

سلسلة ملفات بحثية | الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 18 أكتوبر 2016

المقدس والسرديات الكبرى

تنسيق وتقديم: الحاج أوحمنة دواق



بريكي كريمة
حسن حماد
حمدي بشير

زهير الخويلدي
شرف شناف
عامر عبد زيد الوائلي
غيضان السيد علي

عبد الله العشي
الحاج أوحمنة دواق
محمد جديدي
معاذ بني عامر

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الفهرس

3..... تقديم
الحاج دواق

5..... تصدير
عامر عبد زيد الوائلي

- مقالات ودراسات:

7..... السرديات الكبرى من الكُبريات الأنطولوجية
إلى الصُغريات الأخلاقية
معاذ بني عامر

11..... من المُقدّس إلى القداسات
فرانسواز كريمو
ترجمة: محمد جديدي

19..... الفلسفة الدينية بين تحديات القدسي واستجابات السرد
زهير الخويلدي

41..... في منابت التقديس وأفاقه
بريكي كريمة

61..... المقدس والأمل
حسن حماد

89..... الأحداث الكونية وأثرها العقائدي
عامر عبد زيد الوائلي

99..... المعاد الأخرى ومُناهضة المُقدّس في السرديات الكبرى
غيضان السيد علي

- قراءات في كتب:

121..... جدل الاحترام والانتهاك وآليات العبور
الحاج دواق

133..... جدل المقدس والمدنس في الثقافة الإنسانية
حمدي بشير

- حوارات:

141..... حوار مع المفكر والناقد الأدبي الدكتور "عبدالله العتّشي"
حاوره: شراف شناف

147..... الباحثون المتشاركون:

◆ الحاج دواق

لم يعد خافياً أن الممارسة المعرفية طالت أبرز نطاقات التجربة البشرية، ووضعة إياها تحت منظورية العلم بغية تفهمها والغوص في ثناياها للتعرف على جوانبها المختلفة، سواء كانت درجة التناول والدرس، أو جديدة غير مألوفة ضمن أدبيات الباحثين واشتغالاتهم، لكنهم طرقتها بطريقة ما، سمحت لهم في النهاية بفتح الباب مشرعاً أمام أساليبهم وطرائقهم للغوص فيها بكيفية من الكيفيات، لتتحقق المعقولة العامة إزاءها، ويُزال عنها الغموض الناشئ من طبيعتها، أو من عدم التفكير فيها قبلاً، بسبب بعض الطابوهات المتوارثة، أو لأنها من المحرمات الممنوع الخوض فيها أو الاقتراب من حياضها.

ولأنّ الدرس المعرفي الحدائي وما بعده، اقتحم ما كان مهمشاً ومنسياً ومرفوضاً، وعمد إلى استعادة الموضوعات الغريبة ودفع بها إلى مختبرات الباحثين ومنهجياتهم، حيث أنه تمكن من الولوج إلى قضايا كنا نلحظها بديهية ومألوفة ومعروفة، فإذا به يبرزها ويقدمها في صيغ استشكالية ونقدية مكنت الوعي البشري من توليد إمكانيات فهم عميقة ومتجددة، أعطت الثقافة البشرية فرصة التوسع والشاملة المكينة، حيث توسعت مجالات المعرفة، وانضمت إليها تخصصات كبرى دشنت رهانات نوعية فيما يختص بالظاهرة البشرية وملازماتها التاريخية.

ومن أهم تلك الحقول المعرفية ما يختص بالخطاب البشري عمومًا، وما شاده من سرديات كبرى اعتنت بتوصيف الوجود الإنساني في مغامرته الوجودية، وفي علاقته مع المطلق وتجلياته، وتمكنات الإنسان من الدلالة عليها، ونقلها من مستويات مضمرة إلى إظهارات معلنة ومبررة، سمحت مع الوقت بتكوين تشكيلات متطورة ترجمت الرغبة العارمة لاكتساح كل جوانب الحياة وما يترجمها، ومن تلك العلاقات التي عمدت الثقافة الفلسفية والفكرية إلى مقاربتها ومتابعتها، بل والتأسيس الدائم لها، علاقة المقدس مع السرديات الكبرى، من حيث منبع السردية الخاصة في ارتباطها مع اللحظات التدشينية الكبرى في التاريخ، والتي لا زمت عادة ميلاد الحضارات والتجارب التاريخية المتنوعة، وأيضاً سبر طبيعة تمثل للمقدس وكيف تم نقله وصناعته والترويج له، ضمن هذه الديباجة أو تلك، في توافق حيناً، وصراع أحياناً، ما جعلنا نتقصد طرح إشكالية العلاقة بينهما، وكيف تطورت؟ وأهم التناولات الفلسفية والتحليلية لها.

حيث شرع الباحث معاذ بني عامر في اختبار صور السرد وأنماطه ضمن جدلية الكبير الأنطولوجي والصغير -أو ما يبدو كذلك- الأخلاقي، ومنه إلى النص المطلق الواقف فوق كل إمكانية سرد، أو العصي عن الاستخدام المبتذل ضمن أجناسيات الكتابة، ما يجعل من المقدس معطى متجاوزاً حيناً، ومستخدماً ضمن صراعات خاصة حيناً آخر، كما أورده الدكتور شراف شناف في حوارهِ العميق جداً مع المفكر والناقد الجزائري الدكتور عبد الله العشي، في الترجمة الداخلة في سياق الأفكار التأسيسية للموضوع، حيث تم التطرق إلى طبيعة الافتراق والتطور والمآل، للمقدس في قبال القداسات، في النص الذي ترجمه الكاتب الدكتور محمد جديدي.

ثم شرعنا في بناء فكرة الموضوع بتقديم لافت إلى الفلسفة الدينية بين تحدي القدسي واستجابة السرد في عمل جيد للكاتب زهير لخويلدي، فإلى سبر تشكيلات المقدس واندفاعاته ومظهراته بل وآفاقه ضمن عمل الباحثة كريمة بريكي، ثم ربطنا ذلك كله بالمقدس والأمل مع المفكر المصري الدكتور حسن حماد، حيث عالج ارتباطاته مع التجارب الحاملة التي عمدت إلى تبرير الأمل في التاريخ، بصناعة (أو اتخاذ) مقدس مانح للأمل.

وعمدنا بعدها إلى اتخاذ بعض النماذج التطبيقية لتحليل تجليات المقدس كما عرضته السرديات الكبرى في بعض المدونات، منها قصة الطوفان وحمولاته التقديسية كما كتب الدكتور عامر عبد زيد الوائلي، إلى قراءة بارزة للكاتب غيضان السيد علي حول رواية نجيب محفوظ السماء السابعة، ومناهضة المقدس في بعض السرديات.

وأخيراً؛ قراءتان عن طبيعة المقدس ومفهومه، وكيفيات اشتغاله، وتجلياته، واحدة للدكتور الحاج دواق في قراءة لكتاب روجيه كايوا عن الإنسان والمقدس، والثانية للدكتور حمدي بشير حيث عرض إشكالية المقدس والمدنس، كما وصفها الفيلسوف وعالم الأديان مرتشيا إلياد، وهما كتابان كلاسيكيان في هذا المضمار، ويعدان من المداخل التأسيسية في مقارنة موضوع المقدس والسرديات المختلفة.

تجديد العلاقة مع المقدس رهان تفكيك رغبة الموت

◆ عامر عبد زيد الوائلي

يولد الإنسان ثقافياً داخل سردية كبرى تغدو له بمثابة «كتالوجا» إرشادي من بداياته الفيزيائية إلى لا نهاياته الميتافيزيائية، لكي يبقى على الصراط المستقيم، ولا تزلّ قدمه، وقد تحولت إلى متنٍ تأسيسي، يحول الإنسان من كائن نقدي إلى كائن غريزي، يؤمن بها إيماناً حماسياً، وقد أخرجها من حيز النقد إلى حيز المتعالي على النقد والمراجعة والتطوير، وهو ما يجعل منها «مونادة» مقفلة متعالية على الزمان والمكان، وقد تحولت إلى بنية ذهنية تتحكم به وتوجهه بشكل واع أو غير واع وجودياً وذهنياً، وهو ما يؤثر في نظرته إلى ذاته وعلاقته بغيره وفهمه وتأويله للوجود وما فيه من علاقات، وقد تم تصنيفه إلى: مقدس ومدنس، خير وشر، مؤمن وكافر.

وعلى أساس هذه الثنائيات نجد أنّ هذه السرديات قد دخلت في صراعات خارجية وداخلية. فالخارجية مع أديان التوحيد التي تشترك برأس مال رمزي هو «التوحيد» وكونها ديانات كتابية، وعلى الرغم من ادعائها أنها تنتمي إلى تاريخ نجاة إلهي يجمعها مع غيرها داخل شجرة الأديان التوحيدية تمارس إقصاءً ونفيًا للآخرين بوصفهم منحرفين ومشوهين للصراط المستقيم.

فالانشقاق موجود في علاقات السرديات مع غيرها من السرديات داخل تاريخ النجاة التوحيدي نفسه. ودخلت في انشاقات داخلية سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية إذ انشقت إلى فرق ومذاهب وطوائف منها ما يمتلك سرديته الخاصة داخل ثوابت السردية الكبرى.

واليوم يعيش عالمنا تحوله للدين والسرديات الدينية من بعدها الأسطوري الغرائبي المفارق إلى الإيديولوجيا في ظل قراءات لم تستوعب الحداثة الفكرية والمجتمعية ولم تخلق قطيعة مع سردياتها الكبرى بل تحولت إلى إيديولوجيات متصارعة بعنف على الماضي من دون أن تخلق معه قطيعة إستمولوجية، وكان لهذا التحول دور سلبي على الإنسان وحرية وحقه في الحياة الكريمة بعد أن تم تحويله (الإنسان) من ذات إلى غيرية مطلقة، فتم تغييب الذات من أجل إبراز الجهات المذهبية، والقومية، والإثنية على حساب الذات، وتم تغييب الغيرية ممثلة بالهوى الجهوي الذي يلف كينونتها ووجودها، حتى أصبح يقتل لأنه من هوية لها سرديتها الخاصة.

فاليوم نحن بحاجة إلى مراجعة نقدية من أجل خلق قواسم مشتركة تتجاوز محابس الهوية والسرديات وتفكيك أنساقها الهاجعة واللامفكر فيها ومحاولة التأمل العميق في كفيات نشوء المقدس، وتحليل العلاقات التقديسية وأشكالها،

وقد تحولت إلى أداة تفتيت وتجزئة لعاملنا ومجتمعنا. ولكن هذا يجب أن لا يبعد عن أنظارنا خصوصية الجانب الثقافي وعلاقته بوجودنا وصورتنا الحضارية وخصوصيتنا؛ فنحن لا يمكن أن نخلق التوازن والتعايش عبر بتر جزء حيوي من تراثنا وهويتنا الجماعية وحذفه ومحوه كما فعلت بعض الدول بأسلوب تسلطيّ عنيف سرعان ما عاد مآتم حذفه بعنف إلى الحياة وكما يقول رينيه جيرار «إنّ النزوع لمحو المقدس، وإلى إقصائه نهائياً، يهيئ عودة المقدس».

ولكننا بحاجة إلى مراجعة نقدية تستثمر ما هو حي وفاعل في التراث والتاريخ؛ لأنه حي وفاعل في حاضرنا بإثارته الجيدة المحمودة التي تعزز تعايشنا، وتوحدنا، وتنوعنا معاً؛ لأنّ التاريخ حركة الإنسان وفعالته في علاقته الجامعة بين المقدس والدينيّ، فالمقدس يتمثل في إحالة الأشياء التي تبدو دنيويّة إلى ممارسات، وإلى طقوس، وليس إلى معنى مستقل، تضفي معنى على حياتنا وعلاقتنا الأفقية بالآخرين والأشياء وهي علاقة عرضية، وعلاقة عمودية بالميتافيزيقي والثابت والأزليّ.

ولأنّ حياتنا وعلاقتنا تبقى متحولة وعرضية فلا بدّ من أن نعيد في ضوءها دراسة علاقتنا بالمقدس عبر مسألته ومحاورته وفي النتيجة محاورة السلف وما أقامه من تمثلات عن علاقته في ضوء تجاربه الدينيّة، والدينيّة وعلومه ومعارفه، وكيف ساهمت في رسم علاقته وتمثلاته عن المقدس والهوية وهي تمثلات لاشك تاريخية متحولة لا تلزمنا أن نتبناها ونفرضها على واقعنا على أنّها هي المقدس بل تمثلات الأجداد الدينيّة والحياتيّة وتجاربههم التي مكنتهم من أن يعيشوا ويخلقوا محوراً لحوارهم حول المقدس وما تضمنه من سرد وعقائد.

فالأمر ليس سهلاً بل هو صعب ولكنّ القتل والموت اليومي يحثنا على إنتاج أشكال جديدة عن علاقتنا بالمقدس تعمق تعايشنا وتحقق لنا الانعتاق من تأملات التراث وصراعاته.

السرديات الكبرى من الكبريات الأنطولوجية إلى الصغريات الأخلاقية

◆ معاذ بنبي عامر

لربما كانت الميزة الكبرى، لما اصطلح عليه بـ (السرديات الكبرى)، هي في اشتغالها على رؤية تموضع ثالث: 1- الإله / 2- الإنسان / 3- العالم، في متن يتوالد في رحم زمن ما ومكان ما، ثم لا تفتأ هذه النطفة الملقحة بالتخلق التدريجي، إلى أن تنبثق على هيئة جنين يتصف بالبراءة والعفوية، لذا يكون مطمحه عالمياً بامتياز، فهو إذ يُبشر في زمكانية بعينها، فلأنها زمكانية إطلاقية، ولديها القدرة على الانسحاب على أزمنة وأمكنة أخرى.

ولربما -مرة أخرى- كانت الميزة الصغرى، لهذه السرديات، الانتقال بهذا الجنين من مرحلة البراءة والعفوية، إلى مرحلة الشدة والقوة، بحيث تقسو كثيراً إلى درجة لا يعود معها مكان صالح لها، إلا القبر، لا سيما مرحلة ما بعد الدخول في الإكراهات والاستلابات، لكل من لا يتوافق مع رؤاها ومواقفاتها لـ: الإله، الإنسان والعالم.

ما بين الميزتين: الكبرى والصغرى، تتأرجح السرديات الكبرى، بين كونها:

أولاً: رؤية هائلة للوجود الإنساني من ناحية، لا سيما لحظة انبثاقها في المتن الذهني أولاً، والمتن الورقي ثانياً، إذ استطاع الإنسان أن يُحوّل الوجود الخارجي، إلى أمطاط داخلية، تشتمل على:

1- البعد الغيبي أو الميتافيزيقي، الذي يوقع الإله، ويجعله في مرمى العقل الإنساني. فالإنسان -وفقاً لهذا التسريد المبدئي- ليس كائناً معزولاً في الواقع المعيش، بل له امتدادات لا نهائية، ووجوده في الزمن محض وجود مؤقت. فالإله المتموقع في النص السردية، إله سرمدية، وهذه السردية تحل في الإنسان لحظة تمثل الإنسان لها ذهنياً بشكل مبدئي، وخطها على الورق أو الرقاع [أو أياً كانت الوسيلة التي يخط عليها] ثانياً.

2- البعد الظاهري، الذي يوقع الإنسان في عالم الشهادة أولاً، ويمنحه أفقاً غائياً في عالم الغيب ثانياً. فوجوده ليس وجوداً فارغاً ومفرغاً من القيمة النهائية، فهو بإزاء معمار حياتي متكامل، يبتدئ من لحظة الميلاد ولا ينتهي مع لحظة الموت. والسردية الكبرى إذ تموقع الإنسان داخل متنها، فإنها تضع لها "كتالوجاً" إرشادياً من بداياته الفيزيكية إلى لا نهاياته الميتافيزيكية، لكي يبقى على الصراط المستقيم، ولا تزل قدماه، وهو يعاين هذا الوجود ويخضع لنواميسه.

3- البعد الزمكاني الذي يوجد فيه الإنسان، والمآلات القبلية والبعدية لهذا الوجود؛ من لحظة شقشقة شمسه الأولى، وصولاً إلى لحظة الأفول الأخيرة، والعلاقة التي تربط الإنسان بهاتين اللحظتين، وتجاوزهما من ثم، فهو مربوط بمشيمة هذا العالم ربطاً (أزلياً/ أبدياً).

4- البُعد السيكولوجي الذي تنطوي عليه دخيلة الإنسان، والخلجات والدفقات النفسية التي تنبعث من داخله إلى الخارج، بما يتجاوز العالم، وصولاً إلى العالم الميتافيزيقي الذي يتمثله الإله.

بإزاء هذه الرؤية المتعددة والمتنوعة، تتحوّل السردية الكبرى إلى متنٍ تأسيسي، يؤكد بُعد الإنسان الأنطولوجي، والضلع الذي يربطه بالضلعين الآخرين: ضلع الإله وعالمه الميتافيزيقي من جهة، وضلع العالم وعالمه الزمكاني من جهة ثانية.

ثانياً: انغلاقيتها على ذاتها، وذلك بانتقالها من طور (الرؤية الهائلة) التي تُرمّز الإله والإنسان والعالم، وموضوعهم في متن ما، إلى طور (الرؤية الأحادية)، التي لا ترى رؤية أخرى خارج هذه الترميزات المُؤطرة في متنها، الذي يتحوّل بالتقدم إلى متنٍ مُقدّس، مما يجعل المساس به، مساساً بقيمة الإنسان الأنطولوجية، والذي يؤمن بهذا المتن، مما يستدعي استحضار غرائز الإنسان الوحشية، للدفاع عن هذا المتن في حال تعرض للنقد والتفكيك.

وما بين (الرؤية الهائلة) التي تُؤسس لما هو عقلي، و(الرؤية الأحادية) التي تُؤسس لما هو غرائزي، أمكن التأشير على السرديات الكبرى بصفتها:

1- (رَحِمًا) انبجست منه إشارات الوجود وإلماحاته بشقيه الفيزيقي والميتافيزيقي، ودفقت سيّالة في متن مؤسس. ومنحت الإنسان قدرة هائلة على ترميز: الإله والإنسان والعالم في متن داخلي، والاشتغال على هذا الثالوث وفقاً لمقتضيات هذا المتن الداخلي.

2- (قبراً) التهم إبداعها الأول، وحوّله من رؤية أنطولوجية تحتل الغيرية، إلى رؤية سيكولوجية ذاتوية، تؤكّد القيمة الأنانية للمؤمن بسردية بعينها. فالسرديات الكبرى الأخرى، هي أرحام وئمة إمكان رؤيوي تنطوي عليه في بناها الداخلية، إلا أنّ الدخول في احتراب معها، بصفتها سرديات: 1- أصغر، أو 2- أقل شأنًا، أو 3- أكثر دناسة، يعمل على ضمور رَحِم هذه السردية وانتقاله من مرحلة الاستيعاب الأنطولوجي إلى مرحلة الالتهام السيكولوجي. مما يجعل منه قبراً للإمكان الإنساني على الإطلاق، وموضعةً له في إمكان واحد من دون الإمكانيات الأخرى، مما يرهن الإنسان لنوعٍ من العبودية السردية، ويقولبه بقلبها من لحظة ميلاده المادي، إلى عدم انتهائه في العوالم الأخرى.

وهكذا، نحن أمام إمكان أنطولوجي، يعمل على تسريد ثالوث: الإله والإنسان والعالم، وذلك بموضعتهم في متون تُؤسس للاجتماع الإنساني، وامتداداته الأفقية والعمودية. إلا أنّ محاصرة لهذا الإمكان، وذلك بالانتقال بهذه السرديات من منطقة الرؤى المُتفجرة (= الرَحِم) إلى منطقة الأحادية ومحاصرة الرؤى (= القبر)، تحطّ من قيمة هذا الإمكان الأنطولوجي، لأنّه يعمل على تحويل الإنسان من كائن عاقل، ينزع إلى المعرفة والنقد والتحليل وتفكيك نظم هذه السرديات والعمل على تطويرها بشكلٍ دائم، إلى كائن غرائزي، يؤمن بها إيماناً حماسياً، تجعله يُسلم بها تسليمًا نهائيًا، غير قابل للجدل أو النقد من زاوية، وعدم إدخالها في حالة حراكٍ معرفي دنيوي مع السرديات الأخرى من زاوية ثانية. فهي إن قبلت الجدل أو النقد -بعد طول عناء- فإنّها تقبله على مضضٍ أولاً، وضمن شروط مسبقة ثانياً، مما يعني البقاء

في النقطة المعرفية الأولى نفسها، وعدم إحداث أي إزاحة جديدة. وهي إن قبلت الدخول في حراك معرفي مع السرديات الأخرى، فإنها تدخله بـ "نية مُسبقة" بتعابير علم النفس، فهي تعيش حالةً من التفوق المعرفي بالضرورة، لا سيما ما تعلق بمقاربة ثالوث: الإله والإنسان والعالم؛ لذا تصير السرديات الأخرى:

1- أدنى منها مرتبة و2- أقل شأنًا و3- أكثر دناسة. ف 1- العلو و2- القيمة الشريفة و3- القداسة، هو من نصيب هذه السردية حصراً.

المفارقة أن كل سردية هي: 1- الأعلى و2- صاحبة القيم الشريفة و3- الأقدس. لذا تتخلق مسألة الاحتراب الذهني والواقعي بين السرديات الكبرى، أكثر مما تتأكد قيم المحبة والسلام والوئام بينها. وإذا كان لنا أن نعين مسألة ما اصطلحت عليه آنفاً بـ (الرحم) و(القبر) في منظومة الأديان التوحيدية (على سبيل المثال) التي انبثقت عن الديانة الإبراهيمية، فإننا سنرى الرحم الإبراهيمي وقد تحوّل إلى قبور أيديولوجية للسرديات: اليهودية والمسيحية والإسلامية. ادعت - كل واحدة من هذه السرديات على حدة - الحق من مبتدئها إلى منتهاها، ودخلت - اقتضاءً لواقع يقين عتيق وعنيد - في حالة احتراب بعضها مع بعض، أكثر منها حالة ألفة ومحبة وسلام. فالتطور الحاصل في بنية السردية اليهودية، وكتابها المقدس، على يد المسيح، والذي تموضع لاحقاً في الأناجيل، والتطور الحاصل فيهما معاً، والذي تموضع لاحقاً في النص القرآني، هو تطور سلبي بالضرورة، لأنه اعتبر بمثابة اعتداء لاحق على ما هو سابق.

ولربما تجلّى هذا التطور أكثر ما تجلّى في الخصومات بين الإخوة الأعداء، فالادعاء المبدئي بالجذر الواحد لشجرة الأديان التوحيدية، هو ادعاء عرضي لا ادعاء أصلي، نظراً لانطواء هذا الادعاء على حالة من الإكراهات المادية والمعنوية بين أتباع هذه السرديات. فكل طرف يفترض اكتمالاً في سرديته ونقصاً في السرديات الأخرى، نظراً لاحتواء هذه السردية على رؤية هائلة للإله والإنسان والعالم، يمنحها فائضية أنطولوجية لا تتأني للسرديات الأخرى. وما زالت هذه الرؤى فاعلة حتى الآن، سواء في عالم الأذهان أو في عالم الأعيان. إلا أن هذه النسقية (الاكتمالية/ النقصانية) أحالت الرحم الإبراهيمي إلى قبر (يهودي/ مسيحي/ إسلامي)، ودفعت باتجاه تكتلات حولت الإنسان من كائن حرّ على المستوى العقلي، لا سيما ما خصّ جانبه الديني، إلى عبدٍ لاهوتي، مُستلب الإرادة سلفاً.

لكن هذا الانغلاق، والنكوص الارتكاسي، من مرحلة الرحم التوليدي، إلى مرحلة القبر الإفنائي، ليس قدراً مقدوراً، إذ يمكن فتح ثغرة في الجدار العتيق، ليس فحسب فيما يتعلق بالديانات التوحيدية، بل بكل السرديات الأخرى، وذلك بالانتقال - كما أشرتُ في العنونة أعلاه - من مرحلة الكبريات الأنطولوجية، التي تُبشر بها كل سردية على حدة؛ إلى مرحلة الصغريات الأخلاقية، التي يمكن عبرها البحث عن المشترك الخيري بين هذه السرديات، وتشكيل سردية مُتحرّكة، قلقة، غير قارّة وغير ثابتة بشكل دائم.

انطلاقاً من ذلك، أحوج ما نكون إلى سردية يتجلّى فيها الشرط الإنساني الجدلي في أبهى صورهِ، بما ينقل هذه السردية لا من مرحلة السكون العقدي إلى مرحلة الحراك المعرفي فحسب، بل يجعل منها سردية غير متناهية، فهي قابلة للإضافة الدائمة.

سردية تحوي: آية من القرآن، إصحاحاً من التوراة؛ حكمةً من إنجيل الحكمة الطاوية، قَبَساً من إنجيل متّى، فقرة من تعاليم الفيذا الهندوسية، شطراً من مقابسات السيخية، شذرةً من ملحمة جلجامش، سطرًا من ملحمة الرامايانا، خلاصةً من الحِكم الهيراقليطيسية، بيتاً من معلقة طرفة بن العبد، عبرةً من الكاماسوترا الهندي، فقرة من الإشارات الإلهية للتوحيد، قطعة من أناشيد طاغور، قصيدة من الهايكو الياباني، فصلاً من الإخوة كارامازوف لدوستوفسكي، لذة من عرفانيات ابن الفارض، صوتاً حزيناً من قصائد وايتمان، طمأنينةً من عزلة غابرييل غارسيا ماركيز، دفءاً من جحيم رامبو، دفءاً من مآسي نيلسون مانديلا، عفوية من مغامرات توم سوير، بساطةً من حياة سقراط، إعلاءً للعقل النقدي عند أسبينوزا، قصةً من ألف ليلة وليلة، محاوره من محاورات أفلاطون، مقاماً من مقامات بديع الزمان الهمذاني، فقرة من كتب الموقى الفرعوني، لوحاً من ألواح سومر، مثلاً من أمثال الهنود الحمر، شطراً من تاريخ هيرودوت، فلسفةً من فلسفات سينيكا... الخ.

بحيث لا يتوقف معمار هذه السردية عن الانبناء الدائم، فهو معمار قابل للزيادة، وفقاً لمقتضيات الشرط الإنساني الآني، بما يجعل منها سردية عالمية بامتياز، وغير خاضعة لقانون احتكاري، فهي بصدد الحركة الدؤوب، لا بصدد الثبات المميت. وهي بصدد الإنسانية جمعاء، لا بصدد أناس بعينهم. وهي بصدد رصد الشغف المعرفي الإنساني على إطلاقه، لا بصدد البقاء عند لحظة شغف معرفي قديمة، والثبات عليها إلى ما لا نهاية. وهي بصدد الانتقال من الكبريات الأنطولوجية التي تُثبّت الإله والإنسان والعالم، تثبيتاً مفاهيمياً مرةً واحدة وإلى الأبد؛ إلى الصغريات الأخلاقية، التي تراعي شرط الوجود الإنساني وتنامي قدراته في تطوير مفاهيميته حول الإله والإنسان والعالم، إلى ما لا نهاية، بحيث لا يتم الركون إلى حالة إيستمولوجية قارّة من شأنها تهشيم الموقف الإنساني، وقدرته على إحداث إزاحات كبرى، حتى فيما تعلق بأقانيم الوجود التأسيسية.

من المقدس إلى القداسات

◆ فرانسواز كريمو

◆ ترجمة: محمد جديدي

عنوان المقال: من المقدس إلى القداسات Du Sacré aux Sacralités

صاحبة المقال: فرانسواز كريمو Françoise Crémoux

أستاذة بجامعة باريس 8 (فرنسا)، عضو باحث بمخبر الدراسات الرومانية وصاحبة العديد من المقالات بعضها منشور بمجلة بندورا Pandora. ولها دراسات وأبحاث منشورة بكتابات جماعية، كما عملت على تنسيق (وتنظيم) بعض الملتقيات التي تعنى بالدراسات الإسبانية ذات العلاقة بطقوس الدين ورمزياتها ومنها الزيارات المقدسة وتأويليتها للجسد والروح. من بين مقالاتها أيضاً:

Le corps du pèlerin comme métaphore spirituelle dans les récits de pèlerinages et de miracles(1992)

De l'original au recyclage: le récit de miracle, un micro-genre contradictoire (2003)

L'imaginaire sacré du territoire espagnol dans El pelegrinocurioso y grandezas de España de Bartolomé de Villalba (1577) (2008)

مترجم المقال: محمد جديدي

أستاذ أكاديمي بقسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2 - الجزائر. وهو باحث ومترجم، نشر كتباً عدة تأليفاً وترجمةً "الفلسفة الإغريقية"، "ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية"، "البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات" (ترجمة) وله دراسات ومقالات منشورة بمجلات ومواقع إلكترونية في مواضيع فلسفية مختلفة: التسامح، الترجمة، الأخلاق، البيواتيقا، الحدائث والفلسفة الأمريكية.

مصدر المقال:

بندورا: مجلة الدراسات الإسبانية، التقييم الدولي 0514-1632، العدد 4، سنة 2004، الصفحات من 9 إلى 16.

Pandora: revue d'études hispaniques, ISSN 1632-0514, N°.4, 2004, pages. 9-16.

نص المقال متاح على الرابط الإلكتروني الآتي:

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2925612.pdf>

نص المقال:

كيف تطرح مسألة المقدس، اليوم؟ يعادل هذا التساؤل في الواقع المسألة الدينية في مجملها، التي أحدثت، بما لا يقبل مجالاً للشك، في السنوات الأخيرة نوعاً من العودة القويّة إلى المساءلات الثقافية، الاجتماعية، وبصورة أكثر إلحاحاً، الجيوسياسية. إنّ المجتمعات الغربية المعاصرة التي يمكن تتصور بأنها علمانية، صارت قليلاً ما تلجأ إلى فكرة التعالي لتفسير الواقع، وقام بعضهم بتحليل ديناميكيّتها بوصفها «حركة باتجاه مجتمع خارج الدين»، وهي المسماة عادة «خروج عن الديني»¹. ومع ذلك، فهي تعرف حالياً، تناقضات قوية جعلت من العامل الديني عنصراً دائماً الحضور للتعريف الفردي أو / والجماعي، للملجأ الهووي، ولكن ربما وخاصة للمواجهة المحتملة، وبكلمة واحدة، للنزاع. لنتخيل فقط البرنامج الجيوسياسي الذي رسمه الأمريكي صمويل هنتغتون² Samuel Huntington، والذي قسم بموجبه العالم إلى دوائر مسيحية ومنتافرة، محددة فحسب بالمعيار الديني، وإلى القراءة التي عمد إليها جورج و. بوش Goerges W. Bush أثناء حرب العراق، بوضع فعله، الذي تحول هكذا إلى حرب صليبية جديدة، تحت علامة قوة إنجيلية.

فبين «الخروج من الديني» المعلن من قبل بعضهم و«الرجوع إلى الديني» المندى به من بعضهم الآخر، ماذا عن المقدس؟ ألا يمكن أن تكون المضاعفة العنيفة للحروب المقدسة والأصوليات التي نعيشها اليوم مؤشراً على خروجنا ربما من الديني، لكن ليس من المقدس بأي حال من الأحوال؟ ألا نلتحق هنا بحدس رينيه جيرار René Girard، والذي قد يصلح خاتمة لكتابه العنف والمقدس La violence et le sacré³؟

إنّ النزوع لمحو المقدس، وإلى إقصائه نهائياً، يهيء عودة المقدس. [...] فبعد بروز المقدس بأكثر اكتمال من المجتمعات الأخرى، إلى حد نسيان العنف المؤسس، وإلى حد أن يغرب كلية عن باله، فإننا سنعثّر عليه مجدداً.

يقال المقدس على ما ينتسب إلى «ميدان منفصل، محظور، منيع (غير قابل للاختراق)». إنّ هذا القسم الأول من التعريف الذي يقترحه قاموس روبري الصغير Le Petit Robert يدعو إذن إلى فحص معناه انطلاقاً من فكرة الأرض (المنطقة أو الإقليم)، التخوم، الحدود، ولكن أيضاً، من بناء على صيغة أمر، انطلاقاً من فكرة الممنوع؛ التي تقود بهذا إلى تصورهِ قبل كل شيء عبر نسق تعارض: تعارض مع نمط المكان، الزمانية، الاستعمالات والممارسات عن تلك التي تكون في اليومي، عن العادي، عن الغريب للطقوس. أي التي تكون، بكلمة واحدة، خاصة بالديني. أمكنة، ولكن أيضاً أشياء، صور، لغات خاصة ومنفصلة تطرح هكذا وكأنّها مقدسة ويمكنها أن تصبح، وفقاً لقاموس روبري الصغير Le Petit Robert دائماً، محل «إجلال ديني». وهنا نلتحق بالأصل اللاتيني للفظ، فالصفة «ساكر»، «ساكريس» Sacer, sacris، التي تعني أولاً «كل ما هو مخصص إلى ألوهة»، وكل ما «يتعلق بعبادة دينية»؛ في النظام الفكري نفسه، يشير اللفظ إلى الكاهن، ساكردوس، ساكردوتيس sacerdos, sacerdotis، الذي يتعلق بالطبع بالإيتيمولوجيا نفسها⁴. وبعيداً عن هذا الربط الذي يبدو أنّه قائم منذ جذور الثقافة الغربية بين المقدس والديني، فإنّ الصفة تحدد كذلك، بتوسيع، «كل ما هو أهل لاحترام مطلق»، وحتى «كل ما له طابع القيمة المطلقة»⁵.

على الرغم من ذلك يبدو من المشروع التساؤل، قبل تبني قراءة كهذه للفظ، إذا ما كان إطار الأعمال التي تريد أن تكون علمية، يكون الحديث عن المقدس حديثاً عن معنى محصور بوضوح، وحتى إذا كان من الممكن استخدام لفظ «مقدس» مثل أداة حقيقية للتفكير. يبدو أن المعنى، من وجهة نظر إبستمولوجية، هش جداً. فالمقدس يوجد اليوم وفي الغالب، تحت النار المزدوجة للعقلانية والعلمانية. فاستعمال هذا اللفظ يبدو معقولاً ومستساغاً أكثر على لسان رجل الإيمان أو اللاهوتي منه في فم رجل علمي ناقد. مع ذلك، وبالنسبة إلى رجال الإيمان واللاهوتيين، فإن لفظ مقدس قبل كل شيء، و فقط، صفة تحيل إلى أشياء، إلى ممارسات، إلى طقوس، وليس إلى معنى مستقل. وبالفعل فإن الأنثروبولوجيا، هي الأولى التي حولت النعت إلى اسم، وزعمت بناء المقدس مفهوماً مستقلاً تماماً.

هذا العمل الطويل في التأسيس النظري يعود بالأساس إلى إميل دوركايم Emile Durkheim ومدرسته. ففي الأشكال الأولية للحياة الدينية *Les formes élémentaires de la vie religieuse*، قاد دوركايم في الوقت نفسه دراسة للآديان البدائية الأسترالية وبحث عن الأساس السوسيولوجي للديني؛ وقد جمّع، في فعله هذا، بحوثاً عدة حول معانٍ مختلفة تنطبق عليها لفظة مقدس، ومن ثم اتخذ المصطلح دلالات متميزة. فالصيغة، التي بقيت مشهورة، والتي عليها يفتح الكتاب تعرف المقدس بتعارض مع الديني، ذلك أن «الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها»، والمدنسة هي ما «تنطبق عليها هذه المحظورات والتي ينبغي أن تظل بعيدة عن الأولى». إن صياغة كهذه تتيح تعريف المقدس دون المرور عبر معنى الدين، ومن ثم، وفي مرحلة ثانية، تعريف الديني بوصفه تسييراً للمقدس. إنه يطرح أيضاً ازدواجاً دلاليّاً حيث لا تتحدد المصطلحات بذاتها، إنما أيضاً بالعلاقة التي تربطها.

هناك دلالة ثانية، وليست هي الأدنى، تُنسب من طرف دوركايم للمقدس، هي تلك الخاصة «بقوة لا شخصية ومنتشرة» التي نجدها، في الحالة الأسترالية، ضمن الكائنات الطوطمية. في هذه المصطلحات، لم يعد المقدس فقط مجرد مفهوم تحليلي، بل حقيقة متعالية يمكن للإنسان أن يجربها: الذوبان داخل جماعة، أثناء تجربة طقسية، يكون على سبيل المثال المشاركة في هذه القوة اللاشخصية. هنا إذن لم تعد المسألة متعلقة بتعارض أولي بين مقدس ومدنس، إنما المقدس بوصفه موضوع تجربة متعالية؛ وحسب دوركايم، كل كائن بشري بمستطاعه أن يقوم بتجربة هذا المقدس، على اعتبار أن مرجع التعالي هنا هو المجتمع، بالمعنى الذي يكون فيه تعاليها لوعي الأفراد الذين تشكلهم. ها نحن إذن إزاء تعارض تعريفي جديد: ذلك المتصل بالفردى وبالجماعي. يكون المقدس إذن في الأخير قوة، قوة المجتمع مشتملة على أعضائه باعتبارها خارجة عنهم، لكنها تعزى من طرفهم إلى قوة إلهية أو طوطمية⁷. في مؤلف دوركايم، في الوقت نفسه وبالتناوب مفهوم تحليلي، حقيقة متعالية متاحة للتجربة الإنسانية، وهي الفكرة التي نعثر عليها لدى مرسيا إلياد Mircea Eliade وروجيه كاييو Roger Cailliois⁸، في الأخير الاجتماعي باعتباره تعارضاً مع الفردى. بهذا يحتفظ المصطلح بخصائص ومعانٍ حاضرة، في الغالب في نظام مشتت، في جميع أبعاد الحياة الدينية.

وإذا أمكن اليوم اعتبار أعمال دوركايم ومدرسته جديرة للغاية بالنقد، فذلك بالخصوص قياساً إلى أن لا شيء يتيح، في كل المجتمعات، «إثبات وجود مقدس» بوصفه ميداناً متماسكاً ومقيداً بحيث ينطبق على الخصائص التي طرحت عند هذا الحد، و فقط على هذه الخصائص. فهل كل المحظورات مقدسة؟ وهل كل طقس من الطقوس مرتبط بمحظورات؟

وهل بإمكاننا اعتبار مشروعية تعارض الاجتماعي/ الفردي بوصفه مماثلاً لتعارض المقدس/ المدنس؟ إن التعرف على أقاليم الممنوع، الديني والاجتماعي في حديثنا عن المقدس يفترض أننا أعددنا طوبوغرافيا شاملة لميدان الديني، طوبوغرافيا حيث لا يكون فيها الوجود مرشحاً قليلاً. لقد انتهى دومينيك كازاجيه Dominique Casajus، وهو بصدد التفكير حول معنى المقدس في الفكر الأنثروبولوجي، إلى النتيجة الآتية:

إذن كان المقدس، مثل الطوطم، مصطلحاً مركباً مكوناً من تجاور حقائق وحيث اعتقدنا بتسرع أنها أوتوماتيكياً مشتركة (متصلة). بيد أنه من الممكن استرجاع كل معنى من هذه المعاني، بل وربما حتى، وفقاً لما فعله ليفي ستراوس Lévi-Strauss بخصوص الطوطم، والتساؤل عما إذا كان أ نموذج الارتباط المفترض بتسرع ليس أ نموذجاً من بين نماذج أخرى، وهو ما يشكّل مدخلاً لنمذجة طوبوغرافيا الديني. فمن دون شك هذا هو الشكل الذي يمكن للتفكير الأنثروبولوجي أن يتخذه حول المقدس⁹.

إن موقفاً كهذا، وبقدر ما هو نقدي فهو منفتح، يسمح بفهم الأعمال السابقة المذكورة، حتى وإن أبدينا تحفظات بشأنه، يطرح تساؤلات لا مفر منها بالنسبة إلى أولئك الذين يزعمون دراسة الظواهر الدينية والشعائرية، وبصفة أعم صلات الإنسان بفكرة التعالي. فإذا كان المقدس هو بحق معنى مركب وقابل للنقاش، فإن كل دلالة يحتويها تحتفظ بمعناها، تشكل إذن محوراً ممكناً للتحليل.

هناك وظائف مختلفة ألحقت بالمقدس، على مر العصور وفي مختلف المجتمعات: الحماية إزاء كون مَهْدَد، ملجأ ضد تناهي الحياة البشرية، بناء زمانية وفضاء أسطوري يكون ملجأً مشتركاً إزاء اختبار الزمن وتجزئة المكان، هيكله حكومة جماعية... بهذا إذن يكون المقدس «كل ما له طابع القيمة المطلقة»¹⁰، أو، لصياغة هذا بأكثر حذر، كل ما نسبه الناس، في زمن ومجتمع معينين، من طابع القيمة المطلقة إلى الأشياء. فهذه التعددية التفسيرية والوظيفية أيضاً، وهذه الديناميكية لمعنى متعدد هي ما يجعل ضرورياً، في النهاية، استعمال مصطلحات أخرى وبناء معانٍ مكملة، بالخصوص تلك المتعلقة بالتقديس والقداسات.

إن المؤرخ وأنثروبولوجي الديني ألفونس ديبرون Alphonse Dupront، في دراسة ضخمة حول التظاهرات المقدسة في العصر الوسيط المسيحي، يقترح مقاربات مثيرة لهذين المعنيين. فقد تصور التقديس مثل عملية يصير أثناءها المقدس مصطلحاً وموضوعاً، ومن ثمّ فالقداسة «عمل إنساني مشروع... حيث تنفجر وأحياناً تشتد الحاجة إلى المقدس». إن ما يقوم ديبرون بتحليله لعملية التقديس انطلاقاً من حالات الحرب الصليبية والحج هو في الواقع قابل للتطبيق تماماً على ظواهر معاصرة:

كل قداسة تفرض ما وراء أو مكاناً آخر: وبهذا المعنى الفعل بالكامل، لأنها بحث وتقبل معيش للآخر، آخر، هو بالتحديد المقدس، والذي يجب بالضرورة أن يوجد خارج الفعل. [...] وتمييزاً له، بأكثر مما يجري في العادة، عن العبادة. فالعبادة هي بالفعل ممارسة، تكرار أو إيقاع بحسب نظام الزمن المعد؛ فالقداسة، وهي فعل وحيد بهذا المعنى المزدوج بحيث لا يحصل إلا مرة، وفي كل مرة هو جديد: الخاص بديناميكية قوة لا تختزل في سلطة¹¹.

والأمر نفسه، بكيفية أكثر وضوحًا ربما، في تعريفه لمصطلح القداسات - الذي يقترح استعماله، وسندرك بيسر لماذا، منهجيًا بالجمع:

القداسات اسم للعولمة. إنَّ تبنيه، أمر بديهي لجمع تعريف منهجي. وهذا يتعلق بكلمتين: التقاط بشكل واسع¹².

هكذا إذن تفتح حقول جديدة لتطبيق مفهوم المقدس، وممكنات متنوعة - قديمة ومعاصرة جدا - للقداسة، سواء مورست في حقول الإبداع، الاجتماع، السياسة، وأبعد من هذا أيضًا. ففي منظور مماثل، يصبح المقدس، أقل من مفهوم، شبكة دلالية بفضلها يمكن وسم كل ما يمكن للبشر وضعه جانبًا، مهما يكن المجتمع الذي يعيشون فيه والثقافة التي ينتسبون إليها. إنَّ التساؤل عن القداسات، هو إذن تساؤل حول مفهوم المقدس في حركته وفي تحولاته، وهو التفكير في المسألة من وجهة نظر منفتحة ودينامية تأخذ بعين الاعتبار الأقاليم الجديدة للمقدس كما هي اليوم مستثمرة أو مبنية، دون ترك لجانب البعد الديني المحض للمفهوم.

وتبقى القضية الهامة: هل تستغل النزعة الإسبانية اليوم حقًا مسألة المقدس؟ أو ربما بأكثر تحديد، هل من يهتمون في أسبانيا بميدان الديني، مهما يكن الفرع الذي يأتون منه، يتناولون هذا المفهوم؟ وإذا ما لم يعد، بصفة عامة، التساؤل حول المقدس من وجهة نظر علمية، متميزًا بطابع الأولوية نفسه الذي كان له أثناء سنوات البنيوية، فإنه ينبثق بأكثر جلاء، في زماننا المعاصر المعولم، على الميدان السياسي والاجتماعي. ومع هذا، فإسبانيا، في هذا الوقت، لا تجعل منه رهانًا سخاًا للتفكير الجمعي كما هو الحال ربما في فرنسا: إنَّ سنة 2005 هي سنة مئوية قانون كومب [loi Combes أي القانون المتضمن فصل الكنيسة عن الدولة والذي صدر سنة 1905]، والنقاش حول العلمانية باعتبارها أساسًا أم لا للمفهوم الفرنسي للديمقراطية والجمهورية احتدم من ناحية البرينييه Pyrénées [هي سلسلة جبلية تقع جنوب غرب أوروبا على الحدود الفرنسية - الإسبانية]، مفضيًا على سبيل المثال إلى تساؤلات حول المقدس باعتباره «لامفكرًا فيه» للعلمانية¹³. هكذا في فرنسا، أعادت مسألة علاقة الدين (الديانات) بالسياسة إلى واجهة المشهد العديد من الأفكار والتحليل، التي لم تزل حظها من الدعاية، والتي تساءلت عن نسقنا للقيم، العلاقة بالتعالى، «الحاجة إلى المقدس».

في إسبانيا، إذا كانت عودة الاشتراكيين إلى الحكم، في مارس 2004، وبعض ملامح برنامج الوزير الأول الاشتراكي رودريغز زاباتيرو Rodríguez Zapatero قد أثارت دون احتجاج تغيرات وصراعات حول القضية الدينية- لتتصور فقط تلك التدخلات المتوالية في النقاش العمومي ضمن الندوة الأسقفية، أو ردات الفعل القوية والمعادية للقانون الذي يسمح بزواج المثليين - ومع ذلك فالحقيقة أنَّ الديني يظل في مركز التحليلات، وبكيفية أيضا أكثر تحديدًا، فإنَّ مصطلح الدين يستخدم دائمًا تقريبًا مرادفًا للكاثوليكية. ولا يبدو أنَّ المنشورات العلمية قد أفلتت من هذا التحديد: فالتردين، الطقوس والممارسات، وتمثيل الديني، وبالفعل، المسألة الدينية عمومًا هي أصل هذه البيبليوغرافيا الوفيرة؛ لكن، بالمقابل، ضمن هذه البانوراما، يبدو المقدس في غالب الأحيان وكأنه مرادف للمندور (المكرس)، وقد أبقى على هذا المفهوم بشكل مغلق نسبيًا، في إطار تحليل المعيش الديني الكاثوليكي أو في «ضده» حسب المؤرخين الإسبان: النزعة المعادية رجال الدين anticléricisme.

إنّ هذا العدد من بندورا Pandora [أي المجلة التي تحمل هذا الاسم وتعتني بالدراسات الإسبانية والإسبانية الأمريكية اللاتينية] يريد ببساطة إذن التمهيد لتفكير حول مسألة غائبة عن البيبليوغرافيات الإسبانية، ويسعى إلى العمل على توضيح دلالي يتيح عدم اختزال المقدس في الديني. إنه يتمحور حول ثلاثة محاور كبرى. الجزء الأول: إستيقا المقدس. إبداعات، بناءات، تجليات ويتمركز على تحليل الإنتاجات الثقافية المرتبطة بالمقدس وبالقداسات، في الميادين الأدبية والفنية بالمعنى الواسع، وعلى تلك التي تخص خصائصها وطريقة عملها.

إننا نلج في هذا العدد عبر طريق الفن المقدس، وبالضبط ذلك لأنّ الفن مقترن، منذ جذور الإنسانية والرسومات الصخرية الأولى، بالبحث عن الحماية وعن التواصل مع السحري أو / والإلهي. ففي حضارات الماضي، تؤدي الأعمال الفنية وظيفة مقدسة، وغالبًا ما تشرف الطقوس على ميلادها. لتصور فقط الحفلات الدينية التي هي أصل المأساة الإغريقية، أو في الكتب المؤسسة للديانات الكبرى الموحدة، والتي «ينتج فيها التقديس صورة نوعية وشاعرية فريدة»¹⁴. لقد دلت الحداثة - على الأقل منذ القرن الثامن عشر - على نهاية ما يمكن تسميته اللاهوتي- الثقافي، وبعبارة أخرى نهاية التجذير الديني للمعايير والقيم؛ لكن أين هم اليوم الطليعيون؟ بعضهم يتحدث عن «لوحة الصعود [صعود العذراء] للمقدس» في الثقافة، والتي قد تمكن من السماح بتجديد فني¹⁵.... فهل الفن والمقدس هما إذن قطعًا غير منفصلين؟ في هذا القسم الأول، تفضي هذه الأسئلة، انطلاقًا من تحليلات مظهرات الفن المقدس للعصر الذهبي (أ. مورينو موندوزا A. Moreno Mendoza)، أحيانًا تبقى مستمرة إلى أيامنا هذه (م. غوميز M. Gómez)، إلى تساؤلات جديدة حول تقديس التجليات الفنية المعاصرة (ن. راجا ونريفلو N. Rajaonarivelo، م. بريدون M. Prudon)، مرورًا بتفكير فلسفي حول وضع الفن لدى شعراء أسبانيا في القرن العشرين، وهو تفكير قائم على فحص علاقة الفن والمقدس في فكر نيتشه Nietzsche (إ. ألونزو فاليرو E. Alonso Valero).

إنّ القسم الثاني، المعنون ديناميكية المقدس. تحويلات، تبدلات، مفاوضات، يتصور بعزم المقدس بوصفه معنًى تشكيليًا. وقد بينت ذلك محاولات التعريف التي تفتح عليها المقدمة الحالية: فالمقدس مرادف للحركة، وبتحوله إلى عملية يصبح تقديسًا؛ وهو كذلك مرادف لتعدد الأشكال، وقابليته للتوسع نحو قداسات مفتوحة ومتعددة. فكل هذه التمظهرات تقتضي إمكانات الانتقال، إعادة التوظيف والتحويل. إنّه حول هذا البعد الديناميكي، وحول مقاطع من المقدس إلى القداسات، وتحويلات للقداسة من الديني صوب حقول أخرى - حيث تنتظم تساؤلات مختلفة لهذا القسم الثاني. ضمن هذا المنظور، يقوم م. سيوبا M. Cioba بتحليل نص وسيطي، وهو ثمرة الثقافة الإكليروسية، حامل لمعارف مذهبية ومن ثمّ لمقدس ديني، مثل مسلك أدبي يُفتح صوب قداسات أخرى، تكون ملكية وسياسية هذه المرة، لقد فحص كل من ج. كروس J. Creus، أ. مورال دارلو A. Morel d'Arleux عمليات التقديس ونزع التقديس، بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، باعتبارها أدوات إيديولوجية، سواء تعلق الأمر بتطوير مهمات في إفريقيا - تقديس - أو بمقاومة خطاب كاثوليكي متواطئ وخانق - نزع التقديس. أخيرًا، اهتم كل من ب. غارسيا P. Garcia و ب. بيتريش P. Petrich بالمفاوضات المعقدة وإعادة المفاوضات للمقدس لدى هنود أمريكا اللاتينية، وكما مورست في القرن الثامن عشر بين ديانتين مختلفتين، أو اليوم في العلاقة مع المندس والمجتمع.

مثل هذه التصورات انتهت منطقياً إلى المحور النهائي، ذلك الذي يسأل بالتأكيد الأكثر معاصرة: المحور السياسي. فالقسم الثالث والأخير يحمل إذن عنوان سياسة المقدس. نزاعات، رهانات، استراتيجيات، ويتمحور حول تقديس السياسي ونتائجه بعبارات التحويلات، لكن بالخصوص بعبارات المجابهاة والاستراتيجيات. إن مساهمات هذا الجزء الثالث تحلل، بدءاً من زوايا ولحظات مختلفة، من القرن التاسع عشر إلى القرن الواحد والعشرين، التغير الجوهرى الناتج عن التحويل نحو حقل سياسة القيم الذي يتعلق إلى حد هنا بالديني. ففي أيامنا هذه تحلل غالباً، النزاعات والاستراتيجيات السياسية، على المستوى العالمي، وكأنها نتائج قداسات متعارضة وغير منسجمة. والواقع إن إدراك الفضاءات السياسية، الأمة، الحزب، بوصفها هيئات صارت مقدسة قد انتقلت تقريباً إلى مكانة أممولوجية؛ وقد تصور بعض المفكرين، الميدان السياسي بمثابة البديل عن الديني، كما أتوا إلى تحليل الالتزام السياسي وكأنه شكل جديد للاعتقاد¹⁶. وهنا منشأ هذه العملية التي يتعلق الأمر بمساءلتها، تماماً مثل التناسخات الأكثر راهنية من جهة ومن الأطلنطي من جهة أخرى. فقد درست الأعمال بدايات تقديس السياسي، في القرن التاسع عشر، الذي يعبر عن نفسه سواء في الخطاب الليبرالي أو في نزاعات السلطات حول المسرح الديني (م - أ. أوروبون M. A. Orobon وم. سالغيس M. Salgues)، تعبيراً عن تناقض سياسي للغاية بين التعطش للمقدس ونقد الدين الكاثوليكي في الأدب الموجه إلى الأطفال (م. فرانكو M. Franco)، في الأخير، الصعوبات التي يعبر عنها المجتمع المدني في تسيير الأشكال الجديدة لمبتغى المقدس، أمام كنيسة كاثوليكية ترفض حق الأفراد في تفكير مغاير، وحق السياسي في الاهتمام بذلك (ن. ليدك N. Ludec وج. غالوت G. Galeote).

من هذا التسلسل، الذي يقود القارئ من الغناء بوصفه صلاةً ومن الشعر باعتباره تكويناً، عبر مرحلة الأسفار والمقاومات محدثاً بذلك تديساً ونزع القداسات المختلفة، إلى غاية يوم إشكالي حيث يُشكّل المقدس رهان نزاع بين الدين والسياسة، مبرزاً في النهاية فكرة بسيطة: أن الإنسان، في أمكنة وأزمنة مختلفة، منتج للمقدس. إن المصادر على اختلاف المقدس، هو ربما، بكل بساطة، عدم رؤية أشكاله الحالية. لنستمع بالأحرى إلى الشاعر، الذي يذكرنا بأن الإلهي يقلد الإنساني وأن الإنسان، ذلك الذي يبدع، «لا همّ له سوى المتعذر بلوغه n'a de souci que de l'inaccessible»¹⁷.

هوامتت المقال:

تنبیه: ارتأينا أن نترك إحالات المقال وهوامشه كما وردت في المقال الأصلي وأن ندرجها في آخر المقال للاطلاع والاستزادة لمن أراد الرجوع إلى النصوص التي اعتمدها الكاتبة كما هي في لغتها الأصلية ولم نر من جدوى نقلها إلى العربية لأنها غير مترجمة.

1 Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

2 Samuel HUNTINGTON, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York, Simon & Schuster, 1996. Traduction française sous le titre Le choc des civilisations, chez Odile Jacob, Paris, 1997.

3 René Girard, La violence et le sacré, [1972] Paris, Albin Michel-Hachette littérature, 1990, collection Pluriel, p. 480-481.

4 Félix GAFFIOT, Dictionnaire Latin-Français, Paris: Hachette, 1934.

5 Le Petit Robert, Paris: Dictionnaires le Robert.

6 Première publication: 1912.

7 حول مصادر دوركايم، أنظر بالخصوص أعمال وليام روبرتسون سميث William ROBERTSON SMITH بالنسبة إلى التعريف الأول، وأعمال مارسيل موس Marcel MAUSS بالنسبة إلى التعريف الثاني.

8 أنظر مارسيا إلياد بحث في تاريخ الديانات

Mircea ELIADE, Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, première édition, 1949 et Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965. Pour Roger CAILLOIS, voir L'homme et le sacré, Paris, 1939.

9 Article «Sacré» dans l'*Encyclopedia Universalis*, édition 2002.

10 *Op. cit.*, cf. note 5.

11 Alphonse DUPRONT, Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages, Paris, Gallimard, 1987, p. 3031-.

12 *Id. Ibid.* p. 8788-.

13 أنظر كذلك

Jean BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?* Paris, Seuil, 1990.

14 Henri MESCHONNIC, conférence plénière au XXXIème Congrès de la Société des Hispanistes Français (Toulouse, mai 2005) –non publiée.

15 أنظر:

Luc FERRY, L'Homme – Dieu ou le sens de la vie, Paris, Grasset, 1996.

16 أنظر بوجه خاص

Emilio GENTILE, Le religionidellapolitica. Fra democrazie e totalitarismi, Roma-Bari, Laterza, (Storia e Società), 2001, traduction française Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes, Paris, Seuil, collection «La couleur des idées», 2005.

17 البيت كاملا «الله فنان، / لا همّ له سوى المتعذر بلوغه» وهو مأخوذ من شعر إيف بونفوا المعنون «الذهب من دون وجه».

«Dieu est artiste, / il n'a souci que de l'inaccessible» est extrait d'un poème d'Yves BONNEFOY intitulé «L'or sans visage», I, dans le recueil Les blanches courbes, Paris, Gallimard, Collection Poésie Gallimard, 2001.

الفلسفة الدينية بين تحديات القدسي واستجابات السرد

◆ زهير الخويلدي

ملخص:

لا تتم مقارنة السرد في هذا المبحث من زاوية شكلانية بنيوية تهتم بالمكونات الداخلية والعناصر الذاتية وتحيل الكلام إلى مرجعه الذاتي وإثما ضمن مرجعية فلسفية تركز على القص والمحادثة والتفاعل وتجمع بين النقد والتأويل وبين المعرفة والإقناع وتكشف عن البعد التربوي الأخلاقي الذي يتضمنه الذكاء السردى ضمن تجربة تفهيمية للمقدس الديني.

من ناحية ثانية لا تكتفي فلسفة الدين بالتمييز بين المقدس والمدنس وبين الأبدي والزمني بل تجعل من التقصي في الأبعاد العقلانية وغير العقلانية في القدسي ممراً للعودة إلى ماهو أولي في الألوهي والتشابك مع الشيطاني والألم والاعتراف بالتناهي والاستنجاد بالسرد من أجل الرد على التحدي وتحقيق المصالحة مع الذات ووصف ما يجري في الحياة الإيمانية.

غاية المراد أن مسألة القدسي تظل عسيرة المنال ما لم يتم تناولها من زاوية سردية الانعتاق والتخليص من الإثم وكذلك تبقى تجربة السرد مثقلة بالميراث ومحفوفة بالعديد من المخاطر ما لم تطوع في اتجاه الانخراط في قراءة لغوية فنية للوحي ونحت حدائث متعددة الأصوات.

استهلال:

«في السردية لا يودع النفس جملاً عادية ولكن جملاً كبيرة أكثر اتساعاً وتوليفات من الحوادث»¹

يفضي الاهتمام بالسرد من جهة وبالمقدس من جهة أخرى إلى التوغل في جميع أركان الوجود البشري والانتشار في مختلف فصول التجربة الإنسانية ويسمح بتدبر العلاقة الممكنة بين الإنسان والكينونة من ناحية المعرفة والوعي والحضور في الكون وتفهم صلة الفرد بالمجموعة من ناحية علائقية وحقوقية.

1 إيكو (أمبيرتو)، تأملات في اسم الوردية، ذكره آدم (جون ميشيل)، السرد، ترجمة أحمد الودرنى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، طبعة أولى، 2015، ص 127

يحتاج المقدس إلى السرد من أجل الظهور في العالم والتجلي في الكون والإشراق في العقول والتحدث إلى الناس بلغة مبسطة وأشكال مرئية وأصوات مسموعة ولكي يعبر عن رسالته في أفكار منطقية مستساغة.

على هذا النحو يقوم السرد بوظيفة التوسط في إبلاغ الناس فحوى النسق الاعتقادي وأركانه ويعمل على تفصيل أحكامه واشتقاق عناصره من مبادئه وكلياته ورسم الحدود التي تفصله عن الدنيوي وعن المدنس.

من جهة مقابلة يحتاج السرد إلى القداسة من أجل كسب الشرعية والظفر بالهبة وانتزاع الاعتراف من النفوس وتشغيل آلية الاقتناع ومنظومة التصديق ويمنحه العامل الديني الرفعة والعلو والاستقامة والنزاهة.

بهذا المعنى يؤدي المقدس دوراً تسديدياً للسرد ويمثل مركز ثقله ومناهجه التقويمي ويزيد من حمولته الأنطولوجية وكثافته الرمزية بالمقارنة مع أشكال سردية أخرى في الحياة العامة وفي ساحة الثقافة والعلم.

لقد اتضح للعيان التمازج التكويني بين السرد والمقدس منذ البواكير الأولى لتشكيل المجتمع البشري وبان بالكاشف الوظيفة التوسيطية التي يؤديها السرد بالنسبة إلى المقدس وتحول المقدس إلى فضاء شرعية بالنسبة إلى السرد وصار بالإمكان الإقرار باهتزاز السرد دون مقدس اعتقادي يمنحه السند التوجيهي والأساس الرمزي وكذلك القول بخواء المقدس من دون سردية تدافع عنه وتساهم في انتشاره والاقتناع به.

لكن ما الذي يبرر اعتماد المؤلف ضمير المتكلم عند تأطير تجربته السردية؟ وماذا حدث للسرد عند الانتقال من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين؟ وكيف غيرت الصورة من الحضور التذكاري للسرد في العالم الثقافي والفكري؟ وما السبيل إلى ردم الفجوة التي تفصل بين السردية الواقعية والسردية التخيلية؟ لماذا يسرد الكائن البشري؟ ولماذا يسرد؟ وماذا يسرد؟ وهل يجوز أن يحول المقدس إلى برنامج سردي؟ ألا يوجد تناقض بين الخطاب السردية والخطاب التقديسي؟ وما السبيل إلى تجاوز هذا التناقض إن وجد؟ وإلى أي مدى يتوقف تطور المقدس على الاعتماد على السرد؟ وهل من المشروع تحرير الذكاء السردية من المقدس الديني؟ وما السبيل إلى بناء سردية دنيوية معلمنة؟ وما قيمة مقدس يخلو من كل حكاية حوله؟

ما نراهن عليه هنا ليس الاعتماد على السرد من أجل تدعيم لاهوت اليأس والاحتجاج بغية الاستماع إلى قصص المعذبين في الأرض ومن لا صوت لهم وإنما التعويل على القصص الفني في القرآن من حيث هو استجابة سردية للرد على التحدي القدسي وبناء فلسفة دينية يكون ديدنها الاعتناء بالخلاص والانعقاد.

1- كونية السرد بين إعادة التشكيل والتأثير في المتلقي:

«إنّ التساؤل عن القص بوجه عام يعني التفكير في طريقة يقع بها نظم التجربة اليومية بواسطة الكلمات مثلما يعني التفكير في مختلف أنماط الخطاب التي يمكن أن تلجأ إلى القص.»² لقد دل السرد من الناحية اللغوية على التتابع والانتظام وتقدم شيء على شيء آخر ضمن السياق العام، لكنه جهة الاصطلاح قد ارتبط بالنقد القصصي وأشار إلى أنموذج الضمير المتكلم ولقائه مع الغريب ويشتمل على التجاوز في الرواية ويطرح إشكالية العلاقة بين الحلم واليقظة وبين المتخيل والواقعي.

غير أنّ تحليلات السرد تخطت مستوى المجال الشفوي والأحداث التاريخية والأخبار الموروثة عن التقاليد واتجهت نحو المجالات المضطربة والمناطق الوعرة وباتت تطرح ضمن الخيال العلمي والمقدس الديني.

اللافت للنظر أنّ الحقل الدلالي يجعل من ناحية أولى السرد يفيد معنى الإخبار عن حدث وذلك بحكاية خبر سواء من ابتكار الخيال أو من صميم الواقع وفق ترتيب معلوم وضمن تتابع منتظم. علاوة على ذلك ومن ناحية ثانية لقد تبين أنّ السرد لا يقتصر في دلالاته على المعنى المصدري وإنما يتعدى ذلك إلى فعل القص والأسلوب الذي يؤدي به هذا العمل.

على هذا النحو يعتمد السرد على طريقة تروى بها القصة عبر قناة تحرص على الوصل بين الباث والمتقبل وتتأثر بجملة من الظروف، قسم منها متعلق بالراوي والمتلقي وقسم آخر متعلق بالقصة نفسها.

