

البنية الرمزية والأسطورية للمقدس: حضور المقدس وانحساره في الثقافة العربية المعاصرة

علي أسعد وطفة(*)

أستاذ علم الاجتماع التربوي - جامعة الكويت.

مقدمة

افتراض الإنسان منذ بدء التكوين وجود عالم علوي مفارق لعالمه الدنيوي، وزاد افتراضاً أن هذا العالم يحكم العالم الدنيوي بقوته ويرسم مصيره بقدرته، فأضفى عليه كل معاني التقديس والتعظيم والإجلال. ثم كانت الرموز هي سبيله الأمثل، والأسطورة هي أدواته الأكمل، في التواصل مع هذا العالم العلوي اكتناهاً لجماله واستلهاماً لسحره. ولأن هذا العالم العلوي المقدس يفيض بالقوة والقدرة، ويمتلك أسباب المنع والعطاء والموت والإحياء، أبدع الإنسان القديم الطقوس السحرية أداةً مبتكرة للتواصل مع الروح الكونية لهذا العالم العلوي، مستجدياً بذلك عطفه ورحمته.

وفي جدل العلاقة بين الإنسان وكونه العلوي المفترض، ولدت فكرة المقدس التي تجسدت في صورة روح كونية كلية القدرة، تستوجب على الإنسان أن يرهبها ويتوسل إليها، خوفاً من عقاب توقعه، أو طمعاً في خير تغدقه. فالمقدس في أصله تعبير عن طبيعة هذه العلاقة التي أبدعها الإنسان مع عالم سماوي مفترض ينزل العقاب ويفدق الثواب، وفقاً لمعايير وطقوس فاض بها تاريخه الطويل مع هذه القوى الكونية. وهكذا، فإن فكرة المقدس إذن تعود إلى تصور إنساني لوجود غير مادي وغير مرئي، يعلو فوق قوانين المادة والطبيعة والمجتمع (الجادرجي، ٢٠٠٠: ٣١). ووفقاً لهذا التصور، فإن الكون يتحدد في النسق الاعتقادي للإنسان القديم في مجالين: العالم المقدس العلوي الحاكم الذي يتميز بسموه وقدرته، والعالم الدنيوي المحكوم الذي يتميز بواقعيته وموضوعيته وتواضعه.

لقد أحكم المقدس قبضته على جميع مظاهر الحياة والوجود في المجتمعات البدائية والتقليدية. وفرض هذا الاعتقاد ولادة أنساق من الأساطير والطقوس التي وظفت في تفسير الكون وتحليل معطياته القدسية. ومن ثم فرضت هذه الوضعية الاعتقادية بالمقدس على العقل نظاماً من التفكير يحيل المعرفة الحقيقية إلى معرفة أسطورية وخيالية، فانتشرت

الخرافات والأساطير والمعتقدات السحرية في مختلف أنساق الثقافات والمجتمعات الإنسانية القديمة. فكل ما يحدث في هذه المجتمعات، يحدث بإرادة سماوية قدسية؛ وكل ما يجري، يجري بقدرة الأرواح والقوى الأسطورية الخفية.

وتأسيساً على هذا التصور البدائي لوجود عالمين مختلفين، بدأ الإنسان القديم ينظم حياته ومعايير وجوده وفقاً لنظام العلاقة بين المقدس والديوي؛ ووفقاً لهذه الرؤية الكونية، وجد الإنسان القديم أسبابه في تقسيم المجتمع إلى طبقات والزمن إلى دورات، والحياة إلى مراتب. فعلى سبيل المثال: تكثر الاحتفالات في المجتمع التقليدي وفقاً لدورات زمنية محددة في تقويم الأيام، ويراد بذلك تحقيق المشاركة بالأحداث غير المنظورة التي تتكرر في كل عام. وعلى هذا الأساس، فإن إدراك الأفراد في المجتمع التقليدي لمجتمعهم، والتفسيرات التي يقدمونها لأحداثه، تتكامل بالضرورة مع رؤية كونية تفسر الوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي، وتعيدهما إلى أصول قدسية عليا.

وقد فرض هذا النوع من التفكير الأسطوري نفسه عبر الامتداد البعيد للأزمنة، والعصور المتعاقبة في تاريخ الإنسانية. ولكن، ومع دورة الزمن، وتدرجياً، استطاعت المجتمعات الإنسانية أن تنتقل إلى وضعية التفكير المنطقي الذي يحيل الظواهر الطبيعية إلى عواملها الواقعية، ويفسرهما بأسبابها الموضوعية، لا بأسباب خارجة عنها منفصلة عن سياقها التاريخي. وهذا النمط المتقدم من التفكير مكن المجتمعات الإنسانية من تحقيق تقدمها في اتجاه التفكير العلمي، مقلّصاً بذلك حدود الاعتماد على المقدس والأسطورة في تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية. وقد ساعد التفكير العلمي هذه المجتمعات في تحقيق تقدمها وسيطرتها على الطبيعة لصالح الإنسان، حيث ارتهن تقدم المجتمعات الإنسانية تاريخياً بمدى قدرتها على تقليص حدود الأسطوري لصالح الديوي المنفلت من عقاب المقدس. وقد أتاح ذلك للإنسان في النهاية أن يكتشف أسرار الوجود وأسباب الظواهر على نحو موضوعي وعقلاني. وبفضل هذه الاكتشافات العلمية، بدأت التفسيرات الماورائية البدائية تتراجع تدرجياً، فنراجعت معها أهمية الأساطير والتفسيرات الغيبية للكون والحياة، لحساب التفسير العلمي والعقلاني والموضوعي لهما.

إشكالية الدراسة

تتناول المقالة مسألة المقدس في الثقافة العربية تطوراً وحضوراً وانحساراً، في محاولة للكشف عن أبعاد الدور الحضاري والإنساني الذي يمارسه المقدس في حياتنا اليومية والثقافية. وتطلق هذه المحاولة من رؤية سوسيولوجية لحضور المقدس وانحساره في الثقافة العربية، بالمقارنة النقدية مع واقع هذا المقدس وتفاعلاته في الأبعاد الحضارية للثقافة الغربية؛ كما تتضمن هذه الإشكالية تحليلاً نقدياً أنثروبولوجياً للمقدس في مختلف تجلياته الأنثروبولوجية والوظيفية، تم توظيفه في الكشف عن العلاقة بين الحضور المكثف لهذا المقدس، ودوره في تعطيل النهوض الثقالي والحضاري في ثقافتنا العربية.

لقد بينت الدراسات والأبحاث أن تقدم الحضارة الغربية، قد ترافق بانحسار واضح للمقدس، ولا سيما المقدس الديني، وارتبط هذا النهوض الحضاري بتقدم الدنيوي بأبعاده الإنسانية والتنويرية المختلفة. وإذا كان السؤال المركزي لإشكالية هذه الدراسة يتأصل في فرضية قوامها أن الحضور الفارق والمفرط للمقدس في الثقافة يمارس دور العطالة الحضارية ويكبح محاولات النهوض والتنوير؛ فإن أسئلة منهجية تطرح نفسها حول طبيعة المقدس وحضوره وانحساره في الثقافة العربية، ومدى تأثيره في مكابحة التقدم والنهوض والتنوير الحضاري. ويمكن صوغ هذه الأسئلة على النحو التالي:

- ما المقدس في أبعاده الحضارية ووظائفه الأنثروبولوجية والرمزية؟
 - ما جدل العلاقة التاريخية بين المقدس والدنيوي في الممارسة الحضارية للإنسانية؟
 - ما مدى حضور المقدس وانحساره في الثقافة العربية مقارنةً بالثقافة الغربية؟
 - هل يمارس المقدس دور العطالة والجمود الحضاري في الثقافة العربية؟
 - كيف يمارس هذا المقدس دوره الكابح للحضارة وما هي آلياته في الممانعة الحضارية للتنوير في الثقافة العربية؟
- هذه الأسئلة تشكل قوام الإشكالية المنهجية التي تناولها مقالتنا هذه بالدراسة والتحليل.

أولاً: تعريف المقدس وتجربته ومنهجه

١ - التعريف

تصدّر مفهوم المقدس جهود عدد كبير من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية، ولا سيما في مجالي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. فالمقدس، كما تعرفه الموسوعة الفلسفية العربية لمن زيادة، هو «كل ما لا يمكن تلوينه أو تدنيته (...) هو ما له طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معاً. وترتبط فكرة التقديس عند الشعوب البدائية بالطوطم، أي تقديس حيوان معين رمزاً للقبيلة أو الجماعة الأولى» (زيادة، ١٩٨٦ - ١٩٩٧: ٧٧٣). ويضيف معنى زيادة في تحليله هذا المفهوم، أن «المقدس هو ما يثير في النفوس الخوف والرغبة والاحترام والخشوع الذي يبعثنا عنه ويرغبنا فيه في الوقت نفسه. وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، والرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفظ والقلق والفرع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه» (زيادة، ١٩٨٦ - ١٩٩٧: ٧٧٣).

ويشدد الباحثون في غالب الأحوال على البعد الديني لمفهوم المقدس، إذ «تعود ألفاظ التقديس والقداسة والمقدس - وهي مشتقة من فعل قدس بمعنى طهر وتبارك - إلى مرجعية دينية بالأساس، سواء أكان موضوع التقديس أماكن أم كتباً أم كائنات. ومن أسماء الله في العربية القدوس، أي «المنزه من كل نقص وعيب». فلا غرابة، وأمر الاشتقاق اللغوي

على ما ذكرناه، أن تكون الطهارة وانتفاء التدنيس خاصية مركزية من خصائص السلوك الديني (الجوة، ١٩٩٤: ٥).

فالمقدس يتمثل في مضامين الطاقة الوجدانية الغامضة عند الإنسان ويتغلغل فيها. وهو مقولة أو تصور ينبني عليها السلوك الديني، حيث يشعر المؤمن بذويان شامل مع رموز القداسة التي يدين لها. ووفقاً لهذه العلاقة الوجدانية، يمكن القول إن المقدس تجربة وجدانية تقوم بين الإنسان وموضوع المقدس، وفي هذه العلاقة يتحول الإنسان إلى موقع المنفعل والخائف والمندهب، في مخطط مدار علاقة سحرية تشده إلى قوى كونية بالغة السمو والقدرة والاقتدار.

