

التحليل الأنثروبولوجي للتجربة الدينية

أ.د/ بن معمر عبد الله*

جامعة تلمسان، الجزائر

benmamarabdallah3@gmail.com

أ.د/ رحمانى نعيمة

جامعة تلمسان، الجزائر

naima.rahmani@univ-tlemcen.dz

تاريخ القبول: 2026/01/03

تاريخ الاستلام: 2025/12/03

الملخص

أنثروبولوجيا التجربة الدينية هي فرع من الأنثروبولوجيا يدرس التجارب الروحية والصوفية كظواهر ثقافية واجت ماعية. إنها تفحص كيف أن الافراد والجماعات تقول وتعيش وتعبّر عن علاقاتها مع المتعالى مركزة على الذاتية والتأويل بدلا من الاكتفاء بمقاربة عقلية خاصة. إن أنثروبولوجيا التجربة الدينية تأخذ المقدس كموضوع لتحليلاتها فتبحث في خصائصه وطبيعته. ولذلك نتساءل ما هي طبيعة التجربة الدينية؟ وماهي مكوناتها؟

الكلمات المفتاحية : التجربة الدينية- الدين- المقدس - الانثروبولوجيا

Abstract

The anthropology of religious experience is a branch of anthropology that studies spiritual and mystical experiences as cultural and social phenomena. It examines how individuals and groups interpret, live, and express their relationship with the transcendent, focusing on subjectivity and interpretation rather than relying solely on a rational approach. The anthropology of religious experience takes the sacred as its subject of

* المؤلف المرسل: أ.د/ بن معمر عبد الله، الايميل: benmamarabdallah3@gmail.com

analysis, exploring its characteristics and nature. Therefore, we ask: What is the nature of religious experience? And what are its components?

Keywords: Religious experience - Religion - The sacred - Anthropology

مقدمة

أنثروبولوجيا الأديان عرفت منذ النصف الثاني من القرن العشرين اهتماما واسعا يتجلى في الأعمال الضخمة التي انتجت في الموضوع والتي شيئا فشيئا أمكن التحكم فيها وخاصة بواسطة انفتاح واسع لطرق مقاربتها. في الواقع التجليات الكلاسيكية للأديان مثل الاساطير، والطقوس، والشعائر أو حتى الممارسات الموازية للعبادات الرسمية لا تمثل أبدا الحقل الوحيد للبحث. إن أنثروبولوجيا الأديان صارت اليوم ميدانا واسعا يتناول المقدس في كل أبعاده ووظائفه. ومن ضمن موضوعات هذا الميدان التجربة الدينية. ترى ماذا نعني بالتجربة الدينية؟ وما علاقتها بالمقدس؟ وما هي مكوناتها وعناصرها؟

أولا: مهام أنثروبولوجيا الدين

أنثروبولوجيا الدين تحاول أن تجيب على سؤال هو: لماذا وكيف أمكن للإنسان التقرب من القوى العليا إلى الوجود الذي اعتقده لها؟ وأي تجربة يمكن أن يقوم بها للإلهي؟ ولكن هل يمكن الحديث عن أنثروبولوجيا دينية أولا وقبل شيء؟

بعض النظريات المعاصرة شككت شككا كبيرا في استقلالية، بل ووجود الدين ذاته، باختزاله إما إلى احتميات سوسيو-اقتصادية، وإما إلى أسباب سيكولوجية. لقد اثار هذا تحفظا قويا تجاه صلاحية أنثروبولوجيا دينية. إننا لا ننفي مع ذلك أن كل محاولة لفهم الانسان يجب أن تدرج بالضرورة دراسة السلوكيات الدينية. ذلك أنه حتى لو أن الدين ومختلف الأشكال التي عاشها لم تكن سوى أوهام أو ظواهر ثانوية، فلا يجب أن نقلل من أن العلاقة المعاشة بواسطة الانسان المؤمن بين ذاته وبين إلهه أو آلهته هي واقعة عالمية. وهنا يكمن موضوع كل أنثروبولوجيا دينية، بمعنى تحليل علاقات الإنسان مع الإلهي. ولكن من أجل ادراك وفهم العمليات وتجليات هذه العلاقات، المنهج الوحيد الممكن يتمثل أولا في دراسة ما يعتقده مؤمنو هذا الدين أو ذاك وما يقولونه عن إيمانهم وممارستهم. والحال أن الباحث لا يتوصل إلى ذلك إلا بأن يجهد في فهم هذا الإيمان من الداخل، وأن يضع نفسه بشكل ما في مكان المؤمن الذي يحاول فهمه. ولكن

من أجل الرضى بالمقتضيات العلمية التي تتطلبها، فإن الأنثروبولوجيا الدينية يجب عليها أن تقرن باستمرار هذه المقاربة الذاتية لموضوع دراستها بتأويل موضوعي يأخذ الواقعة الدينية في ذاتها ويبحث عن معناها البديهي. والحال أن هذا لا يسير دون بعض الغموض. ذلك أن فهم الوقائع الدينية يمكن أن يحدد ببساطة بواسطة قدرة الملاحظ على أن يحل محل الآخر، من أجل فهم ما يعيشه هذا الآخر وما يعتقد. ألا نخاطر بانعكاس الذات نفسها، وأن تكون دائما ذاتها مع الآخر باختزاله إلى ذاتيته الخاصة؟ أو أنه بالإمكان واقعا الخروج لحظة من ذاتنا من أجل فهم بشكل أحسن الآخر وتجاوز محدوديتنا الفكرية، وذلك بقبولنا الخضوع إلى نص مقدس هو نص هذا الآخر، وإلى رموزه الثقافية مع الأخذ في الاعتبار القصدية الخاصة لطقوسه، باختصار بتولى وساطة تقليده الديني؟ مثل هذا المشروع يفترض انفتاحا ضروريا على الآخر. والحال، أنه منذ aufklärung التنوير إلى غاية التطورات الأخيرة لعلوم الانسان، هذا الأخير يتمثل في نفس الوقت كموضوع ومؤول لهذه العلوم. ومن هنا التعارض، بل الخلاف الذي يوجد مرارا بين هذه العلوم والتيولوجيا (علم الكلام) أو اللاهوت. أكيد هذا الأخير هو أولا لغة بين الانسان وإلهه، ولكنه أيضا أكثر فأكثر أن يحمل إجابته على الأسئلة التي يطرحها الانسان على نفسه ذلك أن لغة كل تيولوجيا تندرج ضمن لغة إنسانية هي لغة عصر معين وثقافة معينة. ماذا يمكن أن يكون داخل ثقافة من ثقافتنا، حيث الانسان يعرف بتحليل ممارسته الخاصة؟ حتى لو أن كل لغة تيولوجية تتجذر داخل ثقافة في زمن معين وتعتبر من خلالها، هناك استمرارية مباشرة بين العلوم الوضعية والتيولوجيا، ولكن فاصلا اعتقد أنه لا مفر منه وجد بينهما في الواقع. تحليل الخطابين يؤدي إلى ظهور تواطؤ بينهما، من غير أن يحدث هذا توافقا ولا خلطا. تناقضات ممكنة توجد في واقع الوضعيات الانسانية حيث الديني يبلغ دائما الإنسان عبر وسطات ثقافية لا مفر منها. كل تاريخ الأديان الكبرى يشهد على ذلك. بهذا المعنى كل تيولوجيا هي قبل كل شيء مجموعة ثقافية متأثرة بالتاريخ، ولكنها مطلقة بإيمان هو تجربة شخصية، متجسدة في تاريخ فردي وجمعي، الصعوبة الكبرى للأنثروبولوجيا الدينية، التي موضوعها الانسان في علاقاته مع الاهلي، هي بالتحديد معرفة إذا كان هذا الانسان هو آخر مثلي والذي ندرسه ونحاول فهمه. كيف يتموضع هذا الآخر بالنسبة لذاتي ولثقافتي الخاصة؟ الأبوخية الفينومينولوجية الضرورية، هل هي كافية من أجل ألا يستغل تقليدي الثقافي الخاص بشكل كبير موضوع البحث، ولا يعدل، بتأويل حسب أشكال ومعايير تقليدي الثقافي، التجربة الدينية التي أريد فهمها؟ مهما تكن أهمية هذا التساؤل الأساسي والذي يجب أن يظل حاضرا في كل حين من أحيان

البحث، نرى أنه من المناسب أن واقع تحليل ديني ما من خلال تجلياته هو السبيل الأكثر علمية من أجل ادراك ماهيته.

ذلك أن المقارنة البسيطة بين عديد الديانات تبين أن الأشكال التاريخية التي تتلبسها الظواهر الدينية تتطابق مع أنماط وتفترض بنيات دقيقة توجد تقريبا متطابقة وثابتة في كل التجارب الدينية التي عرفها التاريخ الإنساني. هذا الدوام الذي يبقى، رغم مختلف التفاصيل التي هي نتاج التطور التاريخي، تسمح للباحث بفصل ظواهره الدينية عن الدياكرونية أو التتابع وأن يجمعها من جديد من أجل أن يقارنها ويحللها خرج كل منظور تاريخي حصرا، فينومينولوجيا معينة تظهر هكذا. والتي ليست فقط طريقة أخرى من أجل ترتيب الوقائع الدينية حسب محور بنيوي، ولكنها عملية ضرورية لإزالة العوائق وايضاح المواد الذي ندرکها سوى في الحالة المتشابهة للمعطى التجريبي للتاريخ. هذا المعطى التجريبي هو ما يجب تنظيمه. ذلك أنه قبل محاولة فهم كيف ولماذا تختلف التظاهرات. وهذا ما سمح بهذه الفينومينولوجيا التي أنتجت قلبا للمنظورات التقليدية لتحليل الديني، والتي تشكل الأساس الضروري لكل مقارنة أنثروبولوجية. للمرة الأولى، في الواقع، انطلقنا من الإنسان ذاته، المرأة التي ينعكس فيها من خلال أفكاره وأفعاله، الاله الذي يعبد.

ولكننا لم نقل شيئا أو تقريبا، ولم نفسر شيئا إذا حاولنا التأكيد أن الإنسان هو حيوان ديني، بحجة ملاحظة عالمية التجارب الدينية في الثقافات الإنسانية. من أجل فهم الأسباب، يجب بالضرورة البدء بدراسة تمثلات الكائن البشري والمكان الذي يريد أن يحتله في العالم، وذلك بالتساؤل إذا كانت هذه التمثلات تنتج إما عن "اقتصاد ديني" أساسا وتيولوجي، وإما عن وعي إلى حد ما واضح يمكن للإنسان أن يتوفر عليه عن شرطه الخاص، بمعنى المسافة التي تفصله عن الكائنات الالهية وأيضاً الامكانيات التي يعتقد إنها تمنح له من أجل التقرب منها، بعقده معها علاقات مميزة، يظهر إذن أن المعطى الأول لكل أنثروبولوجيا دينية يتمثل انطلاقا من التحليل الأكثر ملموسا قدر الإمكان للوقائع المعاشة بواسطة الانسان، من أجل استخلاص فيما بعد البعد الثقافي لهذا الإنسان المؤمن، والحال أن هذا ليس ممكنا، إلا بالأخذ في الاعتبار، للوقائع الدينية كوقائع ثقافية، مدركة في علاقاتها الحية مع كل العناصر الأخرى التي تشكل السياق الذي يعيش فيه الإنسان المؤمن وحيث ينتشر الديني. المثال الممنوح بواسطة المعجم المقدس يوضح جيدا أنه لا يفهم إلا داخل جماعة المؤمنين التي تؤوله حسب تقليدها الهيرمينوطيقي، لأنه يدرك وينتج من قبلها ومن أجلها.

الباحث يجب عليه أن يقبل هذا التقليد الذي يخفي هذه اللغة المقدسة إذا أراد فهم التجربة الدينية التي تأخذ هذه اللغة في الاعتبار (Michel Meslin, 1988, PP. 7-11.)

