أنثروبولوجية المقدس

تطرح المحاضرة إشكالية العلاقة بين المقدّس والأنثروبولوجي، من خلال منهج استقرائي لهذه الثنائية، وما يستتبعها من تحديدات معرفيّة خاصة، وأنّ سؤال المقدّس؛ هو البحث عن الكيفيّة التي يعطي بها الإنسان معنى لوجوده المعيش وواقعه بين الموجودات الأخرى.

تسأل الأنثروبولوجيا عن المقدّس، كبحث عن خلفيات المعنى، ممّا يجعلها، في جزء كبير منها؛ سعيًا وراء تجليّات المتعالي المكوّنة للإنسان في بعده الثقافي، وإذا ما استحضرنا تحليل **إدوارد تايلور *Edward Tylor***، الذي يعتبر أنّ الثقافة: "هي ذلك الكلّ المركّب، الذي يشمل المعرفة، والمعتقدات، والفنّ، والأخلاق، والقانون، والأعراف، والقدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان، بوصفه عضوًا في المجتمع"[1]؛ فإنّ هذا الطرح يضعنا مباشرة في هذا السياق البحثي، الذي تتمحور حوله إشكالات هذا المقال، والرهان العلمي المرجوّ منه.

سنحاول، هنا، تحديد مفهوم المقدّس في سياقه الأنثروبولوجي في مرحلة أولى، للوصول إلى فهم العلاقة بين الدلالات والمرجعيات الطقوسية، وتمظهراتها في الفكر البدائي، لنقدّم، في مرحلة ثانية، رؤية تحليلية بشأن تجسّد الوقائع الدينية، ضمن المسار التطوّري للممارسات الثقافيّة.

- أوّلًا: في تحديد المقدّس:

يكشف لنا التاريخ القديم والحديث أن الشعوب على اختلاف عقائدها الدينية من حيث رموزها وتمثلاتها وطقوسها...احتاجت إلى تعيين الأشخاص والأشياء وفق معيار تفاضلي ووضع بعضهم في النظام المألوف والعادي للحياة الاجتماعية، يمنحهم قيمة ودرجة أعلى في الوجود استنادا إلى مرجعية دينية بحتة أساسها فكرة المقدس.

1/المفهوم اللغوي:

"إن هذا المصطلح ينتمي إلى جهاز مفاهيمي غربي مخالف للنظام المفاهيمي العربي الإسلامي".[1]

لكن إذا عُدنا إلى كلام العرب نجد أن مفهوم المقدس:" التقدبس، التنزيه ينسب إلى الله عز وجل وهو المتقدس، المقدس ويقال القدوس، فعول، ويأخذ معنى الطهارة والتقديس التطهير والتبريك، وفي القرآن الكريم جاء قوله تعالى:((**ونحنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**)) أي نطهر أنفسنا لك. والقدوس هو من أسماء الله عز وجل، والقُدس تعني البركة.

وبهذا تتمحور كلمة المقدس حول ثلاث معاني وهي: التنزيه- الطهارة- التبرك، غير أن من أولى دلالات المقدس، أنه يحيلنا على الذات الإلهية المفارقة للموجودات وعلى الحقيقة المطلقة اللازمة المتعالية عن كل الكماليات الدنيوية.

مصطلح المقدس متعلق بالصفات الإلهية والتجلي والبركة والطهارة والسمو الإلهي، كما نجده قد ارتبط مرة أخرى بالإنسان ولكن بنخبة وصفوة هذا العالم الدنيوي من البشر الطاهرين المنزهين من العيوب والنقائص أو يفترض أن يكونوا كذلك.[2] إن ما يثير الانتباه هو لفظة المقدس في اشتقاقاتها المختلفة غائبة عن التصور الشعبي، إذ في العامية الجزائرية نجده مقصى نهائيا من قاموسها اللغوي لأنه يعني في

---

[1]- محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، دار سراس، 1992، تونس، ص، 18.

[2]- المرجع نفسه، ص، 35.

ارتباطاتهم الذهنية عند عامة الناس في شخص ومن ثم العبادة والتأليه، فهو دال على معناها في المخيال الشعبي.

وتندرج تحت هذا المصطلح شحنة دينية سلبية لا تخلو من دلالات مسيحية " فالديانات المسيحية نقلت العبادة من القديس الصنم إلى عبادة الرجل، فكان عصر المسيح عصرا صار فيه الرجل إله النصارى.[1] وهذا التصور المسيحي " للمسيح عسى" عليه السلام والقديسين الذين جاءوا من بعده. وهو التصور الذي حذر رسول الإسلام الكريم منه حيث لا يجب تقديس وعبادة الأشخاص مهما كانت درجتهم من التقوى لأن ذلك يعد نقيض لركن التوحيد وهو أعظم ركن عقدي جاء به الدين الإسلامي حتى أنه جاء مقدما على باقي العبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج.

أما مصطلح المقدس في اللغة اللاتينية ومنها الفرنسية Sacré ويعني عموما كل ما هو متعلق بالطقوس والشعائر الدينية وكل ما يدفع إلى الاحترام والتبجيل الديني حسب " رودولف أوتو" R.Otto الذي يشير إلى الرهبة والاندهاش المرتبط بالذهول أمام المجهول، أما كلمة قديس Saint فهو الذي خصته السماء بتقدير عظيم وأقرته الكنيسة.[2]

يرى الباحث الفرنسي "جوزيف شلهود" أن الغموض اللغوي هو صفة من صفات المقدس" ويحمل المقدس عنده عدة معاني مختلفة منها: القديس، المرابط، الديني، السحري الممنوع المحرم...ويعبر عن ذلك قائلا:" يحدث كل هذا التداخل دون شعور مسبق أو انتباه إلى التغير المفاجئ، ولكن بصفة عامة، فالمقدس يعبر عن هذه الدلالات في الوقت نفسه".[3]

مما تقدم يتبين لنا أن المقدس هو تجل ديني والمقدس في كل من العربية والفرنسية يؤكد على أنه جدير بالاحترام والتبجيل وعدم الانتهاك وعلى الارتهاب من المجهول وعلى الديني، أما التقديس في اللغة العربية يتجه إلى الذات الإلهية ونجد أن دلالته في اللغة الفرنسية تميل إلى الذات البشرية.

ب/ المقدس اصطلاحا:

يصعب الإلمام بتعريف دقيق ونهائي للمقدس وذلك لعدة أسباب، منها صلة المقدس بالعديد من الحقول المعرفية، منها فلسفة الأديان وتاريخها والأوضاع الثقافية من جهة.[4] ولأن " المقدس" مفهوم شاسع يسع معاني عديدة بما في ذلك المعنى ونقيضه من جهة أخرى.[5] ويتسع المفهوم ليشمل العديد من المصطلحات المتناقضة، فيتداخل مع العديد من المفاهيم الأخرى، لذلك يعسر الإمساك به، وفي هذا السياق يقول عبد الهادي عبد الرحمان:" لا معنى أن نتحدث عن شيء لا نستطيع أن نمسك به إلا في حالته الدارجة وهو زلق دائما بسبب كثافة العلاقات التي تخترقه. لذا لا يمكن للباحث أن يلتقط هذه العلاقات في لحظة واحدة".[6]

---

[1]- محمد عبد المعبد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، ط3، بيروت: 1981، ص 152.

[2] - Dictionnaire Encyclopédique. « La Rousse en trios volumes ». p 27.

[3] - Joseph Chelhod, op,cit, p16.

[4]- عبد الرحمن ع الهادي، عرش المقدس (الدين في في الثقافة في الدين)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2000، ص8.

[5]- المسعودي حمادي، متخيل النصوص المقدسة ف التراث العربي الإسلامي، دار امعرفة، سلسلة مقام مقال، ط1، تونس، 2007، ص20.

[6]- عبد الرحمن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 9.

المقدس فيما يبدو هو المرتفع أو في درجة أعلى والذي يستوجب من الإنسان قدرا من الاحترام الكبير اتجاهه وشعورا عميقا بالتبعية وهو ما يسميه " أوتو" بحالة المخلوق الذي يشمل على مشاعر طمس وتضاءل واضمحلال الذات أمام ما يعتبره مقدس، ومن ثمة كان المقدس هو المقولة التي تتوقف عليها حالة التدني فهي التي تعطيه خاصيته النوعية.[1]

يحدد "روجيه كايوا" R.Caillois مقولة المقدس في بعض الأشخاص، " كالسلوك والكهان وبعض الأشياء كأدوات العبادة الفضاءات، وبعض المواقيت كيوم الأحد، يوم الميلاد....[2]

يظل " المقدس" فكرة محاطة بكثير من الغموض لأن التطرق لمعالجته تختلف من باحث لآخر سواء تطابق تخصصهم أو اختلفوا، فالأنثروبولوجي يتعامل معه بارتياح واستقرار أكثر، أما رجل الدين اللاهوتي فإنه يجد صعوبة في ذلك فهو مثل اللغز لا يقوى على فكه.[3] في المقابل يرفض بعض رجال الدين دراسته، حيث يقول الباحث " ماكريوس" إن الخوض في مسألة تحديد مفهوم للمقدس هو في حد ذاته شكل من أشكال الانتهاك لحرمته".[4]

يحدد "ج.ج. وينبورج" j.j.wunenber الأسئلة الكبرى التي يلتقي عندها كل الباحثين في مجال المقدس، وهي:

- هل يوحي المقدس بالإلهي Le Devin او الديني أم أنه مكون سيكولوجي للذات الإنسانية يتخذ شكل استيهامات وأوهام إسقاطية؟

- هل يمكن تعريف المقدس بذاته، أم فقط بالعلاقة مع مفاهيم أخرى منافسة ومعارضة له مثل المحرم المدنس والعجيب والطاهر والنجس؟

السؤال الأول يثير أكبر المشكلات تعقيدا وحساسية. تلك التي تتمثل في علاقة المقدس بالدين حيث تواجه الباحث أسئلة عديدة، من قبيل، هل يشكل الدين جوهر المقدس، أم إن المقدس جوهر الدين؟ من يؤسس ويرسي الآخر، الدين أم المقدس؟ هل يتكامل الدين والمقدس أم يهدم كل واحد منهما الآخر؟ هل يساند الدين المقدس أم يحاربه؟ هل يمكن أن نماثل بين المقدس والإلهي؟ هل مهمة الدين تكريس المقدس أم تقنينه وضبطه، ومن ثم تقييد أشكال حضوره، وأنماط الارتباط به؟...

وإذا كان هذا الشق الأول محكوما بالوجود الخارجي والموضوعي للمقدس، فإن الشق الثاني يحيل إلى الحضور الداخلي والذاتي للمقدس، لذا فإن الأسئلة التي يثيرها تتمايز نوعا ما عن الأسئلة السابقة، من حيث أنها تصب في الكيفية التي يعبر بها عن طاقاته الدفينة والغامضة. فكيف يعبر بها الإنسان عن هذه الطاقة الداخلية؟ ما هي تمظهراتها؟ ما هي نوعية المعاني التي يهبها الإنسان لجسده، لسلوكاته لأحلامه للعبه لطقوسه وشعائره، ولعلاقاته بالمرئي واللا مرئي، لعلاقاته بالزمان والمكان؟[5]

أما " دور كايم" في كتابه " الأشكال الأولية للحياة الدينية" Les formes élémentaires de la viereligieuse فيحدد قدسية المقدس بما يعارضه بشكل كامل عن مجال المدنس، فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي احدهما ويظل الآخر قائما. وبذلك بتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا

---

[1] - Otto Rudolf, op, cit, p 17.