من المعلوم أنّ السرد بضمير المتكلم الذي ينتشر كثيراً في القصص القصيرة يعتمد تقنية حجر الزاوية ووجهة النظر ويرصد البؤر التي تتضمنها القصة ويقوم بوظيفة التبئير من أجل ممارسة النقد والتأثير. يستعمل الأديب الحقيقي ضمير المتكلم من حيث هي تقنية سردية من أجل بلورة عمله الإبداعي وينطلق من عبقريته الفردية ومن العوامل الثقافية والاجتماعية التي تحدد نوعية الرؤية التي يحملها ويثبها في تجربة إبداعه وتترك تأثيراً خاصاً في نفسية القارئ، ويسعى إلى تحقيق انطباع معين في وجدان المتلقي. يجعل الأديب الحقيقي من ضمير المتكلم مرتكز قصته والصوت الذي يختبئ خلفه الكاتب لكي يمرر انتماءه الثقافي وموقفه الفكري ويعتمد على السارد بوصفه ناطقاً باسم الكينونة ومرتكزاً للعالم بأسره لنقل مشاعره وتأملاته وطبيعة رؤيته للكون ويجعل منه مصدر الوحدة وسط تشتت التجارب وتناثر الجزئيات.

يتضمن السرد بضمير المتكلم الشهادة تطابقاً بين مضمون القصة وأحداثها وما تعيشه الشخصية من تجارب متنوعة ومتفاوتة ويقوم بتغيب الآخرين ويجعل المتلقي على مقربة من الراوي ويتبادل الإحساس المباشر معه ويعينه على تجميع شظاياها وشذراته المتفرقة في وحدة يمكن أن تساعد على التقدم إلى الأمام.

2 آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص ص 21-22

يمكن تطبيق التنوع الأسلوبي على فن السرد باستبدال الضمير المتكلم بالضمير الغائب وجعل السارد ينتقل من حال الظهور العلني إلى وضع التكتّم وتتم الاستعانة بسارد عليم بوضعه مكان سارد مبتدئ.

ليست مهمة السرد الذي يعتمد ضمير المتكلم ترسيخ القيم والأخلاق عن طريق الوعظ والإرشاد والتلقين بالاعتماد على التبسيط الظاهري وبالبداهة السطحية وإنما ينقل المشاعر والتأمل في جاذبية الإقناع الفني.

لقد ارتبط السرد في الآونة الأخيرة بجملة من الخصائص: عودة أشكال الحكيم عن طريق انتشار ثقافة الصورة في حضارة المشهد ومصاحبة فعل القص لما هو فن في التحدث لجميع الناس وفق أشكال متنوعة. يتخلل السرد كل مفاصل العالم الإنساني ويتسلل بسرية إلى جميع إنتاجات الكائن البشري من رؤى وأحلام وأساطير وخرافات ونصوص وفنون ومؤلفات وكتب وإبداعات وآثار ومغامرات وحركات وصور. ولقد ترتب على ذلك أن الحياة البشرية بأسرها تبدأ وتنتهي بالسرد وأن المرء هو من جهة الكينونة كائن سارد.

من الضروري أن يقوم المرء بالتمييز بين السرد الموهوم والقص الحقيقي وبين الرسالة الشفوية والنص المكتوب وبين النظام العادي للسرد والأشكال السردية المبالغية والفريدة والحكايات المملغة والمحيرة.

لا يقتصر السرد على الأبعاد الظاهرة من الأقوال والصور وإنما يتنزل ضمن إطار أكثر كونية ويشمل مختلف الأمط التعبيرية التي تنقل مجموع الأنشطة البشرية، ولا يتحرك السرد أيضاً على الصعيد الشفوي بالارتجال الخطابي والاستعمال العادي للغة حيناً، وبالحوار البلاغي والاستعمال الصناعي للسان حيناً آخر، بل يضم النصوص المكتوبة والصور السينمائية وينغمس في القوانين والميكانيكيات والأطر التي تتحكم في الأقوال والمعارف وتوجه السلوكيات والأفعال، ويتدبر شبكة العلاقات ومنظومة الروابط.

يتنزل السرد أيضاً من حيث هو نمط نصي ضمن دائرة الأمط الكبرى والمقصود بها القول الشعري والحواسي والوصفي والتفسيري والحواري والتوجيهي والبلاغي والأيقوني والروائي والإيعازي. بناءً على ذلك يتراوح السرد بين تمثيل أحداث ماضية بإعادة تشكيلها بواسطة أساليب فنية متنوعة بعد تأويلها ضمن رؤية إدراكية انتقائية للتاريخ وبين التأثير في المتلقي عن طريق التوجه إليه بالخطاب وحصول الفهم والإقناع لديه والحد من دائرة تظنه وتقليل مساحة شكوكه وحفز النفوس على الفعل.

من جهة أخرى يمكن طرح مسألة السرد في علاقة بالحدث من جهة انتظار وقوعه وتحديد مكانه والإنباء عن وقته والأمل في تحقيقه وإمكانات بلوغه، وبالتالي يمارس السرد جاذبيته في اتجاه الحدث ضمن حركة غير متوقعة نحو المستقبل تحكمها قوانين خفية تجعل من تجربة القص نقطة بداية الاتجاه القوي للأحداث.

لا يمثل السرد مجرد إخبار عن حقائق ماضية ولا وصفاً لوقائع حاضرة فحسب وإنما هو بالأساس عملية استشرافية بالمستقبل بنظم أدلة وافية في الأسئلة الشائكة عن الأصل والمصير والهدف السامي من الحياة. ويرتقي السرد عن معطى الحديث العادي واللغة المتداولة بين المتحاورين من أجل قضاء الشؤون العمومية إلى درجة المشروع المعقد

الذي يستحضر دينامية الفاعل السردى ويتفاعل مع أفق انتظار المتلقي وينغرس بشكل مرن ضمن حقل أفعال الكلام وخصومات التأويل باحثاً عن التواصل القصصي.

ليس ثمة سرد أوفى يتطابق مع المروي ويعبر بصدق عن المحتوى المنقول وكل ما هناك هو مجرد تلفظ لغوي بالكلمات ولعب حر باللغة خارج دائرة ما اعتاد البشر على اتباعه في الكلام واسترسال في الحكي.

لكن السرد لا يقتصر على وصف المعطى واستذكار المعلومة وتكرار المحفوظات ومعاودة ما هو موجود ولا ينحصر بوظائف التقديم والتلخيص والتقويم والاختتام بل تحول إلى أداة لإنتاج المعنى وعُدَّ مصدرًا من مصادر المعرفة ومنهجًا للوعي بالذات والتحدث مع الغير، وباشر مهام الاستذكار والفهم والإمتاع.

لا توجد ماهية ثابتة للسرد ولا يمثل جوهرًا مطلقًا، وإنما ينشأ ضمن شبكة من العلاقات وتفاعلات بين عناصر ضمن بنية نصية ويتشكل ضمن إطار تجربة مروية تملك معايير ذوقية وأبعادًا جمالية وأدوات تقنية وتهدف إلى تحقيق جملة من الأغراض والوظائف، ويصب في دائرة زمنية تحقق التلاحم والمقروئية.

على هذا الأساس يجدر بالمرء التطرق إلى معنى السرد والبحث عن توصيفاته الدقيقة في مستوى الحقل الدلالي الذي تتكون منه المعقولية السردية، وتثمين الدور الذي يضطلع به البعد الزمني في ضبط الإيقاع ومهذجة الملفوظ القصصي وممارسة النظم والنثر والمحاكاة والقص والاحتفال بانفتاح البرنامج السردى.

على هذا النحو يقوم السرد بالتصوير والتشكيل والتركيب والبناء والتعديل والتصحيح والنقل والإنتاج ولكنه يضيف عمليات نوعية ودقيقة تقوم على الترميز والقص والتساؤل والإنجاز والإلزام والعزوية.

إذا كان علم السرد الحديث يركز على البنى والبرامج والقوالب ويهتم بالعوامل والفواعل والأغراض ويحرص على مراعاة تتابع الأحداث وانسجام الثيمات (المواضيع) وتحول المرجعيات والإحداثيات فإن فلسفة السرد تنهل من العدة المنهجية للفلسفة التحليلية وتفتح على ألعاب اللغة وأفعال الكلام وتشتغل على الزمانية والتاريخية والأبعاد الإيتيقية وممارس النقد والتشريح والتفكيك وتجعل من الوسائط الرمزية حقول تواصل وبؤر تفاهم، وتقود عملية مراجعة تصحيحية لمسألة الذات والتاريخ وتمنح الخيال أدوارًا استكشافية.

يلجأ المرء إلى السرد عندما يشعر بأن الطرق المعتادة للتعبير أصبحت ثقيلة وغير قادرة عن الإبانة والإفصاح، ويشعر السارد في اتباع أسلوب الحكاية تورية وكناية واستعارة ومجازًا وضرًا للأمثال عندما تضيق العبارة ويعسر الحال وتتغلب السلطة على الفكرة ويصادر الواقع عفوية التكلم ويهضم حق النظم.

بيد أن الكلام على السرد يبدأ عندما يجري تمثيل حدث معين ولما يقوم الراوي بتحويل حياة بأسرها إلى أشكال سردية ويجعل من كل تمثيل ضربًا من التأويل وذلك بإكمال إدراك الحدث المنقوص والوصول به إلى نقطة النهاية والاكتمال

وملاء فراغاته التي تركها الفاعل وبالتالي لا يجد السرد معناه التام ولا يحقق غرضه الأصلي إلا بحصول تأثير في المتلقي الذي توجه إليه بالقص واقتناعه بأثاره وقيمة توجيهاته.

بهذا المعنى « أن تروي يعني دائماً أن تروي شيئاً لشخص ما انطلاقاً من انتظار (مرن أو حذر) وفق قاعدة أفق انتظار القائم في مستوى أول على توقعية أشكال انتظام النمط السردية عامة والأنماط القصصية للخطاب خاصة...»³. لقد انصرف علم السرد منذ تشكله إلى دراسة المخطط الحداثي للوقائع المنقولة وتاريخ المروييات والسرد وركز بالخصوص على البنية الزمنية للسرد واشترط لتحويل الحدث إلى سرد خضوع الجمل إلى ترتيب زمني واحتلالها لمكان في الزمن السردية وتشكل حكاية يمكن روايتها ولكنه تأخر كثيراً في دراسة علاقات السرد بالحوار وبالإقناع ولم يتفطن إلى أهمية وضع الخطط السردية للخطاب وإبرام المتلفظ- الراوي لعقد وفق خطة مع القارئ- السامع يتبع قاعدة تبادل ويلتزم بنحوية خطاب ضمن مقروئية مفهومية تستجيب لتوقعية المتلقي، ويتقاسم معه جملة من المعارف المشتركة وتكون الثمرة بلوغ حدث إقناعي من خلال مقبولة تفاعلية وتصديق تأييدي واستجابة تأويلية وضمن علاقة سببية حكاية بين المتلفظ والمتلقي. بناءً على ذلك يتكون السرد من نشاط قصصي يحاول الالتحام بالتتابع الزمني للأحداث من خلال بعد عرضي لتشكيل دلالي يصدر حكماً تأملياً بمراعاة الإنشاء الشعري عن المعنى والإزام المتلقي بإنتاج الأثر المرجو والإفادة.

ويستوجب السرد وجود علاقة تلاصق- تلاحم بين عدد من الجمل وحضور فاعل دائم قادر على الإقناع وتوفر تتابع زمني وسببية قصصية وتفاعل تأييدي من طرف المتلقي السامع وتبادل معرفة مشتركة بين المتحاورين وفق خطة تراعي البرنامج والمنطق الذي يستند إليه الملفوظ القصصي بغية التأثير في الفعل.

لكن لماذا يتضمن فعل القص أبعاداً زمنية؟ ماهي العلاقة المفترضة بين الذكاء السردية والتجربة الزمانية؟ «لكي يكون ثمة سرد يجب أن توجد منارات زمنية تنهض ببيان تتابع الوقائع (ز1، ز2، ز3) ومن جريان أحداث ظاهرة بواسطة مسندين متقابلين لوصف حالة الفاعل الدائم في مختلف نقاط الزمانية السردية»⁴

والحق أن أهمية حضور البعد الزمني تكمن في اشتغال التجربة السردية على ثلاث مراحل: بداية ووسط ونهاية، حيث يتطلب التسلسل الزمني لكل حكاية مروية تشابك الأحداث حسب علاقة الناتج بالسابق وبالتالي يتم المرور من فعل يحدث (قبل) إلى فعل يتطور (أثناء) إلى فعل ينقضي (بعد)⁵. بهذا المعنى تخضع عملية الحكيم لمنطق تتابع المسارات ودوام المشاركين: الفاعلين والمتلقين للمحافظة على الترابط والانتظام وقصد الوصل بين المراحل وتثبيت العلاقة بين المسندين والتلاحم بين الجمل المكونة للحكاية.

هكذا أمكن المرور من سرد أدنى في طور التشكل من جهة المعنى والمقصد وسرد أوفى عند لحظة الإنجاز من جهة التأثير وفي الوسط يتكون سرد تنبؤي ضمن وساطة عرضية مهمته التوجيه والإنشاء. من المفروض ألا يقوم السرد الكلاسيكي

3 آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 24

4 آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 28. (بتصرف)

5 المرجع نفسه، ص 51

سوى بتنظيم العناصر ضمن مقاطع وفق مجموعة من القواعد ويعمل على إحالة النص إلى ذاته وفق ضفائر لغوية تراعي بنيته الدلالية والتطور الزمني بضرب من التنضيد والجناس.

علاوة على أن السرد لا يحمل إلى المتلقي مضمون المسرود والمحتوى الذي ضمنه المؤلف بل يعبر أيضاً عن وجهة نظر الراوي ويشرك المتقبل في التأليف ويجمع بين الفعل المعرفي والفعل الانتقادي وبين التأويل والإقناع ويقوم بالتخليص والتوجيه والتعقيد والتقويم والإخبار وتطوير الحدث والاستخلاص وتقديم الحل والختم.

ينبغي الانتباه عند التجول في مملكة السرد أن طريق الشخصيات معبد بالعراقل والصعوبات والمحن حيث يتراوح وضعهم الوظيفي في الحكاية بين المأساة والبطولة وبين الاختلال والتوازن وبين التدهور والتحسين وبين التورط والإنقاذ وبين الاستسلام والمغامرة وبين التيه والاجتياز وبين الفشل والانتصار.

بيد أن توفر مجموعة من الأحداث تبدو ضرورية ولكنها غير كافية لقيام تجربة سردية، ولذلك اشترط علماء السرد توفر جملة من العناصر التكوينية على غرار المحاكاة والحبكة، وذلك من خلال حياكة عقد وتشبيك الوقائع والانفراج بتلافي النقائص وسد الثغرات وتجاوز المحن وبلوغ المنتظر واختتام المسار.

لقد عادت فلسفة السرد إلى أرسطو في كتابه فن الشعر من أجل بلورة جملة من المبادئ المنهجية: «فمثلما هو الحال في أشكال المأساة فإن الحكايات ينبغي أن تكون منتظمة في شكل دراما حول حدث واحد وحيد مشكلا كلا في اتجاه سير نحو طرفه، مع بداية ووسط ونهاية... وانتظام الحكايات لا ينبغي أن يكون شبيها بانتظام أشكال التسلسل الزمني التي هي بالضرورة عرض لا لحدث واحد وإنما لعصر بأكمله، وهو عرض يحتوي كل الأحداث التي جدت من أجل رجل أو رجال كثيرين والذين لا يتواصل بعضهم مع بعض إلا بعلاقات غير متوقعة»⁶. بهذا المعنى لا يقتصر السرد على الكفاءة في الوصف والقدرة على القص وإنما يتعدى ذلك إلى تمكين المتلقي من المعرفة بالفعل والإلزام بالإنجاز والقدرة على الفعل وتحل الإرادة محل المعرفة والبعد التطبيقي محل البعد النظري وتتحول كفاءة الإقناع إلى تأكيد التعرف النهائي.

لكي تجوز الإشارة إلى قيام منطق السرد يجب أن تجتمع ستة مكونات في هذه العملية وتتمثل في التتابع الحدتي ووحدة الموضوع وتحول المسندات ووقوع الفعل والسببية القصصية وموعظة التقويم النهائي. كما يحدث السرد الصدمة الشعرية في المتلقي ويساعد على الإحساس بالكشف ويربط بين الظاهرة الجمالية والتعبيرات الرمزية وبين التجربة الصوفية والتجربة الدينية.

في هذا السياق إن «هذا الطابع الكشفي الذي نجده في الشعر يقترن أيضاً بظاهرة الإشراق الصوفي، وإن كان الكشف هنا إنما هو دائماً كشف الحقيقة الإلهية. واللحظة الأزلية إنما تكمن عادة في اللاشعور وما الإشراق الصوفي سوى الظهور المفاجئ لتلك اللحظة في وضوح النهار فوق عتبة الشعور»⁷.

6 أرسطو، فن الشعر، 59 أ 17-21، ذكره آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 60

7 ستيس (ولتر)، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة أولى، 2013، ص ص 258-259

إذا كان أرسطو في الفصل الثامن من زمن الشعر قد أكد أن وحدة الفاعل ليست ضامنة لوحدة البحث حينما قال ما يلي: «إن وحدة الحكاية لا تنبثق مثلما يعتقد البعض عن كونها تعني بطلاً وحيداً. لأنه يحدث في حياة شخص واحد عدد مرتفع بل ولانهائي من الحوادث التي لا يشكل بعضها وحدة البتة، وكذلك الإنسان بمفرده يقوم بعدد كبير من الأحداث التي لا تكون أبداً حدثاً واحداً»⁸، فإن بول ريكور يرى أن وجود تتابع أدنى لمجموعة من الحوادث هو مؤشر على وجود السرد، وذلك بتصريحه ما نصه: «إن الخاصية المشتركة للتجربة الإنسانية، والتي تميز وتقطع وتوضح بواسطة حدث القص في مختلف أشكاله، تتمثل في خاصيتها الزمنية. فكل ما يقع روايته يحدث في الزمن ويتخذ زمناً يجري زمنياً، وكل ما يجري في الزمن يمكن أن يروى»⁹ لكن ألا يجب أن تقوم هذه الزمنية على نوع من التمدد نحو نهايته وتتحدد بصورة تراجعية؟ وأليس من الممكن تنظيمها حسب وظيفتها في الوضعية النهائية لكي يكون ثمة سرد بالمعنى الحقيقي للكلمة؟

2- الأبنية التخيلية في الخطاب السردى:

«الحكاية الخيالية هي النواة الصلبة التي تظل موضوع علم القص، أي الرسم البياني الأساسي للقص، منطلق الأحداث وتركيب الشخص، جريان الحوادث المنتظمة زمنياً»¹⁰ من المرجح أن الإنسان قد جبل على الإمتاع والمؤانسة بالتشوق إلى القصص والأخبار والتمتع بالحكايات والتواريخ، وذلك لما تحدثه فيه من تأثير عظيم ولما توجهه في قلبه من سكونة واطمئنان ودعوة إلى الاتباع.

من المعلوم أيضاً أن السرد ينتمي إلى أسلوب الحكيم وجنس القصة وآداب الحديث وما يرافق ذلك من تسلسل وترتيب وتكرار ورموز وذكر للتجارب والأخبار ومراوحة بين الحقائق الواقعية والرؤى والأحلام، وقد يأتي ذلك في أسلوب أدبي منهجي حيناً ووفق صور فنية تخيلية تخدم أغراضاً تربوية وقيماً أخلاقية.

من هذا المنطلق ينقسم السرد إلى قصص تاريخي يصور الوقائع الموضوعية والأحداث الماضية ويعرض سير الأشخاص بشكل مطابق مع الحقيقة والواقع من ناحية، وإلى قصص تمثيلي يعتمد على الرموز والتخييل والأساليب الفنية تعبيراً عن نوازع نفسية ومواقف اجتماعية وتجارب وجودية عند نماذج بشرية. ولقد ضم السرد كلاً من القصص والشعر والرواية والنادرة والرحلة والمقامة وضرب الأمثال، وتشعبت القصة إلى جانب رمزي وبعد نفسي وبعد وجودي وبعد ملحمي وسيرة ذاتية والنثر الفني والخبر الأدبي.

«أما في ما يتعلق بروايات الجن، فإن هذه تفترض لها، من قبل، الحافز الطبيعي إلى العبثية، والسرد والترويح عن النفس ومنتجاته. غير أن روايات الجن، بحصر المعنى، تأتي حيز الوجود فقط مرفقة بعنصر المدهش، وبالعجيب، والأحداث

8 أرسطو، فن الشعر، 51 أ 16، ذكره آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 128

9 Ricœur (Paul), *de texte à l'action, essais herméneutiques*, 1986, p12.

10 آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 161

العجبية ونتائجها، أي بتوسط سبيل بث الألوهي. ويستوي الأمر عينه، بدرجة متفاقمة، بالنسبة إلى الأسطورة»¹¹. لقد تكونت العناصر التكوينية للسرد من الحدث والسارد والشخصية والزمن، وإذا كان الحدث يعني الانتظام والترتيب والتسلسل في الحكاية فإنه يفيد أيضاً حبكة الانتقال الذي يقوم به الفاعل من حالة معطاة إلى حالة مختلفة، ويدل كذلك على التحول في المسار من الاستقرار إلى التوتر نتيجة التدهور والتركيب والتعقيد وتنامي التشويق والإثارة واشتداد التأزم والتفجّع، ثم يأتي وقت التنازل والانفراج والحل والاختتام.

في حين يمثل السارد فاعل قصصي بامتياز يسكن النص ويعتبر مؤلفه الضمني من ناحية أولى، أو على الأقل الوسيط الذي يسمح له بالظهور للمتلقي من جهة ثانية، وتتفق هويته الأدبية مع وظيفته الحكائية. لكن إذا كان المؤلف الضمني ملازمًا للصمت ويتقن لعبة التخفي داخل القصة ويتحاشى الظهور فإن السارد يكثف من حضوره ويتميز باستمراريته ومحايثته للأثر ويراقب الأحداث ويظل مطلعًا على ما يجري.

يمكن التمييز هاهنا بين السارد الذاتي الذي يسمي نفسه في القصة التي يرويها ويستخدم الضمير المتكلم ويشارك بصفة مباشرة في الأحداث ويمنح لنفسه ألقاب البطولة والانتصار، وبين السارد الغيري الذي يظل محايدًا ويقف في موقع متعال عن العمل ويمارس استراتيجيات التفكيك والاختراق والتحكم عن بعد.

يطلق على الشخصية في السرد اسم الفاعل ويقوم بتجربة الحكي ويحرك الأحداث ويملك مجموعة من الخصال والصفات المتنوعة ويتراوح بين الفرادة والنمطية وبين السطحية والدائرية ويلعب عدة أدوار رئيسية وثانوية وينتمي إلى عالم البشر وكذلك إلى عالم الحيوان والنبات وبقية العناصر والمثل والأفكار. ثمة علاقة جوهرية بين السرد القصصي والحكاية الخيالية في مستوى طريقة نظم الكلام والتشكل الدلالي وفي مجال دعم الحكمة العملية وتأسيس الموعظة الحسنة وتوجيه الأفعال البشرية نحو القواعد الأخلاقية.

تمارس الحكاية الخيالية تأثيراً هائلاً على الانطباع العاطفي وذلك بسبب ما يحتويه من العجيب والخلاب وبالنظر إلى ما يؤديه من اختزال للأبعاد ومن تكثيف في الوصف واتساع في الاستدكار وتمدد في التجريد وما ينتجه من تشابك بين المجالات وتواصل بين الثيمات ومعاودة للمقاطع وتبئير للوحدات وتوليد للمعاني.

يكشف السرد في الحكاية الخيالية عن تحول في مسار الشخصيات من حال إلى نقيضها وفق سببية قصصية تتأرجح بين النفي والإثبات وتجعل الفاعل في تحد دائم مع الفاعل المضاد ويتراوح بين الخسارة والانتصار وفي انتقال مستمر من العدم إلى الحياة إلى العدم أو من الحياة إلى العدم ثم يبعث إلى الحياة وذلك بعد مروره بالأزمة وتعقد وضعيته، وتتطور الأحداث حوله ثم تنفجر ويأتي الحل وتشرق النتيجة.

11 أوتو (رودولف)، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكيمية، تعريب جورج خوام البولسي، بيروت، طبعة أولى، 2010، ص 152

تعبّر ثلاثية المحاكاة عند بول ريكور في كتابه الزمن والسرد عن حضور السارد وحقيقة المروري وفعالية القص وتأثيرية المتلقي والانفتاح الحوارى للنص القصصى واستشرافية الخيال وزمنية التجربة السردية.

لقد جسدت ثلاثية المحاكاة نوعاً من التداولية النصية:

- توجد المحاكاة الأولى في موقع متقدم على النص وتمثل المخطط الذي يأتي قبل التشكيل وما يتذكره النص ويسمح له بالفهم التطبيقي من خلال تعويل القارئ على التأليف القصصى، وتعتمد على الحكمة من خلال القيام بتأليف مجموعة من الأحداث قد تكونت منذ القدم. بهذا المعنى تتأسس الحكمة بواسطة الفهم القبلى الذى يجمع بين السارد ومتلقيه، وبالتالي يكون فعل المحاكاة أو تمثيل الحدث هو قبل كل شيء فهماً قبلياً لما هو قائم في الفعل الإنسانى في جوانبه الدلالية والعلاماتية والزمانية. في الواقع «مهما كانت القوة الابتداعية للتأليف الشعري في داخل حقل تجربتنا الزمنية، فإن تأليف الحكمة يقوم على فهم قبلى لعالم الفعل وبناه ذات المعنى ومصادره الرمزية وطبيعته الزمنية»¹².

- تشير المحاكاة الثانية إلى مخطط التشكل الذى ينتج الحكمة ويرصد تتابع الأحداث في كليتها ويقوم بتنظيم العناصر المتنافرة في صيغ دالة تظهر في شكل حكاية تتوفر على بداية وتعقيد وحل ونهاية وتحظى بمتابعة من طرف المتلقي.

في هذا السياق: «مع المحاكاة 2 يفتح ملكوت كآن، وكان ينبغي أن أقول ملكوت القص، انسجاماً مع الاستعمال السائد في النقد الأدبى»¹³ تعتبر المحاكاة 2 هي مدار التحليل من حيث أنها تمثل موقع العبور من رفعة الذاكرة إلى حضيض الانتظار على مستوى النص.

- تشكل المحاكاة الثالثة لحظة تقاطع عالم القارئ (المتفرج أو السامع) وعالم الأثر (العالم الذى يجري فيه التبادل) ويعتبر المخطط الذى تجري ضمنه عملية إعادة التشكيل حيث يحقق التقاطع دلالة الأثر من جهة ويلبى انتظار المتلقي من جهة ثانية، ويمكن التمييز بين ما هو تاريخى وما هو تخيلى في السرد.

بناءً على ذلك «إن السرد يمتلك معناه الكامل حين يرجع إلى زمن الفعل والمعاناة في المحاكاة 3. وتطابق هذه المرحلة مع ما يسميه هانز جورج غادامير في هرمينوطيقاه الفلسفية بالتطبيق»¹⁴.

اللافت للنظر أن بول ريكور قد أصاب في تعويله على السرد التخيلى وعدم اكتفائه بالسرد التاريخى وفي رفضه الانغلاق داخل المجال البنيوي للنص وإحالته على الكيان في العالم وتضمينه الوجود مع الآخر ومنحه منزلة متميزة للمتلقى في إنتاج المعنى وإعادة تشكيل الأثر ضمن تقاطع المحاكاة 2 مع المحاكاة 3.

12 ريكور (بول)، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخى، الجزء الأول، 1983، ترجمة سعيد الغانمى وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2006، ص 98

13 ريكور (بول)، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخى، الجزء الأول، 1983، مرجع منكور، ص 113

14 المرجع نفسه، ص 122

بيد أن النقيصة الكبيرة التي تسبب فيها تتمثل في إهماله الجانب المنتج للسرد في تقاطع المحاكاة 1 مع المحاكاة 2 وذمه للسرد العادي وتركيزه على السرد القصصي واكتفائه بالتقويم الذي تصدره المؤسسة الأدبية الرسمية حول الأعمال الكبرى التي يتم الاعتراف بها وتقليله من أهمية الأعمال المغمورة¹⁵.

من جهة أخرى يوجد أساس تاريخي اجتماعي للخطاب السردى، فإذا كان التاريخ في حد ذاته تجربة سردية تركز على رواية الأحداث وفق مصداقية عالية فإن السرد نفسه يتضمن بعداً تاريخياً اجتماعياً لا يمكن التقليل من منزلته الإبستمولوجية ولا إنكار وظيفته الأكسيولوجية.

لقد تحول السرد إلى فضاء لغوي لممارسة السلطة الاجتماعية وفرض الهيمنة على التاريخ البشري واتضح أن إعادة تشكيل الحكى هو في نهاية المطاع إعادة إنتاج للسلطة وإعادة توزيعها في المجتمع بما يضمن الاكتمال التام للسيادة على المعنى وتوجيه المعرفة بالماضي لتحقيق القوة السياسية في المستقبل. لقد استخدمت سلطة الكتابة وفتنة الصورة وسحر الرواية بوصفها أدوات ترويض يستخدمها المؤرخ في سبيل التلاعب بالحقيقة والتأثير في الوعي وتوجيه العقول نحو الاعتقاد في قناعة معينة ومنظور موحد.

على سبيل الذكر يمكن التأكيد على أن «التاريخ يعيد نفسه. والإيمان يدرك أن القصص واقع وأن التاريخ قصة. التاريخ اعتبار يبعث على الخوف لأنه شاهد عيان على صدق الوحي. فالقصة هنا ليست محض خيال بل هي رؤية لما حدث، وواقع تحول إلى ذاكرة، وذاكرة أصبحت دليلاً حياً على صدق القصة»¹⁶.

لكن ما علاقة مسارات السرد باختبار تعبيرات الألوهي والقدسي والنبوي والروحاني والملائكي والشيطاني؟ وهل يجوز تشكيل تجربة قصصية عن المقدس بصفة عامة؟ وكيف تتم هذه التجربة القصصية مع السرد والمقدس في الحالة الإسلامية؟ وهل يمكن أن يكون القرآن مجرد نص سردي كبير؟

3- ماسو أولي في القدسي وغير العقلاني في الألوهي:

«ليست مفردات أعرف وأؤمن أو كلي ثقة، هنا، بتعابير ينفي واحدها الآخر. فهذه المعرفة ليست هي تلك التي تعني النظرية العلمية، المستندة إلى معرفة حسية اختبارية، إنها بالأحرى معرفة إيمانية، وما هو معرفة إيمانية لا يرتكز إلى ما تقره الحواس، بل هو - حسب جملة الكتاب - برهان الأمور التي لا تشاهد»¹⁷.

إذا كان علم اللاهوت يبحث في طرق تععيد الأصول وتثبيت الأركان التي تبني عليها الديانة ويحرص على تقديم الحجج على صدقيتها وسلامة العقيدة ويضع قواعد لشرح أركانها وتوضيحها ويدافع عنها ضد افتراءات الخصوم ومزاعم

15 أنظر آدم (جون ميشيل)، السرد، مرجع مذكور، ص 166

16 حنفي (حسن)، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سورية، طبعة أولى، 2010، ص 210

17 أوتو (رودولف)، فكرة القدسي، التنصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، مرجع مذكور، ص 265

المنكرين فإنّ فلسفة الدين تهتم بوحدة جوهر الدين عبر حضور الأمر القدسي وتقليص المسافات الفاصلة بين الديانات المتعددة وتحرص على طرد الأسطورة من الفكر الديني عبر التمييز بين المقدس والمدنس وبين العقلاني وغير العقلاني وبين الجوهري والعرضي في الدين ومعالجة الصلة التي تربط بين المدنس والألم برفع الغموض عن رموز الخطيئة الأصلية والإثم والذنب والإسهام في طرح مسائل المحبة والإرادة والخلص¹⁸ وتفهم قصص القيامة والشهادة والوعد والأمل والجزاء.¹⁹

إذا كان علم اللاهوت يسلم بصحة بعض المعتقدات الغريبة، ويقدم براهين متنوعة على وجود الله وخلود الروح ومسألة الحشر، ويمنح أدلة على سلامة الوحي وصحة المعجزات لدى الأنبياء والكرامات لدى الأولياء، ويشكل صورة نمطية عن الأديان بتبني الجبرية والتسليم بالإرادة المطلقة للكائنات المفارقة وتحكمها في الكائنات البشرية الضعيفة، فإنّ فلسفة الدين لا تتحدث عن القيمة العلمية للشرائع والمعتقدات بل تقدم المعطيات الإيمانية من حيث هي مادة علمية، وبالتالي ترفض التعصب والتقليد وتدعو إلى التعقل وإصابة الحد الأوسط واحترام الرأي المضاد وتشجع الاختلاف في القناعة وتحرض على التفكير وإعمال العقل وحرية التعبير وحرية الضمير وترى أنّ الدين بدا بعبادة بالديوي وأنّ المدنس أقدم عهداً من حيث التشكل الباطني من المقدس، وأنّ العقائد الأشد خطورة على الناس هي التي استعملت المنطق والعقل للرد على منتقديها والدفاع عن وجودها وتنظر إلى صلة الفقهاء بالشريعة مماثلة للعلاقة بين الفنانين والإبداع.

بهذا المعنى تتكون فلسفة الدين من مباحث نظرية ومنظومات فكرية تلقي الضوء على المجالات التي يندرج ضمنها الاعتقاد الديني وترسم الحدود التي يتوقف ضمنها وتحاول جاهدة تفسير ذلك وتخوض في الأسباب التي تدفع الناس إلى الاعتقاد واللاعقاد وتستكشف المشاعر التي تجعلهم يتقبلون الواع الديني.

لقد انقسمت فلسفة الدين إلى اتجاهين: الأول يتصف بالمادية ويتنزل ضمن إطار وجودي وإنساني وينفي عن الدين أيّ قداسة ويربط بروزه بقوة في الحياة البشرية بأصول طبيعية ورواسب نفسية لاواعية، أما الاتجاه الثاني فيرى في الظاهرة الدينية قدسية في حد ذاتها ضمن رؤية ميتافيزيقية جوهرائية تؤمن بوجود كيانات روحية مستقلة بذاتها وتمارس سلطة غيبية على بقية المخلوقات ولا يمكن إدراكها إلا بجهد عسير.

على هذا النحو إنّ «ذلك الوجه من الألوهة، ذلك الفائض السري، الذي يتخطى كل ما من شأنه أن يفهم بوضوح، وأنّ يمتدح، ينتصب مخالفاً لكل ميل مفرط إلى التركيز على الإنسان، يماثل بين المقدس والقدسي ومقياس عقلنا البشري.»²⁰

إذا كان المذهب الطبيعي في فلسفة الدين يراهن على سيادة العقل البشري على العالم الطبيعي فإنه في المقابل يعترف بعجز المنهج العقلاني الذي تستخدمه العلوم الطبيعية عن فهم المقدس وتفسير الروحاني.

18 أنظر تيليش (بول)، الحب والقوة والعدالة، ترجمة كامل يوسف حسين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة أولى، 1981

19 أنظر تيليش (بول)، الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى، 1987

20 جون وهارفي، مقدمة المترجم للطبعة الثالثة، أنظر أوتو (رودولف)، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعمال العقلاني، مرجع مذکور، ص 17

لهذا يتوقف إزاء مسألة القدسي بنوع من الريبة والحيرة وينتبه إلى الأسرار العظيمة التي يخفيها والهالة التي أحيطت به ويعتبره كائنًا غريبًا وعلّة أولى توجد وراء علل الظواهر وتتصف بالتعالى والسطوة وتحفز الناس على الفعل وتمارس الرهبة على النفوس والتأثير في العقول والاستحواذ على ظواهر الكون.

الجدير بالملاحظة أنّ الشيطاني والقدسي يوجدان معًا في قلب الظاهرة الدينية، وإذا كان الأول محل استهجان وتبخيس فإنّ الثاني محل استحسان وتعظيم ويمارس أشد أنواع الغواية والافتتان بالذات البشرية.

لا يتعلق القدسي بالكائن الأسمى فقط ولا يرتبط بظاهرة الألوهية وأولانية السامي فحسب، بل ينغرس في الظواهر النفسية والاجتماعية واللغوية ويتبدل بتغير الحقب التاريخية والعوامل الاقتصادية ويتنزل ضمن دائرة التقييم ومنطق التسويغ وجهات الحكم والنظرة المعيارية للعالم ويمثل استجابة لنداء أقاصي الوجود.

من هذا المنطلق «أنّ الألوهي ينبجس من أعماق أعماق أساسات الإدراك المعرفي، الذي تحوز النفس، ورغم أنّه يأتي الوجود بطبيعة الخال، في قلب المعطيات الحسية، ومادة العالم الطبيعي التجريبية... إلا أنّه لا يبرغ إلا انطلاقًا منها، بل عبر قنواتها، أنّها المحرض والدافع والفرصة لكي يستفيق الاختبار الألوهي، فيشرع من ثم، ينبث ويتشاك في عالم الاختبار الحسي القائم، عبر انتفاضة ساذجة منه أولًا، كردة فعل، حتى إذا ازداد شيئًا فشيئًا نقاوة يعتق ذاته منه، ويفوز بقوامه في تناقض مطلق معه.»²¹

هكذا تقترب منهجية تحليل ظاهرة القدسي من أسلوب نقد الظاهرة الدينية وتخوض نوعًا من الاختبار غير المحسوس وتقوم بتشريح الطبيعة البشرية باحثة في منابع العاطفة الدينية عن غرائز التضحية بالنفس.

يؤدي استكشاف طبيعة القدسي إلى الإقرار بأنّ المقدس عنصر مكون للظاهرة الدينية ويمثل محور التجربة الاعتقادية للمؤمن ولكنه في الوقت ذاته ينتمي إلى عالم مفارق ويصمد أمام كل محاولات العقلنة. «إنّ الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل، إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور... إنّ الدين ينشد اللامتناهي... والنور... (هو) النزوع نحو قطع العلائق مع الكينونة والوجود معًا، أو الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الأعظم. إنّ رغبة في التحرر تمامًا من أغلال الكينونة»²²

من هذا المنظور تتخطى الطبيعة القدسية للدين المساحات الخاضعة لسلطة العقل في التفسير والإدراك والتبرير وتقفز إلى المساحات اللاعقلانية والتي يمكن تسميتها بالاعتبارات الغيبية والعناصر الميتافيزيقية. وبقدر ما يكون القدسي غير عقلائي وغامضًا ومتكتمًا يحوز على قيمة مضافة ويتميز بالرفعة والسمو والتعالى بقدر ما يتعرض للنقد العقلائي والتفسير المنهجي ويفقد هذه القيمة الاعتبارية ويصبح أمرًا بديهيًا.

21 أوتو (رودولف)، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلائي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلائي، مرجع مذكور، ص 142

22 ستيس (ولتر)، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ص 39-40-41

لقد ظل القدسي يمثل عمود البنيان الديني وأساسه الصلب وبقي يمنح هذه الظاهرة النظام والتماسك والاستمرارية ويسبك الشرائع والشعائر في منظومة عقديّة تجمع بين اللغوي التعبيري والروحي النفسي وتتعامل مع الإيمان بوصفه طريق الحقيقة وأداة إنتاج المعنى ومسلكاً لبناء رؤية للعالم وموقف من الحياة.

ما يترتب على ذلك أنّ القدسي ليس كائنًا شريفًا يوجد وراء الظواهر والكائنات، ولا طاقة روحية تمنح المخلوقات القدرة على التفكير الصحيح والتطبيق المتقن وإنما هو تجربة علائقية يعترف فيها الأدنى بعظمة الأعلى ويسلم له مهام التوجيه والقيادة ويمنحه سلطة التصرف في مجرى الأحداث ويكتفي بالشكر.

لقد تفتنت فلسفة الدين إلى أنّ القدسي يتكون من عدة عناصر فيها ما يمكن عقلنته وإخضاعه إلى المنهج الفلسفي وفيها ما يعجز العقل عن إدراكه ويتعذر على الفلسفة توصيفه وذلك لبقائه ضمن دائرة السر الرهيب واللغز المتكتم ولاندراج الحقيقة الإيمانية ضمن سجل غيبي ونزول الحس الديني في مناطق مفارقة للتجربة الحسية ومتعالية عن الواقع العيني والتصاقها بالإلهي والروحي واتصافها بالخلود والتأبد.

غني عن البيان أنّ القدسي هو طاقة تنبض حياة في الأديان وتمثل عروتها الوثقى ومصدر قوتها وموطن تكتفها وسبب جاذبيتها وأصل إشعاعها الذي لا ينضب، وأن «لفظ القدسي هذا يمثل، إذًا، التكوين المتدرج والامتلاء من المعنى الأخلاقي، أو ما يمكننا دعوته رسمًا بيانًا لما كان ذات مرة استجابة شعورية أولية، يمكنها أن تكون في حد ذاتها حيادية من الوجهة الأخلاقية وأن تفرض ذاتها كحق من حقوقها»²³.

اللافت للنظر أنّ القدسي لا يعني الجودة ولا يشير إلى ماهو صالح بشكل مطلق طالما أنّ هذا التعريف مجرد صياغة أخلاقية للفظ بل يشير إلى الغيبي الذي يفيض عنه وإلى اليقظة التي تصدر من نبض الروح.

لكن إذا كان القدسي محاطًا بجملة من العناصر والمشاعر غير عقلانية ويشكل الغيرية التابعة القابعة وراء الشعور الديني في كهوف مظلمة من الطبيعة البشرية كيف يتسنى للفكر تقصيه خارج إطار النصوص؟

4- الأساس الأخلاقي التربوي للقصة القرآني:

«ما كان حديثًا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون»²⁴

كلما قرأت القرآن تولدت فكرة جديدة حول الطبيعة القصصية للآيات والسور وزاد الاقتناع بأنّ ما يوجد فيه من رمزية ومحاكاة وسرد وتمثيل وحبكة تجعله يتعدى التسلسل الطبيعي للظواهر والتعاقب التاريخي للأزمنة وأنّ الشخوص التي يشير إليها هي أكبر من الشخصيات الواقعية وأقرب إلى النماذج والمثل.

23 أنظر أوتو (رودولف)، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، مرجع مذكور، ص 28

24 القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 111

إذا كان هناك خطاب قرآني فمن الذي يتكلم؟ وما هي صفاته؟ ومن أي موقع يتكلم؟ وفي أي زمن؟ وبأي لغة؟ ومن ينصت ويستمتع لهذا الخطاب؟ وبماذا يطلب منه أن يقوم؟ التطبيق والتنفيذ أم البلاغ والهدى؟ وهل يوجد وسطاء بين المتكلم والسامع؟ من هم هؤلاء الوسطاء؟ وما هو دورهم؟ وألا يجب أن يكونوا أمناء؟ من يحاور من في القرآن؟ وما طبيعة الحوارات القرآنية من جهة شخوصها وفحواها ومقاصدها؟ لماذا يعتبر النقاد القرآن مجمع الحكمة والعلوم والفنون؟ هل هو سرد تاريخي أم نص أدبي؟ كيف يمكن التعامل مع الإعجاز في الخطاب القرآني؟ ألا يوجد توتر بين الوحي القرآني والشعر العربي؟ إلى أي مدى يجوز تطبيق جدل الأسئلة والأجوبة على القرآن؟ أليس من الضروري اعتماد منطق النداء والاستجابة؟

«والملاحظ أن التصور الإسلامي لله تصور تشبيهي، فالمفهوم الإسلامي للشخصية الإلهية والوعي الإلهي إنما هو أدخل في باب التصور الإيجابي - لا التصور السلبي - للحقيقة الإلهية. ومن هنا فإن... الله إنما يوصف هنا بأنه وجود مطلق وكيونة خالصة، لا عدم أو لا وجود...»²⁵

يصعب التمييز بين البعد غير العقلاني والبعد العقلاني في الفكر الإسلامي وذلك لإنتاج الخطابات الفقهية واللغوية والكلامية والصوفية أشكالاً من المعقوليات تتفوق في بعض الأحيان على العقلانية التي ينتجها الخطاب العلمي والفلسفي، وكذلك لتورط الخطاب العقلاني في ممارسات سلطوية غير معقولة وعنيفة، وأيضاً تضمن هذا الخطاب لعدة رؤى لامعقولة تتمثل في عناصر السحر والأسطورة والعرقان والإشراق.

لا يقلل نزول الوحي منجماً وفق أسباب النزول ومقتراً بحدوث وقائع تاريخية بعينها من تضمن آياته لعدد من الأجناس الأدبية التي صيغت بأساليب قصصية وصور فنية يشكلها الإحساس والتخيل والوجدان.

لقد ترتب على القول بالإعجاز في القرآن الجمع بين القصص التاريخي والسرد التمثيلي وتحقيق التلاؤم بين الرؤية الواقعية والنصوص التخيلية التي تتضمن أبعاداً سردية ومعطيات ميثولوجية وحكايات موروثة.

لقد اتبع القرآن أسلوب السرد وخاض تجربة الحكي ومارس فن الحديث وأجرى العديد من الحوارات وعقد مجموعة من المناظرات واتبع طريقة التكرار من أجل الدعوة إلى الهداية والتوبة وبغية شرح التكاليف وتفصيل الأركان وتفسير سنن الكون وتوضيح فحوى الرسالة ومضمون النبوة والبعث والجزاء.

لقد تضمن القصص القرآني جوانب فنية وتقنيات أدبية وألف بين الحادث التاريخي والقصة الرمزية وابتدع رؤى وحكايات جاءت من أجل أهداف عقديّة ولكي تحقق أغراضاً تربوية وترسخ عدة قيم أخلاقية.

لقد تلا الوحي الأنباء بالحق وجاءت القصص مؤيدة للوقائع الموضوعية ومطابقة للأحداث التاريخية غير أن الصدق في القرآن يطرح ضمن دائرة موضوعية من ناحية وفي إطار فني يعبر عن الوجدان والنفسية.

25 ستيس (ولتر)، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، مرجع مذكور، ص ص 80-81

لا يخلو الوحي من أساليب ضرب الأمثال وذكر الشواهد وتصوير الأشخاص من حيث هم قدوة وغماذج مع مراعاة تسلسل الأحداث وترتيبها الزمني حيناً ويتجاوز الزمان والمكان ويخرج عن الطبيعي المألوف نحو عالم الغيب الذي تحركه قوى مفارقة للسببية المادية وتتعدى نواميس العالم الطبيعي أحياناً أخرى.

القصص وسيلة للتربية وتهذيب النفس وذلك لأنه أحسن القصص ومصدر ثقة عند المتلقي ويعطي الدروس والعبر ويأتي بالآيات والبراهين ويخبر عن أنباء الماضي، وبالتالي فإن «القصص القرآني يعطي نوعاً من الحكاية الوصفية للواقع دون مبالغة أو خيال كي يتحول الوعي بالتاريخ إلى وعي بالواقع»²⁶.

اللافت للنظر أن الشخصيات السردية التي يذكرها الوحي القرآني متنوعة وتتراوح بين المفرد والجمع وبين النمط العادي والأتمودج الخارق وتمتلك قدرات تتفوق بها على البشر وعلى الظروف الواقعية المحيطة بهم. أما المؤلف الضمني للوحي فهناك قناعة تامة بأنه الله وبأن الرسول هو المبلغ وأن الواسطة هو جبرائيل وبأن البشر أجمعين هم المتلقون وبأن الاستخلاف والتعمير والائتمان هي التكليف والتشريف.

لقد ميز الوحي بين السارد الذاتي الذي يستحضر نفسه باعتباره شخصية محورية في القصة والسارد الغيري الذي يقف خلف الأحداث ويلتزم بالحياد الموضوعي ويكتفي برواية الواقع دون تدخل فعلي في مسارها ودون التأثير في نتائجها المعرفية وتغيير استنتاجاتها العملية.

لكن إذا كان الله هو السارد المطلق للأحداث وإذا كان النبي هو النذير بالأنباء المحزنة والبشير بالأنباء السارة فإن البشر هم أفق الانتظار ومجال التقبل ويتراوح وجودهم بين المعصية والطاعة وبين الرفض والاستجابة وتشهد حياته إقرار الضعف والتعلم من الخطأ.

علاوة على ذلك لا يفتقر الوحي القرآني لكل أبعاد القصص وبالخصوص السرد بضمير المتكلم والسرد بضمير الغائب والسرد بضمير المفرد والسرد بضمير الجمع والسرد السابق الذي يخبر عن أحداث وتنبؤات قبل وقوعها والسرد اللاحق الذي يروي الأحداث بعد وقوعها ويقوم بتأويل الأحلام والرؤيا.

من جهة أخرى يعتمد الخطاب القرآني أسلوب الوعظ والتوجيه والفعل الإخباري ولكنه يتضمن الفعل الأمري ويفتح على الزمان في ديمومته وبأبعاده المختلفة ويذكر بالماضي وينتبه إلى الحاضر وينتظر المستقبل.

بطبيعة الحال يضمن الحوار بنية الخطاب القرآني وينبني على عقد قصصي بين عدد من المتحاورين وينتقل الوحي بالعقد من مستوى السجال عند الإنكار إلى الجدل والحجاج التي هي أحسن والتفاوض وينتهي بالاستجابة بعد الاقتناع والتفاهم ويجري الحوار مع المشركين والمسلمين المؤمنين وفق جدلية الصريح المنطوق والمضمر الصامت ويتم توجيه الخطاب بعقل متعدد الأصوات لا وفق صوت واحد.

26 حنفي (حسن)، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مرجع مذكور، ص 211

ليس القرآن من نسج مخيلة البشر ومن تسطير أياديهم ولا يراد به الافتراء على الخلق وإنما يجمع بين تصديق بالرسول والنبوت وتفصيل لكل الأشياء والعوارض والحوادث التي تجري في الكون وهدى إلى الطريق القويم ورحمة بكل الكائنات وتنزيل من عليم حميد يفيض بالحكمة والموعظة الحسنة والعبر.

لقد دل القص في القرآن على تتبع الأثر قصد معرفة المآلات والنتائج والتأثيرات في الأفعال البشرية، لقد أعطيت إلى القصة مهام الأمر والخبر والشأن والحال وكان من بين أهدافها إيضاح أسس الدعوة وبيان أصول الشريعة وتثبيت قلوب المؤمنين بها وتقوية ثقتهم بالحق وتصديق رسالة الأنبياء والسير على آثارهم وإحياء ذكراهم ومقارعة المجادلين بالحجة الدامغة والبيئة الساطعة وتصديق الأنباء الواردة في الذكر والتحلي بالأدب وإصغاء السمع وترسيخ العبر في النفوس واعتبار المعاصي سبب هلاك الناس.

اللافت للنظر أن القصص في القرآن لا يسلم بأن كل ما يروى عن الناس هو مطابق للواقع ويتمتع بالصحة والصدق بل هو موطن الهداية وموضع العبرة، لا يشير إلى التاريخ وإنما المراد به الاعتباط والاعتبار، ولا يتطابق ترتيب السرد في القرآن مع منطق الطبائع وتنظيم الأشياء، ولا يكمن الإعجاز في تطابق الآيات مع الوقائع ومماثلتها للحقائق وإنما في البناء اللغوي وتأدية القصص وظائف الوعظ.²⁷

غني عن البيان «أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار ولا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار»²⁸ يتوجه الخطاب القرآني نحو وعي المخاطبين الذين يتحدث عنهم ويتطابق أفق انتظارهم ويتماشى مع السياق الذي ينزل فيه ويستعمل أساليب النظم المألوفة لديهم والتعبيرات المتداولة قصد حثهم على الفعل واستحسان النافع واستهجان الضار بغية تصحيح أعمالهم وإمساك الأنفس عن الانسياق وراء الأهواء.

بطبيعة الحال يخاطب الله الناس على قدر أفهامهم ويجمع الخطاب القرآني بين الدقة التاريخية والقصص وبين التمثيل والتصوير وبين الاستعارة والمجاز والكناية من جهة، والمعرفة العقلانية من جهة أخرى، وبين التراث البلاغي والمعرفة العصرية. يترتب على ذلك أن الوحي لا يحكي عن الأمم الغابرة بصورة مطابقة ودقيقة وإنما يقوم بالتحوير والاختزال ويعيد ترتيب الوقائع بطريقة سردية بما يضمن تحقيق الهداية والموعظة والعبرة. علاوة على ذلك يمكن وضع القصص القرآني ضمن المتشابهات التي تقتضي التأويل وفق مقتضيات العقل واللغة والخبرة وليس ضمن مدار المحكم الذي يكتفي بالتفسير ويستجيب للشرح اللغوي للحقيقة الحرفية.

27 أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، طبعة أولى، 2010. ص ص 160-161-162

28 تفسير المنار، المجلد الأول، ص 329. ذكره أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحرير والتأويل، مرجع مذكور، ص 161

لقد سعى المنهج الأدبي في تأويل القرآن الكريم عند محمد عبده وطه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وتهامي نقرة وحسن حنفي ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد إلى إشباع الدلالة من خلال تجاوز نطاق النص وفتح معناه لمخاطبة الآخر ومساءلة الواقع ومحاورة العقل والاهتداء بحكمة التشريع وإرشاد الناس إلى سبل النجاة.

بهذا الصنيع لا يمكن أن يتضمن الوحي بأي شكل خرافات وأباطيل وأوهام وألعيب ولكنه يمثل مجمع الفنون ويعتبر نصاً أدبياً يعج بالمعجزات والقصص وينقسم إلى بعد صامت يدعو إلى التأمل والتفكير والاعتبار وبعد ناطق يتكون من مخاطبات وحوارات ويجري مفاوضات ويخوض في جدال ويطرح الأسئلة الشائكة ويتوصل إلى قناعات.

على هذا النحو «القرآن ليس كتاباً في التاريخ من جهة، وهو كتاب يخاطب الناس على قدر عقولهم وأفهامهم من جهة أخرى. خلاصة ذلك أن ما يروى في القرآن من قصص لا يجب أن نبحت عن صدقه أو عدم صدقه في التاريخ العلمي الموثق، لأن تلك القصص كانت معروفة للناس وكانت متداولة.»²⁹ لكن بأي معنى تتحول السردية القرآنية إلى فلسفة دينية؟ وماهي الشروط التي يجب أن تتوفر في المنهج الفلسفي لكي يتدبر العبارة الإسلامية من جهة تنزيلها وترتيلها وتأويلها ضمن أفق تغيير الأنفس وتجديد النظر إلى العالم المستخلفة فيه والمؤتمنة عليه؟ وهل النص القرآني ثابت لا سبيل إلى الشك فيه أم أنه متحرك يفيض بالمعاني وتتجدد دلالاته باستمرار؟

خاتمة:

«إن للقرآن أن يسلك من السبل الفنية في عرضه لقصص السابقين ما يشاء، دون أن يقصد مساس التاريخ بشيء، لأنه إنما يعرضها العرض الفني الذي لا يقوم على التفاصيل أو الروايات والتحديات بل يقصد ما قرر أن يقصده بصراحة ألا وهو العبرة. لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»³⁰

ما سر إعجاب الناس بالقرآن بالرغم من جهلهم لمعانيه؟ ولماذا نحتاج إلى تجديد الثقة المطلقة في صحته؟

ليس ثمة ما يؤكد الصحة التاريخية للقصص التي يرويها القرآن ولكن ورودها فيه يعني وجود أهداف دينية وتربوية وأخلاقية وأغراض سياسية واجتماعية تعمل على إنجازها في ضمائر المخاطبين وواقعهم.

لقد تكلم الله في القرآن لغة غير مألوفة على أحداث معتادة ووقائع مألوفة واستهدف تغيير الأنفس قبل العالم وجعل من عدم تطابق القصص مع التاريخ منطلق كل تأويل اجتماعي تاريخي يرنو إلى إحداث التغيير.

29 أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحرير والتأويل، مرجع مذكور، ص 171

30 أمين الخولي، المقدمة، أنظر كتاب محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة رابعة، 1972، ص: هـ.

ما لا يحتاج إلى نظر أن القرآن ينقسم إلى آيات محكمات ومتشابهات وأن الاختلاف جرى حول معيار التفرقة بينهما ولذلك كان التأويل أمراً مقضياً وواجباً ضرورياً للكلام الإلهي ولكنه مهمة ليست سهلة التطبيق وتحتاج لمسالك منهجية وتتبع قواعد مضبوطة بل توجد فائدة من التأويل كما يغنم المؤول المعنى.

إذا كان المنهج اللغوي الفني يرتكز على فهم حقائق الألفاظ المفردة في البداية وفهمها في سياق تداولها اللغوي بعد ذلك والنظر في أحوال البشر في مرحلة ثالثة، والإمام بعادات الناس وأعرافهم في عصر النبوة في مرحلة رابعة، والعلم بسيرة النبي وأصحابه نظراً وعملاً في مرحلة خامسة، فإن قانون التأويل العقلاني يهتم بالعبارة اللغوية والخبرة الإنسانية والمعرفة التراثية ويشغل على المقاصد الكلية والمصالح المرسلة.

إن أسلوب السرد في القصص القرآني لا يتحدد من خلال التتابع المنطقي الطبيعي أو التاريخي للوقائع والأحداث خارج الوحي وإنما عبر الغرض الديني والتربوي للقص وما يوفره في النفوس من دوافع وحوافز ومنبهات تحرض على الفعل وتدفع إلى التغيير وتنبه من التغافل واليأس وما تنحته من وعود وآمال.

لقد ترتب على التفسير البياني للذكر الحكيم القول بأن جدة القرآن تكمن في الأسلوب، وبأنه أثر فني بديع وكتاب الفن العربي الأقدس، وبأن خصائص بنية النص القرآني قصد بها الهداية والاعتبار والموعظة، وأنه يمارس جاذبيته وتأثيراته على المؤمن وغير المؤمن وتتجلى أبعاده الإعجازية التي تتخطى حدود قداسته.

لقد ظهرت دراسات كثيرة حول الوحي منذ نزوله، وانقسمت إلى خاصة وعامة، وتتمثل الدراسات الخاصة في علوم القرآن وتهتم بالمكي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وأنواع القراءات والتنزيل والترتيل، أما الدراسات العامة فتبحث في السياق التاريخي والظرفية الاجتماعية والبعد النفسي والإطار الثقافي والمرجعية الفكرية والظاهرة الأدبية وتضم علم الأديان المقارن وتأثير الجغرافيا والمناخ.

لقد تم تبويب القرآن وفق آلية الناسخ والمنسوخ إلى أربعة أصناف: الصنف الأول هو ما تم نسخه من جهة حكمه ولفظه في الوقت ذاته، والصنف الثاني هو ما تم نسخه حكمه وبقي لفظه، أما الصنف الثالث فهو الذي نسخ لفظه وبقي حكمه، في حين أن الصنف الرابع هو الثابت في الحكم واللفظ معاً ويشمل الأغلب³¹.

لقد كشفت لنا هذه الدراسات أهمية التناول الفني للنص القرآني ودعتنا إلى التمييز بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة وإلى الاهتمام بالمسحة الجمالية على مستوى الأسلوب والمغزى ضمن ترتيب التلاوة ونبهتنا إلى وحدة الموضوع واختلاف القراءات وإلى دور القصص في ترسيخ أهداف وعظية وقيم مدنية.

31 أنظر أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مرجع مذكور، ص ص 210-211

لا يتناول القرآن ظواهر الكون من زاوية القوانين الدقيقة والعلاقات التي تربط بينها بل يركز على المنظور والمدرك والملموس من طرف جميع الناس وفق أسلوب فني ويستثمر الروعة والإعجاب والهالة التي تمارسها هذه الظواهر على النفوس من أجل تدعيم منطق القداسة والإقرار بتجلي الإلهي في الطبيعة.

لقد أقرت الدراسة السردية للقرآن شرعية الفن القصصي وأهمية التفسير الأدبي في التقدم الفكري والاجتماعي وتخلصت من الازدواجية: الفكر والشعر وثنائية التاريخ والقص وأمنت بنجاعة العرض الفني في تبليغ مضمون الوحي وترويج أركان الديانة وتحقيق الطمأنينة والمحافظة على سلامة الوحي وصدقه.

لقد أفضت القراءة التداولية للوحي إلى القول بأن القرآن خطاب وليس مجرد نص، وإلى التمييز بين البعد الرأسي للتواصل بين الله والنبى والبعد الأفقي له بين النبى والبشرية وإلى التفريق بين ترتيب الآيات في القرآن حسب النزول وترتيبها في المصحف حسب إجادة الترتيل بعد إتمام الجمع والتقنين والتدوين³².

لقد آمن التناول القصصي للظاهرة القرآنية وجود فعل تواصلي إلى جانب البعد الإنساني ولاحظ الحضور المكثف في الحياة اليومية وصنف الآيات وفق الشكل والمضمون وانتهى إلى أن الآيات تضمن القسم وما يتعلق به والعلامات وما تنسجه من وحدة والقصص والأحكام والابتهالات والأدعية وقام برصد جملة من الأبعاد جاءت في صورة نبوية غنائية شعرية وهي التنبئي والتشريعي والقصصي والتقديسي والابتهالي.

لا يمثل القرآن خطاباً أحادي الصوت يدور بين الله وذاته ويتنزل ضمن دائرة الضمير المتكلم الفردي وإنما هو خطاب متعدد الأصوات بامتياز يندرج ضمن السردى الحكائي ويشير إلى عظمة المقدس وجلاله من عدة جهات ونواح بما في ذلك الضمير الغائب الفردي (الهو) والضمير المخاطب الفردي (الأنت).

اللافت للنظر أن الوحي يظهر تغير الشخصية الساردة بتغير السور والآيات ويظهر الله بوصفه السارد الأكبر ويأتي دور الملاك الذي يتوسط بين الإلهي والبشري، ثم يتم تكليف النبى لكي يقوم بمهمة التبليغ، ولكن يمكن أن يعوض برموز قصصية وشخصيات أخرى مع تحميلها مسؤولية الاعتبار والوعظ والهدى.

البنية الأكثر حضوراً في الخطاب القرآني هي الابتهالات والأدعية ويكون فيها المقدس -الله في شكل المخاطب وتأتي بعد ذلك الأحكام والتشريعات، بينما البنية الأقل حضوراً هي التنبؤات ويأتي بعد ذلك الخطاب التقديسي، ولكن توجد بين هذا وذاك مساحة يغطيها الخطاب القصصي والروايات والمسردات.

غني عن البيان أن الخطاب القرآني يبدأ بالدعوة إلى الهداية ويستعمل اللين والكلمة الطيبة ويلقي التحية والتسليم وينتقل إلى الوعظ والنصح والإرشاد وبعد ذلك يمارس الجدل بالحسن ويجري الحوارات وينطلق من المقربين وينتقل إلى غير المؤمنين من المسلمين ويطلب منهم بلطف التوبة وترك المعصية والرجوع عن الضلال، ولكنه يدخل في سجال

32 أنظر أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحرير والتأويل، مرجع مذكور، ص ص 195-244

مع المشركين الذي ظلموا أنفسهم ويتفاوض معهم من أجل إبرام الصلح وإيجاد أرضية للتفاهم، وفي مرحلة أخيرة يضطر لخيار مكروه ويحاربهم من أجل الانصياع.

