The Sacred... Identity, Reality and Content

Aqeel al-Bandar

Researcher on Religious Studies, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: a.albandar@aldaleel-inst.com

Summary

The study aims at sifting through the topic of *the Sacred*, in order to show what may distinguish it from everything else, and to question the real Sacred and distinguish it from any other. The study has come into an introduction, four sections, and a conclusion. The introduction talks about the features of the study in general. The first section explains the most important terms related to the main topic, whereas the second section mentions the sources and origins of sanctification, and the most important theories in this regard. The third section discusses the specifications of the sacred and the most important results that can come out of sanctification. The last section is a discussion on the standards of sanctification and its reality, besides the central role of reason in digging deep in the topic of *the sacred*.

Keywords: religion, the sacred, mundane, rational element, superstition.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 3, PP. 80 -107
Received: 10/9/2021; Accepted: 6/10/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

المقدّس.. هويّته ـ حقيقته ـ محتواه

عقيل البندر

باحث في الدراسات الدينية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: a.albandar@aldaleel-inst.com

الخلاصة

الهدف من وراء هذه الدراسة هو غربلة موضوع المقدّس وبيان ما يمتاز به عمّا سواه، والتساؤل عن المقدّس الحقيقي وفرزه عن غيره. ومن أجل ذلك جاء هذا البحث في مقدّمةٍ وأربع لوحاتٍ وخاتمةٍ. ومهمّة المقدمة هي بيان معالم البحث العامّة، وجاء في اللوحة الأولى إيضاحاتٌ لأهمّ المفردات ذات الصلة بالموضوع. وفي اللوحة الثانية بيان مصادر التقديس ومناشئه، وأهمّ النظريات التي تبلورت في هذا الصدد. وكانت اللوحة الثالثة عبارةً عن مادّة حول معالم المقدّس وأهمّ الثمار التي يمكن أن تنتج عن التقديس. واللوحة الرابعة هي البحث في معيار التقديس وحقيقته ودور العقل المحوري في غربلة موضوع المقدّس، وأخيرًا كانت الخاتمة وفحواها هو بيان أهمّ ما تميّزت به هذه المقالة من مواطن البحث والجدة من خلال اجترار بعض ما تقدّم فيها.

الكلمات المفتاحيّة: الدين، المقدّس، الدنيوي، العنصر العقلاني، الخرافة.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الثالث، صص. 80-107

استلام: 2021/9/10 ، القبول: 2021/10/6

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

لقد أثارت حقيقة المقدّس وهويّته ومصدر التقديس والوعي به وتمايزه عن اللامقدّس والدنيوي والمدنّس فضول العقل البشري وهواجسه، ودعته إلى التقصّي حول ذلك، حتّى بات من الضروريات البحثية التنقيب عن معنى المقدّس وأبعاده وهويّة ارتباطه بالمدنّس الدنيوي، والتساؤل عن كلّ واحد من المفاهيم المرتبطة به، ومعيار التقديس والتنديس، وما هي ثمار الاعتقاد بالمقدّس ونتائجه النفسية والاجتماعية؟

وتتجلّى خطورة التصدّي لمثل هذه الأبحاث وأهمّيّة تناولها في أزمنتنا هذه بعد ازدياد مظاهر التقديس المزيّف، وتعدّد أشكال المقدّس وألوانه، عن وعيٍ بزيفها أم من دون وعيٍ، فصار الهمّ الشاغل للباحثين المنصفين هو الكشف عن الهويّة الحقيقيّة للمقدّس، وكيفيّة التعاطي معه في حياتنا اليومية وقاناعاتنا الاعتقادية.

نحتاج في بحثنا هذا إلى الاستعانة بالمنهج التحليلي الوصفي لتحليل جملةٍ من الآراء والاصطلاحات وتفسيرها، وإلى المنهج المقارن للمقايسة بين تلك الآراء والنظريات وطبيعة تفسير المصطلحات والمقولات، وسوف نلجأ دون شكٍّ إلى المنهج النقدي الذي نسجّل فيه بعض الانتقادات والتساؤلات حول بعض المذاهب والآراء الواردة في هذه الدراسة.

وإذا أردنا الحديث عن تاريخ المقدّس، نرى أنّ الأمر القدسي كان يرتبط بسلوكيات المتديّن الدينية والدنيوية منذ ولادته. فالإنسان البدائي مثلًا كانت لديه مقدّساته، وقد تجسدت بأشياء مادّيّةٍ ملموسةٍ كالشجرة أو الحيوان أو الحجر والمجسمات المصنوعة على هيئة ما. وفي العصور اللاحقة ظلّت تأسر ظاهرة القداسة مخيّلة البشر ومشاعره على اختلاف ألوانهم وثقافتهم بالرغم من اختلافها شدّةً وضعفًا تبعًا للزمان والمكان ومستوى ثقافة الأمم والمجتمعات، وطبيعة البقاع والجغرافيا التي تتأصّل فيها هذه الظاهرة. وقد مثّلت الأديان تجلّيًا عظيمًا للظاهرة القدسية، لا سيّما الإبراهيميّة منها، فاليهودية والمسيحية والإسلام كانت تخصّ الأمور المقدّسة بجملةٍ من المزايا والصفات في قبال الأمور العرفية والعادية، وتفرّق بين البشري والإلهي والفيزقي والميتافزيقي والمقدّس والمدنّس. [إلياد، المقدّس والعادي، ص 17؛ نوروزى، ايمان، مرز مبهم قدسيات و عرفيات، نگاهى به مقدّس و نامقدّس، مجله دين، العدد 167، ص 84]

وفي عصرنا الراهن يكاد يجمع الباحثون على أنّ أوّل من قسّم المعتقدات الدينية وصنّفها إلى القدسية والمدنّسة هو إميل دوركهايم (Émile Durkheim). وراح يميّز بين ما هو مقدّس ودنيوي بجملة من النعوت والخصوصيات. [الماجدي، علم الأديان، ص 30؛ مفهوم مقدّس و نامقدّس، فصلنامه معرفت، شماره 34، ص 39]

وتناول الفيلسوف واللاهوتي الألماني ردولف أوتو (Rudolf Otto) مفهوم القدسي، واشتغل على صفاته

ومزاياه وحاول مقارنة العامل غير العقلاني بالعامل العقلاني في فكرة الإلهي مقارنةً جادّةً، وقد ألّف كتابًا مشهورًا في هذا المضمار نعته بـ "فكرة القدسي". [أوتو، فكرة القدسي، ص 23]

ولم يقف البحث عن موضوع المقدّس عند هذا الحد في ذلك الوقت، بل جاء مؤرّخ الأديان مرسيا إلياد (Mircea Eliade) وصنّف كتابًا هامًّا هو الآخر بعنوان: "المقدّس والعاديّ"، الذي صار لاحقًا مادّةً خصبةً للبحث والتقصّي. [إلياد، المقدّس والعادي، ص 20 و49 ـ 50]

واستمرّت الجهود البحثية في هذا المضمار إلى يومنا هذا، وقد صارت تتأثّر هي الأخرى بطوارئ الزمان والمكان، وما فتئت تصطبغ البحوث حول قدسية القدسي وتميّزه عن الأمور الدنيوية بقضايا وأمور تفرزها الوقائع الحياتية الجديدة، والتطوّر والتقدّم الذي وصل إليه الإنسان.

المطلب الأوّل: اصطلاحات البحث

حتّى يتاح لنا الخوض في تفاصيل البحث ونتمكّن من كشف ما يمكن كشفه من مديات ومضامين، ولإزاحة الستار عن غموضه وإبهامه؛ علينا أوّلًا التعرّض إلى جملة من المفردات والمصطلحات ذات الصلة، وأهمّ تلك المفردات هي:

1 ـ الدين (Religion)

اشتهر معنى الدين عند المسامين بأنّه «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» [القاضي عبد النبي، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج 2، ص 118] وقد لخّصه الشيخ محمد عبد الله دراز بأنّه «وضعٌ إلهيٌّ يرشد إلى الحقّ في الاعتقادات والخير في السلوك والمعاملات» [دراز، الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 33]. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بـ «مجموعةٌ من التعاليم النظرية والعملية ذات الطابع القدسي» [صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ص 28 و 253].

وقد ذُكرت للأديان جملةٌ من الأمور المشتركة منها القدسية والخلاصية والغيبية والروحية والرؤية الكونية، وهذه العناصر والصفات يمكن ملاحظتها في أكثر الأديان السماوية وغير السماوية، الإبراهيميّة منها وغيرها. [انظر: دراز، الدين، بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 43؛ ربانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ص 66 ـ 68]

وقد عرّفه الغربيون بتعاريف شتّى أهمّهما ما جاء عن إميل دوركايم: «هو نظام متّسق من المعتقدات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتّى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى الكنيسة» [دوركايم، الأشكال الأوّليّة للحياة الدينية، ص 72 و73؛ الماجدي، علم الأديان، ص 30]. ويكتسب هذا

التعريف أهمّيّته من محاولته الجادّة في التمييز بين عالمين الأول مقدّس والثاني دنيوي، وهذا هو العنصر الأساسي والرئيسي في كلّ دينٍ وكلّ نزعة دنيوية، الأمر الذي صار حاضرًا بقوّةٍ في قدسيات رودولف أوتو ومرسيا إلياد وهما أهم مؤرّخي الأديان في العصر الحديث. [المصدر السابق]

وقد علّق بعض فلاسفة الدين حول جملة التعاريف والبيانات التي وردت في تعريف الدين، إنّ منها ما هو ظاهريٌّ شكليٌّ يسعى إلى بيان ما هو مشترك بين الأديان المختلفة من قبيل: الدين هو اعترافٌ بشريٌّ بوجود قوّةٍ فوق بشريّةٍ مهيمنةٍ، هي الآلهة الّتي تستحقّ الطاعة والعبادة، ومنها ما هو نفسيٌّ شعوريٌّ من قبيل أنّ الدين: عبارةٌ عن إحساسات وأعمال وتجارب بشرية يزاولها الناس في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيءٍ يعتبرونه إلهًا، وهناك تعاريف سوسيولوجية اجتماعية من قبيل أنّ الدين هو: مجموعة من الاعتقادات وممارسات اجتماعية طوّرها البشر في مجتمعات مختلفة. [انظر: هيك، فلسفة الدين، ص 4؛ ربانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ص 66]

والملّة والشريعة والدين والسنّة تكاد تكون أسماءً مترادفةً على حدّ تعبير الفارابي. [انظر: الفارابي، كتاب الملّة، ص 46؛ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 317]

2ـ المقدّس (sacred)

ذُكرت للمقدّس معانٍ عديدةٌ حاولت استكناه هذا المفهوم والكشف عن غموضه، فقالوا إنّه الكامل والخالي من العيب والنقص وهو بهذا المعنى مختصٌّ بالله. وقالوا: المقدّس من لا يجوز السؤال عنه بلماذا وكيف، وبعضهم الآخر جعله مقابل الدنيوي وغير المقدّس والعادي. [انظر: صادق، درآمدی بر کلام جدید، ص 59]