[2] - Caillois Roger. L'homme et le Sacré, edi, Gallimard, Paris, 1963, p 17.

[3] - Encyclopédie Universalise, Sacré, p, 456.

[4] - نور الدين الزاهي، "المعايير" مجلة الفكر العربي " مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد: 108، 1999، ص، 29.

[5] - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار طوبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص ص ، 16، 15.

ومختلفا ومعارضا وموازيا للطرف الآخر. وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس، إلى ما هو طاهر وخالص Pur. فإن المدنس إلى ما هو دنس Profane ونجس Souillé. إن المقدس في تصور دور كايم متماثل مع الإلهي Le Devin و الإلهي ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد. إنه الوجه المفارق والمتعالي على حياة الجماعة الدنيوية. ولأنه كذلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه وينفيه سوى بكيفية موازية ومفارقة.[1]

أما عالم الاجتماع الفرنسي " مارسيل موس" M.Mauss في دراسته حول " الهبة والسحر"، فيرى أن فكرة المقدس تظل دائما محاطة بالغموض مما فرض طريقا خاصا على مجال البحث يمكن تسميته بالتعريف أو البرهنة بالخلف. فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه. بل يصبح تعريفا لهذا المعارض الذي نصطلح عليه بالمدنس.[2]

لا يطرح المقدس إذن مشكلة تعريفه فقط ولكن مشكة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له. الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم " مقدس" محكوم بمنطق ذاتيها الثقافية ومرجعياتها الدينية.

إن المُمَاهات بين المقدس والإلهي والديني، بقدر ما تؤسس مفارقة المقدس للدنيوي من حيث ما هو مدنس، فإنها تكشف ما يمارسه الملاحظون ومن بينهم " دور كايم"، من إسقاطات للمرجعية الثقافية اليهودية- المسيحية، على ثقافات مختلفة ومغايرة، الأمر الذي يدفعهم أثناء بحثهم عن المقدس إلى إيجاد الديانة حيث لا توجد.[3]

إن المقدس ليس هو الإلهي، وقد يكون تعبيرا من تعبيراته، أو تجليا من تجلياته أو شكلا من الاقتراب منه، إنه يلبي إحساسا لدينا يصعب تعريفه مثله في ذلك مثل أي إحساس. عكس هذا فإن تمظهرات هذا الإحساس الكثيرة قابلة لأن تحلل. ولأنه ليس مرادفا للإلهي تتحول جدلية المقدس من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة.

لقد عملت الأبحاث التي جاءت بعد " دور كايم" على رفع التعارض بين " المقدس" و " المدنس" من جهة وعلى فك التماهي بين المقدس والديني، لذلك فالعلاقة بينهما لم تكن يوما سهلة وبسيطة.[4]

لذلك لجأ العديد من الباحثين إلى التعريف بالخلف والنقيض، فالمقدس Sacré نقيض المدنس Profaneوالمقدس نقيض الدنيوي. ونجد ترجمة لهذا التناقض في التصورات الدينية على وجه الخصوص، فقد لاحظ " روجيه كايوا" أن الإنسان المتدين هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسطين متكاملين: واحد يستطيع الإنسان أن يتحرك فيه بعيدا عن كل قلق ورعدة، ولكن من دون أن يورط نشاطه هذا غير شخصه السطحي، وآخر يضبط فيه كل ميل من ميوله ويحتويه ويوجهه شعور حميم بالتبعية، حتى ليلقى نفسه متورطا فيه بلا تحفظ، كلا هذين العالمين: المقدس والمدنس يتحدد بالآخر، حتى ليستحيل إعطاء تعريف دقيق لأي منهما بمعزل عن هذه المقارنة، فهما يتلاغيان ويتعارضان".[5]

---

[1] - Durkgeim Emile, Les Forme élémentaire de la vie religieuse, op, cit, P284.

[2] - Encylopédie Universalise op, cit. p.p. 579. 580.

[3] - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص 18.

[4] - المرجع نفسه، ص، 108.

[5] - روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة الغربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010، ص ص ، 35- 36.

لقد مر الإنسان من مرحلة الخوف من المقدس إلى توظيفه واستعماله كاداة في خدمة مصالحه وتبرير واقعه، ولهذا تتأسس العلاقة بين المقدس والدنيوي على التناقض والرغبة في استحواذ كل طرف على الآخر. فالمقدس " لا يلتقي إلا لكي ينتفي احدهما ويظل الآخر قائما. وبذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما قائما خالصا ومتجانسا ومختلفا ومعارضا...للطرف الآخر وامتد هذا الإلغاء ليشمل الأرضية المفاهمية، حتى أصبح من الصعب غدراك المقدس بفعل عدم وجود مصطلح واضح يحيط بالحقل التداولي للمفهوم فنجد شبكة من المفاهيم والدلالات من فئة المدنس والرجس والدنيوي واليومي.

وهكذا يتضح أن العلاقة بين المفهومين متحركة وغير مستقرة، لأن " مكونات العالم الدنيوي ليست غائبة عن مجال المقدس، سواء على مستوى الوعي أو السلوكات والاستمرارية حاضرة...في كثير من الطقوس".[1] وقد فصل " مرسيا إلياد" بين المفهومين لكنه في النهاية أقر بإمكانية المرور بين الفضائين بطريقة متعاكسة من إلى المدنس، أو من المدنس إلى المقدس.[2]

لكن من بين المميزات البسيطة أن المقدس يجد في الدين الملاذ المطلق لاحتضانه والتجلي من خلاله ولممارسة هيبته وقوة سلطانه واستحوذاه على النفوس، فالديني هو " الفكرة الأم التي تمحور حولها..فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونه على طريقتها، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة يجسدونه والمعابد والأماكن المقدسة والصروح الدينية توطده وتجذره في الأرض.[3] وبهذا المعنى يتجلى المقدس من خلال بعض الخصائص والمميزات، فيشكل " خاصة ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة) أو الكائنات (الملك والكاهن) أو الأمكنة...أو الأزمنة...ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقرا للمقدس، الذي يخلع عليه سحرا لا يضاهي في نظر الفرد والجماعة، ومن هنا يتعذر نزعه منه".[4] فالمقدس هو صفة تطلق على الأشياء أكثر مما هو هوية متأصلة فيها أو جوهر ملازم ومحايث للكائنات والأشياء، ولهذا " ليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل هو عطية سرية متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أصبغت عليها تلك الصفة.[5]

وبما أن صفة القداسة مضافة إلى الأشياء، فإن ذلك لا يعني التعامل معها بالطريقة نفسها بل بمجرد إضفاء صفة القداسة عليها يتغير التعامل معها، فلا يمكن التعامل بحرية وبحياد معها نتيجة لما يبعث المقدس من مشاعر الرهبة والهلع أو الانجذاب في النفوس، وهو الملاذ والأمان من الخوف. وكانت العرب قبل الإسلام ترى هذا الاعتقاد في الآلهة. وفي هذا السياق، يقول " الكلبي": " كان لطي صنم يقال له الفلس، وكان له أنفا أحمرا في وسط جبلهم...أسود كأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون له عنده عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلاَ أمن عنده...[6] . واستمر هذا التصور مع القرآن فالله هو الحامي للحرم في قوله تعالى((**فَلْيَعبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذي أَطْعَمَهُمْ منْ جُوع وأَمنَهُمْ منْ خَوْفٍ**))[7].

ولا يفترض بالدنيوي الدخول في ألفة مع المقدس خوفا من عدوى المقدس، فيصبح محضورا محفوفًا بالمخاطر، وفي الوقت نفسه يتعين حماية المقدس من كل اعتداء دنيوي واحدٌ يكفي لطرد بركة

---

[1]- نور الدين الزاهي، المرجع نفسه، ص 31.

[2] - Mircéa Eliade. Le Sacré et le Profane. Edition Gallimard, France, 2005 , p. 60.

[3]- روجيه كايوا، مرجع سابق، ص، 36.

[4]- المرجع نفسه، ص، 37.

[5]- المرجع نفسه، ص، 38.

[6]- الكلي، الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة، (د، ت) ص، 59.

[7]- سورة قريش، الآي: 3- 4.

الآلهة، مما يستوجب وضع حوافز عازلة تفصل بين القطبين وفي هذا الصدد، يقول دور كايم: " يستحيل على هذين النوعين أن يتقاربا ويحتفظ كل منهما بطبيعته الخاصة".[1] ولعل هذا التقارب والتداخل يطرح مفهوما جديدا، وهو مفهوم المحرم لأن " حالة الحرام يمكنها أن تكون ملازمة لشيء ويمكن فرضها بالعمل التعسفي من قبل سلطة عليا وأخيرا يمكن اكتسابها من خلال الاتصال بشيء أو شخص محرم.[2] فالمقدس هو الحرام ولذلك يقال بيت الله الحرام، والحرام هو الفضاء المحمي. ويلتصق بمفهوم الطهارة أيضا، لأن المقدس أداة للتطهير، وهو عكس الدنس والمدنس. ويسهم المقدس في الطهارة وتخليص الناس من الدنس. ويلاحظ " كايوا" أن " احتفالات التطهر التي تحرر ذوي الفقيد، في آخر الحداد من رجسهم، وإنما تطبع أيضا اللحظة التي يكون فيها الميت قد تحول من قوة شريرة ومخيفة إلى روح كريمة ومكرمة، بعد تطهيرها والصلاة عليها".[3] ولهذا رسخت الثقافة الإسلامية الصلاة على الميت فهي ذات وظائف تطهيرية تنقل جسد الميت من الدنس إلى الطهارة، وتوصف الزكاة أيضا بالطهارة في الإسلام. قال تعالى:((**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**)).[4] وتعود هذه التصورات من الناحية الأنثروبولوجية إلى عادات بدائية تقيم تعاويذ الاحتماء من رجس الميت أو الوقاية من المصائب التي قد يجلبها، ولذلك ينصح بعدم لمسه* وقد تتصل الدناسة بكل ما هو خارج عن النظام، ولذلك يمكن وصف المدنس بكل " ما يشارك في انقلاب النظام الطبيعي أو النظام الاجتماعي، عن هذين النظامين متمازجان بقوة في حياة البدائي ويكون مدنسا كل ما يمنح الجماعة من الإنعام على كل أفرادها بحياة هادئة بلا مشاكل فدية، بلا مفاجئة".[5] وهكذا تتضح صعوبة محاصرة الحقل التداولي للمقدس في تداخله بالمدنس على وجه الخصوص.

مما تقدم يمكننا القول إنّ المقدس (Le sacré)شكّل سؤالًا مركزيًّا، ضمن البحث الأنثروبولوجي، وخاصّة ضمن المحاولات الأولى، التي دأبت على فهم علاقة الإنسان البدائي بالمقدّس والدنيوي، في عالم يقتصر، في جزء كبير منه، على الرموز، كما أنّ هذا الطرح لم يكن محاولة عبثية؛ بل كان مبنيًّا على أسس علميّة، تحاول كشف سببيّة ارتباط الفكر البدائي واقترانها، بما يعبّر عن المقدّس وتمظهراته، في المعيش اليومي لهذه المجموعات البشرية، وتتمثّل نقطة التشابه بين هذه المجموعات وبين نظيراتها الثقافية، في القدرة على الاشتراك في التعبيرات الكونيّة المرتبطة، في جزء كبير منها، بدلالات رمزية، تحاول تفسير الكون، والإجابة عن أسئلة لطالما سايرت الفكر البدائي وعايشته؛ فكانت الممارسات الثقافية بتنوّعاتها وباختلاف أشكال ممارساتها، تجسيدًا ماديًّا للمقدّس؛ بل تتحول، في جزء كبير منها، إلى شكل من أشكال التماهي الكلّي مع هذا المقدّس، في محاولة لاختراق السكون الذي يرافقه في الحياة، والرغبة الملحّة في تحصين هذه الحياة، المهدّدة بمخاوف عديدة طبيعية[2]، وكان الاختراق الزمني لهذه الممارسات عبر الفضاءات المكانيّة، واستحضار العناصر المهيّأة لنشأة طقوس الاحتفال، وما يرافقها من تعبيرات جسدية ولغوية، أبرزها الملامح المعبّرة، فتكون، في الآن نفسه، استدعاء لجانب التحصين، ومحاولة ضمنية للاحتماء بفاعلية المقدّس[3]،

---

[1] - E.Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, op, cit . p. 50. 51.