ويتجلى المقدس في المجتمعات البدائية في مظهرين أساسيين: فهو إما أن يأخذ صورة مجردة تتعين في أرواح الأجداد والملائكة والخالدين، وإما أن يأخذ تعيناً حسيماً ملموساً، حيث ترتقي بعض الموجودات الحسية إلى مرتبة المقدس مثل الحيوانات (الطوطم والتابو في القبائل البدائية) والشجر والأماكن المقدسة أو الإنسان في بعض المجتمعات الإنسانية. ويشار في هذا الصدد إلى الأماكن المقدسة، مثل بيت المقدس ومكة المكرمة والحجر الأسود ومسجد النبي (ﷺ) ومقابر الأولياء الصالحين. وتأخذ هذه الموجودات طابعها القدسي لاعتبارات تتعلق بالعلاقة بين هذه الموجودات وأحداث إجازية في التاريخ الإنساني.

هذا وتعرف مادلين كراوتس في معجم العلوم الاجتماعية بأن المقدس «مفهوم ديني يشير إلى ما يتصل بالقوى الفوق طبيعية أو إلى الآلهة وهو مفهوم يأخذ مكانه وفقاً لتنوع الثقافات ودلالاتها» (Grawitz, 1983). وهذا يعني أن المقدس مفهوم ديني بالدرجة الأولى، يتمثل في موقف الإنسان من الله والملائكة في الأديان السماوية، ومن الآلهة في الأديان المكتوبة والوثنية، وهو شكل من أشكال التجربة الوجدانية التي تقوم بين الإنسان وموضوع المقدس، وفي هذه العلاقة يتحول الإنسان إلى موقع المنفعل والخائف والمندهب إزاء قوى كونية بالغة السمو والقدرة والاقتدار.

وتعمد منهجية تعريف المقدس (Le Sacré) على مقابلته بمفهوم الدنيوي (Le Profane) أو المدنس (L'Impureté). إذ غالباً ما يلجأ الباحثون إلى هذه المقابلة أو المشاكسة بين هذين المفهومين المتعارضين، لتحديد جوهر كل منهما. حيث يشكل المقدس والدنيوي قطبين متعارضين يحدد أحدهما الآخر. وهذا التقاطب أشبه بتقاطب الاتجاهات، إذ يكفي أن نعرف اتجاه الشرق لنعرف امتداد الغرب، ويكفي أن نعرف اتجاه الجنوب لنعرف اتجاه الشمال، والعكس صحيح في طبيعة العلاقة بين هذه الأطراف. وتعتمد هذه المقابلة على موقف فلسفي من الكون، قوامه أن الكون يتشكل من لحظتين وكيونتين، هما كينونتنا المقدس من جهة، والدنيوي من جهة أخرى.

٢ - التجربة والمنهج

يعتقد الأنثروبولوجي الألماني رودلف أوتو (Rudolf Otto)، أن الانخراط في تجربة المقدس يشكل المنهجية الأنجع في الوصول إلى فهم أعمق لجوهره وكشف أصدق لمضمونه.

ووفقاً لهذه الرؤية، فإن منهجية التفاعل الوجداني مع تجربة المقدس تمكن الباحث من فهم الوجود الإعجازي أو الأسطوري للأشياء والأحداث والناس، خارج حدود المؤلف في مجال التجربة الإنسانية المعتادة أو العادية (Grawitz, 1964 and Eliade, 1965).

تفتلت تجربة المقدس من عقال الشروط العادية المألوفة للتجربة الإنسانية، وهي تتجلى بطريقة تخترق فيها حدود العادي والمألوف في هذه التجربة؛ وبالتالي، فإن تجربة البشر في فهم المقدس ومعايشته تختلف كثيراً باختلاف العصور والأزمنة والثقافات والأمم، حيث عايش الناس تجربة المقدس وما زالوا يعايشونها في إسقاطات القوى الطبيعية الهائلة المخيفة، وفي الاهتزازات الكونية لجمال الطبيعة وعبقريتها، وفي القدرات الهائلة لبعض الشخصيات الإنسانية التي تعالت أساطير في مدونات التجربة الإنسانية.

يعلن أوتو أن تجربة المقدس تقوم على التناقضات والثنائيات المتنافرة، فالمقدس في كثير من تجلياته، يقوم في الوقت نفسه على تناقض الخوف والطمأنينة، الجذب والرفض، التشويق والصد، الحب والكراهية، الإعجاب والاحتقار. فالشعور الإنساني إزاء قوة عاصفة، يأخذ في الغالب شعوراً متناقضاً قوامه الخوف والإعجاب، وهذا الشعور المتناقض يشمل كثيراً من المظاهر التي تتعلق بطفرات القوة والإعجاز في الحياة الطبيعية والاجتماعية في آن واحد، مثل الخوف من الآلهة والإعجاب بقدرتها أو الشعور الغامر بمحبتها وكراهيتها في الآن الواحد.

تشكل علاقة الإنسان بالمقدس منطلقاً لعلاقته بالكون والطبيعة والحضارة، ويشكل تحليل هذا المقدس مدخلاً منهجياً لتحليل الواقع الاجتماعي في ضوء الموقف العقلي والفلسفي للإنسان من الكون والحياة. وتأسيساً على ذلك، فإن قراءة المقدس في جدل علاقته بالديوي وتحليله تشكل منطلقاً أساسياً لفهم مركبات الحياة الاجتماعية وتحليل عناصرها الثقافية. ففي دائرة العلاقة بين المقدس والديوي، تكمن التضاريس الخفية والمضرة للعقلية الإنسانية، ويتجلى موقف الإنسان من الوجود والحياة والعدم.

وتشكل خريطة العلاقة بين المقدس والديوي حجر الزاوية في فهم طبيعة المجتمعات الإنسانية وتحديد سماتها وخصائصها، لأن البحث عن علاقة التوازن بين المقدس والديوي، وتحديد المجال الحيوي لكل منهما، يشكلان أيضاً ضرورة منهجية تفرض نفسها في مجال التحليل والتداول في اتجاه تقديم صورة شمولية كئيبة لطبيعة المجتمع، وفي اتجاه الكشف عن جوهر الثقافة التي تفرض نفسها في مجتمع محدد.

«فالمقدس في جانبه اللامنظور، يحضر في ذواتنا وأفكارنا ومشاعرنا، حتى إنه يستحكم ويوجه اندفاعاتنا ونشاطاتنا. ولذا يتطلب الأمر وعياً بهذا المهمل، حتى يتيسر التحكم أو التوجيه، سواء لجوانبه السلبية أو الإيجابية» (عناية، ١٩٩٨). فمصادر الطاقة القدسية الشعورية اللاشعورية التي تتأصل في العقلية، مستمدة من تراث إنساني معقد ومتراكم ومتداخل؛ ومن شأن الكشف عن هذه الطاقة القدسية ومصادرها، أن يمكننا من إدراك الهوية والإنسان والحضارة. وفي هذا السياق، يقول عز الدين عناية «إننا نقدر

خطورة المقدس ودوره في تأسيس نهضة أو حادثة أصيلة واعية بذاتها ومدركة لفعالها في التاريخ» (عناية، ١٩٩٨).

وفي هذا السياق، يمكن القول إن المقدّس يضرب جذوره في عمق الوجدان الإنساني، ويتأصل بقوة هائلة في بنية الوعي الثقافي الشعبي والنخبوي على حساب الطابع الديني في البلدان التقليدية. ويشكل هذا المقدّس بزخم حضوره مفصلاً حيوياً وهاماً في بنية الثقافات الشعبية والتقليدية، حيث يتوجب على كل دارس للثقافة العربية أن يقف متأملاً في محراب هذا المقدّس، باحثاً عن أسرارهِ وتجلياته الدينية واللغوية والسياسية، وذلك لأن المقدّس يشكل طاقة حيوية غامرة تفرض نفسها في مختلف معالم الوجود والحياة في الثقافات الإنسانية القديمة والمعاصرة.

ثانياً: جدل الديني والمقدس

يشرح دوركهايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية، كيف يمارس أعضاء المجتمع سيظرتهم بعضهم على بعض عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية، ويرى أن السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهرياً:

تحتوي الأولى على كل ما هو مقدس، والأخرى على كل ما هو مدنس (Alfred Reginald, 1968: 230-260). ويبين دوركهايم في هذا السياق، أن الأشياء المقدسة هي هذه التي تصان بالمحرمات. ولا ينحصر المقدس في الآلهة والأرواح، ولكنه يمتد ليشمل كائنات جامدة: صخرة، نبع، حصة، قطعة خشبية؛ وباختصار، يمكن لأي شيء أن يكون مقدساً. ويرى دوركهايم أيضاً أن الإله هو تعبير رمزي عن المجتمع. وبفضل الفصل بين المقدس والمدنس، يمكن للإنسان أن يضع الأشياء في دائرتين:

تشمل الدائرة الأولى (المدنس) كل ما يمكن أن يخضع للتساؤل والمعالجة والتجربة؛ أما الدائرة الثانية (المقدس)، فهي هذه التي تضم كل ما من شأنه أن يتعالى على التخمين والظنون والمعالجة. وبعبارة أخرى: المقدس هنا يأخذ هذا القطاع الذي لا يمكن للإنسان أن يبحثه أو يعالجه أو يلامسه، هو المجال الذي يعلو على الشك وعلى الطعن والنقد والتجريب، وهو المطلق القدسي الذي يعلو فوق التصورات والأوهام (Durkheim, 1969).

وباختصار، تمتلك كل ثقافة جانبين متميزين نسبياً هما المقدّس والديني، ويتميز المقدّس بخاصة الثبات، بينما يأخذ الديني طابع الحركة وخصائص التغيير. حيث يتسم المقدّس بالطابع الروحي المجرد المتعالي، بينما يأخذ الديني طابع الحضور المادي المتجسد. وتختلف طبيعة المقدّس والديني بين ثقافة وأخرى، وعلى الغالب يأخذ اتجاه التطور مساراً تتضاءل فيه مساحة المقدّس لحساب الديني، ومن هذا المنطلق، فإن الثقافات الليبرالية ثقافات دينوية بالدرجة الأولى، بينما تأخذ الثقافات التقليدية طابعاً قدسياً. فعلى سبيل المثال، تأخذ الفردية وقدسية الفرد وما ينبثق عنها من حريات سياسية واجتماعية، مكانة سامقة وسامية في الثقافات الغربية المعاصرة، وما دون ذلك يأخذ طابعاً متغيراً (الحمد، ١٩٩٧: ٢١٥).