ولكنّ الموسوعة الفلسفية العربية تقدّم تعريفًا ربّما يكون أكثر تطوّرًا. فالمقدّس كما تعرّفه هذه الموسوعة هو: كلّ ما لا يمكن تدنيسه أو تلويثه، ويحظى بقوّةٍ غامضةٍ تجذب أحيانًا وتنفّر أحيانًا وتجذب وتنفّر في أحيانٍ أخرى. [انظر: زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 773 ـ 775]

ويمكن تحليل مفهوم المقدّس بـ «ما يثير في النفس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في الوقت نفسه. وينتج عن المقدّس مجموعةٌ من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، والرغبة، والانجذاب، والفضول والتحفّظ والقلق، والفزع والخوف، ممّا يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه» [انظر: المصدر السابق]. وقيل إنّ المقدّس أساسًا كلّ ما يتّصل بالأمور الدينية فيبعث في النفس احترامًا ورهبةً ولا يجوز انتهاك حرمته. [مجمع اللغة العربيّة في جمهوريّة مصر العربيّة، المعجم الفلسفي، ص 189]

والمصدر التقديس، وهو في اللغة: التطهير وفي الاصطلاح تنزيه الحقّ عن كلّ ما لا يليق بجنابه،

وعن النقائص الكونية مطلقًا، وعن جميع ما يعدّ كمالًا بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجرّدةً كانت أو غير مجرّدةٍ، وهو أخصّ من التسبيح كيفيّةً وكمّيّةً، أي أشدّ تنزيهًا منه وأكثر؛ ولذلك يؤخّر عنه فى قولهم سبّوحٌ قدّوسٌ، ويقال التسبيح تنزيهٌ بحسب مقام الجمع فقط، والتقديس تنزيهٌ بحسب الجمع والتفصيل، فيكون أكثر كمّيّةً. [الجرجاني، التعريفات، ص 29]

ويأتي بمعنى التسبيح وهو أيضًا: تنزيه ذاته ـ تعالى ـ عن صفة الأجسام، والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذمّ ونعت السفه. والتسبيح تبعيد الله ـ تعالى ـ من السوء، وكذا التقديس من سبح في الماء وقدّس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد. [سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، ص 187 و188]

ويذهب رودولف أوتو إلى أنّ المقدّس هو شعورٌ وإحساسٌ ممزوجٌ بالخوف (الرهبة) والإعجاب (الرغبة). إنّه عبارةٌ عن قوّةٍ عليا وغامضةٍ على حدٍّ سواءٍ، يحوزها الإنسان الذي يمتلك وعيًا حدسيًّا؛ فالمقدّس تجربةٌ مثيرةٌ ورائعةٌ ومدهشةٌ، من هنا يحاول أوتو معالجة ظاهرة المقدّس معالجةً عاطفيةً نفسيةً غير عقلانيةٍ، ومن ثمّ فهو يتعاطى مع المقدّس بطريقة رمزية لا عقلانية، ويحاول وصفه بشكلٍ بعيدًا عن المنطق والعقل ويعدّه أسمى من المنطق والعقل البشري، فالمقدّس عنده لا يخيف البشر وحسب، بل يأسرهم ويشدّهم إليه. [انظر: كايوا، الانسان والمقدّس، ص 32؛ يعقوبى، مفهوم مقدّس و نامقدّس، فصلنامه معرفت، شماره 34، ص 42]

وعلى حد تعبير مرسيا إلياد فقد أوضح أوتو بذكاءٍ حادٍّ الجانب اللاعقلاني مهملًا الجانب العقلاني والتعليمي لموضوع المقدّس [انظر: أوتو، فكرة القدسي، ص 23 و24 و29]، واعتبرها تجربةً رهيبةً وغير معقولةٍ، وكشف عن عاطفة الرعب تجاه القدسي وتجاه هذا الغامض المخيف، وما تصدر عنه من عظمةٍ تنشر سيادة سلطةٍ ساحقةٍ من القوّة. [إلياد، المقدّس والمدنّس، ص 15]

وذهب مرسيا إلياد إلى أنّ أهمّ ما يمكن تعريف المقدّس به هو نقطة تعارضه مع العادي والمدنّس والعرفي، بتقريب أنّ «المقدّس يتجلّى دومًا على أنّه واقعٌ من نظامٍ آخر غير نظام الوقائع الطبيعية» [المصدر السابق، ص 50].

وعادةً ما يصطحب إلياد مفهوم المقدّس بمفردة الظهور والتجلّي (Hierophanie)؛ لاعتقاده أنّ معرفة الإنسان بالمقدّس من خلال تجلّيه وظهوره على نحوٍ يغاير ويختلف عن العادي والمدنّس والدنيوي. [المصدر السابق ص 51؛ انظر: نور الدين زاهي، المقدّس والمجتمع، ص 41 و42؛ الماجدي، علم الأديان، ص 30]

وعبر ما تقدّم من البيانات لإيضاح معنى المقدّس يمكن تقريب تعريفه بتجلّياته وآثاره، لشدّة صعوبة الحديث عن ذاته وكنه حقيقته، على النحو التالي: هو ما يتقاطع وينفصل عن الأمر العادي والشيء الدنيوي، ويتباعد عن المدنّس ويتعالى عن الطبيعي السفلي. يصاحب الاقتراب منه خشيةٌ

ودهشةٌ وشوقٌ وجذبٌ.

ومن خلال مطالعة كلّ ما يتعلّق ببحوث المقدّس نجد أنّ القداسة تارةً تكون بالذات، وهي الخاصّة بذات الباري المقدّس، ويعني أنّه ـ تعالى ـ وصفاته وأفعاله منزّهٌ عن كلّ عيب ونقص؛ وتارةً تكون بالغير، وهي تتحقّق في غيره تعالى، مقتبسةً عن الله ومضافةً إليه، فنقول كلام الله وبيت الله وحجّة الله ورسول الله، ولبعض الأيام نقول أيام الله [ربانی گلپایگانی، مجله كلام اسلامی، حجيت و قداست معرفت های دينی، ص 21؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 138]

3ـ الدنيوي (Profane)

يتكوّن هذا الاصطلاح في اللاتينية من جزئين هما: Pro وFanus، ويعنيان معًا بدلالتها الحرفية، "خارج الكنيسة والمعبد" في إشارة إلى ما يتعلّق بشؤون الدنيا وتصاريفها، وعليه يكون الإنسان الدنيوي هو من يتعامل مع الدنيا، فتكون رؤيته وتصوّراته دنيويةً، فيُسقط على الأشياء والأمور والقضايا طابعًا دنيويًّا صادرًا عن رؤيته الدنيوية. [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 312 و313]

والدنيوي إذا صار وضيعًا هابطًا يطلق عليه المدنّس، وهو الذي يحيل إلى ما هو دنس ونجس (Defile). [نور الدين زاهي، المقدّس الإسلامي، ص 17]

وغالبًا ما يذكر الدنيوي في قبال المقدّس ويقصد به ما يمكن فيه الصفات السلبية من الشحّ والهزل (الضعف) وضآلة الوجود القابلة للعدم. [انظر: كايوا، الإنسان والمقدّس، ص 38] فالدنيوي يرمز إلى العالم المحسوس والمادّي، وهو ذلك العالم المترائي والظاهر، في حين يرمز المقدّس إلى العالم غير المرئي والمتواري.

وقد نقل عن دوركايم أنّه «يستحيل على هذين النوعين [المقدّس والدنيوي] أن يتقاربا، بل يحتفظ كلٌّ منهما بطبيعته الخاصّة» [المصدر السابق، ص 39]. فالمقدّس حقيقيٌّ وصلبٌ وقويٌّ في حين الدنيوي رخوٌ مهزوزٌ وليس حقيقيًّا، والمقدّس معقولٌ وصالحٌ بخلاف الدنيوي، فهو غير معقولٍ وعديم القيمة، والدنيوي يفتقر إلى من يمنحه ويهبه المعنى والحضور، والمقدّس هو المانح والواهب لكلّ ذلك. [انظر: إسماعيل بوزيد، جدلية المقدّس والدنيوي، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: كانون الأوّل 2019 م]

ذلك لأنّ الدنيوي يخالف المقدّس، وبناءً على ما قرّروه فإنّ الدنيوي يستسهل فيه مزاولة المحرّمات ويجوز فيه التدنيس والممنوعات، وهي الأمور التي لا تجوز في المقدّس. [نوروزی، ايمان، مرز مبهم قدسيات و عرفيات، مجله دين، العدد 167] وهو أمر ناسوتي يختلف عن اللاهوتي المتعلّق بالمقدّس [يعقوبی، فصلنامه معرفت، مقدّس و نامقدّس، شماره 34، ص 48]

4ـ المتخيّل (Imaginary)

هو الفضاء المكوّن من الكيفيات المتعدّدة التي يمنح الإنسان من خلالها المعنى للأشياء، بهدف الاستحواذ عليها دلاليًّا ومادّيًّا، وهو ذلك المجال الذي يتعالى به وفيه وعن طبيعته الحسّيّة، وعن حسّيّة ما يحيط به نحو التصوّر والتمثيل والترميز والحكاية. [نور الدين زاهي، المقدّس والمجتمع، ص 9 و10]

والمتخيل اسم مفعول من "تخيّل" وهو يعود في الأصل إلى الكلمة اللاتينيّة (Imaginary) والمراد منها الشيء الذي لا وجود له في الواقع، أو ذاك الذي لا وجود له إلّا في ذهن الإنسان، فهو عبارة عن صورة ذهنيّة. [شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، ص 46 و47 و90]

وهناك فرقٌ بين الخيال والمتخيّل لدى المناطقة والفلاسفة، فالخيال هو مجرّد حفظ الصور الحسّية مع تجريده عن الإضافة والتصرّف، في حين أنّ معنى المتخيّل هو حفظ الصورة مع قابليّتها للإضافة وإمكانية التصرّف بها وتركيبها وجواز تغييرها وتحويرها بزيادة أو نقصان. [ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، ص 62 و71؛ الحسيني، إشكالية المتخيّل في التراث الإسلامي، مجلّة الدليل، العدد 8، ص 114 و115]

وفي التعريفات ذكر الجرجاني محاولًا التفريق بين الخيال والمتخيّلة، أنّ المتخيّلة: هي القوّة التي تتصرّف فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة منها، وتصرّفها فيها بالتركيب تارةً والتفصيل أخرى، مثل إنسانٍ ذي رأسين أو عديم الرأس، وهذه القوّة إذا استعملها العقل سُمّيت مفكّرةً، كما أنّها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقًا سمّيت متخيّلةً، فمحلّ الحسّ المشترك والخيال هو البطن الأوّل من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأوّل، ثمّ الثالث، وأمّا الثاني فهو كمنفذٍ فيما بينهما مزرد كشكل الدود، والحسّ المشترك فى مقدّمه والخيال في مؤخّره ومحلّ الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه والوهمية في مقدّمه، والحافظة في مؤخّره، ومحلّ المتخيّلة هو الوسط من الدماغ. [الجرجاني، التعريفات، ص 87]

وقيل إنّ الخيال قوّة تمثّل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرّدًا عن الموادّ الخارجة فقط، وهو ينتزع من الصور المحسوسة صورًا ذهنيةً ثمّ يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. [العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، ج 1، ص 99]

وعادةً ما يستعين المتخيّل بالرموز والشفرات والدلالات لبيان المعنى الذي يقصد المتخيل إبرازه، «فإذا كان المتخيّل ينشئ المعنى حيث لا يوجد حسّيًّا واقعيًّا، فإنّ الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلًا وجوديًّا، أو يرسي له صلاته مع أطراف وحدود الوجود مغايرة له» [نور الدين زاهي، المقدّس والمجتمع، ص 12 و13]. فالرمزي هو الفكرة نفسها وهي محسوسة ومجسدة، من قبيل فكرة البركة التي قد تتجسد في حركة اليد أو الطعام أو في ضريح من الأضرحة.