[2] - يوسف شلحوت، بنى المقدس لدى العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2004، ص، 26.

[3] - R.Caillois. L'homme, et le sacré, Edition Folio Essais, Paris, P7.

[4] - سورة التوبة، الآية: 103.

* - أثناء تغسيل الميت يضع المغسل واقي أو عازل أو يستعمل قطعة قماش أو قطن، بحيث يمتنع عن لمسه باليد مباشرة تفاديا لانتقال الدنس.

[5] - J.Cazeneuve, Les rites et la condition humaine, P.U.F ? Paris ? 1958, p.51.

وكلّما كانت "الطقوس المرافقة، في هذا الاستحضار، القائمة على المتخيل الجمعي، ازدادت درجة تأثيرها في واقع الأفراد، وجعلت منها تجربة معيشية، قائمة على التصديق والوعي بالقدرة الداخلية على السكون النفسي.[4]"

وإذا ما حاولنا أن نفهم هذه المشاركة الفاعلة للأفراد، والحضور المتميّز في هذه الممارسات، ودرجة ارتباطها بالمقدّس، يمكن لنا أن نلحظ معاني أنثروبولوجية مهمة، ونقاط اشتراك متعدّدة، توحي بنقاط مفارقة مع الواقع المادّي بمختلف تمظهراته؛ فلا يكون الفعل قدسيًّا، إلّا إذا كان مقترنًا، بالضرورة، بدرجة من الإعلاء والترميز، الذي يخرج به من مجرّد فعل عادي إلى لغة الخوارق (عب الجسد والقول الطقوسي)، بكيفية تعلن عن قطيعة ظرفيّة مع المعيش.

إنّ البحث في هذه الممارسات، لا يمكن أن يكون ذا معنى، إلّا إذا اقتصر على محاولة تصنيفيّة بحتة؛ فالمهمّ، هو: الانتقال من المجهود التصنيفي، نحو بحث في الدلالات والمعاني التي يرتبط فيها التحليل الأنثروبولوجي، بمحاولة للحفر في مضمون الدلالات، وطبيعة هذه الطقوس، والكيفية التي أدّت بهذه الممارسات إلى أن "تتمأسس" ضمن واقع الأفراد. ويحيلنا البحث الأنثروبولوجي، وخاصّة في جزئه المتعلّق بالمبحث التاريخي التجزيئي، إلى إشارات واضحة في تموقع الفعل الإنساني، في مسار تاريخي يقتضي، بالضرورة، سببًا يُطلِق عليه علماء الأنثروبولوجيا (الحدث السببي الأوّل)؛ الذي تنشأ عبره أحداث سببية أخرى، تجعل من تراكماته ممارسة طقوسية، اعتمدها **ميرسيا إلياد (Mircea Eliade)** في تحليله لمختلف الأديان في العالم؛ إذ عدَّ طقوس الكلام وطقوس الفعل، التي تشترك فيها كلّ المجتمعات ما قبل دينيّة، تعبيراتٍ عن أحداث مرتبطة بسبب النشأة؛ فيتأسّس بذلك "الطقس"، ويُحدِث فواصلَ جديدة مع وقائع كانت مبهمة وغير واضحة، "وفي هذا المستوى؛ يشترك الدين مع الأسطورة، من خلال البنية الداخلية التي تهدف، في نهاية التحليل، إلى إقناع "المتديّن" بوجود قوى فوق طبيعية، تتميّز بمجموعة من الخصائص، التي تحيل في جانب منها إلى (النفوذ) و(الجو المقدّس)، الذي وقعت فيه أهم مراحل صناعة الأحداث، التي كوّنت الأسطورة الأولى "المثيولوجيا"، وأسّست للحدث الأول للدين، ليصبح هذا الحدث، وفقًا لتحليل **إلياد**، متميّزًا بعنصر التفرّد، الذي لا يمكن اختزاله، ولا تقليصه، ولا استبعاده؛ بل على العكس، يصبح الجوهر الأوّل أو الفكرة التي ينطلق منها الدين لمأسسة أفكاره، والدفاع عن تعاليمه، والعمل على تقوية دلالاته، ومعانيه، وتأثيراته على الفرد والجماعة.[5]"

كلّ ذلك يجعل هذه الممارسات، بديلًا معرفيًّا عن هذا المجهول، الذي يحيط بعالم الإنسان البدائي بكل جوانبه، هذا في مرحلة أولى، ويتحوّل هذا الطقوسي، في مرحلة ثانية، من خلال ممارسات الأفراد، إلى نوع من السلطة والسيادة المطلوبة على واقع الإنسان؛ فتُبنَى تمثّلاته التي تعبّر عن هذه السلطة، وهي ما يترجمها بالفعل والتجسيد المادي، وقد عبّر عنه "روجيه دادون" بقوله: "إنّ الحدود التي تفصل المقدّس عن الدنيوي، تقدّم نفسها على أنّها وصفية، كما لو أنّها حدود طبيعية- جغرافية. إنّها نوع من المسلمات؛ هنالك الدنيوي من جهة، وهنالك المقدّس من جهة أخرى؛ فالخدعة تبدأ من هنا، من كلمة هنالك.[6]"

ثانيا : المقدس في الثقافة العربية الإسلامية.

كيف يمكن تعريف المقدس في الثقافة العربية الإسلامية ؟ وكيف يمكن لهذه الثقافة أن تتدخل بنصوصها ومقوماتها في ظل التعارضات القائمة حول تحديد مفهوم المقدس؟ والكيفية التي يتمفصل بها الديني والمقدس،؟ هذه أسئلة نحاول الإجابة عنها من خلال تتبع النصوص الدينية، ثم رؤية بعض مفكري الإسلام والباحثين الذين اشتغلوا على المقدس في الثقافة العربية الإسلامية.

بالعودة إلى مادة (قدس) في القرآن الكريم نجد تواترها عشر مرات، ولم ترد في صيغة الفعل إلا مرة واحدة في قوله تعالى((**وَنَحْنُ نُسَبحُ بِحَمْدِكَ وَنُقدّسُ بكَ**)).[2] ووردت بقية الاستعمالات في صيغ المشتق. وأربعة منها تشير إلى الملاك جبريل، وتسميته " بروح القُدس". كقوله تعالى:((**قُلْ نَزّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ منْ رَبكَ بالحق**))[3]. وورد استعماله للإجابة على الله القدوس في مناسبتين في قوله تعالى:((**هُوَ اللهُ الَّذي لا إلَهَ إلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ**))[4] في الآية الأولى من سورة الجمعة. ونجده ورد ثلاث مرات للدلالة على المكان الطاهر والمقدس. في قوله تعالى:((**يَا قَوم ادْخلُوا الأَرضَ الْمُقَدّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ**))، وهكذا يتسع مفهوم المقدس في القرآن رغم ندرته لكل العوالم، ليشمل الله والملائكة والأرض بتفاصيلها.

والمقدس اسم من أسماء الله الحسنى اختص به ويفيد الطهارة والتعظيم، ومن القرائن على ذلك أن الإمام الطبري في تفسيره للآية الثلاثين من سورة البقرة يقول:" التقديس هو التطهير والتعظيم ومنه قولهم:" سبوحُ وقدوسُ"، يعني بقولهم " سبوح" تنزيه الله، وبقولهم:" قدوس" طهارة له وتعظيم...و "نقدسُ لك" أي ننسبك إلى ما هو من صفاتك من الطهارة من كل الأدناس"[1]. فالمقدس مقترن بالطاهر والمتعالي البعيد عن الدنس والله وحده الجدير بالقداسة دون سواه، لأنه اختص بمقام الربوبية التي تستوجب التقديس.

وتحيل لفظة " مقدس" في الثقافة العربية الإسلامية على كل شيء طاهر، أما " المدنس" فهو النجس الحقير والرجس. قال تعالى:((**إنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهبَ عَنْكُمُ الرِّجسَ أَهلَ الْبيْتِ وَيُطَهرَكُمْ تطْهِيرًا**))[2]. ويحيل على الدنيء، الذي يميل إلى الدنيا من الدناءة، أو الدنو أو القرب من الدنيوي الذي يوحي بالإنجاز والتحقيق أي الزوال والانتهاء، وهو ما أكده " أبو حامد الغزالي" في كتابه " إحياء علوم الدين" مقدما فرضية تسمح بتبيان الفواصل النظرية بين الحلال والحرام، ترتكز على ما يسميه الحلال المطلق والحرام المحض.

فالحلال المطلق هو ما كان خاليا بذاته من الصفات الموجبة للتحريم في غينه، وانحل عن أسبابه ما تطرق إليه تحريم أو كراهية، من مثل الماء الذي يأخذه الإنسان عن المطر، أما الحرام المحض فغنه ما يحمل صفة محرمة لا يشك فيها من مثل نجاسة البول.[3]

يدعو "جوزيف شلهود" Chelhod إلى ضرورة تمييز المقدس Sacré، عن القداسة Sainteté داخل الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن المقدس مغاير للدين، إذا اعتبرنا المقدس يشير إلى كل من " الطاهر" Le Pur و "المدنس" L'inpur نجد أن الدين موجه نحو القداسة بما هي طهارة Purté . بناء على هذا

---

[2]– سورة البقرة، الآية: 30.

[3]– سورة النحل الآية: 102.

[4]– سورة الحشر، الآية: 23.

[1]– ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001، المجلد1، ص ص، 278- 279.

[2]– سورة الأحزاب، الآية: 33. وكذلك سورة المدثر، الآية: 4-5.

[3]– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991، ص 196.