الجدول الرقم (١) مقارنة بين خصائص المقدس وخصائص الدنيوي

الدنيوي	المقدس
مدنس وملوث	طاهر ونقي
معلن ظاهر	خفي مستتر
مادي ثقيل	روحي خفيف
مباح وأليف	ممنوع ومخيف
منفعل وسلبى	فاعل وإيجابي
زائل ووقتي	خالد أبدي
لا يمكنه أن يعاقب	ينزل العقاب
وضع لا سمو فيه أو رفعة	يتميز بالسمو والرفعة
من صفات المخلوقات المادية	من صفات الآلهة وخصائصها
كيان أداتي	كيان غائي

فالمقدس قد يتخاضب مع الدنيوي ويجاريه، وقد ينأى عنه ولا يدانيه، وذلك في نسق من التفاعل الجدلي الذي لا يتوقف في مكان ولا يستقر في زمان. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى الأعمال الهامة للفيلسوف المعروف جورج باتاي (Georges Bataille)، الذي أتحف هذا الموضوع بدراساته وأبحاثه التي تتسم بطابعها الاجتماعي والأنثروبولوجي (Bataille, 1957). فالمقدس كما يراه باتاي هو حالة من التجلي الإعجازي أو حالة من التدفق الهائل العبيث العنيف للحياة في مختلف تجلياتها (Janicaud, 1985)؛ إنه انطلاق عاصف يفرض على النظام القائم أن يعقلنه وينظمه من أجل استمرار الحياة وديمومتها. وفي مقابل هذا التعريف الذي يقدمه باتاي للمقدس، نجد تعريفاً للنقيض الذي يقابله وهو الدنيوي، فالدنيوي في هذه الرؤية يأخذ صورة سدود تعقلن المقدس وتمنع تدفقه الغامر وهو ما يطلق للحياة الإنسانية عنان حركتها ويمنحها القوة الضرورية لانطلاقها.

وفي هذا النسق، يأخذ التفاعل الجدلي بين المقدس والدنيوي طابع قانونية ناظمة أشبه ما تكون بطبيعة العلاقة بين الكوني والفطري، حيث تنتظم الأحوال والأشياء في ارتجاجات ثنائيات متلازمة: فالأنهار تجري في مجاريها أو تفيض عنها، والبراكين تنام وتثور، والحيوانات تولد وتموت، تصطاد أو تُصطاد، تفترس أو تقع فريسة اصطياد.

وإذا كانت الأمور في تشاكل وتداخل، فإن الوعي الإنساني ما زال يقيم النظام في الأشياء ويحدد المسافة بين الإنساني والكوني، إنه يدخل القطيعة في عمق التواصل الكوني ويواصل بين ما انقطع وانشطر. لقد استطاع الإنسان عبر العمل والنشاط العقلي الحرّ، ولا سيما عبر بناء الأدوات والماكينات والمخترعات (من الحجر إلى الدولاب حتى الطاقة النووية)، أن يقيم حدود المسافة التي تفصله عن الطبيعة. لقد استطاع عبر عملية اكتشاف الطبيعة أن يهيمن على مقدراتها، لقد حول مجرى الأنهار وجفف الينابيع وقتل ودجن وهدم

وأفنى بعض الأنواع، وأدى إلى تلوث البيئة وخرق القوانين الطبيعية، فاخترق الجاذبية وأحدث الوباء والتلوث والبلاء، وقاد الحياة إلى مصائد الموت وكوارث العدم.

ثالثاً: رمزية المقدس وأسطوريته

١ - رمزيته

تشكل الرموز جوهر المقدس وطاقته الروحية. ومن هذا المنطلق، فإن الولوج إلى تجربة المقدس ومعاشته، ومن ثم فهمه وإدراكه، مرهون بتحليل الطاقة الرمزية التي تشكل الروح الداخلية لوجوده وحركته. فالناس يمتلكون في حقيقة الأمر نمطين لغويين من أنماط التفكير: التفكير المنطقي الذي يسمح ببناء معرفة علمية واقعية تتعلق بواقع الأشياء والعالم الفيزيائي الذي نعيش فيه؛ والتفكير الرمزي الذي يستخدم منظومة من الدلالات للإشارة إلى الأشياء والمعاني في اتجاه فهمها ومقاربتها. وبفضل التفكير الرمزي، يمكن للإنسان أن يتكلم ويكتب ويرسم، وأن يبدع أنماطاً من السلوك التي تتميز بطابعها الرمزي؛ فالإشارة الحمراء تأمر بالوقوف، والورد الحمراء ترمز إلى الحب، واللون الأسود يرمز إلى الحزن، والعلم يرمز إلى وحدة الدولة ومنعتها، وطير السنونو إلى قدوم الربيع، والكتاب إلى المعرفة، والماء إلى الحياة. وهذه الرمزية هي التي تمنح الفن والأدب والشعر إمكانية الحضور والازدهار، كما إنها تشكل في النهاية الأدوات الأساسية في عملية بناء المقدس والانفتاح على معانيه؛ وبالتالي، فإن هذه الرموز الممثلة بالكلمات والإيماءات والحركات والرموز تسمح للأفراد بالتفاعل مع معطيات المقدس والتعايش مع دلالاته ومعانيه، فالكلمات والرموز والمعاني هي سبيل البشر إلى مخاطبة آلهتهم، وهي السبيل إلى اختراق حجب القوى الكونية العليا ومداناتها.

وينبني على ذلك، أنه إذا كانت التجربة الإنسانية في اكتناه المقدس ترتبط فعلياً بالطاقة الرمزية، فإن ذلك يعني أن أي تراجع في إمكانيات التفكير الرمزي يعني بالضرورة تراجعاً في قدرة الإنسان نفسه على التعايش مع المقدس والتفاعل مع معطياته الكونية (Gurand, 1964). فالرمزية تشكل المدخل الأساسي لمقاربة المقدس؛ وبالتالي، فإن المقدس يتبنى الرموز كلغة يعبر فيها عن نفسه، فيرتسم في شحنة هائلة من الرموز التي تشكل نسيج كينونته ومنطق وجوده.

٢ - أسطوريته

لا يمكن للتجربة القدسية عند الإنسان أن تبقى دائماً في مظهرها الانفعالي الداخلي، بل يتوجب عليها أن تعلن عن نفسها وتبحث عن لغة تعبر فيها عن ذاتها في إطار الثقافة الحاضرة لها. ولذلك، فإنها تنزع لترجم نفسها في خطاب منظم برؤية كونية في صورة دينية ذات طابع أسطوري.

ترمز الأسطورة إلى وثبة العقل الأولى نحو المعرفة، لا بل هي الخطوة الأولى لعقلنة الكون وفهمه؛ وهي في تجلياتها، تأخذ صورة حكاية مقدسة في إهاب أدبي يتميز بجماله

وسحره (كنعان، ١٩٩٠: ١٢ - ٢١). ومن المعروف أن كلمة أسطورة تأخذ طابعاً سلبياً في الثقافة السائدة، فالأسطورة كلمة تطرح نفسها في اللغة الجارية بوصفها نقيضاً لكلمة الحقيقة التي تأخذ طابعاً عقلانياً علمياً. فالأسطوري وفقاً للثقافة السائدة، يناقض الحقيقة ويتناقض مع الواقع والوقائع؛ وبالتالي، فالتعبير الشائع دائماً بالقول إن «هذا أسطوري»، يعني أنه غير واقعي أو علمي، وبأنه مفارق للحقيقة بكل أبعادها ومعانيها. ومع ذلك، فإن هذا التعارض بين المفهومين (بين الأسطورة والحقيقة) ينأى عن الحقيقة وهو فاقد الدلالة. فالأسطورة لا تعارض مع العلم ولا تناقضه بالطريقة التي تطرح فيها، كما إن التفكير الرمزي لا يتعارض مع التفكير المنطقي ولا يناقضه في الأصل والجوهر. فالأسطورة لا تتبنى مزاعم علمية ولا ترعى حقائق منطقية، وهذا بذاته يضعها خارج دائرة التناقض والتعارض، بل تحاول في حقيقة الأمر وبلغة رمزية أن تصف لنا تجربة الناس في اكتشاف المقدس ومعاشته، وأن تحدث عن الطريقة التي يتفاعل فيها الناس مع معطيات المقدس وفهمه وتقديمه. إنها تحاول أن نخبرنا كيف يضيئ الناس المعاني والدلالات على المقدس، وكيف يشكل هذا المقدس بذاته العمق الروحي والمعنوي لحياة الناس وحركتهم، وكيف يمكن دفع هذه الصورة المقدسة للتجربة الإنسانية إلى آفاق كونية تتجاوز خصائصها العقلية والفكرية في آن واحد (Ménard et Miquel, 1998).

والأسطورة غالباً ما تأخذ صورة حكاية جميلة خارقة مفعمة بالسحر والجمال والقداسة؛ وبالتالي، فإن هذه الحكاية تتحدث عن الخوارق والقوى ما فوق الطبيعية الفاعلة في بناء الأسطورة (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الظواهر المقدسة، القوى الطبيعية)، فترسم أحداثها وتغور في أخبارها، فتصف أعمالها الخارقة وأفعالها الفائقة في صورة حبكة أدبية تتميز بالتشويق والروعة والجمال. وفي سياق هذه الحكاية الأسطورية المتعالية بفنها وجلالها، تعمل الأسطورة وتجدد في الكشف عن عوالم كونية خفية بعيدة المنال، فتعرف بأخبارها وتحدث عن آثارها ومن ثم تخبر عن تأثيرها في صنع الكون والأحداث ودورها في رعاية الناس. وفي كل الأحوال، فإنها تكرر نفسها في تقديم حقائق لم تكن معروفة ومعارف لم تكن معلومة، فترسم عبر هذه الجدة صورة للكمال، وكماً في صورة الحقيقة، أي هذه الحقيقة التي تنهض إلى مستوى المثال. وهي في كل ذلك تسعى إلى الكشف عن أصول الحياة ومآلها، فتقدم إجابات خيالية عن المسائل الكبرى التي تشغل الإنسان والإنسانية، كمسألة الخلق والعدم والحياة وصيرورة الوجود فالعلاقة بين الإنسان والله.