5ـ الأسطورة (legend)

الاسطورة في اللغة هي الحديث الذي لا أصل له، قال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [سورة الأنفال: 31].

وقد ذكرت عدّة معانٍ للأسطورة أهمّها:

الأسطورة قصّة خيالية ذات أصل شعبي تمثّل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزيةٌ ـ كالأساطير اليونانية التي تفسّر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهةٍ متعدّدةٍ ـ أو هي حديث خرافي يفسّر معطيات الواقع الفعلي، كأسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الجنة المفقودة.

والأسطورة هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبّر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون، أو قصّةُ لسلامان والأبسال في فلسفة ابن سينا.

ومن ذلك استخلص صاحب المعجم الفلسفي أنّ الأساطير تتضمّن وصفًا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكلّ أمّةٍ أساطيرها، ولكلّ شعبٍ خرافاته الموضوعة للتعليم أو التسلية، وقد قيل: إنّ الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة الرمز والمجاز. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 79]

وجمع الأسطورة أساطير، وهي في معاجم اللغة الأباطيل والأكاذيب والأحاديث غير المنتظمة، وفي القواميس الأجنبية اعتبرت المادّة الأساسية في علم الميثولوجيا (mythology) أو علم الأساطير، وقد عدّتها تلك القواميس من العلوم الحديثة التي لم تصغ في دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلّا في أواخر القرن التاسع عشر. [انظر: زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 67؛ الماجدي، علم الأديان، ص 218]

وفرق الأسطورة عن الخرافة ـ بحسب بعض متأخّري علماء الأديان ـ يكمن في أنّها مقدّسة مهابة تتحدّث بجلال عن إلهٍ ما، أمّا الخرافة فليست مقدّسةً وبطلها الجنّ والشياطين والغيلان والسعالي وغيرهم، وهي ليست جزءًا من الدين، بل هي جزءٌ من الذاكرة الشعبية المثقلة بالخوارق. [انظر: موقع مؤمنون بلا حدود، حوار مع خزعل الماجدي، تاريخ النشر: 18 كانون الأوّل 2020]

وهنا نلاحظ الفرق العميق الذي حصل في مفهوم الأسطورة والتغيير الهامّ الذي طرأ على استخدامه بعد تشييد علم الأساطير منتصف القرن التاسع عشر.

وبحسب المعنى الأخير يمكن أن يشترك الدين مع الأسطورة، من خلال البنية الداخلية التي تهدف، في نهاية التحليل، إلى إقناع "المتديّن" بوجود قوًى فوق طبيعيّةٍ، تتميّز بمجموعة من الخصائص، التي

تحيل في جانب منها إلى (النفوذ) و(الجوّ المقدّس)، الذي وقعت فيه أهمّ مراحل صناعة الأحداث، التي كوّنت الأسطورة الأولى "المثيولوجيا"، وأسّست للحدث الأوّل للدين، ليصبح هذا الحدث متميّزًا بعنصر التفرّد، الذي لا يمكن اختزاله، ولا تقليصه، ولا استبعاده؛ بل على العكس، يصبح الجوهر الأوّل أو الفكرة التي ينطلق منها الدين لتأسيس أفكاره، والدفاع عن تعاليمه، والعمل على تقوية دلالاته، ومعانيه، وتأثيراته على الفرد والجماعة. [انظر: المبروك، في جدلية العلاقة بين المقدّس والأنثروبولوجي، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: 10 آذار 2017 م]

وهو المعنى الذي عزّزه مرسيا إلياد في كتاب مظاهر الأسطورة حينما عرّفها ببيان اعتبره أقلّ التعاريف نقصًا وأكثرها قربًا من المفهوم، حيث أعرب عن أنّ الأسطورة تروي تاريخًا مقدّسًا؛ تروي حدثًا جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي هو زمن البدايات. فالأسطورة بعبارة أخرى وبحسب إلياد: هي الظاهرة التي تحكي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلّيّةً كالكون (Cosmos) أو جزئيةً كأن تكون جزيرةً أو نوعًا من نباتٍ أو مسلكًا يسلكه الإنسان، فهي سردٌ لحكاية "خلق" تحكي لنا كيف كان إنتاج شيءٍ وكيف بدأ وجوده. لا تتحدّث إلّا عمّا قد حدث فعلًا عمّا قد ظهر في كلّ امتلائه. [انظر: إلياد، مظاهر الأسطورة، ص 9 و10؛ المقدّس والعادي، ص 126 و127]

وبالتالي تكون الأسطورة نموذجًا مثاليًّا لجميع النشاط البشري المحمّل بالمعنى.

وبسبب الغموض والضبابية التي تلفّ هذا المفهوم عبّر جملة من الباحثين عن أنّها واقعةٌ ثقافيةٌ بالغة التعقيد، وأقصى ما يمكننا هو مباشرتها وتعريفها بمنظورات وأفهام متعدّدة يكمّل أحدها الآخر، وأضحت الأسطورة مادّةً خصبةً للكثير من التعاريف والآراء كلٌّ يدلي بدلوه فيها بحسب رؤيته ومتبنّاه الفلسفي وقراءته للتاريخ. [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 218 وما بعدها]

المطلب الثاني: مصادر المقدّس وعلاقته الوثيقة بالدين

المقدّس والدين مفهومان مترابطان تاريخيًّا؛ فدائمًا نجد الدين ممزوجًا ببعض المقدّسات، كما نجد أنّ المقدّس تضفى عليه مقولاتٌ دينية، ولعلّك لا تجد دينًا لا مقدّس فيه، وقد ظلّ هذا التصاحب بين الدين والمقدّس قويًّا حاضرًا، حتّى كاد الدين لا يمكن تصوّره بلا مقدّس. إنّ الاعتقاد بالأمر المقدّس من الأصول والعناصر المشتركة بين الأديان، وحتّى الأديان التي لا تعتقد بالله هي تعتقد بالمقدّس. [شفيعى سروستانى، مقدّس و نامقدّس، ص 32]

إنّ المقدّس عنصر أساسي في أيّ دين، وربّما يرتقي حتّى على مفهوم الإله؛ لذا قد تجد بعض الأديان غير معترفة بالله إلّا أنّها تعترف بالمقدّس، وتفرق بين المقدّس والدنيوي. [الياد، دين پژوهى، ج 1، ص

133؛ ربانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ص 66 و 67]

1ـ نظريات نشوء المقدّس

ويمكن تقسيم هذه النظريات إلى النظريات الوضعية والنظريات الماورائية، وأهمّ النظريات الوضعية هي النظرية الطبيعية والروحية الحيوية والنظرية الطوطمية، وأهمّ النظريات الماورائية هي النظرية الفطرية الإلهية، والطائفة الأولى من النظريات تقوم على عدم تصوّر مصدر للدين وللتقديس وراء الإنسان في حين تقوم الطائفة الثانية على الاعتقاد بمصدر للدين وراء الإنسان ووراء الطبعية والكون.

أـ النظريات الوضعية

أوّلًا: النظرية الطبيعية: وهذه النظرية ترى أنّ العنصر الأساسي في إثارة الفكرة الدينية وجانب التقديس هو النظر والتأمل في آفاق الطبيعة وأشكالها المتنوعة، فهو أمر يحفّز في الإنسان الدهشة والعجب، وبذلك تنتهي إلى أنّ هناك قوّةً مستقلّةً بعيدةً عن إرادة البشر وتصرّفهم، جديرةً بالثناء والتقديس، لتفرض فيما بعد واقعًا لغويًّا ودلاليًّا. إلى أن تطوّرت تلك القوّة بمرور الزمن، فتحوّلت إلى قوّةٍ مقدّسةٍ قائمةٍ بذاتها، وقد فرض ذلك الواقع اللغوي والدلالي على الطبيعة عالمًا خياليًّا من الكائنات الروحيّة الماورائيّة، ومن ثمّ صارت محرّكةً للطبيعة لتصبح جوهر التفكير الديني، ومن أهمّ من نادى بهذه النظرية هو ماكس مولر (Max Muller) وجيوفنس (Jevons) الذي قال إنّ التأمّل والتدبّر في الظواهر الطبيعية العادية غير كافٍ في إثارة الفكرة الدينية وحافز التقديس لدى الإنسان، ولا بدّ من طبيعة شاذّة وقوية وعنيفة توقظ في الإنسان الرهبة والخوف والفزع وتجعله ينقّب عن مصدرها، فتثير في نفسه جانب الطاعة والإخلاص بتقديم فروض الامتثال والقرابين والأضاحي لإرضاء المقدّس الذي يحرك تلك الظواهر [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 44 و45؛ النشار، نشأة اللدين: النظريات التطورية المؤلّهة، ص 70 و75؛ ربانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ص 87 و88]

ثانيًا: النظرية الإحيائية (الأرواحية) وتقوم هذه النظرية على الاعتقاد بعبادة الأرواح وتقديسها، وتعتبر أنّ الفكرة الاساسية التي انبثقت منها الأديان هي النفس البشرية، وفحوى هذه النظرية أنّ الإنسان البدائي شاهد في حياته المزدوجة بين يقظته ونومه حقيقتين واقعيّتين هما حضور الروح في كينونة الإنسان المادّيّة، وتجاوزها إلى ما وراء ذلك، لا سيّما في حال النوم، بتقريب أنّ ما يراه في نومه هو تعبيرٌ قاطعٌ ويقينيٌّ عن الحياة التي يعيشها في اليقظة.