التمييز نجد الإسلام قد عقلن المقدس السابق عليه وجعله يتمحور حول الله.[1] مما يدل حسب رأيه على أن القداسة هجرت الأرض لأنها أضحت مرتبطة بالله بخلاف بعض المقدسات التي نزلت من السماء مثل القرآن، فهو ينفي وجود القداسة على الأرض، وبما أن فكرة التجلي الإلهي مرتبطة بالقداسة فالقرآن الكريم يعتبر تجلي للحقيقة الإلهية المطلقة على الأرض، وهو ما أشار إليه " محمد الجوة" في قوله:" الكلام المقدس الذي يقرأ ويرتل، وما لم يكن بوسع الإنسان أن يأتي بمثله، إنه الإعجاز والمعجزة وهو ما يمنع محاكاته لأنه كلام الله، وبهذا الاعتبار يرتبط المقدس بالحقيقة المقدسة بمعنى أن النص الديني هو موضع الحقيقة المقدسة". وبما أن القرآن الكريم هو كلام الله القدوس فإن قراءته تجلب منافع ومميزات كثيرة وخاصة وهي الصحة والراحة النفسية في قوله عزّ وَجَلَّ: ((**وَنُنَزِّلُ مِنْ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحمَة لِلْمُؤمِنِينَ**)) هو شفاء يُستشْفَ به منْ الْجَهْل ومنء الضّلالة ورحمة للمؤمنين، أي يذهب ما في القلوب من أمراض، من شك ونفاق، وشرك وانحراف. فالقرآن يشفي من ذلك كله. هو أيضًا رحمة، يحصل فيها الإيمان والحكمة وطلب الخير والرغبة فيه، والذي لا مثيل له أن كسب الأجر من الله لكل من يقرأه ويتدبر معانيه.[1]

إن تحويل القداسة إلى مجال مفارق سمح لـ شلهود بالحديث عن " مقدس طاهر" Pur Sacré بوصفه ما يقابل في اللغة العربية لفظة " الحرام" التي تعني الإلهي Le Devin أو ما يحتضن نفسا إلاهيا [2]. تحيل لفظة الحرام إلى ما هو قداسي Saint في تعارضه الكامل مع ما هو نجس Souillé. مثلما تشير إلى ما هو ممنوع Interdit. كليًا أو جزئيًا، وبذلك فإنها تصبح المقولة الأساسية المعبرة والمجسدة في نفس الوقت للمقدس الإسلامي، سواء من حيث ازدواجية الدلالة أو من حيث غموضه.[3]

يقول شلحود:" يمكننا أن نؤكد أن المقدس في الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما الطاهر، (الطيب) والدنس (الخبيث)، إنها عناصره الأساسية على اعتبار أن الطاهر سيكون على صلة بالسماوي- الديني، بينما الدنس سيكون على صلة بالمجال الدنيوي المدنس. كما يحضر الحلال Le Licite والحرام L'illicite فالأول ينظم العلاقة بالمجال الأرضي أو الدنيوي بينما الثاني ينظم العلاقة بالمجال السماوي.[4]

في هذا السياق نجد أن " شلهودّ قد أسس حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة لبنية المقدس، فبدلالاتها على الطهارة أو القداسة تحيل على ما ينظم العلاقة بين المقدس وما يعارضه مجسدا فيما الحرم أكثر من مقولة المقدس الازدواجية والبناء الداخلي للكيفية التي يظهر بها الإسلام مقولة المقدس بهذه الكيفية يعلن "ج. شلهود" إن فكرة المقدس الإسلامي بوصفها تدور حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة فبدلالتها على الطهارة أو القداسة تحيل على المقدس الطاهر، وبدلالتها على الممنوع تحيل على ما يعارض المقدس مجسدا في ما هو دنيوي أو مدنس، وبذلك تعكس مقولة الحرام أكثر من مقولة وهنا نلمس الازدواجية والبناء الداخلي للكيفية التي يضع بها الإسلام مقولة المقدس.[5]

---

[1] –Chelhod J.op. cit, p 56.

[1]- محمد الجوهري، مرجع سابق، ص، 7.

[2] Ibid, p 57.

[3]- نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص 27.

[4] - Chelhod J.op.cit, p : 58.

[5]- نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص 35.

في السياق ذاته نجد " مالك شبل" M.Chebel ينطلق من نفس الازدواجية التي أرساها شلهود، حول مفهوم لفظ الحرام من حيث أنها تحيل على الممنوع (المحرم) وعلى التقديس (الإحرام والحرم) ليوزعها إلى حدين هما " التطهر" Purification والإحرام، فالتطهر يتشكل بشكل جلي على مستوى الفرائض والمعاملات وتجسده مقولة الحلال، ذلك أن هذا الأخير يقوم على التطهر سواء في مستواه الأولي الذي قد يتعلق بما نتناوله من طعام طيب. أو في مستواه الروحي الذي يعني التطهر مما ليس الله. أما الإحرام فيتجسد في مقولة الامتناع أو المحرم (الممنوع) الذي يستهدف رفع النجاسة La Souillure سواء في أشكالها الصغرى الجسدية أو الكبرى من مثل نجاسة النفس والسلوك.[1]

إن المقدس شمل من الحرام بما تحمله اللفظة من ازدواج وغموض داخل الثقافة العربية الإسلامية. على اعتبار أن الحرام بما هو حرام وممنوع واحترام وتقديس لا يحيل سوى إلى بعد واحد هو بعد المنع والاحترام، بينما يغفل بعد الاختراق والانتهاك الذي يلازم المقدس الإسلامي، وإذا كان فعل الانتهاك يسهل الكشف عنه داخل مجال المقدس من حيث هو ما يتصل بالطاهر والدنس، فغن مجال القداسة Sainteté لا يشير في الثقافة العربية الإسلامية إلى الطهارة فقط، بل يدل أيضا على البركة وداخل مجال هذه الدلالة ظهرت وتأسست القداسة الصوفية بشكليها الفلسفي سواء بالشرق أو الغرب ومن هنا يبز غنى وتعقد المقدس الإسلامي في تعدديته الدلالية من جهة إحالاته المختلفة على جهات متعددة، الأمر الذي يجعله أكثر شمولية من الحرام، فهو يطلق على الله في صيغة قدوس ومقدس وقداسة، ليعني الطهارة والتنزيه وقد يرتبط بالمؤمن في عموميته في صيغة التقديس ليدل على الصلاة والتعظيم والتكبير والتطهير، أو بالمؤمن المحدد في شخص الأنبياء والرسل وأقطاب الصوفية والولاية في صيغة التقديس أو المقدسين، ليعني أولئك اللذين استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية والعرضية مثلما قد يطلق على الملائكة في صورة " الروح القدس" ليدل على من خلق من طهارة.[2]

مما تقدم يتبين لنا أن ميزة المقدس الإسلامي الأولى تكمن في ديناميته وحركيته وكذاتراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه وتحديده بالتعارض والتوازي مع الدنيوي أمرا لا شرعية تحليلية له. أما الميزة الثانية فتتمثل في أن هذا المقدس يشمل حقل القداسة، فهو أشمل منها لأنه لا يقتصر بفضل غناه الدلالي على الذوات، بل يحيل إلى الزمان والمكان أيضا مما يقضي إلى ميزته الثالثة وهي تداخله الكبير مع الدين، وفي التصاقه بالإلهي (الطاهر) والذي لا يجعله متماهيا معه. إن المقدس اسم للإلهي لكنه ليس رديفا له. لذا يمكن تعريفه، بأنه حقيقة أو طاقة سارية في الزمان والمكان والذوات لا يمكن ضبطها في شكلها الملموس داخل النصوص بل يجدر بنا التوجه نحو المجال الطقوسي الذي يظهر فيه المقدس سواء في الأشكال الرمزية واللغوية والجسدية أو في أشكاله المادية.

1- تجليات المقدس الإسلامي:

من الخصائص التي يمتاز بها المقدس الإسلامي إقراره بوجود قدسية في الزمان والمكان والأشياء أو الجمادات باعتبارهم مظهرا للمقدس الذي يتجلى في العالم المادي الواقعي، يقول " نور الدين الزاهي" في

[1] - Chebel Malek, L'imaginaire arabo- musulman, Paris, PUF. 1987 , P.P 125. 129.

[2] - للمزيد أنظر. مالك شبل، البعد الرمزي للنص الطقوسي، الفصل الثاني، من الكتاب.

مؤلفه " المقدس والمجتمع": " المقدس هو أشمل حقل للقداسة لأنه بثرائه الدلالي لا يقتصر على الذوات، بل يحيل كذلك إلى الزمان والمكان وهذا يؤدي إلى تلاحمه وترابطه مع الإلهي الذي لا يجعله متناهيا معه."[1]

كما قد يطلق على المكان في صيغة " بيت المقدس" أو " المسجد الحرام" أو " مكة المكرمة" ليدل على فضاء مكاني مقدس، وقد يطلق على الزمان في صيغة " الشهر الحرم" ليعني الحضر والمنع وكذا الاحترام الناتج عن حرمة الأوامر الإلهية. أو الذوات والأشياء وهو ما يبرز تعددية الدلالات والجهات التي تحال عليها المقدس أو جذر (ق.د.س) بشكل عام، إن المقدس الإسلامي ليس مفارقا مثلما اعتبر ذلك جوزيف شلهود، بل هو متراتب وحاضر في الزمان والمكان والذوات. في ترتاتبية عمودية.[2]

وفي هذا السياق نشير إلى أنه من أهم الدلالات الموصولة بالمقدس في المتخيل الديني إبراز المسافة الفاصلة بين الإنسان الدنيوي والله المتعالي الغيبي.

أ/ المكان المقدس:

يميز " مرسيا إلياد" بين نوعين من المكان الدنيوي والمقدس، إذ يعتبر الأخير غير متجانس الأبعاد وأجزائه ممتدة، أما المكان الهندسي فهو متجانس ويمكن قياسه وتركيب أجزائه وتفكيكها لهذا السبب له ميزة خاصة تميزه، كما أنه لا ينبغي الخلط بين المكان الدنيوي والمكان الهندسي، فالمكان الدنيوي هو الخاضع للخبرة أو هو المكان الذي يعيش فيه الإنسان الغير ديني، وهو الإنسان الذي رفض القدسية ويعتبر الوجود وجودا دنيويا فقط.[3]

إن الأمكنة المقدسة في النصوص الدينية التأسيسية المتنوعة. فمنها ما هو طبيعي كالأنهار ومنها ما هو في الأصل منجزات بشرية كالهيكل، وخيمة الرب والكنيسة والكعبة والجامع. أضاف عليها الإنسان سمة إلهية برد وجودها إلى إرادة الله وبخلق علاقات بينها وبين الأمكنة الأخرى في عالم السماء، وهو ما منحها صفة القداسة. ومنها: تقديس الإنسان الآبار والمياه مثل بئر زمزم ونهر النيل وعين موسى...وقدم أحسن ما يملك من قرابين كالأولاد...وعبدها[4]. وقدس الأشياء نتيجة خوفه منها وهي تعد بالنسبة إليه رمزا من رموز المجهول، أو لشعوره بأنها تفوقه قوة أو لسحر وجده فيها أو غامضة مجهولة تتجلى في الأشياء والموجودات والكائنات.[5]

لقد أعطى القرآن الكريم والسنة الشريفة خصوصية المقدس لبعض الأماكن، يقول ابن خلدون منوها بها: " أعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعا اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته ليضاعف فيها الثواب وينمي بها الأجور...وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسب ما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس.[6]

---

[1]- نور الدين الزاهر، المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص ص ، 50- 51.

[2]- المرجع نفسه، ص 52.

[3]- مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ترجمة: نهاد خياطة، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص، 23.

[4]- تشير حملة من المصادر المهتمة بالثقافة المصرية القديمة وأديانها إلى أن المصرين قد عبدوا النيل (الإله حابي) وإليه قدموا في أعوام القحط زينة بناتهم قربانًا، راجع يحي احمد إسماعيل ، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، القاهرة، 2002، ص، 221.

[5]- يوسف شلحوت، بنى المقدس، مرجع سابق، ص، 125.

[6]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط7، 1987، ص، ص، 349، 350.