من المناسب الحرص على عدم إذابة الطبيعة الخاصة للتجربة الدينية واستخلاص الوظائف وعمليات العلاقة التي توحد الإنسان بقوى يعترف لها بالسمو، وذلك بتمييز الأشكال الثقافية عن نماذج العلاقات هذه، في الواقع مشكل علاقات الإنسان مع الإلهي مشكل قديم. لقد شغل الإنسان دائما، والذي في كل جيل قدم العديد من النظريات المفسرة، مقدما شيئا فشيئا لبناتها من أجل تشييد علم أراد أن يكون أكثر فأكثر استقلالا عن الميتافيزيقا وعن التبولوجيا. الرؤية الأنثروبولوجية للواقعة الدينية تظهر هكذا كالمسعى الوحيد الذي يجب أن يكون علميا قدر الإمكان ذلك أنه يأخذ في الاعتبار كلية الثقافة والمجتمع. حيث تعاش الوقائع الدينية يجب أن ندركها بعبارة *Kulturganze* (الثقافة ككل)، باعتبار أنه فيما يقول ج. واش J. Wach ليس هناك من فهم ممكن إلا في إطار الكثافة الإنسانية لـ *Zusammenlebe* (للعيش مع). هذا التوضيح للعلاقات الداخلية بين الوقائع الدينية والوقائع الثقافية يبدو لنا المسعى الأكثر أهمية للأنثروبولوجيا الدينية. ذلك أنه إذا كانت التجارب الدينية للإنسانية التي استطاعت أن تعرفها ولا زالت تعرفها خلال تاريخها الطويل، ليست أبدا سوى استنساخات إنسانية لحقيقة تظل في ذاتها خفية عن الإنسان. المقدس يعرف أولا كعلاقة، لهذا السبب الهيرمينوطيقيون الذين ينشغلون بالبحث عن تفسير الأصول والماهيات بدلا من تحليل العلاقات المنبهة بين الإنسان والإلهي في منطقة المقدس، يظهرون لنا كلهم إلى حد ما اختزاليين. حتى لو كان الدين والأشكال التي يعاش بها ليست سوى أوهام أو ظواهر عارضة، كما نسمعها من بعض النظريات التحليل نفسية والسوسيبولوجية، فإن العلاقة المعاشة بين المؤمن وإلهه (التهته) تبقى جزئيا غير قابلة للتفسير. بالنسبة لمن يؤمن بقوة متعالية على الشرط الانساني، هذا التعالي ليس وهما يجب مع ذلك التمييز والاعتراف بواسطة الإنسان بحقيقة متعالية عن شرطه والتي يجرها ويحددها من خلال طقوسه، ورموزه، وانعكاساته العاطفية، عن التعبير الذي يعطيه عن هذه الحقيقة التي يعيشها أيضا كشيء محايد. التعبير عن تجربة دينية ليست الوصف البسيط للإلهي الذي يكون خارجيا عن الإنسان، ولكن الشهادة على علاقة معاشة بين الإنسان وهذا الآخر الذي هو نفسه، بواسطة مقدس يطلع ويعدل سلوكيات المؤمن. كل تحليل يحاول تطبيق على الوقائع الدينية مفتاحا وحيدا من التأويل سيكون مبتورا لأنه اختزالي، يجب الانطلاق من أنثروبولوجيا دينية تكشف الحجاب عن وحدة الإنسان المؤمن. هذا لا يعني القول أن

مثل هذه الأنثروبولوجيا يجب أن تدرك كنوع من الميتا فلسفة الشاملة، التي تحدد مسبقا محور أبحاثنا ومركز نتائجها ولكنها تأخذ في الاعتبار نقاطا أساسية بواسطتها نستطيع مقارنة وفهم المقدس المعاش من قبل الانسان.

الهوية التي تسمح لفرد ما أن يقول أنا وبجماعة إنسانية أن تعترف بأنها توجد ضمن "نحن" الرابط الاجتماعي في أشكاله المتعددة. علاقة الإنسان بالكون والطريقة التي يرمز بها العالم من أجل أن يتوضع فيه جيدا، ذلك أنه يفضل فهمه من خلال ما يقوله عن تجاربه الخاصة الدينية المستوجب بواسطة الالهي، يصبح واعيا بوجوده.

ثانيا: تعريف الدين

ما هو الدين؟ علم الآثار، الإثنولوجيا، التاريخ يبينون لنا بوضوح أنه منذ الشهادات القديمة للممارسات الدينية التي تشكل الطقوس الجنائزية، إلى غاية الأحداث المعاصرة التي تستحوذ عليها وسائل الإعلام، كل إثنولوجيا يجب أن تأخذ في الاعتبار الأنشطة الدينية للإنسان، الذي يعيش في المجتمع. التاريخ المقارن للأديان مثل علم الاجتماع يبينان كذلك أن عديد الأديان التي يمكن أن نعرفها ونحللها عاشها المؤمنون بهذه الأديان، في نفس الوقت كمرجع لحقيقة متعالية وكوسيلة لمراقبة العالم اليومي الذي يعيشون فيه. بواسطة الدين يتحدد الانسان في العالم تجاه أقرانه. الدين هو الذي يعطي المعنى ويشكل بالنسبة لمعتنقيه، مصدرا حقيقيا للمعلومات. إنه يشتغل كنموذج من أجل العالم في نفس الوقت كنموذج للعالم. إنه إذن، بالنسبة للمؤمنين، نموذج للأفعال والتفسير، لأنه يمنح إجابة على الأفكار الثلاثة التي تحدد بكل حياة إنسانية الألم، الجهل والظلم.

يبدو أنه يمكن أن ننطلق من هذه الفرضية التي مفادها أنه مهما يكن الشكل التاريخي الخاص الذي يأخذه كل دين وظيفته تفسير الأنسان والعالم، وتبرير المكانة التي يحتلها الانسان في هذا الأخير. إنه هكذا معرفة الحكمة التي تحكم وتحدد أفعالا خاصة والتي تحفظ بالتبرير بعض النظام في الأشياء. من وجهة النظر الأنثروبولوجية الدقيقة هذه، كل دين يشكل بالنسبة بمعتنقيه الإجابة الممتازة الممكنة على المقتضيات ذاتها للشروط الانساني.

إنه يدفع الناس الذين يمارسونه إلى ضمان انسجام كينونتهم وانسجام المجتمع الذي يعيشون فيه ولكن إذا كان من الممكن تحديد عبارات عامة وظائف كل دين، لا يجب مع ذلك أن ننسى أن هذه

الحكمة الوحيدة والمجردة تغطي تجارب متعددة والحال أنه ليس دائما بديهي أن هناك رابطا يوجد بين هذه التجارب ومفهوم الدين.

هناك عدد من الشعوب، في الواقع، حيث أن الثقافة تظهر معنى حقيقي للمقدس وأنها ترجع في حياتها اليومية إلى الممارسات الثقافية والطقوسية العديدة، تجهل مفهوم الدين. بالمثل بعض الإثنيات لا تمتلك الاسم الخاص ولكنها تشير إلى نفسها بالرجال، وبالمثل عدد لا يستهان به من الثقافات القديمة والتقليدية ليس لها كلمة تشير بها إلى ما نسميه ديانتها. هذه حالة من بين عدة حالات هنود كاريزز بالغرب الكندي، والنافخو والشوشون بالحوض الكبير، في نيفادا، واليوروبا بخلنج غينيا.

إن غياب كلمة تشير إلى الدين عند بعض الإثنيات إلى نهاية القرن 19 وبداية القرن 20، والاعتقاد بوجود بدائيين غير متدينين وإذا لا زلنا نلاحظ في أيامنا في عدد كبير من اللغات واللهجات غياب كلمة مطابقة لكلمة دين عندنا، فلأنه لا شيء في هذه الثقافات يمكنه أن يوصف بالديني، كل الحياة، حتى الحياة اليومية، لها تتابع من الأفعال المقدسة.

يمكن أن نتساءل إذن إذا كانت كلمة دين، المجددة أو كلمة مطابقة أخرى، لا تظهر في اللغة إلا عندما يوجد شكل من الحياة المنزوع القداسة، أو الديني.

في أغلب الثقافات القديمة أو التقليدية التجربة الدينية تعاش كوعي بعالم فوق طبيعي وكمعرفة بالممارسات التي تحكم العلاقات بين الانسان والعالم. إذا كانت كلمة دين لا توجد، الديني مع ذلك حاضر في هذه المجتمعات حيث القيم الأساسية، التي تستند عليها وتعمل بها، تكون مضمونة بواسطة الأسلاف وبواسطة ألوهيات حامية.

إن كيف العالم هو ما يشكل دينهم، الذي يظهر عندئذ إرادة لتفسير كائنات وأشياء وممارس وظيفة الادماج، في هذه الثقافات، حيث الانسان هدفه الأساس هو التكيف مع العالم الذي يوجد فيه.

هنا مفهوم مختلف كلياً عن المفهوم الغربي للدين بالنسبة للغربيين الذين يظهر غير منفصل عن فكرة ألوهيات محددة ومشخصة. معاجم الغرب تعرف الدين كعبادة ترجع إلى الألوهية، وكاعتراف بواسطة الانسان بقوة متعالية تراقب قدره والتي يطيعها، والتي يحد منها ويعبدها.

ولكن الغرب يشدد على المافوق طبيعي أكثر مما يشدد على كيف العالم، التعريف الغربي للدين يشهد على وعي بالتمييز الذي يقيمه الانسان بين المقدس والديني.

بناء مفهوم الدين وتحديد حقله الدلالي أثار العديد من التحليلات من قبل الفلاسفة، والمؤرخين، وعلماء الاجتماع وطبيعيًا من قبل علماء الكلام. ذلك أن الدين يتجلى كواقع في العديد من المجتمعات البشرية، كحالة من الواقعة الثقافية التي من المهم استخلاص الدلالة المناسبة، ولكن التجربة اليومية تبين لنا، تماما في اللغة التيولوجية كما اللغة العلمية أنه في الحديث المؤلف أن كلمة دين هي الأكثر خداعا في لغتنا، لأنها تشمل في نفس الوقت تعددية في الأشياء وأنها تغطي حقائق سوسولوجية وفوارق عاطفية وسيكولوجية مختلفة جدا. حقله الدلالي متنوع بشكل معتبر، ما يفسر دون شك أنه على الأقل في قرن واحد أكثر من مائة تعريف للدين تم اقتراحها. هل يجب أن نذكر بتعريف فيورباخ: "رغبة الانسان التي تتجلى في ذاتها بواسطة الصلاة، والأضحية وفي الإيمان". أو تعريف تايلور: "الاعتقاد في كائنات روحية". ولكن لا ننسى: زفرة المخلوق المغترب" الذي كشفه ماركس ولا "الوهم العصبي" لفرويد. تعدد التعريفات لمفهوم الدين يشير بوضوح إلى الخاصية الكلية، التي بلغها الدين في إطار تطور طويل. ويبين أيضا البدهة التي يمكن للدين أن يغطي بها مجموع حقل الأنشطة الانسانية وأنه متوازي الدلالة بالنسبة للإنسان بشكل عام خلال تاريخه، وكذلك في سلوكياته الاجتماعية والخاصة.

تاريخ كلمة دين ذاته يظهر تنوعها الدلالي الذي يشهد على الغني الكامل لمحتواها. إننا نعرف أن كلمة دين تشتق من الكلمة اللاتينية Religio، كلمة كانت لدى الرومان تعني خلاف ما نقصده نحن اليوم، إنها تشير إلى الأنجاز المتردد للرهبانيات الثقافية، ضمن الاحترام والتقوى التي تجب للقوى العليا. مثل هذه الرهبانية كانت قائمة على تقليد معين.

ومختلف التعاريف لكلمة دين تحيل عموما إلى التعريف الذي قدمه شيشرون Ciceron: "الدين هو الاهتمام بطبيعة متعالية وعبادتها" شيشرون أعطاها اشتقاقا مزدوجا (Religer (relier أو Relier) كلمة Religare تفصل العلاقة مع التقليد والأسلاف، Relier تفصل العلاقة العمودية بالتعالي والأفقية بجماعة المؤمنين. ولكن نستطيع أن نجعل كلمة Religio تتوقف على كلمة Religer التي تتضمن فعل الثقة في أحد ما.

شيشرون فسر أن Religio هو العبادة التي يتوجه بها للآلهة حسب عرف الأسلاف وأن الدين الممتاز هو الأكثر قدما، ذلك أنه الأقرب إلى الالهة. Religio هو إذن مجموع المعتقدات والممارسات التقليدية الخاصة بمجتمع انساني خاص، والذي يشرف الالهة. إن كلمة Religio تخص إذن نظاما

منسجما من المعتقدات والممارسات المتجذرة في ثقافة شعب ما. وأن المفهوم ليس له أي شيء استثنائي. هذا التعريف هو ما يعيده بعد 18 قرنا دوركايم: "الدين نظام منسجم من المعتقدات والممارسات الخاصة بأشياء مقدسة".

ليتري Littré في معجمه يعرف الدين على أنه مجموعة من المذاهب والممارسات التي تشكل علاقة الانسان مع القوة الالهية" (Jacqueline Lagrée, 2006, p.8.)