وأوّل من طوّر مذهب الأرواحية هذا هو إدوارد تايلور (Edward Tylor) وكان يرى أنّ الإنسان

القديم كان يتأمّل في حياته، وقد ساقه هذا التأمّل إلى مصدر اعتقاده، وهو الحلم في المنام بوجود أرواح تحلّ في كل شيء، ومن ثمّ ساده اعتقاد بعدم عزل الأحياء عن الحياة الجامدة، ولا بعزل وجود الروح عنهم، وكان يفسّر حلمه برؤية الميّت في المنام بأنّ روحه هي من زارته في نومه، وحينما كان يحلم بالموتى فإنّه يفسّر ذلك بأنّ روحه هي من تحرّكت أثناء النوم وذهبت إلى مكان بعيد، وهذا ما جعله يعتقد بأنّ الروح هي المخلوق العجيب الجدير بالتقديس والعظمة، وهو من يستحقّ أن يحاط بأنواعٍ شتّى من المحرّمات. [انظر: حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصوّر الإنساني والتصوّر الإسلامي، ص 44 و45؛ الماجدي، علم الأديان، ص 43 و44]

ثالثًا: النظرية الطوطمية الاجتماعية

بعد أن انتقدت هذه النظرية النظريتين السابقتين وهما النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعية، حاولت استبدال نشوء موضوع التقديس والتديّن بمصدرٍ آخر، وأرجعته إلى سببٍ غير ما ذكر، وآمنت بقدرة المجتمع على صوغ الخير والشرّ في عقول أفراده، وباختصار قالت إنّ الآلهة التي يعبدها البشر هي كائنات خيالية صنعها المجتمع في ما وراء وعي الأفراد. [انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 47]

وأهمّ من قال بهذه النظرية هو عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الذي اعتبر الجماعة هي وحدها القادرة على أن توقظ في الفكر الإنساني الشعور بالمقدّس بحكم تأثيرها البالغ على الأفراد، من هنا قال إنّ الدين والإيمان بالمقدّس وليد العلل والأسباب الاجتماعية، وليس ما سواها من الأسباب. [انظر: محمد عبد الله دراز، الدين.. بحوثٌ ممهّدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، ص 146؛ الخريجي، علم الاجتماع الديني، ص 95 و96]

ب ـ النظريات الماورائية

أجمعت سائر الأديان التي آمنت بقوّة قاهرة ميتافيزيقية وأيقنت بسلطان ما وراء الطبيعة يحكم الكون والإنسان على أنّ جذور المقدّس تعود إلى ضرورة عقلية فطرية وجدانية أوّليّة روحية خالصة، وأنّ الدين عبارة عن حقيقة أوّليّة مصدرها النفس الإنسانية والروح البشرية، حيث يسكنها حنينٌ عميقٌ إلى المقدّس والوجود الماورائي المسيطر على تصاريف الطبيعة وحركة الكون بحجم صلتها بالموجود الأقدس والبارئ تعالى، فالمتديّنون من الأديان الإبراهيمية وغيرها مثلًا قالوا إنّ مصدر التديّن والعلاقة بالمقدّس هو الله ﷻ؛ لأنّه فطر الروح والنفس على التوق إليه والانشداد لجبروته، وغيرهم من المؤمنين بالعالم الماورائي قالوا: «إنّ هناك عالمًا وراء هذا العالم المشاهد، عالمًا آخر غير مشاهد، لا نعرف الآن عنه شيئًا إيجابيًّا، ولكنّا ندرك أنّ حياتنا هذه ليس لها من قيمة إلّا في علاقتها وارتباطها به، وليس للعقيدة الدينية من معنى (مهما تكن التفاصيل التي تتضمّنها) إلّا الاعتقاد بوجود نظامٍ خفيٍّ غير مشاهدٍ يمكن أن توجد فيه حلولٌ لطلاسم ذلك النظام الطبيعي ... لنا الحقّ في اعتقاد أنّ العالم

المادّيّ ليس إلّا عالمًا ناقصًا، وأنّ لنا أن نكمله بنظامٍ آخر روحيٍّ خفيٍّ» [جيمس، إرادة الاعتقاد، ص 127 و128؛ ربانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ص 82 ـ 84].

كما يؤكّد علماء تاريخ الأديان أمثال لانج (Lang) وفريزر و(Frazer) وشميدت (Shmidt) أنّ فكرة الدين والمقدّس هي فكرة بعيدة تمامًا عن تصوّرات الطوطمية والطبيعية وغيرها، وأنّه كان اعتقادٌ مركوزٌ لدى الإنسان من حين نشأته أرشد إليه العقل والفطرة البشرية. [انظر: علي سامي، نشأة الدين.. النظريات التطوّريّة المؤلّهة، ص 184 و185؛ حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصوّر الإنساني والتصوّر الإسلامي، ص 90؛ الماجدي، علم الأديان، ص 44]

وما دام هذا الاعتقاد سائدًا بهذا الشكل فلا مكان إذن للصياغة الدوركايمية والحتميات الاجتماعية التي نادى بها دوركايم كما تقدّم في تفسير جذور التقديس والتديّن، ولا لطبيعات ماكس مولر في اختزال مصدر المقدّس في الإنسان في التأمّل بظواهر الطبيعة، ولا إحيائيات تايلور؛ لإنّ الأمر هنا يتخطّى سائر النظريات المتقدّمة بالعبور إلى عالمٍ خارجٍ عن الطبيعة وسابقٍ لها بعد استحكام صلته الوثيقة بالروح والفؤاد والأعماق الإنسانية، هو منبع توق الإنسان للمقدّس والحنين لموجودٍ أسمى يعبد ويتقرّب إليه وتقدّم له الأضاحي والقرابين.

والفرق الدقيق بين النظريات الوضعية والنظريات الماورائية أنّ النظريات الأولى المعتقدة بالفلسفة المادّيّة بالنسبة إلى الكون والإنسان تقوم على إنكار المصدر الإلهي للدين والمقدّس، وأنّ التديّن والتقديس هو اختراع إنساني مبكّر، وهو ابتكارٌ دعت إليه أسباب وعلل موضوعية واجتماعية ودواعٍ طبيعية شتّى، في حين تقوم النظريات الماورائية على وجود عنصر سابق على كلّ تلك الدواعي وهو عنصر الإيمان بوجود رباط الفطرة والمؤمنة بقوّة قاهرة وراء الطبيعة والكون والإنسان قد أوجدت الحنين الفطري للمقدّس مع الإنسان مذ كان وصار وابتدع.

وهكذا تبدو الفطرة وواعز العقل أهمّ عنصرين في تنبيه الإنسان على اللجوء إلى المقدّس.

المطلب الثالث: خصائص المقدّس والآثار المترتّبة على تقديسه

1ـ خصائص المقدّس

حتّى يتسنّى غربلة المقدّس عن غيره وتجنّب التقديس غير الحقيقي، ذُكرت جملةٌ من الخصائص والمزايا المتعلّقة بالمقدّس، يمكننا إيجازها على النحو التالي:

أوّلًا: العصيان على الفهم والتفسير، فالمقدّس أو القدسي هو الأمر الذي يصعب فهمه ووعايته وعيًا عقلانيًّا وإدراك حقيقته وكنه ماهيته، على الرغم من التحقّق من أصل وجوده وإثباته بالدليل العقلي

والبرهاني القطعي، فمعنى "الله تعالى أمر مقدّس" هو عدم إدراك وفهم ذاته ولا ندرك حقيقتها ولا كنهها. أجل، يمكن تعقّل مبدإ وجوده وثبوت صفاته من خلال البراهين العقلية الفلسفية أو الأدلّة الكلامية النقلية وغيرها. [حب الله، المقدّس والدين العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 8، ص 5]

وقد أشار رودولف أوتو إلى هذا المعطى معبّرًا عنه بـ "السرّ الرهيب" (mysterium tremendum) معتبرًا أنّ «محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم ... هي محاولة فاشلة، فالسرّ كأفهوم ينمّ عمّا استتر وغمض ليس إلّا، وعمّا فاق التصوّر والإدراك وخرج عن المعهود والمألوف لا يحدّد اللفظ موضوعه تحديدًا أشدّ إيجابيةً في ما يتعلّق بطابعه النوعي» [أوتو، فكرة القدسي، ص 36].

ثانيًا: التعالي عن النقد والتسامي عن عالم الطبيعة، ومعنى ذلك أنّ المقدّس لدى سائر الأديان يتعالى عن النقد والتشكيك والتساؤل بِلِمَ؟ وكيف؟ ولا يمكن إبطال فحواه ومعطياته، سواء أدركنا عقلائيًّا طبيعة تلك المعطيات أم لا، وسواءٌ اقتنعنا بها أم لا. من قبيل التكاليف الخاصّة بالكعبة الشريفة والطقوس التي ترافق أداء مناسك الحجّ فربّما تكون الكثير منها خارجةً عن فهمنا ووعينا، لكنّها حيث تحظى بالتقديس والتحريم لا نناقش في تفاصيلها وطبيعتها، فهي قضايا وأمور تتعلّق بما وراءنا وما هو محجوب عنّا من حكم ومصالح، وعليه لا يمكننا نقدها أو المناقشة فيها أو التساؤل عن علل بعضها. إنّ المقدّس يعني العظمة والتعالي والتميز تمامًا عن عالم الطبيعة والكون، بل هنا بونٌ شاسعٌ بينه وبين المخلوق، وهذا البون يشي بفارقٍ عجيبٍ ملفتٍ بين عالم الدينا وما بعده. [انظر: صادق، درآمدی بر کلام جدید، ص 63؛ حب الله، المقدّس والدين العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلة نصوص معاصرة، العدد 8، ص 5 و6]

من هنا فإنّ المقدّس يعكس في أهمّ تجلّياته مفارقةً صعبةً ومربكةً، فمع كونه يتّصل بالعالم الواقعي والتاريخي بجميع أجزائه ومفرادته، وبحضوره الفاعل والقويّ في الإنسان العنصر الأكثر فعّاليّةً في العالم الدنيوي، فهو أيضًا ينتمي إلى ما هو متميّزٌ يتجاوز حدود الواقعي والنسبي والمحدود؛ لينطلق إلى فضاءٍ متعالٍ متسامٍ معجزٍ خارقٍ مفارقٍ، مطلقٍ طاهرٍ كاملٍ... إلخ، ويتجلّى في آخر وكأنّه ما فوق بشري وما رواء طبيعي، وبعد الفهم والإدراك وفوق المساءلة والنقد. [انظر: حسن حماد، المقدّس والأمل، ضمن كتاب المقدّس والسرديات الكبرى، ص 64]

ثالثًا: الجبروت والعظمة "majestas" يمكن أن تضاف خصوصية أخرى لخصائص المقدّس، ألا وهي خصوصية الجبروت والقوّة والعظمة والقدرة، وهي عنصر الجبروت المطلق، وبهذا العنصر يشعر المرء ـ حسب تعبير رودولف أوتو ـ «بانسحاقه وبكونه ترابًا ورمادًا ليس إلّا، وعدمًا مقابل السيادة التي نعيها ينتصب أمرًا مناوئًا إزاء الذات، وهذا ما يشكل مادة الألوهي [المقدّس] الخام بالنسبة إلى حسّ التواضع الديني» حيث يشعر المخلوق أمام هذا الجبروت وهذه العظمة بحالةٍ من الخوف والخشية

والانبهار وفي الوقت نفسه في الرغبة الحثيثة للوصال واللقاء بالمقدّس. [أوتو، فكرة القدسي، التقصّي عن العامل غير الأخلاقي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ص 43]

رابعًا: المدهش المبهر ـ الفتّان الجذّاب: وهو الغيبي، الذي يأسر الإنسان بالحبّ والرحمة والعطف، فهو العطوف الودود مانح الحبّ، وهو القيمة الذاتية للمقدّس. هو آمرٌ آسرٌ يفتن الناظر والقادم، وعلى حدّ تعبير أوتو «خلّابٌ جذّابٌ لا مضارع له[1]» [المصدر السابق، ص 55]. «إنّه شيءٌ ما يبهر بما له سحرٌ فتّانٌ، والخليقة التي ترتجف أمامه مذعورةً واجفةً جدًّا يدفعها دائمًا حافز في الوقت نفسه لكي تعود إليه ... وفي ما خلا ما يحيّر فيه ويربك، تشعر بشيءٍ يأسرها، ويذهب بها في انخطافٍ غريبٍ محلّقًا غالبًا عاليًا إلى درجةٍ من الصبابة الولهى» [المصدر السابق]. ويعني ذلك أنّ «المقدّس يتمتّع بقدرة جذبٍ سحريّةٍ. وهو قمّة الإغراء، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوبٌ يستحثّ الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوبٌ يهيب بمن يحاذيه إلى الرويّة والحذر» [كايوا، الإنسان والمقدّس، ص 39 ـ 40].