وقد عمد الإسلام إلى تقسيم المكان، إلى قسم طاهر مبارك، وقسم يفتقر إلى تلك الطاقة الروحية فالإنسان الديني حسب " م. إلياد" يرى أن المكان المقدس غير متجانس فهو يتوق للعيش داخله ليتشبع من قدسيته دون أن يتخلى عن فضائه الموضوعي الطبيعي.[1]

إن قدسية المكان في الثقافة الإسلامية تعود بالدرجة الأولى إلى التجلي الإلهي الذي يفيض على المكان إشعاعا روحيا وهو ما أشار إليه بعض الباحثين أمثال الباحث شلهود في حصرهم للأماكن المقدسة الإسلامية من قبيل " مكة" و " بيت المقدس"، في حين أنهم أغفلوا فضاء آخر له فعاليته الروحية منها " المسجد" الذي يستمد قدسيته من طهارة الأرض في الإسلام من قوله تعالى: ((**في بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرفعَ وَيذْكرَ فِيهَا اسمُه يُسَبّحُ لَهُ فِيهَا بالغُدُوّ والآصَالِ**))[2]. وقد ذكر الله تعالى الوادي المقدس طوى والأرض المقدسة والوادي المقدس يشير إلى البركة والطهارة، لذلك استوجب خلع النعلين في إشارة إلى طقوس الطهارة رمزي للمكان المقدس، فقد أمر الله موسى بخلع نعليه، ليجعل من المكان الذي ستطأه قدماه حيزًا محددًا للقداسة.[3] والمكان الذي ينعت بالمقدس هو فضاء للحضور الإلهي واحتضان السر المقدس، لأنه " مرتبط بتجلي قوى إلهية فيه أو بوجود رفات أضحت في عداد المقدسات بسبب المنزلة التي حظي بها أصحابها لدى أنصارهم مثل أضرحة الصحابة والأولياء الصالحين".[4]

ويفرض المكان المقدس جملة من اللوازم التي تجعله مفصولا عن غيره من الأمكنة، وقد عرف " مرسيا إلياد" المكان المقدس بقوله:" كل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس وعلى تجل مقدس، وعلى تفجر للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني، فيجعله مختلفا عنه نوعيا"[5] والمكان المقدس يتصف بالعزلة عن المدنس و "يحظر على الإنسان دخوله عموما، لأن روحا خفية تجلت فيه واتخذته مسكنا لها...يبنى المؤمنون عمما للقوة العليا بيتا يغدو مركز عبادة، كما توضع الأماكن المحيطة بالحرم في حماه وتحت رعايته".[6] ونعت القرآن أن مكة بمقر الآلهة، فهي بيت الله الحرام، والله هو رب البيت العتيق وقدس عرب الجزيرة الكعبة يحجون إليها ويعتمرون إليها.[7] فالمكان المقدس فضاء للتجلي الإلهي ويسود الاعتقاد أن المكان المقدس محمي ولا تطاله الكوارث، لأنه يجسد مركز العالم وسرة الأرض ولقربة من الفوق وعالم الآلهة، وكثيرا ما يقع المكان المقدس بالجبل، وهذا أمر متواتر في الكتب المقدسة وكذلك في الإسلام يقع " غار حراء" في جبل وهذا ما دعا " غاستون باشلار" إلى الإقرار بأن الأرض المرتفعة توحي بالإلهام في قوله:" أقل هضبة لمن يستوحي أحلامه من الطبيعة، هي ملهمة"[8] ولهذا يشيد الناس أمكنة تتصف بالعلو، مثل الكعبة والأهرامات والمعابد والمساجد، وكثيرا ما تكون في مركز المكان وتتصف بالإطلالة والإشراف على بقية الأماكن.[9]

---

[1]- مرسيا إلياد، مرجع سابق، ص، 28.

[2]-سورة النور، الآية: 36.

[3]- حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة آداب القيروان، تونس، عدد: 7، ص 217.

[4]- المرجع نفسه، ص، 218.

[5] - M.Eliade, Le sacré et le profane, Op.cit, p, 75.

[6] - Joseph chelhod, Les structures du sacré chez les Arabes, Op, cit, p.213.

[7]- الكلي، الأصنام، مرجع سابق، ص، 33.

[8] - Bachlard, La Terre et les reveries de la volenté, Librairie J osé Corti, Paris. 1948. P 384.

[9]- حمادي المسعودي، مرجع سابق، ص، 232.

إن النص القرآني في تناوله للمكان كان شديد التعلق بمفهوم البركة أكثر من مفهوم المقدس. ليس من المبالغة في شيء إذا ما قلنا أن صفة القداسة من الصفات التي أنشأها الفكر الديني كي يمنح ذلك المكان سلطة روحية ويجمع قلوب الناس ويوحدها. وفي هذا المجال نشير إلى أن الكثير من الأمكنة المقدسة هي من نسج الواقع التاريخي فالشيعة مدائن مقدسة مثل " كربلاء" و "قم" وللسنة مدن مقدسة مثل " المدينة المنورة"، وكل واحدة منها تستمد قداستها من اللحظة التاريخية كإقامة الرسول صلى الله عليه وسلم، في المدينة أو لمنزلتها الروحية في نفوس أصحاب المذهب "ك" ق" مدينة الحوزة بالنسبة إلى الشيعة فالمقدس صفة متصلة بالحدث الذي وقع في ذلك المكان في زمن سحيق.

إلا أنه برز مقدس آخر شكلته جملة الاعتقادات الصوفية في تراث الثقافات الإسلامية وكان للمخيال الشعبي إسهاما في بلورة ملامحه إنها " الزوايا" التي تحوي " أضرحة الأولياء"، إذ يكفي حضور الولي الصالح في مكان ما لتزيد قداسته وعظمته من طرف الناس ويصبح بعد وفاته مزارا يتطلب الطهارة الروحية والجسدية " حسن النية"، للتقرب منه[1]. وطقوس خاصة ولتكون الحرمة لكل ما يحيط به من منابع، أحجار...يحرم على الزائر تدنيسها وانتهاك حرمتها، وبهذا أصبح الضريح حصنا ومأوى لكل من يلجأ إليه ويحرم التعرض له، كما أشرنا سابقا إن حضور " الولي" في أي موضع يجعله مكانا حاملا لقوى تطهيرية استشفائية، في هذا الصدد يروي لنا " ابن مريم" قصة توضح هذا الأمر بجلاء يقول:" كان لسيدي حمزة بن أحمد المغراوي فرسا وكانت حامل، فطلع بها " عقبة" تل صغير فأتبعها، فنزل وخلى سبيلها.[2]

فأصبح ذلك المكان الذي قيل- أن الفرس نطقت فيه محدثة الشيخ- مكانا مقدسا ومباركا وتربته تستعمل في الشفاء من بعض العلل".

إن إضفاء صفة القداسة على بعض الأمكنة يدل على أن التصوف قد اخترق مفهوم الأماكن المقدسة واستحدث الاحترام والإجلال والتقدير للمكان المسمى " الضريح" وأصبح الولي وحتى الضريح يحمي ويدافع عن المظلوم وينتقم من مدنسه ويمنح بركته لمن يقدسه ويحترمه. فهو وما حوله في المعتقد الشعبي مكان مقدس ذا بعد روحي مهيب لا يختلف في قداسته عن بعض الأماكن الدينية الأخرى وربما يتجاوزها أحيانا في اللاوعي الجمعي. كما تحتوي على مظاهر لاحتفاء الناس بالأمكنة حيث عمد الإنسان إلى تخليد تلك الأحداث المتخيلة بأن قرن بين " الحدث" و " المكان".

ب- الزمان المقدس:

لا يمكن للإنسان أن يعيش خارج دائرة الزمن، وفي هذا السياق أوضح " مرسيا إلياد" فيما تعلق بالزمان **المقدس** أن الإنسان الديني لا يخطر بباله إطلاقا وجود زمن واحد وإنما قسمين من الزمن " مقدس" و "دنيوي"، فهي حتمية يفرضها التقسيم الانشطاري للكون.

الزمن الديني يمكن للمؤمن أن يسترجعه ويستعيده وذلك بواسطة الشعائر والطقوس الدينية والزمن القدسي تعبير عن الأحداث العظيمة التي عرفها العالم عبر تاريخ البشرية الطويل فكل زمن له حدث ودلالة.[3]

---

[1]- عديد الأمكنة اتصلت قداستها بأشخاص بعينهم كمزارات الأولياء ومراقد الشيعة، مثل التحف وكربلاء، وعلاقاتها بالحسين الذي قتل سنة 61هـ والتحف ارتبط بعلي بن أبي طالب الذي مات مقتولا سنة 40هـ، واختلف في مكان دفته، أما مدينة قم، فيعزى تقديسها إلى احتوائها على ضريح فاطمة المعصومة أخت الإمام الشيعي الثامن على بن موسى الرضي.

[2]- ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص، 94.

[3]- مرسيا إلياد، مرجع سابق، ص، 15.

وبذلك ينفصل الزمن إلى " المقدس والعادي" أو الدنيوي، وكان العرب قبل الإسلام يقسمون الشهر إلى أشهر عادية وأشهر حرم، وكانوا يعظمون أشهر الحج، فقد ذكر " ابن حبيب" في المنمق أن:" قريش وغيرها عند العرب لا يحضرون سوق المجاز إلا محرمين بالحج وكانوا يعظمون أن يأتوا بشيء من المحارم أو يغيروا البعض على البعض، لأنها أشهر حُرم، وغنما سمي " الفجار" لما صنع فيه من الفجور"[1]. ومن الأيام ما هو أكثر قداسة من غيره كيوم الجمعة عند المسلمين، والسبت عند اليهود والُد لدى النصارى. وتحضي أيام الأعياد برمزية المقدس، ويوم العيد لدى الحضارات البدائية أشهرا أو أسابيع تتخللها فترات استراحة تمتد ما بين أربعة أو خمسة أيام ويختم بممارسات طقسية للجنس الجماعي. وفي هذا السياق يقول روجيه كايوا:" ينتهي العيد بفحش ليلي وسط عربدة مجنونة تعج بالصخب والحركة الذين يتحولان إلى رقصة الموقع".[2] وهذه الطقوس تجعل من المناسبة تعتبر عن أوج الحياة، بأنه يدخل قطيعة على اليومي والرتيب والإغراق في قضاء الحاجات الملحة، وأشار " دور كايم" إلى دور العيد في إحداث تعارض بين الحماس وتفجير وتفريغ للطقاة الحيوية وتكرار يومي للانشغالات، ولهذا يمثل " عالما آخرًا للفرد الذي يشعر في أثنائه بقوة تتخطاه وتتنقل به من حالة إلى حالة".[3] ويصدق الأمر نفسه على الأعياد الدينية وما يرافقها من فرح وقلق لأنه يسبق بأيام أو شهر من الصوم، فضلا عن أداء الصلاة وما يصاحبها من خشوع ومثول في حضرة الإلهي والغيبي.

إن دراسة الزمن وعلاقته بالمقدس في النصوص الدينية تعيدنا إلى فضاءات غير دنيوية حينا وإلى أحداث رئيسية في حياة المؤمنين حينا لآخر، ففي ما يتعلق بالجانب الأول، فإن الزمن المقدس يضل موصولا بعالم الغيب أو بعالم المفقود لاسيما ما امتاز بالهدوء والدعة مثل الجنة، إذ يمثل ذلك الزمن " زمن الاكتمال" ونفي النقص عن جميع الكائنات وهو نقيض الزمن الدنيوي"[4]. ففي حنين الإنسان إلى بدايات الأزمنة المفقودة تعبير عن المرغوب فيه زمن الآلهة، أما فيما يتصل بالجانب الثاني، فإن الطقس عبادة وصلاة وإقامة مناسك الحج والأعياد الدينية وإحياء ذكرى الأئمة، واستعادة لزمن انقضى وذلك لأن في ممارسة تلك الطقوس " إشباعا روحيا...لأن لديه شعورا قويا لما سبق للآلهة والأنبياء والسلف الصالح وأن نهضوا به...وبأنه يعيش في حضرتهم".[5]

إن المؤمن دائم الرغبة في محاكاة الفعال النموذج التي ولت وانقضت بمجرد تغيير الأزمنة، وفي هذا المجال يكون الطقس وسيلة لمحو الفواصل الزمنية وأداته المثلى للحلول في اللحظة المرغوب فيها، ومن شأن هذا الأمر أن يخلق مفاضلة بين زمنين: زمن المقدس مفقود غائب، وزمن مدنس موجود.[6]

إن الحاج في الإسلام عند طوافه بالبيت العتيق يسترجع لحظة متصرفة لحظة هرولت فيها هاجر زوجة النبي ابراهيم الخليل، بحثا عن الماء كي تبعث في ابنها الحياة، أم لباسه لثوب لا مخيط فيه ففيه إعداد للقاء المرغوب فيه بالذات الإلهية.*

---

[1]- ابن الحبي، (245هـ)، المنمق في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، دار عالم الكتب، بيروت، 1985، ص، 229.

