

المقدس الديني

د. منوبي غباش / جامعة تونس

مقدمة:

بالرغم من هيمنة العقلانية على الثقافة العالمية أو بالأحرى السائدة عالمياً وبالرغم من انحسار التأويلات التقليدية للعالم بسبب طابعها اللاعقلاني والخرافي الذي يتعارض مع الرؤية العلمية للعالم، فإنّ ثمة تأويلات قديمة ما تزال تلعب دوراً ما سواء على مستوى الشعور الفرديّ أو على مستوى التلاحم والاندماج الاجتماعي، إن حضور التأويلات القديمة وعودة المقدّس أو العودة إلى المقدّس وخاصة في شكله الدينيّ يسمح لنا بالقول بمحدودية فكرة "نزع السحر عن العالم" Désenchantement du monde . إنّ ما اعتبر انفصلاً بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والعالم، بين الفيزيائي والميتافيزيائي بسبب هيمنة التصرّو العلمي للعالم لم يكن في الحقيقة انفصلاً تاماً، فالطبيعة لم تصبح تماماً مجرد موضوع خارجيّ منفصل وقابل للاستعمال والاستهلاك من قبل إنسان همّه الأساسي السيطرة على الطبيعة واستعمالها لأسباع الحاجات الطبيعية، إنّ ما سمّاه جاك مونو Jacques Monaud بـ "التحالف الإحيائي" بين الإنسان والطبيعة لم ينته تماماً، إنّ المعرفة العلمية بكل تطبيقاتها التقنية المذهلة لم توفر بعدُ أجوبة كافية لكلّ الأسئلة التي ما فتئ الإنسان يطرحها حول نفسه والكون. يبدو أنّ الإنسان لا يستطيع الاستعاضة عن حاجات الروح أو النفس بالإستغراق في إشباع حاجات

الجسد. هذا الجسد الذي "تضخم"، كما يقول برغسون، بقدر ما تضاءلت الروح. إن عدم التناسب وعدم الانسجام بين الزمني والروحي، بين النسبي والمطلق، بين الحياة والمعنى قد يفسر إلى حد ما أزمة الإنسان المعاصر. تبدى ملاح هذه الأزمة في مظاهر كثيرة منها اغتراب الفرد وفقدانه المعنى الذي من شأنه أن يعطي لحياته قيمة وتفكك الأواصر الاجتماعية وتحول العلاقات في المجتمع إلى مجرد أنماط إجرائية ووظيفية محطمة للذات. وإضافة إلى ذلك يمكننا إبراز مظهر آخر للأزمة الروحية والوجودية التي يعانيها الإنسان المعاصر وهو ذاك الذي يتمثل في ظاهرة المقدس أو ظاهرة التقديس Sacralisation التي اتخذت أشكالاً جديدة رغم أنها تضرب بجذورها عميقاً في تاريخ الثقافات والأديان. ولكن هل تمثل عودة المقدس أو العودة إلى المقدس مخرجاً لأزمة الإنسانية المعاصرة أم أنها مظهر من مظاهرها؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي البحث في طبيعة المقدس وفي وجوده بهدف التوصل إلى تحديد قيمته. كيف نفهم المقدس؟ هل يدل المقدس على تمثيلات ذاتية مدارها ما هو ماورائي وغيبى ومتعال على الإنسان؟ هل يدل على تمثيلات جماعية خاصة بجماعة ذات هوية ثقافية ودينية محددة المقدس عنوانها وتعبيرها الأبرز؟

إنه لأمر ملح أن نطرح السؤال حول علاقة المقدس بالدين. هل يجوز اختزال المقدس في المقدس الديني؟ هل الظاهرة الدينية هي المجال الأساسي للمقدس؟ ما هي خصائص المقدس الديني وهل يمكن سحب خصائصه على المقدس بصفة عامة؟ هل هناك بنية نظرية للمقدس ثابته تحت الأشكال

المختلفة لظواهر المقدّس في المجال الدينيّ أو غيره؟ أليس المقدّس شكلا من اشكال الوعي التاريخيّ؟

وإذا صحّ أن المقدّس هو ضرب من ضروب الوعي التاريخيّ ألا يكون القول بطبيعة خاصّة للمقدّس قولاً بلا معنى؟ هل لنا أن نقول إن مفهوم المقدّس لا يُحيلُ إلى بنية أو حقيقة أو جوهر ثابت بل هو مفهوم نظريّ لنموذج تحليليّ يساعد على معرفة وفهم ظواهر اجتماعيّة ثقافيّة واثنوغرافيّة وأنثروبولوجيّة؟

لئن كانت العلاقة بين المقدّس والعنف قديمةً قدم الصراع بين الإنسان والإنسان فإنّ هذه العلاقة تأخذ اليوم أبعاداً كثيرة منها الرمزيّ والماديّ والسياسيّ والإيديولوجي. نحن نشهد اليوم بروزاً شديداً لعنف رمزيّ وماديّ يمارسُ من قِبَلِ الأفراد ومن قِبَلِ الجماعات وهو لا يهدف الى إيذاء الآخر أو تحقيره فقط بل أيضاً الى قتله. عنفٌ موجهٌ ضدّ الحياة، عنفٌ مضادٌ للحياة. وخطورة الأمر تكمن في كون هذا العنف يستند الى مرجعيّات هي في أغلب الأحيان دينيّة تبرّره وتضفي عليه "قداسة" ما بحيث لا يكون مرتكبه محلّ إدانة. وما يلاحظ هو أنّ «العنف المقدّس» الذي يمارس بدعوى مواجهة الاعتداء على ما يُعتبر مقدّساً، لا يطال الآخر المختلف في الدين أو في العقيدة بل يطال أحيانا الآخر الشريك في الملة والدين (العنف بين أتباع مذاهب مختلفة في إطار الدين الواحد مثل الصراع العنيف بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا خلال العصور الحديثة أو الصراع بين طائفتي السنة والشيعة في التاريخ الإسلامي وفي الوقت الراهن).

لا شك أن هذا العنف الذي يُبرر دينياً والذي تضافى عليه صبغة القداسة هو من الخطورة بمكان بحيث يهدد التماسك الاجتماعي واستقرار الدول وهو ما يتعارض مع الوظيفة التي أسندتها مدرسة علم الاجتماع الكلاسيكية إلى الدين وإلى المقدس الديني أي حماية وحدة المجتمع وضمان لحتمته. إن المقدس، حسب دوركهايم، هو قوة المجتمع وطاقته التي يوضعها أفرادها بعد تمثّلها في أشكال خارجية¹. إنه يثير لدى الأفراد في الوقت نفسه مشاعر الخشية والاحترام: «كل مقدّس هو موضوع احترام وكل شعور احترام يُترجم لدى من يستشعره بنواهي²». يرتبط المقدس بالتحريم والمنع والنهي. إنه يفرض على المؤمنين والأتباع نظاماً صارماً من المعتقدات والممارسات. ولنا أن نسأل هنا عن طبيعة آليات المنع والتحريم المُلازمة للمقدّس. إن المقدّس هو حدٌّ ومنعٌ ولكنه أيضاً نداء ودعوة إلى الإيمان بموضوع قدسيّ معيّن وإلى التعبير عن ذلك بواسطة أفعال وممارسات وطقوس. يتبدّى المقدّس في أشكال رمزية متنوعة ولهذا فإنّ جوهر المقدّس لا يمكن بلوغه إلا عبر تأويل الرموز. فهم المقدّس يقتضي إذن استراتيجياً تأويلية: من يمتلك سلطة تأويل الرمز؟ ما علاقة المقدّس بالسلطة؟

إننا لا نزعم أننا في هذا البحث سنتوصل إلى حلّ جميع الإشكاليات التي ترتبط بالمقدّس فذاك مطلب صعب المنال. إننا نهدف إلى محاولة فهم المقدّس فهماً فلسفياً ولكن بالاستناد إلى ما توصّلت إليه البحوث في مجال

¹ عبد العالي الدكالي، المقدّس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 118 -

119 ، 2001، ص. 56-73

² Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1925

تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية وعلم الاجتماع. سنعمل على تحديد المعاني والدلالات النظرية لمفهوم المقدّس وذلك في سبيل الإجابة عن السؤال البسيط والصعب: ما هو المقدّس؟ وسنحاول، بعد ذلك، اختبار النتائج النظرية التي سنتوصل إليها على بعض الظواهر الثقافية والتاريخية للمقدّس بمعنى اختبار النظرية على محكّ التجربة (الثقافية والدينية)

I- المقدّس: وحدة المعنى وتشعب دلالات المفهوم:

المقدّس، باللاتينية ³ *Sacer* (*Geweiht, heilip*) يعني المنوع والمنفصل من الأشياء ضمن نظام مفارق. ويكون المقدّس دائماً موضوع احترام من قبل الذين يعتقدون في كونه مقدّساً. يتحدّد المقدّس كنقيض للدنيوي (*profane*) أو الزمني. يحيل المقدّس دائماً الى ما يتجاوز المعطى المباشر إلى المفارق واللازمي والمطلق. نقرأ في معجم لاند Lalande : المقدّس « بالمعنى العام والقوي هو ما ينتمي الى نظام للأشياء منفصل، مخصوص غير قابل للخرق والذي ينبغي أن يكون موضوع احترام ديني من قبل مجموعة مؤمنين». وللمقدّس أيضاً معنى أخلاقي، اذ نتحدّث عن «الخاصية المقدّسة للشخص الإنساني». بهكذا معنى يرتبط المقدّس بالقيمة المطلقة المحددة للواقع. في هذا السياق يمكننا اعتبار القيم الكونية منتمية الى مجال المقدّس: ما يجب

³ كلمة *sacer* أي مقدّس تعني لدى الرومان الشيء أو الشخص الذي يستحيل لمسه دون ان يرجّس أو يرجّس. ومن هنا يمكن التأكيد على ارتباط المقدّس بالطهر والطهارة. بين كايوا Roger Cailloix ان اكثر الحضارات القديمة لا تميّز على مستوى اللغة بين الخطر الناجم عن احترام القداسة وذلك الذي يوحي به الخوف من الرّجاسة. ولفظة تابو *tapou tapu* البولينية دليل على ذلك فهي تعني ما كان مباركا او ملعونا على حدّ سواء أي ما كان حراً ومُحلاً. انظر: الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، 2010، ص. 56.

الإلتزام به وعدم خرقه وانتهاكه، ما يكتسب بذاته قيمة. ونستطيع هنا أن نستحضر التمييز الكانطي بين ما له ثمن وما له قيمة أي ما لا يقبل الاختزال الى مرتبة الموضوع أي الإنسان تحديدا باعتباره شخصا، باعتباره ذاتا. هناك معنى آخر للمقدس يذكره لالاند وهو انه ينتمي الى مجال العبادات: "الموسيقى المقدسة"، "الشخصيات المقدسة"، "المواضع المقدسة".

إن ما تشترك فيه القواميس المختلفة بغض النظر عن تنوع مواضيعها (لغوية، أنثروبولوجية، فلسفية...) هو تحديد معنى أو معاني المقدس بالنظر إلى الزمني أو المدنس أو الدنيوي. تعني عبارة profane ما يوجد أمام المعبد أي ما ليس له طابعا دينيا والغريب عن المجال الديني. أي ما لا يدخل في نطاق المقدس. إذا كان الدنيوي يدل على الدنيء والدنيوي فإن المقدس يدل على ما هو سام وكامل ومفارق. إن هذا التحديد يسمح لنا بالقول إن المقدس يأخذ معناه أو معانيه داخل ثنائية ميتافيزيقية تقوم على الانفصال بين عالمين، بين وجودين أحدهما سمته النقصان والتناهي والثاني سمته الكمال واللاتناهي. لقد ارتبط المقدس بالدين حتى ان الجانب الديني يكاد يكون هو الجانب الاساسي الذي اهتم به الباحثون والمفكرون الذين تناولوا المسألة. وقد يكون هذا راجعا الى ان الموضوعات الدينية تعتبر، لدى جماعة عقائدية معينة أو لدى أتباع ملة ما، مقدسة لا يجوز انتهاك حرمتها او تدنيسها profanation وكل فعل أو قول من ذلك القبيل سواء أوتي من قبل فرد أو جماعة يوجب عقاباً.

إنّ المقدّس لا يرتبط بالمجال الديني فشب ولكنه يقترب كذلك بالأسطورة باعتبارها شكلا من أشكال الوعي الجماعي (دوركهايم) أو من أشكال اللاوعي الجماعي (كارل يونغ).

II- الدين والمقدّس لدى دوركهايم:

يعتبر دوركهايم من أهم الباحثين الذين درسوا الظاهرة الدينية وظهرت المقدّس ولقد مثّلت نظرياته والمفاهيم التي نحتها مرجعا في هذا الموضوع وهو يعدّ من أبرز أعلام المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع. من المعروف أن كتاب «الأشكال الأولى للحياة الدينية» الصادر سنة 1912 هو أهم أثر ينتمي إلى هذه المدرسة وهو يمثّل إلى حد الآن مرجعا أساسيا في علم الاجتماع الديني.

تمّ تعريف الدين استنادا إلى فكرة "ما فوق الطبيعي" surnaturel بمعنى الإقرار بوجود نظام للأشياء يتجاوز إدراك العقل البشري. ولكن هذا التفسير لا يستقيم لأنّ فكرة السريّ والغيبيّ والغامض لا يمكن اعتبارها ميزة للدين السابق على ظهور العلم. فالإقرار بوجود ما هو غامض ومتعالى على الطبيعة يفترض وجود تصوّر مسبق للنظام الطبيعي أي بعبارة دوركهايم «تسلسل الظواهر حسب علاقات ضرورية تصاغ في شكل قوانين»⁴. ويعرّف الدين كذلك بفكرة الروحانيّة (نظرية تايلور) وما يرتبط بها من اعتقاد في وجود كائنات روحانيّة يتطلّب الاتصال بها إجراءات ذات طابع نفسي واجتماعي

⁴ Durkheim, « Cours sur les origines de la vie religieuse », in Revue de Philosophie, vol. 7, N° 5, pp.528-539, n 7, pp.92-114, n12, pp.620-638, 1907. Texte consultable sur Internet : (http://www.uqac.quebec.ca/zone_30/classiques-des-sciences-sociales/index.html).

مثل الصلوات وتقديم القرابين وفي غياب هذه الإجراءات لا يمكن حسب دوركهائم الحديث عن دين. وهذه الطريقة في النظر الى الأمور تنتهي إلى اعتبار الديانة اليانية (الجائنية Jainisme, Djainisme) وهي ديانة هندوسية قديمة تقوم على فكرة تطهير النفس بواسطة اللاعنف). هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون دينا فهي مجرد نظرة أخلاقية للعالم ونظام داخلي للعقل والإرادة. وحتى إن كانت البوذية تقول بوجود آلهة فإن هذه الأخيرة لا دور لها إلى حدّ انه يمكن وصفها بأنها "ديانة ملحدة". Religion athée. إن أفكار الألوهية والكائنات الروحية لا تستغرق كلّ الحياة الدينية لذلك يجب البحث عن تعريف آخر للدين انطلاقا من تعريف الظواهر الدينية بدل الحديث عن الدين ككلّ. فالظواهر الدينية هي العناصر المكوّنة لديانة معينة. حجة دوركهائم لتبرير هذه الوجهة في البحث هي وجود ظواهر دينية خارج نطاق الأديان المعروفة مثل الوقائع الفلكلورية.