خامسًا: الطاهر النقيّ، يمتاز المقدّس عن الدنيوي بأنّه غير قابلٍ للدناسة والنجاسة إطلاقًا، ولا تسري عنه غير الطهارة والنقاء، بخلاف المدنّس الذي يعدّ نجسًا موبوءًا. فالدنيوي غير المقدّس الذي يمكن فيه التنجيس والتدنيس، وقابلٌ لأن لا يكون طاهرًا، فالمقدّس خالٍ من النقص والعيب والاحتياج، لا يمكن تصوّر الخطإ والاشتباه فيه، بخلاف الدنيوي الذي يجوز فيه الخطأ ويمكن سراية النقصان والعيب إليه، والمقدّس غير المدنّس الذي يعدّ عين العيب والنقص والفقر . فالمقدّس هو كلّ ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه بأيّ شكلٍ من أشكال العيب والنقص، ومن هنا يأتي ضرورة الحديث عن معنى المقدّس، في مقابل معنى الرجيم الملعون المطرود، والمقدّس بالقياس إلى غير المقدّس (الدنس).

سادسًا: المقدّس مصدر كلّ فاعلية ومانح المعنى والهدفية: فإذا كان هناك أمرٌ يتعلّق به رجاء المؤمن وأمله ليمنحه العون والتوفيق والحماية والتأييد فهو المقدّس، فالمتديّن يعتقد بأنّ هناك ما يمكن اللجوء إليه في السرّاء والضرّاء، وما يعطيه القدرة على الاستمرارية في الحياة، وما يحميه من كوارث الطبيعة وهولها. «إنّ المقدّس في صورته الأوليّة البسيطة، يشكّل طاقةً خطرةً خفيّةً على الفهم عصيّةً على الترويض، شديدة الفاعلية» [المصدر السابق، ص 40؛ الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص 436] ومن فاعلية المقدّس أنّه يمنح الإنسان والحياة معنى الأشياء ومعنى الصفاء ومعنى النقاء ومعنى البقاء وهدفيته: «إنّ روح الدين باطن الدين، وجوهر الدين يتمحور في إرواء ظمإ الشخص البشري للمقدّس، وذلك ما يمنح حياته ووجوده معنًى» [الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، ص 168؛ صادق، درآمدى بر كلام جديد، ص 63]

وهذه كانت أبرز الخصائص العامّة للمقدّس الحقيقي، إلّا أنّه وفي مقام التطبيق والتقديس قد يخطئ

---

1 ـ أي لا مشابه له.

الإنسان كما هو موجودٌ في الكثير من تجارب البشرية وتقديساتها، فيضفي هذه المزايا والصفات والخصائص على المقدّسات الوهمية؛ الأمر الذي يعود إلى عوامل الجهل وتغييب دور العقل المحوري وإقصائه عن مسرح المعرفة.

2ـ النتائج المترتبة على تقديس المقدّس الحقّ

عبر ما تقدّم من معالم وخصائص لهوية المقدّس الحقّ يمكن أن نستخلص جملةً من الآثار والثمار للاعتقاد به، وهذه الفوائد والنتائج يمكن إيجازها على النحو التالي:

أـ الإيمان بالمقدّس والاعتقاد به هو إشباعٌ لغريزة فطرية للارتباط بما هو أسمى وأعلى وأكمل، والتوق إلى التعرّف على ما هو أجدر بالخضوع. وهو فضولٌ عارمٌ يجتاح النفس البشرية لحثّها على المزيد. ومن ثمّ يكون التعلّق بالمقدّس تلبيةً لرغبةٍ حقيقيةٍ وواقعيةٍ كامنةٍ بشكلٍ أصيلٍ في نفس كلّ إنسان. وهو إرواءٌ لظمإٍ روحيٍّ بشريٍّ حثيثٍ. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، بحوث في علم الكلام الجديد، ص 247]

بـ أنّ التفاعل مع المقدّس الحقّ يعدّ تجربةً إنسانيّةً خصبةً وغنيّةً، وهي حالةٌ فعليّةٌ وفاعليّةٌ حقيقيّةٌ ليست مجرّد روتينٍ أو طقوسٍ شكليّةٍ رتيبةٍ تدفع الإنسان إلى الفعل دائمًا، فهي ذات صلةٍ وثيقةٍ بالممارسة والتطبيق، سواءٌ كانت فرديّةً أو اجتماعيّةً؛ ذلك لأنّ المقدّس يمنح الإنسان والحياة معنى الأشياء ومعنى الصفاء ومعنى النقاء ومعنى البقاء، ويهب ما يكمن وراءه من غاياتٍ طهارةٍ وبهجةٍ. من هنا فهي تسمو وتتعالى على التجارب الإنسانية الأخرى برمّتها، وتختلف تمامًا عن اعتناق ديانةٍ معيّنةٍ أو اتّباعها بالوراثة والتقليد؛ فإنّ المؤمن المتديّن يخضع سائر التجارب الإنسانية الأخرى لتجربة المقدّس.

جـ التجربة الدينية وتقديس المقدّس يهب النفس السكون والاطمئنان، ويفرض عليها حالةً من الأمل والرجاء بالخلاص من أهوال الدنيا وكوارثها؛ لأنّها تجربة إعجازية كاشفة عن الواقع والحقيقة، وعليه تكون هذه التجربة غير السحر والشعوذة وتسخير الجنّ والأوراح، حيث يخلو السحر ونحوه من طبيعة الكشف عن الواقع وخلق حالة السكون والاطمئنان الحقيقي، بل غالبًا ترافق مثل هذه الأعمال حالة القلق والاضطراب والخوف. فتجربة المقدّس الدينية هي موهبةٌ تفاض من عالمٍ أسمى وأعلى وإشراقةٌ تسود الروح والنفس لتعكس حقائق واقعيّةً تسكن لها النفس وتطمئنّ لها وتشعر بالأمن. [انظر: صادق، درآمدى بر كلام جديد، ص 131 و 132]

دـ أنّ المجتمع الذي يسوده الإيمان والاعتقاد بالمقدّس الحقّ يسوده العدل والأمن على النفس والعرض والمال، وينتشر فيه الحبّ والسلام والوئام؛ وذلك لأنّ المقدّس الحقيقي يفرض كلّ ما هو خير وجمال وعدل وتعاون ورأفة بين الناس. وهذه وظيفة الأديان السماوية على مرّ العصور، وهو كان دور

الأنبياء والرسل، حينما يحثّون على الأخلاق والقيم. يقول الإمام عليٌّ عليه السلام في وصف المؤمنين المتّقين: «نَفْسُه مِنْه فِي عَنَاءٍ والنَّاسُ مِنْه فِي رَاحَةٍ» [نهج البلاغة: الخطبة 193]. فإنّ انشغال الإنسان في ترويض نفسه وتعزيز صلته بالمقدّس يلجم فيها قوى الشرّ والدمار والأذى. من هنا يبدأ أمن المجتمع، ومنه تنطلق العدالة بين الناس فيسود الخير وينحسر الشرّ.

هـ ـ أشرنا إلى أن طابع المقدّس يمتاز عن الدنيوي بميزة التجرّد عن المادّة والتعالي عن عالمها والتحرّر من النقصان والسلب والاحتياج، وبعبارةٍ واحدةٍ المقدّس يعني الكامل التامّ الذي يتحلّى بكلّ صفات الجمال والكمال. من هنا فكلّما كان صلة المرء بالمقدّس الحقّ أشدّ وأقوى وأمتن، كان أقرب للكمال وأدنى من السموّ والرفعة والجمال. وهذا لا شكّ يغذّي الجانب الأهمّ في الإنسان ألا وهو البعد الروحي والعقلي والنفسي الذي هو محكّ الارتقاء والتمايز عن المخلوقات الأخرى. [انظر: معرفت، بيست و دو برهان در اثبات وجود خدا، ص 16]

المطلب الرابع: معيار التقديس ودور العقل في تمحيص المقدّس

1 ـ حدود التقديس في المعرفة

أهمّ سؤالٍ يطرح هنا هو أيّ المعارف يمكن أن يضاف إليها معنى القداسة دون غيرها؟ وأيّ علمٍ يمكن أن يبتعد عنه سائر أنواع التساؤل والتشكيك والسؤال؟

تنقسم المعرفة إلى: معارف دينية وغير دينية، والمعرفة الدينية هي نوعٌ من المعارف التي يميّزها اتّصافها بالديني عن غيرها من المعارف، والمراد منها هي المعارف التي يكون مصدرها الوحي أو النبيّ، فالمعرفة الدينية في الدين الإسلامي مثلًا هي تلك المعرفة الواردة في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الممثّلة بقول الرسول وفعله وتقريره، مضافًا إلى ما أمضاه الشارع من معارف عقليّةٍ من بدهياتٍ ومستقلّاتٍ مركوزةٍ في العقل يكون التصديق بها غير متوقّفٍ على نزول الوحي وقول الرسول. [انظر، ربانی گلپایگانی، معرفت شناسی معرفت دینی، مجله کلام اسلامی، العدد 25، ص 22]

2 ـ التعقّل والتقدّس

ربّما يتصوّر أنّ هناك تباينًا بين موضوعة التعقّل وبين موضوعة التقدّس وعدم إمكانية الجمع بيهما؛ بحجّة أنّ التعقّل من جهةٍ حينما يخضع للضوابط والقواعد الدينية ويكون جزءًا من المجال الديني، فسوف يكتسب عنه القدسية وحرمة المناقشة فيه والتساؤل عن قرارته. وحيث التعقّل من جهة أخرى فعّاليّةٌ بشريّةٌ ونشاطٌ ذهنيٌّ دنيويٌّ فهو غير مقدّسٍ وخاضعٌ للسؤال والتطارح، فالمقدّس أمرٌ يعود إلى صبغة ماورائية غيبية لا ترضخ للسؤال بما وكيف ولماذا، والعقلانية والتعقّل هي نزعة دنيوية يطالها

السؤال ويجوز فيها الحوار، وعليه فإنّ ما هو مقدّس هو الأمر الديني والدين نفسه. وأمّا التعقّل الديني والقراءة الدينية (عقلنة الدين وإعمال العقل فيه)، فهو أمرٌ بشريٌّ غير مقدّسٍ.

