مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند ميرسيا إلِيادِي:
دراسة تحليلية نقدية مقارنة

عبد الناصر سلطان محسن [*]

إبراهيم محمد زين [**]

الملخص

تقوم هذه الدراسة بتحليل ما كتبه "ميرسيا إلِيادي" حول المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال فهمه للأديان البدئية والقديمة، صائغاً منها نماذج بدئية محددة ومعتبرة عنده في جميع الأديان والمعتقدات، مفسراً –بناء عليها– سلوك الإنسان بشكل عام والمتدين بشكل خاص. وقد حددت الدراسة ثلاثة مظاهر للمُقَدَّس، هي: الرمز المُقَدَّس، والزمان المُقَدَّس، والمكان المُقَدَّس، للكشف عن فهم إلِيادي للديانة الكونية التي يزعم أنها هي حقيقة جميع الأديان والمعتقدات. وتثير دراسة إلِيادي هذه موضوع المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، من خلال مقارنة هذا المفهوم عند إلِيادي ونقده، وذلك بتعريف المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، ومدى ارتباطهما بالمفهوم الكوني عند المسلمين، وفي علاقتهما مع الروح.

الكلمات المفتاحية: المُقَدَّس، المُدَنَّس، الديانة الكونية، ميرسيا إلِيادي، الروح.الكلمات المفتاحية: المُقَدَّس، المُدَنَّس، الديانة الكونية، ميرسيا إلِيادي، الروح.

Mircea Eliade's Concept of the Sacred and the Profane: Critical-Analytical and Comparative Study

Abstract

This study is an analysis of Mircea Eliade's writings on the 'sacred' and the 'profane' through his understanding of primary and ancient religions, on which he has formulated specific archetypes that are known in all religions and beliefs and explained on its basis human behavior and religious behavior. The study identifies three manifestations of the sacred: sacred symbol, sacred time, and sacred place. These three reveal what Eliade calls cosmic religion which is the truth of all religions and beliefs. This study raises the issue of the 'sacred' and the 'profane' in Islam, compares and critiques Eliade's concept, defines the sacred and the profane in Islam, and their relation to Muslims' cosmic concept through the conception of Spirit (ruh).

Key Words: Sacred, Profane, Cosmic religious doctrine, Mircea Eliade, Spirit.

---

[*] أستاذ مساعد مقارنة الأديان وأصول الدين في الكلية الجامعية (KUISAS) في ولاية براق (ماليزيا). madhajy@hotmail.com

[**] أستاذ مقارنة الأديان وأصول الدين، وعميد كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. dribrahimz@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٥/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م.

مقدمة:

ظهر مصطلحا المُقَدَّس والمُدَنَّس[١] في الفكر الغربي بشكل بارز في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بصدد دراسة تعريف الدين ونشأته وتاريخ الإنسان. وقد تناولتْ علوم مختلفة مصطلح المُقَدَّس -تحديداً- كعلم التاريخ والنفس والاجتماع والفلسفة، وقد خاضت جميعها في مسارات ومسالك ظاهرة المُقَدَّس عند الإنسان، وأظهرت من خلال ذلك دراسات وتعريفات متعددة ومتعارضة، مختزِلة هذه الظاهرة في خانة تعكس اتجاه كل علم منها. وقد زجّت معظم هذه العلوم مصطلح المُقَدَّس داخل علاقة دلالية معقدة ومتداخلة تربطها بشبكة من المفاهيم عُدّت حدوداً للمُقَدَّس، كان أبرزها المُدَنَّس. وقد تناول ميرسيا إلياديّ[٢] (Mircea Eliade) -١٩٠٧م/ ١٩٨٦م- هذين المصطلحين، وهو من اشتهر باهتمامه بهما إلى الحد الذي أثمر عنه مؤلفات عدة، استقطبت اهتماماً كبيراً لدى الدراسين، بل يمكن القول: إنه أسّس نظرية للدِّين عليهما.