مجمل القول إن الخطاب القرآني يتجه نحو نقاط ثلاث: النقطة الأولى هي الأمر بالفعل والإنجاز، والنقطة الثانية هي استدعاء اللعنة والتحذير من العذاب والنقطة الثالثة هي استدعاء الثواب والتبشير بالفوز بالنعيم. لكن لماذا ينسب القاص القرآني صفات القداسة إلى شخصيات دنيوية ويسلبها عن كائنات غيبية؟ هل هي فتنة السرد وغواية الكلمات أم دنيوية الخطاب القرآني وطابعه المدني وتأكيد على بشرية الأنبياء وأصحابهم؟ أليس المقدس في نهاية المطاف هو مجرد حبكة سردية تنتظر عقده الدرامية زمن انفراجها؟

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

- Ricœur (Paul), *de texte à l'action, essais herméneutiques*, édition du Seuil, Paris, 1986, p12.
- أبو زيد (نصر حامد)، *التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير*، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، طبعة أولى، 2010
- أمين الخولي، المقدمة، *أنظر كتاب محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم*، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة رابعة، 1972
- أوتو (رودولف)، *فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني*، دار المعارف الحكمية، تعريب جورج خوام البولسي، بيروت، طبعة أولى، 2010
- آدم (جون ميشيل)، *السرد، ترجمة أحمد الودرنى*، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، طبعة أولى، 2015
- تيليش (بول)، *الحب والقوة والعدالة*، ترجمة كامل يوسف حسين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة أولى، 1981
- تيليش (بول)، *الشجاعة من أجل الوجود*، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى، 1987
- حنفي (حسن)، *الوحي والواقع، تحليل المضمون*، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سورية، طبعة أولى، 2010
- ستيس (ولتر)، *الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين*، ترجمة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة أولى، 2013
- ريكور (بول)، *الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي*، الجزء الأول، 1983، ترجمة 12- سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2006

في منابت التقديس وآفاقه

◆ بريكي كريمة

المخلص:

يقتضي منهج البحث السليم ألا ينفصل فيه التحليل المفهومي عن النظر التاريخي، ذلك أن فهم مقالة فكرية يوجب النظر في تكوينها وتصيرها عبر التاريخ.

لذلك راوحنا في هذا العمل بين النظر في بنية مفهوم المقدس والقداسة وما يحف به من مفاهيم متماهية أو متجاورة أو متضادة كمفهوم المقدس أو الدنيوي ومفهوم الدين والإلهية. وقد فضلنا أن نذهب على غير مذهب الكلاسيكيين الذين طالما بحثوا عن منابت الدين والقداسة واللغة والفن في حاجة البشر بعضهم إلى بعض ليستقيم المعاش. أو في خوفهم من قوى الطبيعة أو "الغائب" المتحكم في "الظاهر" دون فهم حقيقة هذا وذاك.

وبالتالي فكثيراً ما كانت الحاجة البيولوجية والخوف والجهل هي التي تشكل الأرضية التي نبت فيه المقدس والدين والأسطورة. وتساءلنا عما إذا لم يكن بالإمكان استبدال الحاجة بالرغبة، والخوف و"الرهبوت" بالاطمئنان و"الرحموت"، بضرب من الوعي المعرفي الذي يكتشف نفسه رويداً رويداً عبر تجاربه التاريخية. ولذلك ليس ثمة ما يدعو ضرورة إلى تجاوز المقدس في عصر العلم أو إلى تناسيه في عصر التأنس البشري.

وقد ذهبنا هذا المذهب لأننا لاحظنا أن عصر العلم العميق والتكنولوجيا الراقية لم يكن بالضرورة عصر إلغاء المقدس، فضلاً عن أننا لاحظنا أن أوغيست كونت القائل بالوضعية يلجأ في عصر العلم والصناعة إلى البحث عن "دين للإنسانية" جديد يستمد من انفتاح الفكر الإنساني الأول وحدوساته البدائية أي "الفتشية"، وهو ما يشير إلى أن الإنسان لا يتخلى عن المقدس بل يتخلى عن نمط من التقديس. وهو لا يخرج من الدين ولكنه يخرج من نمط من التدين - وبالتالي فإن القداسة ليست إلا وعي الإنسان بما يقدر، وبالتالي فليست ثمة أشياء مقدسة بل هناك شعور إنساني يقدر فيوجد المقدس.

مقدمة:

يبدو أن فكرة "المقدس" أصبحت اليوم من المقولات التي لا تقل شراهة الإقبال عليها عند بعضهم أهمية على بداهاة خروجها من التاريخ عند بعضهم الآخر. فهي موضع خصام وموضوع جدال يصل أحياناً حدّ القتل وتصفية الخصوم.

فمن ناحية لا يسع عالم الاجتماع أو الفيلسوف إلا أن يسجل تناقضاً في الحماسة العامة لفكرة المقدس لاعتبارها عند بعضهم من بقايا ماض بعيد فقد إشعاعه وبريقه. فالأوروبي اليوم لا يحتفل بالأعياد الدينية إلا باعتبارها من رواسب

تاريخيه أو من ضرورات احترام بعض التقاليد دون أن يكون لذلك الاحتفال المعنى القدسي الذي كان له بالأمس القريب. ومن ثم فإنّ المقدس يبدو وكأنّه فقد مكانته في المجتمع وفي النفوس الفردية، أي أنّ مكانته الاجتماعية تقلصت وربما تلاشت لفائدة الدولة المدنية، وفقد قوته الوجدانية لفائدة ضروب أخرى من الفنون والفلسفات.

وفي مقابل ذلك لا يسع عالم الاجتماع ورجل السياسة إلا أن يسجلا في بعض المجتمعات تزايد الحساسية الشخصية الفردية لمقولة المقدس، وقد تتحول تلك الحساسية الفردية إلى حساسية جماعية مثلما لاحظنا ذلك في المظاهرات التي اجتاحت بعض البلدان الإسلامية في مناسبات شتى اعتبر فيها المسلم أنّ "الغرب" اعتدى على مقدساته.

لم نورد هذه الظاهرة المزدوجة إلا للوقوف على أمر أصبح بديهياً وهو أنّ "المقدس" - كان أمره ما كان - هو ما لا يمكن تجاوزه بل أنّه قد يغيب ويضعف ولكنه سرعان ما يعود من جديد إلى مسرح الحياة الاجتماعية عودة تشبه ما يسميه سغموند فرويد "بعودة المكبوت". ولذلك فإنّ أول ما يمكن ملاحظته عند الحديث عن المقدس أنّه أمر ملتبس؛ فهو أحياناً لا يعني شيئاً، وهو أحياناً أخرى كل شيء. وعند هذا من الماضي البائد، وهو عند ذلك من ضرورات بناء المستقبل. تلك هي المفارقة الأولى التي علينا مواجهتها قدر الإمكان في هذا العمل ونصطلح على تسميتها المفارقة الموضوعية *paradoxe objectif*.

وينضاف إلى هذه المفارقة الموضوعية مفارقة ذاتية *paradoxe subjectif* هي من السمات الأساسية للمقدس عينه. ويتمثل ذلك في ما تنطوي عليه فكرة المقدس من الجمع بين متناقضين، إذ تشير إلى ضربين من الانفعالات *émotions* البشرية وهما الخوف والرجاء، أو الرهبة والاطمئنان، أو "الجلال" و"الإكرام"، أو الخوف والطمع.

وقد ألحت الدراسات المختصة على هذه المفارقة الذاتية حتى تواضع عليها جل الذين تناولوا مسألة المقدس بالدرس بدءاً بمن اعتبر أول من اقترح مقارنة جيدة لهذا الإشكال وهو رودولف اتو¹ وقد تبعه في ذلك ميرسيا إيليا² وروجي كاويه³ وجورج باطيا⁴ وغيرهم. ومهما كانت الاختلافات بين هؤلاء سواء تعلقت بمنهج الدراسة أو بزوايا المقارنة، فإنّهم متفقون على أنّ "المقدس" هو ما يقع خارج ما نقترح أن نسميه "اليومي" *le profane* ببدل اللفظ الشائع وهو لفظ المدنس لما فيه من سلبية لا مبرر لها. ويمكن أيضاً أن نقترح لفظي "العادي"، أو "الطبيعي" وتلك هي المفارقة الثالثة ونصطلح على تسميتها بالمفارقة الميتافيزيقية كما سيأتي بيانه لاحقاً.

فهل يصح القول "بفصلة" بين "المقدس" و"اليومي" تنتفي معها كل "وصلة"؟ ووجهة هذا السؤال مترتبة على أنّ رودولف أتو استعمل لفظ *profane* للدلالة على ما يجري خارج المعبد بوجه عام خارج المجال المقدس.

1 رودولف أتو، فكرة القدسي. التقصي على العامل غير العقلاني وعن علاقته بالعامل العقلاني، نشر دار المعارف الحكيمة، 2010

2 Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965

3 Roger Caillois, L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1950

4 Georges bataille, Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1974

تلك مفارقات ثلاث، موضوعية من قبيل اجتماعي سياسي، وذاتية من قبيل وجداني أو نفساني، وميتافيزيقية من قبيل عقلائي صرف. ونحن لا ندعي أنه بالإمكان في هذا الموضوع النظر فيها جميعاً ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى ما يجمع بينها من عناصر أساسية وهي من قبيل فلسفي - أنتروبولوجي يمكن أن نرجع فيه القول إلى حدود العلاقة بين "المقدس"، و"الدين": فهل لا يكون المقدس إلا دينياً، وهل يستوفي "الدين" معاني المقدس بحيث يتساويان في الدلالة بحسب الأبعاد المذكورة، البعد الموضوعي، والذاتي، والميتافيزيقي؟.

أولاً:

وقد بدا لنا في هذا السياق أنه لا بد من محاولة تجاوز ما يمكن أن نسميه الأنتروبولوجية الساذجة في اتجاه ما سماه بعضهم الأنتروبولوجيا العاملة⁵. ونعني بذلك ما ساد العصر الكلاسيكي ولاسيما عصر الأنوار من "بدايات" ليست دائماً "بديهية"، بل هي ضرب من الأحكام المسبقة أو من الفرضيات التي عمّ استعمالها عند فلاسفة عصر الأنوار واستولت على المقاربات الأنتروبولوجية في القرن التاسع عشر. فمنذ أن طرح هوبس في كتاب التنين، وجون جاك روسو في العقد الاجتماعي إشكالية "الانتقال" من الحالة الطبيعية état de nature إلى الحالة المدنية état civile أو كما يقول الأنتروبولوجيون إشكالية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، ساد الرأي أن آلية mécanisme هذا الانتقال من "التوحش" إلى "التأنس" كما يقول ابن خلدون آلية مزدوجة، بيولوجية وبسيكولوجية. الأولى نعبر عنها بالحاجة، والثانية نعبر عنها بالخوف أو بانفعالات عامة. ومن هنا جاءت مختلف المقاربات بين "البداي" و"الطفل" من ناحية، و"البداي" وبين المجانين باعتبار "الجنون" ضرباً من "النكوس" régression، كما يقول فرويد إلى مراحل أولية أو ابتدائية من مراحل نمو الذكاء الإنساني. وتلك رؤى اعتبرت أحياناً "مسلمات" وإن لم يكن هناك ما يشهد لمثلانتها.

ومن هذا المنظور الأنتروبولوجي "الساذج" كما أشرنا إليه، تكون الحاجة⁶ besoin هي التي دفعت "البداي" le primitive إلى الاقتراب من غيره والتعاون معه على شؤون الحياة كما نلمس ذلك في الفصل الأول من كتاب السياسة لأرسطو وفي الفصول الأول من مقدمة ابن خلدون، وكذلك عند كبار مفكري عصر الأنوار. فالغالب على هذه المقاربات أن "الحاجة" و"الخوف" هما العاملان، البيولوجي والبسيكولوجي، اللذان يفسران نشأة الظواهر الثقافية وهكذا تخيل الأنتروبولوجيون والفلاسفة أن "الحاجة" إلى الحياة الاجتماعية والتعبير عن الذات في إطار "تدبر المعاش" هي التي أنشأت الحاجة إلى التواصل التي أنشأت بدورها اللغة⁷. كما يذهب أصحاب هذا الاتجاه الأنتروبولوجي إلى أن ما يتعرض

5 Wiktor Steczkowski, Anthropologie naïve, Anthropologie savante. De l'origine de l'homme de l'imagination et des idées reçues, Paris, C,N,R , 2013. Voir surtout chp 1er.

6 لا نظن أننا في حاجة إلى تعريف تقني لفكرة الحاجة عند البيولوجيين وعلماء النفس حين يستخدمونها في تفسير السلوكيات الحيوانية والبشرية، بل نكتفي بالإشارة إلى أن فكرة «الحاجة» تدل على وجود ضرب من اختلال التوازن بين الوسط الداخلي البيولوجي، والوظائف الفيزيولوجية من ناحية، والوسط الخارجي أو البيئة الطبيعية والثقافية التي يعيش فيها الكائن المتعضي بوجه عام. ومن ثم فإن «الحاجة» هي ما يدفع ذلك الكائن إلى الحركة أو «السعي» لاستعادة التوازن وتجاوز «الخلل» انظر في ذلك مجموع النصوص المنتخبة في:

G. Ganguilhem, Besoins et tendances, textes choisis, librairie hachette, 1962

7 راجع في ذلك بالخصوص:

له الإنسان من غوائل الطبيعة كالحرارة والبرودة والزواج... أكرهته على بناء المساكن باعتبارها محيطاً اصطناعياً يجنبه ويلات المحيط الطبيعي.

وفي السياق نفسه يعتبر الخوف والجهل سببين دفعا الإنسان إلى إنشاء منظومات فكرية أسطورية ودينية وفنية لتفسير الكون وإضفاء معنى عليه يسهل له التأقلم معه والتعامل مع مستجداته. وهكذا نكتشف من هذا المنظور أنّ التعاون ليس فضيلة أخلاقية، ولا هو انفتاح "الأنا" على "الآخر"، بل هو ضرورة اقتضتها "نحلة البشر إلى المعاش" بما تفرضه من تقسيم العمل والتبادل échange مهما كانت طريقة هذا التبادل.

ونستخلص من ذلك أنّ أصل نشوء المجتمعات البشرية هو الحاجة البيولوجية والاقتصادية معاً. أما انفعال الخوف فكثيراً ما اعتبر غريزة تدفع الإنسان بحكم الحاجة إلى حفظ الذات مستعيناً بالتضرع إلى قوى تتشكل في خياله بأشكال الكائنات المتعالية والقوية. وبالتالي فيه في خياله قوَى يشقى بها الإنسان أو يسعد بحكم طاعته لها أو تمرده عليها. لذلك جعل القدماء للريح آلهة وللمطر آلهة... وهي جميعها عنده مقدسات يبني لها المعابد، وينحت لها التماثيل ويرسم الصور ويقيم الصلاة ويقدم القرابين.

وبهذا التقدير الأنثروبولوجي الساذج كما يقول بعضهم يكون أصل الثقافة الإنسانية حتمية مزدوجة بيولوجية مغروزة في الطبيعة الإنسانية، وحتمية نفسانية بسيكولوجية لا تقل "انغرازاً" في تلك الطبيعة البشرية ذاتها. وطبيعي أنّه إذا كان الأمر كذلك أصبح الدين برمته والفن ومختلف الإنتاجات الحضارية من نتائج تلك الطبيعة الإنسانية التي استولى عليها الخوف والحاجة والجهل. وفي هذا الاتجاه لا يمكن أن يطرح إشكال "المقدس" إلا باعتبارها نتاج الحاجة والخوف والجهل.

ونقترح في هذا العمل أن نطرح على أنفسنا اليوم أسئلة حارقة: هل يحق للإنسان اليوم أن يحلم بتصور لوجوده مختلف عما ألفه من التصورات إلّفاً طويل المدى- بحكم التعود والاستخدام غير النقدي - إلى ما أخذه بعض الدارسين مأخذ الضرورات العقلية التي لا يمكن للفكر أن يخرج عنها؟ فما هو وجه الضرورة العقلية في اعتبار الحاجة البيولوجية والخوف النفساني منبت الثقافة الإنسانية عامة، والدين والشعور بالقداسة خاصة؟ هل من سبل غير مطروقة يمكن أن نجربها قد نهتدي بها إلى فتح آفاق أخرى غير أفق الحتمية البيولوجية، والحتمية النفسانية لطرح إشكال المقدس؟.

ومما يشجعنا على المضي في هذا التساؤل أنّ إلياذة هوميروس ظهرت في التاريخ استجابة إلى أوضاع عاشها اليونانيون في القرن السابع قبل الميلاد. فما الذي يجعل قارئ اليوم يفتتن بها كما افتتن بها قدماء اليونانيين؟ أليس في ذلك ما يشير إلى وجود عناصر قد لا يدركها العقل تضمن حياة أبدية لإنتاج فني وشعري؟. وإذا كان الأمر كذلك هل لنا أن نتوقع وجود عناصر مماثلة أو شبيهة بتلك العناصر التي تضمن للإحساس بالقداسة ضرباً من الحياة الأبدية؟ وذلك يدفع إلى التساؤل عما إذا كان يمكن طرح إشكال القداسة معزل ولو - نسبياً - عن الحتميتين الضاغطين البيولوجية، والنفسانية، أي الحتمية

الطبيعية بوجهيها المذكورين لترتقي إلى أفق ميتافيزيقي قد يكون فيه للمقدس معنى لا يتجاوزه التاريخ؟ وبتعبير آخر هل لنا -دون تجاوز الحتميات وهمياً- أن نتحدث عن "جينالوجيا" المقدس خاصة، وجينالوجيا الدين عامة دون أن نحشرهما في خانة التفسير بالجهل أو باللاوعي دون إنكار لوضعية الجهل واللاوعي التي ميزت عصور الإنسانية الأولى؟.

إن مقولة "الحاجة" في الأنتروبولوجيا الناشئة ولاسيما في القرنين الثامن والتاسع عشر تعبر عن الوجود الغريزي، وعن اندفاع الإنسان والحيوان تلقائياً إلى السعي من أجل المعاش. ويتحول هذا السعي مع الإنسان إلى "عمل" travail يقود شيئاً فشيئاً إلى إنتاج جميع أبعاد الثقافة واستنباط التقنيات والعلوم والفنون... الخ

ومما يفترض عادة في هذه الأنتروبولوجيا الناشئة، أن الجهل بقوانين العلم يدفع الإنسان إلى السلوك السحري والتفسير الأسطوري وإلى ما يتفرع عنه من إحساس بضرب من عالم الغيب المستولي على عالم الشهادة. وهكذا ينشأ الاعتقاد بأن الظواهر الطبيعية تخضع لسيطرة كائنات فوق طبيعية تتصرف فيها على هواها. وبحكم ما ينسب إليها خيالاً من قدرة على تصريف الظواهر الطبيعية سلباً أو إيجاباً بالنسبة إلى الإنسان تصبح تلك الكائنات الفوق طبيعية كائنات مقدسة تبعث فينا الرهبة والخوف كما تبعث فينا الشعور بالأمل والرجاء، وهو أهم ما دار عليه البحث في المقدس عند رودولفو أتو أو أبحاث مارسل موس المتعلقة "بالمنا".

والسؤال الذي نطرحه هنا يتعلق بإمكانية استبدال هذا النمط من التفسير بنمط آخر نعوض فيه -بما يجب من الحذر الإبيستمولوجي واليقظة النقدية - فكرة "الحاجة" في ارتباطها بوجودنا البيولوجي بفكرة أخرى لا تلغي "الحاجة" ولكنها تتجاوزها وهي فكرة "الرغبة" le désir؟ ومما يسمح لنا بالتمييز بين "الحاجة"، و"الرغبة" أن فرويد ميز بوضوح في مختصر علم النفس التحليلي عند حديثه في الفصل الثالث عن "تطور الوظيفة الجنسية" أن الحياة الجنسية لا تبدأ كما يُخيل للكثير مع المراهقة، بل إنها تبدأ مباشرة بعد الولادة وهو يميز. كذلك بين ما يسميه "الجنسي" le sexuel و"العضوي" le génital. فلفظ "جنسي" يحمل معنى أكثر شمولاً واتساعاً مما يشار إليه باستعمال "الأعضاء التناسلية"، إذ يتعلق الأمر برغبة لا بحاجة. وهي رغبة في اللذة بصرف النظر عما يمكن أن يترتب عليها من الولد (الحمل).

وبالتالي فلا علاقة عند فرويد للذة الجنسية بالحاجة إلى التناسل⁸ la reproduction. لذلك فهو يميز بين وظيفتين أساسيتين ومتضادتين من وظائف الجهاز النفسي: فإذا اعتبرنا الحاجة البيولوجية التي لا تستقيم الحياة بدونها رأينا أنها تتمثل في الأكل. غير أن هذا الفعل تصاحبه رغبة في الحصول على "متعة" لا تتطلبها الحاجة، بل هي من متطلبات الرغبة ذاتها. فالأكل فيه عملية تتضمن تحطيم شيء ما و"استيعابه" لتلبية الحاجة وللتلذذ بذلك التحطيم ذاته. وبالطريقة نفسها يفسر فرويد آلية العملية الجنسية فيها ما يدل على أنها حاجة بيولوجية ولكن فيها أيضاً ما يتجاوز الحاجة البيولوجية، لأن فيها ضرباً من العدوانية التي لا تعلق لها بالحاجة البيولوجية بل بما يسميه فرويد تحقيق "الوحدة الحميمية القصوى"⁹. وبالطريقة نفسها يضرب لنا فرويد مثلاً يفيد أن الطفل في مرحلة النمو التي يسميها "المرحلة

8 Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse, Paris, P, U, F, 1975, p12-17

9 Ibid, p8

الشفوية“ يرضع ثديي أمه تلبية للحاجة البيولوجية ولكنه في الوقت نفسه يتلذذ بإيلاهما، وهو ما يدل على أنّ تلك اللذة تعبير عن رغبة لا واعية ولكنها تختلف عن الحاجة البيولوجية¹⁰. وهذه التحاليل جعلت فرويد يعتبر أنّ “الجهاز النفس” يتكون من دافعين أساسيين اثنين pulsions fondamentales سماهما بالرجوع إلى التراث الأسطوري اليوناني “إيروس” وEros وطاناتوس Tanatos أي غريزة “الحب”، وغريزة “العدوانية”، وهما طاقتان نفسيتان ترتبطان بالحاجة البيولوجية وبالوظائف الفيزيولوجية ولكنهما لا تردان إليهما ولا يمكن قصرهما على البيولوجي أو الفيزيولوجي أو المادي عامة.

وفي السياق نفسه سبق أن بين هيقل في فينيمولوجيا الروح أنّ من أخص خصائص الرغبة أنّها ليست رغبة في شيء ما، بل هي رغبة في رغبة ما¹¹. ومعنى ذلك أنّ الرغبة خلافاً للحاجة لا تطلب شيئاً مادياً، بل هي رغبة في شيء روحي أو لامادي عامة. فتجربة الشعور في الرغبة هي تجربة روحية نفسانية، وليست تجربة مادية بحيث يمكن تفسيرها اقتصادياً أو مادياً.

وإذا صح ما ذهبنا إليه أمكن أن يفتح لنا أفق نظري جديد يمكن الانطلاق منه لفهم نشأة “المقدس” وظهور “الوعي بالقداسة” في الحياة البشرية، الفردي منها والجماعي. رأينا أنّ فكرة الحاجة تشدّ الوجود البشري إلى الحيوانية في حين ترتقي به فكرة الرغبة إلى أفق الإنسانية باعتبارها ضرباً من الشعور يتجاوز الحاجة المباشرة. وإذا تمت “البرهنة” على وجهة هذه المقاربة انتقلنا إلى سؤال ثان لا يقل أهمية عن السؤال الأول: هل يمكن أن يكون أصل الدين حب المعرفة واختبار الوجود وتحسس نبضه بدل أن يكون مجرد الجهل أو الخوف؟. ولو كان الجهل أصل الدين والإحساس بالقداسة لكان التقدم العلمي يلغي الدين من حياة البشر والحال أنّ التقدم العلمي يغير أنماط التدين ولكنه لا يلغي الدين ولا الإحساس بالقداسة. ففي مختلف العصور الإنسانية كان المقدس حاضراً في المراحل “الفتشية” وتعدد الآلهة كما في الأديان السماوية أي أنّ المقدس لا يقتصر على الدين فهو أشمل منه، بل إنّ الدين هو الصيغة الاجتماعية أو المؤسسة الاجتماعية¹² التي يعبر بها تاريخياً عن الإحساس بالقداسة.

ولنا تأكيداً لما ذهبنا إليه أن نزع أنّ قانون المراحل الثلاثة عند أوغيسست كونت ينتهي بتقهقر الميثافيزيقا واللاهوت ولكنه لا يفضي إلى زوال النزعة “الفيتيشية” التي هي عنده أصل الوعي بالقداسة والدين. ولنا هنا أن نتساءل عما إذا لم يكن اعتبار الخوف أصل التأنس والتمدن والتدين هو مجرد إسقاط رؤى اجتماعية على الشعور الديني. ويبدأ هذا الإسقاط projection بالترويج لفكرة أنّ الدين لا يستقيم إلا بالخوف من المقدس وخشيته وكأما هو قوة غاشمة تبطش بالمؤمن في حين أنّه يمكن أن يكون حب الله والسعي إلى إرضائه أصل التدين؟. ونعني بما سميناه إسقاطاً أيديولوجياً على

Ibid. 10

11 هيقل، فنومونولوجيا الروح، الفصل الرابع حقيقة الإيقان من الذات الفقرة الثالثة، ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي، نشر المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص ص 263-266

12 كيف يكون المرور من الغريزة إلى المؤسسة؟ هذا سؤال لا يسمح المجال بتناوله في هذا الموضوع ونكتفي بالإشارة إلى جملة من النصوص الفلسفية الهامة التي انتقاها جيل دلوز في كتابه:

Instincts et institutions, texte choisis et présenté par G deleuze, Paris, classiques

Hachette, 1955

المقدس ما نشهده من موازنات أو مقارنات بين الألوهية والملكية، أو بين القدرة الإلهية والسلطة السياسية، كأن نقول إنَّ السلطان "ظل الله على الأرض" وإنَّ السلطان "خليفة" الله في الأرض، وإنَّ حكم الخليفة مقدس لأنه مستمد من حكم الله، فقد نُسب إلى أبي هريرة قوله: "السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه الله ومن أهانه أهان الله"¹³. وورد كذلك في التراث الإسلامي ما يفيد قول بعضهم: "لا تسب السلطان فإنه ظل الله على الأرض"¹⁴.

وتستوجب اليقظة النقدية أن نتساءل عما إذا لم تكن فكرة الألوهية، وبالتالي القداسة عند هؤلاء هي مجرد انعكاس أو إسقاط لفكرتهم عن السلطان. فلما كان السلطان يخيف ويهرب في المجتمع كان لابد أن يكون الإله مرهباً مخيفاً في الكون، أي أن الرب الكوسمولوجي هو ظل السلطان السياسي الغاشم، وليس العكس بحيث وجب علينا حقاً أن نتساءل عما إذا لم تكن عملية استنتاج الشعور بالقداسة من الشعور بالخوف مجرد وهم إيديولوجي، وربما كان ذلك موقفاً سياسياً متخفياً بستار القداسة، وهو ما لابد منه لنشر ثقافة الخوف و"الرعب" بدل ثقافة الاطمئنان والمساملة. وكثيراً ما تساءل الفكر في الإسلام والمسيحية واليهودية عما إذا ما كان يحسن بالإنسان في وجوده الاجتماعي أن ينتهج منهج "الرهبوت" أو منهج "الرحموت".

تلك إمكانيات نظرية يمكن التطرق إليها والنظر في شروط استقامتها منطقياً بالرجوع أساساً إلى منبع التدين أي المقدس عامة. فكيف يمكن تحديد معاني لفظ "القداسة العربي، وهل ثمة ما يجمع معاني اللفظ العربي أو العبري إلى معاني اللفظ اللاتيني، أو اللفظ اليوناني¹⁵، أو لفظ «الفيتش»¹⁶ عند كونت خاصة في الدرس الثاني والخمسين (52) من دروس الفلسفة الوضعية أو لفظ «مانا»¹⁷ عند مارسال موس؟. وما يمكن أن تكون علاقة هذه المعاني بما يدل عليه لفظ «الطابو»¹⁸ عند فرويد في كتابه الطوطم والطابو؟

إنَّ هذه الإشارات تدل - على الرغم من اختزالها- على أن فهم <المقدس> إحساساً وجدانياً أو مفهوماً فكرياً يتطلب مقارنة مختلف المقاربات الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية بحثاً عن فهم الإشكال المتعلق بما اصطلح عليه باسم «جينالوجيا المقدس» دون أن يلغي هذا الاختيار المنهجي الاستئناس بالمقاربات اللاهوتية عامة.

وفي هذا السياق بدا لنا أن أوغيست كونت من الجديرين بتأمل مواقفه من المقدس عامة ولاسيما من إعادة تنزيله في ثقافة العصر الوضعي والمجتمع الصناعي، بحيث يتغير الشعور بالمقدس كميّياً، ولكنه لا يضمحل، وهو ما يدل مرة

13 ورد ذلك في كتاب، حاشية العلامة الشيخ الحفني على الجامع الصغير في حديث البشير النذير، الجزء الثاني، المطبعة المانية، 1873، ص 70.

14 ورد ذلك في كتاب: السنة للإمام أبي بكر أحمد ابن عمر ابن أبي عاصم المتوفى سنة 287هـ، الجزء الثاني، دار الصيغ للنشر والتوزيع الرياض، 1998، ص 691

15 يعبر اليوناني عن المقدس بلفظ أجوس agios.

16 Le fétiche, le fétichisme.

17 Henri hubert et Marcel Mauss, Mélanges d'histoire des religions: préface ou Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux, in L'Année sociologique, Paris, septième année, 1902-1903 Felix alcan, 1904.

18 Sigmund Freud, Totem et tabou, Paris, 1971، الترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سوريا، 1983.

أخرى على أن تفسير ظهور المقدس بالجهل أو بقلّة العلم ليس كافياً. ومما يجدر التنبيه إليه أن أوغيست كونت يذهب إلى أن فهم مقالة فكرية يستوجب النظر في تاريخ تكونها. والتاريخ عند أوغيست كونت هو أساساً تاريخ «الأفكار» les idées أو «العقليات»، أو «الذهنيات» les mentalités؛ ونعني بذلك مجموع الرؤى visions والتصورات والخواطر وكل ما ير بالوعي البشري ويتعلق بتصور حقيقة الوجود الطبيعي والوجود الإنساني، «الشاهد» منه والغائب.

وفي هذا السياق يبين أوغيست كونت أن الفكر البشري مرّ بما سماه المراحل الثلاث باعتبارها نظاماً فكرية système intellectuels يدرك من خلالها الإنسان الأحداث والوقائع. وحين يعتبر أوغيست كونت أن أول مراحل الفكر البشري هي «المرحلة اللاهوتية» فإنه يُقر صراحة بأنها أشدّ مراحل تطور الفكر البشري أصالةً فهي ليست الأقدم زمنياً chronologiquement فحسب، ولكنها الأعمق بنيويًا structurellement.

ومما يدل على ذلك أن كونت صاحب الفكر الوضعي القائل بأن المرحلة الوضعية أو العلمية هي آخر مراحل ترقى الفكر الإنساني، يقترح - بضرب من المفارقة - ديناً جديداً سماه «دين الإنسانية»، وهو قائم في نهاية التحليل على «الفتشية البدائية» le fétichisme primitif¹⁹ فكأنما نهاية مطاف العقل الإنساني هي العود إلى مطلقاته الأولى.

وليس هذا المنحى الفكري الذي يجعل الغايات البعيدة إنجازاً للمنطلقات القريبة المباشرة خاصاً بكونت إذ نجده في القرن التاسع عشر عند هيقل الذي بين خاصة في «فينومولوجيا الروح»²⁰ أن ما سماه «العلم المطلق» le savoir absolu هو عين الحقيقة التي ابتداءً بها الفكر في أولى مراحل تطوره، وهي مرحلة اليقين الحسي la certitude²¹ sensible، أو «الإيقان الحسي أو الهدا والتظن»²².

ويعني ذلك أنه لا توجد قطيعة أو «فصلة» كما يقول أبو الريحان البيروني²³ بين التجربة الإنسانية «الابتدائية» أو قل البدائية، وهي تجربة الوعي المباشر والاتصال الأول بالوجود وبالذات من ناحية أولى، وهي من ناحية ثانية آخر ما يرتقى إليه العقل باعتبارها كما يقول هيقل «الروح المطلق» أو «الوعي المطلق» الذي هو وعي بالذات وبالوجود وبالأخرية معاً. فنحن إذاً ننتقل من وعي «تلقائي»، مباشر، إلى وعي مكتمل، مطلق. وتبعاً لذلك ننتقل من وعي مباشر بالمقدس إلى وعي راق أو متطور للمقدس.

19 راجع في ذلك:

Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A.Comte ,in Etudes d'histoire et de philosophie des sciences ,par Georges Ganguilhem ,Paris ,vrin ,1983 ,p76.81-

20 Hegel, Phénoménologie de l'esprit, traduction, Jean hypolite, Paris, V2, p292

21 Ibid, p81.

22 هيقل، فنومولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، نشر المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2006، ص ص 191-203

23 أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، عالم الكتاب، بيروت، ط1، 1983

وهذا التمشي نفسه نجده عند كونت حيث يلتقي في مرحلة «اكتمال التاريخ» أي المرحلة الوضعية» بالمنطلقات الأولى أو المرحلة اللاهوتية. ففي افتتاحية كتاب نسق السياسة الوضعية يتحدث كونت عن تطوره الفكري والمنهجي منذ كتابات الشباب²⁴ إلى آخر مطافه الفكري، يتحدث عما سماه «الدين البرهاني» أو «المبرهن عليه». وهو ما يعني أن الدين عند كونت وبالتالي -المعتقدات والمقدسات لا تنطفئ ولا تضمحل ولكنها تتغير صورياً أو قل «تتعقلن».

فالتفتشية باعتبارها منطلقات الوعي البشري بذاته وبالوجود هي مرحلة «التلقائية» أو العفوية أو الموقف المباشر. أما الدين البرهاني فهو الدين الواعي بذاته والذي أضفى عليه الوعي العلمي معاني حقيقية جديدة في مقابل المعاني الوهمية القديمة. وهكذا ندرك معنى العنوان الفرعي الذي أعطاه كونت لكتابه الموسوم بنسق السياسة الوضعية، وهذا العنوان الفرعي هو: «كتاب في علم الاجتماع يسن دين الإنسانية»²⁵.

ولذلك فإن ما سماه كونت «دين الإنسانية» بدأ له مهياً لتعويض الدين المسيحي وهنا تظهر عنده موازنة بين ما يسميه «دين الوحي»، و«الدين العقلي»²⁶ يقول كونت إن الدين البرهاني أصبح قادراً من جميع الوجوه - بواسطة مجموعة من المؤسسات - على أن يعوض الدين السماوي الذي بان اليوم أنه فقد القوة الوجدانية والجدوى السياسية معاً»²⁷.

ولنا هنا أن نتساءل عن معنى عبارة «الدين البرهاني» في مقابل عبارة «الدين السماوي»، أو «دين الوحي» ولاسيما أن كونت يعمم هذا الضرب من التقابل فيقول في السياق نفسه بالتقابل بين ما يسميه «الأخلاق البرهانية» *la morale démontrée*, أو المبرهن عليها، وما يسميه «أخلاق الوحي» *la morale révélée*²⁸. وهو تقابل يؤدي به إلى القول بضرورة تعويض «حب الإله» الذي دارت عليه الأديان السماوية «بحب الإنسانية» *l'amour de l'Humanité*²⁹. وهي عملية تاريخية مندرجة- في فلسفة كونت- في سياق تجاوز الروح اللاهوتية والميتافيزيقية انتهاء إلى المرحلة الوضعية، والحقيقة أنه ليس يعنينا هاهنا الحديث عن جدية المقترحات الكونتية من حيث مضامينها الفكرية ورؤاها الفلسفية، ولنا أن نقتصر على البحث في بعدها الإبستمولوجي، أو المنهجي باعتباره بعداً قائماً على القول بضرب من التطابق المضموني أو الوجداني، أو الروحي البدائي من ناحية، والمضمون الفلسفي الوضعي الراهن من ناحية أخرى مع فارق يتعلق بتحديد الجهة *la modalité* التي يكون عليها ذلك المضمون: فهو في الحالة الابتدائية «عفوي»، أو «تلقائي» لا يعي

24 من كتاباته الأول نذكر: الفصل العام بين الظنون، والرغبات، خطة الأعمال الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع، وملاحظات فلسفية على العلوم والعلماء.

25 Auguste Comte, *Système de politique positif, Traité de politique positive, Instituant la religion de l'Humanité*, Paris, 1851.

26 انظر في ذلك افتتاحية كتاب:

Auguste Comte, *Système de politique positif*, T1, Paris, Dunod, 1880, p19.

27 « Par un tel ensemble d'institutions, la religion démontrée devient maintenant capable de remplacer, à tous égards, la religion révélée, désormais aussi dépourvue de puissance affective que d'efficacité politique » *ibid*.

28 *Ibid*, p356.

29 *Ibid*.

حقيقته بفعل تلقائيته، وهو في الحالة الثانية غير تلقائي أو متبصر وواع بذاته. وهو في الموضع الأول «حب الله» كما في الأديان السماوية، وهو في الموضع الثاني «حب الإنسانية» كما في الفلسفة الوضعية.

وهذا التمشي أشبه ما يكون - مرة أخرى - بالتمشي الهيكلي القائل بأن «النهائيات هي حقيقة البدايات، أي أن العلم المطلق أو الروح المطلق الذي تنتهي به ملحمة فينولوجيا الروح هي عين المنطلقات التي ابتدأت بها المسيرة؛ أي الحس والإدراك الحسي والتشبهت «بالهذا والتظنن»، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. ولكنها ارتقت إلى مرتبة الوعي بذاتها وهو المعنى الذي يُستشف مما ينسب إلى هيقل أنه اعتبر قراءة الجريدة اليومية صباحًا بمثابة «صلاة صباح واقعي» la prière d'un matin réaliste³⁰.

وفي كلا المذهبين، الكونتي، والهيكلي، ما يفيد أن فكرة القداسة تتطور تاريخياً وتتغير ولكنها لا تضحل بل إن التاريخ لا يزيدا إلا وعياً بذاتها بصرف النظر عن محتوى ذلك الوعي بالذات؛ فهو عند كونت «حب الإنسانية» وهو عند هيقل «الروح المطلق». وبالتالي فلا ريب أن فكرة المقدس تفقد وظيفتها التفسيرية التي كانت لها في المرحلة الفيتشية والمرحلة اللاهوتية باعتبار الكائنات المقدسة وهي كائنات فوق طبيعية هي التي يفسر بها الإنسان الظواهر الكوسمولوجية.

ولا ريب أن هذه الوظيفة التفسيرية لم يعد لها من معنى في العصر العلمي والصناعي فتوصيف الظواهر الطبيعية والوقوف على آليات حدوثها أصبحت اليوم من اختصاص العلم وحده. وبالتالي فإن كل تفسير ديني أو أسطوري للظواهر الطبيعية هو في غير محله.

غير أن فقدان الوظيفة التفسيرية الكوسمولوجية لا يعني بالضرورة تلاشي فكرة القداسة، بل إنها مدعوة إلى التخلي عن المجال الإستمولوجي التفسيري الذي أوكل إليها قبل نشأة العلم الوضعي. فعلم الفلك اليوناني مثل علم الفلك العربي في العصري الوسيط، أو علم الفلك الأوروبي في العصر اللاتيني المسيحي كان يفسر حركة الأجرام السماوية بالعقول السماوية أو الملائكة³¹ كما نلمس ذلك عند أرسطو وابن سينا وفخر الدين الرازي صاحب كتاب المباحث المشرقية³².

وهذا الضرب من التفسير اللاعلمي الذي اقتضته ظروف الإنتاج العلمي في تلك العصور لم يعد له أي معنى بعد صياغة قانون الجاذبية الكونية من طرف إسحاق نيوتن في القرن السابع عشر. وهكذا تختفي من السماء جيوش من الكائنات المقدسة هي ملائكة عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، أو هي عقول محض عند أرسطو وقدماء اليونانيين عامة،

30 Bernard Boirges, Hegel ; Les actes de l'esprit, Paris, Vrin, 2001, p337, M yriam BIENENSTOCK ? La lecture du journal selon Hegel », une sorte de prière du matin réaliste » ? in Archives de philosophie, vol 57 ? N 4 octobre- décembre, 1984, p669-681.

31 Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, 1973, p87-98.

32 فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، الجزء الأول، مكتبة الأسد بظهران، طهران 1966» جاء في هذا الكتاب أن حركة الأجرام السماوية ليست حركة قسرية، أي علتها خارجة عنها كالحجر المرمي إلى فوق، ولا هي حركة طبيعية كحركة النار بالطبع إلى فوق أو حركة المدرة بالطبع إلى تحت، بل هي حركة «إرادية»؛ أي أن المحرك هنا هو كائن عاقل مريد ومن شواهد فخر الدين الرازي على ذلك «القرآن» حيث يقول: «وقد ورد في القرآن ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية حيث قال تعالى (وكل في فلك يسبحون) والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء، وكذلك قوله تعالى (والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين)، 625

كانت تقوم بوظيفة ديناميكية تتمثل في تحريك الأجرام السماوية، وإعفاء هذه «العقول» أو «الملائكة» يجعل إلغاءها من الوجود أمرًا مشروعًا. ونخلص من ذلك إلى أن تقدم العلوم يمكن من إلغاء المقدسات الوهمية دون أن يلغي الشعور بالمقدسة، أو «الحاجة» إليها. ونتيجة لذلك فإنه ليس للمقدس اليوم - كان أمره ما كان - أن يدعي القيام بوظيفة تفسريه، وبالتالي فليس اليوم للدين عامة أن يدعي القيام بأي وظيفة علمية، فلا تعلق أصلاً للدين بالعلم.

وهذه النتيجة الأولية تدفعنا إلى تعميق النظر في حقيقة المقدس بعد أن بان لنا شروط اختفاء الكثير من المقدسات الفاسدة مثل اختفاء المحركات السماوية الروحية أو العقلية أو الملائكة. فإلى جانب ارتباط المقدس في المقاربات التقليدية بالحاجة والجهل فإنه يبدو في هذه المقاربات على الدوام وكأنه «اللامعقول» ذاته وتكاد مختلف المقاربات تلتقي عند القول بضرورة الفصل بين ما يسمى المقدس، وما يسمى «الديوي» أو «اليومي».

فالمقدس عند رودولف اتوا كما هو عند ميرسا إيليا³³ مرادف للامعقول irrationnel من ناحية، وهو متباين أشد التباين مع «الديوي» Profane... الخ ونلمس ذلك في ما ذهب إليه ميرسيا إيليا حين اعتبر «أن المقدس هو واقع مطلق على معنى أنه واقع يتعالى على عالم الدنيا ولكنه يتجلى فيه ولهذا السبب فهو يجعله عالمًا مقدسًا ويجعله عالمًا حقيقيًا»³⁴.

ومرة أخرى نتساءل عما إذا كان يحق لنا أن ننساق إلى هذا الضرب من التنظير القائم على اعتبار المقدس مرادفًا للامعقول؟ كما لنا أن نتساءل عما إذا لم يكن للمقدس معان كثيرة يحسن بنا أن ننظر فيها لنرى ما بينها من علاقات تراتبية rapports hiérarchiques قد تؤول بنا إلى التمييز والفصل بين المقدس والديني لنرى «جموعًا من المقدسات» تلتحق «بالثقافة الشعبية» أي بمجموع الأحكام المسبقة الموروثة عن عهود قديمة وعصور فكرية بائدة سماها كونت إجمالاً «العصر اللاهوتي» بمراحله الداخلية الثلاث: المرحلة الفتشية ومرحلة تعدد اللالهة ومرحلة التوحيد. وقد نتبين عندها أن المقدس بمرحلة التوحيد يتميز كيفياً qualitativement عن المقدس في المرحلتين السابقتين: المرحلة الفتشية، ومرحلة تعدد الآلهة.

وهكذا يبقى الأمل قائمًا في تحديد الفوارق بين معاني المقدس في جميع هذه المراحل وهو ما من شأنه أن يمكننا لاحقًا من أن ندرك أن «المقدس الفاسد هو الذي تجاوزه العلم فعلاً وفقد معانيه الوجودية والكوسمولوجية ووظائفه التفسيرية في العصر الوضعي الصناعي. وبقي علينا أن نتبين ما إذا كان لضرب آخر من المقدس أن يجد لنفسه موضعًا ما في العصر الوضعي الصناعي. وإذا كان الأمر كذلك ألا يحسن بنا أن نراجع التعريف الذي بنى عليه رودولفو اتوا ودوركايم نظريتهما في ماهية الدين باعتباره «نسقًا من السلوكيات الشعائرية والمعتقدات المتصلة بالمقدس».

33 يشيد إيليا في مقدمة كتابه المقدس والديوي كثيرًا بخطورة كتاب رودولفو اتوا في «المقدس» الذي ظهر سنة 1917، ويؤكد بالخصوص أن أهم ما في هذا الكتاب تأكيد اتوا على لامعولية المقدس وذلك في سياق مسيحي قديم نلمسه خاصة عند اللاهوتي المسيحي الأمزغي التونسي «تارتوليان Tertullien في كتابه الشهير la chair de jesus christe المتعلق بالمعجزة المسيحية المتمثلة في تجسد الله في المسيح، إذ يقول في شأنها ذلك لا يصدق عقل ولكني أؤمن به فكأنما الإله عنده هو بالضرورة كان فوق عقلي وهو على الدوام إله متخف: Deus absconditus وقد حفظ تاريخ الفكر المسيحي مقالة تارتوليان الشهيرة وهي Credo quia absurdum ومعناه "إنني أؤمن بذلك ولو أنه لا معقول"، ص ص 21-15

34 Mirca Elide, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965, p171-172.

والحقيقة أن صفة «المقدس» لا تقتصر ضرورة على المجال الديني ولا على اللاعقلاني. من ذلك أن كانط يتحدث في نقد العقل العملي عما سماه «قانون القداسة»؛ وهو يعني بذلك «القانون الأخلاقي الذي يقوم من إرادة الكائن العاقل مقام القانون المقدس»³⁵. وبالتالي فليس ثمة عند كانط ما يمنع من الحديث عن قداسة غير دينية، بل هي أخلاقية وفي ذلك إشارة جلية إلى أن العلاقة بين الدين والأخلاق يمكن تصورهما على نحو مغاير للذي ألفناه. فمن وجهة نظر اجتماعية وإيدولوجية كثيراً ما يروج إلى أن الأخلاق مؤسسة على الدين، في حين يرى كانط أن الدين يشترط الأخلاق، والأخلاق مستقلة عن الدين وهو ما نتبينه جلياً من خلال افتتاحية الطبعة الأولى (1793) لكتاب الدين في حدود مجرد العقل³⁶. يقول كانط في هذه الافتتاحية: «إن الأخلاق التي هي مؤسسة على مفهوم الإنسان باعتباره كائناً حرّاً يكره نفسه بحكم حريته تلك ومن تلقاء عقله على قوانين لا مشروطة (هذه الأخلاق لا تحتاج لا إلى فكرة كائن مطلق مختلف عنه ومتعال عليه حتى يتعرف على واجبه كما لا حاجة له إلى أي مستحث mobile آخر غير القانون ذاته ليحترم ذلك الواجب...)»³⁷ ويضيف كانط أنه إذا لم يكن الفعل صادراً عن ذات الإنسان نفسه وعن حريته فإنه لن يكون فعلاً أخلاقياً ويعنى ذلك أن استقلال الإنسان بفعله هو أصل الأخلاق وبالتالي فهو لا يحتاج إلى سلطة خارجية دينية أو غير دينية ليكون على خلق كريم، أي أن الأخلاق كما يقول كانط «ليست بحال من الأحوال في حاجة إلى الدين»³⁸.

وعلى هذا الأساس فإننا نستجيز الفصل بين المقدس الديني، والمقدس الأخلاقي لنجعل من المقدس الديني أحد المقدمسات. وبالتالي فإن تعريف الدين مهما كان لا يلم بجميع ضروب المقدمسات وعليه فلا داعي للقول بالتماهي بين الدين والمقدس كما يذهب إلى ذلك اتو Otto. ونستشف من خلال العلاقة التي أقامها كانط بين الدين والأخلاق أن هذا الموقف أقرب ما يكون إلى الروح الإسلامية حيث أنه يؤثر عن رسول الإسلام أنه حدث فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، أي أن الدين الإسلامي تنمة للأخلاق، فهو يشد أزرها ولكنه لا يؤسسها مما يساعد على إشاعة الوهم أن الإنسانية قبل الإسلام كانت بلا أخلاق ونلمس ذلك بالخصوص في ما تحمله كلمة الجاهلية من معان سلبية لا مبرر لها.

وفكرة تأسيس الأخلاق على الدين باعتبارها فكرة لا كانطية ولا إسلامية هي التي يعتمد عليها لنشر إيدولوجيا سياسية مفادها أن الأخلاق تذهب بذهاب الدين. في حين أن الحقيقة تقضي بأنه ما من تدين صحيح دون أخلاق حميدة فضلاً عن أن هذا القول بالتماهي بين المقدس والديني يؤدي في واقع الشعوب إلى ضرب من الوصايا على ضمائر البشر، وربما إلى قمع لحرية المعتقد.

ومما يدل على ضرورة الفصل بين القدسي والديني أن كانط ذهب إلى أن الواجب الأخلاقي باعتباره أمراً مطلقاً، وبالتالي يفترض إرادة الخيرة المطلقة والحرية الإنسانية المطلقة، يجعلنا نفتح للإيمان بالله لذلك كان سؤال «ماذا يجب

35 كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، نشر المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008، ص 157 «أن القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كلي الكمال قانون القداسة، لكنه بالنسبة إلى كل كائن عاقل مخلوق قانون الواجب».

36 Emmanuel kant, L a religion dans les limites de la simple raison, traduction et avant-propos par J, gibelin, 4 éditions, Paris, vrin, 1968.

37 Ibid, p21.

38 Ibid.

عليّ أن أفعل؟ يؤدي إلى سؤال «ماذا يمكنني أن أعمل؟ أي أن سؤال الواجب يفضي إلى سؤال الأمل في حياة أخرى، وفي عدل رباني... وبالتالي فإن الإيمان بالله مما يدعم الحياة الأخلاقية. في حين أن دوركائم يذهب إلى أن تأسيس الأخلاق لا يقتضي بالضرورة فكرة الإله بل أن الوظيفة التي أعطاها كانط للإله يعطيها دوركائم للمجتمع.

ولذلك فإن أقل ما يمكن التسليم به في هذا السياق القول بالتكافؤ الموضوعي بين تأسيس الأخلاق على فكرة الإله كما هو الشأن عند كانط وتأسيس الأخلاق على المجتمع كما هو الشأن عند دوركائم. يقول دوركائم في هذا السياق «إن كانط يصادر على الإله لأن الأخلاق تكون غير مفهومة خارج تلك الفرضية أمّا نحن فإننا نصادر على المجتمع تدقيقاً لأنه دون تلك المصادر لا يكون للأخلاق معنى»³⁹.

وما نستخلصه من هذا الفصل بين «الديني» و«المقدس» أن المقدس الديني لا يمكن أن يكون إلا نتاج تجربة دينية شخصية باعتبار تلك التجربة أصل التدين ومنبع القداسة، وهو ما كان ذهب إليه محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام⁴⁰. والحديث عن التجربة الدينية يقتضي التمييز بين الدين مؤسسة بوصفه اجتماعية لها طقوسها وعباداتها وقوانينها، والتجربة الدينية باعتبارها أمراً ذاتياً. فقد بين محمد إقبال استناداً إلى كانط مصاعب الاستدلال على وجود الله سواء تعلق الأمر بالدليل الكوني cosmologique argument أو «برهان الاختراع»، أو بدليل العناية الإلهية théodicée أو بالدليل الوجودي argument ontologique. ثم بين استناداً إلى كل من برغسون Bergson و Alfred North whitehead، وإلى نظرية التطور التي أدرجت الحياة والموجودات الحية في الزمن، بين أن الحياة لا تدرك إلا في ما يسميه برغسون «الديمومة»⁴¹ la durée باعتبارها زمناً متدفقاً يعيشه باطنياً وندركه حدسيّاً، أي في اتجاه مخالف للمقاربة الميكانيكية التي تماهي بين المكان والزمان. وهذه التجربة لا ينفذ إليها الفكر إلا بالانعطاف إلى ذاته والخوض في أعماقه حتى يبلغ ما يسميه برغسون «اليقين الوجداني».

وهكذا يطرح محمد إقبال السؤال المحير في الفصل السادس والأخير من كتابه هل الدين أمر ممكن؟ ويميز هاهنا بين طور الإيمان أي التصديق المباشر العفوي والتلقائي أو ما نسميه إيمان العجائز من ناحية أولى، وطور «الفكر» وهو الطور الذي يحاول فيه الإنسان فهم معتقده أو تفسيره أو عقلنته وهو ما يمكن أن نسميه مرحلة اجتهاد المفسرين والفلاسفة من ناحية ثانية. أما الطور الثالث والأخير فيسميه إقبال طور «الاستكشاف»؛ وهو الطور الذي يغوص فيه الفكر في أعماقه ليلقى المقدس ذاته.

فالطور الأول يجعل الدين مجموعة أوامر ونواه ومحرمات ومسموحات غايتها تنظيم الحياة الاجتماعية لكن دون أن يكون لذلك كله أثر حقيقي في الحياة الفردية لأنه قائم على ضرب من الإكراه قد يصل أحياناً إلى القمع السافر كما نلمس ذلك في سلوكيات بعض الذين نصبوا أنفسهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فكأن المقدس في هذا الموضع

39 Durkheim, « la détermination du fait morale », in Bulletin de la société française de philosophie, T4, 1906, 70-71.

40 محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، نشر دار الهداية 2000

41 المرجع نفسه، ص ص 60-61.

لا يستقيم دون ممارسة ضرب من العنف⁴²، وفي الطور الثاني يحاول الفكر مساءلة هذا النظام الاجتماعي السائد عن مشروعيته، وعن الأسباب التي يستند إليها لفرض نفسه على الجماعات والأفراد. وهنا تطرح مسألة مشروعية الحكم الديني وربما نقده استناداً إلى الحق الشخصي في أن يكون لقاء الإله بادرة شخصية صرفاً، وهو موضع ما سماه إقبال «الاستكشاف»، أي مرحلة الغوص في الذات حتى نلقى الله في أعماقنا.

وإذا ما اتفقنا على أن المقدس موضوع «استكشاف» شخصي وتجربة معيشة وجب ضرورة التمييز بين الشعور الديني والإحساس بالمقدس من ناحية، والحياة الاجتماعية من ناحية أخرى. ويعني ذلك وجوب الفصل بين السياسي والديني مثلما سبق أن فصلنا ما بين «الديني» و«العلمي». فما من أحد كفر بالله أو آمن به، وفقاً لنتائج الانتخابات، وما من أحد يغير عقيدته تبعاً لتبدل القوانين الاجتماعية، تماماً كما أنه ما من أحد آمن بالله أو أنكر وجوده تبعاً لنتائج مخابر العلماء.

وعند هذا المستوى من البحث وجب علينا أن ندقق النظر في حقيقة موضوع قولنا حتى لا تتيه بنا السبل: فهل يجب أن نتحدث عن «القداسة»، و«المقدس» وعملاً يقابلهما من معانٍ مختلفة مثل «الديني»، و«المدنس» كما جرى عليه الأمر في ما سماه بعضهم الأنثروبولوجيا الساذجة، أم يجب علينا أن نتحدث عن معنى آخر وإن كان غير غريب عن الأول وهو تجربة المقدس *l'expérience du sacré*؟! فالمسألة في الحالة الأولى تدور على معنى عام مجرد *abstrait*، أما في الحالة الثانية فهو يتعلق بمعنى خاص أو قل بمعنى وجودي *existentiel* نستكشفه في التجربة المعيشة *expérience vécue*.

والحقيقة في تقديرنا المتواضع أن حقيقة المقدس هي نتيجة استكشاف ذاتي ينفذ إليه المرء بمجوده الشخصي، وتجاربه في الحياة حتى يرتقي إلى المطلق تماماً دون وصي على ضميره مثلما فعل **حي ابن يقظان**⁴³، إذ انطلق من المعيش اليومي الباطني منه والخارجي، حتى ارتقى إلى وجود الإله الخالق. أو كما هو الأمر في فنومولوجيا هيقل حيث ارتقى الوعي من اليقين الحسي المباشر إلى «الروح المطلق».

وإذا سلمنا بأن المقدس لا ينفذ إليه الإنسان إلا من خلال تجربة معيشة شخصية كما بين ذلك **محمد إقبال** استناداً خصوصاً إلى برغسون - دون أن يتقيد به - أمكن لنا أن ندرك ما أمكن من الفوارق بين ما نصلح على تسميته بالمقدس الحقيقي، و«المقدس الفاسد». وبالتالي بإعادة النظر فيما يمكن أن تكون معاني الدين عامة.

فالمسألة المطروحة تتعلق بالنظر في العلاقة بين العام والخاص، أو بين المفهوم المجرد والتجربة المعيشة، وبين الذاتي والموضوعي، وكذلك بين الفردي والاجتماعي. وبذلك يتراءى لنا بعدان من أبعاد إشكال المقدس والقداسة. البعد الموضوعي العام والاجتماعي من ناحية، والبعد الذاتي والفردي والمعيش من ناحية أخرى.

42 المرجع نفسه، ص 214

43 أبو بكر بن طفيل، **حي بن يقظان**، دار المشرق، بيروت، 1968 «أن في هذا الكتاب يبين التقاء «حي» ب «إيسال» مدى التقاء الحكمة الإنسانية باعتبارها اجتهاداً شخصياً محضاً بالحكمة الربانية باعتبارها مما أوحى إلى أنبياء الله حتى لكانَ فلسفة **حي ابن يقظان** وشريعة «إيسال» صورتان لحقيقة واحدة».

فمن جهة البعد الموضوعي أو الاجتماعي فإنّ المقدس دال في مقارنة توصيفية descriptive على جملة من المظاهر نسميها عادة الشعائر والاحتفالات الدينية، والطقوس وكلها أفعال فردية أو جماعية من شأنها أن تخلق لحمة بين أفراد وجماعات وأمم وشعوب وقبائل وهو ما نسميه «الدين» باعتباره رابطة روحية. من ذلك أنّ كلمة دين في اللغة اللاتينية religio وهي مشتقة religare من كلمة تحتمل معنيين: معنى الرابطة أو العلاقة وهنا يكون الدين «عهداً» أو «عروة» بين الناسوت واللاهوت، ومعنى ثانٍ حيث تدل كلمة religio على الخضوع والطاعة والاستسلام، وبالتالي على رباط يجمع الناس بعضهم ببعض من ناحية أولى، وبالله من ناحية ثانية⁴⁴. وهو المعنى الذي يتضمنه اللفظ العربي أي «دين» باعتباره علاقة بين «دائن» و«مدين» من ناحية، وباعتباره خضوعاً أو تسليماً بشيء ما كأن نقول فلان دانت له الرقاب.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه إسحاق نيوتن في كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، حيث أوّل معنى الألوهية على معنى «الحاكمية المطلقة» واعتبر اللفظ المعبر خير تعبير عن الألوهية هو اللفظ العربي «الديان» أنّ كلمة الإله Dieu تعني أحياناً السيد إلا أنه ليس كل سيد إلهاً أو رباً⁴⁵، ويضيف أنّ أحد علماء اللغة يشتق كلمة الإله من كلمة «دي» وهذه الكلمة تعني السيد.

وربما يحيل نيوتن إلى معنى الربوبية في اللغات القديمة حيث يقال رب البيت، أو رب العائلة على معنى القائد والحاكم والسيد. ومن هذه المعطيات يذكر نيوتن بالرجوع إلى المزامير 4-20-les psalms أنّ الأمراء الفراعنة كانوا يلقبون بالأرباب من ذلك أنّ النبي يوسف أجاب امرأة العزيز حين راودته عن نفسه، قال «معاذ الله إنّه ربي أحسن مثواي» (يوسف، الآية 23)، فكلمة رب لا تقتصر من حيث دلالتها على الإله الخالق وإنما تعني الحاكم بوجه عام، فالزوج رب الأسرة وصاحب رأس المال صاحب المؤسسة الاقتصادية وعندما يقول الفرعون «أنا ربكم الأعلى» فهو لا يعني أنّه خالقهم ولكنه يعني أنّه سيدهم أو حاكمهم الأعلى في سلم السلطة السياسية.

يتبين لنا مما سبق أنّ القداسة ليست صفة ذاتية في الأشياء، أو خاصية تتميز بها أشياء دون غيرها، وإنما هي صفة لا تكتسبها الأشياء من حيث هي أشياء، وإنما هي صفة تكتسبها من «سلطان» أو «قوة» تغلو عن الأشياء سواء كانت هذه القوة قوة ربانية أو وعياً إنسانياً.

فالخليفة عمر بن الخطاب يعلم حق العلم أنّ الحجر الأسود حجر كبقية الأحجار لا يملك لنفسه ولا للناس ضراً ولا نفعاً، وبالتالي فليس فيه ما يدعونا أو يكرهنا على تقبيله، ومع ذلك فعمر يقبل الحجر الأسود لأنّه رأى الرسول يقبله. ويعني ذلك أنّ صفة القداسة تكتسبها بعض الأشياء بسبب خارج عنها أي بسبب «فوق طبيعي»⁴⁶ surnaturel فالقداسة هنا إضافة فوق طبيعية إلى شيء طبيعي، ومن هذا المنطلق تنشأ خاصية المقدس عامة فهو يدعو إلى الإجلال، والرهبنة.

44 André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P, U, F, 1972, p916.

45 Newton, Principe mathématique de la philosophie naturelle second, Paris, albert blanch, 1966, p176

46 Roger Galillois, L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1950, p25

وبالتالي يكون فيه الفصل بين المسموح به أو الحلال والحرام أو الممنوع. ومن ثم يأتي الفصل بين «الطبيعي»، و«فوق الطبيعي»، وبين «الغيب» و«الشهادة»، و«المادي» و«اللامادي» كما سبق أن أشرنا إلى ذلك انطلاقاً من أوغيست كونت.

وفي هذا السياق العام يندرج تراتب الكائنات المقدسة خارج الملة الإبراهيمية. فالقدامى كانوا يميزون بين المقدس والإله، والإله الصغير والإله الكبير (divos, divos in deos, deosminores, in deos, maximos)، ويعني ذلك أنّ الكائنات العلوية المقدسة تشكل ضرورياً من الآلهة المترتبة بعضها فوق بعض كأن يعتبر اليوناني الآلهة «زوس» كبير الآلهة و«فينوس» والبقية تابعين له.

وليس يهمننا في الحقيقة ما في هذا التعدد وهذا الترتيب من إشكاليات ومعان قد يذهب بنا النظر فيها بعيداً ولكننا أردنا فقط لفت النظر إلى أنّ هذه الآلهة المترتبة بقيت فاعلة ومقدسة ضرباً من التقديس في الثقافة الإسلامية ذاتها حتى كأنّ الوثنية امتدت في غير وعي إلى عمق الملة الإبراهيمية دون أن يتوقف الأمر عند «الثقافة الشعبية»، بل إنّ امتدّ إلى الفكر الإسلامي وحتى إلى كبار مفكري الإسلام⁴⁷ مثل الإمام الغزالي.

فقد جاء في المقالة الثامنة عشر الموسومة بـ«في عزائم التسخير من كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين»⁴⁸، مجموعة من النصائح يقدمها الغزالي لملوك الأرض⁴⁹. ومن بين هذه النصائح مجموعة من الأدعية يقوم بها الملوك والأمراء لتسخير قوى الكواكب السماوية لتحقيق مشاريعهم. فنحن نقرأ ما يلي: «تقف أول ساعة من يوم السبت مستقبلاً الغرب بثياب سوداء، وزرق بأبخرة مذكورة مثل اللبان والحرمل وقشور الرمان والخردل البري، ثم تقول في وقت سعيد من تثليث أو تسديس مناط إلى شرف فتقول «أيها السلطان الأعظم والمملك العرمرم، مالك الفلك التابعة له النجوم، الخاسف المزلزل: زحل أنت أشرف الكواكب وسيدها وقائدها ومؤيدها، أسألك أن تعطيني وأن تمنحني ما يصح منك لي»⁵⁰.

وللإنسان في هذا الضرب من الذهنية التقديسية الواهمة أن يسخر قوى بقية الكواكب على هذا النحو. ففي يوم الجمعة يمكنه أن يخاطب كوكب الزهرة قائلاً «أيتها النفس الطاهرة والزهرة الزاهدة الباهرة ذات اللهو والطرب والرقص واللعب والشراب والأكل، الفرحة النزهة الناظرة المزينة الطائعة لربها الحرة الطاهرة، أسألك أن تعطيني ما يصلح منك لي»⁵¹.