ولو بحثنا عن علقةٍ وعن ارتباطٍ بين التعقّل والدين، فهل يمكننا أن نعثر على نقاط اشتراك ووشائج هنا وهناك، بحيث يمكن التوفيق بين التقديس (الجانب الأساسي في الدين) وبين عملية التعقّل (الجانب الأساسي في الدنيا)؟ يمكن القول بدوًا إنّ دينًا مثل الإسلام يمكن أن تعتمد فيه العلوم والمعارف على أسس عقلية ومسلمات ذهنية، فعندما يتمّ إثبات التوحيد والنبوّة والمعاد من خلال الأدلّة العقلية تكون المعارف والعلوم الوحيانية أكثر اعتبارًا ورسوخًا، فمثل هذه العلوم والمعارف الماورائية رغم أنّها نقلية وتعبّديّة، إلّا أنّها ستكون مدعومةً بدعامةٍ عقليّةٍ.

3ـ عقلانية المعرفة الدينية

تحتوي العديد من المعارف الدينية على بعدٍ عقليٍّ وقواعد برهانيّةٍ مسلّمةٍ لدى العقل.

لا سيّما الإلهيّات منها وخصوصًا لدى العلماء المؤمنين والمتديّنين من الناس بشكلٍ عامٍّ الذين يقيمون الإيمان ويؤسسّون المعرفة الدينية على دعائم الأدلّة والبراهين، وقبل طرح هذه الفكرة علينا العودة إلى معنى المعرفة.

يقال في تعريف المعرفة: اعتقادٌ صادقٌ ومبرّرٌ أو مدعومٌ ببرهانٍ وحجّةٍ [انظر: أفلاطون، أرسطوكليس بن أرستون، المحاورات الكاملة، ج 1، ص 26؛ ج 2، محاورة السوفسطائي.. علم تقسيم العلوم، ص 204؛ وكذا انظر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ص 121] أو ما يعبّر عنها بنظريّة المثلّث المعرفيّ (Tripartite Theory of Knowledge)[1] فحينما نقول إنّنا نعرف يعني ذلك:

أوّلًا: أنّنا نعتقد بما نعرف، وثانيًا: صدق ومطابقة ما نعتقد به للواقع، وثالثًا: أنّنا نملك البرهان والدليل على صدق ذلك الاعتقاد. من هنا فليس كلّ اعتقادٍ يمكن نعته بالمعرفة والعلم. وهنا نسأل هل الاعتقاد الديني والعلوم والمعارف الدينية يمكن أن يصدق بحقّها تعريف العلم المتقدّم؟

إنّ المعرفة الدينية يمكن أن تكون معرفةً صادقةً مبرهنةً من خلال تبريرها والاستدلال عليها

---

1 ـ ويمكن أن تعدّ هذه الأبعاد الثلاثية للمعرفة من أقوى التعاريف، وأقدم ما ذكر في بيان وتعريف المعرفة رغم الانتقادات والنقوض التي وجهت اليه، ويعدّ أفلاطون أوّل من صاغ تلك الأبعاد في أشهر محاورةٍ دارت بين سقراط وثياتيتوس وتيودوروس. وخلاصته: أنّ المعرفة والعلم لا يقومان إلّا بالاعتقاد الصحيح الصادق المبرّر والمعلّل ببرهانٍ وحجّةٍ، فلو فرضنا الشخص س عنده فرضية ص، فإنّه يمكننا القول إنّ فرصية ص يمكن أن تكون معرفةً صحيحةً صادقةً لو توفّرت فيها شروطٌ ثلاثةٌ: 1ـ ص فرضية صحيحة صادقة. 2ـ س يعتقد بصحّة الفرضية ص وصدقها. 3ـ س عنده من الحجّة والمبرّر الذي يدعم اعتقاده في ص. ومن ذلك الحين أصبحت هذه الأبعاد والعناصر الثلاثة عماد كلّ علمٍ وكلّ معرفةٍ، وإن نوقش في بعض تفاصيل ذلك.

ودعمها بالحجج العقلية القاطعة، وهو ما نراه في الإلهيات والنبوّات والمعاد وسائر المعارف الدينية، ونحن نتحدّث هنا عن البراهين العقلية التي يقدّمها المؤمنون العلماء وليس ما يقدّمه بعض عوامّهم.

وبعد اتّضاح حقيقة المعرفة وهوية المعرفة الدينية وعلاقتها بالأسس والقواعد العقلية، يمكننا القول بثقة عن صلة المعرفة الدينية بموضوعة التقديس، وذلك فإنّ المعرفة القادمة من العالم الآخر والتي تتضمّن قدرًا قاطعًا ووفيرًا من الصدق والبرهان، تكون تلك المعرفة معرفةً دينيةً مقدّسةً، والعلم الذي تفصح عنه السماء والنصّ المقدّس الذي يحكي قضايا خارج العالم الدنيوي وبعيدًا عن العلم البشري مدعومًا بحجّة وبرهان يكون نصًّا مقدّسًا.

فالمعرفة التي تتضمّن أمرًا غيبيًّا مقدّسًا مدعومةً بالحجّة والبرهان، متعاليةً بذلك عن النقد، ولا تتزلزل بالشكّ والمغالطة، ولا يعتريها التساؤل والنقاش، هي معرفةٌ مقدّسةٌ. بخلاف المعرفة البشرية التي تتحدّث عن علوم طبيعية أو فنون إنسانية، فهي غير مقدّسة ولا تصطبغ بصفة القداسة، وإن كانت تنتج نتائج يقينيةً صارمةً، وحتّى لو امتنع فيها النقد والمناقشة.

وتتجلّى المعرفة المقدّسة بشكل أساسي في النصوص المقدّسة، من قبيل القرآن والكتاب المقدّس وسائر النصوص الوحيانية الأخرى. إذ يرى مقدّسو هذه النصوص أنّها أدوات المعرفة من الأعلى، وهي تحتوي حرفيًّا على كلمات مقدّسة، وليست قداستها من حيث المعاني والقيم التي تتضمّنها.

4ـ العقلانية المقدّسة

بعد أن اتّضحت هوية المعرفة الدينية وصلتها بالمقدّس والمحرّم، وعلاقة بعض المعارف والعلوم الدينية بأساسيات العقل المركوز، يمكننا التساؤل هنا: هل يمكننا أن نبلور عقلانيةً مقدّسةً، ووصف بعض العلم العقليّ بأنّه مقدّسٌ ممتنعٌ عن النقد والتحوير والتشكيك، أو لا؟

يمكننا الإجابة عن ذلك بأنّ المعرفة نفسها تظلّ معرفةً بشريةً، وأنّ العقلانية لا تعدو أن تكون إنسانيةً دنيويةً، ولكن بلحاظ حكايتها عن المقدّس ومن حيث صلتها بالبرهنة على وجوده أو صفاته ونعوته يمكن نعتها بالعقلانية المقدّسة. فيحرم في حقّها النقد والتساؤل لا لنفسها، بل لخصوصية فيها، وهي اقتباسها القداسة من المقدّس بالذات. فالمعرفة عقلانية مقدّسة بقيد صلتها بالمقدّس، وبلحاظ اكتسابها القداسة من المقدّس، فهي قداسة غيرية وليست قداسةً ذاتيةً، كما تقدم الإشارة إلى مثل هذه المفاهيم سابقًا.

5ـ الوعي بالمقدّس وعلل تعدّد مظاهر التقديس

وهنا نريد البحث في عنصر الوعي والمعرفة بحقيقة المقدّس وكون الجهل والانسياق في موروث المجتمعات والواقع الاجتماعي أحد أهمّ الأسباب في اتّباع تقديس المقدّس المزيف، وكون التقديس قد يصاب بطابع الخرافة التي تتجلّى من خلاله مظاهر شتّى للتقديس، وأثر ذلك على اللاوعي البشري، ومن هنا يتسنّى البحث في مقوّمات التقديس الصحيح، ومن أهمّها الحرّيّة والوعي بالمقدّس وحقيقته، مضافًا إلى بعض مظاهر اختراق المقدّس الحقّ والتجنّي على مكانته ومقامه الأسمى بشعارات حداثوية جديدة، كالتطوّر والتحرّر وحقوق الإنسان وما أشبه.

إذ يشكّل عنصر الوعي والمعرفة الجادّة والتحرّي الحقيقي عن المقدّس وأشكاله ورموزه أحد أهم الأسس في التعرّف على واقع قضية التقديس، وبدون ذلك سوف ينتهي الإنسان إلى الضياع والتيه وسط ركامٍ عريضٍ وهائلٍ من المقدّسات والموروثات، ومظاهر شتّى من الطقوس والشعائر، وأهمّ ما يثار من تساؤل هنا هو: هل أنّ عملية التقديس تقوم على ضوابط وأسسٍ ما، أم أنّ الأمر يجري بطريقة عفوية بشرية دون الركون إلى قواعد معيّنة؟ وكيف يتسنّى للعقل أن يخوض في هذا الغمار بعد أن راجت بعض الدعاوى القائلة إنّ الأمر الديني والقدسي هو أمر ما ورائي ليس لشأن العقل الخوض فيه ولا الورود في غماره؟ وإذا كان ثمّة للعقل دورٌ هنا فمتى وأين يحظى بالاهتمام؟ وما هو المعيار الحقيقي للقداسة؟ هل الملاك والمعيار هو كون الأمر المقدّس مادّيًّا أو مجرّدًا؟ أو أنّ الملاك هو الوجود أو العدم ؟ أم أنّه الحركة أو السكون؟ أم أنّ الملاك هو كون الوصال مع المقدّس يبلغ بالإنسان الكمال المنشود والأهداف السامية؟ أو أنّ علّة التقديس تعود إلى خلود المقدّس وبقائه وعدم تطرّق النقص والعيب إليه وحاجة البشر وافتقارهم إليه؟ [انظر: مطهرى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج 17، ص 446]

فهناك جملة من الأسئلة العميقة دارت بين الفلاسفة والباحثين وجملةٍ من المفكّرين حول غايات الإيمان والتعلّق بالمقدّس وهويّته ومعيار تقديسه.

إنّ ما يفسح المجال أمام الأوهام والخرافات هو الوعي الخاطئ لماهية البعد القدسي والإيمان الماورائي وتجرّده عن عالم المادّة، فيسترسل الخيال البشري الخصب في تصوير شتّى أنواع المعبودات والمقدّسات والماورائيات، من هنا يحتّم البحث العلمي والتحرّي الحيادي ضرورة التقصّي الجادّ لغربلة أشكال التقديس وفرز الحقيقي منه عن المزيّف، من خلال بناء أسس وقواعد منطقية رصينة للتخلّص من التخريف والقداسة المقنّعة.