إن هذه الدراسة تهدف إلى توضيح وتحليل مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديّ، والأسباب التي دفعته لتبنّيه، ومعرفة أبعاد هذا المفهوم في دراسة الأديان في الفكر الغربي المعاصر، وارتباطه بمفهوم وحدة الأديان. وتهدف أيضاً إلى قراءة نقدية لمفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال رؤية إسلامية لها.

[١] إن اعتماد المصطلح العربي "المدنّس" لكلمة "profane" في هذه الدراسة دون غيره من المصطلحات: كالدنيوي أو المحلَّل، بناء على كون المُقَدَّس في الفكر الغربي لا يقصد به ما هو سماوي فقط فيكون مقابله الدنيوي، ولا يقصد به المحرَّم فقط فيكون مقابله المحلَّل، ولكن ما يتصل بالديني بمعنى المبجّل والخالص والطاهر الذي يقابله ما هو مُزدرَى ومنفر ومنقلب على حاله، وهو مصطلح المدنّس بالعربية.

[٢] أحد أهم علماء مقارنة الأديان، روماني الجنسية، متخصص في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، وهو متعدد الثقافات واللغات، ومعروف على النطاق الأكاديمي والعام بمؤلفاته الموسوعية في تاريخ الأديان. درس في أوروبا الغربية والهند، وعمل في فرنسا محاضراً، وأكمل مستقبله العملي في الولايات المتحدة. وقد لعب دوراً محورياً في رفع دراسة الأديان في الجامعات الأمريكية، وله مؤلفات عديدة تُرجمت إلى لغات عدة في مجال الأديان والرواية والتاريخ، وهو من الباحثين الذين كانوا ضد التيار المادي في أوروبا في دراسة الدين، وكان يميل إلى تأكيد تجربة الدين ليس من خلال اللاهوت، بل من خلال فلسفة خاصة به، هي مزيج من متناقضين هما الشرق والغرب، والتقاليد والحداثة، والصوفية والعقلانية، والتأمل والنقد. انظر:

- *Encyclopedia of Religion*, "Sacred", 12/ 7964, see also:

- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, Inc. 2006, p. 194.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في أن مصطلحي المُقَدَّس والمُدَنَّس تكرر ظهورهما بشكل بارز في الدراسات الحديثة للدين، ولاسيّما في مسألة نشأة الدين في العالم الغربي، ولم تتناولهما الدراسات الإسلامية أو الكتب العربية في مجال مقارنة الأديان بشكل واسع ودقيق، وذلك من خلال علم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان، وأنثروبولوجيا الدين وغيرها، بل لا يكاد يكون لهما ذكر في ثنايا كتب العقيدة، لا سيما أن مفهومهما لم يحددا بهذا الشكل الذي تمّ تداوله في دراسة الدين في العصر الحديث.

وتسعى هذه الدراسة إلى استنباط مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال دراسة تحليلية وصفية موضوعية لمعظم ما كتبه إلِيادي بهذا الصدد، وبعض المراجع التي تناولت آراء إلِيادي. وقد حاول البحث أن يدرس الانتقادات التي وجهت لإلِيادي من خلال منهج تحليلي أيضاً، مركزاً على الجانب الديني عنده وعلاقته بالإسلام. وتسعى هذه الدراسة إلى المقارنة بين مفهوم إلِيادي للمُقَدَّس والمُدَنَّس وقضية الوجود ومسألة الروح وعلاقتهما بمفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس في العقيدة الإسلامية.