وفي تقديرنا أنّه لا فرق بين هذا النص الذي كتب في إطار الحضارة العربية الإسلامية بصرف النظر عن كاتبه، وبين ما تطالعنا به أدبيات العهود القديمة من سلوكيات واعتقادات تجاه الكواكب السماوية باعتبارها آلهة أو أشباه آلهة يقدها الإنسان ويصلي لها ليستدر عطفها أو ليدفع غضبها.

47 انظر في ذلك رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت (د، ت)، الجزء الرابع، ص 344 حيث نقرأ «أنّ الكواكب السبعة هي أرباب الأيام السبعة، فرب يوم الأحد الشمس، ورب يوم الاثنين القمر، ورب يوم الثلاثاء المريخ، ورب يوم الأربعاء عطارد، ورب يوم الخميس المشتري، ورب يوم الجمعة الزهرة، والسبت زحل»

48 الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ص 62

49 المصدر نفسه، ص 3

50 المصدر نفسه، ص 62

51 المصدر نفسه، ص 63

ولعل الفرق الوحيد بين هذا النص الإسلامي ونصوص الأدعية القديمة⁵² أن «المسلم» حين يتضرع إلى هذه الكواكب باعتبارها «أرباباً» فهو يحسبها كائنات مقدسة ولكنها ثانوية بالنظر إلى الإله الذي منه تستمد نفوذها وتأثيرها في حياة البشر. وعلى هذا الأساس فإن هذه الكواكب تعتبر كائنات مقدسة تفعل فعل العلل الثانوية المستمدة من الإله وإن كان لا يبعد ذلك كثيراً عن الإنسان اليوناني الذي كان يعتبر زوس «الإله الأكبر الذي له القدرة الأولى على بقية الآلهة وهو معنى التمييز الذي سبق أن أشرنا إليه بين الكائنات المقدسة Devos وبين الرب Deos. وفي هذه القسمة الثانية يقع التمييز بين الآلهة الصغرى Deos minoros، والآلهة الكبرى Deos maximos.

وحين نتدبر هذا الخليط من الأفكار والأحلام ومن بقايا الوثنية في صلب الملة الإبراهيمية نتبين أن الخطر الحقيقي لا يقتصر على الإيمان بوحداية الله وتعالیه عما يصفون ولكنه يشكل أيضاً خطراً على نمو الفكر العلمي، وانطلاقة العقل الإنساني في سبر أغوار الطبيعة. فهذه الآلهة تقوم مقام العلل وبالتالي تلعب دوراً تفسيرياً باعتبارها تفعل فعل العلل وهو ما يبين أن ما سماه كونت «المرحلة اللاهوتية لم يزل قائماً في صلب المرحلة العلمية والصناعية، وهو ما يدفع إلى التساؤل عما إذا لم يكن من واجبنا اليوم خدمة للدين من ناحية، وخدمة للعلم تحرير العقل العربي الإسلامي من جميع أشكال الأرباب مهما كانت الوظائف التي يدعون القيام بها.

ولنا أيضاً أن نتساءل عما إذا لم يكن من واجب الفكر الفلسفي اليوم أن يبين وهم كونت الداعي إلى تعويض الأديان السماوية بدين وضعي سماه «دين الإنسانية». وفي تقديرنا أن فكرة دين الإنسانية لا تتناقض البتة مع فكرة الإلوهية المتعالية إذا ما تخلصت من أثقال الأعباء السياسية، والعلمية، والإيديولوجية ومن تعميمات الممارسات السحرية والتنجمية عامة لتخلص إلى نقاوتها حيث يمكن للمرء أن يسكن إلى الإيمان.

المصادر

باللسان الفرنسي:

- André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P, U, F, 1972.
- Alexandre Koyré, Etudes d’histoire de la pensée scientifique, Gallimard, 1973
- Bernard Boirges, Hegel, Les actes de l’esprit, Paris, Vrin, 2001
- Auguste Comte, Système de politique positif, T1, Paris, Dunod, 1880
- Auguste Comte, Système de politique positif, Traité de politique positive, Instituant la religion de l’Humanité, Paris, 1851
- Durkheim, « la détermination du fait morale », in Bulletin de la société française de philosophie, T4, 1906.
- Emmanuel Kant, La religion dans les limites de la simple raison, traduction et avant-propos par J, gibelin, 4 éditions, Paris, vrin, 1968
- Georges bataille, Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1974
- G ,deleuze, Instincts et institutions, texte choisis et présenté par ,Paris, classiques Hachette, 1955.
- G. Canguilhem, Besoins et tendances, textes choisis, librairie hachette, 1962
- Georges Canguilhem ,Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A.Comte,in Etudes d’histoire et de philosophie des sciences, Paris ,vrin,1983.
- Hegel, Phénoménologie de l’esprit, traduction, Jean hyppolite ,Paris ,V226
- Henri Hubert et Marcel Mauss, Mélanges d’histoire des religions: préface ou Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux, in L’Année sociologique, Paris, septième année, 1902-1903 Felix alcan, 1904
- Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, Edition, introduction et notes par Charles porset, Paris, 1970
- Mircea Elide, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965.
- M yriam Bienenstock, la lecture du journal selon Hegel », une sorte de prière du matin réaliste », in Archives de philosophie, vol 57 , N 4 octobre- décembre, 1984.
- Newton, Principe mathématique de la philosophie naturelle second, Paris, albert blanch, 1966.
- Roger Galillois, L’homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1950.
- Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse, Paris, P, U, F, 1975.
- Sigmund Freud, Totem et tabou, Paris, 1971
- Wiktor Steczkowski, Anthropologie naïve, Anthropologie savante. De l’origine de l’homme de l’imagination et des idées reçues, Paris, C,N,R , 2013. Voir surtout chap. 1^{er}.

باللسان العربي:

- ابو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتاب، بيروت، ط.1، 1983
- أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، 1968
- العلامة الشيخ الحفني، على الجامع الصغير في حديث البشير النذير، الجزء الثاني، المطبعة ألمانية، 1873
- الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، دار الكتب العلمية، بيروت 1997
- أبي بكر أحمد ابن عمر ابن أبي عاصم، السنة، الجزء الثاني، دار الصيغي للنشر والتوزيع الرياض، 1998
- رودولف أوتو، فكرة القدسي. التقصي على العامل غير العقلاني وعن علاقته بالعامل العقلاني، نشر دار المعارف الحكيمة، 2010
- فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الجزء الأول، مكتبة الأسد بتهران، طهران 1966
- كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، نشر المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008
- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود نشر دار الهداية 2000
- هيقل، فنومولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، نشر المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2006

المقدس والسرديات الكبرى

المقدس والأمل

تراجيديا الإله المخلص وتجلياتها في السرديات المقدسة

◆ حسن حماد

ملخص الدراسة

تحاول هذه الدراسة أن تؤكد أن فكرة المقدس لا تنفصل بأي حال عن الديوي أو المدنس، والكلمة اللاتينية القديمة *sacer* تعكس هذه المفارقة من حيث أنها تشير إلى المقدس والملعون معاً، فضلاً عن ذلك فإن المقدس لا يتجلى إلا من خلال الديوي، ولم يعرف الإنسان الفصل بين المقدس والديوي إلا عندما تحول المقدس إلى مؤسسة أو سلطة تحاول أن تعزل المقدس وتصونه من أي شائبة دنيوية.

أما مقولة الخلاص التي تمثل إشكالية هذه الدراسة فإنها ترتبط بشكل خاص بتراجيديا الإله المقتول الذي يموت وينتظر الناس عودته مرة أخرى: أوزيريس، ديونيسيوس، عيسى بن مريم. وفكرة الإله المخلص تشير من جانب آخر إلى فطين أو صورتين للمقدس أو للإله: الإله المفارق المنفصل المتعالي عن عالم الإنسان، المعاقب المثير المنتقم المرعب المتحكم من عليائه في مصائر البشر وأقدارهم دون التماس معهم. والإله المتأنسن المعبر عن الأشواق الإنسانية الساعية للخلود وقهر الموت والمتطلعة إلى خصب الوجود ونشوة الخلق والإبداع والحياة المتجددة.

وإذا كان الأمل يرتبط دائماً بالغياب والانتظار والمستقبل والمجهول، وهو جزء من بنية الوجود البشري، فإن فكرة انتظار المخلص بأطيافها الدينية تضعنا في قلب التجربة الإنسانية وتنزع عن تجربة المقدس طابعها المتجهم المتعصب الأصولي العدواني الكاره للحياة. وتطرح في المقابل تصوراً لا يقصي الإنساني ولا يستبعد الحياة ولا يعالج العلاقة بين الإنسان وبين الله من خلال جدلية العبد والسيد وإنما من خلال جدلية الحب والحرية.

ولذلك ليس مستغرباً أن نجد لهذه الفكرة تجلياتها ليس فحسب في السرديات الدينية الكبرى وإنما أيضاً في السرديات السياسية والفنية والإبداعية.

مقدمة: حول معنى الخلاص:

كلمة الخلاص *Salvation* من الكلمات الشائعة في معظم الأديان، وهي تعبر عن الأمل الذي يتطلع إليه البشر جميعاً من أجل التحرر من بعض المواقف والأحداث الكارثية. وعلى ذلك فإن فكرة الخلاص في أساسها مشبعة بالأطياف الدينية، لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمنظومة من الأفكار اللاهوتية الأخرى مثل: الخطيئة، الفداء، العناية الإلهية، المسيا أو

المسيح.. ولكن أكثر الكلمات التصاقاً بفكرة الخلاص هي كلمة الخطيئة، ولعل هذا الارتباط يعود لاعتبارات دينية من ناحية، ولطبيعة الأفكار من ناحية أخرى. ومع ذلك، فبينما يكون مفهوم الخطيئة مقتصرًا على المعنى الديني المحدد الذي يشير إلى جريمة انتهاك الإنسان للناموس الإلهي، وما ترتب على ذلك من نتائج مؤلمة وسلبية للمصير الإنساني، نجد أنَّ مفهوم الخلاص يتخطى دائرة المفاهيم الدينية ليشمل معانيَ أخرى دنيوية وطبيعية مثل الخلاص أو النجاة من الكوارث الطبيعية (كالصواعق والعواصف والبراكين والزلازل، وكذلك الخلاص من الأمراض القاتلة (كالطاعون). وأيضاً الخلاص من كافة أشكال الشر وصور المعاناة المختلفة (كالجوع والقتل والظلم والحرمان والقهر والتعاسة والموت.. إلخ)¹.

ولعل أخطر أنواع المعاناة هي معاناة الخوف من الموت، فالخلاص في جوهره تحرر من الموت. أو كما يقول "تشارلز مولر": "إنَّ الخلاص هو الحياة، وأن تنجو معناه أن تنتقل من عالم الموت إلى ملكوت الحياة"².

ولقد كانت القضية الأساسية المطروحة في فجر الإنسانية هي: كيف يواجه الإنسان الموت؟ ولذلك عندما يتساءل "مالينوفسكي" عن الأصل الذي نبعت منه عقائد مثل: "الإحيائية"، "عبادة الأسلاف"، و"الاعتقاد في الأرواح والأشباح" تكون إجابته: الموت، فالموت هو الحقيقة التي ستظل تحير الإنسان إلى الأبد. وهنا تتقدم الأسطورة لتؤكد الحياة بعد الموت وخلود الروح وإمكان الاتصال بين الحي والميت. إنَّ هذا الكشف من شأنه أن يضفي معنى على الحياة، ويحل أزمة الوجود العابر للإنسان وللأشياء.

ويذهب أفلاطون في محاوره "فيدون" إلى أنَّ الإنسان الجدير بالإنسانية هو من يستطيع أن يتعلم أعظم وأصعب فن في الوجود: أن يعرف كيف يموت وقد استعار المفكرون المعاصرون هذه الفكرة من أفلاطون، وأكدوا أنَّ الطريق الأوحده للتحرر يعتمد على التحرر من الموت. أو كما يقول "مونتاني": "إنَّ من تعلم كيف يموت، سينسى معنى العبودية. ومعرفتنا كيف نموت تحررنا من كل خضوع وقيد". وبالتأكيد فإنَّ الأسطورة لن تستطيع أن تقدم إجابة عقلانية مرضية على مشكلة الموت. ومع هذا فلقد سبقت الأسطورة الفلسفة بوقت طويل في القيام بدور المعلم والمربي الأول للجنس البشري. إذ استطاعت وحدها في طفولة الإنسانية إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة بدت مفهومة لدى العقل البدائي الذي كان من الصعب عليه تقبل فكرة الموت. لقد منحته الأسطورة أملاً وبينت له أنَّ الموت لا يعني فناء الحياة الإنسانية، وكل ما يعنيه هو تغير في صورة الحياة، أي حلول صورة محل أخرى ولا وجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت. فأوربيد يتساءل: "ألا يحتمل أن تكون الحياة هنا هي الموت بالفعل، وأن يكون الموت بدوره هو الحياة؟"، إنَّ رعب الموت تحول من خلال الأسطورة إلى مصير يمكن احتماله، وكثيراً ما تحول إلى أمل وانتظار لهذه اللحظة التي تحمل بشارة الخلاص³.

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أنَّ أفكاراً مثل: السقوط والخلاص والخلود ليست أمراً يخص الديانة المسيحية وحدها، ولكنه أمر ينتمي إلى التراث الإنساني المتسع الذي بدأ مع نشأة التصورات الأسطورية في الحضارات القديمة، تلك التصورات

1 Dictionary of the History of Ideas, Volume IV. Charles Scribner's Sons Publishers. New York, 1973, P.220.

2 Charles Moeller: Man and Salvation in Literature, University of Notre Dams Press, London, 1970, P. XI.

3 أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص ص 74-75

التي آمنت بوجود قوى خفية أو إلهية تحكم هذا العالم، وتصوغ الشرائح المنظمة للعلاقة بينها وبين الإنسان، وتعمل على حفظ النظام الكوني، وتحقيق تناغم المجتمع البشري⁴.

إن قضية الخلاص قضية تنتمي للإنسان بصرف النظر عن مسألة اعتقاداته الدينية، وربما يكون صحيحاً أن نقول إن تاريخ الإنسانية هو في الوقت نفسه تاريخ الخلاص. فالأمر الذي لا يستطيع أحد أن يشكك فيه هو أن التجربة الإنسانية لصيقة المعاناة. وعلى الرغم من كل تصورات "جان جاك روسو" الرومانتيكية حول وجود مرحلة في تاريخ الإنسان يمكن أن نسميها بطفولة الإنسانية، اتسمت بالسعادة والبراءة المطلقة، إلا أنني أعتقد أن حياة الإنسان الأول لم تكن أقل بؤساً من حياة الإنسان اليوم، إلا إذا تصورناها أقل وعياً وأدنى تخيلاً وتفكيراً، أما إذا كان الإنسان في الماضي يتمتع بنفس رقي الإنسان وتطوره اليوم، فالأرجح أنه كان يعاني مثلما نعاني، بل ربما كان أشد وأكثر منا معاناة، خاصة إذا وضعنا في حساباتنا أن مساحة المجهول في حياة هذا الإنسان كانت أكثر اتساعاً وأشد كثافة مما هي عليه اليوم.

وبناءً على هذه الافتراضات يمكن القول إن الإنسان البدائي لم يكن مجرداً من الرغبة في الخلاص، بل كان يبحث عن الخلاص، عن الخلود، عن السبيل إلى قهر الفناء. كانت لديه رغبة مجنونة للإفلات من الموت، وللتحرر من جبروت الطبيعة، ولمعانقة لحظة خارج الزمن. رغبة لعبور المسافة من الماضي إلى المستقبل مباشرة دون التقيد بلحظة الحاضر، أو رغبة في الإمساك بلحظة الحاضر قبل أن تنزلق من تيار الزمن، أو رغبة في استعادة الماضي وتجسيده مرة أخرى في الحاضر. لقد حاول الإنسان عبر تاريخه الطويل تحقيق حلم الخلاص تارة بالسحر، وأخرى بالأسطورة، وتارة بالدين والفن والعلم، وأخرى بالحرب والجنون والجنس والمجون... وبكل الطرق المشروعة وغير المشروعة.

إن الخلاص مرة أخرى هو تاريخ سعي الإنسان، إنه الإنسان عندما يحاول أن يقهر تناهيه وضعفه وخوفه وعجزه وموته. والخلاص اللاهوتي هو الخلاص التي يرتبط بقوة إلهية مفارقة تقف فوق الإنسان وخارج سيطرته وتتحكم في وجوده وقدره ومصيره، وهو المعنى الأقرب إلى الديانات الإبراهيمية، خاصة اليهودية والإسلام.

على أي حال فإن الحلول اللاهوتية بالمعنى السابق ليست هي الحلول الوحيدة للخروج من الأزمة الإنسانية، فهناك آلاف الحلول أو المساعي الإنسانية الأخرى، التي تدخل في إطارها الحلول التي تطرحها الديانات الوضعية - الإنسانية (كالبودية والزرادشتية والكونفوشيوسية)، والمذاهب السياسية (كالليبرالية والشيوعية)، وكافة الفاعليات الإنسانية: كالعلم والفن والجنس والحب والثورة والتصوف.. إلخ وهذه الحلول أفضل أن أسميها حلولاً إنسانية، وهي تسمية تبدو لي أكثر دقة من اصطلاح الحلول العلمانية أو اللادينية، من حيث إن البعد الديني ليس مقتصرًا فقط على الدين بمعناه اللاهوتي الضيق. فالتجربة الدينية أو إن شئنا الدقة الإيمانية أكثر اتساعاً من التحديد اللاهوتي التقليدي، فالإنسان لديه رغبة دائمة في البحث عن شيء يتجاوز وجوده المحدود. إنها الرغبة في السمو، في العلو، في "الميتا" في الما وراء، هذه الرغبة هي التي تدفعنا أحياناً إلى تقديس الآخر، سواء كان هذا الآخر: حبيباً، أو زعيماً، أو شمساً، أو قمراً، أو حيواناً، أو نسراً، أو حجراً، أو

4 Dictionary of the History of Ideas, P.224.

مكاناً، أو رمزاً، أو مذهباً سياسياً، أو اتجاهاً فكرياً. إنَّ هذه الرغبة العميقة التي تكمن فينا جميعاً - بدرجات متفاوتة - هي أساس كل شعور ديني سواء بالمعنى اللاهوتي التقليدي أو بالمعنى الأوسع والأشمل لمفهوم المقدس.

ويتضمن فعل الخلاص من وجهة نظرنا جانبين:

الأول: جانب سلبي، وهو الخلاص من، مثل الخلاص من الموت، من العذاب، من المعاناة، من الخوف، من المرض، من البؤس، من العبودية، من المهانة، من الألم، من الخطيئة، من الزمن، من الفقر... إلخ

الجانب الثاني: الإيجابي، وهو الخلاص بـ: الخلاص بالإيمان، بالتضحية أو الفداء، بالتصوف أو الزهد والعزوف عن الخضوع للأشياء. الخلاص بالثورة، بالحلم، بالحب، بالعلم، بالفن... إلخ.

الإله المخلص وجدلية المقدس والإنساني:

يمثل المقدس عنصراً من عناصر بنية الوعي الإنساني ولا يمثل فقط مرحلة من مراحل ترقى هذا الوعي وتطوره، وأظن أنَّ الإنسان عبر تاريخه الحضاري لم يتوقف قط عن إنتاج ضروب متنوعة من المقدسات، ففي بداية المغامرات الأولى للعقل البشري راح الإنسان يتمثل هذه المقدسات في قوى الموجودات الطبيعية التي شعر أمامها بنوع من الإحساس الغامض الذي كان يجمع بين الدهشة والرعب أو الانبهار والخوف. ثم تطورت هذه المشاعر وتغيرت مع ارتقاء العقل الإنساني وغموه، والانتقال من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث، إذ حدث تغير كيميائي ونوعي في علاقة الإنسان بالعالم وبالكون، وبالتالي في علاقته بالمقدس، ومن هنا بدأ المقدس يتجلى عبر أفكار وتصورات ونصوص ووصايا وسرديات وأساطير وأحلام بدت بالنسبة إليه وكأنها آتية من عالم آخر، أو أنها خارج إطار الزمان والمكان. وفي كل الحالات كان الإنسان القديم يلجأ إلى بعض الممارسات المنتظمة والمتكررة التي نسميها الآن بالطقوس أو الشعائر.. تلك الممارسات كانت تستهدف الحفاظ على هذه الرموز والمعتقدات وتصورها من خطر النسيان والضياع.

ويعكس المقدس في كافة أشكال تجلياته مفارقة صعبة ومربكة، فهو ينتمي إلى العالم الواقعي والتاريخي بكافة مفرداته وأشكاله ونواقصه، ومع ذلك فإنه يمثل نظاماً ثقافياً واجتماعياً متميزاً يتجاوز حدود الواقعي والنسبي والمحدود لينطلق إلى فضاء المتعالي، المتسامي، المعجز، الخارق، المفارق، المطلق، الطاهر، الكامل... إلخ، بحيث يبدو في نهاية الأمر وكأنه فوق بشري، فوق طبيعي، فوق الفهم، فوق المساءلة والنقد، بكلمة واحدة: يفترض في المقدس ألا ينتمي لهذا العالم الدنيوي المدنس بكل الخطايا، فهو يعارضه وينفيه ويتجاوزه ويناقضه ويرفضه، ومع ذلك فإنه يستمد منه مشروعية وجوده ومبررات حياته وسر بقاءه!

ويبدو أنَّ الطبيعة الملتبسة والغامضة لفكرة المقدس قد انعكست على استخدام هذا المصطلح في اللغات القديمة المختلفة. فالكلمة اللاتينية القديمة *Cacer*، والكلمة البولندية المرادفة لها *Tapu* (تابو) كلتاها تشير إلى ما يصيب

الإنسان بالندس نتيجة اتصاله ببعض الأشخاص أو الأشياء النجسة، فضلاً عن أنّهما يدلان بالمثل على الكائنات المقدسة أو كل ما يتصف بالألوهية والتحرير⁵.

وتؤكد الباحثة "ماري دوجلاس" على هذه الدلالة المزدوجة للكلمة اللاتينية **Sacer** ومرادفاتها، فتذكر في كتابها: «الطهر والخطر» أنّها كانت تستخدم أحياناً للتعبير عن «الانتهاك» أو «نزع القدسية» **Desecration** بالقدر نفسه الذي كانت تستخدم فيه للتعبير عن «تكريس القدسية» **Consecration**.

وقد تنبه أيضاً «فرويد» إلى هذه الدلالة المزدوجة لكلمة مقدس في اللغات القديمة، فيقول في كتابه «التوتيم والتابو»: «بالنسبة لنا ينقسم معنى التابو إلى اتجاهين متعارضين، فهو من جهة يعني المقدس **Sacred**، المكرس للعبادة **Consecrated**، ومن جهة أخرى يعنى: الخارق، الخطير، المحرم، المندس (أو النجس)»⁷.

إنّ معظم التعبيرات التي كانت تشير إلى معنى المقدس في الديانات البدائية القديمة كانت تخط بين المقدس والمندس ولم تكن تميز بصورة واضحة بين الطاهر والنجس، وهذا ما حدا بـ "مرسيا إلياد" إلى القول: "إنّ ازدواجية المقدسات لا تكمن فقط في النظام السيكلوجي بل تكمن أيضاً في نظام القيم. فالمقدس هو في نفس الوقت مقدس ومنجس"⁸. بعبارة أخرى فإنّ المقدس والمندس هما ما يمتنع أو يحظر لمسهما أو الاقتراب منهما، فالمحظورات التي تقي من النجاسة هي نفسها التي تحمي القداسة⁹.

نعود إلى النقطة التي بدأنا منها، وهي أنّ المقدس ليس منفصلاً عن الدنيوي وعن المندس، بل أنّ الدنيوي هو الأساس الذي يقوم عليه المقدس. وهنا نجد أنفسنا نقرب من موضوع بحثنا وهو: الإله المقتول أو الإله المخلص والذي عادة ما ينطوي ميلاده على مفارقة هي: أنّه ينحدر من العنصرين الإلهي والآدمي، لكنه في كل الحالات يكون منتمياً للبشر وأكثر انحيازاً لهم من انحيازه للعالم الإلهي. وغالباً ما يرتبط مصير هذا الإله بقدر عالٍ جداً من المأساوية، وهذا ما سيتضح من خلال استعراضنا للنماذج الثلاثة لبحثنا: "أوزيريس"، "ديونيسوس"، "السيد المسيح"، ولكن قبل ذلك سيكون مفيداً لبحثنا أن نعرض لأموذجين من نماذج الآلهة: الإله السماوي، الإله الأرضي أو المخلص.

أولاً: الإله السماوي (المفارق):

الإله السماوي هو الإله المفارق، وهو كما يصفه مارسيا إيليا: الكائن الأعظم الذي يعود إليه فضل خلق العالم والإنسان، لكنه هجر مخلوقاته في وقت مبكر وانسحب إلى عالم السماء. وقد وصل به الأمر إلى حد عدم إنجاز الخلق

5 The New Encyclopedia Britannica: Volume 16, U.S.A. 1976, P. 123.

6 ماري دوجلاس: الطهر والخطر، ترجمة: عدنان حسن، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى، 1995، ص 21

7 Sigmund Freud: Totem and Taboo, Vintage Books NewYork, 1946, P.26.

8 نقلاً عن ماري دوجلاس: المرجع المذكور، ص 20

9 روجيه كايوا: الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 64

أحياناً، وترك مهمة المتابعة إلى كائن إلهي آخر هو ابنه أو من يمثله وينوب عنه، ولذلك فإن إيلياذ يصف هذا الإله بأنه "إله هادئ" هذا الإله يعيش وحيداً بمعزل عن البشر، ولا يبالي بما يحدث في هذا العالم، ولذلك يقترن انسحابه هذا بالانقطاع بين السماء والأرض، وبالتالي بالقطيعة بين المقدس والديني¹⁰.

وبوسعنا أن نعثر على تجلٍ آخر للإله المفارق لدى الديانات السامية، وهذا ما يؤكد "روبرتسن سميث" بقوله: "ومن الشائع أن المفهوم السامي الأصلي للجد الإله كان يتسم بالتجريد والغيبية، وفي حين أن الديانة الآرية كانت بأسطوريتها الشاعرية تجذب آلهتها إلى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، نجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبتدى ميلاً عكسياً يسعى إلى النأي بالآلهة عن البشر إلى أبعد درجة ممكنة، بل كانت تحتوى في داخلها منذ بدايتها على بذور الألوهية المجردة"¹¹.

والجدير بالذكر أن الإله الإسلامي يعبر عن هذا المعنى الذي يصفه سميث أصدق تعبير، فالله في الإسلام ليس أباً لأحد، لأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وهو ليس كمثل شيء فهو مجرد عن الموجودات والمحسوسات، وعن كافة الصور المتخيلة، والإله الإسلامي لم يتصل بالعالم إلا في لحظة الخلق عندما خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. ولن يحدث أن يتصل الله بالعالم مرة أخرى إلا لحظة قيام الساعة، يوم القيامة، لحظة تدمير الكون وحشر الناس جميعاً إلى ربهم من أجل الحساب الأخير، وهكذا نجد أن الله في الإسلام مفارق تماماً لعالم البشر، وحتى عندما أراد أن يتحدث إليهم كان ذلك من خلال ملائكته ووحيه الذي يوحي به إلى رسله، والمرة الأخيرة التي تحدث فيها الله للبشر كانت من خلال الرسالة (القرآن) التي أرسلها جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم. وعلى الرغم من أن الإله الإسلامي مفارق تماماً لعالم البشر والمحسوسات إلا أنه مع ذلك يحظى بحضور طاغ لدى المسلمين ولم يحدث أن فتر إيمان المسلمين أو تزعزع به بالرغم من انقضاء أكثر من ألف عام على نزول الرسالة المحمدية. هذا يعنى بالنسبة إلينا أن ابتعاد الإله وتعاليه واحتجابه وتجرده عن المحسوسات والماديات، ووحدته المطلقة كل هذا يضيف عليه هالة من القوة والقداسة والرهبة التي ربما يفتقدها الإله المتأنسن.

وبهذا المعنى فإن الإله كلما ابتعد صار أكثر قرباً لقلب المؤمن، وكلما غاب كان أكثر حضوراً، وكلما أمعن في الغموض والاحتجاب أصبح أكثر تجلياً و يقيناً لدى المؤمن. ويبدو أن سحر الأسطورة وقوة السردية الغيبية الميتافيزيقية في الإسلام: الله، إبليس، الملائكة، الرسل والأنبياء، المعجزات، الجنة، النار، الصراط المستقيم، الكتب السماوية.. إلخ كل هذا وغيره يجعلنا أمام منظومة درامية متماسكة متناغمة تقدم حلولاً نهائية وحاسمة لأسئلة الوجود الكبرى حول الحياة، الموت، الخير، الشر، العدالة، المعنى، بل وتقدم من خلال السرديات الفرعية: الفقه والتفسير وقصص الأنبياء والصحابة أجوبة أخرى تخص كل صغيرة أو كبيرة في الحياة الإنسانية، وحول علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالكون وبالشيطان وبالرحمن.

10 ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص ص 117، 122

11 روبرتسن سميث: ديانة الساميين، ترجمة عبدالوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص 47

ولكن مع ذلك يبقى السؤال كيف حافظ الإسلام على هذه الصورة النمطية للإله والمقدس طيلة هذه العقود؟ الإجابة هي النص القرآني، التابو الأعظم في الإسلام، والذي يعتقد أنه كلمات الله التامة الأخيرة، ومن ثم أصبح النص قديماً قدم الذات الإلهية بما يجعله فوق النقد أو الاجتهاد، "لا اجتهاد مع النص"، هذا هو شعار الجماعات الأصولية بكل أطيافها، فزاعة يقف أمامها العقل مشلولاً والإنسان عاجزاً. ولأن هذه الجماعات الأصولية هي التي سادت وهيمنت على الحياة السياسية منذ حكم معاوية وحتى كتابة هذه السطور، لذلك ليس مستغرباً أن تظل هذه السردية النصية الأبوية الذكورية هي المسيطرة على العقل العربي الإسلامي حتى الآن. فضلاً عن وجود أسباب أخرى دعمت ورشحت هذه الصورة البطريكية للنص بوصفه كلام الله مثل: سهولة الخطاب الأصولي وجاذبيته لدى جماهير مسيحة دينياً تكره العقل وتنفر من المنطق، يائسة ومقهورة، يائسة إنسانياً وثقافياً، ومتعطشة لخلاص يأتيها عبر قوة مفارقة وغامضة ومستحيلة!!

إن هذا الفهم لطبيعة الإله المفارق كلى الحضور في الإسلام بوصفه أعلى صورة يمكن أن يصل إليها التجريد والتنزيه اللاهوتي تدعوني إلى الاختلاف مع ميرسيا إيليا حين يرتب على نسيان الله للعالم نسيان عبادته له، أو كما يقول: "من الجدير ذكره أن إنسان المجتمعات الغابرة، الموصوف بشدة حرصه على عدم نسيان أفعال الكائنات الخارقة التي تتحدث عنها أساطيرهم، قد نسي الإله الخالق الذي صار إلهاً هادئاً"¹².

ثانياً: الإله المقتول (المخلص):

على خلاف الإله السماوي الأعظم، المفارق، المنزه عن كل الأشياء والمحسوسات، والمتعالى على كافة الموجودات يكون الإله الأرضي أو الإله المخلص، فهو أكثر التصاقاً بالأرض وبالإنسان وبوسعنا أن نسميه الإله الإنساني، لأنه عادة ما يكون نصف إله ونصف إنسان.

وإذا كان الإله السماوي الأعظم ذا حياة مطلقة من حيث أن وجوده أزلي أبدي، فإن الإله الأرضي يموت ويقتل، ومن موته توهب الحياة للبشر وللكائنات والوجود. ويعبر "فراس السواح" عن هذا المعنى الأخير بقوله: "وكان هم الإله المليت أن يحفظ البشر أحياء طيلة الفترة المقررة لهم في العالم الفاني. لذلك كان هذا الإله في مراحل الأولى إله خصب وقوى طبيعية، تنحصر جهوده في دعم الإنسان في صراعه مع الجوع والفناء، دون أن يكون قادراً على تحريره من ربة الموت ومنحه خلوداً أبدياً حقيقياً. إلا أن حياته وموته وبعثه كانت أموراً موحية بأمل غامض وبعيد بإمكانية الخلاص من سيطرة الموت كما تخلص منها إله الخصب. فكان تعلق قلوب العباد بهذا المخلص الحياتي، تعبيراً عن النزوع الإنساني الأبدي نحو الخلود.... فما حصل لإله الخصب مرة سيحصل لكل عبادهم المخلصين ممن سيدخلون في ديانتهم، ويلتحقون به من دون بقية الآلهة. قال السيد المسيح: "من آمن بي وإن مات فسيحى"¹³.

12 ميرسيا إيليا: المرجع المذكور، الصفحة نفسها.

13 فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة سوريا، أرض الرافدين، توزيع دار علاء الدين، دمشق، الطبعة العاشرة، 1993، ص ص 366-365

ويلعب الطقس دوراً إحيائياً لأسطورة الإله القاتل، إذ يكرر الطقس الدوري بشكل مرئي ومسموع حدثاً ماضوياً جرى في الأزمنة الميثولوجية الأولى، فيجعله حاضراً مرة أخرى خلال بضعة أيام يخرج فيها المحتفلون بالعيد من زمنهم الدنيوي المحدود ويعيشون في تلك الأزمنة الأولى المقدسة. فإذا كان الزمان الدنيوي زماناً خطياً يمضي من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر بطريقة لا رجعة فيها، فإن الزمن القدسي يتم استعادته واستحضاره من الماضي إلى الحاضر. إنه أشبه بالحاضر السرمدى الذي من خلاله يتحول الإنسان من مراقب سلبي لصيرورة العالم إلى مشارك إيجابي في تشكيل وخلق هذا العالم¹⁴.

إن العيد بوصفه جزءاً من بنية الطقس يلقي الضوء على الخلفية المطموسة لوجودنا، والتي وارتها الحياة اليومية في ثناياها. ومن خلال العيد بوصفه صورة أولية من صور تنظيم الذاكرة الحضارية تنقسم صيغة الزمن في المجتمعات البشرية إلى: زمن الحياة اليومية، وزمن الأعياد والمولد. والزمن بمعناه الأخير هو الذي يصون الذاكرة الحضارية، أو كما يقول "يان أسمن": "ففي زمن الإعياء أو "زمن الحلم" الذي يضم التجمعات واللقاءات الكبيرة ينفتح الأفق على الكون الواسع، على العهد الأول للخليفة، عهد الأصول والجذور وعهد التحولات الكبرى التي أنتجت العالم في العصور السحيقة. إن الشعائر والأساطير تعيد كتابة مغزى الواقع، فاحترامها ورعايتها بعناية والحفاظ عليها وتوارثها، كل هذا يضمن مسيرة العالم ويضمن في الوقت نفسه أيضاً استمرار هوية الجماعة"¹⁵.

ولا شك في أن الصيغة الكرنفالية التي تصاحب الممارسة الطقوسية لأسطورة الإله القاتل هي ما يمنح هذه الأسطورة بعدها الأستاطيقي أو الجمالي. فالأسطورة لا تروى بأسلوب القص الميثولوجي، بل من خلال أناشيد وحوارات وأغان ورقصات ومشاهد درامية، ولا تنس أن آلهة الخلاص - خاصة في الحضارات القديمة - كانوا يمارسون الغناء ويعلمونه لشعوبهم. هكذا كان تموز (أو أدونيس) وأوزيريس وديونيسوس. إن الإله المخلص ليس إلهاً متجهماً وكارهاً للفن والبهجة، بل على العكس هو إله عاشق للفن والحياة، أنه على حد تعبير "نيتشه": "إله راقص"¹⁶.

والإله المخلص أو المقتول ليس إلهاً ذكورياً، فهو لا يتبنى قيم المجتمع الأبوي الذكوري، إنه ينتمي إلى القيم الأنثوية وتقاليد المجتمع الأمومي ما يضيف عليه طابعاً مخنثاً، ولكن شأنه شأن كل المبدعين ينتمي للأرض بوصفها الأم الكبرى، إلى الجسد، إلى الأنوثة من حيث هي قيمة ترتبط بالخصوبة والحياة والعطاء والمنح والاحتواء، ولهذا فليس مصادفة أن يكون أولئك الآلهة أبناء لربات أو أمهات مقدسات. وتقدم الوثائق الفنية لعصور ما قبل الكتابة دليلاً واضحاً على أن الإله المخلص لم يكن أبداً موضع عبادة بمعزل عن أمه. لقد عاش حياته كلها ظلماً لهذه الأم الكبرى المقدسة، يمارس جزءاً من اختصاصاتها التي انفردت بها قبله مذ كانت تعتلي عرش الألوهية، فهو وجهها الآخر، وشقها الذكري الذي كان كامناً فيها

14 فراس السواح: الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص 143

15 يان أسمن: الذاكرة الحضارية. الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص 97

16 Friedrica Nietzsche: The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals, Trans by Francis Golffing , Doubleday Anchor Books, New York, 1956, P. 24

منذ الأزل، ثم انفصل عنها ظاهرياً، ولكنه بقي جزءاً فعلياً منها. فكل من "عشتار وتموز" و"إيزيس وأوزيريس" و"مريم والمسيح" هما في الحقيقة أفنومان لا إلهان. لأنهما اثنان في واحد، وواحد في اثنين¹⁷.

وقد حاولت الديانات الذكورية المتطرفة أن تستأصل تماماً صورة الأم الكبرى من نظامها الأسطوري، كما هو الحال في ديانة العبرانيين بشكلها التوراتي المتأخر، فهنا نكاد لا نعثر على أي شيء يذكرنا بالأم الكبرى سوى أثر باهت باق في شخصية حواء التي حولتها الأسطورة التوراتية من مبدأ للكون إلى مجرد أم للجنس البشري. وحتى أمومتها هذه لم تعد أمومة أصلية، لأنها أضحت هي نفسها مولودة من الذكر آدم ومخلوقة من ضلعه. وبذلك تجرد الأسطورة التوراتية الأم الكبرى من أمومة البشر وتمنح آدم فضل الأبوة والأمومة معاً، الأبوة لأنه أنجب الجنس البشري من خلال حواء، والأمومة لإنجاب حواء نفسها¹⁸.

غير أن التقاليد المسيحية ما لبثت أن أعادت للأم الكبرى مجدها وسلطانها، فتتحول مريم العذراء من أم يهودية تقية، كما تبدو في الأناجيل إلى أم كونية ووالدة للإله الذي صار إنسانياً بدخوله تاريخ البشر وتجسده في عالمهم، ومروره عبر جسد الأم الكبرى المقدسة¹⁹.

مرة أخرى، إن الإله المخلص يختلف عن الإله المتعالي الذي يجسد قيم المجتمع الأبوي الذكوري البطريركي، فهو ليس إلهاً محارباً مثل "يهوه" الإله اليهودي، وليس منتقماً أو جباراً أو مخيفاً مثل سائر الآلهة المفارقة المغتربة والبعيدة عن عالم البشر. الإله المخلص على العكس إله مشارك للبشر في أفراحهم وأتراحهم، وفي حياتهم وهمومهم اليومية. إنه إله حب وإله فن وإله أمل وإله حرية. وقد حاول ميرسيا إيلباد في كتابه "ملاحم من الأسطورة" أن يحصي أهم الصفات التي تميز إله الخلاص فيما يلي:

- إن تلك الآلهة ليست خالقة للكون، لكنها ظهرت على الأرض بعد الخلق، ولم تمكث عليها فترة طويلة.
- لم تحاول تلك الآلهة أن تتأثر من قاتليها، ولم تحمل إحساساً بالضغينة تجاه القتلة، بل على العكس أظهرت لهم كيف يمكن أن يحققوا المنفعة من موتهم.
- وجود تلك الآلهة تحيطه الأسرار، وهو في الوقت ذاته ذو طابع تراجمي. وليس معلوماً لنا أصل تلك الآلهة، كل ما نعرفه عنها أنها جاءت إلى الأرض من أجل أن تقدم الخلاص للبشر، وإنجازها الرئيسي يتمثل في موتها المفجع والأليم²⁰.

17 فراس السواح: لغز عشتار، الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، سومر للدراسات والنشر، قبرص، 1985، ص 273

18 المرجع السابق: ص 59

19 المرجع السابق: الصفحة نفسه.

20 ميرسيا إيلباد: المرجع المذكور، ص 124

• إن تلك الآلهة لديها المقدرة على تغيير طرائق عيشها، ذلك أنها تموت وتقتل ثم تتحول إلى شيء آخر مختلف. غير أن هذا الموت لا يعني فناً وتلاشياً نهائياً لها، أنها عند قتلها في ذلك الزمان استمرت في الوجود من خلال الطقوس التي يتم بها استحضارها بصورة دورية. وفي بعض الحالات تستمر حياة تلك الآلهة من خلال بعثها في أشكال حية تخرج من جسدها كالحوانات والنباتات. وهكذا لا ينسى البشر إطلاقاً الألوهية القتيلة من حيث أنها تقتنر دائماً بمأساة عنيفة، فضلاً عن أن موتها يغدو مفيداً وشديد الأهمية بالنسبة إلى البشر، خاصة وأن خلاصهم يتأسس بدءاً من هذا الموت المأساوي²¹.

وفي الصفحات التالية سوف نتعرض على التوالي لثلاثة من آلهة الخلاص في السرديات المقدسة الكبرى وهم أوزيريس إله الخلاص من الموت، وديونيسوس إله الخلاص بالفن، والسيد المسيح المخلص والضحية.

أوزيريس إله الخلاص من الموت:

ترتبط الأسطورة بالحقيقة في المآسي القديمة ارتباطاً وثيقاً، فقد نجد الأسطورة تمثل الحقيقة مثلما تجد الحقيقة تمثل الأسطورة وتعبّر عنها. فإذا ما انتهى هذا الارتباط إلى اتحاد تام واندماج كلي هنا تبدو الأحداث الخرافية الأسطورية وكأنها تجسيد حي لوقائع زمنية حقيقية، ولقد كان المصريون من ناحيتهم ينظرون إلى القصص الخرافية الأسطورية وكأنها حقائق ثابتة حدثت بالفعل في الماضي، فلا فرق لديهم بين المآسي الأسطورية والأحداث التاريخية الواقعية²². وللإنصاف فإن هذه السمة ليست أمراً يخص المصريين القدماء وحدهم، بل هي سمة تميز كل الحضارات القديمة.

وتعتبر أسطورة إيزيس وأوزيريس خير ما أبدعته العقلية المصرية من أساطير، وأكثرها تعقيداً وإثارة. ولئن لم يمثل أوزيريس رب الكون، إلا أنه لم يكن بأي حال إلهاً ثانوياً أو مهمشاً في التراث المصري القديم²³.

والواقع هناك مفهومان للحياة الآخرة عند المصريين القدماء، وبالتالي مفهومان للخلاص: مفهوم المذهب الشمسي (نسبة إلى "رع" إله الشمس)، ومفهوم المذهب الأوزيريسي (نسبة إلى الإله أوزيريس، الإله الأرضي). ويعتبر هذان الإلهان أهم الآلهة في الحضارة المصرية، ولهذا فهما المعبران عن فكرة الخلاص، أو كما يقول "والاس بدج": "كانا يعتبران المخلصين الأساسيين للمصريين"²⁴.

ولأن ديانة الإله رع كانت تمثل ديانة الصفوة، لذلك فإن مفهوم الجنة في هذه العبادة كان مقتصرًا على الملك والأسرة المالكة والكهنة ورجال البلاط بوصفهم أهل حاشيته، أما عامة الشعب فكان مأواهم الأرض. ولكن لم يمض وقت طويل

21 المرجع السابق: ص 133، 134

22 سليم حسن: الأدب المصري القديم، أو أدب الفراعنة، الجزء الأول: في القصص والحكم والتأملات والرسائل، كتاب اليوم، توزيع الأخبار، مصر، ديسمبر، 1990، ص 141

23 رندل كلارك: الرمز والأسطورة في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 95

24 والاس بدج: آلهة المصريين، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1994، ص 382

حتى نهض عامة الشعب وقاموا بثورة اجتماعية دينية، وطالبوا بحق التمتع بالجنة السماوية، ومن ثم فقد أصبحت بعد ذلك حقاً مشاعاً لكل أفراد الشعب على السواء.²⁵

أما عبادة الإله أوزيريس فكانت العبادة الأكثر شعبية والأقرب إلى العامة من الناس أو كما يوضح ”برستد“: ”إن المذهب الشمسي كان لاهوت الدولة تحيط به أبهة الملك ونفوذه، على حين أننا نواجهه في مذهب أوزيريس ديانة الشعب التي اجتذبت إليها كل فرد متدين“²⁶.

ولعل هذا الطابع الطبقي لكل من الديانتين حث كل من جلس على عرش مصر من ملوك عظام على دعم سلطة كهنة رع في الدولة القديمة أو ”آمون رع“ في المتوسطة والحديثة. ومع ذلك لم ينجحوا أبداً في طمس إيمان السواد الأعظم من الشعب بأوزيريس، أو أن يحلوا جنتهم ذات الطابع الأكثر روحانية محل جنته ذات الطابع الأكثر مادية.²⁷

ونتيجة لهذا قام صراع دائم بين نظامي الكهانة الأساسيين في مصر القديمة، أي نظام رع، ونظام أوزيريس، فقد حرص كهنة رع (الذين مثلوا أكثر الأنظمة الكهنوتية تسلطاً في مصر) على أن يمنحوا أوزيريس في السماء مكاناً أدنى من مكانة رع، ولكن مع غروب سلطة ملوك الأسرة السادسة، وتدهور نظام رع الكهنوتي بصورة واضحة انتهى الأمر بسيادة أوزيريس واكتسابه لجميع صفات الإله الشمسي.²⁸

وتصور النصوص الجنائزية أوزيريس على أنه يحمل طبيعة متناقضة فهو بصورة جزئية إله، وبصورة جزئية أخرى إنسان، فهو بعكس جميع الآلهة المصرية كان له جسدان: أحدهما إلهي والآخر بشري، وله روحان: أحدهما روح إلهية والأخرى بشرية، وكذلك كان له نفسان واحدة إلهية والأخرى بشرية.²⁹

ويحتل أوزيريس مكانة خاصة ومتفردة بين الآلهة لدى المصريين، فهو الإله الذي علمهم فنون الزراعة والحصار وهذب نفوسهم ولقنهم أساليب الحضارة ودربهم على استخدام الآلات الموسيقية وتذوق الفنون. وبعد أن قام بنشر تعاليمه في مصر غادرها إلى آسيا وبقية أنحاء المعمورة متابعاً رسالته في نشر قيم المدنية والمحبة وعشق الفن والجمال.

أما إيزيس أخته وزوجته فقد ساعدته في كل ما كان يقوم به من أعمال خيرة، فقد أحبت بشكل خاص الأطفال والضعفاء والعاجزين والمعذبين والفقراء، ومن ثم فقد تطلع إليها المصريون معبودةً، وآمنوا بقدرتها على منحهم الخصوبة للأرض وعلى إطعام أطفالهم بالخبز والخير.

25 سيد عويس: الخلود في التراث الثقافي المصري، دار المعارف، مصر، 1966، ص 70

26 جيمس هنري برستد: فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، 1977، ص 121

27 والاس بدج: المرجع المذكور، ص 381

28 المرجع السابق: ص ص 171، 382

29 المرجع السابق: ص 174

وبعد أن أنهى أوزيريس رحلته التبشيرية عاد إلى مصر ليحكمها بالعدل، ولكن إلى حين، ففي السنة الثامنة والعشرين من حكمه دبر له أخوه الشرير "ست" حيلة خبيثة للتخلص منه، فقد أغراه أن يرقد في صندوق خشبي ليتأكد من مطابقته لجسده، وما إن رقد أوزيريس بالصندوق حتى سارع ست بإغلاقه وأمر أعوانه بإلقاء الصندوق في النيل. وقد راحت إيزيس تفتش في جميع الأنحاء عن حبيبها الضائع حتى وجدته فعادت بالصندوق والجنّة إلى بلدتها كي تعيد له الحياة. غير أنّ ست عثر على الصندوق وقام بتقطيع جسد أوزيريس إلى قطع صغيرة، وألقى بها في بقاع متفرقة حتى يصبح من المستحيل إعادة الحياة إليه مرة أخرى. ولكن إيزيس تابعت دون يأس رحلة البحث عن أشلاء زوجها إلى أن وجدت جميع الأجزاء فيما عدا عضو الذكورة الذي ظل مفقوداً، ثم أعادت له الحياة بمساعدة أختها "نفتيس"³⁰.

وبعد بعث أوزيريس من الموت لم تستمر حياته على الأرض، وإمّا انتقل إلى العالم الآخر حيث صار قاضياً وإلهاً للموت، وكما ذكرنا، فقد اكتسب فيما بعد كل صفات الإله الشمسي، بالإضافة إلى صفاته الخاصة³¹.

ولأنّ المصريين أحبوا الحياة وكرهوا الموت، لذلك فقد عبدوا أوزيريس بوصفه إلهاً عظيماً ليس فحسب لأنّه استطاع الحفاظ على حياته الخاصة لزمان غير محدود، ولكن لأنّه القادر على منح الأجساد الفانية صفة الخلود بعد فنائها في هذا العالم. وقد تصور المصريون في الأزمنة المبكرة، أنّه مادام أوزيريس قد بُعث إلى الحياة وحاز صفة الخلود من خلال الكلمات والطقوس التي تعلمتها إيزيس من «تحت»، فبوسعهم أن يبعثوا ويخلدوا لو أنّهم امتلكوها، ومن ثم فقد ابتكر الكهنة عدداً من الطقوس والكلمات السحرية، وأقنعوا الجماهير بأنّ هذه الشعائر مطابقة لتلك التي مارسها إيزيس، وأنّ كلماتهم هي الكلمات نفسها التي كانت سبباً في بعث أوزيريس للحياة. وعادة ما كانوا يقيمون طقوس تلك الشعائر ويتلون كلماتها، وهم يرتدون أزياء تجعلهم أقرب إلى صورة الكائنات المقدسة التي يعتقدون أنّها صاحبت أوزيريس أثناء بعثه³².

ووفق تعاليم ديانة أوزيريس، فإنّ هذا الإله يمثل أمودجاً فريداً للإله غير المفارق، أو غير المنفصل عن مفردات العالم الإنساني، فإذا كانت الآلهة الأخرى تعيش في عوالمها المتسامية بعيداً عن عالم البشر، فإنّ أوزيريس يحيا في قلب الإنسان، يقاسي ما يقاسيه الإنسان من آلام، ويلاقي ما يلاقيه البشر من ويلات وصراع مع الموت، لكنه في الوقت نفسه يمثل تجسيدا لكل قوى البعث والخصوبة في الحياة الدنيا، فهو القوة التي تعمل على نمو الحياة في النبات وتكاثر الحيوان وخصوبة الإنسان. إنّ الموت الذي منه تنبعث الحياة، والفناء الذي منه ينشأ الخلود. من هنا كان التوحد مع أوزيريس هو توحيد مع الدورات الكونية لجدلية الموت والحياة والعدم والوجود³³.

30 Amy Cruse: The Book of Myths, London, 1974, P. 204.

31 والاس بدج: المرجع المذكور، ص 173

32 المرجع السابق: ص ص 174-175

33 رندل كلارك: المرجع المذكور، ص 95

إنَّ التوحيد مع أوزيريس يظل هو الأمل الرئيسي في الخلود، وهو القوة التي تضمن قهر الفناء. ومنذ الدولة الوسطى وما بعدها صار هذا التوحيد ميزة يحصل عليها كل من مارس الشعائر الدينية المناسبة، ومن ثم فقد أصبح عرفاً سائداً في التقاليد المصرية القديمة - ولمدة طويلة - أن يوضع اسم أوزيريس سابقاً لاسم المتوفى³⁴.

إنَّ هذا الإله الذي غالباً ما ترتبط به الجماهير المسحوقة المقهورة الباحثة عن خلاص: "إله لا يعيش في السماء ويرنو من علٍ ممثلاً كمال الأشياء، بل يعيش بين الناس ويعاني مثلما يعانون، ثم إنه يموت كما يموتون، ولكنه يصعد من عالم الموتى ويصعد معه عباده المؤمنين الملتصقين به، المتحددين معه، واهباً الخلاص الروحي لأولئك الذين اختاروه عن قصد ورغبة، ومروا عبر جميع الطقوس السرية الإداخلية اللازمة للانتماء للجماعة والاتحاد بالإله"³⁵.

والجدير بالذكر أنَّ فكرة الإله الذي يموت ثم ينتصر على الموت تعد من أعظم الأفكار التي تتكرر في التاريخ البشري في مراحل زمنية مختلفة وفي بقاع حضارية متعددة، تتخذ صوراً مشابهة، ففي سوريا نجد "بعل" إله المطر والسحاب والبرق، الذي ينجو من "موت" إله مملكة الظلام والموت والعالم الأسفل ويعاود الحياة من جديد. وفي الحضارة اليونانية نجد كلاً من أدونيس وديونيسوس يجسدان فكرة الإله القاتل الذي يستطيع أن يقهر الموت ويعود مرة أخرى للحياة. وبالرغم من اختلاف التفاصيل الدقيقة في خصائص كل شخصية من شخصيات هذه الأساطير، إلا أنَّ العنصر الأساسي في دراما الإله الميَّت يظل هنا ثابتاً. وقد بلغت فكرة الإله الإنسان الذي يحمل بشارة الخلاص قمة نضجها واكتمالها في شخص السيد المسيح، إلا أننا قبل أن نتقل إلى الحديث عن المسيح المخلص نرى أنه من الضروري أن نتوقف عند الإله اليوناني ديونيسوس لأنه يمثل حلقة هامة وضرورية وموحية في سلالة الإله المقتول.

ديونيسوس إله الخلاص:

مع ديونيسوس ها نحن نلتقي بإله آخر من آلهة الخلاص، وهو يشبه من عدة أوجه الإله المصري أوزيريس إلى درجة أنَّ بعضهم يوحد بينهما³⁶. فكلاهما يمثل أمموجاً فريداً للإله غير المفارق أو غير المنفصل عن مفردات العالم الإنساني، كلاهما تعلقت به قلوب البسطاء بوصفه إلهاً شعبياً، وكلاهما يموت ثم يعث فترتبط به دورات الخلق والحياة، وكلاهما ينتمي بجذوره إلى العالم الأرضي، عالم الإنسان والطبيعة، كلاهما يمثل رمز الحياة المقدس، وكلاهما يجسد المفارقة المأساوية في أروع معانيها.

ويعرف ديونيسوس بالأساطير "بالإله ذي المولدين"، لأنَّ ميلاده ينطوي على مفارقة مؤداها أنَّ ديونيسوس يجمع في أصله بين العنصرين الإلهي والآدمي معاً. فهو ابن لـ "زيوس" كبير الآلهة اليونانيين ولـ "سميلي" الآدمية التي عشقها زيوس، ولكنها ماتت محترقة بتدبير من "هيرا" الزوجة الإلهية لزيوس، ثم هبطت إلى العالم السفلي. وهنا تدارك زيوس

34 جفرى باند: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة كتاب عالم المعرفة، الكويت، مايو 1993، ص 59

35 فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص 366

36 بلوتارخوس: إيزيس وأوزيريس، ترجمة حسن صبحي بكرى، سلسلة الألف كتاب، العدد 235، ص 61

الموقف فانتزع الجنين من رحم عشيقته، ثم قام بشق فخذها وأودع فيه الجنين ثم أخاط عليه بخيوط من ذهب ليتم فترة حملها وموهو، وبذلك استطاع زيوس أن ينقذ حياة ابنه، ومن هنا سمي بالإله ذي المولدين، أي أنه ولد مرتين مرة من رحم سميلي، والأخرى من فخذ زيوس³⁷.

وميلاد ديونيسيوس بهذه الصورة هو الميلاد الحقيقي للمأساة، مأساة التطرف إلى الحد الأقصى، أقصى ما يمكن أن تبلغه الدراما. إنه تجسيد لروح المفارقة: فهو ابن الإنسان، وابن الإله، وهو إله وإنسان في آن معاً³⁸.

ويذكر "أرنست كاسيرر" أن ديونيسيوس لم يكن له عند "هوميروس" أي مكان بين آلهة الأوليمب. فهو قد انضم إلى الدين متأخراً، وبدا غريباً عنه ويرجع أصله إلى التراقيا وإلى العقائد الآسيوية - فيما يعتقد³⁹.

وديونيسيوس عند اليونانيين هو إله الكروم ومخترع النبيذ، وهو إله الخصب، خصب الخيال والعاطفة والخصب الجنسي، ولهذا أحبه البشر وقدموه ووضعوه في مصاف أكبر القوى المانحة للحياة والسعادة، لأنه بفضل هذا الاختراع خلصهم من الكثير من الهموم والآلام والمتاعب وجلب لهم كل ألوان المتعة والفرح والسرور. ولهذا فقد خلعوا عليه لقب "المخلص من كل الهموم"، أو "المحرر". وظن الإغريق أنهم بمساعدة ديونيسيوس يستطيعون ترويض قوى الطبيعة المتوحشة وقهر قوى الشر والبغضاء⁴⁰.

ولقد كانت احتفالات ديونيسيوس تبدأ بحضور موكب من الشباب يحمل تمثال إله الخصب، ويضعه في منتصف المسرح. وفي الوقت نفسه يظهر موكب آخر من الرجال والنساء بأردية خاصة بهذا العيد وهم يحملون الزهور والقرابين المقدمة لديونيسيوس⁴¹. وفي هذه الاحتفالات كان يتم تمثيل دراما الإله القتل وإنشادها بكل تفاصيلها. مع التركيز على اللحظات الأخيرة التي عانى فيها ديونيسيوس العذاب والآلام، وتذوق مرارة الموت. وبعد ذلك تنتقل الدراما إلى نهايتها المعروفة، حيث يتم بعث الإله وعودته إلى العرش مرة أخرى⁴².

ومع استمرار ديانة ديونيسيوس وانتشارها أضيفت إلى الأسطورة صفات مختلفة، واكتسب الإله صفات مغايرة، ونسبت إليه مهام جديدة، وفي الوقت نفسه تهادى اليونانيون في تخيلاتهم للإله، وبالغوا في طقوس عبادته، فغدت تتسم بالفجور والوحشية، إذ كانت النسوة تنطلقن في الغابات، تقضين الليل هائمات على وجوههن، تغنين وترقصن للطبيعة، ثم يقمن بإعداد الولائم، حيث يحتسين النبيذ بكميات هائلة ويلتهمن لحم الماشية دون طهي، معتقدات أنهن يلتهمن

37 أيسخولوس: النص الكامل لتراجيديا الفرس، ترجمة وتقديم د. عبد المعطي شعراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص ص 13-14

38 أنطوان معلوف: المدخل إلى المأساة، التراجيديا والفلسفة المأساوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1982، ص 24

39 أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 64

40 أحمد عثمان: الأدب الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1987، ص 187

41 هاينز فيشر: الجمهور: أوزيريس والتطهير واحتفال المهرجين، ترجمة سامح فكرى، دراسة منشورة في كتاب: اتجاهات جديدة في المسرح، تحرير: جوليان هيلتون، ترجمة أمين الرباط وسامح فكرى، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 1995، ص 100

42 فراس السواح لغز عشتار، ص 333

لحم الإله، إلى أن تتخيل كل واحدة منهن أنها قد أصبحت الإله نفسه، وسرعان ما تنقلب النسوة تبكين وتنتحن من أجل موته وعذابه.⁴³

وقد حظي ديونيسيوس باهتمام الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر واختلفت حوله الآراء إلى حد التناقض. ويعد "فريدريك نيتشه" أكثر الفلاسفة المحدثين تقديساً لديونيسيوس وبالرغم من نزعة نيتشه النخبوية الأرستقراطية، إلا أنه يعتبر نفسه ديونيسياً ويعتبر فلسفته هي محاولة لإحياء المشرع الديونيسي، وفي هذا الإطار يذهب نيتشه إلى أن ديونيسيوس يمثل هؤلاء الذين يعانون من فيض الحياة، ومن وفرتها وغازرتها، لذلك فهو يستهدف "الهدم والتفكيك والنفي". فكل صور الشر والعبث والقبح تبدو كلها مباحة بالنسبة إليه بفضل وفرة القوى المنتجة والمخسبة القادرة على تحويل وجه الأشياء وطبيعتها وتغييرهما.⁴⁴

إن ما يحرك الروح الديونيسي ليس هو إرادة الثبات والرغبة في الخلود، والحنين إلى الكينونة. ولكن ما يحركه هو إرادة التغيير، فرح الصيرورة، الحنين إلى الجديد، التطلع إلى المستقبل، الرغبة الطفولية في الهدم والتحطيم.. ويحذرنا نيتشه من أن الرغبة الديونيسية الخلاقة للهدم ربما تختلط في أذهان بعضهم بأشكال أخرى عن الهدم يكون دافعها الحقد وكراهية الحياة، وهي رغبة يمارسها كل من هو ناقص، محروم، سيء الحظ، أما الرغبة الديونيسية في الهدم، فهي تعبير عن حب وليس عن ضغينة أو كراهية لهذا العالم.⁴⁵

إن ديونيسيوس هو الكلمة السحرية التي يروق لنيته أن يستخدمها بطريقة متسعة ربما تتجاوز حدود الكلمة ذاتها. لهذا فإن ديونيسيوس كما فهمه نيتشه ليس هو فقط الإله اليوناني الذي يقتل وتقطع أجزاؤه، ثم يموت، ثم يبعث مرة أخرى. إن ديونيسيوس هو رمز حاول نيتشه أن يؤسس من خلاله ملامح حضارة جديدة، حضارة يسودها الفن، والانجذاب اللانهائي نحو اللذة، أو ما يحلو لنيته أن يسميه بالنشوة، وهي قمة الإحساس بالمتعة. هذه الرغبة فيما هو لا عقلائي وبدائي وجامح وجانح ومنفلت هي ما يجذب نيتشه لديونيسيوس. إنه يتطلع إلى حضارة بلا قمع وبلا سلطة أبوية وبلا لاهوتيين وبلا أخلاقيات مريضة. ويعبر نيتشه عن هذه الفكرة بقوله: "إنني أول من استوعب الظاهرة المدهشة للديونيسية، واكتشفت في الوقت نفسه سقراط أمودجاً للانحطاط.. إن النظر إلى الأخلاقيات بوصفها عرضاً من أعراض الانحطاط هو شيء جديد، حدث فريد في تاريخ المعرفة.. لقد كنت أول من أدرك التناقض الجوهرى بين الغريزة الفاسدة التي تدير ظهرها للحياة مع رغبة عميقة للحقد (المسيحية، فلسفة شوبنهاور، وبصفة خاصة فلسفة أفلاطون، وكل المثالية في أشكالها النمطية باعتبارها متعارضة مع نمط التأكيد الأقصى للإيجابية المتولدة من الفيض **abundance** والوفرة)"⁴⁶

43 أيسخولوس: المرجع المذكور، المقدمة: ص ص 14-15

44 فريدريك نيتشه: العلم المرح، ترجمة حسان بورقية - محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، 1993، ص 237

45 المرجع السابق: ص 238

46 Friedrich Nietzsche: Ecce Homo, Algora Publishing, New York, 2004, P. 50.

إن ديونيسيوس هو البطل التراجيدي الحقيقي الذي يجسد قيم: الاندفاع والانفعالات الشديدة الجامحة، اللاعقلانية، ويعبر عن النشوة الغامرة وقوة الخيال المنفلت. هذا العنصر يتجلى بصورة مباشرة في التراجيديا وفي الموسيقى معاً: "إن المصدر الذي تنبع منه بهجة الأسطورة التراجيدية هو نفسه المصدر الذي تنبع منه بهجة تنافر الأنغام في الإبداع الموسيقي. إن بهجة الفن الديونيسي البدائي الذي نشعر به حتى في وجود الألم هو النبع المشترك لكل من الموسيقى والأسطورة التراجيدية"⁴⁷.