يبين التحليل البنيوي للأساطير وفق ديميزيل (G. Dumézil) وليفي ستروس (C. Levi-Strauss) أن الأساطير نتاج منظم لخيال جمعي، وهي تعبير عن لأشعر جمعي مشبع بالدلالة فائض بالمعنى، يرمز إلى عناصر الحياة المادية والنفسية الخاصة بمجتمع إنساني. هذا وتؤدي الأسطورة وفقاً لمالينوفسكي (Malinowski) وظيفة اجتماعية، إذ تعبر عن العقائد وترفع من شأنها وتحافظ على المبادئ الأخلاقية ثم تعززها. وهي تضمن فعالية المراسم الطقوسية وتزود الناس بالمبادئ العملية في مجرى حياتهم. باختصار، تعمل الأسطورة على تعزيز التلاحم في إطار جماعة ما، وذلك من خلال تأكيد العناصر الثقافية الأساسية للهوية. ومن ثم، فإن الدعم الذي تقدمه هذه الأساطير، يتيح للجماعة أن تؤكد

تماسك هويتها، وأن تدفع أعضائها إلى المساهمة في المشاركة في بناء الذهنية اللاشعورية. وأخيراً، يمكن القول إن الأسطورة حكاية مقدسة، تتميز بدفئتها وتزخر بمعانيها، وتتألق بمسحة جمالية أخاذة؛ إنها روح نابضة بالحياة بالنسبة إلى هؤلاء الذين يؤمنون بها. وهي في ذاتها أبعد ما تكون عن الحقائق الباردة التي تأخذ صورة علمية صارمة. وهذا يعني أنها تأخذ في صورة متعالية في نفوس المؤمنين بها؛ وبالتالي، فإن أي رفض أو تخيس أو إهمال أو نقد لهذه الأساطير، سيؤد بالضرورة عدوانية هائلة من قبل الآخذين بأهدابها، والقائمين على معانيها.

وتأسيساً على صورة الأسطورة برموزها ومعانيها، فإن المقدس لا يرتقي إلى مستوى القداسة من غير شحنة رمزية تتعين في صورة أسطورية. وهذا يعني أن تشكيل المقدس وتعيينه، يحتاجان إلى عنصرين أساسيين، هما الرموز والأساطير، وبالتخاصب بين العنصرين، يولد المقدس في هيئة حبكة بين الرمز والأسطورة. فعلى سبيل المثال، عندما يريد حاكم أن يرفع نفسه إلى مستوى القدسية، ينسج حوله الحكايات المفعمة بسحر الرموز وقوة الدلالات وهيبة المعاني، من أجل أن ينهض إلى مستوى القداسة. وهكذا تجري الحال في مختلف صنوف التقديس وفنون النهوض بالديوي إلى مستوى الرفعة والسمو القدسي. وهذا في النهاية يعني أن المقدس يطير بجناحين من الرموز والأساطير، ويتكون بحبكة رائعة من كليهما؛ وبالتالي، كلما كانت الرموز أجمل وكانت الرواية القدسية أعظم، استطاع المقدس أن يخلق في الأفق وأن يرتسم في عقول الناس قوة مفسرة للكون والحياة.

فالمقدس يخلق في الأعالي بقوة الرموز وسحر الأساطير، وهو في تحليقه هذا يكتشف الكون ويستشرف أسراره ويمتلك معانيه، فينتسب إلى عالم بعيد مجهول خارق بعيد، ولكنه يتميز بالقوة ويفيض بالنور الذي يضيء عالم الناس الذين أبدعوا المقدس عبر الكلمة والأسطورة.

رابعاً: طقوسية المقدس وانتهاكه وتدجينه

١ - الطقوسية

يتجلى المقدس في صورة أساطير وحكايات مقدسة مشبعة بالرموز الفائقة، وهو بقوة الرموز وسحر الكلمات وجمال الحكايات، يخلق في عوالم عليا متعالية بعيدة، إنها في عوالم الخوارق والهبية والجمال. وهي وفقاً لهذه الصورة، بعيدة عن مجال التناول والتداول، إنها أشبه بعالم أفلاطون المثالي، إنها أشبه بالمثّل التي يتحدث عنها أفلاطون بوصفها غائبة كلية عصية متسامية شفافه بعيدة المنال.

ولأن المقدس بعيد المنال قصي في عوالم بعيدة، فإن الإنسان يستلهم سحره وقوته وصفاءه، فيسعى في طلبه ويجدّ سعياً إليه وشوقاً إلى التواصل مع سحره وجماله وقوته. ولأن الإنسان لا يستطيع أن يرتقي إلى العوالم البعيدة للمقدس المتعالي، فإنه يبدع فنوناً ويفتح عيوناً ويخترع الوسائط والأساليب السحرية التي تمكنه من استحضار المتعالي في سموه

المقدس الذي ينتمي إلى عالم آخر يتصف بسموه وجماله. ومن أجل هذا الاستحضار للمقدس، أبداع الإنسان الطقوس من لدنه، في محاولة منه لإحياء المقدس واستحضاره. فالطقوس إبداع إنساني فريد يتضمن خلطة إنسانية ذكية من السحر والحركة والكلمة والرمز والإشارة في محاولة لجذب المقدس وإحيائه واستحضاره والاستضاءة بنوره والاهتداء بقدرته. ومن هنا تأتي الطقوس لتؤدي دوراً في التواصل بين العالم الدنيوي والعالم القدسي.

والطقوس وسيلة إنسانية يمكنها أن تكشف عن مضامين التجربة المقدسة؛ وهكذا فإن الأسطورة تمثل في داخل الطقوس لحناً لا ينقطع عن إبداع الجمال في أنقى صورته وأبداع تجلياته. ويمكن تعريف الطقس بأنه مجموعة نمطية من السلوك الاستثنائي، الذي يجري وفقاً لنظام من الفعاليات التي تتمثل في الحركات والرقصات والأقوال والإشارات والتضحيات، تأتي استجابة للتجربة الأسطورية أو الدينية، وتهدف إلى عقد صلة مع العوالم القدسية^(١).

إن التخاصب بين الرموز والأساطير والطقوس، يضع الإنسان في تجربة الاتصال مع الحقائق الإنسانية الأعمق والأشمل، ومع القيم المطلقة للوجود. وفي عمق هذا التوليد الأسطوري للثقافة، فإن الإنسان في تجربته الطقوسية هذه ينهل من معين الطقوس القوة والإرادة والتصميم في مواجهة الحياة وتجاوز تخوم الحياة اليومية المثقلة بالهموم والأعباء. إنها تجعل الإنسان أكثر قدرة على مواجهة الحقد والكراهية والقلق والغيرة، فتعطي الحياة مساحة أرحب للعطاء والفعل وتحقيق التوازن الإنساني.

٢ - الانتهاك

أحيط المقدس تاريخياً بهالة من المنع والتحریم ووضع في دائرة عليا منفصلة عن الحياة العادية المألوفة؛ ومن ثم أحيط بسياج المنوعات ضمن دائرة المحرم «التابو» (Tabous) وفقاً لأكثر مصطلحات الأنثروبولوجيا استخداماً وتوظيفاً في الإشارة إلى منعة المقدس وتعالیه. وهذا التحريم الذي يحيط بالمقدس، يضعنا أمام مفارقة لا يستهان بها، إذ كيف يوضع المقدس بكل معانيه السامية والخلاقة في دائرة المنع والامتناع. ولكن قليلاً من التأمل يضعنا في مدار الفهم، لأن استباحة المقدس يضع الحياة الإنسانية في المستوى الأدنى للوجود؛ فالحيوانات وحدها تترك لغرائزها وميولها الطبيعية أن تحكم مسار وجودها دون أن تقيم اعتباراً لأي شيء آخر؛ وعلى خلاف ذلك، فإن المنع الإنساني للمحرمات يعطي للإنسان قيمته الإنسانية. ويعلي من شأن المقدس بوصفه مداراً إنسانياً يضي على الحياة الإنسانية دلالة ومعنى وقيمة. وهنا بالذات، فإن الإنسان نفسه يلج في دائرة المقدس ذاته، فينهض به ويسمو بذاته في الآن الواحد. إن تحرير المقدس بمعنى وضعه خارج دائرة التحريم، يعني السير حثيثاً نحو موت الإنسانية في العمق والجوهر، وإن لم يكن في ذلك موت الإنسانية فإن الإنسان في أفضل حالاته سيكون أشبه بالحشرات التي تتيه في الضوء وتحترق به. وهنا يمكننا أن نفهم ما يضيفه الإنسان على الموت من قداسة،

(١) فراس السواح، «الأسطورة والطقس»، موقع معابر الإلكتروني، < <http://maaber.50 megs.com/> issue_october04/mythology1.htm > .

لأن الموت ضمن هذا الاعتبار القدسي نوع من الاستمرار في تواصل الإنسان مع الكون والله. فالحياة الإنسانية تحتاج في بعض دوراتها إلى رفع المحظورات والممنوعات، فتضع المقدس في دائرة الانتهاك. وبالتالي، فإن انتهاك المقدس يرتسم بوصفه نقيضاً للمحرم والممنوع. وهنا يمكننا التأكيد أن انتهاك المقدس لا يعني بالضرورة نقيضاً للممنوع والمرفوض، ولا يعني إلغاء له، بل يعني لحظة عابرة أو تعليقاً مؤقتاً ومرحلياً للمقدس والممنوع القدسي. فالانتهاك يرمز في الآن الواحد إلى ضرورة المحرم (الذي من غيره لا يكون هناك حياة إنسانية ممكنة)، وإلى ضرورة تجاوز مرحلة الانتهاك ذاتها بوصفها مرحلة أنية عابرة في تاريخ المقدس؛ ومن غير هذا التجاوز ذاته، فإن الحياة الإنسانية ستصاب بالجمود والتصلب والتحجر.