إن الدراسات التي قدمت لدراسة هذا المفهوم في العالم الإسلامي كان منها ما يتجه نحو النقد الديني، وأبرز هذه الدراسات كتاب "بنى المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده" ليوسف شُلْحد، والكتب المترجمة للعربية مثل "الطوطم والحرام"[٣] لفرويد سيغموند، و"محاضرات في ديانة الساميين"[٤] لروبرتسون سميث. ومنها ما كان يتجه نحو توظيف المفهوم الغربي في توجيه العقيدة الإسلامية نحو وحدة الوجود، ومن ثم وحدة الأديان مثل كتابي "مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية"،[٥] وكتاب "المُقَدَّس والمعرفة"[٦] لسيد حسين نصر.

---

[٣] سيغموند، فرويد. **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

[٤] سميث، روبرتسون. **محاضرات في ديانة الساميين**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.

[٥] نصر، سيد حسين. **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين القصير، سورية: دار الحوار، ط١، ١٩٩١م.

[6] Nar, Seyyed Hossein Nasr ،*Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar, Second Impression, 1999.

وتتألف هذه الدراسة من ثلاثة أقسام، هي: أولاً: مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ، وفيه العناصر الآتية: طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس، ومظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس عند إلياديِ. ثانياً: النقد الذي تعرض له مفهوم إلياديِ للمُقَدَّس والمُدَنَّس. ثالثاً المفهوم الكوني للمُقَدَّس والمُدَنَّس بوصفهما رؤية إسلامية من خلال نظرة تقويمية نقدية للمفهوم عند إلياديِ، وفيه العناصر الآتية: ماهية الكون، والروح وجوهر مُقَدَّس، ومعنى المُقَدَّس والمُدَنَّس.

أولاً: مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ

يمكن دراسة مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ، وتأسيس نظرية الدِّين عنده من جانبين: الجانب الأول هو معرفة طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند دراسته للأديان والمعتقدات المختلفة من خلال نشأتهما وماهيتهما، والعلاقة الجدلية بينهما. أما الجانب الثاني فهو مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس.

١. طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس:

أ. نشأة المُقَدَّس:

إن نشأة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ أتت من خلال عوامل ثلاثة، هي: الدين القديم والإنسان البَدْئي، والنماذج البَدْئية، والإنسان المتدين.

فهذه النشأة تبدأ مع الدين القديم والإنسان البَدْئي،[٧] الذي لا يُفضِّل إلياديِ تسميته بـ "primitive" التي تعني "البِدَائي" لما تحمله من معنى الهمجي وغير المنطقي، ويُفضِّل وصفه بـ "Pre-literate" أو "Archaic"؛ أي إنسان الزمن الغابر أو إنسان ما قبل الكتابة والقراءة. لذا كرَّس إلياديِ أكثر انتباهه لظاهرة الأديان الغابرة،[٨] وقد احتلّ ما

[٧] الإنسان البَدْئي هي الترجمة المناسبة التي ترتبط ببدايات الزمان بدلاً من كلمة (بدائي) التي تعطي وصفاً سلبياً يرفض إلياديِ إعطاءه لإنسان ذلك الزمان.

[8] Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge. 2002, p. 107.

يسميه بالإنسان البَدْئي مكاناً بارزاً في أعماله.[٩] واصفاً إياه أنه متدين بامتياز، وأن ذكاءه الحقيقي كان من خلال المستوى الديني حصراً، الأمر الذي يجعله مضطلعاً على الصورة المثالية للوجود البشري.[١٠]

وارتبطت نشأة المُقَدَّس عند إليادي بظهور النموذج البَدْئي "Archetype" و"Paradigmatic Models" أو المثال أو الأصل. والذي كان نوعاً من الميتافيزيقا عند عقل الإنسان البَدْئي أو القديم؛ إذ كان يمنح قيمة استثنائية لمعرفة البدايات، والاهتمام بمعرفة الأصول. ذلك لأن الذهنية البَدْئية أو المجتمعات التقليدية عند إليادي ترفض فكرة الوجود على غير مثال، أو الابتداء من غير أصل، فهي تؤمن بأن قوة شيء ما تكمن في أصله،[١١] فلا يصير الشيء أو الفعل حقيقياً إلا أن يحاكي أو يكرر نموذجاً أصلياً، وأن كل ما ليس له نموذج مثالي فهو عارٍ من المعنى، أي مفتقر إلى الحقيقة. وهذا ما يسميه إليادي الحنين للأصول "Nostalgia". عادّاً هذه النماذج التي يحاكيها الإنسان في نهاية المطاف هي تجليات قدسية أو تجليات إلهية.[١٢]