وسيراً على دروب نيتشه تمضي الكاتبة المعاصرة "كاميلي باليا" "Camille Paglia" في كتابها "أقنعة جنسية"، حيث تضع ديونيسيوس في مواجهة حادة مع الإله "أبوللو". الأول تنظر إليه بوصفه الإله الأرضي المخلص الذي يرمز للحرية المطلقة والخيال المنفلت. أما الثاني (أبوللو) فهو في نظرها الإله السماوي المعبر عن التشيؤ، والاعتراب بين المقدس والديونيوي. إنه يشير أيضاً إلى السلطة القائمة والتقاليد البورجوازية الخائفة والزائفة، ولأهمية ما تقوله باليا نقتبس هذا النص من كتابها:

"إن الأبوللونية والديونيسية مبدآن غريبان عظيمان، يحكمان أقنعة حسية في الحياة والفن. وتتلخص نظرتي هنا في أن: ديونيسيوس تعيين هوية، وأبوللو تشيؤ، ديونيسيوس تعاطف، هو الوجدان العطوف الذي ينقلنا إلى أناس آخرين، وأماكن أخرى، وأزمنة أخرى. أبوللو هو الانفصالية الصلدة الباردة للشخصية الغربية وفكرها التصنيفي، ديونيسيوس طاقة، نشوة، هستيريا، اختلاط عصر ووجدانية، نقاء أهوج للفكرة أو الممارسة. أما أبوللو، فهو الوسوسة والتلصصية، والوثنية، والفاشية، وبرود العين المتبلد وعدوانها وتحجير الأشياء... أبوللو يصنع الخطوط الحدودية التي تمثل الحضارة، ولكنها تقود إلى تقاليد، وقيود، وقمع. ديونيسيوس طاقة غير مقيدة، طاقة مطلقة، مجنونة، قاسية، مدمرة، مبدرة. أبوللو هو القانون والتاريخ، والتقاليد، والكرامة، وتأمين العرف والصورة. ديونيسيوس هو الجديد، المبهج ولكنه وقح، يكتسح الطريق ليبدأ من جديد"⁴⁸.

«المبدأ العنيف للعقيدة الديونيسية التضحية، القربان *Spragamos* وتعني باليونانية «هتك، وتمزيق، وتشويه، وبت» وثانياً «تشنج، وتقلص». جسد الإله، أو جسد إنسان أو حيوان بدلاً منه، يتم تمزيقه إلى قطع، ثم تؤكل أو تبعث، أو تنثر مثل البذور. وأكل اللحم النيئ، هضم وإضفاء لصفة الألوهية الذاتية الداخلية. لقد كانت الديانة السرية القديمة مطروحة بوصفها محاكاة العابد للإله... أجزاء جسم أوزيريس المقطعة مبعثرة في ربوع الأرض جمعتها إيزيس التي أسست مقاماً مقدساً في كل موقع وجدت فيه قطعة من القطع. وقبل إلقاء القبض عليه، قسم يسوع المسيح خبز الخروج على تلاميذه: «لتأخذوا ولتأكلوا هذا هو جسدي».. في كل خدمة مسيحية، يصير كل خبز جسد المسيح، ويصير كل نبيذ دمه.. يأكله ويشربه المتعبدون»⁴⁹.

47 Nietzsche: The Birth of Tragedy, P.143.

48 كاميلي باليا: أقنعة جنسية. الفن والانحطاط من نفرتيتي إلى إميلي ديكنسون، ترجمة وتقديم ربيع وهبة، دار التنوير، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص ص 157-158

49 المرجع السابق: ص 156

إنّ هذا المبدأ العنيف الخلاق، المعبر عن كل ما هو جديد وإبداعي يتحول عند "تيرى إيجلتون" إلى "إرهاب مقدس".
إيجلتون على العكس من نيتشه وباليا لا يرى في ديونيسيوس إلهاً للفن والمحبة ولكن إلهاً إرهابياً، أو كما يقول:

"يعتبر الإله ديونيسيوس أحد أقدم القادة الإرهابيين، فهو إله الخمر والأناشيد والنشوة والمسرح والخصب والإسراف والإلهام وهي صفات من المرجح أنّ معظمنا يجدها على الأرجح أثيرة أكثر مما يجدها تطيش باللب. ويفضل معظمنا مرحاً صاخباً مع ديونيسيوس على حلقة دراسية مع أبولو حتى ليبدو هذا الإله.. اللعوب والذائع الصيت والإيروسى والمنحرف والمؤمن بالمتعة والمنتك والغامض جنسياً والمضاد للخطية، والباخوسي اختراعاً ما بعد حداثي. غير أنّه بالمقابل رعب لا يُحتمل، وللأسباب نفسها على الأغلب. فإذا كان إله الخمر والحليب والعسل هو أيضاً إله دموي فلأنّه يدفئ الدم ويؤدي إلى نتيجة مخيبة كالإفراط في احتساء الخمر، وهو متوحش ومفترس ومعاد لمن يخالفه بالتوازي مع صفاته المعنوية..... يمكن النظر إلى أتباع الإله المسحورين، الذين يرمون الأعضاء والبشرية المقطوعة إلى الرياح ويبترون أعضاء الرجال والنساء عضواً في انتشائهم المجنون، على أنّهم متحررون، بنحو مثير، من سلطة العقل البليدة، غير أنّ من الممكن النظر إليهم أيضاً كأسرى بلهاء لدين شبه فاشي. فهؤلاء يمثلون ديمقراطية حيوية جماعية أو ديونيسية، ولكنها، رغم نبذها للمرتبية السلطوية، غير متسامحة بشكل لا يرحم مع أي شخص يحدد عن خطها"⁵⁰.

إنّ إيجلتون في اتهامه لديونيسيوس بالإرهاب إنّما يمضي في الطريق نفسه الذي مضى فيه "سيجموند فرويد" في كتابه: "ما وراء مبدأ اللذة" عندما نظر إلى طقوس إله البهجة والإشباع الذاتي على أنّها تلبية لدافع الموت أو غريزة الموت التي تجعل البشر يحصدون المتعة من تقطيع أوصالهم. ولكن إيجلتون قد تجاوز فرويد ووقع في محذور أشد وأنكى وهو الخلط بين الممارسات الفنية الخيالية والممارسات الدينية الإرهابية، ولذلك هو لا يفرق بين ما تمارسه جماعات الإسلام السياسي من إرهاب وقتل تحت راية الإله وبين تلك الطقوس الفنية المعقدة، ولا يتورع إيجلتون عن تأكيد هذا الخلط بقوله:

"رما كانت الصلة بين الإرهاب والمقدس، بنحو خاص وحتى مضلل، غير مرئية في إرهاب زمننا. إذ ليس هناك معنى مقدس بوجه خاص في قطع رأس شخص ما باسم الله الرحمن الرحيم، أو في حرق الأطفال العرب بقنابل الطائرات باسم قضية الديمقراطية، وغير أنّ من المتعذر أن نفهم تماماً فكرة الإرهاب دون أن نفهم أيضاً هذه الثنائية. فالإرهاب يبدأ كفكرة دينية، كما هو الحال في كثير من إرهاب اليوم، ويتعلق الدين بالقوى المتناقضة التي تنعش الحياة وتدمرها في آن"⁵¹

ويقول أيضاً:

"تتداخل الأجساد البشرية وتتبادل بشكل كوميدي خلال القصف والعردة، ولكنها تتداخل أيضاً بشكل مأساوي خلال القصف الإرهابي أو في معسكر التعذيب... في المجازر كما في العردة الجماعية، يغدو الجميع بدائل للجميع. ويمثل

50 تيرى إيجلتون: الإرهاب المقدس، ترجمة أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، ص ص 7-8

51 المرجع السابق: ص 7

الحدثان كلاهما المنطق التجريدي للحدثة. ديونيسيوس لا يكتزث بالهوية الفردية، وهذا يعني دمج الأفراد دونما اكراتز في فرد واحد فحسب، لأن هذا الإله يمثل موت الاختلاف⁵².

ولعل هذه العبارة الأخيرة: "ديونيسيوس لا يكتزث بالهوية الفردية" تؤكد أن الإرهاب الديونيسي يكتزث جذرياً عن الإرهاب الإسلامي، من حيث أن الأخير يتأسس على القتل من أجل الهوية أو إن شئنا يتأسس من خلال الهويات القاتلة والهوية القاتلة هي تلك التي تزعم أنها امتلكت الحقيقة الوحيدة المطلقة، والتي إلى جانبها تصبح كل الحقائق الأخرى فاسدة. والهوية القاتلة لا تحتمل ولا تطبق وجود هويات أخرى نقيضة أو حتى مغايرة أو مختلفة، فالأصولي السني مثلاً ينظر إلى كل من: المسيحي واليهودي والشيعي والعلماني وربما الديمقراطي والاشتراكي وسائر الهويات الأخرى بوصفها مصدرًا للشر في العالم، إذ ينبغي تطهير العالم من هؤلاء من خلال إقصائهم وقتلهم وإبادتهم!!⁵³.

إن الإرهاب المقدس كما أفهمه يتأسس من خلال رؤية إبستمولوجية للعالم قوامها: الإحساس بالاصطفائية وامتلاك الحقيقة الوحيدة المطلقة، والتي هي بمعنى ما امتلاك للرب!!

إن الإرهاب المقدس الذي يمارسه الدواعش اليوم وهم يقيمون حفلات شي الجلود وسلخها وتقطيع الرقاب وتمزيق الأعضاء واغتصاب النساء يكتزث تماماً عن الطقس الديونيسي الفني - الرمزي الذي كان يستهدف التطهير بالمعنى الصوفي - السيكولوجي. ويبدو أن أرنست كاسيرر قد تنبه إلى هذا المعنى عندما وصف الطقس الديونيسي بأنه: "رغبة الفرد العميقة في التحرر من ربة فرديته، والانغمار في تيار الحياة الكلية، ورغبته في فقدان ذاتيته والفناء في الطبيعة في جملتها، إنها نفس الرغبة التي عبر عنها الشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرومي: "إن من يعرف قوة الرقص يحيا في الله". لقد بدت قوة الرقص عند الصوفي وكأنها السبيل الوحيد إلى الله. إذ تساعد دورات الرقص الهاذية والطقوس الشهبانية على فناء أنفسنا المحدودة المتناهية، فتموت النفس الطاغية المظلمة كما أسماها الرومي ويولد الله"⁵⁴.

على أي حال يمكن لنا أن ننظر إلى الأساطير في ثوبها القديم - سواء في الشرق أو في الغرب - بوصفها نوعاً من الفن المقدس أو الفن الطقوسي أو الشعائري. فلقد جسدت الدراما الديونيسية - بالنسبة إلى الإنسان الإغريقي - كافة أنواع الصراع التي يزخر بها الكون: صراع الموت والحياة، صراع الشر والخير، صراع الإنسان مع الطبيعة، مع القدر، مع الزمن.. ولأن هذا الصراع كان لا بد وأن ينتهي بانتصار الحياة على الموت، والإنسان على القوى الغاشمة التي ترهبه، لذلك فقد تهيأ للإنسان اليوناني أن يحقق عبر هذه الطقوس خلاصاً لا يكتزث - من وجهة نظري - عن الخلاص بمعناه الديني. فلم تكن احتفالات ديونيسيوس كرنفالاً درامياً فحسب، بل كانت طقساً دينياً ودراما خيالية يختلط فيها الفن بالحياة، وتعثر فيها الرغبات المكبوتة على فرصتها للانطلاق والارتواء. وتتماهى جميع الثنائيات التقليدية، فيمتزج المقدس بالمدنس،

52 المرجع السابق: ص 30

53 انظر حسن حماد: ذهنية التكفير. الأصوليات الإسلامية والعنف المقدس، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة 2015، ص 90 وما بعدها.

54 أرنست كاسيرر: المرجع المذكور، ص 64

والإلهي بالديوي، والخيالي بالواقعي، والجمالي بالنفعي، ويصبح الإنسان متوحداً مع ذاته، ومع الآخر، ومع الطبيعة، بل ومع القوى الجبارة التي لم تعد الآن خارج سيطرته.

المسيح: المخلص والضحية:

مع يسوع المسيح تبلغ دراما الإله الإنسان، أو الإله القاتل قمة نضجها واكتمالها، فهو كمن سبقه من الآلهة المخلصة: ابن الإله الذي يولد من آدمية، ويشر برسالة جديدة، ثم يعاني ويتألم ويموت، ولكنه يقهر الموت ويصعد منتصراً من عالم الأموات حاملاً معه الخلاص والحياة الأبدية لمن آمن به. أما الأم الكبرى أو القوة الإخصابية الكونية المتمثلة بألهة الحب العذراء فقد حلت محلها السيدة مريم العذراء التي سميت بسيدة السماوات، وهو اللقب الذي كان يطلق على الإلهة عشتار. وحتى وقت قريب كانت السيدة مريم تسمى في بعض المناطق الريفية في إيطاليا الجنوبية بـ "أفروديتسا" نسبة إلى "أفروديت"، كما كانت التماثيل الباقية للإلهة "ديمتر" تُعبد على أنها السيدة مريم العذراء. وليس الصليب نفسه بوصفه رمزاً للسيد المسيح بالأمر الجديد في عالم الديانات، فقد اقترن الصليب بعدد من آلهة الخصب الشرقية القديمة، فهو رمز الإله "اندارا" أحد أشكال الإله "بعل"، والذي تصوره الأعمال الفنية السابقة جالساً على العرش وبين يديه وتحت قدميه يتدفق ماء الحياة. والصليب أيضاً رمز الإلهة الفينيقية "بارات" إلهة مدينة بيروت، وفي كل منحوتة أو صورة لإلهة الخصب عشتار أو عشتروت نجدها ممسكة به بيدها أو منقوشاً على عرشها. وشكل الصليب هو الاصطلاح الدال على الخصب في اللغة السومرية. هذا وقد التقت المسيحية في الكثير من طقوسها بطقوس الديانات القديمة السابقة عليها، فطقس التعميد بالماء الشائع لدى معظم ديانات الأسرار، والذي كان الهدف منه القيام بولادة ثانية وجديدة للفرد وتطهيره من ماضيه، هذا الطقس ينتقل إلى المسيحية ليصبح أحد طقوس العبور والانتقال للمسيحية، ومن ثم الخلاص⁵⁵.
نقرأ في إنجيل يوحنا «الحق أقول لكم إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله» (إنجيل يوحنا الإصحاح الثالث، آية: ٥).

أما طقس القربان المقدس، والذي كان الهدف منه الاتحاد بالإله عن طريق أكل جسده وشرب دمه على المستوى الرمزي كما رأينا بوضوح في ديانة الإله ديونيسيوس. هذا الطقس الذي يمثل العنصر الأساسي في تراجيديا الإله المقتول يتكرر بصورة حرفية وغمطية في عقيدة الخلاص المسيحية، يقول الإنجيل: "وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ، وقال خذوا كلوا، هذا هو جسدي. وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً أشربوا منها كلكم. لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا". (إنجيل متى، الإصحاح السادس والعشرون، الآيات ٢٦-٢٨).

ويشرح الأستاذ فراس السواح دلالة طقس التناول أو القربان المقدس وأهميته بالنسبة إلى عقيدة الخلاص فيقول:

”إن طقس التناول ليس استعادة لذكرى فداء المسيح، بل هو إعادة. فالسيد المسيح لم يبذل جسده ودمه في لحظة معينة من التاريخ، بل إنه يبذلها من أجل البشر في كل مرة يجتمعون من أجل المناولة..... والخبز والخمر اللذان يتناولهما المجتمعون، هما خبز وخمر من النوع العادي الذي يألفونه في حياتهم اليومية، إلا أن إيمانهم بسر الفداء يعطي لهذه المادة العادية رمزاً كبيراً ويحولها إلى فكرة. ذلك أن أكل جسد المسيح في شكل خبز القربان المقدس، وشرب دمه في شكل خمرة الكرمة، ليس توحداً مع المسيح في الجسد، بل توحد معه في الجوهر عن طريق الإيمان، وتثبيت الإلهي في الروح البشرية... إن اللحظة التي يتناول فيها المجتمعون للقربان المقدس الخبز والخمر في إيمان كامل بأن ما يأخذونه إليهم هو جسد الفادي ودمه، لتضعهم خارج الزمان وخارج المكان في ومضة خاطفة، وتفتح لهم بوابة على الأبدية وتجدد العهد ما بينهم وبين المخلص“⁵⁶.

ويمثل المسيح المفارقة الكبرى في التاريخ. وتقوم تلك المفارقة على فكرة أن الله الأزلي تجلى في لحظة معينة في التاريخ وتجسد في شخص يسوع المسيح. أنها لحظة التجسيد التي تحول فيها الله إلى فرد معين، وهي اللحظة التي أطلق عليها كيركيجور تعبير امتلاء الزمن“⁵⁷.

لقد جاء المسيح إلى الأرض إلهاً في صورة بشرية. جاء ليحمل عن البشر آثامهم وخطاياهم فيموت على الصليب، ويقوم من الموت مانحاً لمن يؤمن بموته وقيامته الخلود في الملكوت السماوي بعد أن يرحلوا عن الدنيا، فكان بذلك أكبر قربان في تاريخ القرايين الدينية⁵⁸. وهذا ما تسجله الأناجيل بقولها: «ولكن الله بين محبته لنا لأنه ونحن بعد خطاة مات المسيح لأجلنا». (رسالة بولس إلى أهل روميه، الإصحاح الخامس، الآية 8).

”وهو مات لأجل الجميع كي يعيش الأحياء فيما بعد لا لأنفسهم بل للذي مات لأجلهم وقام (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس، آية 15).

إن موت المسيح - وفق العقيدة المسيحية - موت نيابي عن جميع البشر، فهو يمثل أكبر تضحية وأعظم فداء في تاريخ الأديان. وطقس الأضحية أو القربان يكاد يكون سمة مشتركة في كل الديانات، لكنه يختلف في نوعية القربان الذي يقدم للإله، ففي الديانات البدائية القديمة كانت الأضحية هي الإنسان نفسه، ثم تطور الأمر فأصبح الحيوان أو النبات هو القربان البديل عن التضحية بالبشر⁵⁹.

ولقد كان الطريق للتقرب إلى الله في العهد القديم هو الذبائح، فكلما اقترب الإنسان من الله قدم حياة ما - أي ذبيحة - إلى الله. وهو لا يقدم ذبيحة ميتة بل دماً يشير إلى الحياة نفسها. والذبائح الحيوانية ليست إلا رموزاً، أو واسطة سلام بين البشر والإله، أما في العهد الجديد فقد كانت الذبيحة هي يسوع الإله الكامل والإنسان الكامل معاً. فهو إذن

56 فراس السواح: لغز عشتار، الألوهة الموثقة وأصل الدين والأسطورة، ص ص 402-403

57 إمام عبد الفتاح إمام: كيركيجور رائد الوجدانية، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص ص 401-402

58 سيد محمود القمى: الأسطورة والتراث، دار سينما، الطبعة الثانية، 1993، ص 83

59 انظر: رينيه جيرار: العنف المقدس، ترجمة جهاد هوش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص ص 15-18

حمل الله الذي يمحو خطيئة العالم ويظهره من كل الذنوب⁶⁰. أو كما يقول بولس في رسالته إلى العبرانيين: «وليس بدم تيوس وعجول بل بدم نفسه دخل مرة واحدة إلى الأقداس فوجد فداءً أبدياً» (العهد الجديد - رسالة بولس إلى العبرانيين، الإصحاح التاسع: آية ١٢).

ولكن ألا تنطوي تلك الرؤية المسيحية للخلاص على تناقض واضح يتجلى عبر مفارقة أن الله يقدم نفسه قرباناً لإنقاذ العالم؟ خاصة أن القرايين كانت تقدم في الأديان الأخرى للإله والذي كان يقدمها هم البشر فلمن يقدم الله ذاته وابنه (والأمر سواء)؟ لفداء من؟ ومن أجل من؟ ربما نعثر على إجابة عن هذه الأسئلة في رسالة بولس إلى أهل رومية، حيث تشير هذه الرسالة إلى أن الله قد أرسل ابنه (يسوع) في شبه جسد لأجل إدانة الخطيئة في الجسد، والتأكيد على أن الخلاص الحقيقي هو خلاص بالروح وليس بالجسد، فالجسد هو رمز للخطيئة. أما الروح فهي رمز للخلاص، أو كما تقول الرسالة: «إذ أرسل ابنه في شبه جسد ولأجل الخطية دان الخطية في الجسد، لكي يتم حكم الناموس فينا نحن السالكين ليس حسب الجسد بل حسب الروح». (العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الآيات ٣ - ٤).

ولا يكتفي العهد الجديد بمسألة إدانة الجسد، بل إنه يؤسس لطريقتين للسلوك وللحياة وللعمل الإنساني: طريق الجسد، وهو طريق الخطيئة والموت، وطريق الروح وهو طرق الخلاص والنجاة والخلود. «فإن الذين هم حسب الجسد فبما للجسد يهتمون ولكن الذين حسب الروح فبما للروح. لأن اهتمام الجسد هو موت ولكن اهتمام الروح هو حياة وسلام. لأن اهتمام الجسد هو عداوة الله.. فالذين هم في الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله.. لأنه إن عشتم حسب الجسد فستموتون ولكن إن كنتم بالروح تميئون أعمال الجسد فستحيون. لأن كل الذين ينقادون بروح الله فأولئك هم أبناء الله» (العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الآيات 5-14).

ويرى الفيلسوف الوجودي «بول تيليش» أن سر المسيح يكمن في تلك الأحداث التي ستقع بعد اعتراف بطرس: المعاناة والموت والقيامة مرة أخرى، وإن كانت هناك صور عديدة للمعاناة الرهيبة والموت البطولي في التاريخ الإنساني، فلا يمكن لأي صورة منها أن تقارن بصورة صلب المسيح. فالمسيح حدث فريد في معاناته وفي موته وفي قيامته⁶¹. ويعبر تيليش عن هذا المعنى بقوله: «لقد كان على المسيح أن يعاني ويموت، وذلك لأنه عندما يظهر ما هو إلهي بكل عمقه فإن البشر لن يستطيعوا أن يتحملوه». «إنه يتقبل رفضنا لكي يتقبلنا ومن ثم يقهرنا. هذا هو لب سر المسيح. ودعونا نحاول تصور مسيح لا يموت ويأتي في عظمة لكي يفرض علينا قوته وحكمته وأخلاقه وتقواه، إنه قد يكون قادراً على أن يحطم مقاومتنا بقوته وسيطرته العجيبة وحكمته المعصومة... لكنه لا يستطيع أن يكسب قلوبنا... ومن أشد بصائر مارتن لوثر عمقاً قوله إن الله يجعل نفسه صغيراً بالنسبة لنا في المسيح. إنه يترك لنا حريتنا وإنسانيتنا. لقد أرانا قلبه حتى يمكن أن يكسب قلوبنا»⁶².

60 لسلى نوبجن: الخطيئة والخلاص، ترجمة القس فيليب أمين، لجنة النشر المسيحي، القاهرة، 1961، ص ص 62-63

61 بول تيليش: زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص 126

62 المرجع السابق: ص ص 126-127

ماذا تبقى لنا من ميثولوجيا الإله المخلص؟

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نبرهن على أن عقيدة الإله المخلص هي الفكرة التي يلتقي عندها الديوي بالمقدس، وهى فكرة ذات أصداء إنسانية، من حيث إنها لا تفصل بين عالم السماء وعالم الأرض، وبلغة أكثر هيجلية: المطلق في عقيدة الخلاص يصبح محايثاً أو مشاركاً فيما هو يومي في حياة البشر، ولقد اعتبر هيجل الديانات اليونانية ديانات معبرة عن الحرية الإنسانية على خلاف الديانات الإبراهيمية التي تجعل محور العلاقة بين الله والإنسان يتشكل من خلال جدلية "العبد والسيد"⁶³.

وعقيدة الخلاص بالمعنى الذي شرحناه عبر الصفحات السابقة تتميز عن عقائد الإله السماوي بتمردها على البطيريركية الذكورية في مقابل احتفائها بكل ما هو أنثوي وجمالي، فضلاً عن أنها ضد أي هيراركية أو تراتبية أو طبقية. وهى من هذا الجانب تمثل عقيدة حرية وإبداع وحب ومساواة. ومع ذلك ينبغي ألا نبالغ كثيراً في أهمية فكرة الإله المخلص لأنها في نهاية الأمر لا تخرج عن نطاق الميثولوجيا، ويجب ألا نتعامل معها أبعد من هذا الحد. أعني أننا يجب أن نتناولها في إطارها التاريخي الثقافي بوصفها كانت تمثل مرحلة هامة وضرورية في حياة الشعوب المتطلعة إلى حلم الحرية والسعادة. لكن لا يجب بأي حال أن نتخذها أمودجاً للتحرر بمعناه المعاصر أو الراهن، وإلا فإننا نرتد مرة أخرى إلى مرحلة الفكر السحري - الأسطوري ونمارس نوعاً من الأصولية المريضة التي تقوم على نوع من الطفالة، أو النكوص إلى حالة من الطفولة الإنسانية بموجبها نصبح دائماً بحاجة إلى أب قوي، مهيمن، مسيطر، مقدس يساعد الأبناء على إبقائهم في حالة من الخفاء الدائم مقابل أن يمنحهم نوعاً من الأمان الثيولوجي الوهمي ويعيدهم مرة أخرى إلى دفء الأرحام التراثية ويحررهم من قلق الحرية ومن هم الاختيار!!

إن أهمية عقيدة الإله المخلص أو المقتول من وجهة نظري تكمن في بعدها الفني - الجمال والكرنفالي من حيث إنها تعد من أكبر الأفكار الملهمة للإبداع الفني، وللفن الطقوسي على نحو خاص، ولا ننسى أن المسرح نشأ من خلال الطقوس التي كانت تقام للاحتفال بذكرى الإله القتل خاصة في الحضارة اليونانية. والفن بطبيعته يتضمن بعداً سحرياً وطقوسياً لا يمكن لأحد إغفاله، وإذا تحدثنا عن المسرح مثلاً سنجد أن العديد من المدارس المسرحية التي ظهرت في منتصف القرن العشرين كانت تستهدف تحويل المسرح إلى شكل من أشكال الممارسات الطقوسية، ومن هؤلاء نذكر: "أنتونان أرتو"، و"جروتوفسكى"، و"بيتبروك"... وآخرين غيرهم، فمثلاً يذكر أنتونان أرتو صاحب ما يسمى "بمسرح القسوة"، ورائد المسرح الطبيعي أن المسرح يجب أن يكون شيئاً مذهلاً، وأن يجتاح مشاعر الجماهير، ويسيطر عليهم بما يشبه التنويم المغناطيسي أو الإنجاب الصوفي، أو الممارسات السحرية، فالمسرح "يجب أن يقتزن فيه الإذعان والألفة الروحية الغامضة بالاحتجاج والتحدى"⁶⁴.

63 جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، ص 289

64 جورج ولورث: مسرح الاحتجاج والتناقض، ترجمة عبد المنعم إسماعيل، مكتبة مدبولي، 1977، ص 40

وعلى الرغم من تراجع ديانات الخلاص القديمة وانحسارها في الديانة المسيحية بوصفها التجلي الأخير لعقيدة الخلاص في السرديات المقدسة، إلا أن طقوس الاحتفال ببعث الإله القتيل مازالت تحيا في الوجدان الشعبي للشعوب التي تنتسب إلى حضارات الشرق العريقة، فمثلاً مازلنا في مصر نحتفل مع مقدم فصل الربيع بذكرى بعث أوزيريس وقيامه السيد المسيح فيما يسمى بعيد شم النسيم، فمع إشراق شمس يوم الإثنين التالي مباشرة ليوم الأحد الموافق لعيد القيامة المجيد (طبقاً للعقيدة المسيحية وللتقويم الكنسي الأرثوذكسي) يخرج المصريون (مسلمون وأقباط) بأعداد هائلة إلى المنتزهات والحدائق العامة ليحتفلوا بمولد الحياة التي تتجدد مع بعث أوزيريس وقيامته من العالم السفلي. والجدير بالذكر أن بدء احتفال الفراغة بعيد شم النسيم يعود إلى عام ٢٧٠٠ ق.م. وهو عيد يرمز عند قدماء المصريين إلى بعث الحياة، وكان المصريون يعتقدون أن ذلك اليوم هو أول أيام الزمان وبداية خلق العالم. وقد حاولت جماعات الإسلام السياسي بكافة طرق الإرهاب والتحریم أن تمنع المصريين من المشاركة في هذا الكرنفال السنوي إلا أن محاولاتهم باءت بالفشل ولم يغير المصريون من عاداتهم الكرنفالية، ولم يزل عيد شمس النسيم وسيظل عيداً لكل المصريين.

هناك جانب آخر يمكن أن نعتبره جانباً سياسياً في عقيدة الإله المخلص هو الانتظار المرتبط بالأمل. والانتظار فاعلية إنسانية ترتبط بعلاقة الإنسان بالزمن وبالأمل وبالمصير والمستقبل، ولا تخلو أي حياة مهما بلغت من الرفاهية من مرارة الانتظار. وبالرغم من أن بعضهم يقول إن الملوك لا ينتظرون إلا أننا نعتقد أن الملوك ينتظرون أيضاً من يعد لهم الطعام، وينتظرون من يأتي لهم بالدواء إذا مرضوا، وينتظرون المجهول الذي يرقد بأحضان المستقبل، ربما يمتلكون سلطة الماضي والحاضر لكنهم لا يمتلكون سلطة المستقبل.

الانتظار إذن ضريبة إنسانية لابد أن يدفعها الإنسان طالما أنه يحيا. وهي ضريبة كثيراً ما تكون باهظة ومؤلمة وقاسية، خاصة عندما تصبح الحياة مجرد انتظار بلا نهاية، وبلا أمل.

والانتظار هو جزء من بنية عقيدة الإله القتيل أو الإله المخلص، إذ يرتبط الأمل في الخلاص بانتظار المخلص أو المنقذ، ويتساوى الأمر إذا كان هذا المخلص مؤلهاً أو مقدساً كالمسيح، أو المهدي المنتظر، أو الإمام الغائب.... إلخ. أو كان دنيوياً كالزعيم الملهم أو القائد الثوري. وكلما تفاقم الإحساس باليأس واللا جدوى لدى الشعوب ازدادت لديهم الحاجة إلى ذلك المخلص الذي تتطلع إليه القلوب الميتة لكي يبعث فيها الأمل والحياة. وبعد فشل ثورات الربيع العربي تزايدت حاجة الشعوب العربية إلى المخلص، وإذا أخذنا مصر أمودجاً سنجد أنه بعد ثورة 25 يناير 2011 وصعود الإخوان إلى السلطة تم استدعاء الزعيم جمال عبد الناصر إلى المشهد المعاصر فظهرت صورته في الميادين واحتلت خطبه وأحاديثه قطاعاً كبيراً من صفحات التواصل الاجتماعي، وبدأ بعض اليائسين في الربط بين الرئيس عبد الفتاح السيسي وعبد الناصر خاصة وأن جمال عبد الناصر استطاع أن يطهر مصر من الإخوان بعد ثورة يوليو 1952. وبالمثل نجح السيسي بمعاونة ملايين المصريين في التخلص من حكم الإخوان في 3 يولييه 2013. وهنا نجد مرة أخرى أن الجماهير البائسة اليائسة تحاول أن تجد خلاصها من خلال رمز تلتف حوله وتتعلق به الآمال والأحلام.

والواقع أن هيمنة فكرة المخلص أو المنقذ تعبر في رأينا عن الإفلاس السياسي والتدهور الحضاري، لأنها تعني من جانب آخر غياب الفكر المؤسسي وسيطرة الخرافة والأسطورة والنكوص إلى حالة من حالات التفكير السحري، لأن فكرة

المخلص في نهاية الأمر فكرة ذات أطياف ميثولوجية وسحرية. وهي تعني ببساطة استسلام الجماهير لعجزها، والإذعان لفشلها في تغيير الواقع أو تثويره، ومن ثم فإنها تبحث عن معجزة وعن ملجأ، ملاذ ومخلص، وهي كلها سمات تميز الشخصية المقهورة التي تتعلق بالأولياء وتحتمي بالأبطال وتلجأ إلى الخوارق وتنقاد إلى الطغاة. والمخلص بهذا المعنى هو: "مجرد إسقاط لأمل الإنسان المقهور في الخلاص ولرغبته الدفينة في امتلاك القدرة على مجابهة قدره"⁶⁵.

إن انتظار الشعوب للمخلص هو نوع من الانتظار السلبي ويمكن وصفه على حد تعبير "إريك فروم" بأنه: "رجاء في الزمن، حيث يصبح الزمن والمستقبل هما المقولة الرئيسية لهذا النوع من الأمل"⁶⁶، وهنا بدلاً من أن يصبح المستقبل هو المجال أو الأفق الذي من خلاله تتحقق أحلام البشر يتحول المستقبل والتاريخ إلى أوثان وإلى مقدسات!

وفي النهاية يبقى السؤال حائراً: كيف يكون خلاصنا؟ وهل يوجد أي معنى لخلاص نهائي، أم أن الخلاص سيبقى دائماً في نطاق ما هو نسبي وعابر؟

الإجابة: لا يوجد خلاص نهائي، ولم تعرف البشرية خلال رحلتها التاريخية الطويلة خلاصاً نهائياً، لأن هذا النوع من الخلاص إذا تحقق فإنه يعني العودة مرة أخرى إلى الفردوس ونهاية التاريخ، وبالتالي نهاية الأمل، لأن الأمل يولد على أرضية من اليأس وفوق قاعدة من المأساة. والفاعلية البشرية تتأسس عبر إحساس الإنسان بالحاجة، ولو اكتملت حاجات الإنسان وأشبع جميع رغباته لتوقف عن الحياة. ولنا أن نتصور أننا قد أرضينا جميع أهوائنا، وحققنا كل أحلامنا.. فماذا بعد هل يمكن لنا الفرار من الإحساس بالسأم والشعور بالخواء؟ وإذا كانت السعادة في جانب منها ترتبط بإرضاء الحاجات البشرية، فماذا لو أرضينا جميع تلك الحاجات هل يمكن لنا بلوغ السعادة؟

غالباً ما ستكون الإجابة بالنفي، لأن الدائرة لن تكتمل أبداً! الخلاص النهائي يتحقق من ناحية أخرى إذا أفلح الإنسان في قهر الموت وتجاوز التناهي، أو بعبارة أخرى إذا بلغ الخلود. وهذا الأمل لم يتحقق على الأرض حتى هذه اللحظة، ويبدو أنه لن يتحقق لأن الحياة داخل الكرة الأرضية تخضع لمقولات: التغير والتحول والفناء وهي كلها مقولات ترتبط بصيرورة الزمن، والتي لم يستطع الإنسان - بالرغم من كل مجهوداته ومحاولاته - الإفلات منها!

وعلى الرغم من أن الموت - كما ذهب "أبيقور" - لا ينبغي أن يخيفنا، لأنه اللحظة الوحيدة من لحظات الحياة التي لا يتعين علينا أن نعيشها، ولكن كيف يمكن لنا أن نتقبل موت الكائنات التي نحبها: أطفالنا، أصدقائنا، كيف نتقبل تلك العذابات التي لا جدوى منها، والتي تحيل الكائنات المفعمة بالحياة إلى جثث صامتة؟

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه ليس أبدياً، وأن هذه الأرض ليست سوى كوكب ميت بين كواكب فانية، ومع ذلك فإنه يهرب من مواجهة هذه الحقيقة إلى الوهم، وانتظار المخلص في اعتقادي درب من دروب الوهم.

65 مصطفى حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1986، ص ص 92، 113

66 ERich Fromm: The Revolution of Hope, Harper & Row Publishers, New York, 1968, P. 7.

قد يبدو الوهم بالنسبة إلينا مُسكناً جميلاً ومُهدئاً ضرورياً في حياة تمتلئ بالقسوة والظلم والخواء. ولكن ربما كانت الحياة بلا أوهام أكثر شرفاً وحرية من حياة تصنعها الأكاذيب وتزينها الضلالات.

- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة سوريا، أرض الرافدين، توزيع دار علاء الدين، دمشق، الطبعة العاشرة، ١٩٩٣.
- فريدريك نيتشه: العلم المرح، ترجمة حسان بورقية - محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٣.
- كاميلي باليا: أقنعة جنسية. الفن والانحطاط من نفرتيتي إلى إميلي ديكنسون، ترجمة وتقديم ربيع وهبة، دار التنوير، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥.
- لسلى نوبجن: الخطية والخلص، ترجمة القس فيليب أمين، لجنة النشر المسيحي، القاهرة، ١٩٦١.
- ماري دوجلاس: الطهر والخطر، ترجمة: عدنان حسن، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- مصطفى حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦.
- ميرسيا إيليا: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.
- هاينز فيشر: الجمهور: أوزيريس والتطهير واحتفال المهرجين، ترجمة سامح فكرى، دراسة منشورة في كتاب: اتجاهات جديدة في المسرح، تحرير: جوليان هيلتون، ترجمة أمين الرباط وسامح فكرى، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، ١٩٩٥.
- والاس بدج: آلهة المصريين، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٤.
- يان أسمن: الذاكرة الحضارية. الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغنى رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية:

- Amy Cruse: The Book of Myths, London, 1974.
- Charles Moeller: Man and Salvation in Literature, University of Notre Dams Press, London, 1970.
- Erich Fromm: The Revolution of Hope, Harper & Row Publishers, New York, 1968.
- Friedrica Nietzsche: The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals, Trans by Francis Golfing , Doubleday Anchor Books, New York, 1956.
- Friedrich Nietzsche: Ecce Homo, Algora Publishing, New York, 2004.
- Nietzsche: The Birth of Tragedy.
- Sigmund Freud: Totem and Taboo, Vintage Books New York, 1946.

ثالثاً: دوائر المعارف:

- Dictionary of the History of Ideas.
- Dictionary of the History of Ideas, Volume IV. Charles Scribner's Sons Publishers. New York, 1973.
- The New Encyclopedia Britannica: Volume 16, U.S.A. 1976.

المقدس والسرديات الكبرى

الأحداث الكونية وأثرها العقائدي

الطوفان وتجليات المقدس في إنقاذ البشرية في السرد التوراتي نموذجاً

◆ عامر عبدزيد الوائلي

«تَمِيلُ النظرياتُ إلى الثباتِ والوحدةِ كلما ابتعدت عن ملامسة التجربة» ويلارد فان اورمان كواين

ملخص:

المقدس مفهوم حديث يبشر بدراسات في مجال فلسفة الدين ظهر في بحوث رودولف أوتو، وقد ركز في بحوثه على الإله والدين، وقد تمظهر الإلهي شيئاً منفرداً أصلياً ومختلفاً كلية عن الإنسان ويظهر هذا في التوراة في حادثة مهمة هي الطوفان حيث بدايات تشكل عهد كوني بين المقدس والناس، فظهور المقدس في هذا السرد الديني يمثل واحداً من تجليات السرد في اللغة البشرية سواء كان هذا في نصوص مقدسة أو في أحاديث مروية أو حكايات مقدسة وواقعية أو مفارقة للواقع وأساطير، فنحن أمام قراءة تتمركز حول افتراضاتها المسبقة ولا تسمح بالتعددية والاختلاف حتى مع تنوع السياقات الاجتماعية والثقافية.

وهو ما يعني أن الثقافة هي نظام إقصاءات تمّ تشريعها من فوق لكنها مُسنّة في نظام الحكم، وهي التي بواسطتها تم تحديد أشياء؛ فالطوفان حدث كوني ولكنّه تجلّ تيولوجي وأيديولوجي يتم استخدامه بكل أحكامه المسبقة على أنه تجلّ وعهد كوني مع اليهود قبل ظهورهم شعباً. إنّ الطوفان واحدٌ من الأحداث الكبيرة يتجلي المقدس من خلالها في التاريخ وكيف صار هذا الحدث أبرز الأحداث الكبرى في السرديات الكبرى في التوراة والعهد بين البشر والله وهو العهد الكوني الأول الذي سوف يعقبه العهد مع إبراهيم وتطويب الأرض والعهد الثالث مع يعقوب وظهور الشعب المختار، هذا يظهر بوضوح في تلك المدونات النصية التوراتية والنصوص السابقة لها أو التي جسدت موقفاً دينياً وثقافياً بإزاء ذلك الحدث؛ إنّ النسيج الذي يقوم به الراوي المفارق لسرد الطوفان هو فعل مفارق خارج الطبيعة.

هكذا يتم بها استعادة فعل ماض وتوظيفه في رأسمال رمزي للجماعة، في بناء الذاكرة الجمعية وتأسيسها التي يمارس من خلالها الإنسان إعادة بناء الأحداث بهدف خدمة الحاضر عبر تقديم تأويل وتفسيرات لحدث ماض في خدمة حدث حاضر. ومن ثم إنّ هذا الحدث الثقافي يتحول إلى قراءة تُعبّر عن السلطة الرمزية حيث هي القدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية العالم أو تحويله.

مقدمة

المقدس مفهوم حديث يبشر بدراسات في مجال فلسفة الدين ظهر في بحوث رودولف أوتو¹، وقد ركّز في بحوثه على الإله والدين ودراسة طرائق التجربة الدينية بدلاً عن دراسة الأفكار، فقد كشفت عاطفة الرعب تجاه المقدس، وقد تمّظهر الإلهي كشيء منفرد أصلي ومختلف كلية عن الانسان ويظهر هذا في التوراة في حادثة مهمة هي الطوفان حيث بدايات تشكل عهد كوني بين المقدس والناس فظهور المقدس في هذا السرد الديني يمثّل واحداً من تجليات السرد في اللغة البشرية سواء كان هذا في نصوص مقدسة أو في أحاديث مروية أو حكايات مقدّسة وواقعية أو مفارقة للواقع وأساطير. يعدّ السرد وسيلة في تجليات المقدس في الدنيويّ سواء كان هذا في الخطاب التيولوجي بكل عوالم التخيلية أو في الأيديولوجيا وهي إحدى تجليات الحداثة في القراءات الشمولية وصراعها حول المعنى في القراءات الصهيونية وسعيها إلى تطويب الأرض وتشريد الشعب الفلسطيني². فنحن أمام قراءة تتمركز حول افتراضاتها المسبقة ولا تسمح بالتعددية والاختلاف حتى مع تنوع السياقات الاجتماعية والثقافية. ودائماً تكون السرديات الكبرى ذات طبيعة سلطوية وإقصائية تمارس التهميش ضد كل أنواع الخطابات الأخرى الممكنة.

وهو ما يعني أنّ الثقافة هي نظام من التمييزات والتقييمات - ربما على الأغلب جمالياً كما قال ليونيل تريلنغ- ولكن ليس أقل قوة وطغياناً لطبقة معينة في الدولة قادرة على أن تتجاوز وإياها؛ ويعني هذا أيضاً أنّ الثقافة نظام إقصاءات تمّ تشريعها من فوق لكنها مُسنّة في نظام الحكم.. بواسطتها تمّ تحديد أشياء كالفضو، اللانظام، اللاعقلانية، الأدنى منزلة، الذوق الرديء واللاأخلاقي، وودعت خارج الثقافة وأبقتها هناك سلطة الدولة ومؤسساتها³.

فالطوفان حدث كونيّ ولكنّه تجلّ تيولوجي وأيديولوجي يتم استخدامه بكل أحكامه المسبقة على أنّه تجلّ وعهد كونيّ مع اليهود قبل ظهورهم بوصفهم شعباً.

ونحن نتعامل مع الطوفان بوصفه حدثاً ثقافياً أي مدوّنة نصيّة، وهذا يظهر بوضوح في تلك المدونات النصية التوراتية والنصوص السابقة لها أو التي جسّدت موقفاً دينياً وثقافياً بإزاء ذلك الحدث الذي عدده حدثاً بدائياً يمثّل خلقاً جديداً ويمثّل تأسيساً ثقافياً جديداً يعطي شرعية الاستيلاء وكما تقول مرسيا إلياد⁴: «إنّ أفعال البشر لا تخضع للتلقائية المحضة. إنّ معنى هذه الأفعال وقيمتها لا يرتبطان بمعطيات الفيزيقية الخام، بل بما هي إعادة لفعل بدائي، وتكرر المثل. فالأبطال كانوا قدسوها في البدء في ذلك الزمان فيغدو الفعل لا معنى له إلا أن يكون إعادة فعل بدائي⁵» وهنا يغدو التغيير الذي جاء بعد الطوفان حدثاً بدائياً قدسياً بالامتياز.

1 رودولف أوتو: فكرة القدسي، دار المعارف الكمية، ط1، بيروت، 2010

2 إدوارد سعيد: فرويد وغير الأوربيين، دار الآداب، ط1، 2004 بيروت، ص ص 83-84

3 إدوارد سعيد: التمثيل الثقافي وسياسات الهوية، تقديم: منيرة الفاضل، مجلة البحرين الثقافية، العدد 28، أيلول 2001، ص ص 63، 65

4 مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، 1988

5 محمد خليفة حسن أحمد: الأسطورة والتاريخ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988، ص 25

وفي هذه الوقفة نحاول أن نعرض القراءة التوراتية للطوفان بوصفه حدثاً درامياً – ثقافياً، ونظراً لما تركه من آثار في لحمية الفكر العالمي⁶ وليس في التوراة فحسب، فهو يمثل صدًى لذلك الحدث الأول، وإنه طبيعي يمثل فعلاً طبيعياً سواء كان كامناً في الطبيعة كما يعلل الماديون أو مفروضاً على الطبيعة كما يقول اللاهوتيون والميتافيزيقيون الذين يفترضون للكون غاية خلق لها، أما كونه حدثاً ثقافياً فهذا يعني أن آثاره الرمزية في ذاكرة الشعوب عبر ميراثها الجمعي من خلال الأدب والفن اللذين يمثلان تلك التعليقات التي يراد بها كشف أسباب الطوفان وعدد بعضهم الطوفان حدثاً فاصلاً «بين بعدين الأول أسطوري والثاني تاريخي»⁷.

ونحن نتعامل مع الطوفان بوصفه حدثاً ثقافياً أي مدونة نصية لنا موقف من الطوفان وتعليقاتهم له وأساليبهم في تجنب تكرار ما خلفه من آثار.

وهذا يظهر بوضوح في تلك المدونات النصية التوراتية والنصوص السابقة لها أو التي جسدت موقفاً دينياً وثقافياً بإزاء ذلك الحدث الذي عدده حدثاً بدائياً يمثل خلقاً جديداً ويمثل تأسيساً ثقافياً جديداً يعطي شرعية الاستيلاء. وهنا يغدو التغيير الذي جاء بعد الطوفان حدثاً بدائياً قدسياً بامتياز.

أ- المتن الحكائي للطوفان التوراتي

ب- ملخص المتن الحكائي التوراتي

حين ابتداء الناس يكثرون على الأرض وولدت لهم بنات، إن أبناء الله أو بنات الناس هن حسنات، فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا، فقال الرب: لا يدين روعي في الإنسان إلى الأبد لزيغاته، هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرين سنة، كان في الأرض طغاة في تلك الأيام وبعد ذلك أيضاً، إذ دخل بنو الله على بنات الناس، وولد لهم أولاد، أربعين يوماً وأربعين ليلة.

وحين انسدت ينابيع الغمر وطافات السماء فامتنع المطر من السماء ورجعت المياه عن الأرض رجوعاً متوالياً وبعد مئة وخمسين يوماً نقصت المياه واستقر الفلك في الشهر السابع⁸ في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أراراط وبعد

6 لقد كان الطوفان فعلاً حدثاً عالمياً اهتم به (الكتاب التوراتي والإغريقي والهندي وشرقي آسيا والأرخبيل الهندي وأستراليا وميلانيزيا وبولونيزيا وأمريكا الجنوبية، وأمريكا الوسطى والمكسيك وأمريكا الشمالية وأفريقيا، فراس السواح، **مغامرة العقل الأول**، ط2، دار الكلمة للنشر (بيروت، 1981) ص 12).

7 مرسيا إلياد: **أسطورة العود الأبدى**، نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات (دمشق) ص 18

8 تم العدد سبعة عدد فردي لا يقبل القسمة على العدد (2) والمتمثل بالذكر والأنثى إذ سيبقى كائن من الحيوانات أو الطيور سواء كان ذكراً أو أنثى، وعد الرقم سبعة رمزاً لا يتوافق مع سير الأحداث فإن القراءة للنص تنبئ مع أن العدد هو أربعة إذ تذكره التوراة على الشكل الأثني (سبعة سبعة) عندها لا يبقى أي كائن حي دون رفيق) الكتاب المقدس سفر التكوين 7: 11، 8: 13 وانظر غسان عبد صالح، **أساطير التوراة**، رسالة دكتوراه آداب – جامعة بغداد غير منشورة 2002، ص 120

وهذا ما يشير إليه: كارم محمود أي بما يتعلق بالصور التي ظهرت عليه الحيوانات: صنف الحيوانات والطيور إلى: ظاهرة، ويكون عددها (سبعة: ذكرًا وأنثى) وغير ظاهرة، ويكون عددها (اثنين ذكر وأنثى) من كل جنس. ويلاحظ في هذا أن العدد (سبعة) هو عدد (فردي) لا يقبل القسمة على العدد (اثنين) الذي يمثل الذكر والأنثى، ومن ثم فسببى فرد من الحيوانات والطيور، سواء كان ذكراً أو أنثى، دون رفيق، انظر: كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصار للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، (دمشق، 1999)، ص 217

إرساله للحمامة جاء الأمر الإلهي قائلاً (اخرج من الفلك أنت وامرتك وبنوك ونساء بنيك معك، وكل الحيوانات معك⁹ نزل نوح بعد أن طلب منه إلهه ومن معه وبنى مذبحاً للرب وأخذ من كل البهائم الظاهرة ومن كل الطيور الطاهرة وأصعد محرقتة على المذبح فتنسم الرب رائحة الرضا وقال الرب في قلبه لا أعود ألعن الأرض¹⁰ أيضاً من أجل الإنسان لا تصور قلب الإنسان شريراً منذ حدثته، ولا أعود أميت كل حي كما فعلت)، وبعد ذلك بورك نوح، وأولاده، وقال لهم أثمروا، وأكثروا واملأوا الأرض، وابتدأ، نوح في الفلاحة وغرس كرماً¹¹.

وعلى الرغم من أن الحدث الأخير جاء في نهاية المتن الحكائي؛ ولكنه يفتح أمرين مهمين: الأول- التناص الكبير مع ملحمة جلجامش والطوفان وما جاء من ندم عشتار على الطوفان وانفعالها وكيف إنها وعدت أنها لا تعود إلى هذا الأمر نهائياً لهذا يظهر في السماء عقد عشتار وهو قوس قزح علامة على العهد¹².

الأمر الثاني: أن الطوفان واحدٌ من الأحداث الكبيرة يتجلى المقدس من خلالها في التاريخ وكيف صار هذا الحدث أبرز الأحداث الكبرى في السرديات الكبرى في التوراة والعهد بين البشر والله وهو العهد الكوني الأول الذي سوف يعقبه العهد مع إبراهيم وتطويب الأرض والعهد الثالث مع يعقوب وظهور الشعب المختار، وهذه العهود الثلاثة هي مركز المدونة الكبرى اليهودية وتجليها في التوراة.

1. مكونات الوحدة الحكائية:

- أ- غضب إلهي على البشر ويظهر هذا الغضب في الطوفان سواء كان مطراً أو مياهاً جوفية.
- ب- اختيار لبطل القصة وهو النبي نوح (ع) وهو منتجب مكلف؛ لأنه كان رجلاً باراً.
- ج- التكليف لنوح ببناء سفينة لإنقاذ عائلته، وأولاده، وزوجته وزوجات أولاده، والحيوانات، ومن ثم إنقاذ الحياة على الأرض.
- د- القصة تقدم توصيفاً لنشوء البشرية في أبناء نوح، وهي توزع البركة على يافت وسام وتحرم أخاهم الثالث حام.

2. نسيج البنية السردية:

إنَّ النسيج الذي يقوم به الراوي المفارق لسرد الطوفان هو فعل مفارق خارج الطبيعة، والدافع لهذا الفعل دافع أخلاقي قائم على جذور ميثولوجية قديمة نستشفها في ظهور الجبابرة، وهي تسمية (أنصاف الآلهة) عند الفكر الميثولوجية والتوراتية هنا تقدمه من خلال الزواج بين بنات البشر وأبناء الله.

9 الكتاب المقدس، التكوين 13: 14

10 عبد المجيد همو: الله أم يهوه، الأوائل للنشر (دمشق 2003) ص 95

11 موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، دار الكندي (بيروت، 1978)، ص 52

12 طه باقر: ملحمة جلجامش، وزارة الثقافة والإعلام، ط1، بغداد، 1980

والسبب الثاني للطوفان: تكاثر البشر وفي قلوبهم الشر. وهذا يحيل إلى الغضب الذي ظهر في التصورات الميثولوجية أيضاً كما هو الحال في الصراع بين «تعامة مردوخ» في قصة الخلية البابلية.

والسبب الثالث الذي يؤكد قربته من البعد التوحيدي، والأخلاقي: هو انتشار الظلم، والفساد بين البشر على الأرض، وهذا دافع للثورة الأخلاقية الاجتماعية.

فالراوي يحاول أن يجعل من الدافع الأخلاقي سبباً للتغيير الكوني، أي أنه ينطلق من بعد غائي يجعل من الكون تجسيداً لغاية إلهية وإن للبشر غاية تقوم على الإيمان والخضوع لله، وهو أمر تقوم عليه النظرة اللاهوتية، ولها جذور أولى تجعل للبشر مهمة القيام بالعمل والخضوع للإرادة الإلهية.

فإن الراوي يقوم بهذا السرد معبراً عن تلك الرؤية الكونية التي تجعل من الدين سلطتها الفاعلة؛ لأن السلطة الدينية ناطقة باسم الرب والتمثيل الرسمي لإرادة الرب. ثم إن الراوي يمارس عملية تعليل كوني في فضل اليهود على سواهم ويعتمد الراوي على فعل خلقي (ابتداء نوح فلاحاً وغرس كرماً وشرب من الخمر فسكر وتعري داخل خبائه، فأبصر «حام» أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجاً، فأخذ «سام» و«يافت» الردء ووضعاه على أكتافهما ومشيا إلى الورا وسترا عورة أبيهما ووجهاهما إلى الورا فلم يبصرا عورة أبيهما، فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير فقال: ملعون كنعان، عبد العبيد يكون لإخوته، وقال مبارك الرب إله «سام» «وليكن كنعان» عبداً لهم ليفتح الله ليافت فيسكن في مساكن «سام»، وليكن كنعان عبداً لهم)¹³ حيث أن الراوي يجعل من هذه الحادثة التي يقوم بها «حام» أبو كنعان لعنة على «دون ذكر» «حام» ومباركة «لسام»، بشكل مباشر وهذه الإضافة التي يقدمها الراوي تقوم على توظيف عرقي يجعل من العنصر السامي العنصر المفضل.

وهكذا يمضي الراوي المفارق «ورأى الرب، وقال الرب، وكان الطوفان وبارك الله نوحاً، وعاش نوح» في أفعال ماضية يتم بها استعادة فعل ماض وتوظيفه في رأسمال رمزي للجماعة فهو يقدم تعليلاً لظهور الأشياء عبر تفسير أفعال الطبيعة ويقدم تصوراً متعالياً لتقدم العنصر السامي- اليهودي على غيره عبر السرد، كما يقول شتراوس: إن كل إشارة في الحكاية هي إحالة إلى شكل من أشكال الحياة المجتمعية، وهي انعكاس لواقع موضعي يفترض به أن يكون موجوداً فيما مضى¹⁴.

3. وظائف السرد:

من الوظائف التي يمكن أن تبين أهمية السرد في بناء الذاكرة الجمعية وتأسيسها، تلك التي يمارس من خلالها الإنسان إعادة بناء الأحداث بهدف خدمة الحاضر عبر تقديم تأويل وتفسيرات لحدث ماض في خدمة حدث حاضر يمارس عملية

13 الكتاب المقدس العهد القديم، دار الكتاب الشريف، بيروت، 2007، التكوين: 15

14 كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنائية، ترجمة: حسن حبيس، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص ص 187 – 188

توحيد الجماعة حول معنى يتم من خلاله إعادة امتلاك الرأس مال الرمزي للآخرين وتأويله في خدمة الجماعة الجديدة، فإن الوظيفة الاجتماعية للتذكر الجماعي والجمعي، ليست الذكريات أو نحوها فقط، بل إننا نعيد بناءها، من أجل البحث عن مسوغ لما يحدث في وقت السرد التوراتي فهي تحاول توظيف الماضي من خلال الطوفان من أجل فائدة اليهود في صراعهم مع الكنعانيين على الأرض؛ أو الصهيونية مع الفلسطينيين - اليوم - على الأرض، والتاريخ، وفي الأمرين هناك إعادة للماضي من أجل الحاضر، وكل هذا يتم انطلاقاً من الحاضر، وهذا هو ما يحصل دائماً، وهو ما يمكن أن نلتمسه، في الوظائف التالية:

1. وظائف بنائية: إن الراوي يحاول إقامة بناء نص عبر السرد لأحداث متباعدة: الطوفان، النشوء بعد الطوفان، طبيعة الشعوب، فيحاول أن يخلق بين هذه الأبعاد الكونية علاقة من خلال حدث يقوم به «الله» ويختار «نوح» لهذه المهمة فيحاول الراوي بناء صورة كونية من خلال التشخيص والسرد للأحداث التي مرت بغربة طويلة وإضافات حتى تبدو بهذا الشكل بناءً كونياً يتصف باللاهوتية.

2. وظيفة إبلاغية: إن الراوي من خلال هذه القصة يحاول إبلاغ الناس المحتفين في السكينة أو قرأ التوراة عبر الزمن، فيحاول أن يقدم أحداثاً كونية حدثت في البدايات عقاباً على خطيئة وتفضيلاً لشعب على باقي الشعوب فهي بذلك تعتمد على الإبلاغ بما سبق وقوعه عند بداية الأزمنة، وهذا يحقق أمرين:

الأول: إنه يحاول أن يؤسس للاختلاف مع الآخرين، ويحدث هذا الاختلاف عبر الحكاية التي تريد التأسيس لقداسة العرق اليهودي وندس باقي العناصر، والكنعاني على وجه الخصوص، فهو بهذا يؤشر إلى أزمة عنف متبادل بين الطرفين¹⁵ وهذا ما يشير إليه (جان بوتيرو) (حزاقيال) الذي موضوعه المفضل التركيز على تاريخ شعبه غير الأخلاقي حيث يصور ماضيه بوصفه سلسلة من الخيانات والإهمالات فهو القائل (لقد ازدريت أقداسي وندست سبوتي ورجال نميمة كانوا فيك لسفك الدم وفيك أكلوا على الجبال وفي ربعك صنعوا الفجور من كشف سوء أبيه...¹⁶).

فهو يحاول أن يجعل من الطوفان حدثاً بدائياً أعاد الكون إلى لحظة البداية وفي النتيجة تحويل الأرض إلى عماء ثم محى القديم ومنح القديم الأرض والشعوب الناجية تكويناً جديداً (إن إقليمياً يصر إلى احتلاله بغرض سكنها أو استعماله!! مجالاً حيوياً!! قد يحول، أولاً قبل كل شيء، من العماء (chaos) (الذي عقب الطوفان) إلى الكون (cosmos) أي أنه يقبل الطقس وقد منح (الشكل الذي يصيرُه حقيقياً، من الواضح إن الحقيقة العقلية القديمة (قوة وفعالية ودموية)¹⁷ وهي أيضاً تظهر بأنها إستراتيجية التحبيك فهي الرغبة الدفينة لدى الإنسان في عرض تاريخه وهويته. وهي تقع ضمن حدين هما: النسيان حيث محو، والتذكر عبر الحكي عن الحدث البدئي الطوفان. وهذا المروري التوراتي يحتاج إلى التأمل والتدبر فهو يمارس السرد عبر محو القديم وإعادة امتلاك الأرض وتطويعها بقرار متعال يسبغ الشرعية على الانتهاك والعمل

15 جان بوتيرو: أولاد الله، ترجمة: جهاد الهواش، دار الأمة، ط1، بيروت، 1999، ص 114

16 مرسيا إلياد: أسطورة العدد الأيدي، ص 30

17 نادر كاظم: الهويات بين التحبيك السردى والتشكيل الأيديولوجي، مجلة فزدة، العدد 23، كانون الثاني 2003، ص 104

على أنه فعل شرعي مؤيد بأمر مفارق وفي النتيجة فإن من كان منحرفاً فهو قابل للحذف والإزاحة وهو هنا الكنعاني - الفلسطينيين، وهو ما حُذف في ظل خطابات الأنظمة الشمولية، التي مارست الحذف والنفي، بل التزييف لكل خطابات يوتوبيا التوراة.

(فالثقافة إذًا، فضلاً عن كونها نمط تفكير وعيش، هي - وكما عرّفها ميلان كونديرا- "ذاكرة شعب"، "وعي جمعي بالاستمرارية التاريخية". وبالتالي، فإن الذات، سواء أكانت فردية أم جماعية أم جمعية، هي مجموع ما نتذكر؛ وأي محاولة لمحوها تغدو محاولة لضرب الذاكرة في الصميم. لذا تحتل حروب الذاكرة حيزاً كبيراً في الصراع الهويّاتي والإيديولوجي وحتىّ الديني، بقدر ما تحتل حيزاً واسعاً في صراع القوى).¹⁸

4. محور الرغبة:

إنّ هذا المحور يمثله بطل الحكاية الذي يتحول إلى منقذ ويقسم الناس بين أعداء يعارضون أهدافه ويقفون دون حصولها وبين مساندين لهذه الأعمال والنوايا التي توجهها فبطل القصة التوراتية هنا هو "نوح" رسول العناية الإلهية التي كلفته بإنقاذ الجنس البشري والكائنات الحية جميعاً من خلال اختياره للأزواج منها. (لكل بطل هجرة وانتقال من الطين إلى الألوهية من النسبي إلى المطلق. انتقال إلى ما هو اسمي وانقطاع عن ماضٍ...، كهجرة البطل تجديد للحياة).¹⁹

فمحور الرغبة يمثل نوحاً الذي يواجه الطوفان مستعيناً بالمعونات التي يقدمها الرب له؛ ليفصل بين الذين اختارهم لله لهداهم وبين الذين خرجوا عن عهده فهم الذين يقع عليهم العذاب. فنوح بوصفه الجد الذي تنطلق منه سلسلة النسب للعهد الجديد يشكل نقطة التقاء الجديد.

ولكن سرعان ما يحدث هناك خلاف في الأجداد في من تقع عليه اللعنة لأسباب أخلاقية متعالية فهو "حام" أبو كنعان وسام أبو اليهود وهذا يجعل الأمر الملعون (كان موجوداً من قبل، وكان ينعت بالأجنبي أو بالجار أو بالعدو، فالآخر هو من ليس له الأجداد أنفسهم ولا الآلهة نفسها ولا حتى اللغة نفسها التي لنا).²⁰

ومرد اللعنة هنا في تصور خطيئة حام، وبلبله اللغات في بابل، كلها تحاول أن تجعل الذات اليهودية تؤسس الاختلاف عن أعدائها الكنعاني وتجعلهم خارج مورد الحق، وفي النتيجة قتلهم واستباحة دمائهم باعتبارهم نسل الخطيئة؛ وهذا ما فرضه الله نتيجة لأعمالهم التي ارتكبها جدهم وهم ورثوها وورثوا الانحراف. فالقصة هنا تحاول التأسيس إلى وحدة الجماعة اليهودية، فالقصة بهذا مارست التأسيس للصراع حول الأرض، وأنّ نوحاً كان يمثل محور الوعي الذي واجهه الطوفان بمعونة الله، الذي أرشده دون سواه. فالذي يمثل المحور الأول الله الذي أعان نوحاً والكائنات المنتقاة من

18 رفيف رضا صيداوي: حين تصائر الذاكرة، موقع.