تنبنى فكرة الوقائع الفلكلورية على التمييز والفصل بين نوعين من الأشياء هما المقدّس والديني. كيف يمكن تعريف هذا المقدّس. يتضمّن السؤال مفارقة: هل يعرف المقدّس بعلاوته في حدّ ذاته ام بالمكانة السامية للأشياء المقدّسة التي يتعلّق بها؟ إنّ الأشياء المقدّسة لا تحدّد حقيقة المقدّس لأنّ كلّ الأشياء المقدّسة ليست بالضرورة جديرة بالإحترام. فالزنجي لا يتورّع عن ضرب صنمه Fétiche كما ان بعض البدائيين يستعملون طرقا عنيفة للحصول على ما يرغبون فيه من آلهتهم.

« En fait, le sacré ne se définit que par son opposition avec le profane. Cette opposition est, en effet, d'un genre

tout particulier ; elle est absolue et telle qu'aucune autre ne
peut lui être comparée »⁵.

إن التنافر بين المقدّس والدنيوي حقيقي والانفصال بينهما جذريّ حتى أن المقدّس يدرجُ ضمن دائرة المحرّم الذي لا يجوز الاقتراب منه أو الاتصال به إلّا في حالات معيّنة (الاحتفالات والطقوس). إن الأشياء المقدّسة هي موضوع الاعتقادات الدينيّة. يؤكّد دوركهائم على أن المعتقدات الدينيّة توحد الأفراد على عكس المعتقدات السحريّة. يقوم تصور المقدس عند دوركهائم على ركنين هما المعتقدات والتمثّلات المشتركة المتعلّقة بما تراه المجموعة الدينيّة مقدّسا وما ليس كذلك. والممارسات والطقوس التي بواسطتها يتمّ التعبير عن تلك التمثّلات تشكّل حقيقة الدين باعتباره «نسقا من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بأشياء مقدّسة». يعنى هذا التعريف أن الدين ظاهرة اجتماعيّة. فكيف بدأ التدين؟ ما هي الواقعة الدينيّة البدائيّة؟ هذا السؤال يحيل إلى نظريتين أساسيتين في تاريخ الأديان وفي علم الاجتماع الديني هما النظرية الإحيائيّة لتايلور⁶ والنظرية الطبيعيّة لماكس موللر⁷.

يناقش دوركهائم كل من سبنسر Spencer وتايلور الممثّلين للنظرية الإحيائيّة التي تحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:
(1) كيف توصّل الإنسان البدائي إلى تخيل معنى الروح؟

⁵Ibid.

⁶ Taylor, La religion naturelle,

⁷ Max Moller, Origines et développement des religions,

(2) كيف اتخذت الروح طابعا مقدّسا؟

(3) كيف امتدّت عبادة الأرواح لتشمل عبادة الأشياء الطبيعيّة؟

يرى تايلور أنّ ظاهرات الحلم هي مصدر معنى الروح، فلمّا لم يكن البدائي قادرا على التمييز بين اليقظة والنوم فقد أعطى لصور الحلم نفس قيمة صور ومشاهد اليقظة. عندما يحلم البدائي بشيء ما فإنه يعتقد أنّ ذلك الشيء واقعيّ. ولكنه كان مدركا أنّ جسده في حالة النوم مستقرّ في المكان وبالتالي فقد جعله هذا الإدراك يظنّ أنه يحتوي على كائنين: كائن يبقى في حالة النوم في نفس المكان وآخر يذهب بعيدا ويكون فاعلا أو شاهدا على الأحداث التي يحتفظ بذكرها في اليقظة. هذين الكائنين هما الجسم وكائن آخر يشبهه ولكنه يميّز عنه بسرعة الحركة وبالقدرة على النفاذ خلال الأجسام. هذا الكائن الأثيري *éthéré* هو النفس أو الروح. وإذا كانت الأحلام دعت البدائي الى القول بوجود النفس فإن رؤيته الأموات في النوم جعلته يعتقد أنّ النفس بعد الموت لا تضمحلّ بل تصبح روحا وتظهر أحيانا للأحياء⁸.

السؤال الثاني: كيف اكتسبت هذه النفس خاصيّة القداسة؟ وكيف أصبحت موضوعا مقدّسا للعبادة؟ حسب تايلور تأليه الروح يفسّر بالموت الذي تصوّره البدائي نوما متواصلًا. الأرواح لدى البدائي هي أرواح البشر وهي تشبه الأحياء ويمكن ان تكون خيرة أو شرّيرة. وهي بفعل لطافتها وأثيريّتها تفسّر الظواهر السيكولوجيّة والفيزيولوجيّة. كان على الإنسان البدائي من اجل الحصول على حماية ورعاية تلك الأرواح ان يتقرّب منها من خلال

⁸يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ترجمة خليل خليل، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص. 92.

ممارسة طقوس وتقديم قرابين وآداء صلوات. حسب نظرية تايلور أول أشكال العبادة هي عبادة الأجداد من خلال استحضر أرواحهم.

السؤال الثالث: كيف تمّ الانتقال من عبادة الأرواح إلى عبادة أشياء جامدة؟ إجابة تايلور هي إن البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين الحي Animé والجامد Inanimé بل كان يتمثل كل الأشياء على أنها مشابهة له وبالتالي فقد حسبها روحانية أو تتمتع بأرواح على غرار البشر ومن ثمّ فقد خصّها بالعبادة. وما يمكن استنتاجه هو أن فكرة الروح حسب النظرية الإحيائية «ليست معطى مباشرا ولكنها نتاج معقد للتاريخ والميثولوجيا والدين»⁹. وبصفة عامة يرى دوركهيم أن نظرية تايلور غير كافية وهو يقترح تصوّرا آخر يزعم انه يتجاوز التصرّ الإحيائي.

(1) لم يكن البدائي يفسّر أحلامه بردها الى مثيله، الى ما اعتبر أنه روح. في نظر دوركهيم لم يكن للأحلام شأن في حياة البدائي خاصة وأنه قليلا ما كان يحلم بسبب بساطة وعيه وارتباطه بالأشياء الحسية. ولذلك لم يكن الحلم أساسا لمعنى الروح ولم يكن منطلقا لتكوين نسق الأفكار الدينية. لقد كانت ظاهرات الحلم اعتيادية ولم يكن يتميز بالفضول اللازم للسؤال عن معناها.

(2) أمّا كيف أصبحت الروح بالنسبة للبدائي موضوع عبادة فجواب دوركهيم يقوم على رفض جواب الإحيائيين. يقول هؤلاء أن الموت هو الذي يعطي للروح خاصية كونها موضوع عبادة: «كيف يمكن للروح التي تمّ تصوّرها أولا ككائن دنيويّ profane أن تصبح بفعل الموت كائنا دينيا؟» إنّ الموت لا يعطي للروح قوى جديدة تجعلها جديرة بالتقديس. يقول

⁹ Durkheim, « Cours sur les origines de la vie religieuse ».

دوركهايم: «يبدو انه بين معنى الروح مُتصوّرة كمثل ومعنى الروح متصوّرة ككائن مقدّس ثمة مسافة منطقية وبسيكولوجية»¹⁰.

(3) إذا صحّ التمييز الذي تقدّمه النظرية الإحيائية بخصوص كيفية تكوّن فكرة الكائنات الروحية المقدّسة فهي لا تفسّر لماذا تمّ تأليه بعض الأشياء الطبيعية دون أخرى. «إذا كان صحيحاً مثلما يزعم تايلور ان معنى الإلهي المطبّق على الطبيعة يجد مصدره في الفكرة يكوّنها البدائي عن الروح الإنسانية فإن الآلهة الأكثر قداًمة يجب تصوّرها حائزة على نفس خصائص الروح ولكن على العكس من ذلك بين الآلهة الطبيعية Divinités naturelles والروح ثمة فروق كثيرة. فبينما يكون المحل العادي للروح هو الجسم الذي لا تفارقه إلا في حالات معينة ولفترة قصيرة، لا تكون الأرواح الطبيعية حبيسة الأشياء. إنّ الروح تعاشر الغابة والبحر ولكنها ليست ملتصقة بهما¹¹». لو كان معنى الإلهي متخيلاً على شاكلة الروح الإنسانية لكانت التشبيهيّة Anthropomorphisme (خلع صفات بشرية على الآلهة أو تشبيه الآلهة بالإنسان) هي أوّل الديانات ولكن الأمر ليس كذلك في نظر دوركهايم. فالبدائي «لم يتمثّل الآلهة على صورته والآلهة الوثنيّة احتوت على عناصر مستوحاة من الطبيعة الحيوانية ولم يكن لها مشاعر إنسانية ولم تعترف بالواجبات التي يخضع لها الإنسان... لقد استوحى الإنسان البدائي من عالمه الخارجي العناصر التي كوّن منها تمثله لطبيعته ولطبيعة الآلهة¹²».

¹⁰ Ibid., p.11

¹¹ Ibid., p.13

¹² Ibid., p.13

لقد مثلت النظرية الطبيعية *théorie naturiste* تفسيراً له منطقها الخاص مقارنة بالتفسير الإحيائي ولكن دوركهيم لا يقبل به بل إنه ينقده ممهداً بذلك لطرح نظريته الخاصة. تقول هذه النظرية التي صاغها ماكس مولر ¹³Max Moller بأن الآلهة البدائية هي بمثابة تشخيصات *personnifications* للقوى الطبيعية بواسطة اللغة. لتسمية الأشياء والتعبير عنها وعن الحاجة إليها ظهرت اللغة. وبما أن الكلمات تحمل خاصيات الإنسان فإنها ستضفي بالضرورة تلك الخاصيات على أشياء الطبيعة التي تمّ تقديسها. هذا التفسير في نظر دوركهيم خاطئ. لو كان تفسير مولر صحيحاً فكيف نفسر استمرار الدين إلى اليوم؟

i. لم تثر الظواهر الطبيعية في ذهن البدائي فكرة الإلهي «لأنّ هذه الفكرة من نظام مختلف». فالبدائي لم يكن يقدر على تمثّل معنى ما فوق الطبيعة *surnaturel* من خلال تأمل نظام الطبيعة.

ii. تلتقي النظرية الإحيائية والنظرية الطبيعية في كونهما ترميان إلى استخراج معنى المقدّس من «الأشياء المعطاة في التجربة الحسية». ولكن من المدّس لا نستطيع استخراج المقدّس. إنّ استخلاص المقدّس من المدّس لا يمكن أن «يستند إلّا إلى وهم ناتج عن إفراطٍ *intempérance* في التخيل، كما هو الأمر في نظرية تايلور وعن مرض في اللغة وبالتالي في الفكر كما هو الأمر في نظرية مولر. حسب النظريتين لا يمكن أن نرى في الدين إلّا «نسقا من الأفكار التخيلية والخطأية، حلما معاشا لا يمكن تصوّر أنه استمرّ

¹³ ماكس مولر (1823-1900) فيلولوجي ألماني ومختص في الدراسات الشرقية وأحد مؤسسي الميثولوجيا المقارنة. من أهم مؤلفاته: "محاولة في الميثولوجيا المقارنة" 1859.

طويلا إلا بأن نرى في دوامه نتيجة مقصودة لسياسة كهنوتية بارعة. مثل هذا التصور المؤلف في القرن الثامن عشر لا يمكن أن يكون مقبولا اليوم»، يقول دوركهائم¹⁴.

iii. على الباحث أن يقدم تفسيراً مقنعا وحقيقياً لظهور الدين وهذا ما سعى دوركهائم الى تحقيقه «اعتمادا على الملاحظة» حسب تعبيره. إن الأفكار والمعتقدات الدينية البدائية تحمل بذور المعاني التي ستتطور خلال التاريخ الديني للبشرية. ولمعرفة طبيعة الدين يبدأ دوركهائم بالنظر في أكثر الديانات بدائية أي الطوطمية Totémisme.

iv. كانت المجتمعات البدائية مكونة من مجموعات صغيرة أو عشائر clans. والعشيرة هي بدورها تتكون بفعل التقارب بين الأفراد من دون أن تكون رابطة الدم هي التي تجمع بينهم. تمتاز كل عشيرة عن غيرها باسم معين خاص بها وهو ما يسمى الطوطم Totem. وهذا الطوطم¹⁵ يستعار عادة من مملكة الحيوان ويرسم على الحيطان وعلى القبور أو أشياء الزينة. «عندما يكون الطوطم حيوانا فإن زعيم العشيرة في بعض الاحتفالات يرتدي جلد الحيوان الأصلي». كما أن الطوطم يُرسم على الوجه والأطراف في شكل وشم. والطوطم هو أيضا في نظر دوركهائم «مركز دين حقيقي أي أنه مبدأ تقسيم الأشياء الى مقدسة ومدنسة»¹⁶.

¹⁴ « Cours sur les origines de la vie religieuse ».

¹⁵ ظهرت كلمة طوطم Totem في الإنجليزية سنة 1776 وهي مشتقة من كلمة هندية تنتمي الى قبيلة الأنغلكان Algonquin من هنود أمريكا الشمالية وتعني الحيوان أو النبات أو الشيء الذي يعتبر جدا وحاميا للعشيرة.

¹⁶ « Cours sur les origines de la vie religieuse », p.18

v. حسب نظرية دوركهائم ينبغي أن نُميّز بين الطوطم والحيوان الطوطمي وصورة الطوطم¹⁷. فالطوطم رمز للكائن الطوطمي و«الكائنات الطوطمية هي الأخرى مقدّسة وتثير مشاعر دينية»¹⁸ هي دائماً موضوع تحريم ومنع. يُحرّم أكل الحيوان الذي يستخدم كطوطم¹⁹. يصل دوركهائم الى استنتاج مفاده أنّ «صور الكائنات الطوطمية أكثر قداسة من الكائنات الطوطمية نفسها». إنّ الصور بما هي رموز للكائنات الطوطمية هي العنصر الأساسي في الحياة الدينية Religiosité وهذا يدلّ على أهمية الصور والرموز في الديانة الطوطمية بما هي تعين للمقدّس لدى الإنسان البدائي²⁰.

¹⁷ في كتابه "الطوطمية والزواج الخارجي" المنشور سنة 1887 عرّف فريزر Frazer الطوطم بأنه موضوع مادي يحترمه البدائي احتراماً شديداً لأنه يعتقد أن ثمة علاقة بين شخصه وكل موضوع من نفس النوع. "الطوطم يحمي الإنسان والإنسان يظهر احترامه للطوطم بصور شتى، بالامتناع مثلاً عن قتله إذا كان حيواناً، وبالامتناع عن قطفه إذا كان نباتاً. ويتميّز الطوطم عن التيممة fétiche لا يؤلف موضوعاً واحداً أوحد نظير هذه الأخيرة بل هو على الدوام ممثّل لنوع، حيواني أو نباتي وفي أحوال أندر لصنف من الأشياء الجامدة، وفي النادر الأندر لصنف من أشياء مصنوعة صناعة". انظر: سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، ص. 135

¹⁸ Ibid., p. 19

¹⁹ من أهم الباحثين الذين اهتموا بدراسة الديانة الطوطمية نذكر ماك لينان Mac Lennan ومورغان Morgan في كتابه "المجتمع القديم" 1877 «Ancient society» وروبرتسن سميث Robertson Smith في كتابه "ديانة الساميين" «The religion of Semites» وفريزر Frazer في كتابه "الطوطمية" Totemism الذي جمع فيه النصوص المتعلقة بهذه الديانة البدائية.