وجد إليادي من خلال دراسته للأديان والمعتقدات أن ظاهرة ارتباط المُقَدَّس بمعاني الكينونة والحقيقة، وظهور المُقَدَّس من خلال نماذج أو مُثُل ليست فقط قاصرة على الإنسان البَدْئي أو القديم، بل تشمل الإنسان المتدين. لكن إليادي له تفسيره الخاص لمفهوم الإنسان المتدين؛ إذ إنه لا يشير إلى مؤمنين محددين تاريخياً، بل إلى الكينونة الإنسانية، يقول: "إن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني؛ لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل لها جميعها قيمة مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى أن تكون إنساناً يعني أن تكون متديناً."[١٣] وهذا لاعتقاده أن المُقَدَّس عنصر أساس في بنية وعي

[9] Saliba, John A. *"Homo religiosus" in Mireca Eliade: an anthropological evaluation,* Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976, p. 45.

[10] Ibid, p. 49.

[١١] إليادي، ميرسيا. **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق: دار طلاس، ط١، ١٩٨٧م، ص١٨.

[١٢] إليادي، ميرسيا. **المُقَدَّس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي حسن، دمشق: دار دمشق، ط١، ١٩٨٨م، ص٧٥. انظر أيضاً:

– إليادي، **أسطورة العود الأبدي**، مرجع سابق، ص١٦٨.

[١٣] إليادي، ميرسيا. **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة: عبد الهادي حسن، سورية: دار دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م، ج١، ص٩.

الإنسان.[١٤] ويصف المُقَدَّس تارة أنه بدهية تبقى خاصية دائمة للفكر الإنساني ونشاطه، ولا يمكن أن يوجد إنسان دونها. ويدلل على ذلك إليادي بأن ليس ثمة إنسان سوي يمكن أن يختزل إلى مجرد نشاطه الواعي العقلاني؛ إذ إن الإنسان الحديث لا ينفكُّ يحلم ويقع في الحب، ويسمع الموسيقى ويذهب إلى المسرح، ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب؛ أي إنه بكلمة لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضاً في عالم وجودي، خاص، وفي كون خيالي.[١٥] هذه الصورة التي يعطيها إليادي للإنسان المتدين مركزية في فكره، وهي جزء ضروري في نظريته للدين، فالإنسان المتديّن موضوع أساسي ومثالي لتجربة المُقَدَّس في عديد من كتبه، واستند إليادي بشكل خاص إلى مفهوم الإنسان المتدين للمُقَدَّس والمُدَنَّس في شرحه لكتاب "المُقَدَّس والمُدَنَّس" والمعنون أيضاً بـ"طبيعة الدين".

وهكذا فإن حياة الإنسان البَدئي أو القديم بشكل خاص أو المتدين بشكل عام، شكّلت لإليادي المادة المناسبة التي نحت منها نشأة المُقَدَّس والمُدَنَّس، وطبيعة المُقَدَّس الشمولية وهمينته، ما دام ذلك الإنسان الذي يعيش تلك الحياة لا يتحرك إلا في إطار المُقَدَّس، ولا يحاول في حياته إلا تكرار ذلك الفعل بعينه؛ أي تكرار النماذج البَدْئية، وبفضلها يسعى الإنسان لإعطاء معنى لحياته، بالفوز بنفسه من خلال الاندماج في الواقع، والعيش في المُقَدَّس.