19 فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص 135

20 كارم محمود عزيز: أساطير التوراة الكبرى، ص 228

المخلوق، وفي المقابل المحور الآخر هم المغضوب عليهم من الخارجين على الميثاق الإلهي من البشر وباقي الحيوانات التي يظهر أنها أخذت بذنب وأبديت معهم ولم يبق إلا ما هو مختار وهذا المختار الأكثر منه هو النافع للإنسان على ما هو قليل النفع.

ولكن مكان الحدث وزمانه بدئيًا حيث كانت البداية إذ حدثت الخطيئة في البدايات الحضارية التي شهدت الخروج على عهد الرب، إنها حكاية تستعيد حكايات أبطال المدن في العراق القديم حيث أصبح للإنسان دور كبير كما هو حال البطل التوراتي الذي يمثل القبائل البدوية الرحل التي تعي إسقاط الدنس على تلك المدن المدنسة التي خرجت على الرب. ويتم استثمار هذه الحكاية في إعادة امتلاك ذلك الميراث الرمزي وفي النتيجة استعادة التوحيد-اليهودي، الذي أصبح بعد ذلك توحيدًا عالميًا حيث أعاد إلى تلك التحيزات اليهودية النخبوية وحاول أن يجعل نوحًا بطلًا نبياً منقذًا للبشرية عامة بأفق إنساني شامل، وتخلص من تلك التحيزات السامية ضد الحامي - كنعاني.

إننا مع القصة التوراتية نرى تشويهاً للقصة لأسباب قومية ضد الآخرين ويعلمون ذلك بأسباب أخلاقية تعود إلى اللعنة، حيث تبدأ القصة (وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض) ففي هذه الجملة نرى البدايات وهي حقب طويلة كان اليهود خلالها شعباً متأخرًا في الظهور، واستطاعت التوراة أن تعيد قراءة القديم بعيون اليهود لإسباغ الشرعية على جماعتهم وإسقاط الإكراهات على الخصوم ولاسيما العراقيين سومريين وبابليين لأسباب صراعية طويلة وعلى الكنعانيين لأسباب صراعية على الأرض والوجود وشرعنة القتل، وعلى هذا فالقصة تعد سبباً ثانياً عبر القصة لإقصاء الكنعاني فبعد كشف عري الأب لا نرى القصة تبرز حدثاً سماوياً "طقوس الحب".

(وعزل نوح أبناءه عن زوجاتهم، ومنعهم من ممارسة طقوس الحب لا ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك والعالم يتعرض إلى دمار كهذا، وقضى بأن يسري هذا الحظر على الكائنات الأخرى كافة، فأطاع الجميع، باستثناء ابنه حام، وذلك لئلا يدخل في حسابان أخويه سام ويافت بأن الطفل الذي حملته في رحمها كان من نسل شيمها زاي الملاك الساقط، فسود الله بشرة حام)²¹.

وهنا نلاحظ إصاق تهمة أخرى بـ (حام) وجعل نسبه رمزاً للانحراف الأخلاقي اللاشعري وربط هذا بالكلب الذي مارس الجنس أيضاً مع أُنثاه، إنه إقصاء إيديولوجي يؤثث له القص وفي النتيجة يؤثث إلى العنف ضد أبناء حام الكنعانيين المنافسين على الأرض.

إن هذا الحدث الثقافي يتحول إلى قراءة تُعبّر عن السلطة الرمزية حيث هي القدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية العالم أو تحويله، وإن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترف بها وهذا يعني أن (السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل قوة وإنما في كونها تتحدد ببنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه أي ما جعل

21 علي شول: الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، دار السلام، لندن، 1987، ص 97

الكلمات لها قوى على حفظ النظام. هو الإيمان بمشروعية الكلمات وما ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج وتولده²².

الخاتمة

تغدو كل تلك الحكايات التي تتخذ من اللغة وسيلة ومن السلطة الدينية الشرعية وتوجه رسالة إلى الشعب تحرك فيه رغباته وتعمل على إثارتها، والعمل على تعزيز الإيمان بتلك القصص يمنح السلطة ورجالها المشروعية ويكسبهم سلطة على الناس، لأن سلطة المعتقد تعتمد على ألفاظ تعبوية قائمة على الإبانة الموصلة إلى الاقتناع بإمكانية تغير العالم من السلب إلى الإيجاب، ومن التيه إلى الدولة، ومن الشتات إلى الكيان، وهذا يجعلها ممكنة عبر الاعتراف الشعبي بتلك الرموز وشرعيتها، فالرموز تتجسد بالأشخاص داخل الفضاء الحماسي الذي يرافق الموقف.

وهنا تكمن خطورة تلك القراءات في الاستعادة الأصولية في خلق مخيال إقصائي. فعملية التذكر هي ردة فعل نفسية بإزاء شعور كبير بالخطر وخاصة في أوقات الأزمات والحروب والشعور بالخوف والريبة من الآخر حيث نجد أن التوراة كانت تحمل وثائق كثيرة وإن أخذت طابعاً مطلقاً أي مفارقاً إلهياً ولكنها في حقيقتها حركات اجتماعية كانت تتحسس ضعفها وهوانها في مقابل أعدائها؛ لهذا جاءت عملية التذكر في السرديات الكبرى للتوراة وهي تمثل تحفيزاً جماعياً، حيث تتداعى النداءات، وبخاصة بعد كل تهديد تاريخي، للعودة إلى الذاكرة والتشبث بها؛ لأنها مستودع التاريخ وحافظة الهوية الجمعية، وأنها أيضاً مكون محوري من مكونات الثقافة.

22 كارم محمود: أساطير التوراة الكبرى، ص 231

المصادر:

أولاً- الكتب

- 1- رودولف أوتو: فكرة القديسي، دار المعارف الكمية، ط1، بيروت، 0102
- 2- إدوارد سعيد: فرويد وغير الأوربيين، دار الآداب، ط الأولى، 4002 بيروت.
- 3- مرسيا إلياد: المقدس والمحدث، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، 8891
- 4- محمد خليفة حسن أحمد: الأسطورة والتاريخ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 8891⁵ فراس السواح: مغامرة العقل الأول، ط2، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1891
- 6- مرسا إلياد: أسطورة العود الأبدي، نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، دمشق.
- 7- غسان عبد صالح: ساطر التوراة، رسالة دكتوراه آداب - جامعة بغداد غير منشورة 2002
- 8- كارم محمود عزيز: أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصار للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، دمشق، 9991
- 9- عبد المجيد همو: الله أم يهوه، الأوائل للنشر، دمشق 3002
- 01- مورييس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، دار الكندي، بيروت، 8791
- 11- طه باقر: ملحمة جليجامش، وزارة الثقافة والإعلام، ط1، بغداد، 0891
- ¹2- الكتاب المقدس العهد القديم، دار الكتاب الشريف، بيروت، 7002، التكوين: 51
- 31- كلود ليفي شتروس: الإناسة البنائية، ترجمة: حسن حبيس، مركز الإنماء القومي، بيروت، 0991
- 41- جان بوتيرو: أولاد اله، ترجمة: جهاد الهواش، دار الأمة، ط1، بيروت، 9991
- 51- علي شول: الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، دار السلام، لندن، 7891

ثانياً- المجلات

- 1- إدوارد سعيد: التمثيل الثقافي وسياسات الهوية، تقديم: منيرة الفاضل، مجلة البحرين الثقافية، العدد 82، أيلول 1002، ص 36 0 56
- 2- نادر كاظم: الهويات بين التحبيك السرد والتشكيل الإيديولوجي، مجلة فزدة، العدد 32، كانون الثاني 3002

ثالثاً- مواقع

- 1- رفيف رضا صيداوي: حين تُصادَر الذاكرة

<http://www.monliban.org/monliban/ui/topic.php?id=102>

المَعَادُ الأُخْرِيُّ فِي «السَّمَاءِ السَّابِعَةِ» وَمُنَاهِضَةُ المُقَدَّسِ فِي السَّرْدِيَّاتِ الكُبْرَى

◆ غيضان السيد علي

«توجد سبع سماوات منذورة لخدمة أهل الأرض فلم يئن الأوان للتفكير في الجنة!»

نجيب محفوظ

ملخص

يبدو "نجيب محفوظ" في قصته (السماء السابعة) كسائر ما بعد الحداثيين لا يؤمن بمطلقية فكرة ما، ولكنه يؤمن بالتعدد والاختلاف، يرفض أحادية البُعد والرؤية وإمبريالية الفكر والمعنى، فهو يعبر بحق عن ثورة على فلسفة السرديات الكبرى ذات الطبيعة الشمولية المطلقة، تلك الثورة التي انطلقت مع نيتشه بوصفه أول فيلسوف أعلن تمرداً على المشروع المثالي للحداثة. ومن ثم كانت المنطلقات الأساسية لمناقشة تصور "محفوظ" لقضية المعاد الأخرى أو للحياة بعد الموت في تمرداً على مقدس السرديات الكبرى سواء في الحضارات القديمة أو الأديان الوضعية أو الإبراهيمية مثل: الحضارة المصرية القديمة، والحضارة الهندية (البراهمة والبوذية)، والحضارة الفارسية الزرادشتية، وتصورات الديانات السماوية مثل اليهودية والمسيحية والإسلام، وبيان مدى تفرد "التصور المحفوظي" للمعاد، والذي يقدم له من خلال تصورات مختلفة خارج السياق الديني المعروف. وذلك من خلال رؤية خاصة للحساب الأخرى يمكن أن تكون تركيباً إبداعياً لما ورد لتصورات الحساب في الحضارات القديمة والديانات المختلفة، على الرغم من أنه لا يمكن رده لواحدة منها فقط. كما يقدم تصورات أخرى عن الخير والشر خارج ما تقره السرديات الكبرى للأديان... فالعمل الصالح والخير لا يكمن في العبادات المعروفة من صلاة وزكاة وصوم وحج، وإنما يكمن فيما يتم من أجل خدمة الناس لا من أجل خدمة الله! «فإن ما يهم الله سبحانه هو ما يصيب الناس من خير أو شر. أما هو - جل جلاله - فمستغن عن البشر لن يزيد إيمانهم به ولن ينقص من شأنه كفرهم به... ومع ذلك فليس ثمة صورة واحدة مطلقة للخير أو الشر، ولكن هناك صور متعددة ومختلفة، فتارة يقدمهما بتصور ديكارتي، وأخرى يراها من منظور كانطي إلى حد بعيد، وثالثة إسبينوزية ورابعة براجماتية وخامسة غير ذلك... كما تحتل قضية تناسخ الأرواح بأبعادها الأسطورية الإغريقية والهندوسية مكاناً واسعاً في القصة ولكن بنكهة محفوظية تتمرد على سرديات التناسخ كما ورد عند القائلين به... ويتناول قضية وجود الشر في العالم الواقعي وعلاقة ذلك بالأرواح الخيرة والشريرة بالعالم الآخر وكيف أن السماوات السبع منذورة لخدمة أهل الأرض، وأنه لم يئن الأوان للتفكير في الجنة التي يقرر أنها لن تكون نهاية كفاح الإنسان، وإنما يقال هذا على سبيل التشجيع والعزاء ولكن لا يوجد عليه دليل واحد. فكانت القصة في ذاتها - بحق - ثورة إنسانية على المقدس المتعالي. من خلال الإقرار بأنه من يُقضى عليه بالإعدام في العالم الأخرى ولا ينال البراءة يولد من جديد؛ فولد في حارات القصة «هتلر» متلبساً بالمعلم

«قدري الجزائر» (ممثل الشر في الحارة) وكيف كان شيخ الحارة شاعر الدرزي (مبرر الشر) هو التجلي الروحي للورد «بلفور»... أما الشيخ عاشور (الولي الكاذب) هو «خنفس» خائن الثورة العربية... الخ. وكيف استدعى محفوظ مشاهير العالم في قصته الرمزية وكأنه «دانتي» في الكوميديا الإلهية.

وحول هذه الأفكار المتعددة تدور هذه الدراسة حول مناهضة المقدس في السرديات الكبرى» والتي عبرت عن جراحة محفوظ على رؤى المقدس الديني فلم يقف إزاءها خائفاً مصاباً بالعجز والشلل ولكن أدلى فيها بتصوره الإنساني في تحدٍ إبداعي لهيمنة المقدس على الدنيوي.

تمهيد

تعد قصة «السماء السابعة» للأديب المصري العالمي «نجيب محفوظ»¹ والتي نشرتها مكتبة مصر عام 1979م ضمن المجموعة القصصية المشهورة «الحب فوق هضبة الهرم» مناهضة لمعالجات السرديات الكبرى لقضية المعاد الأخروي، فلم يقف «محموظ» مستسلماً أمام سيادة الرؤى الدينية للمعاد سواء في الاعتقاد الديني أو الموروث المجتمعي، بل عمل على تقديم تصور مختلف يغلب عليه طابع التصور الإنساني، استطاع من خلاله أن يوظف الرؤى التي أبدعها الإنسان في تصورات عن المعاد ليؤكد أهمية عدم الركون والاستسلام البشري أمام التصورات الكبرى، وأن بإمكان الإنسان أن يضع لمستة البشرية في أشد الأمور حساسية، بل التي ربما يكون التحدث فيها بمثابة المحرم دينياً والمرفوض اجتماعياً. إننا في سردية «السماء السابعة» نجد أنفسنا في مواجهة المنظور الديني المقدس حول التصور الأخروي والنظر إلى عوالمه حيث النعيم والجحيم من زاوية أخرى تناهض الميمنة-حكايات التي وردت في السرديات الكبرى للحضارات المختلفة وللديانات الوضعية والسماوية، وكيف أدلى فيها «محموظ» بتصوره الإنساني في تحدي إبداعي لهيمنة المقدس على الدنيوي.

ولا يخفى علينا تأثر «نجيب محفوظ» الأديب المتخصص في الفلسفة والذي يظهر إعجابه بنيتشه في سائر رواياته ولا سيما في «أولاد حارتنا» الرواية التي ساهمت بشكل كبير في فوزه بجائزة نوبل في الآداب 1988، والتي جابه فيها برمزيته «سرمدية الإله» تمرّدًا على السرديات الكبرى المقدسة فمات «الجبلاوي» رب الأسرة المهيمنة على الحارة في تأثر واضح بصيحة «نيتشه» بموت الإله في كتابه «هكذا تكلم زرادشت». ومحموظ كما يقول عنه حسن حنفي «إن كل رواية لديه تقوم على فكرة فلسفية»².

1 (***) نجيب محفوظ روائي مصري وهو أول عربي حاز على جائزة نوبل في الأدب، ولد بحي الجمالية بوسط القاهرة في 11 ديسمبر 1911م، وتخرج في قسم الفلسفة الجامعة المصرية (القاهرة حالياً) عام 1934م، وحصل على جائزة نوبل عام 1988، ثم تعرض لمحاولة اغتيال أتمه عام 1995م على يد شابين ينتميان لإحدى الجماعات الإسلامية المتطرفة لاتهامه بالكفر والخروج عن الملة بسبب روايته المثيرة للجدل «أولاد حارتنا»، ثم نجا من الاغتيال ليرحل عن عالمنا عام 2006م عن عمر تجاوز 94 عاماً، تاركاً إرثاً أدبياً عظيماً ما بين تسع عشرة مجموعة قصصية وثمان وثلاثين رواية، تم تحويل معظمها إلى أعمال درامية بالسينما والتلفزيون.

2 حسن حنفي، هموم الفكر والوطن- التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1998، ص

فإءا كانت السردىاء الكبرى للأءىان السماوىة قء استءءء لرؤى خاصة فى بناء موففها من الءىاء بعء الموء، فإن «مءفوظ» فى قصءه هءه ءالف كل هءه الرؤى الءى وافقءها ءلك السردىاء. وإءا كان ءان فرانسوا لىوءارء J. F. Lyotard قء ءعا إلى شن الحرب على الرؤى الكلىة، وأن الفكر الوءءوى كان نءىءة للوهم ءرانسءءءالى الءى ءلقه هىءل، وأنه لأبء من ءءلص من السردىاء الكبرى، وءءمرء عليها ءءى مءكنا ءلاشى الرعب الءى ءمرنا طبله القرنىن ءاسع عشر والعشرىن³. فإنه قصد بالسردىاء الكبرى Masternarrative - metanarrative بأنها: «ءلك النمء من الءطاباء الءى ءءمركز ءول افتراضاءها المسبقة ولا ءسمء بالءعءءىة والاءءلاف ءءى مع ءنوع السىاقاء الاءءماعىة والءقافىة، فضلاً عن أنها ءنكر إمكانيه قىام أى نوع من أنواع المءرفة أو الءقىقة ءارءها وءقاوم أى مءاوله للءءىءر أو النءء أو المراءءة. ءقف ءلك الءطاباء أو السردىاء الكبرى ءارء الزمن ولا ءسمء بالشك فى مصءاقىءها وءصر على أنها ءءمل فى ءاءلها ءصواء شمولىة للمءءمع والءقافة والءارىء والكون. وءاءماً ما ءكون السردىاء الكبرى ءاء طبلعه سلطوىة وإقصائىة ءمارس ءءهمىش ءء كل أنواع الءطاباء الأءرى المءكنة»⁴. ومن ءم أقر لىوءارء بسقوط النءرىاء الكبرى الءى ءءاول ءءءىم ءفسىر شمولى للمءءمع وءءءء شكل أنساق فكرىة مءلقه ومنظوماء... فأزمنة ما بعء الءءاءة وفلسءءها ءقوم على عءم الوءوء بالسردىاء الكبرى وأن هءه السردىاء الكبرى قء فقءء مصءاقىءها⁵.

وقء مىز لىوءارء على الءصوص بىن ءلاء من ءلك المىءاءءكاءىاء: وهى العلم الوءعى باءءبارها مءءأاً للءءءم البشرى، على ما بقول ماء، وهرمنىوطىقا (المعنى) باءءبارها مءءأاً للءكوىن الءاقى البشرى على ما ىءهب همبولىء والمءءالىة الألمانية، والصراع الطبقى مءءأاً لءلاص ءنس البشرى أو الإنسان على ما بقول ماركس. إلا أن هءه المىءاءءكاءىاء أو الأساطىر الءلاء - من منظر لىوءارء- قء ظهر فساءها على الرغم من كل ما قءءمه من قضاىا ونءرىاء عامة وكلىة وشاملة، وهو الشمول الءى ىرفضه لىوءارء وفلاسفة ما بعء الءءاءة وىقفون منه موقف ءءشكىك والمءارضة.. فلم ءعء هناك فى نءرهم أى ءفسىراء مىءافىزىقىة علىا ءارء النءء وءءشكىك وعءم ءءصءىق، كما لم ءعء هناك أى صوره واءءة أو صىءة واءءة للءطاب مءكن أن ءقوم وءعلو وءرءفع فوق ءىرها من الصور أو الصىء، كما إنه لم ىعء هناك شكل واءء للمءرفة مءكن اءءبارها أساساً لبقىة أشكال المءرفة الأءرى⁶.

وهنا ءءءلى مناهضة «مءفوظ» الءى رأى أن ءلك السردىاء الكبرى ءمءل ءلك المءرفة الءى ءعكس وعى المءءمع بالواقء، وءعبء عن الوعى الأىءىولوجى الءى ىصبء ءقافة مءءمع ما، فعمل على ءءءىم صوره ءاءىة ىؤكء فىها رؤىة إنسانوىة مءارىة لما علىه ءصور «المعءء» فى ءل السردىاء الكبرى لءل الءضراء المءءلفة والأءىان الوءعىة والسماوىة.

3 Jean Francois Lyotard, Answering the Question: What is Postmodernism? In The postmodern condition: A report On Knowledge, translation: Geoff Bennington and Brian Massumi, Minnesota, Minnesota University press, 1993, p.82.

4 أنظر وىكىبءىا الموسوعة الءرة على الرابء ءالى:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A8%D8%B1%D9%89

5 عز الءىن الءطابى، أسئلة الءءاءة ورهاناءها فى المءءمع والسىاسة وءربىة، بىروء، الءار العربىة للعلوم ناشرىن- ءزائر، منشرراء الاءءلاف- مؤسسه مءمء بن راءء آل مءءوم، الطبعة الأولى، 2009، ص 29

6 أءمء أبوزىء، لىوءارء وما بعء الءءاءة، القاهرة، مءلة أوراق فلسفىة، العءء (4-5)، ىولوى- ءىسبمر، 2001، ص 12

أولاً: المعاد وتجلي المقدس في السرديات الحضارية والدينية الكبرى

إذا اعتبرنا رؤية المعاد في الحضارات المختلفة والأديان السماوية والوضعية بمثابة «سرديات كبرى» وذلك طبقاً للتعريف السالف الذكر؛ حيث إنها تحمل الصفات نفسها للخطاب المتمركز حول ذاته والذي لا يسمح بالتعددية أو الاختلاف، وترفض إمكانية قيام أي نوع من المعرفة خارج التصور الذي افترضته مسبقاً، كما إنها ترفض النقد أو المراجعة، فهي مالكة في هذه المسألة للحقيقة المطلقة، وهذا هو شأن المقدس دائماً.

والمعاد هو الوجود الثاني للأجسام بعد فنائها في الحياة الدنيا، كما إن الإيمان بالمعاد، يحيي الأمل في نفوس البشر، وهي تتطلع إلى حياة الآخرة، المعبرة عن عدل الله وصدق وعده ووعيده، فيجدون في ترسيخ قيم الأخلاق والدين، ويتحمّلون الصعاب في سبيل الإصلاح والدعوة إلى الحق والصدق والعدل.

1- المعاد في الحضارة المصرية القديمة

اعتقد المصريون القدماء بالبعث والمعاد الأخروي اعتقاداً كبيراً قلما تجد له مثيلاً عند الشعوب الأولى، ورأوا أن العودة تكون بالروح والجسد معاً، وإن مبرر هذا المعاد هو القول بالثواب والعقاب؛ حيث يكون من العدل أن يُثاب المظلوم ويجازى الظالم؛ لأنه ليس من المعقول أن يتساوى الخير بالشرير والرفيع بالوضيع والكريم باللئيم.

ويبدو تأثر «محفوظ» الواضح في «السماء السابعة» بقصة المعاد عند قدماء المصريين؛ ولذلك يتسنى لنا عرضها حتى نقف على حقيقة هذا التأثير؛ حيث كان المصريون أول شعوب الأرض - كما زعم المؤرخ اليوناني هيرودت - اعتقاداً بخلود النفس، وأنه قد ورد في النصوص المنقوشة على جدران الأهرام التي تعود إلى عهد الأسرات الأولى تلك العبارة: «إن النفس خالدة ولا تموت أبداً»، وفي كتاب الموقى يرد القول: «أنا لا أموت مرة ثانية في العالم الثاني» وغيرها من العبارات التي تؤكد إيمان المصري القديم بالمعاد.⁷

وساد الاعتقاد عند المصري القديم بأن النفس مكونة من جملة أجزاء، من: «با» وهي النفس، و«كا» أي الجسم الثاني للإنسان، و«خو» أي النور وهو يمثل روح الميت، و«آب» أي القلب وهو الحامل للحسنات والسيئات وهو الذي يوضع في الميزان في محكمة «آزوريس» و«رن» وهو الذي يُخلد ذكرى المتوفي ويحييه، و«خايبيت»، و«ساهو» وهما ما لم يقف علماء الآثار أو المصريين على حقيقتهما حتى الآن.⁸

وإذا عدنا إلى «با» وهي النفس نجد أنها منبثقة عن الله عز وجل وجزء من جوهره غير المخلوق، لتكون هي أيضاً غير مخلوقة أي قديمة بالمعنى الفلسفي، لأنها لم تُخلق للجسد الذي حلت فيه فقط، وإنما حلت في أجساد قبله وستحل في أجساد بعده، فهي في زعمهم لا تموت لأنها سمردية ومن جوهر الإله. أما «كا» أي الجسم الثاني للإنسان فهو مكون

7 أنظر، أنطون ذكري، الأدب والدين عند قدماء المصريين، القاهرة، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، 1923، ص 101

8 المرجع السابق، ص 102، ص 106

من مادة ألطف من المادة الجسدية وغير محسوس، وهو صورة الشخص ذاته، فإنه على هيئته وشكله، سواء كان طفلاً أو رجلاً أو امرأة، ويُخلق مع الجسد ويولد معه، ويتحد معه تمام الاتحاد في الحياة الدنيا، ويسكن القبر معه بعد الموت، ولكنه يستطيع مصاحبة النفس إلى محكمة أوزيريس وإلى الجنة فيصير إلهاً، ويتلبس بالجنة المحنطة، فإذا فنيت تلبس بالتماثيل الموجودة في القبر؛ ولذلك أكثر المصريون القدماء عدد التماثيل في القبر بمصاحبة الميت لتطول حياته الأخروية. والجدير بالذكر هنا أنهم لم يؤمنوا بيوم الحساب أو يوم القيامة بل قالوا بالقيامة الفردية فمن مات قامت قيامته، ودخل مباشرة إلى مرحلة الحساب وهذا ما سنلاحظه جلياً عند نجيب محفوظ في «السماء السابعة». أما «آب» وهو القلب فيذهب بعد الموت إلى محكمة أوزيريس، ويوضع في الكفة اليمنى المعبودة «ماعت» ممثلة الحق والاستقامة، ويُحمل القلب في الكفة الثانية للميزان وهو يحمل حسنات المتوفى وسيئاته. فإذا اتضح بعد الحكم أن الميت صالح، أُعيد إليه قلبه بأمر الإله أوزيريس ليحيا معه في جنته، ويجلس عن يمين أوزيريس في الفردوس السماوي. أما إذا كان ظالماً فيصير فريسة للوحش الجهنمي المدعو باللغة المصرية القديمة «عم عم» أي المفترس⁹. ويرأس المحاكمة الإله أوزيريس واثنان وأربعون قاضياً في يد كل منهم سيف لقتل الخاطئ والتغذية من لحمه والشرب من دمه، ولتنفث الأرواح الشريرة النيران لتحرقه بعد أن يمزقه «عم عم» المفترس، وتمحو اسمه من سفر الحياة.

2- المعاد في الحضارة الهندية

وتتمثل في أكبر ديانتين موجودتين على أرض الهند وهما «البراهمة» و«البوذية»؛ فإذا ما نظرنا إلى المعاد عند البراهمة وجدنا أن الهندوس البراهمة يعتقدون أن جميع أعمال البشر الاختيارية التي تؤثر في الآخرين خيراً كان أو شراً، لا بد أن يجازى عليها بالثواب أو العقاب، طبقاً لقانون العدل الصارم، فالنظام الكوني الإلهي قائم على العدل المحض، وإن العدل الكوني قضى بالجزاء لكل عمل، وأن هذا الجزاء يكون في هذه الحياة، حيث يجازى الخير بالخير والشر بالشر طبقاً لقانون يطلق عليه كهنة الهندوس «الكراما»، ومن ثم نتج عندهم القول بعقيدة التناسخ وهي عبارة عن تردد الروح في الأجساد الدنيوية حتى تكفر ما عليها بحسب تعبيرهم وعقيدتهم¹⁰. ومن ثم يكون الحساب عندهم عقب موت المرء مباشرة ومفارقة الروح للجسد الأول، وهو ما سنلمحه جلياً في «السماء السابعة» حيث يقوم «آبو» بمحاسبة «رؤوف عبد ربه» بعد الموت مباشرة، ومن ثم يكون التناسخ نوع من العقاب الذي تناله النفس العاصية، وإن كان «محفوظ» لا يتابع هذه العقيدة حتى النهاية وإنما يكتفي بالتأثر بأحد جوانبها كما هي عادته مع بقية السرديات الكبرى.

أما في البوذية فلا يكون البعث إلا بعد الوفاة بتسعة وأربعين يوماً¹¹، والعقاب فيها يتم أيضاً عن طريق التناسخ الذي يقصد تخليص النفس من أثر الشهوات وتزكيتها، أما النفس الخيرة فتعيش في لذة تامة خالية من أي ألم وهي ما

9 أنطون ذكري، الأدب والدين عند قدماء المصريين، ص 105-106

10 شاكر عطية الساعدي، المعاد الجسماني، قم، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1426ق/1383ش، ص 33

11 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص 160

يطلق عليها «الزرفانا». أي أنه «عندما يزال كل دنس وشيرير من هذا الوعي الأساسي، فإن «الدوخا» كلها سيتم القضاء عليها، وتحقق الزرفانا»¹².

3- المعاد في الحضارة الفارسية الزرادشتية

ويعد المعاد في الحضارة الفارسية مميّزًا إلى حد ما عما سبقه، الأمر الذي سنجد له صدى بسيطًا في «السماء السابعة» لكنه موجود؛ حيث تفترض الزرادشتية أن هناك قنطرة أو ما يسمى بـ«جسر الانفصال» تجتازها الأرواح جميعًا وتكون بمثابة الحساب، فالأرواح الخبيثة وهي التي خالفت تعاليم «أهورا مزدا» الإله الاوحد عند زرادشت وهو روح الأرواح الذي لا يرى على الرغم من وجوده في كل مكان وهو لم يولد ولن يموت، لا تستطيع أن تجتاز تلك القنطرة فتتردى في درك من الجحيم مع «أهريمان» وأتباعه من الأرواح الشريرة، وأما الأرواح الطيبة فتجتاز هذه القنطرة بسلام «حيث يستقبلهم «أهورامزدا» بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة ويتمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية»¹³.

4- المعاد في الديانة اليهودية

يعد موضوع المعاد في الديانة اليهودية موضوعًا ملتبسًا للغاية، حيث لا يمكننا أن نجد في العهد القديم نصًا صريحة في دلالتها على المعاد الأخروي، حيث إنه لا يوجد في أسفار موسى ذكر للبعث، والصدوقيون من فرق اليهود ينكرون القيامة البتة، إلا إنه من الممكن أن يفهم ضمناً ما ورد في سفر أيوب (27-25/19)، وكذلك في المزامير في المواضع التي يُعبّر فيها عن الرجاء، مثلًا (11-9/16)، و(15/17)، (15/49)، (73/24)، وفي أشعياء هناك الحديث عن قيامة المؤمنين (19/26)، وأيضًا في دانيال (2/12)¹⁴.

أما عن عقيدة تناسخ الأرواح فقد شقت طريقها إلى اليهودية- وهو ما يهمننا في هذا المقام- مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموا بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر¹⁵ Zohar وقد آمن بعض فرق اليهود بعودة الروح لبعض الناس بعد الموت، فيعودون بنفس أجسادهم إلى الحياة بعد موتهم بمائة عام، وكذلك هارون أخو موسى فقد آمنوا برجعته واستثنافه للحياة من جديد¹⁶. وهذا وذاك يعد دليلًا واضحًا على يد التحريف التي طالت العهد القديم، إذ كيف يمكن لديانة سماوية يكون المعاد الأخروي فيها أمرًا احتماليًا غير يقيني بهذا الشكل. وقد أكد القرآن الكريم على البعث عند اليهود في قوله تعالى على لسان اليهود {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ

12 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة يوسف كامل حسين ومراجعة إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1995، ص 236

13 مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2008، ص 104

14 عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 158

15 محمد عثمان الخشت، تطور الأديان- قصة البحث عن الإله، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2010، ص 224

16 مصطفى الكيك، تناسخ الأرواح، الإسكندرية، منشأة المعارف، دت، ص 41

إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ¹⁷. ومما قيل في تفسير ذلك أن فرقة من اليهود زعموا أن عذابهم لو وقع يكون أربعين يومًا بعدد أيام عبادتهم العجل، وزعمت أخرى أن عذابهم لو وقع يكون سبعة أيام بعدد أيام الأسبوع. وهذا إقرار بالمعاد الأخرى وما فيه من الجنة دار الثواب والنار دار العقاب.

5- المعاد في الديانة المسيحية

أمنت الديانة المسيحية بالمعاد وبالحياة الأخرى، وبالثواب والعقاب، ووردت نصوص صريحة في الأناجيل المشهورة (متى - مرقس - يوحنا - لوقا) تؤكد على المعاد بعد الموت والقول به أساساً دينياً، كما ورد بصورة صريحة في رسائل بولص إلى الكنائس المختلفة، وبالخصوص رسائل «كورنثوس الأولى» التي أكدت بصورة واضحة لا تقبل الشك على المعاد الأخرى، ومن أبرز ما جاء في ذلك ما ورد: في إنجيل متى (49: 13، 50) «وفي انقضاء العالم يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار ويطرحونهم في آتون النار». وفي مرقس (-49: 43، 9) «والعصاة يمشون ويطرحون في جهنم النار التي لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ». وإن كان المعاد الأخرى في نصوص العهد الجديد لا يمكن مقارنته بما ورد في القرآن الكريم من حيث قلة الأول وكثرة الثاني.

6- المعاد في الإسلام

هو أصل ثابت من أصول الاعتقاد في الإسلام، وهو الأصل الذي اقترن بالتوحيد والنبوة، إذ صار الإيمان بالله ورسوله وكتبه داعياً إلى ضرورة الإيمان به، فهو لازم التصديق بدعوات الأنبياء المشحونة بالنصوص القاطعة في إثباته، وهو أيضاً لازم الوعد الإلهي بالثواب، والوعيد بالعقاب، وهما من لوازم التكليف، ولوازم العدل الإلهي أيضاً، ولوازم الهدفية والغائية في الحياة، المنافية للعبث الذي لا محل له مع العدل والحكمة الإلهيين.. والقرآن يكشف عن هذا التلازم الأكيد في نصوص كثيرة¹⁸. ويعد منكر المعاد في الإسلام كافراً مارقاً خارجاً عن الملة.. بل إن بعضهم يرى أن من يتصور في أمور المعاد تصوراً مخالفاً لما ارتضاه التصور القرآني له يعد أيضاً خارجاً عن الملة. فلتلك الحياة الأبدية فصول طويلة وضعت آيات القرآن الكريم والسنة المطهرة حدودها ومعالمها الأساسية، ابتداءً بالبرزخ، فقيام الساعة، فالبعث، والنشور، والحشر، والحساب، والميزان، والصراف، وانتهاءً بالجنة والنار. تلك الفصول الطويلة التي صار يُعَبَّرُ عنها بمشاهد القيامة.

ثانياً: المعاد في «السماة السابعة» ومناهضة المقدس في السرديات الكبرى

وبناءً على ما تقدم من عرض للمعاد والتصور الأخرى في أشهر الحضارات القديمة والديانات السماوية التي هي - على حد تعريف ليوتارد - بمثابة سرديات كبرى. وإذا كان ليوتارد قد وصل إلى صيغ ترفض الشيوعية والرأسمالية بوصفها

17 سورة آل عمران: 24

18 أنظر، علي موسى الكعبي، المعاد يوم القيامة، ص 5، على الرابط التالي:

سرديات مهيمنة تتصارع في سبيل تحقيق رؤيتها. فإن «نجيب محفوظ» عمل بالمثل من خلال قصته «السماء السابعة» على وضع تصور آخر للمعاد الأخروي، تصور إنساني لا يدعي لنفسه الحق المطلق ويبتعد عن التحجر والتهميش الذي تمارسه السرديات الكبرى، حيث عبر من خلال الحكيم عن التخيل الإنساني البشري لقضية مهمة لدى البشر جميعاً بعيداً عن التصورات الكبرى التي ترفض حتى مجرد الإدلاء بتفصيلات مغايرة لما جاءت به. فقد عبر محفوظ من خلال قصته عما هو غير مسموح البوح به دينياً أو اجتماعياً من خلال هذا العمل السردى الذي يتعرض لما هو مقدس من منظور إنساني.

وقد انطلق «محفوظ» في قصته من تعريفه للموت من منظور إنساني، فالموت في التصور الإسلامي العام هو مفارقة الروح البدن. ويرى ابن سينا «أن الموت ليس شيئاً آخر غير ترك النفس استعمال آلاتها، أي من الأعضاء التي من مجموعها يتكون البدن»¹⁹. أما «محفوظ» فيصور الموت بأنه «سحابة معتمة تقتحم الوجود وتنغمس في الفضاء، كل شيء يهوج بحضور كوني غريب، لا شبيه له من قبل، يحلل الكائنات إلى عناصرها الأولى.. يشهد (الميت) ما لم يشهده من قبل... بلا خوف ولا وساوس ولا مبالاة»²⁰. ولا يزال الميت - أيضاً - قادراً على الحب الذي يشكل رغبة سامية مبرأة من كافة الشوائب والمصالح.

وعقب الموت مباشرة يبدأ الحساب في «السماء السابعة» ولكنه ليس في القبر وليس هو حساب الملكين، وليست هي حياة البرزخ كما في الدين الإسلامي الذي سيمثل هنا السردية الكبرى التي سيمتد عليها «نجيب محفوظ» باعتبارها حكاية ميتافيزيقية كبرى، وإمّا حساب من نوع آخر مختلف تماماً ينتقل إلى مكانه من خلال تنهيدة؛ حيث يقول واصفاً مكان الحساب وصفاً دقيقاً: «من خلال تنهيدة وجد نفسه في مدينة جديدة. تضيء بلا شمس مشرقة. مسقوفة بالسحب البيضاء. أرضها تنضح بالخضرة على هيئة أزهار وفواكه، تتخللها على مدى لا نهائي أكواخ بيضاء كالورود، وثمة جموع تتلاقى وتفترق في خفة كالطير»²¹.

ثم لا يلبث أن يجد الواقد الجديد نفسه - وهو هنا «رؤوف عبد ربه» ابن الثامنة عشرة الشخصية المحورية في القصة وهو الذي قُتل على يد صديقه «عانوس»، ابن المعلم «قدري الجزار» محتكر اللحوم، ناهب الفقراء والمساكين، راشي الرجال وشاري الذمم، الطامع دائماً في كل شيء. من أجل الفوز بـ «رشيدة» التي كانت تميل إلى رؤوف وتنفر من «عانوس» الذي يلقي حتفه على يدها عندما حاول اغتصابها - أمام رجل يتدثر بسحابة بيضاء يبتسم إليه ويقول: «أهلا بك في السماء الأولى!» ليتهافت رؤوف فرحاً ومتسائلاً: «هي الفردوس؟» ليخبره الرجل بأنه مازال في السماء الأولى وبينه وبين الفردوس طريق طويل يقطعه سعيد الحظ في مئات الألوف من السنين الضوئية!²²

19 عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1993، ص 185

20 نجيب محفوظ، السماء السابعة، ضمن المجموعة القصصية «الحب فوق هضبة الهرم»، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1979، ص 98

21 نجيب محفوظ، السماء السابعة، ص 100

22 السماء السابعة، ص 100

وهكذا يبدأ الحساب في السماء الأولى بعيداً عن القبر في الميتافيزيقا الدينية، وهو حساب روحي، بعيداً عن الجسد الفاني، فما الجسد - في السماء السابعة - سوى ثوب قديم لم يعد صالحاً للاستعمال²³. وعن طريق ملك واحد هو «أبو» الذي كان يوماً كاهن طيبة ذات المائة باب (مدينة الأقصر حالياً بجنوب مصر)، والذي يخبر رؤوف بأنه فقد جنسيته منذ آلاف السنين، حتى لا تساوره الشكوك بأنه سوف يجامله لكونه مصرياً مثله. والغريب أن «أبو» يخبر «رؤوف» في البداية بأنه موفد كمحام للدفاع عن القادمين الجدد، ليتضح في نهاية الأمر بأنه المدافع والقاضي في الوقت نفسه²⁴.

وفي السماء الأولى تتم المحاكمات للوافدين الجدد، فيها يحاكمون، ويتولى «أبو» الدفاع عنهم وإصدار الأحكام عليهم في الآن نفسه، وتتراوح الأحكام بين البراءة والإعدام؛ في حال البراءة يقضي البريء عاماً واحداً في السماء الأولى يتأهل فيه روحياً للصعود للسماء الثانية. ويكون هذا الصعود من خلال احتفال يشهده جمع من المرشدين الذين يبدون في صورة الحمام الأبيض يزدحم بهم المكان، ويقف بينهم الحاصل على البراءة متهلل الوجه، ثم تعزف موسيقى بلحن سماوي، ثم يقول له «أبو» اصعد يا وردة المدينة الخضراء وواصل جهادك القدسي... طوبى لمن يقدم خدمة لأرض العناء²⁵. وهنا تتضح استحالة تأصيل هذه الصورة المحفوظية بل هي صورة يمكن وصفها بالرؤية الذاتية والتفكيكية والتعددية والاختلاف والعشوائية. وهذا عين ما رامته ما بعد الحداثة كما يقول محمد أركون: «هي الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة كانت دينية أم علمية»²⁶.

أما الإعدام فيعني أن يُقضى عليه بأن يولد من جديد في الأرض ليمارس الحياة فيها لعله يلقى قدراً أكثر من النجاح، أما ما بين البراءة والإعدام فيقضى على المتهم عادة بأن يعمل مرشداً روحياً لشخص أو أكثر في الأرض، ويكون صعوده إلى السماء الثانية رهناً بتوفيقه في تحويل الأشرار إلى أحيان عن طريق إرشادهم أو إرشاد الأحيان لفعل المزيد من الخير والمنافع للبشرية. أو أن تُمد مدة تجربته وهكذا²⁷. أي أن ترقى الإنسان من سماء إلى سماء مرهون بما يقدمه من خدمات لأهل الأرض.

ويبدأ الحساب بطريقة مخالفة عما جاء في الدين الإسلامي عن الرب المعبود والدين المعتنق والرسول المبعوث؛ بل على العكس تماماً يبدأ بالسؤال عن الإنسان، من هو؟ وماذا قدم للبشرية في حياته؟ فلا تكفي النوايا الحسنة فالطريق إلى جهنم مفروش بها. وتكون الإدانة للتسليم بأي فكرة ولو كانت صحيحة بلا فحص أو تمحيص، فعلى الإنسان ألا ينبهر بكل ما هو جديد. كما تكون الإدانة لكل موقف سلبي، فلا يكفي الرفض والاستنكار والشجب والإدانة أمام الظلم والاستبداد والجبروت. ومن ثم لم يحصل «رؤوف» على البراءة ليرتقي إلى السماء الثانية على الرغم من أنه مات مغدوراً على يد صديقه، وعلى الرغم من كونه طالباً مجتهداً يحب العلم ويحرص عليه ولا يكف عن النهل منه، وعلى الرغم من رفضه

23 السماء السابعة، ص 125

24 السماء السابعة، ص 101

25 السماء السابعة، ص 114

26 أنظر، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999، ص 9

27 السماء السابعة، ص 101

وتمرده ورغبته الصادقة في التغيير، وعلى الرغم من بره بوالدته وأنه لم يكن جباراً شقيماً، وعلى الرغم من أنه قُتل في سبيل الحب. إلا أنه لم ينل البراءة في هذه المحكمة لأنه لم يؤد واجبه بصورة كاملة نحو الأرض. فقلة هم من أدوا واجبهم تجاه الأرض فنالوا البراءة وصعدوا إلى السماء الثانية ومنهم - كما يذكر محفوظ - خالد بن الوليد وغاندي!²⁸.

وبنهاية الحساب يُنتدب «رؤوف عبد ربه» مرشداً روحياً لصديقه «عانوس» بعد أن يقضي فترة قصيرة ليتطهر من أي شائبة، وليؤهل لمهمته، ومن أجل تدريبه وتثقيفه أبقاه «أبو» إلى جانبه في الوقت الذي يستقبل فيه المرشدين عادة، وهناك عرف «رؤوف عبد ربه» أن «أودلف هتلر» قُضي عليه بالإعدام فولد في حارتهم من جديد وهو المعلم «قذري الجزار»، وأن «شاكر الدرزي» شيخ الحارة ما هو إلا «لورد بلفور» وأن «الشيخ عاشور» الولي الكاذب ما هو إلا «خنفس» خائن الثورة العراقية... ولما اعترض «رؤوف» على «أبو» أن هؤلاء جميعاً لم يتغيروا ولم يستفيدوا من إعادة التجربة.. قدم له «أبو» إجابة عملية حين أخبره أن «أمة الطيبة» التي وصفها «رؤوف» بالملاك ما هي إلا «ريا» السفاحة المشهورة، ثم أردف «أبو» قائلاً: «انظر كم تقدمت»؟²⁹. وأن السيد «عمر مكرم» هو مرشد «أنيس منصور»، و«أحمد عرابي» هو مرشد «لويس عوض»، و«مصطفى كامل» هو مرشد «فتحي رضوان»، و«محمد فريد» هو مرشد «عثمان أحمد عثمان»... أما سعد زغلول فهو وحده الذي صعد إلى السماء الثانية بسبب انتصاره على ضعفه البشري، وكيف أنه عانى هفوات الطموح قبل الثورة ثم سما عقب الثورة إلى رؤية رفيعة من الشجاعة فاستحق البراءة³⁰. وأن مصطفى النحاس كان مرشداً لأنور السادات وعقب 6 أكتوبر وعودة الحرية صعد إلى السماء الثانية، وأن جمال عبد الناصر هو اليوم مرشد القذافي³¹.... وقبل أن ينصرف «رؤوف» لممارسة مهمته على الأرض، بين له «أبو» أن أخناتون قد طال مقامه في السماء الأولى آلاف السنين، وكيف أنه عندما لم ينجح في إرشاد من انتدب لهم مرشداً روحياً من أمثال فرعون موسى والحاكم بأمر الله وعباس الأول، مكث في السماء الأولى كل هذه السنوات الطويلة، وهو الآن مكلف بإرشاد «كميل شمعون» ثم بين له كيف أن الرئيس «ويلسون» يعمل مرشداً روحياً لتوفيق الحكيم وأن «لينين» هو المرشد الروحي لمصطفى محمود...³².

وهنا يتضح هدف محفوظ من قصته ومن التمرد على سرديات المعاد الكبرى في جل الأديان والحضارات، وهو تحقيق المدينة الفاضلة المؤسسة على حرية الفرد وعدالة المجتمع والتقدم العلمي والسيطرة الظاهرة على قوى الطبيعة، ومن أجل ذلك يكد الإنسان ويجتهد ويحارب ويسام، وما هذا سوى خطوة أولى سديدة في طريق طويل من الرقي الروحي يبدو حتى للذين يقيمون في السماء الأولى بلا نهاية³³. إنه البحث عن سعادة الإنسان على الأرض، فهو الهدف المنشود لأهل الأرض وأهل السماء.

28 السماء السابعة، ص 103

29 السماء السابعة، ص 105

30 السماء السابعة، ص 109

31 السماء السابعة، ص 110

32 السماء السابعة، ص 107

33 السماء السابعة، ص 108

ثم في نهاية التدريب كان «رؤوف عبد ربه» مرشدًا روحياً لصديقه وقاتله «عانوس قدرى الجزار».. ولكن «رؤوف» فشل في مهمته لأنه كان أنانياً في إرشاده حيث عمل على أن يحمل «عانوس» على الاعتراف بجريمته في قتله، وهذا لن يفيد البشرية بقدر ما لو كان قد جعل «عانوس» يقف في استبداد وجه أبيه وجبروته ليمنعه من ظلم الناس.. فما لبث أن لقي «عانوس» مصرعه على يد «رشيدة» عندما حاول اغتصابها... ومن ثم قُضي على «رؤوف» وصديقه بالإعدام. وهنا ينتهي الجزء الأول من تصور «المعاد الأخرى» في «السماء السابعة». ويبقى الجزء الثاني مرهوناً بالقول بالتناسخ.

ثالثاً: تناسخ الأرواح وغلبة البعد الإنساني في السماء السابعة

التناسخ هو انتقال الروح بعد الموت إلى جسم آخر نباتي أو حيواني أو إنساني، وقد قال فيثاغورث قديماً بنظرية التناسخ، ومن المرجح أنه أخذها من الفلسفة الهندية واستعان بها أفلاطون في التدليل على خلود النفس. ويقول الدواني شارح «هياكل النور» إن التناسخ ينقسم إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ومسح (من إنسان إلى حيوان) وفسخ (من إنسان إلى نبات) ورسخ (من إنسان إلى جماد)³⁴. وينكر التناسخيون المعاد الجسماني، وعندهم أن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لا يبقى شيء من كمالاتها بالقوة، فتصير طاهرة عن جميع العلائق البدنية وتصل إلى عالم القدس؛ وأما النفوس التي يبقى شيء من كمالاتها بالقوة فإنها ترتاد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالاتها من علومها وأخلاقها، وحينئذ تبقى مطهرة عن التعلق بالأبدان³⁵.

وقد رفض معظم فلاسفة الإسلام القول بالتناسخ جملة وتفصيلاً³⁶؛ هذا فضلاً عن أن النصوص القاطعة من الكتاب والسنة ضد التناسخ. لكن العقل لا يدل على امتناع التناسخ، غير أنه يحكم به لو كان واقعاً لتذكرت النفس أحوالها الماضية في الأبدان السابقة، إضافة إلى أن القول بالمعاد يناهز التناسخ عند القائلين به. وهنا يتمرد «محفوظ» على كل هذه السرديات الكبرى، إذا يوافق العقل في القول بالتناسخ ليقدر تذكر النفس أحوالها الماضية.

فبعد أن يقضى بالإعدام في السماء الأولى على كل من «رؤوف» وصديقه «عانوس»؛ الأول لفشله مرشداً روحياً للثاني، والثاني لغلبة الشر على طبعه الدنيوي؛ حيث قتل صديقه «رؤوف» وحاول اغتصاب «رشيدة». وبعد مرور عام على الأقل من الحكم عليهما بالإعدام في السماء الأولى وتلاشيهما كنفحة الشابورة، تقرر أن يولدا من جديد في الأرض ليمارسا الحياة مرة أخرى لعلهما يلقيان قدراً أكبر من النجاح في خدمة الإنسانية. فيقول محفوظ: «ولما كان تيار الحياة المتدفق أبداً يجرف زبد الأحزان، فقد تزوجت أم رؤوف الوحيدة الفقيرة من «شاكر الدرزي» شيخ الحارة عقب وفاة زوجته بنصف عام، وأنجبت له طفلاً ذكراً أسمته «رؤوف» تخليداً لذكرى فقيدها. ولم يكن «رؤوف» الجديد إلا روح «عانوس بن قدرى

34 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، 1998، ص 226 (مادة تناسخ).

35 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 222 (مادة تناسخ).

36 غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية- النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، بيروت، دار التنوير، 2009، ص 107

الجزار» قد لبست جسمًا جديدًا. كذلك أنجبت إحدى زوجات قدري الجزار طفلًا ذكرًا أسماه الرجل «عانوس» تحية لذكرى فقيدته، ولم يكن سوى روح «رؤوف» تقمصت جسدًا جديدًا³⁷.

ونشأ «رؤوف» المتلبس بروح «عانوس» في بيت «شاكر الدرزي» شيخ الحارة الذي يستعمله «قدري الجزار» لتحقيق مصالحه ومآربه غير المشروعة، ولكن شيخ الحارة هذا لم يهتم بتربية أولاده أو تعليمهم، وعلى الرغم من حرص أم رؤوف على أن ينجح ابنها في التعليم، وأن يعيد سيرة أخيه، وبسبب من إصرارها تعرضت لجزر شديد من زوجها، وسرعان ما ألحق ابنه عاملاً صغيراً في الطابونة، وفرح «رؤوف» بذلك إذا لم يجد من نفسه الميل الصادق أو العزيمة المتوثبة لطلب العلم. أما «عانوس» المتلبس بروح «رؤوف» فقد استطاع أن يكمل تعليمه ويلتحق بكلية الشرطة ويصبح ضابطاً، وعُيّن في قسم الحي بفضل أبيه وسعيه عند الكبراء. وبروح «رؤوف» الخيرة التي تريد أن تترقى من خلال تقديم ما يخدم البشرية، ورغبته الصادقة في معالجة الأخطاء التي وقع فيها في حياته الأولى، فأعلن الثورة على جبروت أبيه «قدري الجزار»، فنقل «عانوس» شيخ الحارة «شاكر الدرزي» ذراع أبيه اليمنى في بسط الاستبداد والاستغلال وتبرير الظلم والجبروت إلى حارة أخرى.

واستناداً إلى قانون عدم التناقض استمر «محفوظ» في تأكيد وعيه الذاتي بمقولة التناسخ بوصفها آلية أساسية في المعاد الأخروي؛ فذهب إلى القول بتذكر النفس لما وقع لها من قبل؛ فتجدد مشاعر «رؤوف» القديمة من خلال روحه المتلبسة بجسد «عانوس» الثاني عندما يرى «رشيدة سليمان»، حيث يقول محفوظ: «وجاءت امرأة لمقابلة عانوس في القسم. عندما وقعت عيناه على صورة وجهها جاش صدره بنغمة جديدة وعذبة. بديعة هذه السمرة الرائقة وهاتان العينان اللوزيتان السوداوان. كأن الصورة قد رسمت على هواه من أجل هواه، لعلها في الخامسة والثلاثين أو تزيد»³⁸.

وقد جاءت «رشيدة» إلى القسم تطلب حمايتها بعد نقلها على غير إرادتها إلى مدرسة الحي القديم الذي شهد مسرح الأحداث القديمة، جاءت تطلب الحماية من «عانوس بن قدري الجزار»، الذي يتدخل بالفعل ويلغي النقل، لكن مشاعر الحب القديمة، مشاعر «رؤوف عبد ربه» تتجدد مرة أخرى ولكن من خلال «عانوس» المتلبس بروحه.

وسرعان ما تتوالى الأحداث ومن خلال أحداث شغب بين عمال الطابونة بقيادة «رؤوف شاكر الدرزي» المتلبس بروح «عانوس قدري الجزار» وبين «قدري الجزار» ورجاله وأعوانه. أصيب «رؤوف» إصابة بالغة غير أنه اغتال المعلم «قدري الجزار» قبل أن يلفظ هو أنفاسه الأخيرة.

وموت «قدري الجزار» تنعكس آليات التناسخ بصورة جلية واضحة، فحين يمثّل «قدري الجزار» أمام «أبو» الذي يسأله عن مسيرته التناسخية. فيسأله «ماذا كنت قبل ذلك؟» فيجيبه: «أدولف هتلر». فيعقب «وقبل ذلك» فيرد مجيباً «بردوني قطاع الطرق بأفغانستان»...ومن ثم يسأله «أبو» مستنكراً: «لماذا تستعصي على الترقى وتهدر الفرص المتاحة؟»³⁹. ومن ثم يقضى عليه بالإعدام وسرعان ما يتلاشى... لتمارس روحه التناسخ والترقى في أبدان أخرى.

37 السماء السابعة، ص 130

38 السماء السابعة، ص 134

39 السماء السابعة، ص 140

أما «رؤوف» الذي يأتي للمحاكمة مرة ثانية مقتولاً، لكنه في المرة الثانية لم يكن سلبياً كالمرة الأولى، لم يكتف بمجرد الشجب والإدانة والرفض لكل ما هو شرير، ولكنه في هذه المرة قتل «قدري الجزار» المستبد الفاسد، ولكنه في الوقت ذاته أخذ عليه كسله عن طلب العلم؛ ولذلك قُضي عليه وصدر الحكم بنده مرشداً لإرشاد «عانوس» ضابط الشرطة الذي يبشر سلوكه بالخير، وهو ما يضمن لرؤوف عاقبة سعيدة.

الأمر الذي جعل «رؤوف» ينتشي ويستبشر بالخير وأنه أصبح على موعد مع السماء الثانية، وهو ما جعله يعتقد أنها الجنة الموعودة، ولكن «أبو» يتسم ويقول مقولته التي توضح مُراد الكاتب من القصة ومن التمرد على كافة السرديات الكبرى للمعاد سواء في الحضارات أو الديانات الوضعية والسموية. إذ يقول: «توجد سبع سماوات منذورة لخدمة أهل الأرض فلم يئن الأوان للتفكير في الجنة»⁴⁰.

ويبقى السؤال الذي يطرحه «محموظ» في نهاية القصة نقطة محورية في مناهضة الكاتب لكافة الحكايات الميتافيزيقية عن المعاد الأخرى الذي يؤكد ضرورة الخير بالنسبة إلى البشر وليس لغير ذلك، فالإنسان هو الهدف والبشرية هي الغاية، وإيجابية الإنسان في محيطه الإنساني هي الغاية القصوى التي تتسع لتشمل دعوة الإنسانية جمعاء لأداء الخير والحب والإحسان وتحطيم قيود العصبية، وتخطي حدود القوميات، ومن أجل ذلك يستطيع الإنسان أن ترتقي مكانته ويصعد من سماء إلى سماء.

ويلاحظ على طول القصة أن محموظاً لم يذكر العبادات كلها ضمن قائمة الأعمال الخيرة أو حتى الشريعة، فلم يذكر الصلوات ولا الزكوات ولا الصيام ولا الحج، وإنما ركز على المعاملات وعلى الواجبات الإنسانية تجاه البشرية المعذبة.

ويختتم محموظ قصته بعبارة عميقة يصوغها على شكل سؤال على لسان رؤوف: «وهل نَعفى من الكفاح بعد السماء السابعة؟»⁴¹. فتكون الإجابة التي تؤكد ما ذهبنا إليه وبصورة أكثر عمقاً كالآتي: «هذا ما يقال عادة على سبيل التشجيع والعزاء، ولكن لا يوجد عليه دليل واحد» ليخالف الكاتب حكايات المعاد الأخرى في كافة الأديان والحضارات بشكل تام.

رابعا: الخير والشر بين السرديات الكبرى والسماء السابعة

رأى «نجيب محموظ» في تقديمه لماهية الخير والشر أنهما مفهومان نسبيان، فلم يقل بالخير المطلق أو الشر المطلق. على الرغم من محورية هذه القضية في أحداث قصته ووقائعها، فعلى أساس الخير يكون الثواب وعلى أساس الشر يكون العقاب، ومن ثم الحكم بالبراءة أو الإعدام أو الانتداب مرشداً روحياً.

40 السماء السابعة، ص 143

41 السماء السابعة، ص 143

ومحفوظ هنا يبدو كفيلسوف ما بعد حداثي فليس ثمة معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل بصورة مطلقة بين ما هو خير وبين ما هو شر، ومن ثم يتهافت القول بالخير المحض أو الشر المحض. لذلك نراه تارة ديكارتيًا وثانية إسبينوزيًا وأخرى كانطياً ورابعاً دينياً وخامساً تفكيكياً. ولكنه في النهاية يتمرد على كافة الرؤى النسقية والمذهبية.

فإذا كانت السرديات الكبرى تقوم في معظمها على تحديد مسبق ومطلق للخير والشر لا يقبل النقد أو المراجعة، فإن «محفوظاً» يرفض هذه النسقية وتلك المطلقية؛ فمثلاً الخير والشر عند قدماء المصريين هو من اكتساب الإنسان الحر، فمن استجاب لنداء الخير الكامن بداخله استحق الثواب الأخروي والعكس صحيح، «فالإثم والخطيئة من اختيار الإنسان الذي وهبه الإله الخالق نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء كلها، وهو يستخدمها إما في الخير فيلقى الثواب العادل أو في الشر فيلقى العقاب»⁴².

أما في الحضارة الفارسية القديمة وخصوصاً في الديانة الزرداشتية، التي تؤمن بثنائية الخير والشر، وهي ثنائية كونية ناتجة عن وجود مبدئين أصلاً للكون: روح الخير (أهورامازدا) وروح الشر (أهريمان)، فالأول (أهورامازدا) إله الخير ومصدره تساعده قوى من الملائكة الخيرة، أما الثاني (أهريمان) فهو مصدر الشر وتساعده قوى شريرة. وللإنسان مطلق الحرية في الاختيار بين الحقيقة والضلال، بين الخير والشر، بين النور والظلام، بين النظام والفوضى، بين الانصياع لتعاليم الخير كما يملها (أهورامازدا) أو الاستجابة لإغواءات (أهريمان) الشريرة.

وفي الحضارة الهندية كان مصدر الشر ناتجاً عن الحرية، وأن الإنسان كثيراً ما يناشد الآلهة أن تساعده على التخلص من الخطيئة التي ربما يقع فيها نتيجة لاختياره المخطئ، ففي «الفيدا» نجد النداءات إلى «فارونا» ليخلص البشر من الخطايا⁴³.

وتظل حرية الإرادة الإنسانية هي مصدر الشرور في الحضارة اليونانية، فهي كذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، وأن الآلهة لا يمكن إلا أن تكون خيرة وعادلة؛ ولذلك فهي ستعاقب الأشرار بشروهم، وستلقى الخيرين في الحياة الأخرى بالترحاب وتكسبهم الخلود والأبدية. بينما ترتبط مشكلة الشر في اليهودية والمسيحية بما يسمى بالخطيئة الأولى للإنسان؛ حيث ورث البشر فيهما خطيئة آدم، ومن ثم كان لزاماً على الإنسان دائماً أن يحاول الخلاص من هذه الخطيئة الموروثة. وقد تشابهت هاتان الديانتان السماويتان في تناول قضية الخلاص على الرغم من اختلاف علة الخطيئة؛ ففي اليهودية والمسيحية نشأت مشكلة الخطيئة وكيفية التخلص منها؛ حيث تطورت عقيدة الخلاص والمسيح المخلص الذي وظيفته تحقيق الخلاص للإنسان من الخطيئة⁴⁴.

أما في الإسلام فلم يولد الإنسان فيه محملاً بذنب، فكل نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولذلك لا توجد في الإسلام فكرة المخلص من الخطيئة، بل يوجد مبدأ المسؤولية الشخصية من الأفعال؛ لتحقيق النجاة والفوز

42 مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2015، ص 196

43 المرجع السابق، ص 199

44 المرجع السابق، ص 207

بالبعد عن المعاصي والشور، وبالإكثار على الجانب الآخر من أفعال الخير ومواصلة أعمال الحلال والبعد عن المحرمات. ولكن مما لا شك فيه أن إبليس يلعب دوراً هاماً باعتباره مصدرًا للشر في الإسلام، وهو الذي دائماً ما يشكك البشر في سلوك طريق الخير ويدفعهم دفعاً إلى سلوك طريق الشر. ومن ثم يكون الشر في الإسلام مصدره الشيطان وحرية الإرادة الإنسانية. وتبقى المسألة مرهونة بيد الإرادة الإنسانية؛ فإن أراد الإنسان قهر الشيطان استعاذ بالله وتمسك بعقيدته وقرأ قرآنه ومارس الشعائر بإرادة لا تلين نحو فعل الخيرات والبعد عن السيئات والمحرمات⁴⁵.

وهنا نجد أن مصدر الشر في «السماء السابعة» هو حرية الإرادة الإنسانية، إذ يقول محفوظ في الحوار المعبر جداً عن وجهة نظر الكاتب عن مصدر الشر في عامله السردى الخاص، والذي يرد فيه «أبو» على أسئلة «رؤوف»:

- وكيف يستمر الشر إذن؟

- لا تنس أن الإنسان حر، كل شيء يتوقف في النهاية على قوة تأثير المرشد وحرية الفرد..

- ألم يكن من الخير أن تلغى هذه الحرية؟

- قضت المشيئة الإلهية ألا يُقبل في السماوات إلا الأحرار⁴⁶.

وهنا تبدو موافقة محفوظ للتصور الكانطى لتلك الإشكالية، فالشر الأخلاقى والرذيلة موجودان في الحرية؛ حسب مقولة كانط: «كل الشر في العالم ينبع من الحرية» All evil in the world springs from freedom «فالحيوانات ليست حرة ولذلك فهي تعيش وفقاً للقواعد، والكائنات الحرة فقط تستطيع أن تتصرف بانتظام لو حصرت حريتها في إطار القواعد، أما حينما تستخدم الحرية وفقاً لميولها ورغباتها فإنها حينئذ تخالف القواعد وترتكب الشرور والآثام»⁴⁷. ومن ثم أدان التصور البراجماتي للخير، فالخير الكانطى مطلوب لذاته ولا ينظر إلى النتائج وفقاً للإرادة الخيرة عندما يُدان «عانوس» الذي طلب العلم للوصول لمركز مرموق، وأحب رشيدة من أجل الرغبة المتعجرفة في امتلاك فتاة جميلة. ثم لا يلبث طويلاً على هذا الرأي حتى يدين التصور الكانطى في دفاع «رؤوف» عن نفسه عندما يقول العبرة بالعمل لا بالنتيجة وكأن رؤوف يؤمن بالتصور الكانطى، ولكن «أبو» يرد عليه قائلاً: «العبرة بالعمل والنتيجة معاً»⁴⁸. وهذا مخالف للتصور الأخلاقى الكانطى الذي يرى أن الفعل الخير لا ينظر أبداً إلى النتائج ما دام قد تم انطلاقاً من الإرادة الخيرة Good will The وحدها.