على المستوى الفردي. الدين يقتضي:

- 1-الالتصاق الشخصي بمعتقدات أو أيضا بإيمان ما.
 - 2-عواطف دينية مثل التقوى، الخوف من الالهة، احترام المقدس.
 - 3-ممارسة محكومة بواجبات ومحظورات بالقانون.
 - 4- اتجاه أو أيضا توجه الحياة نحو شكل أكثر وجودا يترافق أولا باتجاه الوعي بواسطة معلم.
 - 5- دلالة بمعنى معنى وتبرير ممنوحان إلى الحياة الشخصية والجماعية وإلى العرضي الذي تتضمنه.
 - 6-أمل، سؤال تعلق بانتظار المسيح أو الحكم الأخير في نهاية الأزمان أو بعث الأموات. بحياة أفضل بعد الموت والمرور إلى عالم اخر، عالم الأسلاف والله. ولكن المفهوم الأساسي الذي يميز الدين عن كل شكل اخر من الاشكال الرمزية للحياة هو التمييز بين المقدس والديني.
- المؤرخون، وعلماء الاجتماع وعلماء النفس يتفقون على أن وظيفة الدين هي أن يطلع على رؤية العالم بالنسبة لجماعة انسانية وتدعيم مكانة الانسان في العالم وينظم، حسب المعايير الخاصة به، علاقاته مع الآخر. بهذا المعنى الدين هو في نفس الوقت أسلوب تعبير خارق عندما يكون في اتصال مع التعالي، ولكن أيضا نموذجا لتنظيم سير الحياة العادية، في المنظور الأول تقع تحليلات رودولف أوتو Rudolf otto حول المقدس وتحليلات ميرسيا إلياد Mircea Iliade مع مفاهيم Hierophanie وKratophanie وفي المنظور الثاني تجتمع الدراسات التاريخية والسوسيولوجية، والأنثروبولوجية التي تضع إلى حد ما قيد التقييم الطبيعة الإدماجية للدين، من أجل وفي حياة مجتمع ما، والحال أن هذين المنظورين لا يشكلان أبدا نقيضين، ولكنهما يشكلان وجهين. بنفس الحقيقة بعبارات أخرى، دراسة الدين يمكن أن تدرك كخطاب للإنسان حول الله من أجل تحديد علاقاته به، ولكن أيضا كتتابع لرؤى عن العالم.

مختلف علوم النسان لا يمكنها أن تعطي تعريفا موحدا للدين، علم الاجتماع يبين كم أن الدين يطلع على رؤية العالم لدى الجماعات البشرية. إن الدين يدعم مكانة الانسان في العالم، إنه نواة الأخلاقية، ولهذا السبب ينظم العلاقات بين البشر، يجب أن نتذكر من الأطروحة المعروفة لسيميل G. Simmel التي حسبها العامل الديني يشكل جزء من ماهية الاجتماعي ذاته. ذلك أن الدلالة الفردية للإيمان الديني هي أكثر أهمية والتي بدونها المجتمع كما نعرف لا يمكن أن يوجد.

ولكن الدين هو نمط من العلاقة التي يقيمها الانسان مع المطلق "الدين، هو ما يجعل الانسان في اتصال مع اللاهائي، وهنا مهمته" كتب أدلر F. Adler.

من منظور الأنثروبولوجيا الثقافية، كليفورد جيرتز يعرف الدين هكذا: " إنه نسق من الرموز، يعمل بطريقة يثير بها لدى الناس دوافع واستعدادات قوية عميقة ودائمة، مصيغا مفاهيم ذات نظام عام حول الوجود ومعطيا لهذه المفاهيم تجليا للواقع بحيث أن هذه الدوافع والاستعدادات لا تستند سوى على الوقائع" (Jean Paul Willame, 1995, p. 116.)

حسب هذه المقاربة الدين يبدو كمجموع رمزي يقدم المعنى ويسمح للأفراد الاندماج أحداثا وتجارب ضمن نظام معين للعالم، رغم أنه ليس من طبيعة إمبريقية، هذا النظام المفترض للعالم يعتبر بواسطة المؤمنين على أنه واقعي جدا، أكثر واقعية من التجارب العلمانية.

آخرون يذهبون أبعد في صياغة الوظائف التي يغطيها الدين، وذلك بتعريف الدين على أنه نسق من المعتقدات والممارسات التي بفضلها يمكن جماعة ما أن تتحمل المشكلات الأخيرة للحياة البشرية" (ميلتون يانجر Milton Yinger) (Jean Paul Willame, 1995, p. 116-) (117) وينظر (André Mary, 2010).

بعض التعاريف الجوهرية:

تعريف روبرتسون R. Rohertson

الثقافة الدينية هي مجموع المعتقدات والرموز (القيم المشرقة منها مباشرة) المرتبطة بالتمييز بين الواقع التجريبي والما فوق تجريبي، المتعالي، شؤون التجريبي خاضعة لمعنى اللا تجريبي " Jean Paul (119Willame, 1995, p.)

كارل دوبلاكر Karel Dobelacre : نسق موجد من المعتقدات والممارسات الخاصة بحقيقة فوق تجريبية، متعالية، التي توحد كل المنتمين لها من أجل تشكيل جماعة أخلاقية واحدة. من أجل الخروج من مأزق التعريفات الوظيفية والتعريفات الجوهرية. يمكن أن نجمع بين مقاربتني: كلود بوفاري Claude Bovary ورولان كومبيش Roland J. Campiche يعرفان الدين: كل مجموع من المعتقدات والممارسات، المنظمة إلى حد ما، الخاصة بحقيقة فوق تجريبية متعالية، والتي تغطي في مجتمع معين، وظيفة أو عدة وظائف: الادماج، التطابق، تفسير التجربة الجماعية، الاجابة على الخاصية غير اليقينية بنويا للحياة الفردية والاجتماعية" (Jean Paul Williame, 1995, p. 200). المعنى الحالي لكلمة دين:

- يقترح ويلفرد كونتوال سميت Wilfred Contwell Smith خمسة معاني لكلمة دين.
- 1- معنى عام، قريب من المفهوم القديم لكلمة Religio الذين يعرف كنسق من المعتقدات والممارسات.
 - 2- المعنى الثاني مكمل للمعنى الأول، إنه لا يتضمن ربط تجربة دينية تاريخية من بين تجارب أخرى، ولكنه يشير إلى قيمة مثالية تشكل بالنسبة لمعتنقيه الدين الحقيقي، الذي يمارسونه. هذا الدين يبدو كنسق حصري، يرجعون إليه، وعلى أساسه يقيسون الأديان الأخرى.
 - 3- المعنى الثالث سوسولوجي جدا، الدين هو كل المركب من الأنشطة الانسانية التي يطلعنا عليها الايمان. الدين يغطي إذن وظيفة التبرير التي تسمح بربط العالم والمجتمع المكون بالإنسان، واللذان يشكلان يومه الحقيقي، لحقيقة أخيرة عالمية ومقدسة. الدين يغطي إذن وظيفة كونية. في المعنى الذي يقدمه بيتر بارجي.
 - 4- المعنى الرابع أكثر شخصية ويشير إلى تقوى تقتضي ليس فقط أفعالا تعبدية تجاه اله ولكن أيضا احتفالا تجاه الناس الاخرين.
 - 5- المعنى الخامس أخيرا، من نظام وجودي، تبرير المواقف والأفعال الخاصة بحياة انسانية. الدين هو الانطباعات والعواطف وأفعال الفرد المسلم إلى الوحدة، من أجل أن يعتبر أنه في علاقة بما يبدو له إلهيا. يقول وليام جيمس. وهو ما يبسطه وايتهد Whitehead بتأكيده: إن الدين هو ما يصنفه الفرد بوحدته الخاصة. " (Jean Paul Williame, 1995, p. 23-48).

ثالثا: جدلية المقدس

مشكلة المقدس تقع في قلب الظاهرة الدينية ذاتها، وكل تعريف للدين، اللقاء المعاش مع الالهي، يقتضي بالضرورة تعارضا، أو على الأقل فصلا بين المقدس والديني، منذ رودولف أوتو إلى غاية الأطروحة الحديثة لريني جيرار René Gerard، مروراً بمايلر Fr. Heiler، ور. كايوا R. Cillois، وميرسيا إلياد وآخرين، لا يوجد مؤرخ للأديان، أو فيلسوف أو تيولوجي لا يهتم بمشكل المقدس. كل تفكير حو الدين يصطدم اليوم في لحظة معينة بالأعمال التي تراكمت منذ ما يقرب من قرن حول موضوع المقدس.

دوركايم وتلامذته هوبير وموس لعبوا دورا مهما في تاريخ وترقية هذا المفهوم، هذا المفهوم الذي يوجد في كل المجتمعات حتى البدائية منها. هذا المقدس رآه بعضهم مثل كوردنغتون يتمثل في المانا. وكما كتب هوبير "الدين هو أداة المقدس". ولكن يجب أن نؤكد أن المقدس لا يقدم نفسه لوحده. في الحقيقة إنه يشكل زوجا مع كلمة الديني أو المدنس. "إن تقسيم العالم إلى ميدانين يتضمن أحدهما كل ما هو مقدس، والاخر كل ما هو دنيوي، هذه هي السمة المميزة للفكر الديني" (Henri Hatzfeld, 1993, p. 17.)

القول أن الدين يتعبّر بواسطة الرموز هو قول بديهي. الرمزية أخذت كما من التأويلات في ميادين مختلفة مثل التحليل النفسي، والتاريخ الثقافي الهيرمينوطيقا، ولكنها تستجيب بشكل خاص لدراسة الواقعة الدينية. من أجل التبسيط يمكن التأكيد أن الرموز الدينية عولجت من ثلاثة منظورات على الأقل:

(1)-منظور نسبية سيميائية، التي من خلالها صور رمزية خاصة تشكل قلب وهوية الأديان (النجمة، الصليب، الهلال). ولكن الرموز معتبرة في ذاتها لا تستجيب سوى لقراءة في مستوى مذاهب وعلامات دينية (Lionel Obadia, 2012, p. 68-69).

(2)-رمزية عالمية الالهام التحليل نفسي (وبشكل خاص لدى كارل يونغ)، التي منحتها مكانا للدلالات والاثار على مستوى ميتا تجريبي. لقد افترض أن لها دورا في تنظيم وعمل اللاشعور الفردي أو الجماعي.

(3)-رمزية ثقافية، تعكس الطريقة التي تتكون بها الرموز الدينية، تثبت وتنتقل في علم النفس، التاريخ والمجتمعات البشرية. (Lionel Obadia, 2012, p. 120).

لننتقل من بداهة: إذا كنا لا نستطيع أن نعرف ما حلم به الحالم إلا من فهم الحالم المستيقظ فبالمثل لا نعرف المقدس إلا من خلال الانسان الذي يعرفه. في الواقع، إنه يعبر عن المقدس بواسطة الأساطير

والمفاهيم، والأفعال الطقوسية والرموز التي يحس بها المرء إذا كان مؤمناً، مثل طرق الكلام والفعل، التقارب، ورموز الأفكار إلى حد ما مناسبة لموضوعها. في الحقيقة، الانسان المؤمن يعرف أن الأمر هنا ليس سوى نسخ إنسانية بسيطة لحقيقة تظل إلى حد ما خفية عنه، ولكن إليها يربط أفعاله ووجوده. يمكن أن نتكلم عن مقدس يعرف بوصفه علاقة والذي يسبق بالتجربة التي يقيمها الانسان عن الالهي، والحال أن الكل يستعمل مفهوم المقدس هذا: أنثروبولوجيون، فينومينولوجيون، علماء اجتماع، مؤرخو أديان، علماء الكلام، كلهم أرادوا ذلك أم لم يريدوا، كانوا واعيين أو غير واعين، كلهم بشكل ما، ورثة للفكر الدوركايمي، دوركايم اعتبر أن المقدس بمثابة مقولة خاصة، لقد بدا له من الواضح أن التقابل مقدس/دنيوي ينتج عن القيم ذاتها التي يعترف بها كل جماعة البشرية، وأنها توجد إذن في كل الثقافات البشرية لأن عالمية مفهوم المقدس كان لها نفس الأصل مثل أصل الثنائية الأساسية المتعلقة بالفرد والمجتمع، الدين، كتب دوركايم، لا يمكن أن يقارب إلا بوصفه نسقا منسجما من المعتقدات والممارسات الخاصة بأشياء مقدسة، بمعنى مفصلة ومحظورة، معتقدات وممارسات توحد في جماعة واحدة أخلاقية تسمى كنيسة كل من ينتمون إليها، منذ ذلك الحين ازدواجية المقدس شكل واقعة مسلما بها، ولكن منذ قرن الحقل الدلالي لكلمة مقدس تم إغناؤه بشكل واسع. في الواقع تحت تأثير فينومينولوجيا دينية، التي ترفض أن تسجل المقدس فقط داخل بنيات اجتماعية، علماء كلام مختلفون استحوذوا على هذا المفهوم وطبقوه في تحليل المسيحية ذاتها. أو تحليل أديان كبرى أخرى متشككين في تعريف الدين المقترح من قبل دوركايم الذي يسمح بتعريف أيضا الأديان البدائية مثل الأديان الكبرى ذات السمعة العالمية، علماء الكلام هؤلاء المعاصرون يرفضون حصر الايمان ضمن هذه الجدلية الأساسية مقدس/دنيوي. الايمان يمكن أن يصير في بعض الحالات ضد الدين. إنهم يشددون على وظيفة نزع القداسة للدين بواسطة إيمان يقع ما وراء الزوج مقدس/دنيوي. ولكن في نفس الوقت لا يستطيعون سوى ملاحظة نزع القداسة عن الدين بواسطة دنيوي الذي يستعيد طقوسا ومعتقدات بإفراغها من معناها الأول وتطبيقها على موضوعات أخرى إنسانية بشكل خالص: مثل الرياضة، الجنس، الحزب السياسي، العلم... لتصبح شبه أديان على حسب عبارة ب. تيليش P. Tillich.