ب. ماهية المُقَدَّس والمُدَنَّس:

يعتقد إليادي من ناحية أن المُقَدَّس كان في عقلية البَدئي هو الشيء الوحيد الحقيقي بامتياز؛ لأن المُقَدَّس وحده هو الكائن بإطلاق، الفاعل بصورة مؤثرة وخالق الأشياء الذي يهبها الديمومة،[١٦] "ما يجعله يرتبط مِن ثمَّ بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة."[١٧] ويعتقد من ناحية أخرى أن المُدَنَّس يرتبط بالعالم الدنيوي، فمسلك البدئي

[١٤] إليادي، ميرسيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، ص٤٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٤٥.

[١٦] إليادي، **أسطورة العود الأبدي**، مرجع سابق، ص٣٠.

[١٧] إليادي، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق، ص٣٩.

أو المتدين يحكمه إيمان بحقيقة كونية ومطلقة، تتعارض مع هذا العالم الذي لا يشكّل عالماً بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنه اللاحقيقي بامتياز، اللاخلق، اللاوجود؛ أي العدم.[١٨]

ويكشف إليادي عن ماهيتي المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال الأساطير في وصفها للوضع الأولي للطبيعة ولإنسان البدايات، والتي تتعلق بالأساطير الفردوسية، التي تذكر أن السماء كانت في البدء قريبة جداً من الأرض، كان بإمكان المرء إدراكها بسهولة بوساطة شجرة، أو نبات متسلق، أو بسلم أو بصعود جبل. وعندما فُصلت السماء عن الأرض بسبب حادث أسطوري نجم عن ذلك سقوط الإنسان، والذي به فقد الإنسان الخصائص المميزة لإنسان العهد الأسطوري.[١٩]

ومن ثم يعتقد إليادي بأن المُقَدَّس ماهية مطلقة أو جوهر وليس عارضاً "Contingent"؛ إذ إنه –كما مرّ– يلتصق بالنماذج البَدْئية؛ ولأنه يمكن أن يجدد نفسه باستمرار بإعادة النموذج المثالي، وبناء على ذلك سيكون شكل المُدَنَّس للكينونة عارضاً بشكل أساسي.[٢٠] وفي إعطاء المُقَدَّس صفة المطلق بشكل عام، في حين يقابله المُدَنَّس العارض، إثباتٌ لعقيدة وحدة الوجود التي تُظهر أنه لا وجود في الأشياء نفسها لنوع من المبدأ الموضوعي يسمح بتمييزها بوصفها مُقَدَّسات أو مُدَنَّسات. بالعكس يبدو المُقَدَّس حاضراً في أي مكان يريده الإنسان؛ إذ لا شيء يقدر أن يعوّضه. ولكن ما هو مُقَدَّس يستطيع دائماً أن يتحوّل إلى مُدَنَّس، فالحدود دائمة التحرك بين الاثنين؛ إذ هي خاضعة لخيار الإنسان، والتعارض بين المُقَدَّس والمُدَنَّس هو معطى مباشر لوعي الإنسان، وتتمثل وظيفة كل منظومة دينية في توفير الوسائل التي بفضلها يمكن للمُدَنَّس أن يتحول إلى مُقَدَّس.[٢١]

---

[١٨] المرجع السابق، ص٤٠.

[١٩] إليادي، ميرسيا. **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: مطابع وزارة الثقافة، ٢٠٠٤م، ص٩٨، ٩٩.

[20] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, London: Macmillan Academic and Professional LTD, 1992, p. 106.

[٢١] مسلان، ميشال. **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عز الدين عناية، أبو ظبي: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٨٠.