6ـ الوعي بالمقدّس وضرورة الاستعانة بقواعد العلم

هناك طيفٌ واسعٌ من المقدّسات سواءٌ الواقعية منها أم المزيّفة. وإنّ المقدّس يمتدّ إلى مصاديق

عديدة وغفيرة، سواءٌ المتعلّقة منها بالمكان والزمان والشخوص و ... إلى جانب ذلك فإنّ مفردة القداسة تتضمّن معاني ومفاهيم تكاد تكون مختلفةً بعض الشيء من مجتمعٍ إلى آخر ومن بقاعٍ إلى أخرى، وهي ترتبط بالعامل النفسي والاجتماعي والبيئي، وتتحدّد وفق رؤية كلّ مجتمع لمنظومة القيم التي يعتمدها في الإفصاح والاعتقاد عن الأشياء والقضايا الماورائية، وهو أمر يرتبط بدراسات فلسفية وإنسانية عميقة، فالإسلام مثلًا يعطي لمفهوم القداسة طابعًا نوريًّا وهالةً من العظمة، فتجد المقدّس في العرف الإسلامي يُشعِر بضياءٍ عظيمٍ وبهجةٍ عارمةٍ تجتاح كلّ من يؤمن به، ويسكن أيّ إنسان يعتنقه ويعتقد به. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج 24 ، ص 443 و 444]

السؤال الأبرز الذي يساق هنا هو كيف يمكننا العثور على معايير واضحة تعيننا على معرفة المقدّس الحقيقي، ومتى نستيطع وعيه وتمييزه عن المقدّس المزيّف؟ وهل هناك فرقٌ بين المقدّس والمحترم؟

يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة من خلال الوقوف على جملة من القواعد التي تحدّد ذلك، وهي على النحو التالي:

أ ـ أنّ المقدّس غالبًا ما يحاط بأشكالٍ شتّى من التحريم والمنع، ويكون عن متناول الأفهام واللقاء المباشر تسهم تلك الأشكال في عزله وإبعاده عن الأشياء الدنيوية والأمور المدنّسة ويتّصف بالسرّيّة والغموض، الأمر الذي يعيدنا بشدّةٍ إلى التعريف الذي ذكره إميل دوركايم للمقدّس المتعالي وفرزه عن الدنيوي السافل عندما قال: «إنّ الأشياء المقدّسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها» [دوركايم، الأشكال الأوّليّة للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص 65]. من هنا تجد الموضوعات المقدّسة والمساجد ودور العبادة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التابوهات (Taboo)[1] التحريم والمنع.

وهكذا كلّما اشتدّ المحرّم والممنوع في الأمر المقدّس عظمت قدسيته أكثر، فتجد الممنوعات أكثر وأشدّ وأكبر في بيت الله الحرام، بخلاف المحظور والممنوع في المساجد العادية، من هنا نجد أنّ حرمة بيت الله وقدسية الكعبة الشريفة أهمّ وأكبر من المسجد.

ب ـ أنّ الدنيوي الداني حتّى يكون مقدّسًا فلا بد أن يرتبط ويتعلّق بالمقدّس العالي الأصيل؛ من هنا فليس كلّ أمرٍ أو عملٍ أو مكانٍ أو زمانٍ يمكنه أن يكون مقدّسًا تحيط به التحريمات والممنوّعات بشكلٍ جزافيٍّ واعتباطيٍّ، بل لا بدّ أن يربتط بالمقدّس الأصيل، وعليه فليس كلّ كتابٍ مقدّسًا، بل كتاب الله فقط، وليس كلّ بيتٍ مقدّسًا، بل بيت الله فقط ، وليس كلّ رسولٍ مقدّسًا بل رسول الله

1 ـ التابو أو الطابو تعني المحظور والممنوع في نظر الأعراف الاجتماعية، وهو ما يكون ممنوعًا ومحرّمًا في السياسية، ويطلق أحيانا في الدراسات المعاصرة على المحرّمات والممنوعات الشرعية والمحظورات الدينية.

وهكذا؛ ذلك لأنّ المقدّس الأصيل ـ وهو الله تعالى هنا ـ هو الذي يقدر على إضفاء القداسة على الأشياء والأماكن والشخوص والأيّام وهكذا.

وفي ضوء القاعدتين السابقتين يتسنّى لنا التمييز بين المحترم والمقدّس، وبين مفهوم التقديس ومفهوم الاحترام. بتقريب أنّ الموضوع أو المكان أو الشخص بنفسه ولذاته ليس مقدّسًا، بل محترمًا يحظى بالتقدير والاحترام إن كان جديرًا بذلك، ولا يكون مقدّسًا لأيّ سببٍ كان، فمن لا يقدّس لا يعني أنّه لا يستحقّ الاحترام، وأعني هنا التقدير والتأدّب إزاء أمرٍ ما أو شخصٍ أو مكانٍ أو زمانٍ ما، حينها سوف يكون تقديسه والمبالغة في احترامه إساءةً له، وتسفيهًا واستخفافًا بعقل المقدّس ومكانته. [حب الله، المقدّس والدين.. العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 8، عام 2006، ص 6 و7]

جـ ـ الوعي بروح العبادة والمعرفة بجوهر الطقوس العبادية المقامة في الأماكن والأزمنة، والتي تمارس بين يدي الذات المقدّسة، ومعنى ذلك هو ضرورة التعرّف على حقيقة الطقس العبادي وجوهر الشعيرة والتحرّي عن هدفها، وعدم القيام بها بصورةٍ شكليةٍ وصوريةٍ، من هنا فكلّما كانت حقيقة عبادة المقدّس والتزلّف إليه واضحةً، وكلّما صار الوعي بأهداف الشعائر والطقوس بيّنًا واضحًا، كانت حقيقة المقدّس أجلى وأوضح، وتتبلور واقعية جدارة تقديس الذات أو المكان أو الزمان أو العمل المعيّن، فالعبادة الحقيقية هي التي تسمو بالمقدّس والمتزلِّف من براثن الهبوط والتسافل إلى أسمى أشكال التعالي والتكامل، وهو ما يعكس عظمة التقديس وحقيقة المقدّس، وهذه المعرفة وهذا الوعي يعطي المبرّر الحقيقي للوصال الواقعي مع المقدّس الواقعي والحقيقي، ويكشف زيف المقدّس المفبرك والمصنوع. [انظر: صادق، درآمدى بر كلام جديد، ص 297 و298]

د ـ تعقّل المقدّس

إنّ تعقّل المقدّس هذا يمكن أن يكون نتيجةً لكلّ القواعد السابقة وتوضيحًا أجلى لها، ونعني بتعقّل المقدّس أو عقلانية المقدّس هو التحرّي عن البراهين المنطقية والأدلّة العقلية الرامية إلى البرهنة على حقيقة الدين الذي ينتمي إليه المقدّس أوّلًا، وواقع الجهة التي يراد تقديسها والقيام بجملةٍ من العبادات والطقوس من أجلها ثانيًا، وقد تقدّم بيان ذلك في شرح موضوع المعرفة المقدّسة، ولكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن تعقّل المقدّس سوف يحول دون الوقوع في متاهات الخرافة والوهم، ويجنّبنا تقديس من لا يستحقّ التقديس والتزلّف والعبادة، وهنا ينبغي لنا بيان هويّة الخرافة وتلسيط الضوء على مثالبها وأثرها في شيوع التقديس المزيّف، وتميّزه عن سائر الطقوس والشعائر وطرق التزلّف الّتي تسود شرائح واسعةً من المجتمع، وكما قيل، فإنّ معرفة العقل مفيدةٌ جدًّا في تحليل السلوك الاجتماعي. [انظر: المصدر السابق، ص 295؛ طلال أسد، نحو تأصيلٍ لمفهوم طقوس، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45 ـ 46، 2011، ص 257]

7ـ هوية الخرافة وإسهامها في التقديس المصطنع

ذُكرت للخرافة مجموعةٌ من التعاريف، منها: «الاعتقاد والممارسة التي تحاول توجيه بعض المسائل غير المعروفة وتفسيرها والكشف عن غموضها من خلال إرجاعها إلى ظواهر طبيعية أو موجودات خفية، فيبلور بسببها الخوف والرعب الذي يخضع العقل للاستجابة إلى معطياتها» [أكبر نجاد، الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة مطالعة ونقد، القسم الأوّل، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 26]

ومنها: «الاعتقاد بالأشياء التي لم يتوصّل العلم إلى حقيقتها وماهيتها ولم يثبت صحّتها، ولم يعرف أخيرٌ هي أم شرٌّ» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 421].

وقيل عبارةٌ عن عقيدة أو عمل ديني غير معقول. وقيل إنّها التخوّف غير المنطقيّ من بعض الظواهر، وافتعال علاقة بين تلك الظواهر وظواهر أخرى لا تحظى بتأييد العلم والعقل والدين. [انظر: علوي نجاد، الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات، مجلّة نصوص معاصرة، ص 85، العدد 23، 2011]

ربّما يكون مفهوم الخرافة مفهومًا غير قابل للتحديد والضبط بشكلٍ دقيقٍ، وتعريفه تعريفًا تامًّا خالصًا دون نقد، حتّى قيل: «إنّ تعيين حدود ومديات الخرافة من الأمور العلمية الصعبة» [انظر: جاهودا، روانشناشی خرافات، ص 1]. ولكن تعريفه بصياغة تبرز أهمّ مقوّماته وركائزه الأساسية والإفصاح عن تعريفها ومعناها الإجمالي، لا سيّما المتّفق عليه من بين التعاريف والتوضيحات المتقدّمة، يكفينا فيما نحن فيه.

ومن خلال البيانات والتعريفات المتقدّمة وغيرها، نجد أنّ أهمّ عنصرٍ في مفهوم ومصطلح الخرافة، هو تعارض مؤادّه مع العقل والمنطق والدين، ونجد أهمّ عنصرٍ في حدود وفصول الخرافة يهمل معطيات العقل والثوابت الفكرية في الإنسان، وافتقادها للأساس العلمي الرصين، فالعقل يقول إنّ المعطيات الخرافية لا تنسجم مع العلم والمنطق، وهي خارج عن سيطرة الذهن، ولا يمكنه إقامة الدليل والبرهان عليها، فتجد أنّ «الخرافات تنمو وتتكاثر كلّما كان مستوى التفكّر العقلاني أضعف وأقلّ، وكلّما تخلّفت المجتمعات البشرية عن العلم والتفكّر العقلاني، كان إقبالها على الخرافات والأساطير أوسع وأكبر» [السبحاني، الإسلام والحرب على الخرافات، مجلّة نصوص معاصرة، ص 16، العدد 23، 2011].