[2]- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، مرجع سابق، ص، 142.

[3]- المرجع نفسه، ص، 143.

[4]- الحمادي المسعودي، مرجع سابق، ص، 33.

[5]- المرجع نفسه، ص، 34.

[6] - Voir E.Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, op, cit. pp. 56.57.

* كمثال على ذلك: دلالات الكفن في التصور الإسلامي أنظر: وحيد السعفي، القربان في الجاهلية والإسلام، دار تير الزمان، ط1، تونس، 2003، ص، 256.

في الثقافة الإسلامية نجد أن " شهر رمضان" مقدس لأن فيه نزل القرآن الكريم، وشهر " ربيع الثاني" ولد فيه الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وغيرها من الشهر كل هذه الأزمنة لها دلالاتها" في التاريخ الديني للمسلمين والتي يقابلها أزمنة تاريخية.[1] يرى "م. إلياد" بأن الزمن الموضوعي هو الزمن التاريخي، إذا مر فإنه يعود لينتهي بانتهاء فترته وذلك عكس الزمن الديني فهو يتحرك دائريا.[2]

إن المراحل التي يمر بها الصوفي في رحلته تفرض عليه تخطي الزمن الدنيوي الفيزيائي والدخول في الزمن المقدس، وهو زمن خاص لا يدركه الناس، بل الخاصة منهم فيعتبرونه الزمن الأصل واللحظة الخارقة التي تتجلى فيها حقيقة ما بصورة كاملة. لهذا يعمل الإنسان على إدراك هذه الحقيقة من خلال انغماسه في هذا الزمن وهي عند الصوفية، " العلم" أو " المعرفة" فيحاول جاهدا معرفة حقائق العلوم عن طريق الإدراك القلبي كما وصف ذلك أبو حامد الغزالي.

إذا حاولنا تعريف الزمن المقدس، فمن الصعوبة فصله عن الزمن الدنيوي، لأن المؤمن أو المعتقد " الإنسان" لا يلاحظ الفرق بين الزمانين، بل يلاحظ القداسة من خلال الخارق أو العجيب أو الكرامة التي تتحكم ف الرموز المادية بصفة سريعة ونافذة، فلا تتاح له فرصة التحليل والتساؤل، بل تسيطر على عقله ومشاعره الدهشة والانبهار، لأنه ينغمس مباشرة في ممارسة الطقوس الدينية مثلا، وبالتالي يدخل في الزمن مقدس.

إن المتصوفة لا يفصلون بين مفهوم الزمان ومفهوم الوقت، فهم يتعاملون مع الوقت على أساس أنه " الزمان"، وقد أوضح " ديل إيكلمان في كتابه" الإسلام في المغرب" حين عالج مشكل القضاء والقدر عند أهالي البجعدية[3] وكذلك " محمد ظريف" في كتابه " الزوايا بالمغرب" وجان شوفالييه". ونحن لا نركز على الفرق بين الوقت والزمن ولكنها مجرد إشارة إلى أن الثقافة الشعبية لم تعر اهتماما للفصل والتحليل، بل كانت تتعامل مع جوهر الأشياء، والتجربة الصوفية من خلال ولوجها في الزمن المقدس تمكنت من الاستلهام ثم فرضت نفسها على العالم عن طريق نماذج مختلفة.[4]

إن الزمن القدسي في الإسلام الرسمي مرتبط بأوامر إلهية وضحتها الأحاديث النبوية أما بالنسبة للمخيال الشعبي فقد صنع لنفسه زمانا آخر مقدسا ربطه بحضور الولي وهذا يدل على أن المخيال يمكنه أن يحضر " شخص مقدس" ويضعه في مكان مقدس ويحدد له زمنا مقدسا ويجعل الناس ذلك الزمان والمكان بعيدين عن الواقع التاريخي ويربطهما بطقوس واحتفالات معينة في أزمنة محددة.

إن الزمن الشعبي يشبه الزمن الديني في قابلية الاسترجاع، فهو زمن أسطوري ذو بنية دائرية ذلك أنه كل منطقة تختار يوما خاصا بها للاحتفال بالولي الذي تبجله وتقدسه بما يعرف في المشرق العربي بـ " المولد" وهي مشتقة من الميلاد أو يوم المولد وفي المغرب العربي بـ " الوعدة" وهي مشتقة من الفعل وعد أي تعهّد بشيء ما أخذ على عائقه وبما أن هذا الطقس الاحتفالي يعاد كل سنة فإنه يرجع إلى معنى العودة.[5]

---

[1]- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص، 57.

[2]- مرسيا إلياد، المرجع نفسه، ص، 16.

[3]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ص، 264.

[4]- جاك شوفالييه، التصوف والمتصوفة، ترجمة: عبد القادر فتي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص، 129.

[5]- نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، باريس، ط1، 1988، ص 124.

إن الزمن الشعبي يعرف من خلال طقوسه واحتفالاته، يقول الباحث " نور الدين طوالبي" في هذا الصدد:" كل تضرع بشري يتمفصل حول المقدس يحمل في طيانه صلاة دينية، لكن في نفس الوقت مناقضا للدين الرسمي جذريا عندما لا تكون القدرة ملتمسة هي الله بل رجلا... الذي ادعى لنفسه مزايا إلهية في المعتقدات الشعبية"[1] من خلال هذا يتبين لنا أن اليوم الذي تقام فيه " الوعدة" يوما منفردا عن باقي الأيام ببركة عظيمة اختص بها لكونه إحياء لذكرى الولي الذي تقدست بروحه الأمكنة التي ضمت جسده الطاهر وهو يوم مبارك فيه تقدم الأطعمة وتنحر الذبائح ويبدأ ذوي العلل التي عجز الطب عن مداواتها وتفرج الكروب ومن خلال هذا تبرز وترسم ملامح اليوم القدسي في المخيال الشعبي.

ج- الذات المقدسة:

انحصر المقدس الإسلامي وتمظهر في الزمان والمكان مقارنة مع المخيال الشعبي الذي أطلق لنفسه العنان متجاوزًا الحدود التي تفصل بين ما هو قدسي ولا قدسي في الإسلام إلى تقديس ذوات الأشخاص، فهو يرى بأنها نماذج للخير والحق والعدل.

ذلك أن " الدين الإسلامي الرسمي" يرفض كل غلو في تعظيم الأشخاص مهما سما شأنهم والإسلام ينهى عن تعظيم البشر تعظيما يدنو من العبادة، وقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إطرائه، كما نهى عن ممارسة طقوس التعظيم قائلا:" لا تقوموا كما تقوم الأعاجم بتعظيم بعضها بعضا"، كما رفض الإسلام فكرة الخضوع والانحناء أمام العظماء فالعبادة والسجود حق الله وحده لا ينازعه فيه أحد من البشر في التصور الإسلامي وقرنت عبادة وتقديس البشر لشدة التعلق المفرط بالأنبياء والقديسين وهو ما جعل اليهود والنصارى ينسبون لـ لله أبناء، قال تعالى: ((**وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله**))[2].

في الثقافة الإسلامية نجد طائفة الشيعة الذين يؤمنون بعقيدة الإمام المعصوم والمهدي وغيرهم كأشخاص لهم صفاتهم التي تبوئهم مكانتهن الاجتماعية التي وصلت حد العصمة والشفاعة وغيرها*.

حارب الدين الإسلامي هذه الظاهرة المتمثلة في تقديس البشر وعبادتهم* لأن العناصر الأساسية التي يتشكّل منها الإسلام الرسمي، ممثلة في المؤسسة، والنص أو الكلمة، والشريعة، وفكرة التوحيد مقرونة بغياب وسطاء بين المؤمن والله، في مقابل " الدين الشعبي" ممثلا في التصوف الطرقي المرتبط بمشايخهم الذين يعظمونهم ويتبركون بهم ويقدمون لهم النذور والقرابين، وهي تعيد ظاهرة عبادة السلاف، وقد ربط الباحثون هذه الظاهرة في الديانات البدائية التي هي تعظيم للأقوياء والملوك الشجعان الذين ألهمهم أتباعهم المعجبون بهم وبعد وفاتهم عظموهم وقدسوهم.[3]

من أشكال الممارسات المرتبطة بالذات المقدسة في التدين الشعبي، نجد تلك المرتبطة بالأولياء وبوجود بركتهم أي وجود ظاهرة التبرك بهم وزيارتهم فانتشار الزوايا بنوعيها زوايا المرابطين وزوايا الطرق الصوفية فهي وحسب ما يعتقد أفراد المجتمع من الأشراف، أ من سلالة آل البيت النبوي الشريف،

---

[1]- المرجع نفسه ، ص، 54.

[2]- سورة التوبة الآية: 30.

* عبادة الأسلاف ظهرت عند الشعوب البدائية القديمة، تقوم على تبخيل واحترام العشائر والقبائل لأسلافهم الموتى. ويعتقد الكثير من الشعوب البدائية والقديمة أن أزواج الموتى يمكن أن تتوصل إلى الآلهة لمباركة أقربائهم الأحياء. لقد عبد اليونان القدماء والرومان أسلافهم، وكانت عبادة الأسلاف أمرًا شائعًا في الصين ولا تزال هذه العبادة شائعة في الهند، واليابان، وأجزاء من إفريقيا.

[3]- العوا عادل: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 1989، ص ص، 7- 10.

والظاهرة تمثل مدى ارتباط أفراد المجتمع بالرسول ارتباطا رمزيا وثيقا، فأولياء الله هم صفوة عباده تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان، حفظوا عهد الله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه.

من هذا المنطلق كان حرص الناس على محبة أولياء الله الصالحين واحترامهم والاقتداء بهم والامتثال لأوامرهم والتبرك بهم وطلب شفاعتهم والتأدب بسيرهم لما عرف عنهم من تقوى وصلاح ومكانة، إلا أن الولي عند جماعة الطرق والذي يطلق عليه اسم " القطب" ليس من الضروري أن يكون من آل البيت نسبا، بل الأمر كله يتوقف على التقوى والصلاح.

ويهدف الناس من وراء زيارة هؤلاء (أضرحتهم، مقاماتهم)، إنما بغرض الحصول على نصيب من البركة التي منحها الله إياهم في العبادات والدعوات، والبركة كما يعتقد الكثيرين ويفهمونها، ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح وهي سر إلهي وفيض زاده تعالى، وبها يحقق الله الآمال ويدفع السوء وتفتح بها الخير من فضله. فالبركة لون من الرحمة والفضل الإلهي والخير الشامل والفائدة واللطف الخفى، والبركة في المعتقد الشعبي تقتصر على الأولياء الأشراف او المرابطين عدا عدد قليل ظهرت بركتهم بما حظوا به من كرامات جعلت الناس يتداولونها فيما بينهم.