هذا ويتجلى انتهاك المقدس في طقوس وشعائر تعطي للجميع في فترة محددة إمكانية انتهاك الممنوع والمحرم. ففي الأعياد على سبيل المثال تنقطع روابط الحياة اليومية المألوفة، وفي بعضها (أي بعض هذه الأعياد) نجد أنماطاً من السلوك معكوسة في الحالات العادية: في العيد يسمح بالإنفاق مقابل الادخار في الحياة اليومية العادية، يسمح للناس بنوع من السلوك المفتوح الحر بدلاً من القيود التي تفرض نفسها في الحياة اليومية، يسمح للإنسان بالهزل في مكان الجدية، وقد تُعاش طقوس العيد بصورة فيها مخاطرة ومجازفة على خلاف ما نراه في الحياة العادية؛ والعيد في هذه الحالة يتميز من الاحتفالات الرسمية التي يأخذ فيها المقدس قطب الأهمية، فيستوجب كل التفاصيل التي تسمو به وتنهض (Bastide, 1975).

٣ - التدجين

تشكل مسألة انتزاع المقدس واحدة من أهم القضايا المعاصرة للحدائثة والتنوير في العالم الغربي. لقد عملت الحدائثة الغربية عبر مسارها الطويل، على اجتياح تخوم المقدس وإزاحته، وأكدت أهمية الفصل بين الدنيوي والديني تمهيداً لإدانة المقدس وانتزاعه. وقد نجحت الحضارة الغربية المعاصرة في اكتساح المقدس وانتهاكه، وأتاحت للإنسان الغربي المعاصر أن يعيش في عالم دنيوي متحرر من أثقال المقدس وضوابط المنع والتحريم الذي نجده في المجتمعات القديمة المؤمنة أو الكلاسيكية، حيث يحتل المقدس مكاناً مركزياً في الحياة والوجود.

ومما لا شك فيه، أن المقدس على الرغم من الانتهاك الحدائثي لمؤسساته وقيمه، ما زال حاضراً في الثقافة الغربية، وما زال يأخذ أشكالاً متعددة في كثير من معطيات الوجود الحضاري في المجتمعات الغربية. ومهما يكن أمر هذا المقدس، فإن الدلالات التي يتجلى فيها أصبحت مختلفة عن هذه التي ما زالت حاضرة في المجتمعات البدائية أو المجتمعات الكلاسيكية.

وهنا يميز عالم الاجتماع المعروف بروجيه باستيد (Roger Bastide) بين المقدس المدجن والمقدس البري، وهو في هذا السياق يعلن أن المجتمعات الغربية عرفت تجربة المقدس وممارسته، والأمر يتعلق هنا بنوع من المقدس البري وهو نوع من المقدس الخالص الذي فرض نفسه ببساطة وعفوية، أي بعيداً عن أية طقوس وشعائر وممارسات قائمة على القسر

الاجتماعي. وبالتالي، فإننا لا نجد في الثقافة الغربية ما يسمى انتهاكاً للمقدس، بل حالة من المنع والرفض والإلغاء، مثل منع المخدرات والجنس والسرعة والعنف... إلخ.

فالمقدس في المجتمعات التقليدية، على خلاف المجتمعات الغربية - كما وصفناه في الأعياد وفي الطقوس المرتبطة بالجنس على سبيل المثال لا الحصر - هو نوع من المقدس المدجن؛ حيث أخضع لعملية ترميز طقوسية يمارسها المعنيون بالمقدس وبمعطياته. ومع ذلك، فإن ممارسة المقدس والوصول إليه وانتهاكه أمر ممكن في سياق وفتي عابر، ولكنه محدد ومنظم ووفقاً لغايات مرسومة وأهداف واضحة معلومة. وهذا الانتهاك يتم في احتفالات وطقوس رسمية، غالباً ما تكون إيروتكية جنسية أو رغبوية إباحية، حيث يأخذ الممنوع حقه في الحضور والتجلي، وهذه الممارسات الانتهاكية تأخذ طابعاً منظماً ومدجناً، وهدفه في النهاية إحياء الجمود وإعطاء الحياة الدنيوية جرعة تنأى بها عن الضعف والسقوط.

ويتفق جان جاك فيننبرغر (Jean-Jacques Wunenburger) في تحليله لظاهرة الأعياد في الغرب، مع تحليل باستيد لظاهرة المقدس بصورة عامة. ويبين فيننبرغر في هذا السياق، أن الوظائف والدلالات والمعاني التي نجدها في الأعياد الغربية، تختلف عنها في المجتمعات التقليدية؛ فالأعياد والاحتفالات في الغرب تأخذ طابع اللهو وتمثل وظيفة الترويح على خلاف الطابع الرمزي للأعياد في المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الدينية. فالغربيون يريدون تحويل الحياة إلى صيرورة من اللهو والترويح. وبعبارة أخرى، يعيش الغرب حالة قطيعة دائمة مع المقدس، حيث يعطى الدنيوي أهمية وخصوصية على فضاء المقدس ودلالاته. ووفقاً لهذا التصور، فإن الديالكتيك القائم بين المقدس والدنيوي، لا يمكن أن يحدث إذا كان الفضاء العام للوجود الإنساني يقع في دائرة المقدس، أو كلياً في دائرة الدنيوي. وهذا يعني أنه، ومن أجل بناء الجدل بين المقدس والدنيوي، يجب أن ندرك الحدود الفاصلة بين الطرفين، وهي في الحالة الغربية منعقدة تقريباً، حيث لا حدود للدنيوي، ولا حضور للمقدس، وفقاً للدلالة التي يحملها المقدس بوصفه محرماً وتابو ممنوعاً وممتنعاً. ومهما يكن الأمر، وعلى الرغم من تعدد مؤشرات انحسار المقدس في الغرب وفي غيره، فإن التجربة الإنسانية الخاصة بالمقدس لا يمكن أن تسقط من الوعي الإنساني؛ فالمقدس قائم وحاضر في اللاشعور والوعي الإنساني، على الرغم من الانحسار الهائل في مستوى حضوره، وعلى الرغم من التحولات الهائلة في وظائفه وطبيعته.

خامساً: انحسار المقدس في الثقافة الغربية، واستحضاره في الثقافة العربية

١ - انحسار المقدس في الثقافة الغربية

لقد عرف الغرب بتطوره العلمي كيف يحطم أصنام المقدس، وكيف يصنع تاريخه الإنساني بإعادة الاعتبار إلى الإنسان في جوهره الإنساني؛ حيث أتيح للعقل أن يفتح وأن يحاكم كل القوى التي تعطل حركته وتحيق بوجوده وأن يضعها في زنايات الاتهام. استطاع الغرب أن يحطم متاحف مقدساته الزائفة، ليبدأ رحلته نحو المقدس في جوهره الإنساني

العاقل والحكيم. ومن هنا، بدأت معادلة الحضارة والمدنية والتحضر، وبدأت ثورات الإنسان العلمية والعقلية تتلاحق، ليتجاوز عبرها أحلام الإنسان الأولى في مزيد من السيطرة على الكون والحياة والوجود.

«لقد دشنت المجتمعات الغربية أحداثها، بزعة المعتقدات وإحداث القطيعة مع المقدّس (Desacralisation)، فكانت الإطاحة بالحقيقة الأسطورية والدينية، لصالح الحقائق العلمية والاكتشافات التقنية؛ فاستبدلت سيادة الآلهة الأسطورية القديمة بسيادة العقل والعقلانية والآلات والماكينات» (الجوّ، ١٩٩٤: ٧).

لقد شكل الفصل بين المقدّس والديني منطلق عصر النهضة في أوروبا، ولا سيما في القرن الثامن عشر، عصر التنوير الفرنسي، وقد تجسد هذا الفعل في فصل الدولة عن الدين وفي شعار «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ومن ثم بدأت تحولات جديدة تمثلت في ترسيم الحدود بين المقدّس والديني وإعادة الاعتبار إلى الوجود الديني، حيث بدأت مساحة المقدّس تتقلص لحساب الديني. وهذه الممارسات الفكرية والواقعية توجد في أصل الثورات العلمية والتاريخية في عصر النهضة في أوروبا، التي أتاحت للعقل الإنساني أن «يتحرر من قيود المقدّس وأن يحطم كل ما يعترض طريقه نحو ثورة عقلية وعلمية بلا حدود أو قيود» (Faure, 1975).

ففي حمأة معركة القداسة بين رجال عصر التنوير ورجال الكنيسة الذي أخضعوا العصر الوسيط برمته لمخادعاتهم القدسية، عمل المنوّرون في غمرة صراعهم مع القوى التقليدية على إكساب العقل طابعاً قدسياً؛ حتى إن الباريسيين كانوا قد نصبوا للعقل تمثالاً في باريس على صورة إله، وقد استمرت هذه النزعة إلى تأليه العقل وتقديس العلم وتمجيد حقائقه بوصفه الحقائق الوحيدة. وفي سياق هذه النزعة المتقدمة لتأليه العقل والمعرفة العلمية، ظهر اليوم اتجاه جديد يحطم أصنام العقل ويهتك حجاب هذه القداسة. فالعلم ليس الحقيقة المطلقة بل هو الحقيقة النسبية التي تدحض وتستبدل؛ وبالتالي، فإن الحقيقة التي لا تقبل الدحض والتجاوز هي حقيقة خرافية وأسطورية، وهي حقيقة مزيفة ليست من العلم بشيء.

ومن أجل إيضاح طبيعة الحصار الذي يواجهه العقل إزاء المقدّس، يمكننا ببساطة الإشارة إلى الحدث التاريخي الذي لا يخفى على أحد، الذي يتعلق باكتشاف كوبرنيكوس لمركزية الشمس. لقد أضفت الكنيسة في العصور الوسطى طابعاً قدسياً على منظومة المعارف التقليدية السائدة، لمجرد أنها حظيت بموافقة الكنيسة في مراحل تاريخية سابقة؛ مع أن هذه المعارف لا ترتبط بمنظومة العقيدة الدينية على الإطلاق، ولم تكن من صنعها في أية مرحلة تاريخية. وعندما قام العالم الفلكي العظيم نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) (١٤٧٣ - ١٥٤٣) بتقديم نظريته حول مركزية الشمس وبطلان نظرية بطليموس حول مركزية الأرض في عام ١٥٢٣، قُدم إلى المحاكمة في روما، وأُكِره على أن يعلن أمام الملأ بأن نظريته خاطئة، وأن الأرض هي مركز المجموعة الشمسية؛ مع أنه كما يقال نظر إلى الأرض بعد اعترافه وهمس يقول إنها تدور إنها تدور (هارت، ١٩٧٩: ٨٥). وقد عانى كثير من العلماء والمفكرين من العقاب الصارم الذي كانت تنزله محاكم التفتيش عليهم عندما

كانوا يقاربون كشافاً علمياً أو ينهجون نحو الإبداع. وذلك كله بذريعة قوامها أن هؤلاء المبدعين ينالون من المقدّسات الدينية التي جاءت تغطي كل ميادين الحياة، بما فيها النظريات والرؤى العلمية الخاطئة.