هناك إذن امكانية تجربة غير دينية للمقدس من حيث أن الأمر يتعلق بتجربة ذات حضور وسيطي يتعارض مع تجربة الإلهي التي تتحقق في التجربة والتي هي تجربة حضور مباشر. هكذا مفهوم المقدس يصبح،

ولكن لأسباب أخرى غير تلك التي طورتها المدرسة السوسولوجية الفرنسية بزعامة دوركايم، الأساس الضروري للظواهر الدينية.

في إحدى المقابلات التي جرت سنة 1978 مع كلود هنري روكي Claude Henri Rocquet وميرسيا الياد، أعاد هذا الأخير ما قاله في عدة كتب، حيث عرف المقدس على أنه الحجر الأساس للتجربة الدينية، وأكد أن كل وعي بالعالم الواقعي ذو دلالة بالنسبة للإنسان مرتبط بالاكتشاف الذي يقوم به المقدس: "وحدها هذه التجربة تسمح بالفهم والعيش [...] ذلك أنها مصدر التجربة ذاتها". المقدس بالنسبة له حالة بنوية للوعي، طريقة في الوجود في العالم، هذا ما يبدو الخيط الموصل، الذي يقودنا داخل اهتمامه المقدس، خيط يفصل من جهة أولئك الذين يستندون على التحليل الأنتولوجي والتاريخي والفلسفي والسوسولوجي، الذين يحاولون تعريف المقدس بفضل اسهام علوم الانسان ومعرفة ماذا يعطيه هذا المفهوم بشكل ملموس، أولئك الذين يستعلمون نفس مفهوم المقدس في خدمة خطاب فلسفي أو ديني، من أجل تأسيس تأمل تيولوجي أو أخلاقي. وعندئذ، هل يملك أن نخاطر، على سبيل فرضية العمل وبطريقة أن القداسة هي في ميدان الأخلاقي مثلما أن المقدس يوجد بالنسبة للظاهرة الدينية؟ ذلك أن الأولى تدخل الانسان ضمن حياة أخلاقية، بينما المقدس يحظر عليه اختراق فضاء مطبوع بالتأبو.

على الفور، تدقيق أولي يفرض نفسه: إذا كنا لا ندرك المقدس إلا حيث نجده، في وجود الانسان ذاته، فلأنه ليس لأنه يوجد في العالم منطقة لمقدس ومنطقة للدنيوي كل واحدة منهما محددة، مرة واحدة وإلى الأبد، بواسطة طبيعة وماهية الكائنات والأشياء. لا أحد يدافع عن أن المقدس هو عالم الانسان لأنه يضمن وجوده. يمكن أن نقاربه في كل تجربة دينية. سنرى أن خط التقسيم بين المقدس والدنيوي خط أساسي. ولكنه مثبت تجريبيا دائما بواسطة الانسان ويمكن أن يعدل. التحديد هذا بين الكائنات والأشياء يكون متصلا باليومي في الحياة، إنه يربط أيضا اللحظات الكبرى للزمن الكوني، الفصول، النهار، الليل، دورة الخصوبة، مثل الأزمنة القوية للوجود الفردي: الميلاد، الزواج، وحتى جسد الانسان ذاته.

هكذا فإن المقدس هو واقعة قابلة للملاحظة وللتحليل، وأنا ندركه ضمن إطار الحياة،

والمؤسسات، والطقوس.

رابعا: الحقل الدلالي للمقدس

لقد أبان بينفنيست بوضوح الوضع اللغوي الخاص جدا الذي لا يوجد فيه اللغة الهندوأوروبية كلمة تشير إلى المقدس. بعض اللغات مثل الإيرانية، واللاتينية واليونانية، تعرف كلمات، كما لو أن مفهوم المقدس يقتضيها من حيث أنها تأخذ وجهها مزدوجا. المقدس هو ما يكون محملا بالحضور الإلهي، ولكن المقدس أيضا هو ما يكون محظورا على الاتصال البشري. باختصار المقدس وجهان: وجه إيجابي وآخر سلبي. التحليل اللغوي يؤدي إلى ظهور بعض الثوابت: الخاصية المقدسة، المقدس، المتضمنة على أشكال نعتية تحدد قوة طافحة، مخصبة، قادرة على قيادة الحياة وعلى إخراج نتائج الطبيعة في هذا المنظور الكمال الفيزيقي والجسدي يكون موهوبا بقيمة دينية. من يمتلك الخلاص بمعنى خاصية جسدية سليمة قادرة على منح الخلاص، الذي هو نعمة إلهية ذلك أن الله يمتلك بالماهية، هبة الكمال هذا، هذا الحظ الذي يمنح للناس في شكل صحة جيدة، وثروة جيدة. الكلمتان اللتان تشيران إلى المقدس في اللاتينية هما Socer و Sactus، الأولى تشير إلى ما ينبغي تسميته في أيامنا المقدس، ونجد استعمال هذه الكلمة في فعل الأضحية ذاتها، إنها تشير إذن إلى ما هو مكرس للالهة ويوجد محملا بهذا بدنس لا يسمح ومهيب ورهيب. إنه جدير بالاحترام ويسبب الهلع. كصفة، كلمة Socer تصف من يحمل دنسا الذي هو في معزل عن مجتمع البشر، يجب أن نفر من الاتصال به، ولكن إذا قتل رجل ما هو Socer فليس مسؤولا بذلك عن جريمة القتل. بعبارة أخرى الانسان Socer ليس له أي شيء مشترك مع باقي الناس، تماما مثل أضحية الحيوان الممنوحة في الأضحية، مقدسة ليس لها أي شيء مشترك مع الحيوانات الأخرى. المعجم القانوني، دائما مهم بالنسبة للرجل الروماني، يحدد بدقة هذه الخاصية للمقدس التي تستعمل بالنسبة لها الكلمة الثانية Sanctus المقدس Sanctus هو ما يدافع عنه ويحمى من الخطأ. ولكن نفس المجموعة القانونية تقدم تحديدا أساسا: تكون Sanctus أو مقدسة، الأشياء التي ليست مقدسة ولا مدنسة ولكنها تكون مؤكدة بواسطة العقاب، مثل العقاب الذي يشكل القانون. القانون يكون Sanctus ، ذلك أنه كل ما يخضع للعقاب يكون مقدسا، Sanctio العقاب هو إذن الشكل المجرد ل Sanctum إذن في روما، ما هو مقدس (Sanctio) ليس هو ما هو مكرس للالهة والذي يسمى Sanctio، وليس ما هو مدنس، بمعنى ما يتعارض مع Socer، ولكن بالأحرى ما ليس هذا ولا ذاك، إنه ما يتأسس على العقاب Sanctio يمكن القول أنه في روما Socer تتضمن مفهوم ميدان متميز عن يومي الانسان ميدان مفضول والذي يمكن أن يشغل من قبل الالهة.

في اليونانية القديمة، ليس هناك كلمة تشير إلى الدين ولا إلى الإيمان، ولكن العديد من الكلمات التي تعبر عن تجليات المقدس والمواقف الطقوسية للإنسان عندما يدخل في اتصال مع الإلهي، هيروس Hieros تصنف كل ما يمس الإلهي، الأسطورة، عبادة، طقس، ولكن أيضا كل ما يمضي من أجل أن يكون متعاليا على الإنسان ويكشف عن نظام متعال. ولكن في نفس الوقت الصفة Hieros تصنف ما أصبح، في أعقاب فعل طقوسي، مقدسا. كلمة الثالثة هي هاجيوس Hagios تقدم تقريبا نفس المعنى الذي تؤديه كلمة Sanctus اللاتينية وتعني أن ما هو مقدس هو ما يكون ممنوعا من كل اغتصاب. إنه لا يشير إلى ما يكون ممتلئا بالحضور الإلهي - وهو معنى Hieros ولكن بالأحرى الوجه السلبي للمقدس: ما يوضع جانبا والذي لا يمكن أن نتصل به من غير أن نتدنس (Michel Meslin, pp. 63-68)

خامسا: المقدس والديني

في بداية القرن 20 الفلسفة (مع برغسون) وعلم الاجتماع (مع ليفي برون و دوركايم) علم النفس (مع فرويد) واللاهوت (مع ر أوتو) اكتشفت هذه العلوم الديانات الأرواحية والظواهر التي أصبحت بسرعة شعاعية: المانا، عاطفة من الاحترام والتكريم، والتابو (المحرمات الفدائية، الجنسية، المكانية). الفلسفة وعلم الاجتماع يبحثان إذن عن تفسير عقلية بدائية ما قبل منطقية مفترضان تقديم حقيقة ومبدأ جوهر الدين. لقد تم تعريف الإنسان الديني على أنه ذلك الذي يمتلك معنى المقدس أو أيضا معنى ومذاق اللاهوتي. اللاهوتي ر. أوتو (1869-1937) هو الذي جعل من المقدس المفهوم المؤسس والمميز للدين. عاطفة الإلهي (numineux)، الإلهي اللامحدود يشكل ظاهرة أصلية، غير قابلة للاشتقاق أبدا ومستقلة. بماذا تتكون عاطفة المقدس؟ إنها تتميز أولا بازدواجيتها العاطفية: الخوف والاضراب المصاحب بالإغراء وعاطفة تعذر ادراك الإلهي.

المقدس يتوافق غالبا ولكن ليس بالضرورة بالمستريوم *mysterium*، السري، بالذهول بالقرابة المطلقة لكل شيء آخر، يعبر عن عاطفة التعالي.

1-علامات المقدس

ر. أوتو وصف المقدس على أنه في نفس الوقت شكل من أشكال التجربة، غير قابل للاختزال إلى أي تجربة أخرى، وأنه مقولة تأويلية، وتقييم لهذه الظواهر الخاصة، أوتو استخلص محددات كل سلبية الغير قابل للمس، غير المألوف والذي لا يقبل الطعن.

- 1- غير قابل للمس: المقدس كما بين بينفينيست Benviniste هو ما يكون ممتلئا بالحضور الالهي وأنه يكون ممنوعا من اللمس ذلك أنه مخصص للآلهة ومتحرر من مملكة البشر، هذا يترجم بمفاهيم بين المقدس والدينيوي، نجد هكذا أماكن مقدسة (المعبد، الكنيسة، الكنيس، المسجد) وفي كل الثقافات مقابر، وأياما مقدسة (الأعياد الدينية عند المسلمين)، الأشياء المقدسة (بيت القربان) والأشخاص المقدسين (الراهب).
- 2- غير قابل للوصف الذي يتطابق مع السري mesterium غير قابل للإدراك وغير قابل للفهم.
- 3- غير قابل للبلوغ. يحيل إلى منع الاتصال مع الإلهي، إلى الفصل بين المقدس والمدنس. التمييز بين الميدانين مهم، اعتبر على أنه مقدس وغير قابل للخرق، يعني اختلاف إيتولوجيا بقدر ما هو اختلاف قيمي.
- 4- غير القابل للفهم: يشير بهذا إلى الذهول، الهلع المكبل أمام ما يتجاوز التجربة الانسانية.
- 5- غير المؤلف، الغريب: المقدس يوجد خارج ميدان الأشياء المؤلفوة والمعروفة والمفهومة.
- 6- غير القابل للطعن: لا شيء يعدي المقدس والمقدس لا يندرج هو والالهي ضمن الشرط المحدود والمكان والزمان.

الايان: الايمان يتميز عن الاعتقاد البسيط من حيث أنه: 1- ينصب على شخص ما (الاعتقاد في) وليس فقط (الاعتقادات) وليس في حقيقة. ويقتضي عنصر الثقة. الايمان تصديق يمنح لكائن شخصي أو إلى شهادة ما.

- 2- إنه يلزم الشخص بأكمله (العقل، الارادة، العاطفة) وليس فقط العقل اتجاهه. ليس أولا تعليمي (نقل حقيقة تواصلية) ولكنه عملي، الفرح بحياة ذاتية، الحياة مع أو من أجل الله.
- 3- إنه يندرج ضمن حياة جماعية تصلح كضامن وحام ضد عبادة الأوثان (Michel Meslin, p. 57).