45 المرجع السابق، ص 208

46 السماء السابعة، ص 104

47 Kant, Lectures on Ethics, translated by: Louis infield, B.A., O.B.E, With an introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published, 1930, pp. 122-123.

48 السماء السابعة، ص 129

ولكن يبقى محفوظ كسائر ما بعد الحداثيين لا يؤمن بمطلقية فكرة ما، ولكن يؤمن بالتعدد والاختلاف، يرفض أحادية البعد والرؤية وإمبريالية الفكر والمعنى، فهو يعبر بحق عن ثورة حقيقية على فلسفة السرديات الكبرى، تلك التي انطلقت مع نيتشه باعتباره أول فيلسوف أعلن تمرده على المشروع المثالي للحداثة. ولذلك يعود بنا مرة أخرى ليقول بالشر الديكارتي وهو الذي يقع فيه كل من يُسلم بأي فكرة هكذا على علاقتها دون فحص وتمحيص، فيقول على لسان "آبو" في محاكمته لرؤوف: "نحن لا نحاسب على التفكير ولو كان خاطئاً، ولكننا ندين التسليم بأي فكرة ولو كانت صحيحة"⁴⁹.

ثم ينتقل بنا إلى تصور ثالث لمعنى الخير والشر يخالف كل التصورات السابقة والتالية لمعانيهما في كل السرديات الكبرى، حين يقرر في الحوار الدائر بين «آبو» و«رؤوف» أن:

- «قلة نادرة أدت واجبها الكامل نحو الأرض

- أعطنى مثلاً أو مثالين

- خالد بن الوليد وغاندي

- إنهما نقيضان!

- للمحكمة تصور آخر..⁵⁰.

وهنا يعكس تمامًا تصور الخير والشر بكافة تصورات السرديات الكبرى، فلا يمكن أن توجد سردية كبرى واحدة يمكنها أن تجد تطابقاً بين خالد بن الوليد وغاندي!

وتستمر التصورات المتعددة والمختلفة للشر في «السماء السابعة» والتي ترفض وتتناهض كافة السرديات الكبرى في هذا المجال؛ فيرى كمون الشر في فرض «أخناتون» - الفرعون المصري الذي كان أول من بشر بالإله الواحد - إلهه بالقوة على الناس لا بالهداية والإقناع. ومن ثم يرفض محفوظ فرض الدين بالقوة ويحبذ الدعوة إليه بالإقناع والموعظة الحسنة.

كذلك تتجلى أبلغ الصور المعبرة والمختلفة عن ما بعد حداثة «محفوظ» وثورته على رؤى السرديات الكبرى في براءة «لينين» على الرغم من إحداه من وجهة نظر الكثيرين، لكن «محفوظاً» يُعلن براءته؛ لأن المدعو «لينين» من خلال ثرثرة فكرية غير الأسماء ولم يغير الجوهر، سمى إلهه المادة الأزلية وأضفى عليها من صفات الله القدم والخلق والسيطرة على مصير الكون، وسمى الرسل بالعلماء، والملائكة بالعمال، والشياطين بالبرجوازيين، ووعده أيضاً بالجنة مع تحديد أكثر لزمانها

49 السماء السابعة، ص 103

50 السماء السابعة، ص 103

ومكانها، بل نُوّه محفوظ بقوة إيمان «لينين» وبلائه في خدمة الكادحين وأشاد بروح تضحيته وتكشفه⁵¹. في الوقت نفسه الذي أدان فيه «ستالين» وحكم عليه بالإعدام وتناسخ روحه في جسد أحد عمال مناجم الهند!

ولكن من خلال رؤية شمولية للسماء السابعة عند «محموظ» نجد أنّ الخير يكمن في تقديم الخدمات لأهل الأرض «طوبى لمن يقدم خدمة لأرض العناء»⁵². فالعمل الصالح يكون من أجل خدمة للناس لا من أجل خدمة الله! «فإنّ ما يهم الله سبحانه هو ما يصيب الناس من خير أو شر. أما هو - جل جلاله- فمستغن عن البشر لن يزيد إيمانهم به ولن ينقص من شأن كفرهم به»⁵³.

ثم تستمر مظاهر ما بعد الحداثة من النسبية والاختلاف حين يقدم محفوظ صورة إسبينوزية خالصة للخير في القصة، فإذا كان الخير عند سبينوزا هو في ذاته شيئاً نسبياً وكذلك الشر، فنحن نسمي خيراً ما نعرف تمام المعرفة أنّه نافع لنا، أما هو في ذاته فليس خيراً ولا شراً⁵⁴. ولذلك فليس هناك شر في ذاته، لكن هناك ما هو سيء بالنسبة إلينا، فكل ما هو متوافق معنا فزغب فيه فهو خير بالنسبة إلينا، وكل موضوع سيء إلينا، حتى لو كان متوافقاً مع أغراض الآخرين يكون بالنسبة إلينا شراً⁵⁵. فنسبية الخير والشر تجلت في دفاع «عانوس» عن نفسه بأنّه كان ابناً باراً بأبيه «قديري الجزائر» فيجيبه «أبو» بأن البر لم يكن مطلوباً في حاله!⁵⁶. فالبر هنا لم يفدك ولذا لن يدخل ضمن الأعمال الخيرة.

الخاتمة (أبرز النتائج)

هكذا عبّرت قصة «السماء السابعة» عن تصور مخالف لما أقرته السرديات الكبرى للمقدس في المعاد الأخروي، ولكل الرؤى التي اعتبرها أصحابها مقدسة لا يجوز الخروج عليها أو المساس بها، بل تقتضي التسليم الكامل لما ادعته من حقائق ميتافيزيقية. فإذا كانت فلسفة ما بعد الحداثة قد قامت على مناهضة السرديات الكبرى وهي تلك التفسيرات الميتافيزيقية العليا المسيطرة والمهيمنة في تاريخ الجنس البشري. فإنّ القصة المحفوظية قد بدت بكل وقائعها السردية بمثابة تمرد ومناهضة لسائر النظريات الكبرى التي حاولت تقديم تفسير شمولي للمقدس الأخروي ولميتا-حكاياته المقدسة والتي تتخذ شكل أنساق فكرية مغلقة، من أجل إفساح مجال لما هو إنساني في مقابل ما هو متعال ومطلق.

51 السماء السابعة، ص 107

52 السماء السابعة، ص 114

53 السماء السابعة، ص 107

54 جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 2287، 2013، ص 184، (مادة سبينوزا).

55 Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy, translated by Robert Hurley.

First edition in English, city lights books, San Francisco, 1988. p.33.

56 السماء السابعة، ص 128

ومن ثم كانت بمثابة ثورة على النسقية والمذهبية المنغلقة وعبرت عن نزعة مفتوحة على احتمالات عديدة. ولذلك تجلت بالفعل ثورة رمزية على كل التصورات المقدسة للمعاد في كافة العصور التي سبقت «ما بعد الحداثة». وهي أيضاً ثورة - بوجه خاص - على تصورات عصر الحداثة، فإذا كانت الحداثة - كما يقول ليوتارد - هي الحالة «التي بدأت في الظهور بعد نهاية العصور الوسطى من خلال مجتمعات تربط خطاب الصدق وخطاب العدالة بعدد من القصص أو الحكايات التاريخية الكبرى، وذلك على العكس من مرحلة ما بعد الحداثة التي تمر بها الآن، فإنها تفتقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل... إنما الأزمة ليست في واقع الأمر مجرد أزمة ارتفاع أسعار البترول (كان ذلك في عام 1979) إنما هي أزمة القصص والحكايات الكبرى ذاتها»⁵⁷. فما بعد الحداثة تقوم على عدم تصديق الميتما-حكايات. ولعل خير دليل على تقادم العدة الميتما- حكاية للشرعة هو ما تمثل في أزمة الفلسفة الميتافيزيقية وأزمة المؤسسة الجامعية التابعة لها. فقد فقدت الوظيفة السردية مؤسسيها والفاعلين في إظهارها على التوالي: البطل العظيم، المخاطر والمغامرات الكبرى والهدف العظيم؛ وتبخر كل شيء كسحاب من العناصر اللغوية السردية، التقريرية والوصفية... الخ⁵⁸. لتنتهي إلى القول بغياب معيار كلي للصدق، فكافة المحاولات التي توصف بأنها شمولية أو كلية أو مطلقة خليقة بأن تقابل بالرفض لأنها تهدف إلى إرهاب الآخر وتحطيمه.

ومن ثم عملت «السماء السابعة» على تقديم تصور للمعاد خارج السياق الديني المعروف، ورؤية خاصة للحساب يمكن أن تكون تركيباً إبداعياً لما ورد لتصورات الحساب الأخرى في الحضارات القديمة والديانات الإبراهيمية، على الرغم من أنه لا يمكن رده لواحدة فقط منها. كما يقدم تصورات أخرى عن الخير والشر خارج ما تقره السرديات الكبرى للأديان... فالعمل الصالح يكون من أجل خدمة الناس لا من أجل خدمة الله! «فإن ما يهم الله سبحانه هو ما يصيب الناس من خير أو شر. أما هو - جل جلاله - فمستغن عن البشر لن يزيد إيمانهم به ولن ينقص من شأنه كفرهم به.

ولذلك يمكننا القول بأن القصة تعبر عن حالة أدبية تنتمي إلى عصر ما بعد الحداثة؛ فإذا كانت الحداثة ترى أن النظرية العامة الشاملة الكلية تعكس الواقع، فإن ما بعد الحداثة ترى على العكس من ذلك أن النظرية لا تقدم في أفضل الأحوال سوى منظورات جزئية عن الموضوع الذي تدور حوله. ومن ثم يكون التشكيك وعدم الوثوق في كثير من الأسس والمبادئ العامة والكليّة والشاملة التي سادت قبل هذا العصر، ومنها بالطبع الرؤى المقدسة التي تخص المعاد في سائر الحكايات الميتافيزيقية التي قدمتها الرؤى الحضارية للحضارات المختلفة عبر العصور المختلفة وكذلك التي قدمتها سائر الأديان بما فيها الأديان السماوية.

وعكست القصة سمة أساسية من سمات فلسفة ما بعد الحداثة تبنت من خلال (الألعاب اللغوية)، وهو مصطلح مستمد من كتابات فتنشتاين المتأخرة، وهو يعني أننا إذا أردنا أن نعرف معنى كلمة أو عبارة فلا بد من أن نعرف طريقة استخدامها وكيف تؤدي دورها في التفاعل بين الناس من خلال الديناميكية اللفظية، فكلمات اللغة غير مطلقة المعنى وإنما تختلف في المعنى عبر السياقات المختلفة، ومن ثم لم تكن «السماء الأولى» في القصة المحفوظية تعني ما

57 نقلا عن، أحمد أبو زيد، ليوتارد وما بعد الحداثة، ص 7

58 عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص 29

تعنيه - مثلاً - في الخطاب الديني الإسلامي، وكذلك الأمر في السماء السابعة، بل يعد مفهوم «الجنة» أبرز مثال على ذلك؛ حيث إنّه أصبح مفهومًا مختلفًا تمامًا عند محفوظ عنه في السرديات الدينية المختلفة، فإذا كان في السرديات الدينية الكبرى يعني الفردوس السماوي حيث النعيم المقيم الذي لا تشوبه شائبة من الكبد أو المعاناة. فهو عند محفوظ مختلف عن ذلك؛ حيث يقرر أنّ هذه الجنة الموعودة لا تكون خالية من المشقة والكفاح، وإنّ كل ما يقال عكس ذلك فليس هناك عليه دليل واحد.

فضلاً عن أنّ من أبرز ما عكسته القصة المحفوظية هو سيادة النزعة الإنسانية، فالتصور الإنساني الفردي يحتل رؤى ومكانة يمكن التعبير عنها حتى مع وجود المقدس، فكل ما يهم محفوظ هو الإنسان وسعادته على هذه الأرض، لا في مكان آخر؛ ولذلك سعى إلى أنسنة المعاد الأخرى والتمرد على صيغته المقدسة بكافة أشكالها وتوجهاتها من أجل هذا الإنسان الذي هو هدفه الأسمى وغايته القصوى.. الأمر الذي يجعلنا نقول مع هابرماس «إنّ الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، وإنّ ما بعد الحداثة لم تستطع حتى الآن قطع صلاتها نهائيًا مع الحداثة، إن لم تكن ما بعد الحداثة نفسها ما هي إلا الحداثة في صيرورتها وتطورها ورغبتها الدؤوبة في النقد المستمر والتعديل الدائم لذاتها عبر الصيرورة الزمنية.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم
- أنطون ذكري، الأدب والدين عند قدماء المصريين، القاهرة، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، 1923
- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة يوسف كامل حسين ومراجعة إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1995
- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن- التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1998
- شاكر عطية الساعدي، المعاد الجسماني، قم، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1426ق/1383ش
- عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1993
- عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون- الجزائر، منشورات الاختلاف- مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الطبعة الأولى، 2009
- غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية- النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، بيروت، دار التنوير، 2009
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999
- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان- قصة البحث عن الإله، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2010
- مصطفى الكيك، تناسخ الأرواح، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت.
- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2015
- مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2008
- نجيب محفوظ، السماء السابعة، ضمن المجموعة القصصية «الحب فوق هضبة الهرم»، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1979

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy, translated by Robert Hurley. First -
- edition in English, city lights books, San Francisco, 1988.-
- Jean Francois Lyotard, Answering the Question: What is Postmodernism? In The postmodern condition: A report On Knowledge, translation: Geoff Bennington and Brian Massumi, Minnesota, Minnesota University press, 1993.
- Kant, Lectures on Ethics, translated by: Louis nfield, B.A., O.B.E, With an introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published, 1930.

ثالثاً: المعاجم والمجلات الموسوعات

- أحمد أبوزيد، ليوتارد وما بعد الحداثة، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (4-5)، يوليو- ديسمبر، 2001
- عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، الطبعة 1998
- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 2287، الطبعة الأولى، 2013

رابعاً: المواقع الإلكترونية

- ويكيبيديا الموسوعة الحرة على الرابط التالي:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D984%%D8%B3%D8%B1%D8%AF%D98%A%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D984%%D983%%D8%A8%D8%B1%D989%

- علي موسى الكعبي، المعاد يوم القيامة، على الرابط التالي:

<https://alkafeel.net/islamiclibrary/aqad/almaad/almaad/m1.html>

المقدس والسرديات الكبرى

جدل الاحترام والانتهاك وآليات العبور قراءة في كتاب الإنسان والمقدس، لروجيه كايوا

◆ الحاج دواق

مدخل:

يكون للمجتمعات من الثراء التاريخي بمقدار ما تمد تطوره وتكامله بعناصر القوة فيه، ومكونات الامتداد، خاصة ما انبثق عن المجال الثقافي لهذا المجتمع أو ذاك، ومع ما قد يعتريه من أزمات تهب عليه من نطاقات العالم، إلا أن مقدرته على تجديد ذاته، والفسح في ممارساته، يمكنه من تلافي الضربات القاصمة، ويقي تجربته بتنويعها، وفتحها على نطاقات لم تسلك بعد، أو قد تكون لكن بكيفية أخرى، ليس فيها من المتانة والغنى ما يجعلها مستنفدة لمكنة أخرى، تقدر على استجلاب ما لم تنتبه إليه المحاولة الأولى، أو الثانية، أو الكثير منها...

كذا الحال بالقياس مع الممارسات البحثية والورش العلمية في تعاطيها مع الإنسان، فردًا/جماعة/تطورًا/مآلاً، فكلما ظهر علم إلا وظنت الثقافة المنبثقة عنه، أنها استوفت الموضوع والمنهج، وما يتعلق بهما من مرجعيات وأنساق وتطبيقات، لكن الناظر إلى التجربة الفكرية في نموها؛ يلحظ العزيمة غير المنتهية للمعرفة العلمية والعلمائية في تتبع الموضوع السالف بما يفي بمتجددات متوالية تكاد لا تقف على وضع، حتى يناجزه آخر، فيظن الدارس أنه أمام تناقضات لا تنقطع، واختلافات مهددة للمعنى في الأخير، ولا تقر على حال نظرية متقاربة، بله موحدة.

ولعل من المجتمعات التي اتسمت بحراك ثقافي تنويري ثري، المجتمع الفرنسي، عقب الحرب الأوروبية الثانية، المعجمة إلى العالم ظلماً، كما أحبد نعتها، حيث تمكن في ظرف وجيز من الانقذاف إلى تاريخ الأفكار بسيل عرم من المناهج والمدارس والمفكرين، واستطاع هؤلاء خلق سياقات بحثية جديدة، أمدت الثقافة العاملة مفاهيم ومصطلحات، ومناهج ونظريات، بل وتطبيقات تجديدية، كثيرة وعديدة، ولم يجار هؤلاء في الغالب سوى الألمان، لما للصلات من تبادل نوعي ومفيد. وفي تقديري من أهم تلك النطاقات؛ الدراسات المهتمة بالظاهرة الإنسانية في نشوئها وتطورها، وأحوالها الماضية، وما امحى منها، وما لا يزال قابلاً في مثويات الممارسات العامة أو الخاصة، وقد انبرت جلة من التخصصات للعناية بها، من ذلك الأنثروبولوجيا، وما يتقاطع معها من مجالات ترفدها وتدعمها، بإضافات أو تصويبات مستمرة، خاصة السوسولوجيا، والأركيولوجيا، وغيرها.

ومن أبرز المشتغلين في ميدان الأنثروبولوجيا ما بعد الوضعانية، العالم الفرنسي روجيه كايوا (1913) Caillois Roger- (1978) الذي اشتهر بوصفه عالم اجتماع، وأنثروبولوجياً، وناقداً أدبياً، أسس جمعية كل من Georges bataille جورج باتاي، Michel Leiris ميشال ليريس، معهد علم الاجتماع، في ظروف صعبة، وإمكانيات تكاد لا تذكر، في ساعة قبل الحرب

المدمرة، التي كادت أن تأتي على أوروبا، ما اضطره وأصدقاءه لمغادرة فرنسا، والبقاء في أمريكا الجنوبية مدة الحرب، والإفادة من المتحف الطبيعي المفتوح على إمكانيات أنثربولوجية هائلة هناك، وتعرفوا على عادات مختلفة، وطرائق عيش وأساليب تفكير مباينة لما عهدوه، فتعرفوا على الغنى التاريخي، وعلى مسالك أخرى في التعاطي مع الحياة ومقاربتها، فشرعت نظرتهم المقبلة في التكون، وزادتهم إمعاناً في جدوى مقارنة العالم بلون منهجي وموضوعي جديد، وهو ما تم بالفعل.

بعد الحرب رجح قافلاً، واقترح مساحة تختص بترجمة الأدب الأمريكي لاتيني، ترأس حينها قسم الآداب، عام 1948، ثم قسم التطوير الثقافي باليونيسكو، أين أصدر مجلة ديوجين (Diogène)، ثم انتخب في الأكاديمية الفرنسية عام 1971.¹

أصدر مجموعة مهمة من الكتب، لا غنى للدارس الأنثربولوجي والسوسيولوجي عنها، نعدد منها:

- الأسطورة والإنسان (le mythe et Lhomme).

- الإنسان والمقدس (lhomme et le sacre).

- الألعاب والبشر (les jeux et les hommes).

- الجماليات المعممة (Esthétique généralisée).

ونجهد أن نقدم في هذه القراءة، كتاب الإنسان والمقدس، الذي تمت ترجمته بالمنظمة العربية للترجمة، ونقدر أن موضوعه أساسي، من حيث ما هو، على الرغم من أن المقاربة التي أبداهها كايوا في ثناياها قد تبدو متجاوزة، أو على الأقل هي مرتبة في صدى سابق، أو ربما يظهر لبعضهم أنها قديمة، إلا أننا نميل إلى أن كثيراً من جوانبها مهمة، خاصة أنه دعا إلى تجاوز أساليب الوضعانية الفجة في دراسة المتعالي وأحواله في تجاوبات النفس البشرية بمظاهرها المتنوعة، وأيضاً لأنه قد أبرز أهمية المقدس، ويظهر أنها الإشكالية المركزية التي يتضمنها الكتاب ككل، وهي: هل لا يزال المقدس يتمتع بالسطوة عينها على الواعية البشرية؟ ويمارس حضوره السابق؟ أم أنه توارى لصالح طرائق جديدة ابتدعها البشر للتعبير عن أعواضهم تلقاه، كاللعب، والحروب والعطل؟ وكيف تجلى المقدس وصيغ في إطار التجاوب البشري الطبيعي/الفطري، والتاريخي؟ وهل المقاربة العلمية له مفيدة من جهة ما؟

تستهل المترجمة، عملها بمقدمة تعيد فيها شرح بعض المضامين الواردة في الكتاب، ملمحة إلى أهم العناصر الواردة فيه، إذ أبرزت قواعد المقدس كما ساقها المؤلف في ثنايا الكتاب، وأجملت تقديمها في ضبط حقيقة المقدس، بأنه ما يثير الخوف ويبعث على الثقة والاحترام.² ويبدأ الكتاب بمقدمة ثانية أوضح فيها كايوا الظروف التي تم فيها بناء الكتاب

1 روجيه كايوا: الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط01، 2010، ص 21، مقدمة المترجمة.

2 المرجع السابق، ص 18-19

وتجميع أجزائه، مشيراً إلى أن طبعته الأولى مفتقرة إلى تتمات تجمل صورته، حيث أكد أنه أضاف ملحقات مهمة، صور بها علاقة المقدس مع متغيرات أخرى نشير إليها في حينها، ومنها إلى المقدمة التالية، أي الثالثة، وهي بمثابة التمهيد العريض لأطروحة الكتاب، مشيراً إلى مشروعه ككل، في متابعة الظاهرة المقدسة، وكيف تشكلت، لأنه معني بدراسة الانفعالات الغامضة التي تلح على الإنسان، وتجعله في أحوال رهبة/رغبة في الآن عينه، وعلى الرغم مما يعتري توجهه من صعوبة تجميع شتات المعطيات العلمية المتعلقة بالموضوع، غير أنه أكد مقدرته على لزوم بعض العلمية في التعاطي والتجاوب مع درسه، وهنا يذكر بما مورس عليه من تأثير العلامة مارسيل موس Marcel Mauss وغيره من الأساتذة الذين درسوه وحددوا وجهته العلمية، القائمة بالوفاء للتقاليد الدوركايمية إلى حد ما، وتخطي الوضعانية المنهكة للمقدس بمقاربتها المادية.

يمكن لنا إيجاز عمق فكرة الكتاب في العبارة التالية: «ضرورة إعادة المقدس إلى المجتمع فاعلاً، ملحاحاً، شديد الفتك، لا يقبل النزاع، والرغبة في إنتاج تفسير علمي هادئ وصحيح، لما نسميه... الدوافع العميقة للحياة الاجتماعية.»³ تظهر القيمة المعرفية لمدلول العبارة السابقة، في كونها أسفرت عن خطة/رؤية، جامعة بين مطلب الحفاظ على حضور المقدس وفاعليته في الحياة، وأيضاً السعي إلى تفهمه والتعرف على تنوعاته، مظاهره، وكيفيات تشكله وتكونه في التاريخ، أو ربما قبله. فلا يمكن استيعاب ما حدث/يحدث للحياة والناس، ما لم نستكنه أغوار الفاعليات المختلفة التي أنشأت كل شيء، وجعلته يندفع في مسارب ودروب، مفهومة، وفي الغالب ليست كذلك، المهم الطموح العلمي يجب أن يحث على إعادة هذه الموضوعات إلى نصابها، من جهة الحاجة والضرورة الفطرية/الطبيعية، ومن ناحية إخضاعها لشرط العلمية المفتوح، لا بالمناول الوضعاني المهدر. وباستمرار يذكر الكاتب أنه بين إلحاح الواجب العلمي، وبين عجز ينسبه مرة إلى قلة الزاد الدراسي، وأخرى إلى قلة المناهج المعينة، وفي هذا ما يشير إلى أنه قدم مقارنة ليس إلا، في حين أن الدارس للكتاب، يخلص إلى استنتاج مفاده؛ إن روجيه كايوا قدم نظرية في المقدس، وفي الحين ندخل شعاب الكتاب لتتلقف العناصر المدعمة لما قرناه.

نلاحظه وقد تلافي بما يستطيع أحادية التوجه، بل عمل على تركيب الصورة من مواد عدة، جعلته يقر بأن «الصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس بشكل عام متضمنة في تعريف هذه اللفظة بالذات، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي»⁴ وكأني به قد استوحى الفهم من مقابلة مع العلماني الذي اتجهت أدبيات الحداثة إلى كونه، الدنيوي أو الحالي المقابل للمطلقات والمتعاليات، وبصفة أوكد للمقدس، وكأنه قلب جعل هذا ذاك معكوساً، ففي حسابانه لا يستوعب المقدس إلا بإخلائه من الدنيوي، لا في مظاهره، لأنها لبوسه، بل في حقيقته وماهيته، ومع ذلك يجب على الدارس التحرز من أوهام قد تلغي واقعية عمله، لذا من اللازم مراراً التعرّيج إلى الوظيفة ومؤديات المقدس في ظروف الناس وحيواتهم لتفهمه، من غير الإغراق في ذلك لنسيان مدلوله الحقيقي. وبغير استبطانية نفسية ملازمة للعمل، كما كان الشأن مع اللاهوتي الألماني رودولف أوتو Rudolf otto، الذي جهد للوصول بين الأحوال الباطنية، ومستجلبات التأثيرات الممارسة عليها من

3 المرجع السابق، ص 28

4 المرجع نفسه، ص 31

قبل أشكال الديانات الكبرى، فضل، أي كايوا، أدبيات المدرسة الاجتماعية الفرنسية، مع الاستعانة بين الفينة والأخرى باستبطانية أوتو، فخلص إلى أن «مسألة المقدس تطول ناحية عميقة وجوهرية في الإنسان، فإنني لم أشعر بضرورة تجنب طرح المسألة على الصعيد الميتافيزيقي. لقد تخطيت الحدود التي تسمح بها المعرفة الوضعية، من دون شك...»⁵

بما سبق من تقديم، أكون قد جمعت النظرية والمنهج معاً، الرؤية التي تستعيد المقدس، وتعمل على مقارنته علمياً وترى جدواه الصميمة في تركيبة الكائن الإنساني، وتستدعي لذلك عدّة لا تستعيز عن الجانب النفسي، بالجانب الموضوعي، بل تستدمجها في تناول يرتفع عن تقاليد بعض المدارس الاجتماعية، في أقسام علم الاجتماع، وبذلك يكون كايوا قد فتح الباب لمدرسة أنثربولوجية واجتماعية جديدة، لا تقف على الممارسات الشعائرية في مظهريتها غير المعقولة، وكذا لا تستغني نتيجة علميتها عن عمقها المعنوي الظاهر.

1- مجال المقدس/ الديوي، ونطاق الحضور:

إذ نشرع في نقل الرؤية في بسط، نلقف كايوا قد أسس لها بجمله قواعد مؤطرة تحقق في النهاية، شريطيات منهاجية نظمت عمله إزاء المقدس، وأول الأوائل تمييزه بين المقدس (sacre) والديوي (profane)، فالممارس للنشاط الديني أو الطقسي المتصل ببعض الأحوال الأخرى، يكون قد حسم مسألة جوهرية في كافة حياته، وهي إما الخلاص والخلوص والانعتاق، أو البقاء قابلاً تحت برائن الظواهر الحياتية المادية المباشرة، فمنطق إما/أو، يورث حالة من الخصام والمباعدة داخل كينونة الإنسان، لذا نجد التقاليد الدينية الكبرى، وكذا عادات بعض العشائر النائية، تميل ميلاً عظيمة إلى الدفع بالموءمن إلى التخلي عن الحياة الدنيا، والبحث عن العالي الضامن لعدم الهلاك، فالبقاء هناك، والفناء هنا.

ويبرز البحث عبر متوسطات ما، أن المتدين غالباً ما يشعر بأنّه يحيا في وسطين متلاطمين، أحدهما غريب عنه، والآخر يمثله ويندفع إليه بما أوتي، في حدية تعمل على الإلغاء، لكن عبثاً تحاول، "...إنهما يتلاغيان ويتفارضان... هذا الذي يظهر كمعطى حقيقي وبدهي للوجدان"⁶ لكننا نسأل هنا: هل يظهر للوجدان كما انطبع لديه من مجمل ملاحظات الواقع وتأثيراته، أم هو مما نبع من الأعماق فارضاً فاعليته كدال عن الحقيقة الجوهرية القارة، فيكون المقدس واحداً من مظاهرها؟

يتشكل المقدس من ميزات رئيسية، يمكن عدها بشكل ما مجمل عناصر حقيقته، فهو مكون من أشياء (أدوات العبادة)، كائنات (الملك، الكاهن)، أمكنة (دور العبادة)، أزمنة (أيام المناسبات/الأعياد)، ويتم سبغ الطابع التعظيمي عليها، لتفيد أهمية بالغة لدى المجموع، فينبثق عن ذلك عمليات مزدوجتان، قد تبدوان متعارضتين، إلا أن الإمعان يفضي إلى خلافه، فهي تجلب التوقير والإكبار من ناحية، ومن أخرى تدعو إلى الحظر والمنع، إذن نحن أمام ما يشبه بنية الرمز المقدس الين واليانغ، فعلاقتها دوامة متلازمة، من غير أن يفقد أحد الطرفين هويته، لكن بحضور جزئي هنا أو هناك،

5 المرجع السابق، ص 34

6 المرجع السابق، ص 36

فلاحترام/الحظر، تلازم دائم، يقدم فاعلية المقدس في اتجاه حركته من الداخل إلى الخارج، ومن المحيط إلى الأطراف، ومن المتعالي إلى التاريخي، ومن الأبدي إلى المزمّن...

تتضاف خاصية تالية تدعم تركيب المقدس، وهي مجلبة التأثير وحضور الهيمنة الفاعلة على المؤمنين، وربما على غيرهم، «...أما المقدس فيتمتع بقدرة جذب سحرية. قمة الإغراء هو، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوب يستحث الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوب يهيب بمن يحاذيه إلى الروية والحذر»⁷ نلاحظ أنه مرغوب/مرهوب، ومثاله القربان وسره، فهو يفرض على المؤمن هيمنة روحية، تجعله يريد ويهابه. تدفع ممارسه إلى الاقتراب، وفي الآن عينه تدفع بغيره/المدنس إلى الابتعاد، وفي أحيان يكون هو أيضاً محروماً من الدنو، كما في تقاليد الكاهن المستأثر بسر الممارسة.

تندفع الصلة بين المحظور والمسموح، أو المقدس والديوي إلى حال التهالك، حتى ليكاد المقدس يهيمن على الديوي ويقضي عليه، ويدخله في حال التوقف والاضطرار الدائم للتسلل والفوات ليتمكن من إثبات حضوره، ويتعمم ذلك في صورتي التابو tabou والحر المسموح أو المباح noa كما يرد استعماله عادة في اللغة العلمية النفسية خاصة، اشتقاقاً من المصدر اللغوي البولينيزي. ويكون الممنوع في الغالب متجنباً حفاظاً على نظام العالم واستمراره، وبذلك يكون المحرم هو ما يجلب على العالم الفوضى والخراب، والمسموح المدعو إليه هو ما يبقيه متوازناً مستقرّاً. و«مرد ما ذكرنا إلى كون الناظم الطبيعي يكمل النظام الاجتماعي ويعكسه، إنهما مترابطان، وما يخل بأحدهما يصيب الآخر أيضاً بالخلل، فجرمة المس بالجلالة تعادل أي عمل يخالف سير الطبيعة، ولا تقل عنه إخلالاً بحسن سير الكون»⁸ وقد قامت القبائل القديمة بما يضمن عدم الاختلاط بين المدنس والمقدس، ليستمر العالم على ما لوفيته، وكذا تمارس البشرية إلى اليوم بعض الممارسات الدالة على الرغبة الجامحة في تثبيت أركان العالم، لكي لا يتعمم الرجس والانتكاسات النفسية والاجتماعية المفضية إلى تغير في الكون وتزلزل نظامه. لذا تشكل القرايين والذبائح الأساس الرمزي الداعم لطلب الاسترضاء وطلب السكينة والمحافظة على أحوال الناس، وهنا تراعي الشعوب جميعاً أن تكون الذبيحة ذات مكانة، وثمانية، ومغرية، طلباً للقوة، وعملاً للحفاظ عليها ودوامها. وإذا لم تكن هناك تقدمات، عوضت بالحرمان، أي الكف والزهد في كل ما من شأنه أن يدنس الطهر البشري ويعكر صفوه. قربان تأكله النار، أو شام بالحديد والمسامير، أو شق للشفاه، وخرق للخدود، أو ختان أو... كلها أساليب مقصدها النهائي الاسترضاء وجلب القداسة، والتخلص من الدناسة.

2- بنية المقدس، والتركيب المزدوج:

”ما من نظام ديني، حتى بالمفهوم الأعم، إلا وتمارس فيه مقولتا الطهر (pur) والنجس (impur) دوراً أساسياً، ومع تمايز مظاهر الحياة الجماعية وتشكيلها ميادين مستقلة نسبياً (سياسية، علوم، فن...). تكتسب كلمتا: الطاهر والنجس معاني جديدة، لأن كانت تفوق المعنى القديم دقة ووضوحاً، فإنها بالفعل عينه، تقصر عنه غنى واكتنازاً“⁹ تعتبر هذه

7 المرجع نفسه، ص 40-39

8 المرجع السابق، ص 45

9 المرجع السابق، ص 53

المقدمة مفتاح تفهم آليات تحرك المتضادات في نظم الحياة ومؤسساتها، سواء القانونية أو العرفية، فهي تحكم مسار عمل المظاهر الاجتماعية وتجلياتها في العادات والتقاليد، وكل الممارسات حتى الصناعية، فتميز بين الذهب الخالص والمشوب، وبين الخمر المعتقة والمائهة، وبين القديس والشيرير، والسليم والسقيم، وهكذا في منطقتي الثنائية الأساسي الذي ينم عن عمق البنية المزدوجة للمقدس، المستدعي لصدده باعتباره ملازمًا لتكوينه، في علاقة تكون مرة ظاهرة تمامًا في استعداد وتنافر مركزي، كما هو الشأن للأديان المكرسة لنظام عقائدي معين في مقابل آخر ملغى ومرفوض، ثم في صلة ضبابية ملتبسة تكاد لا تبين عن الاتجاهات المتعارضة في تشكيلة هذه المنظومة أو تلك.

وتتفاعل القوى المكونة له في صورة خير/شر، رغبة/رهبة، تعاون/تنافر، حب/بغض.. وهنا تكون لكل دائرته المكرسة والمحرمة في حين، أي لا يتقدس المقدس ولا يتطهر إذا لم ينأ تمامًا وبإطلاق عن الملوثات التي يمكن أن تصيبه فتخدش صفاءه وتغيبه، وبذلك يتحدد مضمون المقدس بمثابة ممنوع اللمس والاقتراب والانتهاك. وهنا تنبثق الأحوال النفسية الغامضة والغريبة للمتدينين أو المحترمين للرموز المقدسة، في مشاعر متضاربة، تمزج رغبة مسكونة برهبة أو مبتعثة بها، أو خوف يحث على الإقدام وفي الوقت عينه يجعل المرء حريصًا من عدم الوقوع في الخطيئة، وانتهاك الحمى، كما استعمله كايوا مقولة تفسيرية فهم بها المجال المحرم الممنوع الولوج، مستندًا إلى أثر نبوي إسلامي، كالراعي يري حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

قوة الصلة في بنية المقدس، في تفككه إلى عناصر أولية متناقضة، وفي الوقت عينه مترابطة وتطلب بعضها في تكامل خلاب وعجيب، وما تفتأ تلك الطبيعة الغامضة غير المفهومة، أن تنحل في تشكيل متقاطب، وتفرعات منفصلة، خير وشيرير، الله/الشیطان، الكاهن/الساحر، وقد لخص القديس أوغستين هذا الوعي في تعبيره العميق عن الخوف والحب في آن، قائلاً: «إني أرتعش خوفًا، واضطرم حبًا، كذا حال التواصل التقاطبي مع المقدس المستدعي باستمرار لنقيضه، المتضمن له والمتجاوز في آن. والمقابل يحمل توازيًا في تركيبته، فالشيطان في بعض الأدبيات مغر/مهلك، ناصح/مخادع، جالب للملذات، ومقبر لممارستها في أتون العذابات، وبذلك نكون قد تعرفنا على آلية الجدل والتفاعل التباعدي المستدعي لبعضه باستمرار..»¹⁰ وظيفة الدين تتحدد في جوهرها بحركة مزدوجة قوامها اكتساب الطهارة وإزالة الرجاسة¹⁰

إن الممارسات العبادية وطقوس الدخول والولوج إلى عالم القداسة المشع، يعوزه تخل صارم وانفكاك عن اليومي والدارج، وكلما أمعن المتدين في شعائريته، تلقى من فيوض العون ما يغرقه حتى قفا رأسه في نشوة التجليات والاتحاد مع المطلق، وكذلك حاولت كل طرق العرفان والتصوف أن تفعل، والكهنوت هو الأكثر إمعانًا في ذلك، لما يرتدي من ثياب خاصة، ويتطهر بعبور معين، ويحمل بين يديه المباخر بكافة تحريكات اليد الموحية، وتبدو عليه هالة التقديس أثناء دخوله القداس، وتبرز عليه ملامح القداسة وقد خرج، في جدل عارم بين الدخول/الخروج، وينعكس الحال السالف على مجموع المؤمنين في نطاق حياتهم العامة، أي يحرصون على ضمان عدم دخول الدنس إلى جماعتهم، فيعمدون إلى إبعاد كل ما من شأنه أن يقود الجماعة إلى التدنس، ومن ذلك طقوس الإبعادات للأرواح الشريرة، أو للعصاة، أو للمرأة الحائض، أو للحيوانات القذرة، أو... زيادة إلى إظهار الأماكن والأزمان وبعض الأطراف بوصفها المقدسة، ومقابلها هو

المدنس، لذا كانت دور العبادة، وأزمانها المخصصة، وأعضاؤها المقصودة، وطقوس الدفن خوفاً من الموت، ثم تحولها إلى أرواح حارسة معينة، كلها مظاهر تدل على طبيعة المقدس الثنائية وحالة المعكوسية فيه، والتقلبات الغامضة في ماهيته، وهو ما يجعله مثيراً وصعب الإحاطة به، وهنا نلاحظ أن مقاربة المقدس ليست هينة، وتشكيل خلاصات علمية قارة وموحدة حوله، قد تبدو بعيدة المنال.

تظهر الدراسات المختلفة، أن هناك تمازجاً شديداً في مظاهر التماسك والانحلال، بين المقدس/النفس، من جهة، وبين البنيات الاجتماعية المختلفة، سواء في هراكية الجماعة وتركيبتها، أو تخطيط المدن وتوزيع أطر السلطة والقوة فيها، وأيضاً تموضع القوى الخيرة في العالم وانتظامها الشديد والصارم والأمين، وتبعثر الأرواح الشريرة المسؤولة عن استجلاب قوى الشر والمصادر التدميرية إلى العالم، وكثير من الأعمال لا تفهم حتى في عالم الحدائق المتنور، إذا لم يهرع للسبر عن غائرتها المكنية في إدراك المقدس بوصفه منظوراً إلى العالم، أو رؤية وجودية تنضد كل شيء وتموضعه في مكانه الدقيق والمعين.

وعينات الانتهاك قد تكون شخصاً قاتلاً سفاحاً، أو مرضاً مجهزاً قاضياً، أو تعديت على القانون للإخلال بالرتابة العامة، لذا تعتمد الجماعة إلى علاج المرض، أو معاقبة المجرم، أو تعنيف الفرد الخارج عن العائلة في انتهاكة صارخة، لكن النظرة البشرية تتغير وتكاد لا تقف على أرضية مفهومية واحدة إزاء المقدس/المدنس، إذ نجد تطوراً هائلاً دخل في تركيبتهما وفعل فعله في صورته القديمة، فأفلت العالم من قبضة المقدس، وشرع الديني يتعرض ويعم نطاق الحياة ككل، حتى يكاد يشملها جميعاً. ومع ذلك يبقى المقدس حاضراً فاعلاً مؤثراً مستمراً، تكاد لا تخلو منه تجربة تاريخية.

3- في المحظورات، محاولة فهم :

من مساعي الكتاب الأساسية، محاولة الولوج في البنيات الثنائية للمقدس/المدنس، لتفهم طبيعته أولاً، ثم للتعرف على جدله وحركته، لبلوغ إدراك فاعلياته وتأثيراته، للتمكن من تحقيق التفسيرات العلمية الأساسية، ومن أهم تلك الخلاصات المقدمات؛ أن المقدس يتحرى عن الديني في كافة مصادره ومظاهره، ليتلافى الرجز/النفس، وبذلك تتجمع العناصر المغطية لكل حالة دينية، وهي الطهارة-الديني-النفس. وعلى الرغم التقاطب الظاهر في جدل الصلة، إلا أنه لولا المقدس لما التفت إلى فاعلية الديني وحضوره، فاعلاً عادماً مهدداً لكيان المقدس ومتابعاً لها باستمرار، يطلبه حثيثاً للقضاء عليه، أو هكذا يعتقد.

إن نظام العالم ثنائي، ينقسم في شكل عمارتين، محكومتين بقوانين متخالفة، تبيح لجهة أن تفعل ما تشاء ولأخرى الحرمان والحظر، وهكذا تم تصوير العشائر الطوطمية في ناظم الزواج والقرابة، والصلوات، وتم الانتقال بذا التصنيف حتى إلى عالم الطبيعة فتميزت بعض الحيوانات عن الأخرى، وبقع من الأرض عن مقابلة لها، وأزمان عن أخرى وهكذا، يبرز انشطار العالم إلى شطرين متوازيين، متقابلين متباعدين، لكن متفاعلين وكأنهما متداخلان..“...إن الأساطير التي تروي

نشأة القبيلة لا تركز على وحدتها، بل على ثنائيتها..¹¹ الدافعة للتفاعل المستمر بين القوى المشكلة لها، في تدافع ثري يغني حضور أفرادها في العالم، ويقسم المهام بين الأعضاء، وتتحدد الأدوار في صرامة ملفتة، وهذا ما أثبتته أبحاث كل من إميل دوركايم ومارسيل موس في المجتمعات الطوطمية، وتقسيماتها الثنائية لكل شيء، سماء/أرض، ذكر/أنثى، النور/الظلمة.... وكل الاحتفاليات الطقسية المرحة بالفصول، أو بالحروب، أو بالمواسم، تدخل في نطاق تفهم المحظور أو المسموح، لكن بنوع من التشابك الأساسي، لذا نلفي كايوا يتحفظ قليلاً أما مقولة العمارتين، ويدعو إلى استعمالها فقط في فهم الجانب البراني الخارجي لبعض التركيبات، وإلا لما استطعنا فهم الاندماجات المختلفة، وتكون العائلات، وتشكل نظم التراحم والزواج.

«نخرج من هذا التحليل بنتيجة مؤداها أن نظام الأشياء والبشر كثيراً ما يتميز بتألف مبدأين هما في الآن نفسه - وإن بنسب متفاوتة - من طبيعة اجتماعية وجنسية وكونية...»¹² لذا نجد التراتبات خاضعة لمعايير متفاوتة، لكن في الحين نفسه، مستمدة من أصل طبيعي، ومعقدة في صورة أنطولوجية كونية، وبانعكسات اجتماعية، تمهر الأفراد جميعاً بأوصاف، تنظم وظائفهم وتؤطر حضورهم داخل الجماعة وفي التاريخ. من مثل الاسم، الوشم، الشعار، الرمز، كلها أدوات توضع لتصنع الاحترام، وتحدد الحقوق والواجبات، وتموضع تبعات المهام ومراكزها، والمكانات. ويدل العيد باعتباره طقساً مقدساً على نظام التسليف والتبادل والاستنبات، البشري والحيواني، فيباح لبعض الأفراد، أو لجميعهم في مواسم معينة الانتهاك العارم، بوصفه المطلوب لتحقيق الخصب، أو للتعبير عنه، في احتفالية متبوعة بحركات وأفعال وممارسات تجلب لهم البقاء والقوة والحفظ. وكذا ينطبق الحال على التسليفات الجنسية، التي قد تعتبر انتهاكاً محرماً في أزمان معينة، وأماكن محددة، لكنها تباح في أخرى وتصير وكأنها واجبة. والتسليف المقصود، إما أن يكون إجبارياً كما هو شأن الزواج أو بعض أشكاله، أو قد يكون اختيارياً، وبذلك تتضامن العشائر وتتبادل سلالتها، ويتقوى النوع، اللهم ما لوحظ في ناظم العمارتين من حرص بعض القبائل على الحظر التام للتسليف وتداخل الدم والسلالة. ويبرز ناظم الحظر أو التبادل، حتى في الشكل الاقتصادي وطبيعة الغذاء، فما يكون لهذه العمارة لا يكون لتلك، لكن مع مرور الوقت يحتاج للتبادل مع الحذر لكي لا تتدنس هذه القبيلة من أنجاس تلك، لكن نظام التبادل حاضر وملاحظ. وهنا نخلص مع كايوا إلى وجود جماعتين تاريخيتين، إحداهما تضامنية، والأخرى استقلالية. وتمط الزواج والاقتصاد والتشريعات، كلها تترجم طبيعة العمارة وأسلوبها في الحياة. لذا نجد الزواج مرة معترفاً به، وأخرى يعد سفاحاً يعاقب عليه بالقتل واللعن والطرده، وذلك تبعاً لمفهوم النظام الطبيعي وشكل القرابة. «ما السفاح إلا خرق مميز لنظام الأشياء يتمثل في الاتحاد الآثم والعقيم حكماً بين مبدأين يحملان العلامة نفسها، وهو، من هذا المنطلق، يتطابق تماماً مع انتهاك المحظور الغذائي، حيث يقتضي وجود علاقة قطبية محددة، كما في الزواج...»¹³

ألمحنا قبلاً إلى أن التطور أتي على الظواهر الثنائية ونقلها إلى التركيب والتشعب، وانخراط الأشكال الحياتية الأولى في سياق الأشكال الحياتية المتعددة، وأخذ البناء الاجتماعي في التكون على شكل هراكية تراتبية تتوزع فيه السلطة في إطار

11 المرجع السابق، ص 99

12 المرجع نفسه، ص 107

13 المرجع السابق، ص 121

نظم متوزعة تفيد أنّ سلطة المقدس الميكانيكية قد ولت، وحلت محلها الأشكال الأكثر تنوعاً، من النفوذ الفردي القوي، إلى تسلط بعض الأطر الاجتماعية والمؤسسات الجديدة، وهنا انتقلت القداسة من حدية التقاطب، إلى رمزية الأفراد العظماء الملهمين.

إنّ السلطة التي تبدو وكأنّها ممنوحة بشكل خارجي معطى، غير حقيقي، ولا يوصف تماماً طبيعتها، ربما مؤقتاً في مرحلة ما، لكن هي في جوهرها توافقية وإن بالصيغة الهرمية الفوقية، التي تستدعي وجود قاهر ومقهور، قاهر لا ينقاد له لما في شخصيته من صور وأحوال متقلبة، بل لما يقوم به ويؤديه من وظائف اجتماعية حقيقية ومضمونة، لذا يكون الملك في بعض الثقافات إلهاً، لما يتمتع به من مقدرة اجتماعية على أعمال وممارسات تجعل الجميع منقاداً له ومطيعاً، ومنفذاً لإرادته، ويكون المقدس هنا ممزوجاً بين العمق الرمزي الممارس لهيمنة نوعية على النفس المنقادة، وبين الأداءات الاجتماعية والمقدرة النوعية على تنفيذ الخدمة العمومية. لذا نجد لباسه، أوانيه، صورته، مهابة محترمة، حتى ولو مات أو ولى، على الأقل ظاهرياً. ففي البداية تكون السلطة منبثقة من ذاتية الفرد لسمات اكتسبها من وظيفته، فإذا بها تنقلب مانحة له لقوة غير عادية، مهابة ومرغوبة، وكأني به يعني أنّ السلطة تتكون من مصدر ما، ثم تصادده لتمارس بدورها قداسها الذاتية على الجميع. والملك رمز السلطة مطاع، والرعية منقادة، وأي قلب للتراتب السالف، لا يشير فقط إلى عصيان شكلي، بل قد يقود إلى انقلاب نظام القيم وتوازن الكون. ويؤكد الكاتب أنّ العلاقات التي تصل أشكال السلطة بدوائرها، مختلفة المضمون القداسي من جهة لأخرى، ومن الخطأ مقاربتها على أنّها واحدة.

4- المقدس متخطى، العيد انتهاكاً:

تتعمق صلة المقدس بمظاهر الحياة، حتى تعمها ككل، «وتأتي فورة العيد لتقطع سير الحياة النظامية حيث الكل منهمك في أعماله اليومية، حياة مستقرة ومقيدة بنظام من المحظورات لا وجود فيه سوى لاحتياطات تحفظ نظام العالم...»¹⁴ وتنهمك الجماعة في طقوس من الرقص والغناء والأكل والشرب، بشكل انتهاكي في ظاهره، لكنه مستحضر للاحترام والتقدير المفرط، لذا يكون العيد لجوءاً للمقدس. وتبارك تلك الممارسات بطقوس ترضية للآلهة، تمزج بين الخوف منها، والعربة الشاملة، وهنا نجد هيمثل قمة الحياة وانسلاخاً من أعبائها، وتفلاً من إكراهات اليومي وإلزاماته، لذا نجد الكاتب يميل إلى طرح دوركايم الذي يجعل من العيد خروجاً عن المألوف ودخولاً في تجربة فريدة تستدعي الطاقات الانفعالية، تصل بين تشريعات الدارج، وانتهاكات الاحتفالية لذا يكون استثنائياً بامتياز. إنّ «العيد غالباً ما يعتبر زمن المقدس بامتياز، فيوم العيد، بل ومطلق يوم أحد عادي، هو يوم مكرس للإلهي يفرض فيه الامتناع عن العمل والانصراف إلى الراحة والمتعة وتسبيح الله»¹⁵ ومن المجتمعات ما يمتد إلى عمليات تكثيف هائلة، بحيث لا تخصص يوماً بعينه للإله، قبل تراتبية أيام العمل، لذا نجدها تلجأ إلى جمعها في مواسم وأيام مجتمعة في بدايات السنوات، أو نهايتها.

14 المرجع السابق، ص 141

15 المرجع نفسه، ص 144

ومما يلزم غموض طبيعة المقدس؛ كونه حظرياً إلزامياً موجباً للطاعة، في الحالات العادية، لكنه في فترة الأعياد يوصي بالانطلاق والخروج عن المألوف والدخول في أحوال من العربة وكسر القوانين المنتجة للمحذور في العادي، لذا يعتمد كايوا إلى الحديث عن مفهوم الإفراط مقولةً جوهريةً مفسرةً لحقيقة العيد، الذي يمكن عده بشكل ما تذكراً واستدعاءً لحدث استثنائي متصل بلحظة الخلق الأولى، أو الواقعة الأساسية التي قادت إلى ظهور العالم، أو بروز بعض الوقائع الجذرية التي أنشأته أو هددته، ثم تدخلت الآلهة للحفاظ عليه وإعادةه إلى نظارته، وأمثلة ذلك كثيرة كما ساقها صاحب الكتاب، ويخلص إلى أن الزمن الأسطوري؛ أصل الزمن العادي ومؤلف على منواله، ويستذكر الوقائع الأولى المتصلة بأحداث فريدة، كما هو شأن نظرية الخلق في الأديان الكبرى، ودخول الموت بسبب الخطيئة الأولى، وما يستتبع ذلك من طقوس واعتقادات معيدة لها بكيفية دائبة، وكذا الحال قياساً إلى شعائر العيد وأعماله. وهنا نجدنا مرة أخرى أمام ترابط متين بين العصر الذهبي للعالم وحياة الأفراد، أعني العهد الطفولي، فكما أن الأطفال يحنون في كبرهم إلى جمال أيامهم الأولى وسحرها، كذلك بالنسبة إلى التجمعات الكبرى المستذكرة لأيامها الأولى، أو أزماتها الغابرة التي لازمت نشأة العالم وتكونه، أو ظهور الحضارات وقيامها.

فالعيد هو إعادة تخليق دائمة للعالم وبنائه باستمرار، فإن لم يكون طبيعياً بالتدخل في ظواهره، فعلى الأقل بتمثيلات رمزية تعيد تشكيله افتراضياً أو بشكل حالم يتفوق على ضغط الواقع المنحرف، أو المتعدي على الشكل العذري الأول، فتؤدي أدوار الآلهة في الأعياد، أو تمثل شخوص الأسلاف والزعماء الأوائل، وهكذا... وأيضاً تمارس طقوس الاحتفاليات في مواسم الخصب فرحاً، والجذب استرضاءً، ”في كل الأحوال، ينبغي تأوين الأولاني، بحيث يكون العيد هو الخواء المستعاد والمعاد تشكيله..“¹⁶ وتبرز مظاهر الانتهاك في صور عديدة، جنسية و غذائية، ترتبط بأزمان بعينها، كاستدعاء الأسلاف، أو حين موت الملك، أو تذكراً لإله مهمين في زمن بعينه، وهكذا يكون العيد شكلياً هو القريب من المقدس، لكن الأبلغ تعبيراً عنه. على خلاف العطل والمناسبات الفردية الخاصة.

5- المقدس، بين انبثاق الحياة، ومجلبة الموت:

كل ما يحافظ على الحياة، ويؤدي عنها بقاءها، يعتبره الكاتب مقدساً، أو منبثقاً منه، مواجهاً باستمرار لما من شأنه أن يهدد استمرارية الحياة، ويدفع إلى الموت، لذا تكون الطقوس هي الوسيط الأوفى المحافظ عليها والمعيد لتوازن كيانها، ”إن المقدس الذي يبني عليه التماسك والطمأنينة يتغذى بالتضحيات والإعراض عن متاع الدنيا، وبالعكس، فكل ما من شأنه أن يوفر المزيد من القدرة أو المتعة... ينطوي على مجازفة ومصادفة“¹⁷ ونلتقي مرة أخرى مع سمة غامضة للمقدس، تجعل من الطباقية والتقابل الغريب والمفتقر لبعضه، لازمة ضرورية لفاعلية المقدس وتأثيره، فالمقدس طاقة دافعة وفي الوقت عينه قوة مثبتة ومانعة، وتجاذبهما ينعكس على كافة الحياة، من الجنسية الطبيعية، بلوغاً إلى النظم العامة المتحكمة في سير الحياة، تنازع يبدو متضاداً، لكنه في عمقه متجاذب، رغبة/رهبة، حكمة/جرأة، طاعة/عصيان،

16 المرجع السابق، ص 161

17 المرجع السابق، ص 184

امتثال/تمرد.... لكن مع نشوء الحضارات الأولى، وظهور الدول والأمم وتقسيمات العمل، بدأ المقدس يفقد عمقه وفاعليته الجوهريّة، وأخذت الوقائع تنزع نحو التسوية والمماثلة والتسطيح والتكرار، وكلما أمعنت ضرورات الحياة وثقلها على الأشخاص، قادت إلى ضمور المعنى الحار والفعال الذي كانت الطقوس والأعياد تؤديه وتقوم به، وقریباً يصبح الدين خاضعاً للفرد، وليس للجماعة، ويدخل سويداء الضمير والاختيارات الخاصة، وتذهب عنه مهمته التاريخية للجماعة. إنَّ ”كل أولئك الذين يرتبون سلوكهم وفق مبدأ محدد اعتنقه كيانهم بالكلية، يميل إلى أن يكون حوله ما يشبه الوسط المقدس الذي يثير انفعالات عنيفة ذات طبيعة خاصة، قابلة لأن تظهر بمظهر ديني محدد، كالنشوة والتعصب والتصوف، وأن تولد، على الصعيد الاجتماعي، بدرجات متفاوتة من الوضوح، عقائد وطقوس وميثولوجيا وعبادات“

نلاحظ أنّ فاعلية المقدس لم تعد مفسرة للحياة والموت، كما كان في الزمان الغابر، بل تسربت بطريقة ما في الحياة الخاصة للأفراد، وتآبى على التشكيلات المؤسسية الصارمة، وتلازم ذلك مع التحررات الكبرى للإنسانية، من اكتسابها للحرية الفكرية والعقدية والشخصية والسياسية، وامتلكت استقلالها، وبالتالي يكون المقدس قد تلون بهذا النمط من الميزات فكانها بطريقة ما، وأضحت موضوعاته تأملاً في بعض العناصر الأخلاقية، المختصة بالحياة الفردية بعيداً عن ثنائية المقدس الدنيوي، فالأخير عمه بطريقة ما، لكن لا يزال المقدس دافعاً للأفراد منتجاً للطاقة لهم، ومجيباً عن تساؤلاتهم، وهم بدورهم مستعدون للذود عنه والتضحية في سبيله، لكن بتنازلات خاصة، تجعله أقل فاعلية قياساً لما كانت عليه البشرية في أزمانها الأولى. وهكذا يكون المقدس حسب كايوا، متضمناً لميتافيزيقا تختصر تجاذباته مع الدنيوي، ومتحدثة عن الجمود والحركة، الاستقرار التغيير... المقدس حديث عن الحياة وفيها، وتصوير للموت، واندفاع إليه بالرغبة في حياة أخرى تمنح الديمومة والاستمرار، فلا يكون غياباً بلا حضور، بل حضوراً دائماً متيناً وقويّاً، يملأ الحياة بإفراغ بعض جوانبها، وهنا نجد طاقه غريبة فعالة، بناءً وهدماً.

ثم أردف الكاتب، مؤلفه ببعض الملاحق، مصوراً من خلالها، الصلة بين الجنس والمقدس، اللعب والمقدس، ثم إلى مقاييسات أساسية بين العيد والحرب، وصوفية الحرب، وكيف أنّ الأخير أكثر تعبيراً عن حالات المقدس العامة.

المقدس والسرديات الكبرى

جدل المقدس والمدنس في الثقافة الإنسانية قراءة في كتاب المقدس والمدنس، مرسيا إلياد

◆ حمدي بشير

مقدمة:

يتجلى المقدس اليوم في القراءات المُتشدِّدة التي تريد تطويبه وامتلاكه والتكلم باسمه وما نشهد من أصولية تدفعنا إلى البحث في المقدس بعقل مفتوح؛ لأننا لا نملك الخلاص من هذه المعاناة؛ إلا بتنمية الحياة الروحية والأخلاقية والعقلية، ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب، المقدس والمدنس لمؤلفه مرسيا إلياد، الذي يعتبر من أهم المؤلفات الهامة التي تناولت موضوع المقدس في الديانات المختلفة. وتقدم هذه المادة عرضاً نقدياً لأهم ما جاء في هذا الكتاب. ورؤية تأملية في أهم أطروحاته وأفكاره التي يمكن استخلاص الدروس منها لواقعنا المعاصر، وفي الوقت ذاته لا نخفل الجوانب القاصرة في هذه الرؤية لتفسير الكثير من التداخل بين المقدس والسياسي في السياقات السياسية العربية، وخاصة بعد التحولات التي شهدتها المنطقة العربية ما أتاح الفرصة لإعادة طرح المقدس في الخطابات السياسية والممارسات الدينية المُتشدِّدة، والصراعات الطائفية المتأججة، ما يستوجب من المفكرين المعاصرين التصدي الفكري لمحاولات استغلال المقدس سياسياً وثقافياً واجتماعياً، وإطلاق الفكر الإنساني من قيوده وأغلاله، الذي قيده الأساطير والتفسيرات المغلوطة التي جلبت الانتكاسات على المجتمعات العربية بدلاً من نفعها.

ومرسيا إلياد (مارس -1907 ابريل 1986)، هو باحث ومؤرخ أديان وفيلسوف وروائي، روماني الجنسية ومجري الأصل، متخصص في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، أكمل تحصيله العالي في جامعة بوخارست، ثم أستاذاً لتاريخ الأديان فيها قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة، حيث استقبلته جامعة شيكاغو، ومارس البحث والتدريس فيها. وهو باحث معروف على النطاق الأكاديمي والعام بمؤلفاته الموسوعية في تاريخ الأديان، وبنظريته الخاصة في الميثولوجيا. وقد شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، وله مؤلفات عديدة في تاريخ الأديان وفلسفتها، ومن أهمها: "تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (ثلاثة أجزاء)"، "الأساطير والأحلام والأسرار"، "البحث عن التاريخ والمعنى عن الدين"، "أسطورة العود الأبدي"، "البحث عن التاريخ والمعنى"، "المقدس والعادي".

ويقع هذا الكتاب، المعنون "المقدس والمدنس"، في مائة وست وخمسين صفحة، وينقسم إلى أربعة فصول رئيسية بالإضافة إلى المقدمة، الفصل الأول بعنوان "المكان المقدس وتقديس العالم"، والثاني المعنون "الزمن المقدس والأساطير"، والثالث بعنوان "تقديس الطبيعة والديانة الكونية"، والرابع "وجود بشري وحياة مقدسة".

ويطرح مرسيا إلياد سؤالاً بحثياً ومحورياً في بداية الكتاب، والذي يحاول منهجية علمية وتاريخية الإجابة عنه من منظور مقارنة لدراسته للأديان والثقافات المختلفة، وهو: كيف أوهم الإنسان المتدين نفسه ليبقى أكبر وقت ممكن في عالم مقدس، وكيف أظهر تجربته الكلية لحياته بالنسبة إلى تجربة الإنسان المتجرد من عاطفة دينية، والذي يعيش أو يرغب أن يعيش في عالم مجرد من القداسة؟؟.

والفكرة الرئيسية للكتاب تدور حول ابتداء الإنسان لنفسه، على مدار تاريخه الطويل، أساطير باطلة، وأوهاماً وأفكاراً خيالية، وتصورات خاطئة عن كل ما يحيط به، والتي ظل أسيراً لها آلاف السنين. وليس من سبيلٍ للتحرر من هذه التقاليد والأساطير المقدسة سوى الثورة الثقافية عليها، فالثورة الحقيقية في شعب من الشعوب تكمن في التغيير العميق لذهنية هذا الشعب في اتجاه تقدمي عصري، وهذا التغيير لن يكون بإزاحة حكم وإقامة غيره أو تعديل قانون ورفع شعار، وإنما يكون بإدخال تغيير أساسي على وعي مجتمع وإبدال مفاهيم العلم وقيمه، والفكرة شاملة لكل الممارسات والعادات والمعتقدات التي لم تعد تألف مع منطق العصر ومنطق العلم الذي بنيت عليه كل الإنجازات المذهلة في هذا العصر. وإذا كانت المجتمعات التقليدية تكتفي بإقرار تراثها، فلن تستطيع الدخول إلى رحاب العصر، وستبقى أسيرة التخلف.

وفي بداية الكتاب قدم المؤلف مدخلاً نظرياً هاماً لدراسته، أكد فيه ضرورة "إعادة التقييم وتمحيص الآراء السائدة، والنظريات القائمة، والتقاليد الراسخة، والعادات والممارسات التي اكتسبت بالقدم جلالاً وقداسة، وفي نفيهم عنها ومنها كل ما لم يعد صالحاً للعهد الجديد وفي قيامهم بحركة إقناع بمختلف الوسائل من تنوير علمي وإنتاج أدبي ولو كلفهم ذلك العنت والإرهاق".

ووضح أن مسؤولية المفكر المعاصر هو الخروج بالقارئ من نطاق الغموض والإبهام إلى نطاق الوضوح والتمييز، ومعالجة الأمور جميعها بالمنطق الهادئ والخروج إلى سيادة الجانب الانفعالي والهيجاني في حياتنا ونبد التناقض واللامعقول من تراثنا وثقافتنا، قد يكون أولى واجبات رسالة الفكر في مرحلتنا الحضارية الراهنة التي مازالت الأساطير والقيم العتيقة تتحكم فيها بشكل مختلف، لا يمكن أن يخلف سوى الاستلاب والاغتراب، والبعد عن التطور والتغيير المطلوب في نطاق الفكر وقيم المجتمع وثقافته¹.