لقد حاول رجال الدين والإقطاع في العصر الوسيط المسيحي إيقاف حركة الزمن، وممانعة الحركات النقدية والعلمية نزوعاً إلى المحافظة على وجودهم المتخلف، وذلك عبر حركة التقديس التي شلت ملامح الوجود وحاصرت حركات الإبداع وعطلت عمل العقل. ولكن عصر النهضة، بما كان ينطوي عليه من شحنات هائلة من الطاقات العلمية المتفجرة، استطاع أن يحرر هذه القوى وينتصر للعقل والعلم والمعرفة العلمية. وقد قدر لعصر النهضة في أوروبا عدد كبير من جهابذة العلماء والمفكرين والعباقرة في كل ميدان وحذب وصوب، واستطاعوا عبر جهودهم العلمية المتكاملة أن يدمروا الحصون المنيعا لمقدّسات الكنيسة الكاثوليكية في روما. وقد أعادوا للعقل الإنساني أمجاده بوصفه الجوهر الذي يعلو ولا يعلو عليه، حتى جاء القرن الثامن عشر الذي عرف بعصر الأنوار الذي نهض فيه العقل شامخاً على متاريس الحرية الفكرية في باريس.

وفي غمرة الصراع ضد أوهام المقدّس، استطاع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes) (١٥٩٦ – ١٦٥٠) بعبقريته التاريخية الفذة، أن يكتشف المنهج العقلي الذي قدر له أن يبديد ظلام العصور الوسطى، وأن يحرر العقل من عبودية الأنساق الفكرية وهمجية الأفكار والمعتقدات القدسية التي حاصرت العقل ودفعت به إلى زنانات العبودية والقهر.

ومن أجل أن يحقق للعقل انطلاقته الحرة ووثبته التاريخية، أوجد منهج الشك والشك المنهجي الذي كان معول الهدم الذي تناثرت تحت ضرباته الأوهام القدسية التي صنعتها الكنيسة ورجال الإكليروس ورجال الإقطاع على مدى أجيال وأجيال، شملت ما يربو على القرون العشرة التي بدأت منذ القرن الخامس الميلادي. فديكارت أكد روح البحث العلمي الحر والقناعة الفكرية الواعية محل المعتقدات العمياء. والشك المنهجي يعتمد لديه على قواعد هامة تقول أولاها: ألا نقبل شيئاً ونعتقد بصحته ما لم يتبين لنا بالبدهة كذلك، وألا نضم إلى أحكامنا حكماً ما لم يره فكرنا بيينة واضحة متميزة، وما لم يكن في مأمن من كل شبهة وشك. ومثل هذا المبدأ كما يقول عبد الله عبد الدائم لا يصلح «به العلم ويقلب الفلسفة فحسب بل يهدم مذهب السنة القديمة والطرق الآلية (...) وبقوطل أفكاراً ويحرض الحكم والتفكير» (عبد الدائم، ١٩٧٨: ٣٥٤). وهذا المنهج الذي ينطلق من الشك ويدعو إليه، هو الأصل في تبديد ظلام الأفكار والمعتقدات والأوهام الخاطئة التي رفعت إلى مرتبة القدسية في العصور الوسطى المسيحية.

وفي كتابه المعروف ما الأنوار (Kant, 1990)، يحاول كانط أن يحدد طبيعة وماهية عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وهو في هذا السياق يبين أن عصر التنوير هو منظومة الوضعيات التي يحاول فيها الإنسان أن يحطم الأغلال التي وضعها هو نفسه في معصمه، إنها الحالة التي يسعى فيها الإنسان إلى تحطيم دائرة الوصاية التي تسبب فيها نفسه

بنفسه، إنها في نهاية الأمر العملية التي حقق فيها لعقله التحرر من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج. هذا ويؤكد كانط في كل جزئية من أعماله في هذا الكتاب وغيره، أن شرط التنوير هو الحرية، ومن بين الحريات هذه التي تتصل بحرية العقل وحرية التفكير (Kant, 1990: 43-60). إن الجوهري في مقولات كانط، أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل، كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة والحرية والمدنية. لقد تجاوزت المجتمعات الغربية الموقف المزدوج وضيق دائرة المحرمات، فأصبح الداخل خارجاً، وقضى على مصدر التناقض الوجداني لحساب الجانب العقلي (سويد، ١٩٩٢: ٦٩). لقد تحررت الأبحاث الخاصة بطبيعة الإنسان والعالم من حصن المؤسسات المقدسة (بونسل، ١٩٨٩: ٢٥ - ٤٥). ومن ثم أصبح العلم منذ القرن التاسع عشر وسيلة للتحكم بالطبيعة من جهة ولتحكم بالإنسان من جهة ثانية.

٢ - استحضار المقدس في الثقافة العربية

باختصار، يتميز التطور الثقافي في المجتمعات الغربية الحديثة بأمرين أساسيين في ما يتعلق بالمقدس: أولهما، الفصل الواضح بين المقدس والدنيوي، وثانيهما، اتساع حقل الدنيوي وترجيح هيمنته وسطوته على مجال المقدس. وبعبارة أخرى، تراجع المقدس في المجتمعات الحديثة لصالح العالم الدنيوي ولصالح الإنسان نفسه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، إلى أي حد استطاعت الثقافة العربية المعاصرة أن تفصل بين المقدس والدنيوي؟ وإلى أي حد استطاعت هذه الثقافة أن تقلص من سطوة المقدس وهيمنته الأسطورية على العقل العربي؟ أو كيف يمكن تحديد جغرافية المقدس والدنيوي في دنيا هذه الثقافة؟

تعاني الثقافة العربية هيمنة مقدس أسطوري يتجدد باستمرار. وعلى خلاف اتجاهات التطور الطبيعي للمجتمعات الإنسانية، فإن هذا المقدس اللاعقلاني ينبت ويستنبت في مختلف أنساق المعتقدات السياسية والاجتماعية والدينية. وتتزايد دورة هذا المقدس الأسطوري، ويزحف في مختلف جوانب الفكر ومساحات الاعتقاد في الثقافة العربية المعاصرة. وغني عن البيان أن هذا المقدس الأسطوري الزائف يختلف تماماً عن المقدس العقلاني الإسلامي الذي تحدد فقهاء في ثلاثة أقاليم ترمز إلى النبي (ﷺ)، وإلى القرآن الكريم كتاب الله، وإلى سنة النبي (ﷺ). أما المقدس الأسطوري اللاعقلاني، فيتمثل في ظهور دعوى الأنبياء الجدد الذين فتحوا باب الاجتهاد في التحريم والقتل والمنع والامتناع، في أيديولوجيات وعقائد أسطورية مبتدعة تجسد في دعاوى الترهيب والإرهاب، كما تتمثل في تقديس رجال السياسة، وتعظيم رجال الدين، في ولادة أساطير قديمة جديدة، ودعوات متقدمة متجددة، وأفكار وبدع محدثة، في قدسية النصوص والأحداث، في تقديس الكلمات والمواقع والأشياء، في كرامات الأولياء الصالحين، وفي جبروت أهل النفوذ والسلطان. وهذا الطابع القدسي الجديد غالباً ما يرتبط بعقلية التحريم وعقلية المنع والامتناع، وهكذا تتحول الثقافة العربية المعاصرة إلى حقل من الممنوعات، إلى مساحات ممتدة تنزرع فيها ألغام «التابو» في كل حذب وصوب. إنها حالة الانتصار الشامل لمقدس

رهيب محاط بكل مخارز القمع والإكراه الذي يقطع على العقل إمكانية الحركة والمناورة والحضور.

وفي مواجهة هذا المدّ الأسطوري لمقدس لاعقلاني، يوظف في خدمة القمع والإرهاب، فإن الثقافة العربية مطالبة اليوم بالعمل المتواصل من أجل بناء طاقة علمية ومنهجية جديدة، تستطيع أن تسجل حضورها في عالم اليوم وفي مواجهة المقدس الأسطوري، والكشف عن جوانبه التي تتنافر مع العقل وتتعارض مع الدين. إن الثقافة العربية المعاصرة مطالبة اليوم بالعمل المستمر على إحياء النزعة العقلية وإزالة الطابع القدسي المزيّف للوجود. إنها مطالبة بأمرين أساسيين هما: تحديد علمي وموضوعي للحدود الفاصلة بين المقدس الإسلامي والدنيوي، وهذا عبر رؤية عقلانية يقرّها الدين ويباركها العقل من جهة، ثم يتوجب على هذه الثقافة أن تهتك حجب وأسرار المقدس اللاعقلاني الأسطوري، وأن تعيد إلى العقل والإنسان مكانته ودوره في تفسير الكون والحياة والوجود على نحو علمي من جهة ثانية.

لقد بينت الدراسات الجارية والوقائع الثقافية القائمة في المجتمعات العربية غياب الحدود الفاصلة بين المقدس والدنيوي من جهة، ووجود هيمنة ساحقة للمقدس على معطيات الوجود ومضامينه الفكرية والاجتماعية من جهة أخرى. ومن هنا يرى كثير من الباحثين العرب أن أغلب الإشكاليات الحضارية في المجتمعات العربية تنبع من إشكالية هذه الهيمنة التي يفرضها المقدس في مجالات الحياة الوجود الثقافى والاجتماعي. كما بينت التجارب التاريخية للأمم والشعوب أن النهضة الحضارية لمجتمع من المجتمعات مرهونة بأمرين هما: الفصل بين المقدس والدنيوي من جهة ومن ثم الانتصار للدنيوي والعقل الإنساني من جهة أخرى، وتقليص دور وحدود المقدس في حياة المجتمع وفي معتقداته.