2- المقدس بين اللاعقلاني والعقلاني:

رودولف أوتو (1869-1937) منظر وفيلسوف ومؤرخ ألماني هو الكاتب الذي اقتحم موضوع المقدس بالطريقة الأكثر تنظيما والأكثر عمقا. نصه الرئيس هو "المقدس" مع عنوان فرعي العنصر غير العقلاني في فكرة الالهي وعلاقتها بالعقلاني، يعتبر هذا الكتاب أحد الكلاسيكيات بالنسبة للمتخصصين في علوم الأديان.

كرونولوجيا متبعين عن قرب الكلاسيكيات الكبرى لعلم اجتماع الدين "المقدس" حسب المقدمة الايطالية له من قبل أرنستو بيونايوتي Ernesto Buonaiuti سنة 1926 "هو ذو غنى كبير بالنسبة لمحتواه. إنه يحتوي على الخطوط الأولى لفلسفة الدين موجهة إلى انعكاسات وتطبيقات ذات أهمية. أوتو يدين بأفكاره في هذا الكتاب للكاتب الألماني شلايرماخر وإلى مثقفين ألمان آخرين.

حسب أوتو الدين ينبثق من تضافر قوى عقلية ولاعقلية، التي تسمح بعزل المقدس كمقولة متميزة، يتمثل كشيء عجيب، ساحر، آخر كلياً. في الواقع حسب أوتو مفهوم المقدس لا يمكن أن يدرك إلا من قبل من له حساسية دينية، وبالتالي ذلك الذي لا يعرف أبداً لحظات الانفعال الديني يجب أن يستبعد: إذا كان عاجزاً أو أنه إذا لم يكن يعرف مثل هذه اللحظات حتى، فإننا نرجو منه إيقاف قراءته هنا" يحذر الكاتب منذ الفصل الثالث لكتابه.

أوتو لا يستند فقط على نظريات شلايرماخر ولكن على نظريات آخرين، مثل وليام جيمس بشكل خاص، إنه يبدأ بالتأكيد. أن كل تصور تألهي، وبطريقة استثنائية ومهيمنة للفكرة المسيحية لله، ذات خاصية أساسية لإدراك الألوهية مع تدقيق واضح وتعريفها بواسطة محمولات مثل الروح، العقل، الإرادة اللاهوتية، الإرادة الطيبة، القدرة الكلية، وحدة الجوهر، الوعي بالذات وأشكال أخرى مشابهة، هذا التصور للألوهية يتطابق إذن مع العقل الشخصي الذي يجده الإنسان داخله، في شكل محدود ومختزل، كل تلك المحمولات المطبقة على الإلهي، تعتبر مطلقة، بمعنى كاملة. إنها مفاهيم واضحة ودقيقة، قابلة للفكر والتحليل، وقابلة حتى للتعريف. إذا أسمينا عقلاً موضوعاً يمكن أن يدرك بوضوح بواسطة الفكر المفهومي، جوهر الألوهية الموصوف بواسطة المحمولات تلك عقلاً وأن الدين الذي يقبلها ويؤكدها هو دين عقلاً.

العقلانية تصبح معياراً ذا أهمية من أجل الاعتراف ببعده ديني على السلم البشري. الإلهي يجب أن يمثل كل ما ليس كاملاً في الكائنات البشرية، وذلك يرفعه نحو الكمال، إن الدين يكون عقلاً إذا سمح يتخيل الكائن الإلهي على طول الموجة.

مع ذلك هذا المستوى الأول من العقلانية لا يكفي لتعريف الإلهي. هذا الإلهي يجب أن يمتلك خصائص غير عقلانية غير قابلة للقياس على السلم البشري، من هنا يتمخض في المقابل تعالیه.

إذا كانت المحمولات العقلية تقع عموماً في المستوى الأول، فإنها لا تستنفد فكرة الألوهية ذلك أنها تؤول بدقة إلى عنصر ليس عقلياً. إنها محمولات أساسية، ولكن تركيبية. إننا لا نفهم بدقة ما هي إلا إذا

اعتبرناها خاصيات شيء تصلح له كحامل ولكنها لا تدرك ولا يمكن أن تدرك، هذا الموضوع يجب أن يدرك، ولكن بطريقة مختلفة وخاصة".

الاهلي في نفس الوقت يمكن التعبير عنه، فيما يتعلق بخصائصه المشابهة للخصائص البشرية، ولكنه أيضا غير قابل للتعبير لأنه يتجاوز المستوى الانساني.

الجدلية بين العقلاني واللاعقلاني تصبح منهجية علمية حقيقية متكيفة مع أبحاث دينية حيث لا يمكن أن تتوقف عند مجرد اختيار العبارات العقلانية ولكن حيث يجب ادراجها في ميدان من التفاعلات أكثر شساعة. المثال الأكثر دلالة يمنحه بديهيا خاصة المقدس ذاتها.

"المقدس هو أولا وقبل كل شيء خاصية تأويله وتقييمه لا توجد، كما هي، إلا في الميدان الديني، من دون تلك إنها يمكن أن تمر إلى ميادين أخرى، مثلا في الأخلاق، ولكنها لا تصدر عنها، هذه الخاصية معقدة إنما تتضمن عنصرا، ذا نوعية خاصة بشكل مطلق، والذي يتخلص من كل ما أسميناه عقلاانيا، يكون صعب المنال على الفهم المفهومي، وبما هو كذلك، يشكل شيئا لا يوصف".

المقدس بالنسبة لأوتو هو حامل كل دين. إنه يشير إليه بكلمة إلهي numineux المشتقة من نومين Noumen، الروح. إنه يعكس عاطفة حالة المخلوق، والتبعية، لأنه الإلهي في حالته الأولى. هذا الإلهي نفسه هو شيء آخر.

أيضا في الواقع، خلال احتفالات طقوسية وفي الأماكن المغزوة بالديني عبارة وحيدة تتمثل لنا من أجل التعبير عن الشيء، إنما عاطفة العجيب التي تؤدي إلى القشعريرة. إنه الإلهي في حالته الثانية صورة متعددة: الخشوع، التنازل، الألم، الاعجاب، الرهبة.

هذا ليس كل شيء، العجيب مدهش أيضا مفضل، إنه شيء آخر تماما. إنه ممجد بواسطة أناشيد إلهية (التي تمثل الإلهي في حالته الثالثة). زيادة على ذلك إنه ساحر جذاب (الحالة الرابعة) إنه أيضا خارق (الحالة الخامسة) أوتو يختبر وسائل التعبير المباشرة وغير المباشرة عن الإلهي. إنه يتوقف على الفن ويعالج مطولا الإلهي في العهد القديم والجديد وكذلك الإلهي في عمل لوثر.

نصل هكذا إلى تعريف المقدمة على أنه "خاصية معقدة" له مسار تاريخي متصل، مكون من أقسام عقلاانية وأوجه لاعقلانية.

العلاقة بين العقلانية واللاعقلانية تتحقق بواسطة أخلقة الإلهي، بمعنى مع تطور -من بين الذوات الإنسانية- معايير وقواعد، ومعايير الأخلاقية والعدالة المحيلة على الإلهي، معتبرا كمحل لكل خير وكل عدالة (Roberto Cipriani, 2004, p 180-184).

الظاهرة الدينية إذا أردنا تحديدها فيجب التمييز بين المقدس والديني، إن هذا التمييز "يشكل المحك الذي ينتج التعرف إليها على أكثر ما يكون التعرف يقينا ووضوحا" وفي الواقع، إن التعريف الذي يمكن اقتراحه للدين، أيا كان نوعه، يشتمل ما لم يقتصر على هذا التعارض بين المقدس والديني. ولا مندوحة لأي امرئ من الإقرار، عاجلا أم آجلا، إما عبر متوسطات منطقية أو بطريقة الاستنتاج المباشر، بأن الانسان المتدين هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسطين متكاملين: واحد يستطيع الانسان أن يتحرك فيه بعيدا عن كل قلق ورعدة، ولكن من دون أن يورط نشاطه هذا عبر شخصه السطحي، وخر يضبط فيه كل من ميوله ويحتويه ويوجهه شعور حميم بالتبعية، حتى ليلفي نفسه متورطا فيه بلا تحفظ. كلا هذين العالمين: المقدس والديني، يتحدد بالأخر، حتى ليستحيل بمعزل عن هذه المقارنة إعطاء تعريف دقيق لأي منهما.

يبدو المقدس إحدى مقولات الاحساس، بل هو، في الحقيقة، المقولة التي يبنى عليها السلوك الديني، تلك التي تمنحه خاصته النوعية وتفرض على المؤمن شعورا مميزا بالاحترام يحصن إيمانه ضد روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم، بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه (روجي كايوا، 2010، ص36).

إنه الفكرة الأم التي يتمحور حولها الدين، على حد قول هنري هوبير، فالأساطير والمعتقدات تحل مضمونه على طريقتها، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة يجسدونه والعاابد والأماكن المقدسة والصروح الدينية توطده وتجذره في الأرض، ومنه تنشأ الأخلاقية الدينية. الدين هو تدبير المقدس" (روجي كايوا، 2010، ص36).

والمقدس يتميز بميزات رئيسية فهو يشكل خاصية ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة) أو الكائنات (الملك والكاهن)، أو الأمكنة (المعبد والكنيسة والمزار)، أو الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح، عيد الميلاد... الخ) ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقرا للمقدس، الذي يخلع عليه سحرا لا يضاهاى في نظر

الفرد والجماعة، ولا هناك ما يتعذر نزعها منه، ليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها. بل هو عطية سرية، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة.

والمقدس يبرز محفوفا بالمخاطر، فكل من تجاسر على لمسه حل به عقاب تلقائي وفوري، تماما كما يحرق اللهب اليد التي تمتد إليه، إن المقدس يكاد يكون، على الدوام، ما لا يستطيع المرء أن يقربه ويبقى على قيد الحياة.

والمقدس لا يجب أن يختلط بالديني لأن في هذا الاختلاط فقدان للخصائص النوعية للمقدس. لا بد من حواجز عازلة تفصل تماما بين المقدس والديني، لأن أي اتصال بينهما يعود على كليهما بالشؤم.

وقد كتب دوركايم في هذا الصدد يقول: "يستحيل على هذين النوعين أن يتقاربا ويحتفظ كل منهما بطبيعته الخاصة"، وإن يكن كلاهما ضروريا لتطور الحياة: فأحدهما بصفته الوسط الذي تنمو فيه الحياة، وآخر بصفته النبوع، أو المصدر، الذي لا يني يخلق هذه الحياة ويصونها ويجدها باستمرار (روحي كايوا، 2010، ص 39).

المقدس: بنيته ووظائفه عند مارسيل موس: بقدر ما تكتسي دراسة المقدس داخل المتن الأنثروبولوجي لمارسيل موس أهمية بالغة في فهم واقع الممارسة الدينية المعاصرة، بقدر ما تلوح بكثير من الصعوبة والتعقيد، سواء على المستوى المنهجي أو على مستوى تفكيك نصوصه قصد استخراج أهم تجليات بنية المقدس ووظائفه الاجتماعية داخلها، وذلك بالنظر لشساعة ما أنتجه موس من أعمال أنثروبولوجية وإثنوغرافية وسوسيولوجية. إن فهم تصور مارسيل موس لموضوع المقدس من حيث أهميته في تدبير الحياة الاجتماعية لأعضاء الجماعة عبر بنية من التمثلات والممارسات والعلاقات الاجتماعية التي تتخذ في الغالب الأعم طابعا دينيا يقتضي من الباحث أن يدرجه ضمن البراديجم الأنثروبولوجي العام نفسه الذي اشتغل من داخله وطوره موس نفسه، وذلك من خلال انتاجه لمفاهيم جديدة أضفى عليها طابع الإجرائية، في مقارنة الواقعة الاجتماعية المدروسة، من قبيل مفهوم الإنسان الكلي والظاهرة الكلية وحتى مفهوم المقدس في حد ذاته إذ يتلخص هذا البراديجم ضمن ما سمي بالدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للأديان وللمتمثلات الجماعية وأنماط الفعل والنظرة إلى الكون وإلى العالم، كعالم يحضر بداخله المقدس وينتظم في أهم جوانبه بناء عليه.

ومن أجل تبيان تفكير موس حول المقدس يجدر طرح مجموعة من الأسئلة المحورية: كيف يتحدد مفهوم المقدس في فكر موس؟ وبالأحرى هل يتغير هذا المفهوم بتغير مفهوم الدراسة (الأضحية، الصلاة، القانون الجنائي، السحر)؟ وما تجليات هذا المقدس بالنسبة إليه؟ ما هي مختلف الوظائف التي ينهض بها سواء داخل الجماعة أو داخل المجتمع ككل؟

3- مفهوم المقدس عند موس: البناء النظري والمنهجي:

جل الدراسات الأنثروبولوجية للدين بشكل عام، ولمارسيل موس على وجه التحديد، جعلت البحث عن التغيرات الاجتماعية والدينية وعن المعنى الذي يعطيه الأفراد للمقدس في علاقته بالدين وبمختلف ممارستهم الاجتماعية غاية أولى لديها. وبعبارة أخرى البحث في إشكالية المقدس وعلاقته بالمجتمع، بالدين وبالفكر الديني "البدائي" تحديداً، التي وجدت لنفسها حيزاً مهماً داخل متن موس.