²⁰ نستطيع من خلا كتاب دوركهائم الأساسي "الأشكال الأولية للحياة الدينية" 1912 أن نستخلص خصائص نظريته في الدين من خلال الأفكار الأساسية الواردة فيه:- الشعور الديني هو شعور من نوع خاص.- وهو مكوّن من الإحترام أكثر مما هو مكوّن من الخشية.- الشعور

vi. إنَّ مجال المقدّس لا يقتصر فقط على الطوطم والكائن الطوطمي بل يشمل أشياء أخرى. فالإنسان يتميَّز بخاصية مقدّسة من جهة كونه «ينتمي الى النوع الذي يُستخدم كطوطم». مثل كل ديانة تحتوي الطوطمية على صنفين من العبادة : عبادة جماعية وأخرى فردية. الى جانب إله الدين الجماعي لكل مؤمن، بشكل ما، إلهه الخاص، قدّيسه، ملاكه الحارس أي ان لكل فرد من المجموعة طوطمه الفردي²¹. وهناك نوع آخر هو الطوطم الجنسي وقد وجد، حسب دوركهيم، في أستراليا فقط. يمثّل الرجال والنساء فريقين لكل منهما طوطمه الخاص الذي يحمل اسمه ولا يحقّ لأيّ الفريقين أن يمسّ طوطم الفريق الآخر وكل خرق لهذه القاعدة يؤدّي الى صراع دموي وتنتهي الصراعات بالزواج و«ليس معروفا لماذا تنتهي بتلك الطريقة»²².

vii. الطوطمية عند فريزر Frazer ليست ديناً بل هي ضرب من السحر. بالنسبة لهذا الباحث لا يمكن الحديث إلا عن دينٍ إلا إذا كانت المعتقدات تتمحور حول فكرة شخصية نفسية *Personnalité psychique* تُترجم في طقوس من طبيعة بيسيكولوجية. أمّا عندما تكون الطقوس مادية وذات نتائج محسوسة فإنّ يتعلّق بالسحر لا بالدين. يرى فريزر أن الطوطم الفردي هو الذي تولّد عمه الطوطم الجماعي. والطوطم الفردي تكوّن من خلال إخراج

الديني ليس ناتجا عن وهم أو استيهام *hallucination* -عالم المقدّس والعالم الدنيوي أكثر انفصالاً من عالمي الخير والشر- المشاعر الدينية تتعلّق بواقع من نوع خاصّ. -النفس/الجسد هي رمز لثنائية الوجود الإنساني. انظر:

Raymond Boudon, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », in *Année sociologique*, n 49,1,1999,pp.149-198

²¹ Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, chap. IV

²² "Cours sur les origines de la vie religieuse ", p.23

البدائي لروحه ووضعه في مكان آمن خشية أن يلحقها الأذى عندما تكون حالة في الجسم. عندما توضع الروح في جسم حيوان معين فإن ذلك الحيوان يصبح طوطما.

viii. يرى دوركهائم أن هذه النظرية فاقدة للمعقوليّة. إذ كيف ننسب للبدائيّ الفكرة الغريبة التي تقول بأن روحه تكون آمنة عندما توضع في جسم حيوان خاصة وأنّ البدائيين كانوا يعتاشون على الصيد والقنص؟ يصل دوركهائم من خلال نقده للفرضية التي تقول بأن الدين نتج عن الطوطمية الفردية الى استنتاج وهو أن الدين الجماعي سابق على العبادات الفردية وأنّ هذه الأخيرة لا تتطور إلاّ عندما يبدأ الدين الجماعي في التقهقر. فالطواطم الفردية ليست إلاّ تنويعات للطواطم الجماعي ذلك أنّ الفرد لا يختار طوطمه اعتباطياً بل يختاره من بين أشياء مكرّسة من قبل الطوطمية الجماعية. «لا يتوجه دين البدائي الى هذه النبتة أو هذا الحيوان بعينه بل الى قوة خفية وغير شخصية توجد في كل تلك الكائنات. كل واحد منها يمتلك جزءا منها ولكنها لا توجد في أيّ منها. وهذه القوة مستقلة عن الأشياء المقدّسة (٠٠٠) التي هي تجسيدات العرضيّة. الطواطم ليس إلاّ الشكل الحسي الذي من خلاله يتمثّل البدائي تلك القوة الخفية واللاشخصيّة»²³.

ix. إنّ الأسطورة على علاقة وثيقة بالدين. فالمعتقدات الطوطمية البدائية حملت بذور التصوّرات الدينيّة اللاحقة المتعلّقة بالألوهيّة. «فلكي يتم المرور من فكرة القوة اللاشخصيّة الى قوة الآلهة الفردية كان يكفي تدخل

²³ Cours sur les origines de la vie religieuse, p.26

الميثولوجيا». في الأسطورة يحتلّ البطل مكان المبدأ الطوطمي ليشخص ويعطى اسما في إطار الدين.

x. إنّ الشعور الديني لا يجد مصدره في الطبيعة الداخلية للكائنات الطوطمية بل إنّ الطابع المقدّس يكمن في الصوّر الطوطميّة. التدين إذن نابع من الرمز Emblème لا من الكائنات الطوطمية. إنّ الطابع الديني يتأتى ممّا ترمز اليه الكائنات الطوطمية والطوّم ذاته. ما هو ذلك الشيء؟ إنه المجتمع.

« La divinité totémique ne serait donc autre chose que le clan, c'est-à-dire la société elle-même, mais sublimée, Cours sur les origines de la " (hypostasiée en quelque sorte ».

28). p. , "vie religieuse

.xi

«إن الآلهة الطوطمية هي العشيرة أي المجتمع نفسه ولكنه مصعد ومرفوع الى مرتبة الأَقْنوم». المشاعر الدينية للبداي لم تُكوّن إلا من خلال تشكّل علاقات اجتماعيّة معيّنة. ففي الاحتفالات والمظاهر الطقوسية كالرقص ينخرط البداي في حالة توتر وهياج تخرجه من الحالة العادية فيشعر انه مسكون بطاقة خارجيّة لا يدرك حقيقتها. ومن خلال هذه التجربة يصل إلى تمثّل عالمين: عالم الوجود العادي والمبتدل والمألوف وعالم آخر يتصل فيه بقوى مذهلة وخارقة forces prodigieuses تجعله يتجاوز ذاته. هذان العالمان يبدوان له متنافرين تماما: عالم الأشياء المقدّسة وعالم الأشياء العادية. ما يدلّ على انه بهكذا طريقة ولدت فكرة الإلهي هو أن الحياة الدينية للأسترالي كانت تدور

خلال التجمعات. يتمثل البدائي قوّة الجماعة في شكل طوطم وذلك لأن الطوطم هو رمز الجماعة الذي اختارته للتمييز به عن الجماعات الأخرى ولتوحيد أفرادها. إن البدائي يتمثل قوّة الجماعة من خلال الصور الطوطمية المحيطة به وهذا أمر شبيه بعلاقة الجندي بالعلم. فقد يموت الجنديّ من أجل العلم رمز الوطن ولكنه قد ينسى أن العلم ليس إلا رمزا. وهكذا يحتل الرمز في وعيه مكانة ارفع من فكرة الوطن.

xii. إن الواقعة الأولى في تجربة المقدّس حسب دوركهيم هي المنع والتحريم والنهي أي التابو أو الحرام. وأما المقدّس بمعنى ما هو وقف على الآلهة فليس إلا ظاهرة خاصة بالديانات الروحانيّة. إن المعنى الذي يعطيه دوركهيم للمقدّس (قوّة أو محلّ قوّة) لا يبتعد كثيرا عن المعنى الذي يعطيه إيّاه التيلوجي الألماني رودلف أوتو Rudolf Otto. المقدّس عنده هو موضوع حدس ويطلق عليه Numineux- Numinöse. إن المقدس عند كل من دوركهيم وأوتو موضوع تجربة: بالنسبة للأول هو تجربة الاجتماعي وبالنسبة للثاني هو تجربة الآخر الذي لا يمكن الوصول إليه مباشرة بل يمكن الاستدلال عليه من خصائص التجربة الروحية ككلّ. في هذا السياق اعتبر مرتشيا إلياد Mircea Eliade أن المقدس موضوع تجربة وهو يبقى بالرغم من تنوع تظاهراته هو ذاته. إنه قوّة وفاعليّة ومصدر حياة وخصوبة وهو يتطابق مع ما هو واقعيّ. وأوتو يقرّ مثل دوركهيم بالتقابل بين المقدّس والدنيوي غير أن هذه المقابلة هي عنده بين الواقعيّ واللاواقعيّ في حين أنها عند دوركهيم بين الاجتماعيّ والفرديّ.

xiii. يكتسب معنى المقدّس عند دوركهيم قيمة مزدوجة فهو في آن واحد مفهوم تحليلي، لقد وجد فيه الباحثون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وسيلة لتفسير الوقائع الدينيّة والممارسات السحرية خاصة وأن مفهوم الألوهيّة لم يكن ملائماً لدراسة ديانات بلا آلهة أو تحتلّ فيها الآلهة مكانة ثانويّة (البوذية).²⁴ والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها هي ان المقدّس يحيل الى المتعالي والمفارق ولكنه موضوع تجربة روحيّة في إطارها يتمثّل الفرد السلطة المطلقة للمجتمع باعتبارها متعالية على الأفراد جميعا. ولكن هل من الوجهة اختزال المقدّس في الاجتماعي؟ هل ان مفهوم المقدّس يدلّ على واقع اجتماعي حقيقي، بمعنى انه ملازم للوجود الاجتماعي بصفة عامة، أم أنه ليس إلّا مفهوما تحليليا صيغ لأهداف نظرية لا غير؟ أليس تصوّر دوركهيم للمقدّس مجرد إمكانية من بين إمكانيات نظرية أخرى؟ هذه الأسئلة من شأنها أن توجّه تفكيرنا في المقدّس نحو وجهات أخرى²⁴ غير الوجهة التي رسمها دوركهيم

²⁴مثّلت العلاقة بين المقدس والرمزيّ مجالا واسعا لمناقشة آراء ونظريّات علماء الاجتماع الدينيّ والأنثروبولوجيا حول المقدّس وعلاقته بالدينيّ. هناك نظريّات كبرى تتعلق بالدين بنيت في نطاق العلوم الاجتماعية خلال القرن العشرين في فرنسا على وجه الخصوص: نظرية المقدس والرمزي كما صاغها دوركهيم وموس M.Mauss ، عدم التمييز بين المقدس والرمزي مع مرسيا إلياد Mircea Eliade ، نظرية الرمزي بلا مقدس مع كلود ليفي ستروس C.L.Strauss ، واقعيّة المقدس كأصل للرمزيّ مع روني جيرار R.Girard ، الرمزيّ كوسيط للهيمنة في غياب المقدّس مع بيار بورديو P.Bourdieu ، نظرية نفي المقدس والرمزي معا: « symbolique » التي قال بهام ارسال غوشيه M.Gauchet دفاعا عن اللائيكيّة. أنظر:

وأتباعه. فالتجربة التقديسية هي تجربة روحية بقدر ما هي اجتماعية، كما أنها تتضمن بعدا دينيا لا يمكن التقليل من شأنه، غير أن الديني هو الآخر لا يحتزل المقدس.

xiv. إن تعريف المقدس بأنه موضوع لتجربة روحية هو تعريف يشترك فيه أغلب الباحثين الذين درسوا المجتمعات المسمّاة بدائية مثل مراسال موس وأوتو ومرتشيا إلياد. ولعل خصوصية مقارنة غلياد تتمثل في المطابقة بين المقدس والديني. التجربة الدينية لديه هي تحديدا تجربة المقدس وهي تأخذ أشكالا مختلفة حسب الثقافات والمجتمعات والحقب التاريخية.

xv. III- تجربة المقدس عند مرسيا إلياد:

xvi. من أجل فهم المقدس في خصوصيته يعتمد إلياد على المنهج التأويلي وهو بذلك لا يقف عند حدود الظواهر والوقائع المختلفة التي يتبدى من خلالها المقدس ولكنه يبحث في الماوراء l'au-delà وعن طريق تحليل الرموز عن بنية الوعي التي تمثل حقيقة المقدس. يقتضي فهم المقدس في خصوصيته من جهة الاعتراف به كبنية للوعي، ومن جهة أخرى أن لا نتمثله إلا في ذاته باعتباره مرجعا. إن للمعطيات الدينية كما الآثار الفنية نمط وجودي يخصها وكذلك فغن فهمها لا يكون ممكنا إلا انطلاقا من المرجع الخاص بها. «هذا المبدأ يمثل قاعدة هرمينوطيقا المقدس وأما المبدأ الآخر الذي لا يقل عنه أهمية فهو يقر بأن المقدس بنية وعي وليس مرحلة من تاريخ هذا الوعي»²⁵.

²⁵ Francois Chirpaz, « L'expérience du sacré selon Mircea Eliade », Revue *ETUDES*,

xvii. في كتابه «المقدس والديني» الذي يعتبر تلخيصاً لأهم أفكاره وتصوّراته الأنثروبولوجية وتلك المتعلقة بتاريخ الأديان المقارن، يرفض إيراد التعارض بين المقدس والديني ويؤكد على أنّ الدين «يشكل البنية الأخيرة للوعي». ومعنى ذلك أن تجربة الدين لا تختلف جوهرياً عن تجربة المقدس. من الواضح أنّ هكذا تصوّر يتناقض مع التصوّر الوضعي الذي يقول بأنّ الأسطورة والدين والمعتقدات السحرية هي أشكال الوعي البدائي التي ينبغي أن تختفي عندما يبلغ الوعي البشري مرحلة النضج أي المرحلة العلمية. بحسب هذه الرؤية لا يمكن تفسير الديني والأسطوري إلاّ انطلاقاً من مرجعية غير دينية وغير أسطورية.

xviii. إنّ التفكير في المقدس يقتضي إيلاء تجربة الدين المكانة التي تستحقّها في إطار الوعي البشري عامة. تقود تلك التجربة الإنسان الديني الى إدراك أن حقيقته لا يستمدّها من ذاته بل من كائن آخر أرقى وأسمى (الله أو الآلهة أو الأرواح) هو المقدس الحقيقي. «يتجلّى هذا المقدس عبر العالم الحسيّ ويتخذ أشكالاً ظاهرة تخرج عن نطاق ما هو متداول ومتعارف عليه. إنّ الدين في بعده العقائدي كما في بعده الطقوسي يمثل الإطار الأساسي لتبلور ملامح التجربة التقديسية²⁶».

xix. تجربة المقدس هي مجال روحيّ لتشكل الوعي البشري الذي يترقّى من إدراك المعطى الحسيّ المباشر (الوعي الطبيعيّ) الى تمثّل عالم ماورائيّ خفيّ وغيبيّ ولكنه واقعيّ بل أكثر واقعية من العالم الطبيعيّ. إنّ تجربة المقدس تمكّن بسهولة من الانتقال من عالم الآن وهنا الى عالم القداسة،

²⁶ Ibid.