وعلى غرار ما سجله تاريخ العصور الوسطى الغربية من اجتياح للمقدس شمل مختلف جوانب الحياة، فإن مساحة المقدس اليوم تحاصر أبجديات العقل العربي وتمنعه من الانطلاق. «لقد خلع التقديس حلته على جميع الأشياء، ولم نعد نميز بين ما هو مقدس فعلاً وما هو غير مقدس. أما أسلافنا القدماء من الأئمة المجتهدين وكبار العلماء والفلاسفة، فإنهم كانوا يتناقشون في هذه المسائل وما هو أخطر منها بكثير، دون أن يشعروا بأنهم خرجوا عن الإسلام أو الإيمان (كانوا يناقشون مثلاً في مسألة الوحي وخلق القرآن)» (صالح، ١٩٩١: ١٨).

وفي هذا السياق، يلمح الكتاب العرب المتنورون إلى خطورة اجتياح المقدس للحياة الثقافية، وهم يرون أن تحوّل ما هو تاريخي إلى ما هو مقدس يحمل البذرة الأولى للقهر، حيث يقول محمد عزيز شكري «إن تحول ما هو تاريخي إلى ما هو مقدس، سيعطل الفاعلية الاجتماعية الأولى التي هي الوعي (...) إن قداسة اللحظة الماضية وما يصاحب ذلك من انقطاع بين وعي الإرادة الاجتماعية ونقض القيم المتشكلة من فاعلية اللحظة الماضية هو حجر الأساس الأول لبناء الإنسان المقهور، وإخراج إنساننا العربي من دوامة القهر هذه، إنما يكون عن طريق التحليل النفسي للتاريخ، فثمة لاوعي جماعي تاريخي

مظلم ومعتم بالنسبة إلينا حتى الآن، ويجب استكشافه» (شكري، ١٩٩٦ - ١٩٩٧: ١٣٩). وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين هما الفصل بين المقدّس والديني ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس إعادة الاعتبار إلى الديني (صالح، ١٩٩٣: ١٨).

وفي سياق الحديث عن واقع المقدّس العربي والتشويهات التي تعرض ويتعرض لها يرى هاشم صالح «أن المقدّس (الأسطوري) قد استنفد طاقته وفرّغ من معناه (...) لقد تحول إلى شكليات طقوسية وقوالب قسرية جف فيها نبض الإيمان. هذا اللهب الأولي، هذه الشرارة المقدّسة التي أشعلها النبي محمد بن عبد الله (ﷺ) في روابي مكة والحجاز. ماذا بقي منها الآن؟ كيف تحولت وتشوهت على أيدي الحركات الحالية حتى أصبحت غريبة عن مقاصدها الأولية؟ (...) كيف استهلكت من كثرة الاستخدام بحق وبدون حق، كيف هرمت وشاخت وأصبحت عالية على التاريخ، وهي التي كانت تشحن التاريخ وتدفع العرب نحو الفتوحات والأمجاد؟ كيف خارت القوى، وانحطت العزائم؟ كيف أصبحت الآيات القرآنية تسحب في هذا الاتجاه أو ذاك، لتأييد هذا الزعيم أو ذاك بحسب الحالة أو الحاجة؟ كيف دخلنا في معارك الفتاوى الحامية التي يقذف بعضها البعض كالرجم بالصواريخ؟» (صالح، ١٩٩٣: ٢٥).

وعلى أساس التمييز بين المقدّس والديني، بين المتغير والثابت في شبكة الحياة الثقافية ومنظوماتها، يقترح تركي الحمد بناء منهج لدراسة الثقافات وتحليلها على نحو علمي. وعلى أساس هذه المنهجية، يمكن تحديد طبيعة التعامل مع الثقافة وتشخيص مشكلاتها بصورة علمية ومنهجية (الحمد، ١٩٩٧: ٢١٦).

وتأسيساً على هذه المنهجية، فإن «الجانب المقدّس في ثقافتنا هو النظرة الإسلامية إلى الأمور والأشياء، سواء ما تعلق منها بالفرد أو الجماعة أو الكون أو العلاقة بين هذه الأشياء، وهو الشيء الذي يجب أن يتمتع بالثبات والاستقرار لأن فيه تكمن ذات الأمة وروحها» (الحمد، ١٩٩٧: ٢١٦)، وغير ذلك من عادات وقيم وممارسات، فهي أمور تأخذ شأنًا دنيويًا دينامياً متحركاً قابلاً للمعالجة والتجديد والاجتهاد. وهذا من شأنه أن يضمن ازدهار الحضارة ونمو التجديد والابتكار في ثقافتنا وحياتنا.

ومن هذه الأرضية، يؤكد محمد نجيب عبد المولى الضرورة التاريخية للفصل المنهجي بين المقدّس بصورته الحقيقية، والمظاهر الاجتماعية التي أسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا الموقع، يؤكد أيضاً أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية. وانطلاقاً من ذلك كله، يقول الكاتب «إن الخروج من الأزمة لن يكون تنكراً للمقدّس، بل سيكون بحثاً عن المعقول فيه، وقناعة بأن معقوليته مستترة لا بد من الكشف عنها. بذلك، لا يكون المعقول خارج سجل المقدّس، بل هو مستتر في ثنايا الظاهر، يأبى البروز إلا بفعل الذات العاقلة» (عبد المولى، ١٩٩١: ٥٥). والباحث هنا يريد أن يقول بضرورة تحرير المقدّس من الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ، وإعادة الاعتبار التاريخي إلى المقدّس الحقيقي، وهذا يعني اكتشاف اللحظة

العقلية في المقدس ذاته. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورواد عصر النهضة العربية، الذي حاولوا تحكيم العقل في المقدس، وعقلنته ومن ثم ترويضه معرفياً في وقت ساد فيه الفكر الخرافي وهيمنت عقلية التواكل وانحسرت فعاليات العلم.

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصاراً للعقل على النص، وكان حريصاً في ذلك على شموخ الحقيقة الدينية وسموها، وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يمكنه بأي حال أن يتعارض مع دور العقل؛ وفي سياق ذلك كله، كان يؤكد أن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهمه وتمثل قيمه. ولذلك، وانتصاراً لحكمة العقل، كان يرى أن التعارض بين العقل وظاهر النص، يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل، أو بما يقتضيه العقل؛ وذلك تيمناً بمقولته الشهيرة إن «الحق لا يضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له». وتأسيساً على ذلك، يمكن القول إن العقلانية الرشدية كانت تتويجاً للمقدس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني، وهذا يقتضي تحرير المقدس من شطحات اللامعقول، وتحسينه ضد منظومة الخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدس وفقاً لذلك تشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة. «إن البحث عن مشروعية أعمال العقل في النص الديني كما في سائر المجالات الأخرى، يبدو للوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأدوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك، هو تغيير طرق التفكير بحسب العبارة الكانطية، والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية، بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني» (عبد المولى، ١٩٩١: ٥٥).

لقد اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتصورات صفة الثبات المطلق أو خصيصة المقدس، وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير، فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنه إدراكاً وأحكاماً مرتبة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما نتبينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته (الجمد، ٢٠٠٣: ٢٢). لقد أضفى الطابع القدسي على مختلف جوانب ومعطيات الحياة في الحياة الثقافية العربية. وتستمد هذه القداسة تدفقها من التراث الذي تحول إلى طاقة قدسية مولدة. وهذا التقديس يزاحم قدرة العقل على الحضور والمشاركة، إنه حالة من المنع الشاملة التي تحرم العقل من التجول والتداول والبحث والتدبر. وهي حالة تتنافى مع الروح الحقيقية للإسلام، الذي هو دعوة بلا حدود إلى التأمل والتبصر والتفقه والعلم والمعرفة. وهذا يعني أن الإضافات القدسية والسحرية على التراث ليست من الدين أو في جوهره، إنها إضافات منافية لروح الدين وجوهر التراث الإسلامي الحقيقي.

وقد حان الوقت لأن نعترف بأن التراث العربي الإسلامي يستحق أكثر من التبجيل والتقدیس المجاني، إنه يحتاج إلى التبجيل الفكري وروح المحاجة العقلية التي تصونه وترتفع به إلى سموه الحقيقي. إن التقديس العفوي للتراث يضعه في مستودع الجمود والتصلب والفساد. ولذا لا بد من إحياء هذا التراث علمياً بطاقة التساؤل والتداول والحوار

والجدل والمناقشة المستمرة التي تمنح هذا التراث روح التجديد والابتكار وتعطيه القدرة والقوة في أن يتحول إلى قوة تنوير ودفع حضارية نتجاوز معها مفازات التخلف ومنحدرات السقوط.

وهكذا علينا كما يقول هاشم صالح «إما أن نجرؤ على مواجهة هذا الأب - التراث الواقف فوق رؤوسنا بكل رهبته وهيبته، فنجبره على المصارحة وإقامة علاقة جديدة معه، وإما أن ننسحق تحت وطأته فيموت ونموت معه. هذا الأب - التراث الواقف في وجهنا بصمت كصمت الدهر، أن الأوان لأن نهزه قليلاً ونضطره إلى أن يفتح فمه للمرة الأولى، فيروي لنا قصة البدايات ويفك عنا أسر القرون» (صالح، ١٩٩٣: ٢٦).

فالأوهام الكبرى تتبلور اليوم في وعي الإنسان العربي، وتفرض نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. لقد بلورت هذه الأوهام وعياً شعبياً خاطئاً، يعوق كل نهضة وكل تفكير سليم. وهذه الأوهام تحتاج إلى معاول النقد وطاقة الحوار، إنها تحتاج إلى أجدية عقلية جديدة قوامها الإيمان الراسخ بأن طاقة العقل المتحرر من إيقاعات الأساطير هو وحده هو الذي يمكنه بناء وعي تاريخي يناسب حركة العصر، ويتناغم مع جوهر الحقائق الكلية والنوعية. لقد أن أوان وعي تاريخي عقلاني يبدد الوعي الأسطوري والخرافي في ثقافتنا العربية المعاصرة، لقد أن أوان خروج العقل العربي من أنقاض الأوهام الأسطورية التي فرضتها عقلية التقديس والتدليس. ونحن نعتقد بأن الإيمان سوف يخرج أكثر قوة واتساعاً ومصداقية بعد إجراء هذه العملية الجراحية الخطيرة، وهي عملية استئصال أورام المقدس وأوهامه من تراثنا وتفكيرنا. وعندها ستطلق روح العطاء الفكري نحو إيمان جديد مطهر من قذى القرون الوسطى وأوهامه.