وبتعبير ميرسيا إلياد لقد شكل هذا التوجه لمارسيل موس وبغيره من الباحثين، ولادة للمقاربات الاجتماعية للدين بشكل عام. وهو ما جعل كل محاولة لفهم الاشكالية نفسها رهينة ولادة هذه المقاربات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين وللمعتقدات الدينية، سواء كخلفية نظرية أو كبناء منهجي.

في هذا الإطار، يعد عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم أول من أدخل السوسيولوجيا في النقاش حول الحدود بين المقدس والديني أو المندس خاصة في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" إذ يعتبر أن قدسية المقدس تأتي من تعارضها بشكل قاطع مع مجال المندس، فوظيفة الأول هي بالضرورة نفي للثاني حتى يظل قائماً، وهو ما يجعل من المقدس على هذا النحو ذلك الشيء الخالص والمتجانس والمتعارض مع المندس، لكن لم يقف إميل دوركايم عند هذا التحديد لمفهوم المقدس فقط، بل تجاوزه إلى الاعتبار أن الدين هو مجاله الخاص به، ما دام الدين هو مجموع المعتقدات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدسة، أي بأشياء يجري عزلها وتحاط بشتى أنواع التحريم من جهة، وأن هذه المعتقدات والممارسات تجمع المؤمنين بها في جماعة أخلاقية واحدة تدعى الكنيسة من جهة ثانية.

إن كل قراءة لهذا التحديد الدوركايمي لمفهوم المقدس في علاقته بالدين تظهر أنه يتضمن مسألتين أساسيتين: الأولى تتعلق بالخلفية النظرية والمنهجية التي تحكم فكر دوركايم، ليس فقط بخصوص موضوع المقدس وإنما بل مواضعه البحثية التي تنتمي إلى نزعتة الوضعية وإلى المدرسة الوظيفية. وهذا ما جعله يبين الأبعاد الوظيفية للمقدس من حيث أهميته في توحيد الجماعة الاجتماعية وهكذا يشكل المقدس عامل

تماسك للنظام الاجتماعي ككل، الشيء الذي يجعل من مصدر المقدس في نهاية المطاف هو الوعي الجمعي، الذي يعتبر حسب الطرح الدوركامي متعاليا عن وعي الأفراد وقاهرا لهم في نفس الوقت، وهو ما يضفي على المقدس، تبعا لذلك، هذه الصفة التي هي خاصة بالآلهة.

يخضّر هذا الطرح الدوركامي لعلاقة المقدس بسلوكيات الأفراد وأهميته في تشكل وعيهم بكيفية معينة داخل تفكير موس. حيث سار هذا الأخير وفق المنهجية نفسها في تناول الظواهر الاجتماعية. ومنها الظاهرة الدينية وإشكالية المقدس على وجه الخصوص. إذ ظل يعتبر أن كل سؤال عن المقدس هو في ذاته سؤال عما يعارضه أو يخالفه، وهو بذلك يستعمل تقنية البرهنة بالخلف ذات الأساس الرياضي، ومن ثمة يخضّر المقدس في علاقته بالدينيوي بالنسبة إليه، وذلك باعتبار الأول- المقدس- مجموعة من الظواهر الاجتماعية والثقافية، وكذلك مجموعة من الممارسات والتعبيرات الاجتماعية والتمثلات الجمعية لأعضاء جماعة معينة حول أشياء تقيم على أنها مقدسة، الشيء الذي يؤهله في نظره كي يصبح موضوعا للملاحظة من قبل كل باحث في أنثروبولوجيا الدين (يونس الوكيل، 2016، ص 49-50)

ورغم أن موس ظل هو الحامل الشرعي لمشروع دوركامي إلا إنه صنع لنفسه منهجية متميزة أحيانا عن أستاذه. تتميز بأنه اعتبر المقدس بمثابة نسق كلي وكبني وكحقيقة اجتماعية.

4- تجليات المقدس ووظائفه الاجتماعية: نصا التضحية والصلاة.

إذا كان مفهوم المقدس يدل على التجربة الدينية وعلى الآلهة وعلى كل ما هو نقيض للمدنس. وذلك باعتبار أن الأول شيء يدركه الأفراد من خلال ما يخلفه لديهم من اثار ومن مظاهر خارقة أحيانا، وإذا كان الأصل لغوي لكلمة مقدس في اللاتينية يعود إلى مفردة Socer التي يراد بها ما سبق ذكره، فإن مفهوم التضحية sacrifice المنحدر من هذه الكلمة، يوظفه كل من موس وهنري هوبير للدلالة على ما يتضمنه القربان والأضحية والذبيحة من مظاهر مقدسة.

إن رغبتهما في بناء منهج تفسيري لهذه الظاهرة دفعهما إلى الاعتماد بكيفية دقيقة على كل الدراسات التي شملت الديانات التاريخية والأنثروبولوجية، قصد فهم كيف عمل البشر على تأسيس علاقتهم مع عالم الالهية بفضل التوسط الذي تضمنه الأضحية وفق ممارسات طقوسية مضبوطة اجتماعيا. كما أنهما رغبا في تفسير كيف تعمل الجماعات البشرية على تحويل الحيوان الطوطمي من كائن مقدس جدير

بعالم الالهة إلى شيء يتطلب التضحية به وفصله عن عالم الأحياء قصد تقديم الشكر إلى الالهة نفسها، لكن بمجرد ما تتم التضحية به، يتحول أو يتقابل المضحى به/ المقدس مع المدنس.

وقد ذهب موس وهوير إلى تجاوز الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية فيما يتعلق بموضوع الأضحية خاصة الباحثون روبرتسون سميت وتايلور، حيث قدما نظرية تقوم على الفهم وليس على المقارنة فقط. والأضحية عندهما تعد هبة كان يقدمها المتوحش إلى كل الكائنات ما فوق الطبيعية التي يرى أنه مرتبط بها. وقد أكد موس وهوير بخلاف الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية على ضرورة البحث عن طبيعة التطور الذي عرفه نظام التضحية كنظام يعبر عن المقدس داخل جماعة اجتماعية معينة.

وفي هذا الاطار يرمى الباحثان أن للطقوس أهمية في إنتاج الأضحية، إذ لا يمكن تصور أضحية خارج نظام خاص من الطقوس. إن ما يميزها هو كونها لا تعد طقوسا من الدرجة الأولى وأن آلية اشتغالها تعتبر أكثر تعقيدا، بل تعتبر بمثابة طقوس تقديسية تعمل على تكريس فعل القداسة داخل الأضحية. لكن لعل ما يميز هذه الطقوس هو أنها تطورت في نظرها في ارتباط مع التطور الذي عرفه الدين في حد ذاته مقارنة بالأديان الأخرى القديمة.

وفي المستوى التحليلي نفسه لظاهرة التضحية، توصل موس وهوير على أن ما يميز هذه الظاهرة هو كونها تعد في نظرها بمثابة مؤسسة بالمعنى الأنثروبولوجي للمفهوم، بل وأكثر من ذلك يعتبرها ظاهرة اجتماعية وفق التحديد الدوركامي لمفهوم الظاهرة الاجتماعية، حيث تظل الطقوس أهم أشكالها الخارجية. أما المجتمع فهو الحامل والمحدد لهذه التجليات والأشكال الخارجية. وهكذا تصبح الأضحية وبناء القداسة بداخلها فعلا اجتماعيا، يتخذ معناه من المجتمع ومن شروطه الثقافية.

هذا عن موضوع الأضحية أما عن موضوع الصلاة فموس يعتبرها ظاهرة اجتماعية وليست بالفعل الفردي المعزول. إذ يقول إن الخاصية الاجتماعية التي تتميز بها الصلاة ليس بالنظر إلى محتواها فقط. وإنما بالنظر إلى شكلها الذي يعد حصرا ذا أصل اجتماعي. كما عزز موس هذه الأطروحة بالقول إن الخاصية الاجتماعية للدين هي الأخرى دليل كاف للبرهنة على صحة هذا التحديد، ما دام الدين هو نسق عضوي من المفاهيم والممارسات الجماعية ذات الخصائص المقدسة.

والصلاة تبدو للباحث الظاهرة الأكثر بساطة ولكنها في العمق تعد الأكثر تعقيدا والأكثر تركيبا. وقد اعتمد موس على المنهج التفكيكي الذي يذكرنا بالمنهج البنيوي الذي يقوم على تفكيك البنية ثم

البحث عن العلاقات والمعنى بين جل مكوناتها. وفي ظل هذه المنهجية التفكيكية لبنية الصلاة من أجل معرفة مظاهر المقدس بداخلها يرى موس أنها تتكون من شيئين أساسيين: تتكون من الطقوس ومن نمط من الاعتقاد أنها عقيدة يعبر الأفراد من خلال قيامهم بفعل الصلاة عن أفكار ومشاعر دينية (يونس الوكيل، 2016، ص 55)

من أجل الخروج من متاهة المقدس والديني، يجب التأمل في نحو المقدس ذاته بدلا من مورفولوجيته، ذلك أنه يبدو بديها أن كائنا أو شيئا يمتلك، كل واحد في نظامه، طبيعية خاصة وثابتة: حجر يظل دائما حجرا، وشجرة تظل أيضا شجرة وعجلا أيضا حتى ولو تم ادماجهم في نظام ديني. وحدها القوة التي هي خارجية عن هذا الكائن أو هذا الشيء يمكن باستغلالها، أن تحدده كشيء مقدس، وكشيء طاهر أو غير طاهر.

روجي كايوا في كتابه الانسان والمقدس شدد على جدلية المقدس الذي يقابل الديني. ولكن متناقضين، يمنح المقدس وجها مزدوجا يتجلى بواسطة كلمتين: القداسة، التي هي المقدس المفيد. والذي له كنتيجة طبيعية خاصة الطاهر، والنجس الذي له الوجه المؤذي مع نتيجته الطبيعية غير الطاهرة. بمقابلة الواحد بالآخر، هذان القطبان يحددان "عدما فعلا"، الديني. القداسة والنجاسة تقابلان الديني، ولكن القداسة تهب في نفس الوقت النجاسة والديني. وكذلك، طاهر، وغير طاهر وديني يمكن أن تصرف اثنان اثنان ضد الكلمة الثالثة. ولكن إذا كان المقدس هو المحذور بواسطة التابو على الديني لا يتحدد إذن بالنسبة لمقدس مصاب بمحرم. كيف يجري إذن اتصال بين المقدس والديني؟ ألا يوجد خطر تفتيت الأول بالاحتكاك بالثاني؟ في هذه الحالة، الديني لن يكون أبدا سوى المقدس وقد نزعته قداسته. حسب جدلية المقدس والديني يمكن أن نميز بين ما هو ديني، بمعنى ما ينتمي إلى الميدان العادي والطبيعي للإنسان وأن هذا الأخير يمكنه أن يتحول إلى مقدس بواسطة طقوس مناسبة. ما هو نجس حسب القانون الديني ولا يمكن أن يصبح مقدسا، فقط في حالة القلب السحري، وما هو مقدس بالنسبة للعض ولكن في تجارب دينية أخرى يؤخذ على أنه نجس أو ديني، نلاحظ هكذا أن الديني يجب أن يفهم بشكل أقل كمقابل أساس للمقدس سوى كمكمل، يكشف عنه الوجود. هل يجب أن نفكر أن تجربة المقدس توصل إلى الوعي بالعالم الواقعي وذو الدلالة، وأنه إذا كان المقدس هو الواقع، فإن الديني لن يكون سوى الوهم. هذا ليس أكيدا، حتى ولو تموضعنا داخل المنطق الوحيد للإنسان الديني. ذلك أن ما يصدم كل ملاحظ هو تعدد

كلمات مقدس/ دنيوي التي تحدد المواقف الانسانية المتناقضة عندما نتكلم نحدد المواقف الانسانية المتناقضة. عندما نتكلم عن المقدس، نستدعي في الواقع حقيقة مزدوجة، متناقضة ولكن متكاملة من جهة، المقدس يبدو للناس المكان حيث تقيم قوة فعالة، تجلي قوة إلهية، طاقة جوهرية وخالقة والتي تظل بالنسبة له غير قابلة للفهم والتي يعتقد لهذا السبب أنها خطيرة. ومن جهة أخرى الناس يميلون إلى استمالة هذه القوة في الممارسة الملموسة لحساسيتهم كما في الأفعال الطقوسية. واقع أن المقدس يعيش دائما من خلال أنساق محددة من الطقوس والمحظورات فإنه ينظم بواسطة مقولات متقابلة مثل: طاهر/ غير طاهر، يمين/ شمال، داخل/ خارج، نهار/ ليل، رجل/ امرأة، مقولات رمزية غالبا والتي تفسر، حسب الثقافات التماثل المطروح بواسطة الانسان بين انسجام= نظام= طاهر، وفوضى= انحلال= غير طاهر.(Michel 90-92)

Meslin, pp.