حيث الزمان هو الأبدية والفضاء لا متناه. إنّ المقدّس، وإن كان ممنوعاً، عصياً، مثيراً للرغبة وجديراً بالإحترام فإنه يكون أيضاً في متناول المؤمن المتكشّف على سرّه²⁷. أن يكون المقدّس موضوع تجربة معناه أن يكون موضوع شعور (خوف، احترام، إجلال...) وأنه قابل للتجسّد في الفضاء. لتحديد المقدّس لا بدّ من الإلتباه الى تجلّياته وهو ما يسمّيه إلياد ب «Hierophanie». والمقدّس يتجلّى في المكان والزمان.

أ- المكان المقدّس:

يتحدّد المقدّس بالنظر الى الدنيويّ دون أن يعني ذلك أن العلاقة بينهما قائمة الى التناقض والتعارض، فالمقدّس وان لم يكن شيئاً من بين الأشياء المألوفة والمتداولة فهو حالّ في الشيء الذي يظهر من خلاله. إنه علامة حضور الحياة وقوّتها وهو يتجلّى في الأشياء وفي الأماكن. يقول إلياد: «القدّسيّ هو الحقيقيّ أو الواقعيّ وهو في الوقت نفسه القدرة والفعاليّة وينبوعاً للحياة والخصوبة. إنّ توق الإنسان الدينيّ الى العيش في القدّسيّ يضاهاى في الحقيقة توقّه الى (أن يوجد في الواقع الموضوعي)»²⁸.

بما ان التجربة القدّسية تجربة فعلية تتحقّق في العالم وفي إطارها تصبح بعض الأشياء والمواضع مقدّسة فإنّ التجلّي القدّسيّ يتمّ ضرورة في العالم ولهذا نتحدّث عن مكان مقدّس. يميّز إلياد بين المكان المقدّس ومكان الخبرة الدنيويّة أو ما يسمّى ب "المكان الهندسيّ". المكان المقدّس هو مجال تجلّي

²⁷ Ibid.

²⁸ مرتشيا إلياد، المقدّس والدنيويّ، ترجمة نهاد خياطة، العربي للنشر والتوزيع، دمشق،

1987، ص. 30

الإلهي، التجلي الذي يؤسس العالم أنطولوجيًا. والمكان المقدس بمثابة نقطة ثابتة أو مركز انطلاقاً منه بدأ كل شيء ومنه يكتسب كل شيء معناه وحقيقته وبالتالي فهو لا متناه ومطلق. وأما المكان الدنيوي فهو "متجانس" و"محايد" وقيمه وظيفية فقط تلك التي له في الخبرة الدنيوية. غير أن المكان المقدس ليس فقط علامة أو رمز على بداية أنطولوجية ولكنه أيضا رمز للانفصال بين العالم الدنيوي والعالم الإلهي. كل مقدس هو بمثابة انقطاع في استمرارية المكان (كان) (وصيد، عتبة المعبد أو الكنيسة هو رمز للعبور الى العالم القدسي). يتضح الارتباط بين المكان المقدس والعالم الإلهي من خلال وجود العتبات والنوافذ والكوى الموجودة في المعابد. « عن طريق المنافذ الموجودة في الحرم المقدس يصبح الاتصال بالآلهة أمرا ممكنا»²⁹. المكان المقدس، الحرم المقدس هو في نفس الوقت انقطاع عن العالم الأرضي وانفتاح على عالم الآلهة. والدخول في الحرم المقدس بالنسبة للإنسان الديني هو انتقال من نمط وجود الى آخر³⁰. المكان المقدس هو محل تجلي القدسي ويكون لأجل ذلك منفصلا عن «محيطه الكوني ومختلفا عنه نوعيا»³¹. إن التجلي الإلهي ليس شرطا أساسيا لكي يكون مكان ما مقدسا. فلكي «يتقدس مكان لا يحتاج الأمر في أغلب الأحوال الى تجل إلهي أو

²⁹ نفس المرجع، ص. 28

³⁰ القدس لدى المسلمين مكان الإسراء من "المسجد الأقصى" وهي لدى اليهود المكان الذي

بني فيه الهيكل.

³¹ نفس المرجع، ص. 28

ظهور قُدسيّ بالمعنى الدقيق للكلمة. تكفي آية أو علامة من أي نوع حتى تدلّ على قُدسيّته³²».

لما كان المقدّس يعني الخصوبة والفعاليّة والحياة فمن الجائز القول إنّ المكان المقدّس هو الموطن، مكان السكنى، الإقليم المأهول، العالم الذي هو عالمنا. المكان المقدّس هو الذي نوجد فيه، هو الكون Cosmos وما عداه "عالم آخر" غريب وعمائيّ Chaos. هذا التقابل بين الكون والعماء نجده وفي الديانات القديمة. يذكر إلياد في سياق تأكيد على البعد الأنطولوجي للمكان المقدّس أن الديانات الهندية والأسترالية القديمة تضمّنت فكرة ولادة الكون ومركزيّة العالم³³. المكان المقدّس هو موطن الإنسان لأنه كان من قبل موطن الآلهة ولكنه رمز للخلق الأول وللبداية الأصليّة. قرار الإنسان بأن يسكن العالم وأن يجعل منه عالمه الخاص هو قرار أنطولوجي يفرض عليه الإضطلاع بالمسؤولية على الصعيد الكوني.

ترتبط برمزيّة المكان المقدّس مجموعة من الأفكار والصور التي تحيل الى ما يسمّيه إلياد بـ "نظام العالم" في المجتمعات القديمة. تمّ تصور العالم باعتباره موجودا في مركز العالم ومن هذا المركز يمرّ عمود أو محور مقدّس يصل أعماق الأرض بالسماء. (فكرة العمود الكوني هذه في رأي إلياد موجودة في ثقافات وأديان وشعوب قديمة كثيرة: السّلت والجرمان ظلوا يعبدون

³² نفس المرجع، ص. 28

³³ نفس المرجع، ص ص. 33-42

الأعمدة المقدّسة بعد اعتناقهم المسيحيّة. كما أن نفس الصورة الكوسمولوجيّة وجدت لدى الرومان ولدى سكان الهند القديمة...أُلخ³⁴.

تحتوي التّصوّرات الدينيّة القديمة على ما يمكن أن نسمّيه بـ "مواقع مقدّسة" Topologie sacrée أي مجموعة من الصور الكوسمولوجيّة التعلّقة بأماكن ومواضع مقدّسة قد تكون تضاريس طبيعيّة أو عمائر بشريّة ذات دلالات أسطوريّة أو دينيّة. وهذه المواضع تحتلّ دائماً مركز العالم: "جبل ميرو" في الهند و"هرابر زايّتي" في إيران و"جبل البلاد" وهو جبل أسطوري في بلاد الرافدين وجبل جريزيم في فلسطين³⁵. ويمكن أن نذكر هنا أيضاً الاعتقاد بأنّ مكّة (والكعبة) هي مركز العالم. ومن البديهي القول إنّ الكعبة (الحرم المكيّ) هي المكان الأكثر قداسة وإجلالا لدى المسلمين كافّة. ولكن علينا أن لا ننسى أن تقديس الكعبة في مكّة لم يبدأ مع ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي بل إنّ القبائل العربيّة كانت قبل الدعوة المحمديّة تحجّ الى مكّة وتقدّم القرابين الى الآلهة في نفس المكان المقدّس الذي يذكر بالنيّ إبراهيم.

ليس المعبد هو المكان المقدّس الوحيد الذي تتجلى فيه الألوهية وتنشأ من خلال الاختلاف إليه المشاعر الدينيّة، بل إنّ دائرة المكان المقدّس تتوسّع وتمتدّ حول مركز الكون حتى تشمل مواقع أخرى لا تخلو من رموز ودلالات قدسيّة. ينطبق هذا على العمارة المقدّسة كما على العمارة الدنيويّة (المنازل، القصور). كل بناء جديد ومن حيث هو فعل وجود

³⁴ نفس المرجع، ص. 36.

³⁵ نفس المرجع، ص. 39.

وتجديد لسكنى العالم، يستعيدُ بطريقةً عمليّةٍ جديدةٍ خلق العالم من قبل الآلهة كما يستعيد رمزيّة المكان المقدّس الأصليّ (هناك علاقة بين منازل الحيّ أو القرية أو المدينة والمعبد، مثلاً مركزية الجامع في المدينة الإسلاميّة)³⁶.
يمثّل المركز الجغرافي مركزاً روحياً مقدّساً. وكأنّ دائرة القداسة تبدأ من المركز (المعبد). إنّ فعل البناء هو بمثابة محاكاة لخلق الكون ومن هنا تتأتّى الأهميّة التي يوليها الإنسان لبناء المسكن ولمقر الإقامة والعيش في مكان معين. يتعلّق الأمر باختيار وجوديّ لا يخلو من طابع قُدسيّ. يقول إلياد: «تطلّب الإقامة في أرض وتشييد مسكن فيها قراراً حيويّاً بالنسبة للجماعة كلّها كما بالنسبة للفرد. ذلك لأنّ الأمر يتعلّق بخلق "العالم" الذي تمّ اختياره للسكن. يجب عليه إذن أن يحاكي عمل الآلهة وهو ولادة الكون»³⁷.
Cosmogonie . للتأكيد على قداسة المكان وعلى كون المنزل إعادة بناء للعالم بما هو حدث مقدّس، يقترن تشييد المنزل في الميثولوجيا بتقديم القرابين والأضاحي. لكي يدوم المبنى (بيت، معبد، مكان عمل،...) يجب استحيائه أي أن تكون له نفس تجعله كائناً حياً. و«انتقال النفس لا يتحقّق إلّا بواسطة

³⁶ بين روجي كايوا R. Cailloix أن فكرة قداسة المركز المقدس كانت معروفة لدى مجموعات بدائية كثيرة وقد احتفظت بها ثقافات متنوعة. في هذه الثقافات اعتبر المكان دائرة مركزها هو محلّ القداسة. وما صورة النار المقدّسة التي يتخلّق حولها المؤمنون أو يرقصون على ضوءها إلّا تعبيراً حسياً عن هذا التمثّل. ويرى كايوا أيضاً أن هندسة المدن الحديثة احتفظت بهذا الإرث الأسطوري البدائي والتنظيم الأسطوري للمكان يظهر من خلال تخطيط المدن والقرى: الكنيسة أو الكاتدرائيّة مقرّ المقدّس تحتل الوسط إضافة إلى مقرّات السلطة السياديّة ورموز القوّة والهويّة الوطنيّة كالمتاحف والأنصاب التذكارية للأبطال... إلخ. لقد احتفظ بالطوبغرافيا القديمة أي بالمبدأين الصوفيين: الخير في الوسط والشر في الضواحي.

³⁷ نفس المرجع، ص. 50.

ذبيحة يسيل دمها³⁸». يرى إلياد أن طقوس البناء المقترنة بالاحتفالات وإسالة الدم كانت معروفة لدى شعوب كثيرة. كما أن الأفراح والاحتفالات بمناسبة «الإقامة في مسكن جديد» مازالت تمارس الى اليوم في المجتمعات الحديثة. ولنا أن نذكر في هذا السياق أن بناء المنازل أو سكنى الدور الجديدة يمثل لدى سكان شمال إفريقيا المعاصرين مناسبة للاحتفال. (ولعلها عادة أمازيغية قديمة: نحر الحيوان في عتبة المبنى أو تلطيخ الحائط بدم الذبيحة اعتقادا ان ذلك يجلب الخير ويطرده الأرواح الشريرة).

xx. الزمان المقدّس:

مثلا أنّ المكان المقدّس يمثل انقطاعا في المكان الطبيعي المتجانس، كذلك تتخلّل الزمان الدينيّ فترات مقدّسة هي "زمن الأعياد". إنّ الزمان المقدّس قابل للإستعادة والتكرار. و"العيد" هو لحظة تلك الإستعادة. بما أنّ الزمان المقدّس هو الذي «خلقته الآلهة وقدّسته عندما ابتدرته أوّل مرّة». «يكون العيد استرجاعا لأوّل ظهور من الزمان المقدّس كما حدث في الأصل³⁹». بالنسبة للإنسان الدينيّ الزمان المقدّس هو زمان أنطولوجي وهو إذ يستعيده من خلال الأعياد الدينيّة يجعله نوعا من "الحاضر الأسطوري" الذي يتكثّف فيه الوجود. يعيش الإنسان الديني-والياد يجعل من المقدّس جوهر التجربة الدينيّة- في زمنين: زمن الحياة اليومية، الزمن الحاضر، الديني، المتجانس والزمن المقدّس، الأصلي، الأوّل والقابل للإسترجاع في الأعياد والاحتفالات. إنّ الزمنين ليسا متناقضين، ذلك أن استعادة الزمن

³⁸ نفس المرجع، ص. 55.

³⁹ نفس المرجع، ص. 68.

الأصلي تتم انطلاقاً من الزمن التاريخي. من الحاضر يُستعاد الزمن الأوّل الذي لم يكن قبله زمن. يشعر الإنسان الديني بالحاجة الى «الإنغماس دورياً في هذا الزمان المقدّس الذي لا يمكن تحطيمه»⁴⁰ والذي «يؤسّس للزمان الوجودي التاريخي بما هو نموذج المثلالي».

إنّ تجربة الزمان المقدّس ليست خاصة فقط بالإنسان الديني، فالإنسان غير الديني «هو أيضاً يعرف نوعاً من انقطاع الزمان وتنافره. بالنسبة اليه هو أيضاً، بالإضافة الى زمن العمل الذي يجري على وتيرة واحدة نوعاً ما يوجد زمن آخر هو زمن المباحج والإستعراضات "زمن الأعياد". هو أيضاً يعيش وفقاً لإيقاعات زمنية متنوعة ويعرف أزمنة متفاوتة الشدّة وذلك عندما يصغي الى موسيقاه المفضّلة أو عندما يحبّ وينتظر لقاء المحبوب»⁴¹.

إنّ الوعي بالزمان لدى الإنسان الديني والإنسان غير الديني هو نفسه وذلك يعني أنّ التعارض بين المقدّس والدينيّ ليس تعارضاً مطلقاً وأنّ المقدّس عنصر مكوّن لبنية الوعي البشري. هكذا يكون المقدّس بعداً من أبعاد الدينيّ أي «مظهرها جديداً لنفس البنية التكوينية» للوعي الإنساني والتي «كانت في ما مضى تتجلّى في تعبيرات مقدّسة»⁴².