كما أن هناك نمطين من البركة، الشخصية المكتسبة والبركة المتوارثة. وهذان النمطان ذوا علاقة وثيقة بما عبر عنه ماكس فيبر (الكاريزما)، التي تمثل في كل من له طاقة وقدرة خارقة للعادة. والكاريزما الخالصة تخرج عن نطاق الوراثة كدعامة أساسية لأنها في حاجة دائمة لإثبات وجودها بدوام إظهار قدرة الشخص المتمتع بها لأتباعه وإلا يفقد مكانته وطاعته وطاعة الجماعة واعتقادهم فيه.

والولي عموما في المخيال الشعبي معروف بالتقوى والعلم الديني والمعرفة بالله يلجأ الناس إليه لحل المشاكل والتبرك بهدف الشفاء والزواج والإنجاب...إلخ.

ومبدأ البركة معروف في الفكر الإسلامي قال عنه أبو حامد الغزالي:" إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة العلماء والصالحين وكل من له عند الله جاه وحسن معاملة، فإن له شفاعة في أهله وقرابته وأصدقائه ومعارفه، فكن حريصا على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة".[1]

إن زيارات أفراد المجتمع لمقام الأولياء للحصول على البركة أو لقضاء الحاجات مرتبط بتقديم الصدقة بصرف النظر عن نوعها أو قيمتها فهي مجرد رمز باعتبارها هدية حتى تتم الوصلة أو الرابطة ولعل هذا مؤسس على القاعدة القرآنية الخاصة بمناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي التنزيل يقول الله سبحانه وتعالى:((**يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر**))[2]. وقد اتخذ الصوفية عموما من هذه الآية سندا لعادة تقديم هدية إلى الشيخ حين زيارته، وقد توسع البعض في هذه القاعدة، حيث جعلوا الهدية والصدقة أساس العلاقة مع المشايخ لطلب البركة والرعاية ورضاء الله تعالى. ومن ثم صارت القرابين عادة يلتزم بها التابع للمرابط، تخلق بين الطرفين نوعا

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، دار القلم، بيروت، (د، ت)، ص، ص 478- 479.

[2]- سورة المجادلة، الآية: 12.

من التعهد والالتزام بينه وبين الجماعات الاجتماعية تضمن الاتصال بالمرابط والتمتع ببركته أو لضمان تحقق طلبات معينة، وفي حالة تحقق المراد لا بد من تقديم ما نُذر به.[1]

ج- الأشياء المقدسة:

أضاف المخيال الشعبي صفة القداسة على كل ما له علاقة بالفضاء المقدس، سواء جدار، بئر شجرة، أحجار أو تربة أو ضريح فكلها مقدسة ولها قوة سحرية فعالة في جلب الخير والشفاء ودفع المكروه، ويطال التقديس أيضا قطع القماش والشموع التي البخور، التي تلامس الفضاء المقدس. وهكذا فالتبرك يزكي الزائر ويطهره ويشفيه من مرضه، كما أن الأشياء المجاورة لضريح الولي لها حرمتها وقداستها الخاصة فلا يجوز إطلاقا قطعها أو كسر إحدى أغصانها، وحتى الطيور التي تعشش أو تستظل بها، يحرم صيدها أو إفزاعها، وأكثر أنواع الأشجار تواجدا بفضاء الضريح منها خصوصا " الزيتونة" باعتبارها وردت في قوله تعالى:((**شَجَرَةٍ مُبَارَكةٍ زَيْتُونةٍ لا شَرْقيّةٍ ولاَ غَرْبيَّةٍ**)). و" النخلة" فهما شجارتان مباركتان ذوات صفات علاجية حيث أن العرب أكرموها، إذ روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله:" **أكرموا عماتكم النخل**" وقال القزويني:" إنما سماها عماتنا لأنها خلقت من فضلة طينة آدم عليه السلام".[2]

د- الحيوان المقدس:

تشير جملة من الدراسات، في مقدمتها بحوث " إيميل دور كايم" إلى أن الشعوب البدائية قد ربطت بين فكرة المقدس والطوطم الحيواني وقد رأى أصحاب النزعة التطورية في ذلك دلالة واضحة على أن عبادة الإنسان للحيوان* مثلث المرحلة الثانية من مراحل نشأة الفكر البشري، فالطوطمية Totémisme أعقبت مرحلة الأرواحية Animisme.

لقد عمد الإنسان الأول في إطار بحثه عن معنى لذاته ووجوده إلى النظر إلى العالم الخارجي وما يحيط به من مخلوقات وأشياء، فكانت الذات تقصد العالم كي تؤسس معانيها مقاصدها وفي هذا السياق لم تعد الحيوانات في تصوره مجرد كائنات تشاركه صفة الحياة، بل أضحت رمزًا له وللجماعة الاثنية التي ينتمي، فأحاط الحيوان بالقداسة وبالمحرمات (التابو). فالإنسان عندما قدس الحيوان بتأليهه حينا أو باتخاذه قربانا مثاليا للتقرب من الإله حينا آخر قد عبر عن وجود حاجته إلى تفسير منزلته في الوجود، فلئن كانت فكرة المقدس مرتبطة ارتباطا واضحا بالطهارة ورغبة الإنسان في تعظيم الأشياء فإنها مرتبطة بخوفه من كل سيء من شأنه أن يمثل خطرا على حياته. وفي هذا السياق. تتنزل أغلب المواضع المتعلقة بالحيوان في النصوص المقدسة، والتي تذكر في مواضع تقديس الإنسان للحيوان ومثال ذلك عبادة بني إسرائيل العجل.

وفي القرآن الكريم نجد أثرا لهذا المدلول في قوله تعالى: ((**لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مؤنْكُمْ**)).[1] ويحضر الحيوان المقدس في القرآن بشكل خاص في نموذج " ناقة نبي الله صالح" التي وصفها بـ ناقة الله" " وفي ذلك تشريف وتعظيم لهذا الحيوان كما هي دليل على نبوة النبي صالح وما يخالطها من عجيب وغريب. فقد بعثت الناقة من حجرة صماء، فتنبجس الروح من الجماد وكان هذا الخلق مساهم في لجم العنف الذي يتحول في النهاية نحو الضحية على اعتبار العنف " ينتهي دائما إلى

---

[1]- شارل أندريه جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس 1976، ص، 26- 28.

[2]- محمد عبد المعين خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، ط3، بيروت، 1981، ص ص، 60- 59.

*مثال ذلك الآلهة: أهت Ahet وهاتور Hathorوأوزيريس Osiris وإندرا Indra

[1]– سورة الحج الآية: 37.

إيجاد ضحية بديلة. إنه فجأة يستعيض عن المخلوق الذي أثار سخطه بمخلوق آخر لا صفة خاصة له، لاجتذاب صواعق العنف إليه، سوى كونه قابلا للتضحية ومحتوى في دائرته ويحقق غايته".[1] يقدم القرآن الناقة على إنها مخلوق محل تبجيل، رغم أن المرويات تشير إلى الشعور الجماعة بالغبن في الماء والكلأ منذ ظهور الناقة، فضلا عن مضايقة المواشي واضطرت للرعي في الجبال " فكبر ذلك عليهم حتى حملوا على عقر الناقة.[2] ومع ناقة صالح، أدى الأمر بالمخالفين إلى تقبل انتقام الله وغضبه فالضحية لم تكبح العنف، بل أضحت ترفد سيل العنف الدنس الذي لم تعد الأضحية خلقية بتأدية مهمتها، بل أضحت ترفد العنف الدنس الذي لم يعد في وسعها احتواؤه."[3]

وذكر القرآن نماذج من الطير المقدسة، وهو الطير الأبابيل[4] التي اضطلعت بالعنف المقدس وهو عنف تطهيري.

إن المقدس يحضر في صور متعددة مادية ومعنوية، ولا تمثل النماذج التي ذكرناها إلا بعض تجلياته، فهو مطلق الحضور والأشياء المقدسة كثيرة ومتنوعة. فقد عبد الإنسان الأشياء من حجر وشجر، فالآلهة كانت حجارة مثل الأصنام، وكثيرا ما أشار القرآن إلى النخل والزيتون وشجرة الخلد وكانت العرب تقدس شجرة ذات أنواط ويذبحون تحتها. وعبد الإنسان الأفلاك كالشمس والقمر والنجوم.

ومهما يكن موقع المقدس وتجلياته، فإنه يظل يدل دلالة واضحة على البنية التي احتضنته فالتصور الإسلامي للمقدس يعكس البنية التي انبثق عنها، على الرغم من كينونته وشموليته. فالتصور الإسلامي للمقدس رغم اتساعه وشموله، فإنه يترجم الشعائر العربية والعادات المحلية، ولعل بساطة المعتقدة العربي وروحانيته وحيويته، عكس عالم البداوة الذي احتضنه، فلا وجود الإكليروس ووساطة مما يكسبه مرونة وقدرة على التكيف، فبدأ الدين الإسلامي شديد التكيف مع الثقافة السائدة والعادات الموجودة، فهذبها وحورها وألغى بعضها، وتسامي بالبعض الآخر، وقد تأثر بالعقلية البدوية، لذلك يقول سلحت:" يتميز تدين العربي البدوي بشيء فطري ساذج ومؤثر، فعنده قاعدة ثابتة، قوامها التعالي: فالألوهة البعيدة جدا عن المشاغل البشرية اليومية لا تزال في حالة أولى غامضة وشبه شخصية حتى تبعده عن كل عبادة خاصة في المقابل وبموجب هذا الغموض يحاصر الخارق العالم ويحركه".[5]

ثالثا: الوظيفة الاجتماعية للمقدس:

يتساءل " روحيه باستيد" R.Bastide في كتابه " المقدس البدائي" عن معنى تأسيس المقدس، حيث طرح تساءل مفاده هل أن مؤسسة المقدس تعني " إحصاءه، تدجينه استراجاعه، التعامل معه؟ أم قولبته ضبطه، تنظيمه...تجسيده".؟

هذه التساؤلات تدل على الغموض لسوف يتضاعف هذا الغموض لأنه من الصعب دائما فصل جانب المقدس " البدائي السحري" عن المقدس المألوف " الديني" فإن كل تضرعا بشريًا يتوجه إلى المقدس أم يتمحور حوله ليحمل في طياته صلاة دينية، لكنه في نفس الوقت مناقضًا للدين جذريا. طرح " باستيد" فكرة الارتباط، حيث يؤكد إضافة إلى ذلك أن " موت الإلهي" أو التراجع الديني الذي لا يدل بالضرورة على

---

[1] - Réné Girard. La violence et le Sacré, Edition Bernard Grasset, Paris 1972, P.11.

[2]- الثعلي، قصص الأنبياء، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص، 68.

[3] - R.Girard. op.cit p, 65.

[4]- سورة الفيل الآيات: 3. 4. 5.

[5] - J.Chelhod, Introduction à la sociologie de l'islam, Revue de l'histoire, des religions, p. 163.

موت المقدس، والدليل على ذلك هو تلك التحولات في الحياة الدينية الغربية، فهو يرى في ذلك تعبيرا عن تسوية بين العقلانية، وهذا يدل على أن هناك سعي وراء المقدس المغلق والمتأنس.*

يرى " ج.م. دور كريت" J.M.Derkreet و " أ. مولفورد سبيرو" E.Mellford Spiro عن حاجة نفسية تنظم التوترات الداخلية عن فرد يحن إلى الوجود، فالمقصود مثلا هو العمل بصورة جماعة على إعادة توازن العالم النفسي المشوش، لذلك فإننا نجد أن الحاجة إلى المقدس تتجاوز الفرد لتتعلق بالجماعات التي تظل تبحث في ماضيها لتحقيق التوازن الذي تحن اليوم إليه وقد أخذ البحث عن الماضي طرقا عدة، ففي تصور المقدس نظم الإنسان علاقته الاجتماعية بشكل أدى إلى فوارق تراتبية ذلك أن " الهبة" هي محور تلك العلاقات فحصول الإنسان على الاحترام ليس مودة إلى ما يملكه بل بما يقدمه من هبة والهبة في هذا الاتجاه وحده هي التي توجد التراتبية، فتعلى من مكانة الواهب وتقلل من شأن الموهوب إليه.