إنّ إعياء العقل بالأفكار الهشّة والأوهام المضلّلة يؤدّي إلى تعزيز الخرافات وتضليل المجتمع، فالعقل ـ وهو القوّة المدركة للحقائق والمغربِلة لكلّ معطًى فكريٍّ ـ يقوم بتحليل الظواهر وإعادتها إلى عللها الحقيقيّة ومصادر انبثاقها الواقعية، فعندما يعجز عن إدراك تلك العلل يتاح لقوًى أخرى تقتنع بعللٍ سطحيّةٍ وأسبابٍ وهميّةٍ البحث عن تلك الظواهر وتستكشفها، وتلك القوى هي قوى الوهم والخيال، التي تسمح لمخيّلة الإنسان بالتلاعب بالصورة والأشكال التي تقوم مقام العلل الواقعية

والأسباب الحقيقية، وهنا يضلّ الإنسان عن الصواب ويقع في فخّ الخرافة المضلّلة.

«إنّ العواطف النفسانية والإحساسات الباطنية التي يثيرها الخيال ـ وعمدتها الخوف والرجاء ـ ربما أوجبت له القول بالخرافة، من جهة أنّ الخيال يصوّر له صورًا يستصحب خوفًا أو رجاءً، فيحفظها إحساس الخوف أو الرجاء، ولا يدعها تغيب عن النفس الخائفة أو الراجية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 421].

وعلى سبيل الاستطراد يمكن عودة سائر أسس الخرافة ودواعيها، سواءٌ كانت معرفيةً إبتسمولوجيةً أو سايكولوجيةً نفسيةً أو سيوسيولوجيةً اجتماعيةً إلى عنصر الجهل وتغييب النشاط العقلي والتفكير المنطقي، وتقييد العقل وتكبيله بصورٍ وأشكالٍ وأوهامٍ وخيالٍ، وهي العناصر التي تقوم عليها الخرافة، حينها سترى المجتمع مسكونًا بالمشاكل وموبوءًا بالعقد، وستجد النفس ضالّةً لا تدري ماذا تصنع، والعقل مشلولًا عاجزًا عن الحركة والإبداع. [انظر: درودگر، الخرافة.. أصولها، عناصرها، مواجهتها، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 49 ـ 56]

ومن أهمّ تجلّيات الخرافة ومصاديقها هي العرافة وقراءة الكفّ والفأل ومخاطبة الأرواح والجنّ والاعتقاد بأثر النجوم وحركة الكواكب في الأحداث الجارية على الأرض. وتأثير الأرواح الشرّيرة والحروف والأعداد على بعض الظواهر والأحداث، إلى غير ذلك من مظاهر الخرافة. [انظر: اكبر نجاد، محمد،الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة ـ مطالعة ونقد، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 24]

وبالتالي فإنّ معالجة ظاهرة الخرافة تكون من خلال تفعيل عنصر التعقّل وتنشيط التفكير المنطقي ونقد الظواهر الضالّة ومساءلة السلوكيات الاجتماعية وتحيكم العقل والفكر في صحّتها أو بطلانها.

وهذا ما يدعونا بقوّةٍ إلى غربلة المقدّسات التي تصدر عن بعض المجتمعات والشخصيات والأمم والشعوب، فعندما يتمّ تداول الأفكار والمفاهيم، لا سيّما الأفكار الدينية ويتمّ التعاطي مع الشخوص والأزمان والأماكن والسلوكيات بشكلٍ ساذجٍ وجاهلٍ من دون تحليل ودراسة علمية وتنقيب عقلي هنا يفسح المجال إلى صناعة المقدّس وتكريس الاحترام المزيّف، ويتمّ رسم شعائر وطقوس لا أصل عقليًّا ولا منطقيًّا ودينيًّا لها، فتختلط بالمقدّسات الحقّة والمحترمات الصادقة. وهنا تنبري أهمّيّة الوعي والمعرفة والتعقّل في تحديد ما يستحقّ التقديس من عدمه.

الخاتمة

إنّ معالجة طريقة التعامل مع المقدّس بطريقةٍ عاطفيّةٍ عائمةٍ غير منضبطةٍ تجعل من هذا المفهوم عنصرًا غائمًا ضبابيًّا لا يمكن الإمساك به، بخلاف ما لو كانت هناك مبادئ راسخة ومعايير ثابتة تجعل من مفهوم المقدّس جليًّا بيّنًا، على أقلّ تقدير بمعالمه العامّة التي يتمكّـن عن طريقها من تحكيم العقل البشري في موضوع المقدّس؛ ليتمكّـن بعد ذلك من الاهتداء إليه بحقٍّ وبصيرةٍ.

من هنا كان الهدف من هذه الدراسة محاولةً في الكشف عن حقيقة المقدّس وماهيته والتدليل على غربلة نوع المقدّس الحقّ وفصله عن المقدّس المزيّف.

فالمقدّس الحقّ هو ما قام عليه البرهان والدليل والمنطق، وليس أيّ أمرٍ حظي بالتبجيل والاحترام لأيّ سبب كان اعتبر مقدّسًا. فهناك العديد من معالم التقديس والتأليه خلقها الإنسان على مرّ الأزمان والعصور.

فبعد البحث في أصل معنى المقدّس وبيان هويّته والأقوال فيه، تمّ التعرّض إلى مصدر التقديس ومناشئها وأهمّ النظريات حوله. والانتصار للنظرية الفطرية الماورائية. تمّ تحديد معالم المقدّس وخصائصه وأهم النتائج العملية التقديس. ومن ثمّ تمّ التعريج على أهمّ مفصل من مفاصل هذه الدراسة، وهو الوعي بالمقدّس وكيفة تمحيصه عن وهم المقدّس. وبيان أهمّ الركائز في هذا السياق.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

أفلاطون، أرستوكليس بن أرستون، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994 م.

أفلاطون، أرستوكليس بن أرستون، محاورة ثيا تيتوس لأفلاطون ـ أو عن العلم، تعريب وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة.

إلياد، مرسيا، المقدّس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، 2009 م.

إلياد، مرسيا، المقدّس والمدنّس، ترجمة: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1988 م.

إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدرسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1991 م.

أوتو، رودولف، فكرة القدسي، التقصّي عن العامل غير العقلاني، فكرة الإلهيّ وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2010 م.

جاهودا، غوستاف، روانشناشى خرافات، ترجمه: محمد تقى براهنى، دار البرز، 1371ش.

جمس، وليام، إرادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، 1946 م.

حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصوّر الإنساني والتصوّر الإسلامي، مؤسسة الإسراء، الطبعة الأولى، 1991 م.

الخريجي، عبد الله، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدّة، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.

دواق، الحاج أوحمنة، المقدّس والسرديات الكبرى، مؤمنون بلا حدود، 2016 م.

دوركايم، إميل، الأشكال الأولية للحياة الدينية ـ المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى: بيروت، الطبعة الأولى، 2019م.

ربانى گلپايگانى، على، درآمدى بر كلام جديد، مركز هاجر للنشر، قم، الطبعة الخامسة، 1389ش.

الرفاعي، عبد الجبار { اعداد وتحرير } تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ـ العراق، الطبعة الاولى: 2014 م.

الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى، 2016 م.

الزاهي، نور الدين، المقدّس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.

الزاهي، نور الدين، المقدّس والمجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011 م.

زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986م.

شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 360، 2009 م.

الشريف الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، ناصر خسرو، تهران، چاپ چهارم، 1412 هـ.

الشريف الرضيّ، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، دار الهجرة، قمّ، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

شفيعى سروستانى، اسماعيل، مقدّس و نامقدّس.. تقدّس زايى از عالم و دنياى قشنگ نو، پژوهش موسسه فرنهنگى موعود عصر، انتشارات هلال، 1395 ش.

صادق، هادى، درآمدى بر كلام جديد، كتاب طه، قم، 1391 ش.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، كتاب الملة، تقديم، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991 م.

القاضي عبد النبي أحمد نگري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، بيروت، الطبعة الثانية، 1975 م.

كايوا، روجيه، الإنسان والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

الماجدي، خزعل، علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود، الرباط، الطبعة الأولى، 2016 م.

مجمع اللغة العربية في جمهورية مصر ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 م.

مجموعة من المؤلّفين، بحوثٌ في علم الكلام الجديد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، كربلاء، الطبعة الأولى، 2019 م.

محمد عبد الله دراز، الدين.. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

مطهرى، مرتضى، يادداشت هاى شهيد مطهرى، انتشارات صدرا، چاپ يكم، 1378 هـ.

مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1377 ش.

معرفت، محمدجواد، بيست و دو برهان در اثبات خدا، دار المعرفة والهدى، الطبعة الأولى، 1363 ش.

النشار، علي سامي، نشأة الدين، النظريات التطوّرية المؤلّهة، دار نشر الثقافة، الإسكندرية.

هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة: طاهر عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2010م.

وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2007 م.

الياد، مرسيا، فرهنگ و دين برگزيده، مقالات دائرة المعارف دين، طهران، طرح نو، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مركز مطالعات و تحقيقات فرهنگی، 1374 ش.

المقالات

أسد، طلال، نحو تأصيل لمفهوم طقوس، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45 ـ 46، 2011م.

أكبر نجاد، محمدأكبر، الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة.. مطالعة ونقد، القسم الأول، ترجمة: نظيرة غلّاب، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23.

بوزيد، إسماعيل، جدلية المقدّس والدنيوي، موقع مؤمنون بلا حدود، https://www.mominoun.com/articles

حب الله، حيدر، المقدّس والدين العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 8، خريف 2006 م.

الحسيني، عدنان هاشم، إشكالية المتخيّل في التراث الإسلامي، مجلّة الدليل، 2020، العدد 8.

درودگر، محمدجواد، الخرافة.. أصولها، عناصرها، مواجهتها، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23.

ربانی گلپايگانی، علی، حجيت و قداست معارف دينی، مجله كلام اسلامی، 1377، عدد 26.

ربانی گلپايگانی، علی، معرفت شناسی معرفت دينی، كلام اسلامی، 1377 ش، عدد، 25.

السبحاني ، جعفر، الإسلام والحرب على الخرافات، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، 2011 م.

علوي نجاد، حيدر، الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23.

مؤمنون بلا حدود، حوار مع المفكر العراقي خزعل الماجدي، 18 كانون الأوّل 2020.

نوروزی، ايمان، مرز مبهم قدسيات و عرفيات.. نگاهی به مقدّس و نامقدّس، مجله دين، عدد 167، 1390 ش.

يعقوبي، عبدالرسول، مفهوم مقدّس و نامقدّس، فصلنامه معرفت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، شماره 34، 1389 ش.

Refrence

Eliade, Mircea, *Aspects of Myth*, translated by: Nihad Khayyata, Dar Kan'an for Studies and Publishing, Damascus - Syria, 1st edition: 1991 AD.

James, William, *The Will to Believe*, translated by: Mahmoud Hoballah, Darul-Kutub al-Arabiyya, 1946 AD.

Caillois, Roger, *Man and the Sacred*, translated by: Sameera Risha, The Arab Organization for Translation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2010 AD.

Hick, John, *The Philosophy of Religion*, translated by: Taher Oseili, Darul Ma'arif al-Hikamiyya, first edition: 2010 AD.

Wahba, Murad, *Philosophical Dictionary*, Dar Qaba al-Haditha, Cairo - Egypt, 5th Edition: 2007 AD.