تجربة المقدّس كما يرى إلياد هي الإطار الذي تشكّل فيه الوعي البشري ليصبح قادراً على تمثّل العالم الماورائي المختلف عن العالم الحسيّ الواقعي. ولكن بين هذين العالمين ليس ثمة قطيعة تامة لأنّ تجربة المقدّس تمكّن من

⁴⁰ نفس المرجع، ص. 85

⁴¹ نفس المرجع، ص. 69

⁴² نفس المرجع، ص. 9

الانتقال بسهولة من عالم الآن وهنا الى عالم القداسة حيث الزمان هو الأبدية والفضاء لا متناه. إنّ المقدّس وان عصياً، محرّماً، رهيباً، وجديراً بالاحترام فإنه يكون أيضاً في تناول المؤمن المطلع على سرّ المقدّس⁴³. إنّ تعلق تجربة المقدّس بالمكان والزمان تعني أن كلّ شيء يمكن أن يكون مقدّساً. كلّ شيء يمكن تقدّسه وكل شيء جرى تقدّسه خلال تاريخ البشرية: «من الثابت ان كل ما استعان به الإنسان، ما شعر به، ما صادفه أو أحبه أمكن تحوّل الى قدسيّة أي إلى نوع قدسيّ»⁴⁴. في نفس السياق يذهب روجي كايوا الى أن كلّ شيء قابل لأن يكون مقدّساً. وتجلّي المقدّس في الأشياء لا يعني أن تلك الأشياء في حدّ ذاتها مقدّسة بل غنها تكتسب طابع القداسة من كائن سام، إله أو فعل خارق منسوب للآلهة. يمكن القول إنّ المقدّس يتحدّ من خلال عناصر مستقرّة. إن الأشياء تحتفظ دائماً بطابع قدسيّ «وبدلاً من سقوطها في المجال الدنيوي تندمج بسهولة بالغة في مجال السحر والشعوذة. لم يجر التشديد على هذا الثبات كفاية وهو في غاية الأهمية، لا لأنّ العناصر الممثّلة للقدسيّ تكون عموماً على صلة بالمحيط الجغرافي وبالنظام الإقتصادي (وتالياً الاجتماعي) فحسب، بل لأنّ الثبات يسمح بتفريق أفضل بين الحرام (التابو) والمقدّس. فالقدسيّ دائم ومحدود النطاق فيما الحرام مضطرب ومشتّت متنوّع. الأوّل هو المصدر والثاني هو الحصيلة»⁴⁵.

⁴³ Francois Chirpaz, « L'expérience du sacré selon Mercia Eliade », Revue *ETUDES*, 306/6, 1984, pp.789-801

⁴⁴ Mercia Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p.24

⁴⁵ يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 2، 2004، ص. 25

إنّ الإقرار بوجود بنية ثابّة للمقدّس وراء تجلّياته المختلفة ومظاهره المتنوعة يعني ضمناً أنّ للمقدّس حقيقة كامنة يمكن إدراكها. مقدّس في حدّ ذاته يبقى هو هو بالرغم من تغيّر مظاهره وتنوّع تجلّياته. ولكن هذه الطريقة في التناول لا تغني عن أخرى تتمثّل في دراسة المقدّس من خلال المواقف التي يثيرها ومن خلال الحالات والوضعيّات التي يكون فيها مصدراً للانفعالات والأقوال والأفعال. يتعلّق الأمر بدراسة المقدّس من خلال تجلّياته. وهذه الطريقة في البحث تربط المقدّس بالمحيط الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والإطار الحضاري عامة⁴⁶.

إن اعتبار الفكرة الأساسيّة التي دافع عنها إلياد هي أنّ المقدّس يشكّل العنصر الأساسي لبنية الوعي البشري. وهي أطروحة لا تخلو من أهميّة وطرافة ولكنها أيضاً تجعلنا نسأل عن مدى تلاؤمها مع مبدأ تاريخيّة الوعي الإنساني ونسبية الأشكال الرمزيّة وتطوّر البنى الثقافيّة. إن أطروحة إلياد تؤكّد على أنّ المقدّس معطى ثابت من معطيات الوعي البشري وأنّ البشر في كل مراحل تاريخهم وبغضّ النظر عن الوضعيات التي عاشوا فيها تمثّلوا العالم من خلال مبدأ الفصل بين ما هو دنيويّ، زمنيّ، طبيعيّ (٠٠٠) وما هو مقدّس، لازمنيّ، متعالّي، وما فوق طبيعيّ. لقد سعى إلياد إلى إثبات أطروحته بالتأكيد على استمرار بنى المقدّس في العقليّة الخاصّة بالحضارة المعاصرة ذات الطابع العلمي والتقنيّ: تفسير العالم بواسطة ثنائيّة المقدّس والدنيوي بالرغم من تغيّر مضامين تلك التفسيرات وبالرغم من انفصال المقدّس عن الدينيّ. ولكن كيف نفسّر ظاهرة اللاّتدينّ وانحسار مقولة المقدّس في الثقافة

⁴⁶ كايوا، الإنسان والمقدّس، المنظمة العربيّة للترجمة، 2010، ص. 32.

المعاصرة؟ أليس نزع السحر عن العالم مقترن بالتخليّ عن المقدّس وعن التفسيرات المستندة إليه؟ ليس من الصعب تخيل سير البشرية الحثيث نحو أفق ثقافي عقلائي يضمحلّ فيه المقدّس تماما، فالمقدّس يجد مبرر وجوده واثمّسك به في الخفيّ والغامض والمجهول و عندما يصبح كل شيء في عالم الإنسان وفي الطبيعة مكشوفاً ومعروفاً أو قابلاً للمعرفة لا يبقى ثمة مبرر للمقدس.

IV-المقدّس في الحضارات القديمة:

لقد ارتبطت ظواهر التقديس في الهند القديمة بالمعتقدات الدينية المختلفة. ونظرا لتنوع الأديان واختلاف عقائدها ومذاهبها وشعائرها فإنّ المقدّس فيها يشمل مجالا واسعا جداً حتى أنه من الصعب الإحاطة بكل مظهراته ولهذا فإننا سنكتفي بنماذج دينية وطقوسية قليلة.

1الهندوسية:

تعتبر الهند القديمة (شبه القارّة الهنديّة) المجال الأكثر اتساعا الذي ظهرت فيه أديان وأساطير ومعتقدات متنوعة كانت نتيجة التلاحق الثقافي بين شعوب واقوام أخرى. لقد وجدت في الهند ديانة روحانية طوطمية تؤلّه قوى الطبيعة وعناصرها. وتدرجياً تطورت المعتقدات الدينية انطلاقاً من الوعي الحسيّ الطبيعي وصولاً الى وعي مجرد أصبح قادراً على تصوّر الآلهة المتعدّدة مثل ربّ الأرباب أو زوس عند اليونان وجوبيتير عند الرومان.

إنّ أسفار الفيدا ⁴⁷Vida (تعني في اللغة السنسكريتية المعرفة) هي مصدر معرفتنا بالهند القديمة. وهذه الأسفار « تعرض الدين وهو في طور التكوين فنرى مولد أو نمو الآلهة والعقائد ثم موتها (...) مبتدئين من النزعة الروحانية البدائية حتى نبلغ وحدة الوجود الفلسفية مبتدئين من الخرافة في سفر الأسحر (فيدا أثارفا atharva - vida) ومنتهم إلى الوجدانية كما ذكرت في أسفار يوبانيشاد ⁴⁸ ».

قد لا يمكن فهم الديانة الهندية القديمة إلاّ بربطها بنظام الطبقات système de castes . تم تقسيم الناس حسب هذا النظام في البداية إلى طبقات على أساس العنصر ثم بعد ذلك على أساس اللون:
-البراهما Brahma وهي تتكون من الكهنة ورجال الدين المعبرين آلهة.

-الكشاترية Cshatria وهي طبقة المقاتلين.
- الفيزيا (الفيضا) Viza وهي طبقة الفلاحين.
-الشودرا Shudra أعضاؤها هم الصناع أو الخدم
-الباريا Pariah أو المنبوذون وهم من غير السكان الأصليين أي الآريين (هذه الطبقة تنحدر من قبيلة أصلية هي الشاندالا Chandalas .

⁴⁷أسفار الفيدا أربعة: سفر رج Rij-veda أو معرفة ترانيم الثناء-سفر ساما Sama-Veda أو معرفة الأنغام -سفر ياجور Yajur-Veda أو معرفة صيغ القرابين. -سفر أثارفا Atharva- Veda أو معرفة الرق السحرية.

⁴⁸جمان حلاوي، الوعي ونشوء فلسفة الترميز، دار تموز، دمشق، 2012، ص.127

لم تكن طقوس الفيدا تمارس في المعابد أو الأماكن المقدسة بل في كل مكان بشرط أن يكون مكانا نظيفا ومطهرا. والفيدا لدى سكان الهند هي الشيء الأكثر قداسة وكلّ ما يتصل بها مقدّس سواء تعلّق الأمر بفعل القراءة (الترتيل) ابمن يرتل الأسفار. يقول هيجل متحدّثا عن الديانة الهندية: «وظيفة البراهما تنحصر أساسا في قراءة الفيدا Vedas فهم وحدهم الذين يحقّ لهم قراءتها. ولو شوهده واحد من أبناء الشودرا Shudra يقرأ الفيدا أو يستمع إليها فلا بدّ أن يعاقب بقسوة⁴⁹». وجميع أفراد طائفة البراهما مقدّسون فلو أن «البراهمي التقى في طريقه برجل من طائفة دنيا فلا بدّ أن يعود أدراجه ليظهر نفسه⁵⁰». وقد حرّمت عليه قوانين مانو Manu (التي تحدّد طقوس البراهما) أشياء وأفعال كثيرة كأن يسير في الطريق ساعة نزول المطر أو أن ينظر إلى زوجته وهي تأكل أو تئثاب أو نجلس في وضع مريح⁵¹. رغم أن حياة البراهما محكومة بقواعد شديدة ملزمة فهي مقدّسة وهي ليست مسؤولة عن الجرائم من أيّ نوع كما ممتلكات هذه الطبقة لا تصادر وأقصى عقوبة يمكن أن تنزلهم هي النفي أو الطرد⁵². إنّ البراهما في الديانة الهندية مقدّسون لأنهم آلهة ففي أفرادها وأعمالهم يتجلّى الإلهي. وفي مقابل هذه الطائفة التي تختص بالحرية والقداسة نجد طائفة الباريا وهم ملزمون بالعيش في عزلة. فثلا يكون الفرد منهم مرغما على إفساح الطريق أمام أفراد

⁴⁹ هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ترجمة إماما عبد الفتاح إمام، دار التنوير،

بيروت، 1984، ص. 144

⁵⁰ نفس المصدر، ص. 116

⁵¹ نفس المصدر، ص. 114

⁵² نفس المصدر، ص. 116

الطبقات العليا. فلو أنّ فردا من الباريا شرب من غدير فإنه ينجّسه ويحتاج الى أن يتطهر من جديد من الناحية الدينية⁵³.

ما يميّز الديانة الهندوسية هو الاعتقاد بأن الآلهة تتجسّد في صور بشرية. والقداسة التي يتميّز بها إنسان ما إنّما تأتي من خصوصية طبيعته (البراهما) المعدة لإظهار الإلهي والتماهي معه، ذلك أن البراهمي يعتبر إلهًا جديرا بالإحترام والإجلال وهو أيضا مصدر خشية للذين ينتمون للطوائف الأخرى. يقول هيجل: «إنّ البراهما بمنزلتهم الرفيعة هم الآلهة نفسها في حاضر جسدي»⁵⁴. إن مبدأ الديانة الهندية في رأي هيجل هو ظهور الفوارق- التمييزات في تجسّد الآلهة وهي ما لا تنتمي الى «الوحدة المجردة للفكر». إنها ديانة أبعد ما تكون عن ديانة التوحيد المطلق أو فكرة الإله الواحد الكليّ. الآلهة في الديانة الهندوسية هي أشخاص وأشياء حسيّة (الشمس، القمر، نهر الكنج...). الإله يظهر في صورة إنسان (الإله فيشنو)، في صورة شخصيات تاريخية وحتى في قوّة الإخصاب: «يوجد في الباغودات Pagodas (المعابد) الهندية رمز للقضيّب المقدّس يرمز الى قوّة الإخصاب لدى الذكر. كما أنّ زهرة اللوتس Lotus كانت ترمز لقوّة الإخصاب عند الأنثى *vis procreandi*.

⁵³ نفس المصدر، ص. 108.

⁵⁴ نفس المصدر، ص. 119.

إنّ المقدّس في الديانة الهندوسية⁵⁵ لا يحيل الى فصل بين عالمين كلاهما من طبيعة خاصّة، وذلك لأنها تقوم على الاعتقاد في عالم واحد مستمرّ. بين البشر والآلهة ليس ثمة قطيعة. فالألوهة يمكن ان تحل في إنسان والإنسان يمكنه الإرتقاء الى مصاف الآلهة (البراهما) خاصة إذا كان ينتمي الى طائفة مؤهلة لذلك. المقدس في الديانة الهندية القديمة يتحدّد بما هو طاهر في مقابل النجس، السامي في مقابل الوضع، الجليل في مقابل المبتذل. والقطين ينتميان الى عالم البشر، إنه مقدّس محايث.

2البوذية:

⁵⁵ يذهب بعض الباحثين الى أن الهندوسية أو البرهمية (نسبة الى براهما) مرّت بمراحل تغيّرت فيها المعتقدات الدينيّة وما يرتبط بها من طقوس. المرحلة الأولى هي مرحلة التوحيد ويفسّر ذلك بأن الهنود انحدروا من أصل سامي. وقد ذكر البيروني في كتابة: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" في القرن الحادي عشر الميلادي أنّ الهنود يؤمنون بالله: " واعتقاد الهند في الله سبحانه انه الواعد الأزلي...". والى نفس هذا الرأي يذهب الباحث ماكس مولر Max Muller. المرحلة الثانية هي مرحلة الوثنيّة والتعدّد وقد تميّزت بعبادة قوى الطبيعة ("وارونا" إله السماء، "إندرا" إله الرعد... إلخ) وعبادة الأرواح وكذلك عبادة الحيوانات والأصنام. وفكرة تناسخ الأرواح تفسّر هذا التعدد في الآلهة. وازدواجية الى كل أشكال الألوهية تلك عبد الهنود اصناما ترمز الى الأعضاء الجنسية ("سومنا" صنم على فخشه وفجوره من أكثر الأصنام عبادة يقول البيروني. المرحلة الثالثة تتمثل في عبادة الثلاث (الله واحد بما هو خالق العالم أي "براهما"، ومن حيث هو حافظ له هو "فيشنو" وهو من حيث تدميره "سيفا") وهذا الانتقال من تعدّد الآلهة الى عقيدة التثليث حدث في القرن الثامن قبل الميلاد ويعتبره الباحثون في تاريخ الأديان تمهيدا للتثليث المسيحي. المرحلة الرابعة تمثلت في العودة الى التعدّد حيث تعبد في الهند اليوم الأصنام والحيوانات التي يعتقد ان أرواح الآلهة حلّت فيها. انظر: خالد كمال السيد، الديانة البوذية: دراسة مقارنة، دار خطوات، دمشق، 2010، ص ص 16-

في سياق تطور المعتقدات الدينية الهندية القديمة، ظهرت ديانات أخرى مثل الجانيّة أو الجانتيّة والبوذية وقد كانت بمثابة ردّة فعل على العقائد والممارسات الطقوسية القديمة. قامت الجانيّة ضدّ عقيدة التّأليه وضدّ نظام الطبقات وقد أسّسها "فارذا مانا" الذي لقّب بـ "مهافيرا" أي البطل العظيم. تُنكر الجانتيّة وجود الآلهة وكل ما يستتبع الإيمان بها مثل الصلوات وتقديم القرابين. ولكنها أيضا تميّزت بأخلاق سامية تقوم بالإعتراف بالآخرين واحترامهم وتقديس الحياة بما أنها تؤمن بتناسخ الأرواح مثل الهندوسية والبوذية⁵⁶.