في دراسة قام بها " تستار" Testar للقبائل الجبلية التي تسكن الجنوب الشرقي لآسيا خلص إلى أن عماد الحياة الدينية لديها هو تقديم القرابين أو " الأضحية"، والحيوان المتقرب به هو الجاموس، والقوى ما فوق الطبيعية المتقرب إليها هي أرواح الأسلاف التي تظهر في الأشياء والنبات دون الحيوان لاعتبارهم الحيوانات علامة تدل على الدونية والتبعية.

مما تقدم يتبين لنا مدى تدخل المقدس في تنظيم العلاقات الاجتماعية وخلق التراتبية والتفاضل، في هذا السياق يقول:" مارسيل موس" M.Mauss المقدس متصور بالنسبة للجماعة وأعضائها في كل ما يعلوا بالمجتمع ويؤهله إلى التماسك ويحميه من التشتت أو التعارض في المصالح، فكل ما هو اجتماعي يتم بشكل حتمي وفق أساليب وطرق دينية وهو ما فتح مجالات الحياة الإجتماعية لوجود المقدس، وبالتالي تأديته للوظيفة الاجتماعية التي سماها " إ. دور كايم" بوظيفة التكامل والتماسك من خلال الطقس الذي ينظم التنافذ أو العلاقات المتبادلة بينها،[1] ومنها تلك الطقوس التي تمارس في نطاق الأوساط الحضرية التي يطالها التغير الاجتماعي أكثر بكثير مما تطاله الأرياف، إذ جد اللجوء إلى الطقس من خلال سلوكات مذهلة مأخوذة من الماضي لنستقي منه نماذج قادرة على إعادة توازن النظام الكوني أو الوجود الجديد، فهي ترمز إلى القاسم المشترك بين كل المجتمعات الاستعماري وما بعد الاستعمارية، في هذا السياق يعطي علماء الاجتماع مثلا للأشكال الثابتة والمستمرة من الوقائع الاجتماعية لصالح الاحتمالات الأكثر دينامية، كذلك التي تنطلق من دراسات تتناول المجتمعات السريعة التغير في مقدمتها مجتمعات العالم الثالث. تناول " دوفينيون" Devinyon مسألة التحولات وهي تعبير جديد وثيق الصلة بالموضوع ادخله " سيكار" Sikar الذي بحث موضوع " الوضع الاجتماعي والثقافي في الجزائر"، مما جعله يدعو إلى الاهتمام أكثر بأسباب " عودة" أو " استمرار" آثار المضي في المجتمعات النامية، كما طرح " دوفينيون" مسألة المشاكل الاجتماعية التي فرضها التغير السريع وهو مفهوم دور كايمي تجدد الاهتمام به خلال كتابات الباحثين الغربيين بما فيهم الفرنسيين.[2]

---

* - مكننا تبيان الفرق المقدس والمدنس الذي يرجع إلى سلوكات دينية مطابقة لمبادئ الديان التوحيدية مثلا، المقدس الهمجي أو المتعلق الذي يتحجدد من الإحيائية والتي يكون فيها السحري العامل الأساسي، كما أنه ليس من السهل إقامة هذه التفرقة بصورة دائمة، إذ غالبا ما تؤدي الممارسة إلى توافق ديني تنصهر فيه البدعة مع التقليدي.

[1] - بن عتو بن عنون، الدين وتجلياته في السلوك الاجتماعي للمجتمع الجزائري بعد الاستقلال، أطروحة دكتوراه، غي منشورة في علم الاجتماع الديني جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية: 2007/ 2008.

[2] - نور الدين طوالبي، مرجع سابق، ص ص ، 52- 51.

قـام " روجيـه باسـتيد" بمحاولـة ضـبط وترتيـب الأسـباب التي تشـكل تطـور شـعائر الامـتلاك في المجتمعات الخاضعة للاستعمار ومجتمعات ما بعد الاستعمار، يمكن القول أن أولها تقليدي يرتكز إما على تجسيد الآلهة لكي تتمكن هذه الأخيرة من إنجاز مهمتها، إما على النبوة لتخليد رسالات الآلهة وإما أخيرا على الشـفاء من الأمراض، وعلى هذا الأساس يقيم تصنيفا لوظائف الشعائر، وهي وظائف قابلة للتغير منها الأدوار الاجتماعيـة التي تخضـع لتنـوع الـدوافع، وتكتسـب الشـعائر المزيـد مـن الأهميـة عنـد المجتمعـات الخاضـعة للاسـتعمار. توصـل إلى أن ممارسـة الشـعائر كوسـيلة لحـل صـراع القـيم، أي إدخـال الثقافـة الإفريقية في مجموعـة مسـيطرة من القـيم الغربيـة وهـو مـا أسـماه " باسـتيد" انسـلاخا ثقافيـا شـكليا وأثنـاء إعادة تقييم بعض السلوكات الأصلية الثقافية يتم حل صراع التقاطب وبذلك يتكيف المرء مع ظروف حياتية جديدة دون أن ينكر ذاته كليا.[1]

أكد " فرانس قانون" F.Fanom أنه مقابل كل محاولة للانسلاخ الثقافي ردة فعل من انسلاخ ثقافي معاكس، وقد كانت عبادة الأجداد الأحياء بما فيها من طقوس دليل على التعلق الكبير بالمعتقد الديني وهي تعد من الوسائل الجماعية لمقاومة الاستعمار.

إذن كلما يزداد توكيد الجماعة على أصالتها الثقافية المحلية، كلما اشتد الانسلاخ عما هو غريب، ومن هنا جاءت الحاجة الملحة للاتصال بالمقدس وحتى للاتحاد معه لحماية الذات من حالات القلق التي يسببها وجود الاستعمار. وفي هذا السياق يرى " مولفورد سبيروا" أنه لو لم يكن للطقس أية فعالية في القضاء على الحالات الاجتماعية ممثلة في الفقر، الشفاء المرض، الحرمان، اللامساواة، التهميش...لما استمر في الظهور بشكل دوري، وهنا تبرز الوظيفة السيكولوجية للطقس في تقليص حالات القلق اليأس الناتج عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية التي سببها الاستعمار.[2]

- خامسا: الدلالات والمرجعيّات الطقوسيّة في الفكر البدائي: أيّة علاقة؟

إنّ البحث الأنثروبولوجي في الدلالات والمرجعيات الطقوسية، يجب ألّا ننظر إليه كرونولوجيًّا، باعتباره يمثّل محطّات ثابتةٍ في حياة الإنسان البدائي؛ بل إنّها تجسيد ضمني للمضمون الروحي، لأفراد يعيشون على تهديدات الطبيعة والحيوانات، فكان لها أن قدّمت البديل، الذي يُعدّ، في جزء منه، سيكولوجيًّا بالأساس، في محاولة لإعطاء الشحنة الوقائية، التي تحول دون تهديد هذه القوى المحيطة بالبدائيّ في كلّ مكان.

يجرّنا هذا التحليل إلى محاولة أخرى، لفهم المضمون العلائقي للمقدّس والطقوسي، المحكوم بالوجود الخارجي والموضوعي، والذي لا يمكن فهمه إلّا بالعودة إلى إشكال التمايز، بين المفعول المنتظر والغايات المؤجّلة، وبين واقع ضبابي وغير مفهوم، وللإجابة عن هذا الإشكال؛ تواجهنا رهانات أخرى أنثروبولوجية، تسعى إلى استحضار مفهوم "الطقس"، ودلالته المميّزة، في إطار السياق الثقافي والممارساتي.

إنّ تحديد ماهية المقدّس، كانت ولازالت، محفوفة بمخاطر علمية متعدّدة، خاصة وأنّ هذا الموضوع تتقاطع فيه مجالات معرفية متعدّدة، ننشد الإمساك بمضمونها، لكنّها بقيت مجرّد محاولات عبثية، جرّدت هذه المسألة من دلالاتها، عبر تحويلها إلى موضوعات شبيهة بما هو فكريّ.

بقيت كل المحاولات تحوم حول فهم عميق لمضامين ودلالات المقدّس في معيش الأفراد، وما تستتبعه من توجيهات سلوكية، تركز على منطق العقلانية الداخلية، التي تكون واضحة في المنطوق الغريب وحركة

---

[1]- مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مرجع سابق، ص ص، 30، 29.

[2]- نور الدين طوالبي، المرجع نفسه، ص ص ، 57- 56.

الجسد غير المفهومة، ولعلّ تفعيل دور المقدّس، يكون عبر استحضار هذه الجوانب بشكل كامل، يترجم، مرّة أخرى، النظام الخاصّ والمتجانس المختلف، في إطار سياق يرتفع بالإنسان إلى عالم منشود، وتبقى الممارسات المتّفقة مع هذا المضمون الداخلي، نوعًا من التمييز المتعالي عن حياة الجماعة الدنيوية، والتي يقول عنها **إيميل دوركهايم(Emile Durkheim)** ، في كتابه "الأشكال البدائية للحياة الدينية": مفارقة التعالي مع الجماعة الدنيوية، التي تبحث عن التماهي مع الإلهي قبل ظهوره، ومن هنا؛ جاءت فكرة البديل الطقوسي، المتجّسدة في ذات الإله المرتبط بتجليّات "ميتااجتماعية"، وفي بعض الأحيان ميتافيزيقية، فرضتها وقائع الحياة، والتعارض الضمني مع أشكال التعايش في عالم متغيّر ومتحوّل.

في ختام هذه المحاضرة ؛ يمكننا القول: إنّ العلاقة التفسيرية التي تفصل المقدّس عن المعرفة الأنثروبولوجيّة، دون أن نستثني التفسيرات اللاّهوتية الأخلاقية المعياريّة للمقدّس، التي بإمكانها أن تقدّم دلائل ذات قيمة علمية، تساهم في فهم نشاط الإنسان الثقافي، وما يتصل به من رؤى، تحاول فهم الواقع، وتعمل على تحديد الهويّة الإنسانية، كما تحاول أن تجيب عن مصير الإنسان، وصور حياته المستقبلية، ولم نكتف، في هذا المقال، باستعراض هذه العلاقة على المستوى النظري؛ بل حاولنا أن نعتمد مقاربة تفسيريّة تحليلية نسقيّة، تعمل على توضيح إدراكات الإنسان وأبعادها القيمية، بين ثنائيات رافقت الإنسان منذ الوجود الأوّل.

إنّ فكرة "المقدّس"، تكتسب أهمّيتها من التعارض الوجودي مع الدنيويّ(Le profane) ، وهو في النهاية؛ تعبير عن مجموعة من التصوّرات المشتركة بين الأفراد، والتي تختلف درجات حضورها في حياة المجتمعات، إلى حدّ بعيد، ولكن تبقى أشكال هذه العلاقة، تُفهم في سياق تحليليّ، يعتمد مساءلة أو فهم درجات استبطان الأفراد لها في "لا شعورهم الجمعي"[12]، على حد تعبير **كارل غوستاف يونغ (Carl Gustav JUNG)**.