تحت تأثير هذا الزحف الكبير للمقدسات الزائفة في ثقافتنا العربية، تبدأ رحلة العطالة والجمود الحضاري عند الإنسان العربي. فنحن نعيش في ثقافة تسحقنا بأصنامها ومقدساتها الزائفة حيث يسمو فيها كل شيء وينحدر الإنسان. ففي عالم تطغى القدسيات الزائفة على نحو شمولي، يتحول الإنسان فحسب إلى حالة دنيوية مبتذلة مقهورة يفقد فيها كل مقومات وشروط الوجود والكينونة والإبداع. إنها حالة الإنسان الذي يتحرك في حقول الألغام القدسية، حيث تتحول فيها كل الكائنات والرموز والأشياء إلى مقدسات: الأب والأم، والوطن، والمعلم، والعادات والتقاليد والأعراف، والحكام، والطقوس والقوى الخفية، والسحر والشعوذة والتمائم، والأحلام، وأرواح الآباء والأجداد، والتاريخ والتراث، وطقوس الموت والحياة والولادة والعدم، والأنبياء الجدد وزعماء الأحزاب، وقادة الانتصارات والمفكرون والشيوخ ورجال الدين.

عندما ندخل في رحاب الثقافة العربية كما يقول أحد الكتاب العرب «نجد أنفسنا في متحف قدسي، حيث تنهض كل الأشياء شامخة مضيئة قوية وتخفت فيها قيمة العقل الإنساني (...). الذي تحجر وتصلب تحت تأثير الطابع القدسي وتحول إلى مومياء قدسية تناهض أية محاولة تدفعه للفعل والعمل. أما العقل النشط فهو الشيطان واللعة الأبدية لأنه الوحيد الذي ينتهك حرمة القدسي والمقدس» (الخضور، ١٩٩٥: ١٣٤). إن الإشكالية

الكبرى التي تعانيتها الثقافة العربية تكمن في هذا الخلل الكبير الذي يوجد في بنية التوازن بين المقدس والديني، وهي نوع من الإشكاليات الجذرية التي تتراءى فيها مختلف الإشكاليات الحضارية والثقافية في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة.

خاتمة نقدية: عقلنة المقدس

ليس ممكناً إنكار الدور التاريخي للمقدس برموزه وأساطيره، لأن المقدس قد أدى في حقيقة الأمر دوراً تاريخياً في تطور العقل والتفكير والحضارة، لقد شكلت الهيمنة التاريخية للمقدس في بعض مفاصل الحضارة ومرآتها ضرورة تاريخية حيوية لتقدم الحضارة والإنسان. ولكن هذا المقدس الحضاري نفسه الذي شكل نابضاً من نواضع الانطلاق الحضاري قد يتحول - إن لم يكن قد تحول - إلى كوابح هذا الانطلاق حين يطغى في زمن مفارق لزمه وعصر مباين لعصره.

لقد أدى تقدم العلم والمعرفة الإنسانية إلى انحسار كبير للمقدس بأساطيره ورموزه ومعانيه؛ وتدرجياً، ومع تقدم العلوم الإنسانية، بدأت الأساطير والمقدسات تفقد دورها التاريخي في تفسير الكون والحياة. وإذا جاز تشبيه الحضارة الإنسانية بمركبة تنطلق في الفضاء، يجوز مع ذلك تشبيه المقدس بالصاروخ المرهلي الأول في المركبة الذي يدفع المركبة إلى فضاء محتوم وعلو معلوم، ومن ثم ينتهي دوره فيسقط في الفضاء وينفصل عن السفينة التي دفعها واندفع معها ليترك دوره لقوة دفع أخرى ومحرك آخر يدفع السفينة إلى مدارها المحتوم.

نعم لقد سقط الدور التاريخي للمقدس، وبدأ الدور التاريخي للعلم الوضعي الإنساني في تفسير الكون منذ القرن التاسع عشر، وما زال هذا العلم يتحرك نحو آفاق أبعد وأرحب. وهذا لا يعني أن المقدس قد اختفى في المجتمعات التكنولوجية، فالدين والمقدس يستمران في الوجود، وهما ضروريان من أجل الوجود الإنساني ذاته.

والمفارقة الكبيرة التي نعيشها اليوم هي مفارقة حضور المقدس وانحساره ما بين شرق وغرب، ما بين هيمنته في الشرق وغيبته في الغرب؛ ما بين الحضور الطاغي له في الثقافة العربية الإسلامية وانتهاكه وانحساره في الحضارة الغربية المعاصرة. ففي الغرب يأخذ الديني امتداده الحيوي وهيمنته الشاملة في المجتمعات الحديثة ويمتد ليحاصر المقدس ويبالغ في تقدمه وزحفه، وبالمقابل فإن المقدس يأخذ مداه وسطوته في المجتمعات البدائية والتقليدية أو المجتمعات الأقل تطوراً على حساب الديني فيحاصره ويشل حركته.

وهنا نريد القول إن حضور المقدس العقلاني ما زال ضرورياً وحيوياً، إذ يكسب الحياة الإنسانية معانيها ودلالاتها وقيمها، ومن هنا يمكن القول إن الثقافة الغربية تفقد طابعها الإنساني في دورة الطغيان الديني الهائل على المقدس. وكذلك الأمر فإن المقدس يزحف ويدمر كل المعاني الدنيوية للوجود العقلاني في الثقافة العربية. ولا يكون الحل إلا في التوازن، حيث يحتاج الغرب إلى جرعة كبيرة من المقدس لإحياء القيم والرموز والمعاني الضائعة، بينما يحتاج الشرق العربي، وعلى خلاف ذلك، إلى إزاحة المقدس وإيقاف زحفه

واستحضار الدنيوي الضروري في مواجهة متطلبات التقدم والحضارة. وإذا كان إعلان الحرب على المقدس الزائف واللاعقلاني يشكل شرطاً من شروط الانطلاق الحضاري في المجتمعات العربية الإسلامية، فإن تحقيق التوازن الخلاق ما بين المقدس العقلاني والدنيوي يشكل شرطاً آخر من شروط التوازن الحضاري في مختلف أرجاء الكون الإنساني، وذلك لأن هذه المصالحة العقلانية تشكل في النهاية ضرورة حيوية من ضرورات النهوض الإنساني نحو صيغة خلاقة للتوازن الأخلاقي والروحي في الحضارة الإنسانية □

المراجع

- بونسل، إدوارد (١٩٨٩). الكنيسة: العلم والدولة السياسة. المؤتمر الرابع للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية. «الشباب والعنف والدمار». تحرير مراد وهبة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الجادرجي، رفعة (٢٠٠٠). «العمارة المقدسة». المستقبل العربي: السنة ٢٢، العدد ٢٥١، كانون الثاني/يناير. ص ٣١.
- الجوة، محمد (١٩٩٤). «الحقيقة المقدسة». في: محمد الجوة [وآخرون]. الإنسان والمقدس. تونس: دار محمد علي الحامي.
- الحمد، تركي (١٩٩٧). عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري. بيروت: دار المنتخب العربي.
- الحمد، تركي (٢٠٠٣). الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. بيروت: دار الساقى.
- الخضور، جمال الدين (١٩٩٥). مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنثروبولوجي الثقافي العربي المعاصر. دمشق: دار الحصاد.
- زيادة، معن (١٩٨٦ - ١٩٩٧). الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت: معهد الإنماء العربي. ج ١، ص ٧٧٣ - ٧٧٤. ج ٢.
- سويد، عبد المعطي (١٩٩٢). التناقض الوجداني في الشخصية العربية المعاصرة. اللاذقية: دار الحوار. ص ٦٩.
- شكري، محمد عزيز (١٩٩٦ - ١٩٩٧). «التشريع والتربية وتحريم الإرادة الاجتماعية». في: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية. التربية وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة: الكتاب السنوي الثاني عشر. الكويت: الجمعية.
- صالح، هاشم (١٩٩١). «حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب». الوحدة: العدد ٨١، حزيران/يونيو.
- صالح، هاشم (١٩٩٣). «الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات». الوحدة: العددان ١٠١ - ١٠٢، شباط/فبراير - آذار/مارس.
- عبد الدائم، عبد الله (١٩٧٨). التربية عبر التاريخ: من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين. بيروت: دار العلم للملايين.

- عبد المولى، محمد نجيب (١٩٩١). «العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي». **الوحدة: السنة ٧، العدد ٨١، حزيران/يونيو، ص ٥٥.**
- عناية، عز الدين (١٩٩٨). «فاعلية بني المقدس في المغرب العربي»، **دراسات عربية: السنة ٣٤، العددان ١١ - ١٢، أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر.**
- كنعان، جورجى (١٩٩٠). **تاريخ الله.** بيروت: منشورات الندوة الكنعانية. ص ١٢ - ٢١.
- هارت، مايكل (١٩٧٩). **المائة الأوائل.** ترجمة خال أسعد عيسى وأحمد غسان سبانو. دمشق: دار قتيبة.

- Alfred Reginald, Radcliffe-Brown (1968). *Structure et fonction dans la société primitive.* Trad. de Françoise et Louis Marin; préf. et notes de Louis marin. Paris: Minuit.
- Bastide, Roger (1975). *Le Sacré sauvage et autres essais.* préf. de Henri Desroche. Paris: Payot.
- Bataille, Georges (1957), *Théorie de la religion.* Texte établi et présenté par Thadée Klosowski. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Emile (1969). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea (1965), *Le Sacré et le profane.* Paris: Gallimard.
- Faure, Paul (1975). *La Renaissance.* Paris: Presses Universitaires de France (Que sais-je; 345)
- Grawitz, Madeliene (1983). *Lexique des sciences sociales.* Paris: Dalloz.
- Grawitz, Madeliene (1964). *Traité d'histoire des religions.* Préf. de Georges Dumézil. Paris: Payot.
- Gurand, Gilbert (1964). *L'Imagination symbolique.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Janicaud, Dominique (1985). *La Puissance du rationnel.* Paris: Gallimard.
- Kant, Emmanuel (1990). *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?.* Paris: Flammarion.
- Ménard, Guy et Christian Miquel (1998). *Les Ruses de la technique.* Montréal: Méridiens-Klincksieck/Boréal.