ثم يستطرد موضحاً إن فكرة فاحصة يلقيها المواطن العربي على مسيرة حياته وبين مجتمعه توضح أنه مازال يعيش في عالم ثنائي من الخيال والواقع وأنه في وجوده أسير لأساطير ومحرمات ومقدسات تتناول كل مقومات هذا الوجود، وأنه مازال يعاني تسلط (واستبداد) أفكار أشخاص تفصله عنهم مئات السنين، ويندر أن يتساءل أحد لماذا وصف ذلك الشيء بالحلال والمقدس وذلك الشيء بالمدنس والحرام؟، ولماذا اعتُبر هذا الجبل مقدساً في حين دفع غيره أو دفعت ظاهرة طبيعية بكونها مجردة من القداسة؟.

1 مرسيا إلياد، عبد الهادي عباس (مترجم): المقدس والمدنس، (دمشق: دار دمشق للطباعة والتوزيع والنشر، 1988)، ص ص 1-7

ويؤكد أنّ العرب كانوا تاريخياً مثل غيرهم ممن أدخلوا صفة القداسة على الأشياء ونزعوها عن الكثير، حتى أنّ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قطع الشجرة التي حدثت تحتها بيعة الرضوان لأنّه خاف أن يعبدها العرب. ويؤكد المؤلّف هذا المعنى بقوله: ”هناك طقوس كثيرة أخذت طابعاً مقدساً بينما ترفع في أصلها لأسباب شتى أو لارتباطها بنمط إنتاج وعلاقاته الاجتماعية، حيث أنّ بعض واجبات القرابة تحولت كما هو معلوم إلى طقوس دينية، وقد يكون أصلاً لعلاقات رئيسية بين الأفراد، كما أنّ التاريخ يحدثنا عن ظهور مظاهر تقديس لبعض أنواع من الإنتاج النباتي والأشجار والحيوانات... والظواهر الطبيعية.. مثل البرق، قوس قزح والاحتفالات الكوكبية وتقديس الشمس والقمر².

وهو لا يستبعد الفكر العربي من أطروحته، بل يضعه بين فكر شعوب أخرى قد أضفت صفة القداسة على التكوين القدسي للعالم والكون الإنساني، وهي التي ركنت إلى محاور قدسية متعددة، تتجاوز مع أشياء غيرها منزوعة عنها، صفة القداسة. ثم يطرح فكرته ويؤكدّها بقوله: ”(اختراع) الإنسان عبر ثقافته وتطوره الحضاري ما اعتبره مقدساً وما اعتبره مدنساً، ويوضح أنّ هناك الكثير من الأمور التي تفرض وجودها تحت عنوان مقدس بينما في أصلها تنبع من ميثولوجيا ابتكرها الإنسان عبر تاريخه الطويل، وجعلها قديماً مسيطرة على فكره وحرّيته، كما جعلها أداة قمع وقهر واستغلال.

لكن التأمل في هذه الأطروحة يجعل الباحث يتوقف على الكثير من عناصرها غير الواضحة والغامضة متسائلاً: هل كل مقدّس هو من اختراع الإنسان؟، وهل كل مقدس هو أسطورة؟، وإلى أي مدى يتجاوز الإنسان في ممارساته وطقوسه الدينية حدود الممارسات الصحيحة التي لا تجعل منها أموراً مبتدعة أو من قبيل الأساطير؟، هل تقديس الإنسان (الأنبياء مثلاً) والأشياء (الحج إلى الأماكن المقدسة - الكعبة والمسجد الأقصى) باعتبارها رموزاً دينية هي من قبيل ابتداع الإنسان أو اختراعه؟، بالتأكيد ليس كل مقدّس من اختراع الإنسان، إنّما هناك الكثير من المقدّسات الحقيقية التي ترتبط بالديانات السماوية، لكن الاختلاف بين الثقافات قد جعل من مفهوم المقدّس مختلفاً، وما يعد من قبيل الأساطير بالنسبة إلى شعب من الشعوب أو ثقافة من الثقافات قد يكون مقدّساً ودينياً لدى شعب وثقافة أخرى. وحتى إذا أدركنا هذه الاختلافات بين الثقافات والديانات، فالمشكلة ليست دائماً في المقدّس بشكل عام، إنّما في توظيفه وتحريفه، وجعله دائماً هو مركز كل شيء.

وللتوضيح هنا، فإنّ معنى التقديس في الإسلام هو التعظيم، وغاية التعظيم لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، فهو المستحق وحده لأعظم التقديس وتمامه، وأما غيره سبحانه فإنّما يستحق من التعظيم ماله من مكانة عند الله، وبالطريقة التي شرعها الله لتعظيمه. وكل تعظيم خرج عن ذلك هو محرم ومبتدع، ومن ثم فهو من اختراع الإنسان، ولذلك إنّ قراءة الجماعات التكفيرية وتفسيرها للقرآن والسنة وتقديسها لبعض الأشياء هو ليس إلا تحريفاً وتوظيفاً سياسياً لأغراض خاصة، ومن ثم فإنّ تعظيم الأشخاص (الأنبياء)، الأماكن (الكعبة الشريفة، الوقوف بعرفة، الحجر الأسود) والأزمان (شهر رمضان، العيدين، صلاة الجمعة) وفق ما جاء في صحيح الشرع والدين هو تعظيم لله، أما ما خالف الشرع (مثل شجرة الرضوان كما بين المؤلّف) فهو مدنس ومبتدع ويستوجب الثورة الفكرية عليه.

ويواصل المؤلف في الفصل الأول، المعنون "المكان المقدس وتقديس العالم"، عرضه لمفهوم المقدس والمدنس، حيث يتبنى مرسيا إلياد مصطلح التجلي الذي يعني أن بعض الشيء المقدس يظهر نفسه لنا، حيث يرى أن تاريخ الأديان، من أكثرها بدائية إلى أحسنها عداداً، إنما هو تراكم للمقدسات، ومن أكثر التجليات بدائية على سبيل المثال حجر أو شجرة، والحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يعبدا بصفتهما تلك، وإنهما ليسا موضوع عبادة فعلاً لأنهما تجليان، ولأنهما يظهران شيئاً ما ليس هو لا حجر ولا شجرة وإنما الكائن المطلق، فالكون كله يمكن أن يصبح تجلياً قدسياً. والتعارض بين المقدس والمدنس يترجم على الأغلب بمثابة تعارض بين حقيقي ولا حقيقي، أو الحقيقي والمزيف، فالعالم الدنيوي في جملته، والكون المنزوع القدسية بكيته هو اكتشاف حديث للروح الإنسانية. ويرى أن المقدس والدنيوي يشكلان أمودجين للتكوين في العالم، ووضعين وجوديين معتمدين من الإنسان على طول تاريخه.

وقد ساق المؤلف العديد من الأمثلة من الديانات المختلفة، مثل أهل الرافدين والصين وشعوب بدائية أخرى، ويقول: "إذا أدركنا أن مجتمعات ما قبل الزراعة تعيش في كون مقدس وتساهم في قداسة كونية ظاهرة في عالم حيواني كما في عالم نباتي، وليس سوى بمقارنة أوضاعهم الوجودية بأوضاع إنسان المجتمعات الحديثة الذي يعيش في كون منزوع القداسة ندرك بسرعة كل ما يفصل هذه الأخيرة من غيرها. وبذات الأمر، ندرك صحة المقاربات بين الوقائع الدينية العائدة لتفاوتات مختلفة، والذي هو سلوك الإنسان المتدين". ثم انتقل إلى الحديث عن المكان المقدس وتقديس العالم، ويا ليته وضح الاختلاف بين ما هو مقدس ديني وما هو مبتدع ومحرف ويستوجب التصدي له فكراً، وأزال طلاسماً بعض أفكاره وغموضها، فقد تحدث عن عدم تجانس الأشياء التي يعيش فيها الإنسان المتدين، والرموز والعلامات المقدسة، مثل العتبة المنزلية التي لها احترامات أو كرامات وتلمس باليد بكل ورع... الخ، والأرواح التي تدافع عن المدخل كما تدافع عنها من كل سوء نية الأشخاص، وكذلك القوى الشيطانية، وعلى العتبة تقدم الأضحيان للآلهة الحارسة، وأحسبه هنا يقصد الخرافات والأساطير التي ابتدعها الإنسان ومغالاته في تقديس الأشياء، فهي مقدسة من منظور ذلك الإنسان المتدين، وأسطورية في فكره هو باعتباره "مؤلفاً".

وهنا يطرح بعض الأمثلة، فيقول: "هنالك أيضاً كانت بعض ثقافات العصور الحجرية الشرقية (بابل، مصر، إسرائيل) تقيم الحكم القضائي. ويظهر الباب والعتبة بطريقة مباشرة ومحسوسة الحل لاستمرارية المكان. ومن هنا كانت أهميتهما الدينية الكبرى كرموز وعلامات"، ثم يطرح فكرة المقدس رمزاً وتجلياته في صور وأشكال متعددة ومتباينة. ويقول: "عندئذ يعرف لماذا تساهم الكنيسة بكل مكان آخر تحيط به التجمعات البشرية. وفي كل مكان مقدس تصعد العالم الدنيوي وعلى مستويات أكثر قدماً من الثقافة تعبر هذه الإمكانية للتصاعد عن نفسها بفتحة، هنالك في السور أو النطاق المقدس، لتجعل الاتصال مع الإله ممكناً، وبالنتيجة يجب أن يوجد باب صوب الأعلى، ويمكن منه نزول الآلهة إلى الأرض ويمكن للإنسان أن يصعد رمزياً للسماء.

وهذا الوضع كان في العديد من الديانات، فالمعبد بشكله فتحة صوب الأعلى وتضمن التواصل مع الآلهة. وإن كل مكان يقبض تجلياً وانقطاعاً للمقدس، الذي له أثره في فصل منطقة من وسط كوني محيط وجعله مختلفاً نوعياً³.

ثم عرض المؤلف لفكرة الجبل الكوني الذي يمثل الصورة المعبرة عن العلاقة بين السماء والأرض، ومنه يمكن الوصول إلى السماء، وهناك الكثير من الجبال الأسطورية في الكثير من الثقافات. والجبل المقدس هو قطب الدنيا الذي يصل الأرض بالسماء، وكل هذه المعتقدات تعبر عن الشعور ذاته، والمتعمق في تدينه بأن المكان أرض مقدسة وأكثر قرباً من السماء.

وفي رأيي، هذا ليس صحيحاً دائماً في كل الديانات، فجل عرفات هو من شعائر الحج، وليس هذا اعتقاداً من المسلمين أنفسهم أن هذا المكان هو الأقرب إلى السماء، إنما هذا جزء من العقيدة الإسلامية.

ويرى المؤلف أن رمزية المركز المقدس ذاته تفسر سلسلة أخرى من المعتقدات الدينية التي تستعيد أكثرها أهمية فقط، ومثال ذلك الاعتقاد دائماً أن المدن المقدسة والمعابد توجد في مركز العالم، والمعابد هي نسخ مطابقة للجبل الكوني، وبالتالي فهي تشكل الاتصال بين الأرض والسماء، والمفهوم ذاته موجود في الثقافة الإيرانية التي تعتقد أن إيران هي مركز قلب العالم، فهي أكثر قيمة من كل البلاد الأخرى (والمفهوم ذاته في الثقافة الإسرائيلية والإسرائيليات التي ترى في الأراضي الفلسطينية المحتلة أرض الميعاد). وهنا تختلط الدوافع الدينية بالدوافع السياسية والذاتية.

ونتفق هنا مع أطروحة المؤلف حول رمزية المكان، لكنه لم يقدم تفسيراً واضحاً، وربما لم يرغب أن يخوض في قضايا سياسية تبعده عن موضوعه، لكن في اعتقادي الشخصي هي مسألة جوهرية، ظلت مطموسة ومحل تساؤل، بل هي أحد العوامل التي تفسر رمزية المكان والأرض المقدسة في المعتقد الإيراني أو الصهيوني وهي في تفسيري لها أسبابها السياسية والطموحات الإمبريالية والتوسعية التي توظف المقدس لتحقيق ذلك.

وفي الفصل الثاني المعنون "الزمن المقدس والأساطير"، ينتقل بنا المؤلف إلى الحديث عن الزمن المقدس، وزمن الأعياد، والزمن الديوي، والمدة المؤقتة العادية التي تسجل فيها الأعمال المجردة عن الدلالة الدينية، ويرى أن الزمن المقدس هو بطبيعته ذاتها قابل للانعكاس، فالمعتبر منه زمناً أسطورياً بدائياً وغداً حاضراً، فكل عيد ديني وكل وقت طقوسي يتكون من إعادة تحيين حادث مقدس وحاصل في ماض أسطوري "في البدء". والمساهمة دينياً في عيد تقتضي الخروج من الفترة الزمنية "العادية" لإعادة إدخال الزمن الأسطوري المعاد التحيين بالعيد ذاته.

والزمن الأسطوري هو ممكن الاستعادة إلى مالا نهاية، هو زمن أنطولوجي بامتياز، مساو لذاته دوماً، لا يتغير ولا يستنفد. وفي كل عيد دوري يوجد الزمن المقدس ذاته الذي كان ظهر في عيد السنة السابقة أو العيد الذي مر عليه قرن من الزمن. إنه الزمن المقدس المخلوق والمكرس قداسته بالإشارة إلى الآلهة التي أعادت تحيينه فعلاً بالعيد، فالعيد هو الظهور الأول للزمن المقدس كما أنشئ أجلاً في بداية الزمن الذي يجري فيه العيد. وقد أنشأت الآلهة الزمن المقدس، وذلك لأنه الزمن المعاصر لخلق ما كان بالضرورة مقدساً بالوجود والنشاط الإلهي، ومن المقدس يمثل تحت مظهر المتناقض زمن دنيوي قابل للانعكاس وقابل للإعادة. وبالنسبة إلى الإنسان غير المتدين، لا يمكن للزمن أن يمثل، ولا أن ينقطع، ولا يكون "سراً"، إنه يشكل أعماق بعد وجودي للإنسان، إنه موصول بوجوده الخاص، إذن له بداية ونهاية، وهي

الموت، وانعدام الوجود، ومهما كانت تعددية الإيقاعات الزمنية التي يحسب بها وتوتراتها المختلفة، يعرف الإنسان غير المتدين أن هذا يتعلق دائماً بتجربة إنسانية لا يمكن أن يتدخل فيها أي وجود إلهي⁴.

يعرض المؤلف تفسيراً فلسفياً للزمن المقدس ويرده إلى جذوره الأولى، والحقيقة الوجودية والحاضرة له، فيرى أن الزمن المقدس والقوي هو الزمن الأصلي واللحظة العجيبة، فهذا الزمن الأصلي وهذا التحين الطقوسي مجدداً للزمن الأول تجلية لحقيقة، وهو في أساس كل التقاويم المقدسة، فالعيد ليس إحياءً لذكرى حادث أسطوري (إذن ديني) وإنما هو إعادة تحيين له. والزمن المؤسس بظهوره الأول، له قيمة ووظيفة مثالية، الإنسان يجهد نفسه لإعادة تحيينه دورياً بالطقوس، والمظهر الأول لواقع يعادل خلقه من قبل الإله، فاستعادة زمن الأصل يقتضي بالنتيجة الفكر الطقوسي للعمل الخلاق للإله، وإعادة التحيين الدوري للأعمال الخالقة المنجزة من قبل. ويخلص إلى أنه مهما كانت العقيدة لعيد ديني فهو يتعلق دائماً بحادث مقدس له أصله السابق والذي أعيد حاضراً طقوسياً.

وهو هنا يتحدث عن الزمن المقدس باعتباره من تعظيم الله، لكن غير واضح الزمن الأسطوري الذي يبتدعه الإنسان والذي يجب الثورة الفكرية عليه، فإذا كان الزمن مقدساً لأنه موجود منذ الأزل من لدن الله (أو الآلهة في الديانات الأخرى) وليس للإنسان دخل في ذلك. فمتى يثور الإنسان ويتصدى فكرياً على ذلك؟ فالزمن الأسطوري الذي اخترعه الإنسان ليس من صنع الإله، إنما من ابتداعه، وهو ما يستوجب تبصير الإنسان المعاصر به وتغيير فكره عنه، وأعتقد أنها مهمة ممكنة داخل كل دين، وصعبة بين الديانات.

ويعرض في الفصل الثالث، المعنون "تقديس الطبيعة والديانة الكونية"، كيف تتكشف القداسة عبر تكوينات العالم

ذاته، لما فوق طبيعية بالنسبة إلى الإنسان المتدين يتصل بما لا ينفصل عنه بالطبيعة، وأن الطبيعة تفصح دائماً عن شيء تفارقه. ولو أن حجراً مقدساً جرى تبجيله فذلك لأنه مقدس وليس لأنه حجر وهذه هي القداسة للمظهر. كذلك لا يمكن حالياً الحديث عن الطبيعة أو عن دين طبيعي، لأن قانون الطبيعة هو الذي يمكن فهمه من قبل الإنسان المتدين عبر المظاهر الطبيعية للعالم. ونجده يتحدث عن المقدس السماوي، فيقول: "إن التأمل البسيط للقبة السماوية يكفي لاختلاق تجربة دينية، فالسماوات تبدو لانهائية، متصاعدة، إنها بامتياز الأعظم بالنسبة لهذا التافه الذي يمثله الإنسان ومحيطه، والتصاعد يتكشف بالشعور البسيط بالارتفاع اللامتناهي فالأكثر علواً يصبح عفويّاً صفة للألوهية. والأعلى هو بعد لا يمكن إدراكه للإنسان. السماء بطريقة تكوينها الخاص تكشف التسامي والقوة الأبدية، أنها توجد بطريقة مطلقة لأنها مرفوعة لانهائية، أزلية، قوية".

وهو بهذا المعنى، يرى أن الآلهة أظهرت مختلف نماذج المقدس في بنية العالم ذاته. أما عن بنية الرمزية المائية، فالمياه ترمز للمجموع الشامل للإمكانات، هي مستودع لكل إمكانات الوجود، وتتقدم كل شكل وتدعم كل خلق، ورمزية الأمواج تقتضي الموت كما تقتضي البعث، حتى في البيئة النباتية هناك رمزية للشجرة الكونية وطقوس للنبات، فرمزية الشجرة تعبر عن الحياة والشباب والخلود والحكمة. وإلى جانب الشجرات الكونية، عرف تاريخ الأديان شجيرات

4 المرجع السابق، ص 58

حياة وخلود. وأن أساطير البحث عن الخلود والشباب الدائم تبرز في المقدمة شجرة ذات ثمار من ذهب أو أوراق عجيبة، شجرة توجد في بلاد بعيدة، ولجني ثمارها يتوجب مواجهة الغول الحارس وقتله. وهى بذلك تحمل تجربة لأهمودج بطولي. وتكشف الشجرة المقدسة أو النباتات المقدسة بنية غير واضحة في مختلف أنواع النباتات المحسوسة، لأن القداسة هي التي تكشف التكوينات الأكثر عمقاً للعالم⁵.

وفي الفصل الرابع والأخير، المعنون: "وجود بشري وحياة مقدسة"، يؤكد المؤلف في بداية هذا الفصل أن الهدف الكلي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم وأن يوضح للغير، سلوك الإنسان المتدين وعالمه العقلي، ويؤكد أن المشروع سهل على الدوام. وبالنسبة إلى مؤرخ الأديان الراغب في فهم مجموعة الحالات الوجودية للإنسان المتدين وإفهامها، فقد كانت المسألة معقدة جداً. فهناك عالم يمتد ما وراء حدود الثقافات الزراعية. ولفهم المنطق العقلي الشامل للإنسان المتدين يجب أن يؤخذ في الحسبان المجتمعات البدائية بصورة خاصة، وعليه فإن سلوكه الديني يبدو لنا، اليوم، منحرفاً، إن لم يكن زائفاً بوضوح، ويشرح أنه لا توجد وسيلة أخرى لفهم عالم عقلي غريب سوى الإقامة ضمنه⁶. وهنا لا نختلف معه في شيء، وخاصة ما خلص إليه في هذا الكتاب، وهو أن أي ثورة ثقافية ينبغي أن تحرر الإنسان من أوهامه وتحكم أساطيره فيه، بإعمال منطق العلم بديلاً عن الأسطورة، فإن منطق الحياة وتطور الحضارة القائمة على العلم لابد أن توقظ الشعوب النائمة.

خلاصة وتقييم:

قدم المؤلف أطروحة هامة عن المقدس في ممارسات الإنسان عبر تاريخه الطويل، وفي رأيه الشخصي، هناك الكثير من النقاط الهامة التي لم تكن واضحة ربما بسبب عدم دقة الترجمة والأسلوب دون المستوى لعرض أفكار المؤلف، وأحسب هنا أن المؤلف أراد في كتابه هذا أن يبرز فكرة هامة وهي أن ميل الإنسان وشعوره بالفطرة عن وجود الإله، قد جعله يميل إلى تقديس العالم والأشياء من حوله، لكنه يتجه إلى ممارسة طقوس كثيرة أخذت طابعاً مقدساً، وهى - على حد قوله- في أصلها لا تعود إلى أي مرجعية دينية، إنما لأسباب عديدة، منها ارتباطها بنمط إنتاج وعلاقات اجتماعية، حيث أن بعض واجبات القرابة تحولت كما هو معلوم إلى طقوس دينية، وهناك الكثير من الممارسات التاريخية لتقديس بعض أنواع من الإنتاج النباتي والأشجار والحيوانات... والظواهر الطبيعية.. مثل البرق، قوس قزح والاحتفالات الكوكبية وتقديس الشمس والقمر. والمبالغة في التقديس قد تنحرف بالإنسان إلى عبادة الأشياء مثل عبادة الأصنام التي ظن العرب في الجاهلية أنها تقربهم إلى الله زلفى، فقدسوها وقدموا إليها القرابين ثم عبدوها.

والمقدس بهذا المعنى لابد أن يكون مفهوماً نسبياً ومختلفاً من ثقافة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، ومن دين إلى آخر، ومن مذهب إلى آخر، ومن واقع إلى آخر، ما يجعل الوصول إلى نتائج عامة حول المراجعة والمواجهة الفكرية والدينية والثقافية مسألة صعبة بين الديانات، إنما تبدو ممكنة داخل كل ديانة.

5 المرجع السابق، ص ص 89-111

6 المرجع السابق، ص 122

لذلك إنَّ المقاربة التي يمكن أن يقدمها مفكر ومؤرخ في الأديان مثل مرسيا إلياد حول المقدس الإسلامي، مثل الأماكن المقدسة في المعتقد الإسلامي (مثل الكعبة المشرفة أو المسجد الأقصى أو الحجر الأسود)، قد تبدو أمراً صعباً للوصول إلى نتائج عامة حول المواجهة الفكرية، وهي قضية شديدة الحساسية قد تتحول إلى صراعات دينية عند التعمق في تفاصيل الأمور، وتحتاج إلى تحقيق التوازن بين اعتبارات احترام الأديان ومقتضيات البحث العلمي، وعلى سبيل المثال هناك الكثير من الطقوس الشيعية مثل ذكرى إحياء عاشوراء هي ممارسات محرّفة في معتقد أهل السنة.

إنَّ المشكلة التي يجب إبرازها، وهي في رأيي هي النقطة الأهم، هي إشكالية توظيف المقدس سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، وهذه هي الثورة الثقافية التي نعوذ بها في واقعنا المعاصر، وهي الثورة على توظيف المقدس بشكل يهدد استقرار الإنسان وأمنه. وقد كان هرعه في البداية إلى كل مقدس بحثاً عن أمان من الكوارث والصواعق التي هددت وجوده الإنساني في العصور الأولى.

إنَّ الأزمة الراهنة التي يواجهها عالمنا العربي هي أزمة فكرية وثقافية بالأساس، ومهما كان تشخيص المفكرين الغربيين وتعميماتهم حول دراسات الأديان والثقافات، ومع كل تقدير لها، إلا أنها في الغالب تقدم فهماً قاصراً لطبيعة الواقع العربي، وهذا الواقع يحتاج من المفكرين العرب أنفسهم إعادة تشخيصه مع تطورات العصر الذي نعيشه وأزماته الفكرية والسياسية والاجتماعية، الأزمة الطائفية في العالم العربي في جوهرها هي صراعات سياسية تولدت عن خطابات عدائية تعود بجذورها إلى اختلافات فكرية هو ماهية المقدس الإسلامي. والمشكلة والمعضلة الرئيسية ترتبط بنزعة غير إنسانية إلى الهيمنة والسيطرة على الآخر. هي نزعة كثيراً ما ترتبط بنظرة استعلاء وعنصرية، أو نزعة نفعية استغلالية لكل ما هو ديني لتحقيق سيطرة أو سمو للأنا على الآخر، وينطبق ذلك على الفرد والجماعة والدولة في مواجهة الآخر. ولنستحضر في أذهاننا أن تقديس (وعبادة) من رفضوا الإسلام في بدايته للأصنام والأحجار ما كان إلا حرصاً على السيادة والزعامة وليس بالضرورة بدافع ديني.

إنَّ الرؤية التي يريد أن يسوقها مرسيا إلياد قد تبدو في كثير من الأحيان غامضة، وربما يعود ذلك إلى عدم دقة الترجمة للكثير من أفكاره إلى العربية. لكن على أي حال، تظل إشكالية توظيف المقدس سؤالاً مطروحاً في كل الديانات من أجل السيادة والهيمنة، من أجل أهداف دنيوية أكثر من كونها دينية، أو أهداف سياسية خاصة وذاتية "التوظيف السياسي للمقدس" لتحقيق أهداف توسعية إمبريالية، والحروب الصليبية مثال على ذلك. والصراع العربي الإسرائيلي هو صراع على المقدس، الصراع المذهبي- السني الشيعي في سوريا واليمن هو صراع على مقدس، أو بالتحديد اختلاف على معنى المقدس.

والقضية الشائكة والمعاصرة والمطروحة أمام المفكرين المعاصرين حول المقدس ستظل حول ارتباطه بالأزمة الثقافية والسياسية في العالم العربي، وإنَّ أي مواجهة فكرية وثقافية له ينبغي أن تنصب على توظيف الدين من أجل تحقيق الاندماج والتعايش والسلام لا الحروب. ولنتذكر قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قبل الحجر الأسود فقال: "والله أيُّ أعلم إنَّك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أيُّ رأيت رسول الله يقبلك ما فعلت".

المقدس والسرديات الكبرى بين النص المطلق والكتابات الأجنبية

حوار مع المفكر والناقد الأدبي الدكتور "عبدالله العنتي"

◆ حاوره: شراف شناف

تشكلاتها لمعرفة ميكانيزماتها، وأيضاً التأمل العميق في كيفيات نشوء المقدس، وتحليل العلاقات التقديسية وأشكال القدسنة.

« س1/ باعتباركم - أستاذنا الدكتور "عبد الله العنتي" - أحد هؤلاء المفكرين والشعراء البارزين في الجزائر وفي الوطن العربي، المهتمين بمثل هذه القضايا السوسيو معرفية الكبرى، والمشتغلين باستمرار على استشكالها وتحليل أبعادها وتأويلها، هل يمكن - بداية - أن تقدم لنا توصيفاً مفهوماً لإشكالية ((السرديات الكبرى والمقدس))؟

ينتمي مفهوم السرديات الكبرى إلى ثقافة ما بعد الحداثة، تلك الثقافة التي انسلت من رحم الحداثة وتشكلت بوصفها وجداناً مرهقاً وذاتاً منهكةً ووعياً قلقاً مثقلاً بالأسئلة وجد حوله في تقويض الموجهات الأساسية للفكر والتاريخ والإنسان، تلك الموجهات التي أطلق عليها اسم السرديات الكبرى أو السرديات الشارحة أو ما فوق السرديات، على هذه السرديات الكبرى قام فكر الحداثة وبنى مركزياته بشكل سلطوي لا تسمح إلا بما يتجانس معها في الهوية والوجود، وهو ما خلق حالة من الاحتواء والإقصاء معاً، احتواء المؤتلف وإقصاء المختلف.

تستند السرديات الكبرى في تكوينها واستمرارها وتأثيرها على ثوابت قبلية إما اجتماعية أو أخلاقية أو فكرية أو دينية، ويمكنها، أيضاً، أن تصنع ثوابتها لاحقاً كسرديات العلم والعقل والسياسة. ويأتي المقدس، بأنواعه وتجلياته، ليكون على رأس تلك الموجهات وينتج، بصفته تلك، أكبر السرديات الكبرى، ويصبح الارتباط به أمراً في غاية القوة لكونه يستند إلى مرجعية أقوى من مرجعيات العقل الفردي أو الجماعي ويغدو الخضوع لها أمراً يصعب التفلسف منه، وسواء كان المقدس من خلق الله أو من صنع الإنسان، فإن الخروج من سلطته ليس أمراً هيناً.

يؤمن المقدس للفكر، واعياً كان أو في سيرورته غير الواعية، أن يؤسس، انطلاقاً منه، للسرديات الكبرى في شكل أنساق فكرية

المتأمل في التشكيلات الثقافية والأنساق الفكرية التي شيدها الإنسان على مر الأزمان، يجدها محبوكة بكيفية تنسجم وطبيعة البنية الذهنية للبشر، التي هي، بدورها، نتاج تعلق وتلاحم مجموعة من العناصر؛ المعتقدات، العادات، التقاليد، الأعراف، الأذواق، الأحكام، ... التي تراكمت ضمن محضن زمكاني معين، وأصبحت تشكل بنية صلبة يصعب فكّ مكوثاتها وفصل طبقاتها بعضها عن بعض.

وهذه البنية الذهنية هي التي توجه الإنسان في حراكه الوجودي، وتؤطر أشكال فهمه، وأمط تأويله للعالم، وتمدّه بالمبررات التي يقارب بها الحقيقة، والآليات التي يحكي بها تلك الحقيقة الكبرى ويقدّسها، ويدّس بها، في الوقت ذاته، كل أشكال الفهم والوعي والتأويل التي لا تنسجم معها.

وعلى الرغم من تنزّل الرسالات، ومجيء الرسل والآيات تترى، كاشفة عن طبيعة الحقيقة الكبرى، وعن معالم المنهاج الذي يوجه الناس حق توجيهه، وينتشلهم من حمأة ضلالتهم وغيهم وزيغهم وفرط أهوائهم، إلا أن البشر ما زالوا يدارون هذه الحقيقة ويتنكرون لها، وينتصرون لحقائقهم الزائفة، ويقدسون أوهامهم التي لا أساس لها.

ولذلك يتمظهر التاريخ البشري كسلسلة من الانفصالات بين الذات وفطرتها من جهة، وبينها وبين السنن الكونية من جهة أخرى. ويتحدّد الاقتصاد السياسي للحقيقة كمتواليّة من الاحتكارات والاحتيالات ومن الاستبعادات لما يجب أن يكون.

ومما يزيد هذا الوضع تجذراً هو تواطؤ كل أشكال السُّلط على الإنسان المعاصر؛ السلطة السياسية، السلطة العلمية، السلطة الدينية، السلطة الإعلامية... وإصرارها على تعمية الجماهير وتخديرها عبر سيناريوهات حكائية كبرى زائفة.

وعلى هذا الأساس، كان، ولا يزال، همّ المفكرين الجادين هو تفكيك أنساق هذه السرديات الكبرى، ومحاولة الحفر في طبقات

والحاضر النسبي، ووقوعه في هذه المنطقة ربما يفسر ما يترأى فيه من قلق، فالشعر في أصله بحث عن المثالي والمطلق ولكنه، لكونه تجربة بشرية نسبية ومحدودة، لا يقوى على تخطي الحد الفاصل بين العالمين: الواقعي والمثالي، فيبقى معلقاً بينهما، تجذبه نورانية المثالي وتعيقه ترابية الواقعي.

هو إذن مشروع يتجه نحو المقدس؛ يؤسس له، ويتكلم لغته، ويهدف إلى تحقيق شيء منه على مستوى المعنى والرؤيا والوجدان والتعبير، ومن ثم يشترك مع المقدس في طبيعة لغته وانفتاح دلالاته وانخراطه في حيرة المجاز، وإطلالته على الغيبي في محاولة للإمسك بالمطلق، ويظل الشعر دائماً في اتجاه المقدس، وعلى الرغم من أنه يعرف أنه لن يصل إلا أنه لا يتوقف عن المسير نحوه. بغير المقدس لن يكون ثمة شعر حقيقي، وربما لهذا السبب كان الحديث عن شياطين الشعر وعن الإلهام والوحي، ومن أجل هذا، أيضاً، ربطت قريش بين النص القرآني والشعر حين وصفوا النبي بالشاعر، وللسبب ذاته كان الشعر صوت الآلهة في الأساطير كلها، والمعبر عن الحالات الصوفية حين لم يكن للصوفي لغة خاصة يعبر بها. وقد جعل بعض الشعراء الشعر نفساً إلهياً وأجلسوا الشاعر إلى جنب الله:

الشعر من نفس الرحمن مقتبس والشاعر الفذ بين الناس رحمن

وكأثما كان هو الوسيط المثالي بين الصمت والبوح، وبين الحضور والغياب، وبين الأرضي والسماوي، وبين الدنيوي والمقدس.

وإن كان فكر ما بعد الحدائث يسعى إلى أن يخلع عن الشعر، وعن غيره أيضاً، ما يوجب له صفة القداسة، أي تلك الخاصيات التي تمنحه السحر والهيبة والجلال، يريد أن يقطع تلك الصلة التي تربطه بالغيبي والمثالي والمطلق، وتبعده، بالتالي، عن سرديته الكبرى من خلال إعادة تعريفه وتغيير وظيفته وتحديد سائطه التعبيرية، يحاول أن يفرغه من بعده المقدس ويربطه بالمدنس بشكل مطلق ونهائي.

« س/3 عرفنا - دكتور - من خلال طروحاتكم النقدية ومدخلاتكم الفكرية أنكم تؤسسون لفكرة ((النص المطلق)) التي تتجاوز فكرة ((الكتابة الأجناسية)). ما هي الخلفيات الإبيستيمولوجية لهذه الفكرة؟ وهل يمكن للنص البشري أن يكون نصاً مطلقاً؟ ألا تؤسس هذه الفكرة لسلطة ((السرديات الكبرى))؟ وبالتالي، القضاء على التعددية النصية والاختلاف التأويلي.

النصوص التي نقرأها هي إما نصوص بسيطة تنفتح على المعنى والقصد دونما جهد كبير من القارئ، وإما نصوص مركبة تحتاج إلى كبير جهد لفهمها وتأويلها. النصوص الأولى هي كل النصوص

وأنظمة إيديولوجية ومناهج علمية ونظريات معرفية، ورؤى في الثقافة والفن والأخلاق، تعمل على احتكار المعرفة والتأسيس لأنساق ثقافية غير حيادية كما هو الشأن لأكثر سرديتين كبريين في العالم الحديث وهما الماركسية والليبرالية، فهما سرديتان احتكرتا المعرفة واختصرتا تاريخ العالم وتقاسمتا جغرافيته.

تؤول السرديات الكبرى المقدس من أجل امتلاكه أولاً، ثم من أجل توظيفه ثانياً، فهي إذ تؤوله تحتكر فهمه وتقضي أي فهم آخر دونه، وهي إذ تمتلكه تحوله إلى سلطة تستطيع بها أن توجه الإنسان والفكر والتاريخ. من هنا يقع الجدل بين المقدس والسرديات ويتحدد الإشكال المعرفي والمنهجي بينهما. فإذا كان المقدس مادة خاماً، يمتلكه أول مؤول له، ويصبح التأويل الأول سلطة نافذة لما يأتي من تأويلات لاحقة، ويصبح الانفلات من التأويل الأول بمثابة منعرج معرفي كبير، حيث يحتدم الصراع بين التأويل الأول والتأويلات التالية. ويصبح المقدس، حينها، ضحية التأويلات والتأويلات المضادة، حيث يصبح العقل أحياناً عاجزاً عن التمييز بين المقدس بوصفه نصاً مطلقاً خارج التأويل، والتأويل بوصفه قراءة نسبية للمطلق. فإن السرديات الكبرى تشكيلات إيديولوجية متحيزة وافترادات مسبقة وتكوينات تاريخية وأمشاج من التمثلات المحتملة والمتوهمة وأشتات من الحقيقة والمتخيل تمارس فعلها على الأفراد والجماعات بوصفها معياراً فكرياً أو رأياً عاماً أو حقيقة تاريخية.

وبهذا المعنى، فإنه لا يمكن للإنسان إلا أن يعيش موجهاً بسردية كبرى، سواء كانت من خلق الله، مثل الديانات أو من صنعه هو مثل الأسطورة والعلم والثقافة والإيديولوجيا، حين يضاف إليها التقديس لأن المقدس ليس دائماً شيئاً قائماً بذاته محدد الكينونة والوجود، إنما هو صفة يمكن أن تخلع على أي شيء أيضاً مهما كانت طبيعته وهويته. ومن هنا فإن السرديات تمارس سلطتها حين ترقى إلى درجة المقدس وتكتسب قوته وشموليته حتى ولو لم تكن مقدسة.

« س/2 يبين الخطاب الشعري منذ القديم عن وضع أنطولوجي إشكالي، وعن تصور إبستمولوجي قلق؛ نظراً لارتباطه المفارقاتي بجذلية المقدس والمدنس، فهو من جهة كلام سام ولغة عليا تستمد نسخها من عوالم الألوهية والإيدوس والميتافيزيقا، ومن جهة أخرى كلام وهم وغواية وهيام. فهل يعني هذا أن الشعر يؤسس للقداسة ويقوّضها في الوقت ذاته؟»

التجربة الشعرية منسجمة مع ذاتها على الرغم مما يبدو فيها من مفارقات، فالشعر يقع في المنطقة الوسطى بين المقدس والمدنس، بين السماوي والترابي، بين الإلهي والإنساني، بين الغائب المطلق

الحدثة في الانتشار بدت أشبه ما تكون بمنقذ من سلطان النظام، خاصة أنها وجهت نقدها لسرديات كبرى لم تتمكن من الرقي بالإنسان ولم تستطع أن تحميه من حربين عالميتين مدمرتين ولا من إيقاف الحروب المتعاقبة ولا استطاعت أن تحميه من الكوارث الطبيعية والمجاعات والأمراض المستعصية، كانت الحدثة قد استنفدت عمرها الافتراضي ولم تنجح في تحقيق شعاراتها الكبرى، وهو ما مكن لما بعد الحدثة أن تكون بديلاً سحرياً لدى الكثير من الفلاسفة والأدباء، فتوهجت أقلام الكتاب وسارت في ركابها، ولكن، وهنا الاستدراك الذي أشرت إليه أعلاه لا بد من التنبيه الى أن بعض النصوص الأدبية تأتي متحررة، إلى حد، من المنظومات الفكرية التي توطئها وتسعى إلى توجيهها، هكذا كان الأمر مع شعر الصعاليك الذي انشق عن الرأي العام الأدبي وعن الرأي العام الاجتماعي وأسس نظامه الشعري الخاص كما أسس شعراؤه نظامهم الاجتماعي المستقل، وهكذا أيضاً كان الأمر مع نصوص أدبية كبرى مثل شعر أبي نواس وألف ليلة وليلة وطوق الحمامة والتصوف وغيرها، مما يعني أن النصوص الأدبية كانت تغير وعي القاري بشكل مستمر بفعل ما تملك من إرادة في التحرر من سلطة النظام، ولا تنتظر غالباً موجهاً خارجية لتقوم بذلك، ولكن بعضها ينتظر تلك الموجهاً، والأمر خاضع لمدى وعي الأديب وطاقته على الرؤية والإدراك.

ولكن يبقى للرواية ولثقافة ما بعد الحدثة الدور الهام في تنشيط الرغبة لدى الكتاب لكسر أعناق السرديات الكبرى وتقويض ما تم تقديسه فيها سواء أكان موضوعياً أم بلاغياً، ولعل هدم الأنظمة البلاغية، بوصفها مقدسات أيضاً، أكثر ما يلفت الانتباه، يكفي أن نشير هنا إلى فعل القتل الذي مارسه ما بعد الحدثة على فرعين هامين من فروع المعرفة هما علم الجمال وعلم الأخلاق بوصفهما سرديتين كبريين أيضاً دليلاً على سلطة هذه الثقافة في تحويل الكتابة وتغيير مساراتها.

«س5/ منذ أن أسس "جان فرانسوا ليوتار" لفكرة ((نهاية السرديات الكبرى))، توالى أفكار: ((نهاية التاريخ)) مع "فوكوياما" و((نهاية المجتمعات)) مع "آلان تورين" و"نوربارت إلياس"... وأصبح الوعي الفردي الموعول في البراغمية الشرسة هو الموجّه للعالم المتقدم. كيف أثر خطاب النهايات في مجتمعاتنا العربية الإسلامية؟

ربما تكون فكرة النهايات والإنهاءات سابقة لليوتار، فالثقافة الأوروبية تعودت على فعل القتل منذ انتصار مؤسسة الدولة على المؤسسة الدينية، فمنذ قتل "الله" وما تعلق به من مقدسات صار "القتل" و"الإنهاء" عملاً عادياً ويكاد يكون يومياً، وثقافة الما بعد إذا كانت تنبئ عن حركية فعالة في ضمير الثقافة الغربية فهي أيضاً

العلمية أو ذات الطابع العلمي، والتي تقوم استراتيجيتها الخطابية على لغة ذات بعد واحد وهي استراتيجية "التساوي بين اللفظ والمعنى" وتنشغل بتوصيل الرسالة، بوصفها وسيطاً بين الفكرة والقارئ، كينونتها لا تحققها ذاتها بقدر ما تحققها وظيفتها في التوصيل، لا تنشغل ببناء ذاتها ولا بإنشاء أي عوالم ممكنة، عالمها موجود قبلها وهي منشغلة فقط بتوصيفه وتعيينه وتقديمه للمتلقى.

أما النصوص الثانية وهي التي نسميها النص المطلق فهي نصوص تتجاوز العالم الممكن إلى إنشاء عوالم افتراضية تقوم على أنظمة المجاز وتتطلب طاقه كبيرة على التأويل لاستكناه دلالاتها، تقوم على استراتيجية "النص ليس مجرد ناقل للمعنى ولكنه منشئ لعالم ذي معنى"، ويندرج في هذا النص، النصوص الدينية والأسطورية والصوفية والأدبية والفلسفية، وهي نصوص تجمعها قواسم مشتركة، فهي على مستوى اللغة تقوم على المجاز، وعلى مستوى البنية تقوم على التركيب، وعلى مستوى الإبداع تقوم على خلق عوالم افتراضية، وعلى مستوى المعنى تبحث عن المثالي، وعلى مستوى الهدف تتجاوز النسبي إلى المطلق، وبالتالي فهي تبحث عن نوع من القراءة المركبة التي تمتلك القدرة على الاختراق والانصهار في المعاني الكبرى مع ما يتطلبه ذلك من تفاعل روحي ووجداني معها، إن هذه الأسس الاستمولوجية هي التي تدفع بالمقاربة أن تختلف؛ فمادامت هذه النصوص تشترك في هذه القواسم الجامعة كلها، أليس من الممكن البحث في نظرية جامعة لها؟ إن جميع هذه النصوص في نص واحد يهدم الجدر الفاصلة بين معارف ربما هي في الأصل معرفه واحدة، لقد انصرفنا، سابقاً، إلى تصنيف النصوص البسيطة حسب موضوعها أو لغتها غالباً، ولكننا حين نكون أمام النصوص المركبة فنحن في حاجة إلى تصنيف أكثر تقدماً منهجياً ومعرفياً.

«س4/ نقرأ كثيراً في الدراسات النقدية المعاصرة أن ((الرواية الحديثة)) و((مابعد الحدائيه)) - بالخصوص - كانت أجراً من الشعر؛ إذ استطاعت أن تحرر الوعي القرائي المعاصر من وهم المقدس ووطأة السرديات الكبرى.. إلى أي حد يصدق هذا؟

هذا صحيح إلى حد ما ولكن... صحيح، وإن كانت كل الفنون قد ساهمت في تجاوز السرديات الكبرى، بتوجيه من النظريات البنيوية وما بعدها تلك التي حيدت المعنى ووضعت جانبا، وكان ذلك سبباً في ازدهاره وازدراء الاهتمام به، إن تفتيت البراديجمات على المستوى الفلسفي يقابله على المستوى الأدبي والفني تجسيد للبدائل البراديجمية، فحين يتم التشكيك في مركزية ما، تقوم الرواية أو المسرح أو السينما بتجسيده، لأن تلك الأشكال الثقافية تتبع نظاماً معرفياً واحداً وتأمر بأوامره. وحين بدأت ما بعد

**والمجتمعات الإسلامية بالذات. هل يمكن أن نعتبر الكتب المقدسة،
والقرآن الكريم خاصة، بمثابة سرديات كبرى؟**

لا أعتبر الكتب المقدسة سرديات كبرى، ولكنني أعتبرها متكات لبناء السرديات الكبرى، السردية الكبرى يفترض فيها أن تمنح أتباعها صورة واحده لا تقبل التغير عن الإنسان والواقع، إنها بمثابة نسق أيديولوجي صارم، أما ما نراه في الكتب المقدسة وخاصة القرآن الكريم أن هناك فهوًا متعددة تولدت عنها نظريات تحولت بفعل طاقته التأثيرية في الأفراد والجماعات إلى سرديات كبرى، ولذلك يمكن اعتبار الطوائف الدينية والمذاهب الفقهية والكلامية والطرق الصوفية والحركات الإسلامية المعاصرة سرديات كبرى، لأنها قراءات بشرية للدين وتأويلات مشحونة بما هو خارج النص القرآني. إنها نصوص تحتملي بنصوص، وأفكار تحتملي بأفكار. السردية الكبرى ذات طبيعة أيديولوجية، أي طبيعة ذاتية، أما القرآن فهو ما فوق أيديولوجي، إنه خطاب معرفي، متعال عن الذات والواقع، مرتبط بهما في الوقت ذاته، بمعنى أنه يعبر عن الفردي والكوني، الشاهد والغائب، النسبي والمطلق، وبلغه القرآن هو خطاب "الهداية" الذي ينتهي بمقولة "لا إكراه في الدين"، أما الأيديولوجية فمشحونة بشيء آخر غير المعرفة، إنها تخفي خطابا آخر تعمل لأجله؛ فقد يكون مصلحة شخصية أو طبقية أو قومية، وحتى يتسنى للأيديولوجية تحقيق هذا الخطاب الآخر فهي تمارس الإكراه آلية من آلياتها، ويمكن استحضار الماركسية بوصفها سردية كبرى ذات حمولة أيديولوجية لمعرفة معنى الإكراه الأيديولوجي. ثمة خطر محتمل يتشكل من الانتقال من المعرفي إلى الأيديولوجي، ويمكننا تصور هذا الخطر من خلال معركة صفيين وما تلاها من صراعات كانت تغذيها السرديات الشارحة المنفصلة، بشكل أو بآخر، عن النص الأصلي.

النص القرآني نص ولد مكتملاً، ولم تتدخل أي جهة أخرى لاستكمال تفاصيله، بخلاف السرديات الكبرى التي هي نتاج حراك اجتماعي فكري، يطور الفكرة الأم بشكل تدريجي تحت إكراهات اجتماعية وتحولات فكرية وتأثيرات خارجية، وبضغوط من أسئلة الأفراد والمجتمع ورغباتهم وانشغالاتهم، إلى أن تستوي الفكرة أو السردية على ما هي عليه، إنها نتاج مخيال الأمة ورصيدها المعرفي وقمالاتها ذات الصلة بالإنسان والمجتمع في الحاضر والمستقبل، إنها مخزون المعايير والقيم التي تستعملها الأمة لحفظ كيانها والتخطيط لمستقبلها والحفاظ على استمراريتها وبقائها في التاريخ. وربما لو استخدمنا ترجمة أخرى للسرديات الكبرى وهي السرديات الشارحة لفهمنا أنها تعني نصًا ثانيًا يقوم بوصف نص سابق، أي أنها يمكن أن تقوم على النص الأول، النص القرآني مثلاً، لأن النص القرآني ليس نصًا شارحًا باعتبارها النص الأم، ولكنها لن تكونه هو.

تكشف عن حالات من القلق والتوتر داخلها. وهي في نهاية أي تحليل تعبير عن الحالة الفكرية والوجدانية للمجتمع الغربي، ولن تكون لها أي فعالية خارج مجالها التداولي. وما نجده من كتابات تستند إلى مقولات ما بعد الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة إنما هي تعبير عن عقل لم يستطع أن يقيم علاقة انسجام بينه وبين واقعه الراهن، ولا مع ماضيه، وغالبًا ما كان تبني ما بعد الحداثة في الثقافة العربية هو ترجمة لموقف من الدين بالأساس، ومن أجل ذلك انصبت الكتابات التي تنهج هذا المنهج في إعادة النظر فيما هو ديني، واتسعت المقاربات التأويلية حول الدين، قرآنًا وحديثًا وتشريعات، وأعيد الاعتبار إلى ما هو شاذ وهامشي ومهمل، وأزيلت القدسية عما هو مقدس ونزع السمو عما هو سام، لقد انتهى الماضي فلا قدسية لأي شيء فيه. ثقافة النهايات في الثقافة الغربية تسعى إلى تحرير العقل والجسد من أي سلطة ماضية، أدبية أو مادية، وإلى تحويل التمرکز من الموضوع إلى الذات ومن الجماعة إلى الفرد، ومن الانضباط إلى سيولة الغرائز والشهوات.

ما تزال الثقافة العربية في اللحظة التاريخية الراهنة في حاجة إلى ثقافة الحداثة، الحداثة بضمير المتكلم لا بضمير الغائب، الحداثة في نسختها الأصلية لا المزورة، تلك التي لم يختطفها الاستعمار والإمبريالية من الفكر والفلسفة والفن والأدب، ولم يحول مضمونها ولا غايتها. ثورة القطائع والنهايات هي في لا وعيها ثورة ضد النسخ الاستعمارية والإمبريالية للحداثة.

الكتابات العربية التي تسلفت ثقافة النهايات لم تقم إلا ببضع خطوات مرتبكة، بخلاف الكتابات التي استندت على الحداثة، فهي لم تجد النصوص التي تشتغل عليها سوى النص الديني الذي عاملته بوصفه سردية كبرى ينبغي نقله من المتن إلى الهامش واعتباره مسألة فردية وتسييل كل آليات المقاربة التأويلية لإنهاء دلالاته ومن ثمّ وظيفته، وفي النهاية إعادة النظر في الهوية باعتبارها مجرد مخيال محكوم بظروف التاريخ والمجتمع ذات الطابع المؤقت والمتحول. وبعض النصوص الهامشية المهملة في التراث العربي وبشكل خاص النصوص الإبروسية في الشعر والنثر والأخبار والقصص، ومعظم المقاربات من هذا القبيل تندرج في سياق انتقام الذات لنفسها من سلطة التراث والدين التي أحكمت سيطرتها عليها.

كان ينبغي أن توظف مقولة النهايات للقطع مع بقايا الاستعمار وثقافته وإعادة الاعتبار إلى الذات التاريخية والمتصلة تاريخيًا، مثلما فعل إدوارد سعيد في "الاستشراق" وفي غيره.

«س6/ نحن نعلم ما للنصوص المقدسة من قيمة مرجعية في تأسيس الوعي وتوجيه الثقافة في مجتمعات الأديان التوحيدية،

معرفة المزيد عنه من خلال كتابات زيمونت باومن مثلاً التي شرح فيها حالة الإنسان والمجتمع المعاصرين.

« س 8/ ما الذي يمكن أن تقدمه نظرية المعرفة ونظرية الأدب على الوجه الأخص للإنسان المعاصر، وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه في ترتيب علاقته الإبيستمولوجية والإستيتيقية والأكسيولوجية بالسرديات الكبرى؟

نحن في حاجة إلى إحياء مفهوم النظرية الذي غيبته العلوم التطبيقية، فغيبت، بالتالي، قدرتنا على إدراك الجوامع المشتركة بين الأشياء والأفكار والأنظمة المعرفية، وبالتالي قدرتنا على فهم الظواهر وتفسيرها، نحن في حاجة إلى وعي قادر على إنتاج المفاهيم والتمثلات، وليس إلى كفاءة تقنية تهتم فقط بتحليل النصوص والخطابات. لأن كل كفاءة تقنية لا تستند إلى نظرية وعي كفاءة قاصرة، لقد شنت الدراسات البنيوية في العلوم الإنسانية حرباً ضد النظرية باعتبارها خطاباً مثالياً، وغيبت، بالتالي، تلك النظرة الكلية التي نحتاجها في إدراك طبيعة الظاهرة وحقيقتها، والعلاقات الرابطة بين الأشياء والأفكار، وفي إيصال الظواهر بسوابقها ولواحقها وربطها بسياقاتها المختلفة، والوقوف على أصولها، ومعرفة تجلياتها وتحولاتها.

تعرضت نظرية الأدب إلى هجوم شرس من قبل ثقافة ما بعد الحداثة، لأنها نظرية مشغولة بإنتاج المفاهيم والقواعد والمعايير، وهي بالنسبة إلى ما بعد الحداثة معرفة مسبقة وسرديات كبرى ينبغي العمل على تدميرها واجتثاثها حتى لا تبقى عائناً أمام الفكر المنفلت من عقاله. كل نظرية هي، بشكل أو بآخر، بحث في السؤال الأول والسؤال الأول يحيل على عدو ما بعد الحداثة وهو الذاكرة.

لا يمكن إقامة فكر متوازن يلغي بعداً من أبعاد الإنسان، فالذاكرة والخيال يسيران معاً، والتاريخ ليس زمناً مضى وانقضى بل هو فعل حي ممتد بسطوته في الحاضر والمستقبل، ينتهي الزمان ولا ينتهي التاريخ، لأن التاريخ حركة الإنسان المتعالية عن التاريخ.

إنّ نظرية المعرفة ونظرية الأدب إذ تعيدان الفكر والفن إلى ما ينبغي أن يكونا عليه، وإذ تساعدانها على استرجاع وظيفتهما في الإدراك الشمولي فإنهما تضعان الإنسان في موضع يشرف فيه على فضاء أوسع، حينها يستعيد "شريط أدواته"، أعني طاقاته المخفية والمؤجلة، الذي صادرته البنيوية وما بعدها، وتعيدان طرح السؤالين المغيبين: سؤال الأصل الذي سيهتم به التاريخ وسؤال الحقيقة والماهية الذي ستشغل به النظرية، حينها، أيضاً تتضح العلاقة بين المعرفي والجمالي. ■

« س 7/ بعد أن استنفدت تيارات ما بعد الحداثة طاقاتها النقدية التقويمية للأسس الصلبة للعلم والسياسة والإعلام، هاهو المشهد الثقافي العالمي الغربي يعيش اليوم عودة قوية للمكبوت الديني وللحس الأخلاقي والجمالي الكلاسيكي، ونقاشاً حاداً يستعيد تاريخ الإقصاء والقطيعة والاستبعاد وملابساتها. كيف يمكن أن نفهم ونؤول هذه الخطابات التي تستعيد الديني والأخلاقي بالخصوص؟

ظهرت في السنوات الأخيرة مقولة تداولتها الكتابات الأكاديمية والإعلامية، وهي مقولة "عودة الديني"، وهي تعبر عن حالة من حالات الشك في السرديات الكبرى وفي السرديات المضادة، أي عن حالة فقدان للثقة في الحداثة وما بعد الحداثة معاً، أي في الحضارة المعاصرة كلها تلك التي قامت على تحييد الدين ووضعه بين قوسين، على الرغم من أن الدين ظل في ضمير الحضارة وثقافتها ولم يكن غائباً، لأننا حين نستعرض القوانين كلها نجد أن مضمونها مضمون ديني وأخلاقي مستمد من الدين، فالقانون يجرم السرقة والاعتداء والتزوير والغش والخيانة والغدر والكذب والشتم وغيرها، وكل تلك مقولات دينية أصلاً دخلت إلى القانون وشكلت روحه.

لم تكن صرخة نيتشه، ثم من تبعه، إلا تعبيراً عن أزمة شخصية ولا صلة لها بتوصيف الواقع، إنها مجرد أمنية ذاتية تحركها رغبة متمردة وليست قراءة سليمة وموضوعية لحركة الأفكار، ربما انحسرت ممارسة الطقوس الدينية وتقلص حضورها في الواقع، إلا أن القيم الدينية ما تزال في ضمير الإنسان والمجتمع والثقافة، وما تزال تقوم بوظيفتها بشكل أو آخر. سيظل السؤال الديني قائماً ولو بشكل موارد، لكنه لن يغيب، لأن الأسئلة الكثيرة التي تحيط بالإنسان ما تزال تبعث قلقه وحيرته ولا تقوى العلوم على الإجابة عنها، فعند كل نهاية يصلها العلم تنفتح أمامه بداية أخرى، وأسئلة أخرى، وقلق آخر. وقد تبين أن الراهن الذي نحياه ينم على إجابة ويصحو على سؤال، يقنعنا اليوم برأي ويشككننا فيها غداً.

وأمام ثورة التحولات العالمية التي تستبعد الدين من الفضاء العام مستعملة أشد الوسائل التكنولوجية والاقتصادية والإعلامية، كان لابد من رد فعل مناقض، لأن التاريخ لا يقبل إلا التناسق والتوازن، إن عودة الديني والأخلاقي هي محاولة تقوم بها المجتمعات التي فقدت توازنها بفعل إكراهات العولمة وسياساتها المتطرفة التي أفرغت الإنسان من أبعاده القيمية، ويمكن التعرف بشكل أوضح على إنسان ما بعد الحداثة الذي يولد خارج الأسرة ويعيش داخل السوق، تسيره رغبة وتوقفه رغبة أخرى، ذلك الإنسان الذي برع علماء الاجتماع المعاصرون في تحديد هويته البشرية وتوصيف حقيقته الروحية، ذلك المتحول من الإنسان إلى مجرد كائن. ويمكن

المقدس والسرديات الكبرى

الباحثون المشاركون:

البروفيسور عبد الله العشي

دكتوراه دولة في النقد الأدبي ونظرية الأدب عام 1992 درجة العلمية، أستاذ التعليم العالي (بروفيسور) بجامعة باتنة، درّس في عدد من الجامعات الجزائرية والعربية أشرف وناقش عشرات الرسائل العلمية في الجامعات الجزائرية والعربية، شارك بأوراق بحث في عدد من المؤتمرات الوطنية والعربية والعالمية في مجالات الأدب والفكر، عضو في لجان علمية على مستوى الجامعة ووزارة التعليم العالي عضو اتحاد الكتاب الجزائريين، عضو في عدد من الجمعيات الثقافية، عضو خبير في عدد من المجلات الأكاديمية، خبير في لجان الدراسات العليا وترقية الأساتذة وتأهيلهم، نال عدة جوائز وتكريمات من الجامعات والجمعيات الثقافية، رئيس المجلس العلمي بجامعة باتنة سابقاً، وعضو لجانه العلمية لعدة سنوات، مؤسس مخبر الشعرية، رئيس عدة مشاريع بحث تابعة لوزارة التعليم العالي، رئيس مشروع وطني للبحث العلمي حول الشعر الجزائري مسؤول تخصص نظرية الشعر في الدراسات العليا من أعماله: كتاب زحام الخطابات، مدخل تصنيفي لأشكال الخطابات الواصفة، أسئلة الشعرية، بحث في آليات الإبداع الشعري جمالية الدعاء النبوي أحمد معاش، الشاعر وتجربته بلاغة النص الجديد مقام لبوح (شعر) يطوف بالأسماء (شعر) صحوة الغيم (شعر) إضافة إلى عدد من البحوث في مجلات محكمة.

الدكتور الحاج أوحمنة دواق

باحث جزائري حاصل على دكتوراه بجامعة منتوري في قسنطينة. يدرّس بقسم الفلسفة جامعة باتنة، وهو عضو دائم بالجمعية الفلسفية المصرية، وجمعية الدراسات الفلسفية الجزائرية. نشر عدة دراسات في مجلات متخصصة. يشرف الحاج دواق في الوقت الحالي على تنسيق الدراسات التي تعتمدها مؤسسة مؤمنون بلا حدود في الجزائر، وعلى عقد الندوات العملية، وعلى شؤون الاتفاقيات البحثية مع مراكز الدراسات ووحدات البحث. في الجامعات الجزائرية.

البروفيسور محمد جديدي:

أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة شرق الجزائر، وهو باحث أكاديمي، اشتغل بالفلسفة المعاصرة، خاصة الأمريكية؛ البراغماتية، الحدائثة وما بعد الحدائثة، الفلسفة التطبيقية (البيويطيقا) الترجمة وفلسفتها، حيث تمحور اهتمامه على وجه الخصوص حول مشكلات ومساائل الفلسفة في نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، كالتجربة الفلسفية والسياسة، الأنوار، جدل الحدائثة وما بعدها، مسألة العدالة والحرية وحقوق الإنسان، وكذلك (البيويطيقا)، والجماليات، والأيكولوجيا.

الأستاذ معاذ بني عامر

باحث أردني حاصل على بكالوريوس في الصحافة والإعلام من جامعة اليرموك في الأردن. مؤلف مسرحية (مقامرة في بيت العنكبوت) الحاصلة على جائزة سعاد الصباح للإبداع العربي/ دولة الكويت / المركز الثالث / 2002 م. كاتب في بعض الصحف والمجلات الأردنية والعربية، وله كتاب تحت عنوان "مقال في الوضع الآتي" صادر بدعم من وزارة الثقافة الأردنية/ 2002 م. يشرف معاذ بني عامر في الوقت الحالي على تنسيق الدراسات التي تعتمدها المؤسسة في الأردن، وعلى عقد الندوات العملية وعلى شؤون الاتفاقيات البحثية مع مراكز الدراسات ووحدات البحث في الجامعات الأردنية.

الدكتور زهير الخويلدي

باحث وأكاديمي تونسي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة في موضوع "تقاطع السردى والإتيقي من خلال أعمال بول ريكور". أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقادة، القيروان، الجمهورية التونسية. نشر العديد من المنشورات العلمية في صحف ومواقع. من مؤلفاته: "معان فلسفية" (2009)، و"تسريح العقل العربي الإسلامي" (2013)

الدكتور شراف شناف

باحث وكاتب جزائري، متحصل على شهادة الدكتوراه في النقد المعاصر - جامعة باتنة، وعلى شهادة الماجستير في النقد الحديث - جامعة منتوري قسنطينة، يشغل أستاذاً محاضراً بجامعة باتنة، ورئيس النادي الفكري الجامعي "مقام الحكمة". شارك في عدة ملتقيات وطنية ودولية، وله عدة مقالات فكرية منشورة في مجلات علمية محكمة.

الدكتور عامر عبد زيد الوائلي

باحث عراقي، أستاذ جامعي بكلية الآداب، جامعة الكوفة. أُلّف وأشرف على العديد من الكتب، منها: نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، يوتوبيا القول السياسي، اليوتوبيا والفلسفة، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، وغيرها.

الدكتور غيضان السيد علي

باحث مصري، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة بني سويف، له مجموعة من المقالات والأبحاث في عدة مجلات عربية.

الدكتورة بريكي كريمة

دكتوراه في الفلسفة من الجامعة التونسية، باحثة وكاتبة مهتمة بالحدثة وقضايا الاختلاف، شاركت بعدة دراسات وأبحاث في مؤتمرات دولية ومحلية، وكذا مقالات بمجلات محكمة.

البروفيسور حسن حماد

مفكر وأستاذ جامعي مصري، عضو هيئة الترقية لمصف الأستاذية، له عدة مشاركات علمية في ملتقيات داخل مصر وخارجها، وأيضاً له عدة مؤلفات وكتابات علمية، نخص منها: ذهنية التكفير الأصوليات الإسلامية والعنف المقدس، قصة الصراع بين السلطة والفلسفة، الاغتراب الوجودي.

حمدي بشير

باحث وأكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية. نشر عدة أبحاث ودراسات، منها: «تجربة التحول الديمقراطي في النيجر» (2014)، و«ظاهرة الإعلام الاجتماعي وأبعادها الاقتصادية والسياسية والأمنية» (2014). و«عقلانية بلا ضفاف: الظاهرة السياسية والدينية في أعمال الخشت الفكرية» (2013). بالإضافة إلى نشر العديد من المقالات في جرائد مصرية وعربية.

المقدس والسرديات الكبرى

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com