سادسا: التجربة الدينية

مفهوم التجربة الدينية يشكل أحد الكلمات المفتاحية بكل تحليل للظاهرة الدينية، ولكنه يخفي غموضا من الضروري تدقيق ما نقصده عندما نستعمله. يمكن أيضا التساؤل إذا كان في اللغة الفرنسية عبارة تجربة دينية صالحة.

دائما يجب الانطلاق من التحقيق الاشتقاقي: حتى لو كان مختصرا فإنه مضيء. إنه يظهر كم أن الحقل الدلالي للكلمات يرتبط بالجذر الفعل اللاتيني Pertor (غير مألوف) يقع بين قطبين: قطب الامتحان المقام أو المتكبد، وقطب الحججة التي تأتي بها، إذا كان الفعل experior يعني امتحن ووضع قيد الامتحان فإنه يشير أيضا في الإجراء القانوني الروماني، إلى عملية اثبات الحق. le peritus هو الرجل الذي يعرف عن ذلك، الذي لديه التحكم في ممارسة، piritia التي يمتلكها هي المعرفة المكتسبة بواسطة ممارسة وبواسطة تجربة ما. هكذا الرجل المحرب هو ذلك الذي قدم الحججة على أهليته: إنه experitus، خبير.

إنها الذات إذن التي توصف بواسطة الحجج التي يقدمها على ذاتها. والحال أن هذه الملاحظة التي

اكتسبها بواسطة التجربة ليست متشابهة لمعرفة من نمط تأملي، عقلي. لقد كتب شيشرون: Homins docti vel lun periti مطبقين هذا التمييز على الميدان الديني، هل يجب أن نذهب إلى حد تمييز

الخبير الذي بالنسبة له المعرفة تقوم على ممارسته روحية أو طقسية لله، عن *Doctus lun libro* لاهوتي لم تكن لديه سوى معرفة عقلية ومفهومية؟

ولكن هذه الكلمة المألوفة التجربة محملة في العالم الغربي، بداية من القرن 17، بمعنى مختلف جدا. مفهوم التجربة شيئا فشيئا صار المرجع الأكثر صرامة والأكثر ضرورة لكل علم دقيق. خلال القرن 19 ليتري *Littri* استطاع أن يعرف التجربة "كمعرفة بعدية بواسطة ملاحظة الوقائع" نلاحظ أن التجربة صارت أساسا تجريبيا. ولكن كانت التجربة التجريبية تقوم على الملاحظة المتكررة للوقائع المشهورة بأنها دقيقة خلال بحث صارم. حسب التعريف الذي أعطاه كلود بيرنارد، هذا المفهوم لا يغطي أبدا بدقة ما نشير إليه بكلمة تجربة، إنما تبدو أنها تقتضي بشكل خاص ما يعانیه الفرد في وجوده الخاص. على المستوى الفيزيائي كما على المستوى العاطفي، والعقلي والروحي، اللغة الفرنسية تمنح هنا فجوة لا تسمح بالتمييز بين ما يقارب ويعرف بواسطة الذات من خلال تجربة تكون شخصية بالنسبة لها والتي يمكن أن نصفها بالتجريبية، كما هو مجرب بمعنى معروف بواسطة الملاحظة المتكررة والمراقبة للوقائع المتجددة. هذا التمييز الضروري من أجل تحليل التجربة الدينية هو على العكس يشار إليه بالزوج الألماني *Erlebnis /Erfahrung* : الأولى تشير إلى معرفة مستمدة من ممارسة والثانية كل حدث أو واقعة معاشة يعانيتها الشخص.

أهمية هذا التمييز واضحة، ذلك أن عيش التجربة ذاته يقود الذات إلى الاستيلاء على المحتوى لأن ما تعانیه بعيشه يصبح فيها تجريبيا، من هنا قيمة الواقع وأصالته، والحقيقة التي تحتلها في عينها منذ الان. أنقول مع ذلك، أن التجربة الذاتية هذه بدون قيمة لأنها لا تقدم نفس معايير الموضوعية مثل تجربة تجريبية؟ لا، بكل تأكيد. ولكن هذا يقودنا إلى التساؤل إذا كانت عبارة تجربة دينية صالحة.

العديد من النقاط يجب أخذه في الاعتبار هنا. من حيث أن تجربة دينية تبدو عموما على أنها فردية، ليس بالضرورة متكررة إراديا، وبالقوة زائلة، ليست طعنا في صلاحية العبارة إذا احتفظنا بكلمة تجربة بمدلولها التجريبي. النقاشات الكبرى التي جرت في بداية القرن 20، حول كتاب وليام جيمس *William James* (*the varieties of religion experience*) (الذي بالنسبة له التجربة الدينية المدركة ضمن اختلاف الأفراد تصبح الحجة ذاتها لوجود الله، الذاتية تصبح شرط الحقيقة). هذه النقاشات جرت بفضل هيمنة المنهج التجريبي.

هذا الأخير يرفض باسم إمبريقية جذرية التي كانت تشكل موقف جيمس أخذ أقل انتباه وأقل اهتمام بالتجربة الدينية، التي هي بالنسبة له لا يمكنها أن تحصل على القيمة الموضوعية. في الواقع العودة للتجربة هي إحدى الخصائص للخطابات الحالية التي تمس الديني، ربما في أعقاب التشديد على الالتزام الشخصي. يتقيدنا الإرادي لأولية التجربة الشخصية كأسلوب للولوج إلى بعض أنماط من المعرفة الأكثر مباشرة، والأكثر الية، وأن البعض يعتقد أنها أكثر صدقا وأكثر صلاحية من معرفة تأملية ومفهومية.

في سنة 1917، ريدولف أوتو نشر كتاب فكرة القدسي (le sacré) حيث بين أن هذا الأخير شيء مطلق مختلف كلياً عن الذات التي تعيش تجربته والتي تشكل الأساس الموضوعي لهذه التجربة الدينية، هذه الأخيرة ليست إذن حالة ذاتية خالصة، وإذن من الممكن وهمية. الدور الذي لعبه كتاب أوتو مهم جداً في هذا التغير في الموقف تجاه التجربة الدينية.

1- التجربة الدينية وذاقتها:

في الوجه الأول الوجودي للتجربة الدينية لا يجب أن نعظم الجانب الانفعالي لهذه التجربة إنما ليست دليلاً يعاش بواسطة الذات على العكس، التجربة الدينية تتمثل غالباً محاكاة إرادية لنموذج، سواء تعلق بالمسيح أو بواذا.

إنه شيء غالباً مبحوث عنه من قبل الذات، حالة يأمل في بلوغها بواسطة الممارسات الذهنية بواسطة تكوين مناسب. هكذا Erfahrung أكثر من Erlebnis يجب استعماله إذن، هذه الملاحظة تشير إلى أهمية الأنا في كل تجربة دينية. من يجرب ماذا؟ هل نفس الأنا الذي يجرب العلاقة مع الإلهي والذي يتكلم بعد ذلك عنها؟ كيف يتم توريث الأنا في هذه التجربة؟

2- التجربة الدينية وموضوعها، حدس الإلهي:

منذ الآن، المشكل يطرح بوضوح، إذا كانت التجربة الدينية أولاً اعتقاد وليست معرفة مكتسبة، إذا كانت تنتج أولاً ضمن تحديد عاطفة من التبعية وليس في أفعال، إذن موضوع هذه التجربة يوجد في الإنسان الذي لديه حدس الإلهي. ولكن كيف يتحقق هذا الحدس؟ يجب الدفع بتفكير شلايروماخر Schleiermacher، وهو ما قام به أحد أكبر اللاهوتيين الألمان خلال النصف الثاني من القرن 19، ألبرخت ريتشل Albrecht Ritschl، بالنسبة له، هذا الحدس النهائي داخل اللاهوتي يجب أن يقوم

على النص ذاته للوحي الالهي، ما عرفه شلايرماخر على أنه عاطفة التبعية المطلقة والعلاقة مع الله، ريتشل اراد البرهنة، أنه يوجد متحققا في وحي الكتاب المقدس الذي هو مصدره وغذاؤه. يجب أن يكون هناك بالضرورة وفاق بين الحدس لوعي الانسان، وتجربته الشخصية والوحي. ففي الكتاب المقدس نجد العاطفة الدينية المحتوى الملموس والصريح لما تعانیه.

نواة كل تجربة دينية هي الايمان. حيثما يكون الايمان، يكون الدين.

3- التجربة الدينية ومعرفة الحقيقة:

نتساءل إذا كانت التجربة الدينية تشكل حقيقة نموذجاً للمعرفة الخاصة، جواب أوتو، في كتاباته الأولى، تمثل مقارنة مهمة. مطبوعاً بواسطة ريتشل، ناشر ومعلق على خطابات شلايرماخر فإنه يكمل اللاهوتي الرومنسي. بينما شلايرماخر يؤكد أن الحدس الالهي ليس معرفة. أوتو يؤكد أن هذا الحدس يقتضي بالضرورة أن وعي الذات يمتلك موضوع حدسه ذاته. الأمر يتعلق إذن بمعرفة توجد حقيقية، حتى ولو كانت تبدو مختلفة عن المعرفة العقلية والعلمية، سؤال اخر يطرح، وهو أكثر أهمية: إذا كانت التجربة الدينية تشكل حقيقة أسلوباً من المعرفة فهل هذه الاخيرة تفتح مثلها مثل التجربة التجريبية، على حقيقة ما، وما هي؟ من البديهي أن ما يصف بالدينية تجربة معاشة، هو الايمان الذي يرجع إلى الله مصدر وعلة ما تعيشه الذات وتحس به، الاعتقاد في كائن أعلى هو ما يعترف به الانسان كنموذج لأفعاله. الاعتقاد هو ما يجعل صحيحاً ما يكابده الفرد. الحقيقة تجري إذن داخل التجربة ذاتها، إنها مفهوم دينامي يمكن أن يفحص. الأنثروبولوجيا الدينية يجب أن تتميز عن الإثنولوجيا، وعن تاريخ وعلم اجتماع الأديان. إنها تدرس الانسان الديني Homoreligios باعتباره خالق ومستعمل المجموع الرمزي للمقدس باعتباره حامل المعتقدات الدينية التي توجه حياته وسلوكه. إنها لا تبتعد عن الإثنولوجيا أو علم السلوك (Julien Ries, 1992, p. 16).

منذ 1950 ميرسيا إلياد توجه نحو الشعوب اللاكتائية، الشهود الحية على الأصول، والتقاؤه بيونغ أدى إلى ظهور سلسلة من التأويلات المشتركة التي تحصل عليها بطرق مختلفة. معبدا نتائج البحث حول المقدس منذ دوركايم إلى أوتو، بين إلياد أن السلوك الديني للإنسان ينتظم حول تجلي المقدس الذي يصنع من خلال شيء اخر غير ذاته. المقدس يتجلى للإنسان كقوة نظام اخر غير النظام الطبيعي.

إلياد غاص في أعماق وعي وسلوك الانسان الديني الذي يعيش تجربته الوجودية الخاصة بالمقدس واستنتج منها أن المقدس ليس لحظة من تاريخ الوعي ولكنه عنصر من بنية الوعي. الرمز علامة محسوسة، تستدعي بواسطة علاقة طبيعية شيئا غائبا أو لا يمكن ادراكه. إذن الرمز بوصفه طبيعيا من بعض الجهات ليس تعسفيا من جهة، ومن جهة أخرى ينتمي إلى عائلة العلامة، شيء فيه مكون ووظيفي يفلت من اقتصاد الادراك، الرمز تمثل يؤدي إلى بروز معنى خفي، إنه الظهور لسر من الأسرار (Julien Ries, 1992, p. 82).

دوركاييم يقول إن المعتقدات الدينية تتعبّر في لغة رمزية" (Shimmel Trigano, 2001, P. 24).

4- طبيعة التجربة الدينية

الدين تجربة مع العالم الماورائي أو الديني. وقد تختلف هذه التجربة من حيث شدتها وكليتها بالنسبة للفرد أو الجماعة كذلك فإن محتوى وطبيعة التجربة الخاصة بالمجال الديني قد تتنوع حسب تنوع الأديان نفسها.

ويجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الديني لا بد وأن يحتوي على ما يسمى بالمقدس أو الاله أو الكائنات الروحية الأخرى وبدون المقدس لا يعتبر المجال فوق الطبيعي ديناً، فالدين هو ما يفعله الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عضوي. من هنا يمكن القول أن التجربة الدينية هي علاقة الانسان باهتماماته العليا أو المطلقة. وهكذا فإن المقدس هو العنصر الرئيسي في التجربة الدينية. لو أردنا تحديد طبيعة التجربة الدينية فمن أين نبدأ؟ ففي مقابل الاهتمام الشائع بالبحث عن وظيفة الدين من الأهمية أن نؤكد البحث عن طبيعة الدين.