وأما الديانة البوذية فهي تنسب الى بوذا الحكيم الهندي الذي ولد في منتصف القرن السادس قبل الميلاد (524 ق. م أو 560 ق. م أو ق. م) واسمه الأصلي "سيدهارتا" ومعناه الشخص الذي يصل الى هدفه. لقد اختلفت الآراء حول العقائد الدينية الأصليّة لبوذا. فالباحثون في هذا الموضوع مختلفون وآراؤهم متناقضة. فهناك من يقرّ بإلحاد بوذا وبأنّ البوذية ديانة وضعية بلا آلهة والدليل على ذلك هو ما تتضمنه المصادر البوذية من إنكار للمعتقدات الهندوسية المتعلقة بالإله براهما ورفض لما تقول به الكتب الفيدية الثلاثة حول التشبه بالآلهة والإتحاد بهم، بل إنه توجد في بعض النصوص البوذية سخريّة من البراهما واتهام لهم بالظلم والجور وهو ما لا يليق بالألوهية. وثمة مذهب آخر يرى أتباعه أن بوذا لم ينكر الآلهة التي قدّست في الكتب الفيدية للديانة البراهمانيّة وأنه كان مؤمنا بالإله ولكنه توخى معارضة جذرية للنظام الاجتماعي القائم على الظلم والحيث وتقسيم الطبقات وبالتالي

⁵⁶ نفس المصدر، ص. 33.

فان مذهبه كان حركة أخلاقية إصلاحية ذات مضامين روحانية. ومهما يكن من أمر إيمان بوذا أو إلحاده فإن تعاليمه التي اتبعها الناس لقرون طويلة عرفت تغييرات وتحويرات كثيرة حتى انه من الصعب وربما من المستحيل التمييز بين ما يعود لبوذا وما هو منحول عنه أو منسوب خطأ له.

تعتبر البوذية تغييرا جذريا للبراهمانية. فمن عبادة البراهما أي الإله الأسمى الذي يتجسد في كل شيء الى عبادة بوذا Buddha الذي يسمى في الصين فو Foo وفي سيلان غواتاما Gautama وفي التبت Tebet وتنتشر بين المغول ديانة منحدره من بوذا هي اللامية Lamaisme.

إن الديانة البوذية تتضمن، كما يقول هيجل، «الإرتفاع فوق تناهي الطبيعة والوجود بصفة عامة وعودة الوعي إلى الباطن⁵⁷». لا يتجلى المقدس في الديانة البوذية في الظواهر الطبيعية أو الأشياء الخارجية أو أشخاص متميزين بل يتجلى في صورة بوذا تحديدا أو في صورة غواتاما أو فو أو اللاما الكبير الذي يعبد في الصين وسيلان والتبت. ومثلها ان البوذية تعدّ تطورا للهندوسية (تعدد الآلهة) كذلك الديانة اللامية تمثل تطورا للبوذية بمعنى ما. فما يعبد في هذه الديانة هو الجانب الكلي في ذات الإنسان-الإله أي اللاما. في هذا السياق يقول هيجل: «الصورة العامة التي يفترضها روح التطور اللامي للبوذية هي صورة الموجود البشري الحاضر أو الحسي، في حين انه كان في البوذية الأصلية شخصا ميتا (....) إن فكرة الإنسان الذي يعبد، لا سيما الإنسان الحي، تحمل في داخلها شيئا من التناقض (....) إن مفهوم الروح يتضمن أنها شيء عام في ذاته ولا بد من ملاحظة هذا الشرط بوجه خاص، كما أنه

⁵⁷ هيجل، مصدر سابق، ص. 141.

لا بدّ أن يتبيّن في نظرة الشعوب وتصوّراتها أن هذه العمومية تطوف بأذهانها، فما يحترم أو يُعبد ليس هو فردية الذات وإنما هو الجانب الكلّي فيها... وهذه الوحدة الجوهرية للروح تتحقّق بالفعل في اللاّما»⁵⁸.

ما هو المقدّس في الديانة البوذية؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن ننتبه الى ان مقولة التعارض أو حتى الإقتران بين المقدّس والدنيوي لا تسعفنا في فهم المقدّس في البوذية. ذلك ان الأمر يتعلق بديانة لا تفصل بين عالمين، ديانة بلا آله مفارقة. فيها تكون اللاّله مرتبطة بالبشر وأحيانا يكون الإله إنسانا، فبوذا يعدّ إلها وهو المقدّس الأول كما التعاليم التي تركها والمسمّاة "دَارْمَا" Darma مقدّسة ويجب على الأتباع توقيرها واحترامها والالتزام بها. كما أن طائفة الرهبان البوذيين "السانغا" أو "بوديساتفا" مقدّسة لأنها مؤتمنة على التعاليم الأصليّة. إذا كانت البوذية تهدف أساسا الى تخليص الناس من المعاناة والآلام وإذا كانت الحياة السعيدة هي الغاية القصوى التي ترمي إليها فيمكن القول الحياة في هذه الديانة تعدّ شيئا مقدّسا.

ظواهر التقديس في البوذية مختلفة ومتنوعة باختلاف وتنوع المذاهب. نجد مذهب مثلا "تيرافادا" (وهو مذهب لم يرفع بوذا التاريخي الى مرتبة الألوهية) ومذهب ماهيانا. أقام أتباع تيرافادا معابد لتقديس وعبادة بوذا سموها "ستوبا" وهي على شكل قباب يقوم المريدون بالدوران حولها في اتجاه عقارب الساعة. وأما أتباع ماهيانا فإنهم لا يكتفون بالتعاليم التي تنسب الى بوذا التاريخي بل يقدّسون نصوصا أخرى من أهمها "سوترا لوتس" (الشرعية الحقانية).

⁵⁸ هيجل، مصدر سابق، ص. 141.

من البراهمانية والبوذية تنتقل من تقديس الآلهة الخالقة للكون والمتحكمة في نظامه الى تقديس الحياة. إن «الحياة في كليتها قابلة لأن تكون مقدّسة» وهي في آن واحد تجري بما هي وجود بشري ولكنها تتجاوز الشرط البشري باعتبارها حياة الكون والآلهة . هكذا تكون الحياة البشرية محاكاة لنماذج إلهية وتكون الخبرات الحياتية مقدسة لأنها استلهم واستحضار لفعل إلهي مقدّس⁵⁹. انطلاقا من هذا التماثل يمكن اعتبار الحياة البشرية حياة كونية: كل فعل أو ممارسة هي استعادة لفعل قُدسيّ أصليّ. فالزواج مثلا يتقوّم على انه "زواج مقدّس" بين السماء والأرض ومن هنا نفهم المماثلة بين الفعل الجنسي والعمل الزراعي أو فلاحية الأرض: المرأة هي الأرض والبدار هو المنيّ.

إن المقدس في الديانات الشرقية القديمة يميّز بكونه تعبيرا عن الارتباط بين المرئي واللامرئيّ، بين الإنساني والإلهي. بين البشر والآلهة ليس هناك انفصال تام. فالإلهي يمكن أن يتجسّد في الطبيعي وفي البشري كما يمكن للبشري الارتفاع الى مرتبة الإلهي. لهذا نستطيع القول ان المقدّس في هذه الديانات يمثّل بعدا من أبعاد الدنيويّ وبالتالي فان التجربة القدسيّة هي تجربة روحية وزمنيّة.

3 المقدّس عند العرب:

إذا قبلنا بان المقدس هو قوة خفية وخطرة تتجاوز الدنيوي وتحدد باعتبارها نقيضه وإذا قبلنا هذا التعريف بغض النظر عن التجليات المختلفة للمقدس فإننا نستطيع القول ان معنى القدسي يرتبط في كل الثقافات تقريبا

⁵⁹ مرثيا إلياد، المقدّس والدنيوي، ص.ص. 157-158

بالديني. ولكن ذلك لا يمنع من التمييز بين "مقدس إلهي" يعتبر دائماً طاهراً
وقدس دنيويّ يعتبر نجساً ولكنه محرّم وممنوع. للمقدس اذن جانبان: جانب
إلهي مفارق يتحدّد كنقيض للدنيويّ وجانب مُحايث متصل بالحياة. هذين
البعدين للمقدس يمكن معاينتهما في الثقافة العربية قبل الإسلام وبعده.

من الخصائص المميزة للمقدس التي أكّد عليها كثير من الباحثين مثل
رودلف أوتو R.Otto هي أنه «من شأنه أن يثير الهلع والرعب وأن يسحر
النفوس ولكن هناك ميزة أخرى للمقدس هي أنه يثير الشعور بالطمأنينة
والأمان والسكينة والأمران معا يجعلانه جديراً بالإحترام والإجلال».

من بين التجليات التي اتخذها القدسيّ عند العرب نجد الجنّ، سواء
الشرير أو الخير الذي لا يلحق ضرراً بالإنسان⁶⁰. تعني كلمة "جن" وهي اسم
جمع (جان) «مجموعة قوى بلا شخصيّة فاردة وهو مشتقّ من الجذر العربيّ
جَنّ ويبدو مستقلاً تماماً عن كلمة *Genius* اللاتينية وعن الآرامية أيضاً»⁶¹.
ومن المهم القول إن فعل "جَنّ" يعني غطى وأخفى. الجنّ هو إذن ما لا
تدرّكه الأبصار (الجنين=المتخفيّ في الأحشاء)، هي كائنات خفيّة تتردّد على
الأماكن المهجورة كالخرائب والمقابر والأودية. وقد كان العربيّ يعتقد أن
الجنّ تسكن الأرض أو باطن الأرض ولهذا فقد كان يطلب الإذن من
مالك الأرض (الجنّي) قبل أن ينصب خيمته وكان لا بدّ من تقديم قربان

⁶⁰ يمثّل الجن موضوعاً أساسياً في الفكر الخرافي العربي وكتب التراث حافلة بالقصص
والحكايات حول الجن وقدراته وتأثيره على الإنسان إيجاباً وسلباً. ويمكن ان نذكر منها على
سبيل المثال: "كتاب الأغاني" للأصفهاني، "النهاية" للنويري، "عيون الأخبار" لابن قتيبة، كتاب
ألف ليلة وليلة... إلخ).

⁶¹ نفس المرجع، ص. 47 (الهامش).

لذلك الغرض. لقد تمثّل «الفكر الخرافي العربي الجنّ في صورة غول وهو كائن خلاصي عجيب، ذكر أو أنثى، يمكنه الظهور بمظاهر شتى مرعبة غالبا». وقد يتخذ شكلا مألوفا، شكل حيوان أو إنسان. كان العرب يفسّرون الظواهر الغريبة مثل السّراب وغناء الرمال والتهيه في الصحراء بإرجاعها إلى القوى الخاصة بهذه الكائنات الخفية والخرافة⁶². وكان العرب يخافون من أنثى الغول لأنهم كانوا يعتقدون أنها قادرة على سحرهم وجعلهم مجانين. ونجد الخرافات العربية تتحدّث عن علاقات بين البشر والجنّ مثل تلك التي يظهر فيها الشاعر الصعلوك تأبط شرا (قد يكون شخصية خيالية خرافية لا غير) وهو يتحدّى الجنّ ويصارعهم وربما وجدناه يدعو أنثى الغول إلى الحب⁶³. وقد يتخذ الجنّ أشكالا مختلفة مثل العقارب والأفاعي والغربان والديكة وهي دائما مضللة ومؤذية، ولهذا كان يعتقد أنه يتوجب الحذر منها وتجنبها. ولكن من الجنّ طائفة خيرة وطيبة ترجع إليها عبقرية الشاعر وقدرة الكاهن. نجد في الفكر الخرافي العربي قبل الإسلام تأكيدا على وجود علاقات بين الجنّ والحيوان. فالجنّ يمكنه أن يأخذ شكل حيوان معين مثل العقرب والحية والجُرذ. ولهذا كان العربي يخاف عندما يقتل حية أو حيوانا على صلة بالجنّ، ولكي يتجنب انتقامهم في كان يعمدُ إلى «إخفاء نتائج عمله بوضع قاذورات أو رماد على رأس الحيوان القتل⁶⁴».

⁶² نفس المرجع، ص. 46.

⁶³ نفس المرجع، ص. 48.

⁶⁴ نفس المرجع، ص. 49.

ولكن في مقابل الجن⁶⁵ ثمة كائنات مقدّسة أخرى قد لا تكون منفصلة عنها تماماً هي الملائكة. يبيّن القرآن أن الملائكة هم كائنات يعبدون الله ويسجدون له: ﴿وقلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ (2 / 7)، ﴿وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس الذي كان من الجنّ وعصى أمر الله﴾ (50/18). تبين هذه الآية أن إبليس ينتمي الى الجنّ ولكن هل يعني ذلك أنه ليس ملاكاً؟ إمّا أن يكون إبليس جنياً وبالتالي يكون في حلٍّ من أمر السجود لآدم المفروض على الملائكة، وإمّا أن يكون ملاكاً عاصياً. وقد يمثّل حلّ هذه المعضلة في ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن «كلمة جنّ في القرآن تقال أيضاً على الملائكة والشياطين، معلنين بذلك التماهي الأنطولوجي بين هذين الصنفين من أصناف المقدّس»⁶⁶. إن ما سبق يسمح لنا بالاستنتاج التالي وهو «المعتقدات العربية قبل الإسلام تضعنا أمام قُديٍّ غامض، قواه مجهولة ومتعارضة، تراود النفوس وتكون مرهوبة الجانب بقدر ما يكون

⁶⁵ يجب التمييز في الخيال الجماعي العربي بين الجن والشياطين والأبالسة. مجتمع الجنّ تمّ تصوّره وفق نموذج المجتمع الإنساني. يصوّر القرآن الجنّ ككائنات قادرة على التوسّط ذهاباً وإياباً بين السماء والجحيم و"نجد في سور الصّافات (37/6-10) والحجر (15/16-18) والملك (67) أنّ الشياطين هي التي تسترق السمع عند أبواب السماء وهي التي تصاب بشهاب ناريّ يطلقه الملائكة... ومن المفيد أن نلاحظ أن كلمة جنّ ظهرت في النصوص التي تعوّل الى بداية التنزيل في مكة وسوف تستعمل مثل كلمة إبليس خلال مراحل الدعوة المتباينة. كما أن هذه الكلمة تصادف في آيات المرحلة المكية الأولى لكنها تتلاشى كلياً في السور المدنية. انظر:

يوسف شلحت، المقدّس عند العرب قبل الاسلام وبعده، ص. 56.

⁶⁶ نفس المرجع، ص. 57.

تحديدها غامضا من حيث طبيعتها ووظيفتها: عالم الجن الجهنمي من جهة، ومن جهة ثانية عالم الملائكة السماوي⁶⁷».

إن ثنائية المقدس والديوي تدل على ثنائية أساسية هي ثنائية الغيب والشهادة، الطبيعي وما فوق الطبيعي، غير أن القدسي المفاوق للمري واللامري (عالم الجن والملائكة) هو أصل كل قداسة أي الكائن الأول، الله، ألوهيم (باللغة العبرية).

إن الإقرار بألوهة واحدة ومتعالية مثل عقيدة مشتركة بين جميع الساميين. يتعلق الأمر بتطور مهم في الفكر الديني القديم إذ تم تجاوز التعددية الوثنية نحو الاعتقاد في كائن واحد مطلق ولا متناهي القدرة ولا يمكن إدراكه بالحواس ولا تصوّره بالخيال لأنه «ليس كمثله شيء». تلك هي على الأقل الصورة التي يقدمها القراءان عن الله. ولكن فكرة التوحيد كانت معروفة لدى العرب قبل ظهور الإسلام ولعلها تألفت مع عبادة الأوثان ومع آلهة متعددة كانت معروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام مثل اللآة والعزى ومناة. وربما كان الصواب أن نقول إن العرب لم يكونوا رافضين للألوهة الواحدة، فالديانة الحنفيّة المنحدرة من النبي إبراهيم (القرن التاسع عشر قبل الميلاد) تقوم على فكرة الإله الواحد، ولكنهم كانوا يشركون مع الله آلهة أخرى: ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون الله قل أفلا تذكرون. قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم سيقولون الله قل أفلا تتقون﴾ (23، الآيات 84-87) وتقول الآية أيضا:

⁶⁷ نفس المرجع، ص. 53.

﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى﴾
(الزمر، الآية 3).

تبين كتب التاريخ القديم أنّ الإسلام، غداة ظهوره، لم يلغ الشرك في مكة، فقد حافظ على الكثير من سادة وأشراف مكة والقبائل الأخرى على ديانة أجدادهم وتمسكوا بمعتقداتهم القديمة. ويمكن القول إنّ الإسلام كان بمثابة إحياء لعقيدة التوحيد القديمة. تلك العقيدة التي شوّوها الشرك مجسداً في عبادة آلهة أخرى وتعظيم أصنامها. لقد « كانت العرب تحجّ الى مكة حيث كانت أصنام أهمّ وأعظم آلهتها. وكانت كلّ قبيلة تحجّ الى صنمها الذي تتخذة رمزا وتمثالا لإلهها وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاصّة "مقدّسة" وكان الحجّ عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معيّنة بمكة ونواحيها⁶⁸. » كانت العرب تقف بعرفات ويدفعون منها والشمس حيّة فيأتون مزدلفة. وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة ولا تقف بعرفات (...) وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم⁶⁹. ».

إنّ ظاهرة تقديم العرب للهدايا تبين أنّ المقدّس المفارق (الله) لم يكن العنصر الروحي الوحيد المحدّد لفضاء التجربة الروحية لدى العرب قبل الإسلام. والقرءان يؤكّد هذا الأمر: ﴿ وجعلوا لله ممّا ذرا من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا. فما كان لشركائهم فلا

⁶⁸ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجليّاته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص. 102.

⁶⁹ أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبّر، دار الأفق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص. 319 (أورده الجابري المرجع السابق).

يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون» (الأنعام، 136). ومعنى الآية جليّ: تقدّم الهدايا الى الله والى الآلهة، «غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر الى آلهتهم ويبدو أنّ ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها إذ بعودتها إلى آلهتهم تصبح ملكاً لمن يقوم على خدمة صنمها⁷⁰». إنّ القدسيّ المفارق (الله)، وإن كان محور القداسة ومركز الحياة الروحية للعرب المسلمين، فإنه لا يختزل المقدّس ككلّ. ثمة مقدّسات أخرى تختلف أهميّتها ولكنها تكونّ معاً معالم الحياة الروحية للإنسان الدينيّ. من القدسيّ المفارق يمكن النزول إلى مقدّسات من درجة دنيا. في هذه التراتبية يحتلّ النبيّ مكانة متميّزة، ذلك أنه يمثّل وسيطاً بين عالم القداسة المفارق أو الألوهية وعالم القداسة "الدنيويّ" حيث المقدّس مُحايثٌ، موضوعُ حياة وتجربة عملية. والكلام المقدّس يجمع بين بعدي القداسة اللذين ذكرنا: فهو كلام ربّاني على لسان بشري.

عن طريق الملاك جبريل أوحى الله إلى النبيّ محمد الكلام المقدّس الذي سيحدّد ملامح الدين الجديد. وكان على الرسول العربي أن ينشر الرسالة الجديدة هداية للناس إلى دين التوحيد، دين الفطرة الذي أضاعته الأمم السابقة عبر التاريخ. «إنّ محمداً، النبيّ، هو في الآن ذاته بطل حضاري من سلالة أسلافه التوراتيين الكثيرين، فنسبه يعود إلى إسماعيل. وترى بعض المأثورات الإسلامية أن إسماعيل وليس إسحاق هو الذي كان الفدية الإلهية. وعلى غرار هذا العمل الإحتفالي، كان جدّ محمد قد نذر أن يذبح أحد أبنائه عندما يصبحون عشيرة وحدّدت القرعة والد النبي عبد الله (٠٠٠) فتمّ اقتداؤه

⁷⁰ الجابري، المرجع السابق، ص، 102

بمائة ناقة»⁷¹. يتعلّق الأمر بسلسلة من الشخصيات المقدّسة (نسب مقدّس) في إطار زمان دوريّ مقدّس. إنّ مقاومة الشرك والدعوة الى الإيمان بالإله الواحد ليس أمراً جديدا ولكنها دورة جديدة لتاريخ مقدّس. لقد بشر إبراهيم النبي منذ زمن طويل بديانة التوحيد. ويرى القرآن أن الدين الذي بشر به إبراهيم لم يكن اليهوديّة بل كان الحنفيّة أي انه كان نوعا من عقيدة إسلاميّة⁷². لقد أضاعت البشرية الدين الصحيح الذي جاء به إبراهيم ومهمّة النبيّ محمد استعادة تلك العقيدة القديمة وتكريسها.

V- المقدّس اليوم:

بين دوركهائم أن ما هو أوّلّي ليس التعارض بين المقدّس والدينيّ بل هو المقدّس ذاته لأنّه موضوع التجربة الروحية والدينية. ولئن كان المقدّس موضوع تجربة الاجتماعي فهو بالنسبة لرودلف أوتو تجربة الآخر الذي لا يمكن الوصول إليه مباشرة ويبقى هو هو رغم تنوع تظاهراته. ما يهمّنا هنا هو التأكيد على المقدّس باعتباره تجربة روحية ووجدانيّة بغضّ النظر عن مضمونها سواء كان المجتمع أو الله أو الحياة... الخ. ما هي مكانة المقدّس في حياة الإنسان اليوم؟ وأيّ دور يلعبه المقدّس اليوم غن بقي له أصلا دور؟ قبل أن نجيب على هذا السؤال لننظر في بعض الفرضيات التي قدّمت لتفسير وظيفة المقدّس لدى الإنسان البدائي القديم.

- كان على البدائي وهو في حالة الضعف والهشاشة التي تميّزه أن يتخيّل كائنا فوق إنساني له مظهر Théomorphe يستطيع حمايته والمحافظة على

⁷¹ ابن هشام، السيرة، جزء 1. شلحت، بُنى المقدس عند العرب، ص. 94

⁷² شلحت، بُنى المقدّس، ص. 96

حياته في ظل طبيعة معادية. هذا يعني أن المقدّس كان إسقاطاً تخيّلياً لفكرة من طبيعة تقنيّة. الكائن المقدّس، الطوطم أوّلاً ثمّ الإله فيما بعد كان حامي الإنسان البدائي. يمكن القول أن الدافع الأوّل لابتكار المقدّس كان الرغبة في التصالح مع الطبيعة⁷³.

-أمام واقعة الموت لم يكن الإنسان قادراً على فهم ظاهرة اختفاء الفرد مع استمرار النوع (الجماعة البدائيّة). لقد كانت الطقوس طريقة لحماية الأحياء من الإختفاء والتلاشي وفي هذا السياق ظهرت فكرة الانفصال بين النفس والجسد (نظرية تايلور). وبعد ذلك ستظهر عبادة الأجداد وستتقرن بالإحتفالات استحضاراً لأرواحهم وطلباً للحماية. انطلاقاً من عبادة أرواح الأجداد تمثّل البدائيّون عالم الآلهة وتصوروها خالدة. هكذا انطلاقاً من واقعة الموت وهي واقعة بيولوجيّة «طوّر الإنسان المقدّس المتعالى سواء كان تعويضاً أو تصعيداً أو خلاصاً»⁷⁴.

- لما شعر الإنسان الأوّل بالحاجة إلى الإستقرار والثبات في زمان متغيّر وفضاء منقسم تولّدت عنده الحاجة إلى المقدّس كنزوع إلى «إعادة تشكيل أسطوري للإنسانيّة قبل السقوط وقبل التشتّت»⁷⁵.

-هناك أصل آخر للمقدّس يتمثّل في السلطة السياسيّة. فقد عملت السلطة السياسيّة كي تبسط هيمنتها ونفوذها على أراضٍ واسعة على نشر التقديس الذي من شأنه أن يعطي لادعاءاتها صفة الإطلاقيّة والوجاهة في

⁷³ Encyclopédia universalis, Paris, Puf, 1992

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

مواجهة كل معارضة. كما أن تكريس ظاهرة المقدّس من قبل السلطة لعب دوراً أساسياً في تكوين جينالوجيا للملوك تربطهم بالآلهة وهو ما سيؤدي إلى ظهور نظرية الحكم الإلهي المطلق التي ستضفي القداسة على السلطة الزمنية.

هل بإمكان المقدّس اليوم أن يقوم بنفس الوظائف ويلعب نفس الأدوار (أي تعويض الضعف إزاء الطبيعة، الانتصار على الموت، ترسيخ الحضور في العالم وتحديد وجهة البشرية فيه، توطيد السلطة وتبريرها)؟ نعتقد أنّ المقدس الديني اليوم يلعب هذه الأدوار وإن بشكل نسبي، فالإنسان المعاصر وقد أصبح أقوى بواسطة الآلات لم يتخلّص بعد من ضعفه المتأصل في طبيعته الحيوانية. إنه يخاف من المرض ومن السلطة ومما تحبّه له الأقدار، كما يخاف من الموت سواء آمن بوجود حياة بعد الموت أم لا. كما أنه يعاني القلق الميتافيزيقي بسبب شعوره بهشاشته وتناهيته في نفس الوقت الذي يتّثل فيه اللامتناهي والمطلق. وبين هذين البعدين، التناهي واللاتناهي، الحياة والموت، الواقع والممكن، يشعر بالضيق. ولعله يجد في المقدّس الديني دلالة لحيرته وجواباً عن أسئلته. من خلال التقديس وخاصة من خلال المقدّس الديني عبّر الإنسان في كل العصور عن تطلّعاته. وهي لا شكّ اختلفت باختلاف الوضعيات والتجارب التاريخية. ما ذا مثّل المقدّس في كل المسار التاريخي للإنسانية؟ لا شكّ أنه كان مثلاً أعلى صاغه الإنسان في كلّ مرّة للتعبير عن وضعية ما وللتطلّع إلى الأفضل. المقدّس إذن إعلاء للإنساني. فبعد أن كانت صورة المقدّس رهيبة ومرعبة وغامضة أصبحت أليفة أي إنسانية. من خلال المقدّس يريد الإنسان أن يرى نفسه وهو في أحسن الأحوال وفي أفضل الوضعيات. والأساطير والفنون تعبر عن هذه الرغبة

التأصلة في الكمال والتأبد (أفروديت Aphrodite إلهة الحب والجمال عند اليونان، المرأة الكاملة التي ولدت من زبد البحر). إن تقديس الشخصيات والأبطال التاريخيين والتشبه بهم من خلال استحضارهم وجعلهم يعيشون في الزمن الراهن يدل على إحساس الإنسان المتأصل بتناهيه ورغبته في الخلود. لا يحتاج وجود المقدس اليوم إلى تدليل. إذا كان المقدس يمثل أساسا للتجربة الروحية فإن الإنسان الديني يمثل نمطا نوعياً لا ينتمي إلى تاريخ بعينه. و«مهما كان السياق التاريخي الذي ينتمي إليه فإنه يؤمن دائماً بأن حقيقة مطلقة موجودة دائماً وأعني بها المقدس الذي يخترق هذا العالم ويجلّ فيه في نفس الوقت وهو لهذا السبب سيقدس العالم ويعترف به حقيقياً»⁷⁶.

يعتقد الملايين من الناس اليوم في وجود إله واحد أو في آلهة متعددة ويقومون بطقوس وشعائر بشكل فردي أو جماعي تعبيراً عن ارتباطهم بالمقدس الديني وانصهارهم فيه. إن الإنسان الديني ليس نموذجاً نظرياً أو نوعاً كلياً فحسب ولكنه هذا الإنسان الفعلي، الحي، الواحد، المتعدد الذي يرى نفسه وعالمه وما وراء العالم من خلال المقدس. وقد يكون المقدس لديه قوة روحية تزوده بالطاقة اللازمة لمواجهة شرور العالم وآلام الوجود. وقد يكون المقدس مصدراً لقيم كونية إيجابية كحب الحياة واحترام الإنسان والمحبة والتواضع. ولكنه قد يكون أيضاً دافعاً لطاقة العنف والتدمير الرهيبة. كيف نفسّر في هذا السياق الإرهاب الديني والقتل على الهوية الدينية وباسم المقدس إن لم نأخذ في الاعتبار هذا البعد السلبي للمقدس الديني؟ بسبب

⁷⁶ مرتشيا إلياد، المقدس والديني، 1987، ص. 188

الإختلاف في المواقف من المقدّس قد يحصل التصادم بين الإنسان الديني والإنسان غير الديني. هذا الأخير «يرفض الوجود المفارق ويقبل نسبة الحقيقة» ويحدث له أن يشكّ حتى في معنى الوجود⁷⁷. يرفض الإنسان اللاديني المقدّس الديني ويسعى الى أن يتجرّد من كل أشكال القداسة والى تخلص العالم منها. إنه يعتقد أن حريته لا تكتمل إلاّ عندما ينزع عن العالم كلّ أشكال السحر وكلّ أصناف القداسة، وإن قبل بالمقدّس فهو لا يقبل به إلاّ داخل الشرط البشري، بمعنى أنه مقدّس محايث من ابتكاره هو ولكنه، على عكس البدائي، يعي أنه هو مصدر وغاية ظاهرة التقديس وبما أنه بلغ درجة الحرية والعقلانية اللازمة فيإمكانه التخلّي تماما عن هذا المقدّس المحايث. بالنسبة للإنسان اللاديني يمكن أن يقترن المقدّس باللعب وبالفن. مقدّس الإنسان اللاديني هو مقدّس حيويّ.

أ- العلمنة وعودة المقدّس:

إن العلمنة Sécularisation هي خاصية أساسية للحدّثة الفكرية والعلمية وهي عبارة عن مسار للبحث والنظر والتفسير انطلاقا من الواقع المعطى مع رفض أو استبعاد اللجوء الى عالم خفيّ لتفسير الظواهر. لقد انبنى الفكر العلمي الحديث على رفض فكرة الكوسموس القديمة واستبعاد الأسباب الغائيّة مع إدراج التمثّلات الدينيّة ضمن الوعي الشخصي الذي لا يدخل في نطاق المعرفة الموضوعيّة. في سياق هذه العلمنة بدأ المقدّس ينحسر شيئا فشيئا حتى أن المحرّمات والممنوعات الدينية القديمة اختفت أو كادت في بعض

⁷⁷ المرجع السابق، ص. 188.