وهناك اتجاه ثالث، حيث ذهب ولفرد سميث C. Smith Wilfred إلى أن تقدم الدراسة العلمية للأديان يمكن تحقيقه إذا أمكننا التعود على أن ننسى ما يسمى بطبيعة الدين ونهتم بدلا من ذلك بعملية تطوره المعاصر. أما المدرسة الوظيفية مع مالينوفسكي وراكليف براون وإيفانز - بريتشارد، فإنها تذهب إلى أنه طالما لا يمكن التعرف على أي نظام أو مذهب ديني عن طريق موضوعاته الأساسية، فإنه ربما من

الممكن أن ندرك وظائفه. ويقول مالمينوفسكي: "إن الدين لا يمكن أن يلاحظ بطريقة بسيطة. ولكن كل ما يمكن أن ندرسه هو وظائفه التي يقوم بها" (محمد احمد بيوني ، 1999، ص 292).

هناك طريقتان لفهم طبيعة التجربة الدينية، الطريقة الأولى، وهي التي تخص بالوصف التاريخي لدين معين أو فرقة أو مدرسة دينية. والطريقة الثانية وهي التي تبدأ من التساؤل أين أنا؟ بمعنى المدى أو المجال الكامن للتجربة الشخصية. وأنا هنا يمكن أن تكون فردا أو جماعة.

ويبدو أن هناك أربع وجهات نظر بالنسبة لطبيعة التجربة الدينية:

الاتجاه الأول: ويتمثل في الادعاء فإنه ليس هناك شيء اسمه "تجربة دينية" وإن هي إلا وهم، وهذا الرأي كثيرا ما اتفق عليه العديد من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة.

الاتجاه الثاني: يسمح بوجود تجربة دينية "أصلية" ولكنه يذهب إلى أنه لا يمكن عزلها لتداخلها مع "التجربة العامة". وقد عبر عن ذلك الرأي ديوي امز ويمن Dewey Ames Wiemen وبعض المفكرين الأوروبيين والأمريكيين.

الاتجاه الثالث: يرى أن هناك تجربة دينية أصلية يمكن تمييزها بالمعايير المحددة التي تستخدم مع أي تعبيرات أو تجارب أخرى. وتساعد هذه المعايير في الكشف عن التجربة الدينية المقننة البعيدة عن التغيرات المناقضة للمشاعر وهذه المعايير هي:

المعيار الأول: استجابة التجربة الدينية لما يجرب على أنه الحقيقة العليا. ويقصد بهذه الحقيقة تلك الحقيقة التي تؤثر في الانسان وتتحدها، ويمكن تعريف التجربة الدينية على أنها استجابة، ولهذا فإنها ليست ذاتية فقط، فنحن نستجيب شيء ما.

المعيار الثاني: هذا المعيار يساعد على تحديد ما هو أصيل وغير أصيل في التجربة الدينية، فالعبارة القائلة بأن التجربة يجب أن تدرك على أنها استجابة كاملة لكائن كلي للحقيقة العليا، نعي بها أن الشخص المتكامل هو الذي نتحدث عنه، بمعنى أننا لا نتكلم فقط عن المشاعر أو الفعل أو الإرادة منفصلة. وهذه التجربة أكثر توحيدا أو أكثر تحقيقا للعناصر المكونة لها وهي العنصر العقلي والوجداني والإرادي.

المعيار الثالث: هو شدة التجربة الدينية وهذه السمة تشير إلى قوة وشمول تأثير التجربة وغيرها من التجارب فرجال الدين العظام في كل العصور قد أثبتوا بالدليل القاطع شدة تأثير التجربة الدينية في فكركم وحديثهم وأفعالهم.

المعيار الرابع: التجربة الدينية تظهر في مجموعة من الأفعال، وتشتمل على طائفة من الالتزامات (محمد احمد بيوي، 1999، ص 292 - 297).

5- عناصر التجربة الدينية:

1- المقدس: ما هو المقدس في كل دين؟ في الواقع من السهل التعرف على المقدس ولكن من الصعب تعريفه، ففي كل المجتمعات نجد التمييز بين المقدس وبين ما هو عادي أو دنيوي أو المدني والعلماني. ويختلف الشيء الذي يوصف بالقداسة من شعب لآخر. فالهنود يقدسون البقرة والمسيحيون يقدسون الصليب والكعبة شيء مقدس عند المسلمين وهكذا، هذه أمثلة للمقدس يمكن رؤيتها ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس، فالأشياء المقدسة مثل الاله والأرواح والملائكة والشياطين ينظر إليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الأشياء العادية. والأشياء ليست مقدسة في ذاتها بل الانسان هو من يخلع عليها القداسة.

2- المعتقدات والممارسات:

لا يكفي أن يكون هناك أشياء مقدسة فوجودها يجب دائما أن يتجدد وتصبح ماثلة وحية في عقول جماعة المؤمنين بها فالاعتقاد والممارسة المتمثلة في الاحتفالات والشعائر يساعدان في تحقيق هذه الغاية. فالاعتقاد الديني لا يفترض وجود أشياء مقدسة، ولكن تكرار هذا الاعتقاد يقوي من الايمان. ويساعد الاعتقاد أيضا على إيضاح أصل الأشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئي. كما يمدنا بفهم لكيفية ارتباط هذا العالم غير المرئي بعالم الحقائق.

وللشعائر والاحتفالات أهمية كبرى لفهم الدين فالشعيرة هي الجانب النشط الذي يمكن ملاحظته من السلوك الديني. والطبيعة المقدسة للشعيرة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها ولكن على الحال العقلية والانفعالية التي يكونها أفراد الجماعة نحو الشعيرة، والمحتوى الاجتماعي والثقافي الذي تمارس فيه الشعيرة. إذ أن سلوكا معيناً، كتناول طعام الافطار مثلا، يعد سلوكا عاديا يمارس في الحياة اليومية، ولكنه يكون مقدسا إذا ما تم تناوله في احدى المناسبات كتناول الخبز والخمر بأعياد الميلاد المسيحية. فالشعيرة إذن تحدد المحتوى الذي من خلاله يأخذ السلوك المقدس مكانة، كما تحدد أدوار المشتركين فيها.

3- الرمزية:

ولما كان جوهر الشعور الديني ينظر إليه على أنه يوصف أو يعبر عنه، فإن كل محاولات التعبير عنه تعد تقريبية، ولهذا فهي رمزية. ولكن يظل العالم غير المرئي للأشياء المقدسة حيا في عقول وقلوب المؤمنين

به تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تحقيق ذلك. الرموز لها وظيفة استجلاب المشاعر ومن تم في تعتبر نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس وتعد واحدة من القوى المثيرة للمشاعر الانسانية.

4- مجتمع المؤمنين: جماعة المؤمنين هي الفئة من الناس التي تشارك في الاعتقادات والممارسات.

وجماعة المؤمنين أساسية لكل دين، وهذه الجماعة تكون مجتمعا أخلاقيا. فعملية المشاركة في الشعائر العامة والرمزية والاعتقاد كل هذا يقوي احساس الجماعة بذاتيتها، ويعطي شعورا باجتماعية الجماعة أو بإنسانيتها وهذا ما لاحظته دوركايم على القبائل في استراليا. فالمشاركة في أكل لحم الطوطم يقوي من ذاتية الجماعة، والصلاة عند المسلمين تقوي من أواصر الأخوة.

5- القيم الأخلاقية: إن المشاركة في الاعتقاد والشعائر تعني أن علاقة أعضاء الجماعة بالمقدس ترتبط بطريقة ما بالقيم الأخلاقية للجماعة، وتظهر هذه العلاقة بوضوح في ملاحظة منع أكل بعض الأطعمة على جماعة المؤمنين هكذا فإن الامتناع عن أكل لحم الخنزير عند المسلمين بعد قيمة أخلاقية.

6- أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية:

تأخذ التجربة الدينية مثل كل أنواع التجارب الأخرى شكل التعبير وتستمر بالنسبة للأخرين إلى الدرجة التي يعبرون عنها إما في شكل أفكار أو أفعال أو جماعة جماعية.

1- التعبير عن التجربة الدينية في الفكر:

لعل أهم أشكال التعبير عن التجربة الدينية هو الرمز فالرمز الديني يستخدم الأشكال والصور المحدود والعلاقات ليعبر عنها في أشكال العلاقة العامة أو المثالية والتي لا يمكن التعبير عنها مباشرة وقد يفسر الرمز من ناحية المفهوم أو يؤدي إلى فعل أو يحقق وظيفة تكاملية.

والتجربة الدينية قد يعبر عنها في شكل أسطورة. فهذه الأخيرة تحاول الاجابة عن بعض الحقائق مثل أصل الكون وأصل الانسان.

كما يجري التعبير عن التجربة في شكل مذاهب فكرية. فالمذهب الفكري يحاول أن ينظم ويفسر العقيدة على أنها نسق معياري لا ينبغي الانحراف عنه. ولذلك نجد أن المذهب الفكري يؤدي ثلاث وظائف: الأولى هي التفسير وتنظيم العقائد، والثانية التنظيم المعياري للحياة. وثالثا الدفاع عن العقيدة. هكذا نجد اللاهوت أو علم الكلام عند المسلمين والمسيحيين قد اضطلع بالقيام بهذه الوظائف.

2- التعبير عن التجربة الدينية في الفعل:

العبادة والطقوس هي المسائل الأولية والأساسية للدين، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إليها باعتبارها رد فعل التجربة الحقيقية المطلقة أو العليا، فالإله يتصل بالإنسان عندما يحاول الإنسان التوصل إليه، فالتواصل لا يتحقق للإنسان من خلال إقامة علاقة أو اتصال ولكنه يأتيه من خلال تأدية الفعل الديني.

الطقوس هي التعبير العملي للتجربة الدينية أو الاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التي تتخذ شكل الفعل.

وعموماً هناك شكلان رئيسيان للتعبير العملي عن التجربة الدينية وهما التعبير والخدمة أو الطاعة الدينية ومن المهم تبيان أن في الأديان البدائية يعطى الجانب العملي أي جانب العبادة أهمية على الجانب النظري أي الأفكار.

وللعبادة، أماكن وأزمنة محددة. وتجري العبادة بسلوكيات وأفعال مختلفة مثل الكلمات والصلاة والرقص وغير ذلك.

3- التعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية. من الخطأ النظر إلى الجانب الثالث للتعبير عن التجربة العضوية الجماعية على أنه قد يضاف أو لا يضاف للتعبير العقائدي أو الطقوسي. فالأشكال الثلاثة متصلة ولا يمكن الفصل بينها. فالعقيدة أو المذهب أو الأسطورة تنظم الفكر عن الطبيعة الإلهية، أما الطقوس فهي تعبير عن المواجهة التي قد تأخذ شكل العبادة والخدمة، وكلاهما يعطي توجيهها إلى مركز المجتمع الذي يتكون منه الذين يتحدون في تجربة دينية خاصة، بما يطور المجتمع ويشكله، وينمي الفكر والعقل الخاص بالتعبير عن هذه التجربة. فالفعل الديني إذن، هو دائماً فعل ديني لشخص ما.

ختاماً يمكننا القول أنه ليس هناك دين دون أن يكون قد طور نوعاً من العضوية الدينية. فمن وجهة نظر الأنثروبولوجيين مثل مالينوفسكي وراي كليف براون هناك تأكيد على دور وأثر الدين في المجتمع. فالجماعة الدينية أكثر من أي جماعة أخرى تتميز بقوانينها ونظرتها إلى الحياة واتجاهها.

قائمة المراجع

أ- باللغة العربية

- 1- أوتو رودولف، 2010، فكرة القدسي، دار المعارف الحكيمة.
- 2- بيوني محمد احمد، 1999، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- 3- كايوا روجي، 2010، الانسان والمقدس، تر، سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1.
- 4- الوكيل يونس، 2016، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس، مؤمنون بلا حدود، الرباط.

ب- باللغة الاجنبية

- 1-Cipriani Roberto, 2004, Manuel de sociologie de la religion, l'harmatan, Paris.
- 2-Hatzfeld Henri, 1993, Les racines de la religion, Editions du Seuil, Paris,
- 3-Lagrée Jacqueline, 2006, La religion, Armand Colin, Paris.
- 4-Martin J. B., Laplantine F. 1991, Corps, Religion, Société, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- 5-Mary André, 2010, les Anthropologues et la religion, PUF, Paris.
- 6-Meslin Michel, 1988, L'expérience humaine du Divin, les Editions du CERF, Paris.
- 7-Obadia Lionel, 2012, L'anthropologie des religions, Editions la Découverte, Paris.