المجتمعات. لقد ارتبطت العلمنة الحديثة بحركة جذرية تستهدف نزع السحر عن العالم Désenchantement بمعنى النظر إلى الأشياء كما هي دون هالتها المقدسة أو دون أبعادها المقدسة.

وبالرغم من انتشار الثقافة العلمية وهيمنة النزعة الأداتية وتعمم النزعات الإستهلاكية في كل المجتمعات فإننا لا نستطيع الإقرار بصورة قطعية بأفول المقدس، فالمقدس الديني مازال يشكل الوعي الفردي والجماعي ويسم الثقافات الخصوصية بسمة خاصة (الثقافة العربية، اليهودية، المجتمعات الدينية المغلقة أو شبه المغلقة). إضافة الى المقدس الديني ثمة نوع آخر من المقدس هو الذي لا يحيل إلى مرجعية دينية محدّدة وهو ما يمكن أن نسميه بـ"المقدس اللا ديني".

إن ظاهرة اللاتدين في المجتمعات الديمقراطية المفتوحة التي يتمتع فيها الأفراد بحقوق الوعي والإعتقاد وما يرتبط بها من ممارسات باعتبارها تنتمي إلى الشأن الفردي الخاص الذي لا تتدخل فيه الدولة، كما انتشار ثقافة التسامح بما يعنيه ذلك من قبول بفكرة الإلحاد والتسامح مع الملحد، لم يمنع العودة إلى المقدس. كيف نفسر هذه العودة إلى المقدس؟ يمكننا أن نقترح أكثر من سبب:

- هشاشة وضعية الفرد وانسحاقه امام هيمنة المجتمع والدولة.
- فشل الإيديولوجيات الكبرى في تحقيق سعادة الأفراد والجماعات مثل الشيوعية والليبرالية والإشتراكية والفوضوية والعلموية...
- تعارض أشكال التنظيم الإجتماعي والإقتصادي والسياسي التي راهنت على النجاعة والمنفعة والخلاص الفردي.

- هيمنة ثقافة قائمة على قيم الإستهلاك والتبادل والمنافسة والفردانية.
- نزوع الإنسان الى المعنى أو بالأحرى الى إضفاء المعنى على وجوده الخاص وحياته كفرد ينتمي الى جماعة.
- خيبة الأمل تجاه الفلسفات الكبرى للتاريخ والإنهار بما لا يمكن أن يُفسّر.

إن إعادة تأهيل المقدّس ووضعه في المكان المناسب من البنى الثقافية للمجتمعات يقتضي مقارنة فلسفية توظف المقاربات العلمية المختلفة لظاهرة المقدّس (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع الثقافي، تاريخ الأديان، علم النفس... إلخ) هذا التناول الفلسفي من شأنه أن يضطلع بالتمييز بين المقدّس الحقيقي (ما هو؟ وما هو معياره؟) و المقدّس الزائف وكذلك بالنقد الجذري للتوظيف الإيديولوجي للمقدّس.

يبدو لنا أن العبارة المتداولة كثيرا عند الحديث عن المقدّس وهي عبارة "عودة المقدّس" لا تعبّر تماما عن واقعة المقدّس اليوم. لا نرى عودة للمقدّس بل إن له حضورا تاما ودائما على مر التاريخ فالمجتمعات التي تحكمها منظومة دينية قديمة وعادات تقليدية (مثلا المجتمعات العربية) لم تنفصل أبدا عن المقدّس الديني الذي تحدّد حياة الفرد و الجماعة من خلاله: تجارب الحياة وطقوس الموت تأخذ دلالاتها ومبرراتها من جهة علاقتها بالمقدّس الديني حتى أن تجربة عادية ذات طابع حيويّ تصبح في حدّ ذاتها مقدّسة (الزواج، الجنس، الغذاء... إلخ) وقد يعتبر الإنسان المسلم أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير والتواصل، ولكنها لغة مقدّسة فهي حاملة لمعنى المقدّس ودالة عليه. هي لغة الكلام الإلهي المقدّس، القرآن، وهي لغة الصلاة

والترتيل والدعاء. وحتى إن لم تكن العربية لغة الحديث اليومي في هذه المجتمعات فهي ليست خارج الإستعمال والتداول. فكل الأفعال والأقوال اللازمة للتدين تفترض استعمالاً معيناً للعربية. ولكن التعبير عن المقدس عامة وعن المقدس المتعالي بصفة خاصة بواسطة الكلمات والعبارات قد يسيء الى المقدس الذي يتسم بالسمو والجلال واللاتناهي. إنّ اللغة تجعل المقدس دنيوياً أو بالأحرى تخرجه من مكان العبادة ومن المجال الخاص الذي هو مجاله. وربما لا اعتبار كهذا نجد الصوفية في حالاتهم المختلفة (العشق والوجد والشهود والحلول) يعفون عن الكلام. فالأنوار التي يشاهدونها والمواجد التي يشعرون بها لا يمكن التعبير عنها ولا يمكن تسميتها. فحتى الذكر الذي هو واسطة بين الصوفي وربّه يصبح بلا فائدة. يقول الحلاج في كتاب الطواسين:

الذكرُ واسطةٌ تخفيك عن نظري
إذا توشّحه من خاطري فكري.

ب- المقدس اللاديني:

يمكن القول انه نتيجة لتراجع مكانة السرديات الكبرى في العالم المعاصر وخاصة في المجتمعات الغربية فقد المقدس الديني الأولوية التي ميزته طيلة قرون طويلة. فقد صارت المعتقدات الدينية جزءاً من الأفكار والتمثّلات الذاتية للأفراد أي جزءاً من الفضاء الذاتي الذي لا يجوز للسلطة العامة التدخل فيه. ولكن ذلك لا يعني أن الثقافة المعاصرة أصبحت خالية من عنصر المقدس، على العكس من ذلك فبالتوازي مع انحسار المقدس

الدينيّ برز مقدّس أكثر ما يكون تلاؤما مع الثقافة العقلانيّة والنزعة التقنيّة المميّزة للمجتمعات الغربية المعاصرة، يمكن تسميته بالمقدّس اللادينيّ وهو بغضّ النظر عن الأشكال المختلفة التي يتّخذها لا يُحيلُ الى أفقٍ معياريّ مفارق. انه مقدّس نسبيّ ومحايث ومتنوّع الأبعاد بتنوع القيم الأخلاقية والجمالية والسياسية التي تكوّن المجال الرمزي والروحي للأفراد والجماعات.

إن كل شيء يمكن أن يكون موضوع تقديس فردي أو جماعي: يمكن أن يرتبط المقدس بالفضاء الخاص فيتجلّى في الحياة الشخصية كما يمكن أن يرتبط بالفضاء العام حيث يتحقّق التواصل وفق قيم موضوعية مشتركة. في الحالة الأولى يتمّ تقديس الخبرات الفردية والتجارب العاطفية وتقديس العمل والمال... إلخ. وفي الحالة الثانية يتعلق الأمر بالمقدّسات الجماعية مثل الوطن والعلم والعرق والأشكال الرمزية المعبرة عن الهوية الجماعية... إلخ. هل يعني ما سبق أن "المقدّس" يشكّل بنية وعي أو على الأقلّ عنصرا ثابتا في بنية الوعي؟ بغضّ النظر عن طبيعة المقدّس وعن قيمته وعن وظيفته فإنّ الإنسان يتمثله كقوّة، كطاقة، كسلطة وكقدرة ملازمة للأشياء أو حالة فيها هي التي تعطيها معنى وتضفي عليها سحرا خاصا وجاذبيّة خاصة.

ومهما يكن من أمر فإنّ المقدّس اللادينيّ يختلف اختلافا كبيرا عن المقدّس اللادينيّ. فلئن كان المقدّس الدينيّ ينبنى على ثنائيّة عالم الشهادة (العالم الحسيّ) وعالم الغيب (العالم الماورائي) ويتضمّن فكرة ضعف الإنسان وتبعيّه لكائنٍ (أو كائنات) مفارق كليّ القدرة omnipotent فإنّ المقدّس اللادينيّ المعاصر هو أساسا مقدّس لائكيّ sacré laïque لا يحيل الى مرجعيّة قيمية أو معيارية مفارقة أو موضوعيّة. المقدّس اللادينيّ ليس

تفسيراً لكيفية حضور الأشياء ولا يستمدّ مشروعيتها من أي منظومة تفسيرية للعالم كما هو الأمر بالنسبة للمقدس الديني. إنه لا يفسّر شيئاً ولكنه يمكن من إضفاء معنى على التجربة وإسناد قيمة إلى الكلمات والأشياء التي تكون لحمتها وسداها.

يدلّ المقدّس على حاجة الإنسان إلى أفقٍ معياريٍّ ما، متعالياً كان أو مُحيثاً، مطلقاً أو نسبياً يساعده على تجاوز حتميّات وجوده الطبيعيّ. المقدّس هو، بمعنى ما، غريزة المطلق في الإنسان. وللإنسان وحده يعود "تحديد" المطلق سواء اعتبره متعالياً عليه أو حالاً فيه. ولكن كيف نجتمع بين حاجة الإنسان المطلقة إلى المقدّس وتاريخيّة الوجود البشريّ؟ البنية والتاريخ هل يمكن التأليف بين حدين يبدوان متناقضين؟

خاتمة:

إن المقدّس باعتباره نموذجاً للوصف والتفسير هو الثابت في المستوى الثقافي والنظري في حين أن المقدّسات متغيّرة ومتجدّدة كما أنها تضمحلّ وتتولّد في أشكال وصيغ أخرى. لا تمثّل المقدّسات حقائق ثابتة ومرجعيّات مطلقة بل هي تأويلات معيّنة وادّعاءات واستيهامات لما يعتقد أنه الحقيقة أو الكمال أو الخلاص.

لا تحيل فكرة المقدّس إلى واقع محدّد المعالم أو إلى تجربة بعينها تستوفي شروطاً معيّنة يمكن أن نقول عنها إنها شروط القداسة. إنّ ظواهر المقدّس المتنوعة واختلاف أصناف المقدّسات أوسع من أن تستغرقها فكرة المقدّس و كل محاولة لفهم ظواهر المقدّس تقتضي إدراج تلك الظواهر ضمن الأطر الثقافية والبنى الرمزية التي تنتمي إليها. ومعنى ذلك أن وقائع المقدّس وهي

المتغيرة في المكان والزمان لا تفهم انطلاقاً من محددات نظرية قبلية. لا يمكننا مثلاً أن نقول إنّ ظاهرة تقديسية ما تفسّر حسب مبدأ التقابل/التعارض بين المقدّس والديني أو المرئي واللامرئي أو استناداً إلى الإقرار بوجود عالم مفارق تنتمي إليه القوة أو الطاقة التي تمثّل حقيقة المقدّس.

في ظل العلمنة *Sécularisation* المعاصرة التي تتميز باستبعاد التفسيرات الغيبية والإقرار بوحدة العالم ووحدة قوانينه بدأ مجال المقدّس يتضاءل شيئاً فشيئاً، نقصد المقدّس التقليدي الذي يأخذ معناه ضمن رؤية أسطورية أو دينية للعالم. وإذا قبلنا العلمنة على أنها "نزع السحر" *Désenchantement* عن العالم فإنّ التخلي عن أوهام المقدّس يمكن اعتباره أهم دلالاتها. ولكن ذلك لا يعني أفول المقدّس من فضاء الثقافة. فقد حلّت "مقدّسات" جديدة محلّ القديمة، مقدّسات محاثة لوجود الإنسان ومرتبطة بظروف وشروط حياة الأفراد والجماعات. لقد ظهرت مقدّسات جديدة نسبية وأكثر التصاقاً بوجود الناس اليومي: الحبّ والمتعة والحياة والتجارب الشخصية وأنماط العيش كلها أصناف من هذا المقدّس الجديد الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم "مقدّس حيويّ" *Bio sacré*. هذا المقدّس لا يمكن حصره في تعريف أو اختزاله في دلالة محدّدة، مقدّس متعدّد الدلالات كما نستطيع أن نقول إنه بلا دلالة، وذلك لأنّ كلّ واحد بإمكانه أن يعطي لمقدّسه المعنى الذي يشاء ضمن المرجعية القيمية التي ينتمي إليها أو يتبنّاها. إنّ الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يحدّد حقيقة المقدّس

ولكن يجب أن نفهم الإنسان هنا في معنى الكائن الفردي أو الجماعي المتعين، الموجود في المجتمع والتاريخ وليس الإنسان الكلي أو المطلق.

في مجتمعات كثيرة اليوم وخاصة في المجتمعات العربية والمسلمة يمثل المقدس مرجعية أساسية للتقويم وتحديد الاختيارات الخاصة والعامة وهو أيضا العنصر المشكل للوعي الجمعي. يتضح هذا الأمر من خلال ارتباط المقدس لا بالحياة والموت فقط بل أيضا بالصراع الاجتماعي وبالسلطة والأيديولوجيا.

لا يمكن أن نفهم الوظيفة التي يلعبها المقدس إلا إذا أخذنا في الاعتبار الرهانات الإيديولوجية واستراتيجيات الهيمنة المتصلة بالمقدس كبنية للوعي الجمعي وكظواهر وخبرات حياتية فردية وجماعية. ليس ثمة مقدسات، كما قلنا، قائمة بذاتها أي بديهة وإن كان أغاب الناس يعتقدون أنها كذلك ويقفون منها موقف التعظيم والتبجيل. إن المقدسات تستمد قيمتها وتأخذ مكانتها في إطار ثقافة معينة وضمن تأويل معين للهوية ولعناصرها التأسيسية ونصوصها التراثية. وفي هذا السياق يتجلى البعد الإيديولوجي للمقدس وتوضح مكانته في استراتيجيات الهيمنة. فمن أجل تحقيق المصالح المادية الفئوية والنخبوية والطبقية ليس ثمة من وسيلة أفضل وأنجع من توظيف إيديولوجيا المقدس وخاصة المقدس الديني. ويمكن أن نذكر هنا مقولات التحريم والمنع المنتشرة في الثقافة العربية الإسلامية الشعبية: تحريم "شق الصف" أو "الخروج على الحاكم" أو "الخروج على إجماع الأمة"... الخ.

بليوغرافيا:

- Mercia Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.
- Encyclopédia universalis, Paris, Puf, 1992.
- François Chirpaz, « L'expérience du sacré selon Mircea Eliade », Revue *ETUDES*, 306/6, 1984, pp.789-80
- Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré*, Éditions la Découverte, Paris, 2008
- Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1925.
- Raymond Boudon, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », in *Année sociologique*, n 49,1,1999, pp.149-198
- يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2004.
- روجي كايوا، الإنسان والمقدس، المنظمة العربية للترجمة، 2010 .
- مرتشيا إلياد، المقدس والديني، 1987.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- خالد كمال السيد، الديانة البوذية: دراسة مقارنة، دار خطوات، دمشق، 2010.
- مرتشيا إلياد، المقدس والديني، ترجمة نهاد خياطة، العربي للنشر والتوزيع، دمشق، 1987.

- عبد العالي الدكالي، المقدّس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 118-119 ، 2001، ص ص. 56-73