ت. العلاقة الجدلية بين المُقَدَّس والمُدَنَّس:

يحاول إليادي إثبات أن هناك تجلياً للمُقَدَّس في المُدَنَّس والذي يسميه "Hierophaniey"، ويستخدم إليادي لكلمة التجلي عدة أفعال، هي: "Shows، Manifests، Reveals"، يقول في ذلك "يظهر المُقَدَّس ذاته لنا، فبالرغم أن المُقَدَّس مختلف نوعياً عن المُدَنَّس، إلا أنه قد يظهر في عالم المُدَنَّس في أي وقت وأي حال، وذلك لقدرته على تحويل أي شيء طبيعي داخل مفارقة عن طريق التجليات."[٢٢] وإن التعارض بين المُقَدَّس والمُدَنَّس ليس تعارضاً منطقياً أي تعارض بين شيئين لا يجتمعان "Mutually Exclusive" من خلال جدلية سلبية "Negative Dialectic"؛[٢٣] إذ إن التجلي لا يعني أن المُقَدَّس يلغي الشيء المُدَنَّس الذي يظهر من خلاله. إن هذا الشيء الطبيعي يتوقف عن كونه نفسه شيئاً طبيعياً، مع أنه في الظاهر يبقى غير متغير.[٢٤] وبناء على هذا، فإن المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إليادي متعارضان، لكنهما ليسا متضادَين؛ أي إن الشيء يحتمل أن يكون هذا أو ذلك. فالمُقَدَّس متمايز عن المُدَنَّس في الجوهر لكن يمكن أن يدعوه ليكون مُقَدَّساً، ففي حين يشكل المُقَدَّس منبع فاعلية، يظهر المُدَنَّس غير فاعل؛ أي يمكن القول إنه منزوع القداسة "Sacrilegious"؛ "Desacralized" إذ ينحط الكمال المضفى من جانب المُقَدَّس ويضيع، وذلك بعد حادثة السقوط المذكورة آنفاً. وبما أن الحدود دائمة التحرك بين المُقَدَّس والمُدَنَّس، فيمكن للمُقَدَّس أن يتحول إلى مُدَنَّس، والنتيجة أن المُقَدَّس في اللحظة نفسها مُقَدَّس ومُدَنَّس "Defiled".[٢٥]

ث. وَحْدَةُ المُقَدَّس:

وهكذا تصبح طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال النشأة والماهية والعلاقة بينهما محوراً تدور حوله أيّة تجربة دينية؛ إذ إن المُقَدَّس في جميع الأديان -كما يزعم إليادي-

[22] Eliade, Mercia. *Patterns in Comparative Religion*, translated by. Rosemary Sheed, London: Sheed and Ward Ltd, Fifth impression, 1987, p. 30.

[23] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 78.

[24] Eliade, *Patterns*, p. 30.

[25] Ibid, pp. 15, 18.

واحدٌ في مبدأ وجوده، لكنه متعدد في أشكاله أو ضروبه، تلك التي ليست سوى أحوال للمُقَدَّس في لحظة محددة من تاريخه المعيش من جانب البشر، وعليه يفسر إلِيادي الأديان كونها رؤىً مختلفة للجوهري البَدْئي، يقول:

"إن تاريخ الأديان، ومن أكثرها بَدْئية إلى أحسنها إعداداً، إنما هو مشكّل بتراكم مُقَدَّسات، وبمظاهر وقائع مُقَدَّسة. ومن أكثر التجليات بَدْئية، على سبيل المثال، إظهار المُقَدَّس في موضوع ما؛ حجر أو شجرة، حتى التجلي الأعلى الذي هو بالنسبة لمسيحي، تجسّد الإله في يسوع المسيح، وليس من انقطاع في استمرارية هذه الحالة."[٢٦]

إن وحدة المُقَدَّس هذه تعكس تعقيداً شديداً للظواهر الدينية، فأي شيء يحتمل أن يكون تجلياً، والمُقَدَّس يتعايش بشكل مفارق مع المُدَنَّس، وفي كل تجلٍّ ديني يضع المُقَدَّس باستمرار نفسَه في التاريخ، ويحدد نفسه في أشياء جديدة، ويتظاهر في أشكال جديدة، وبذلك يكف عن أن يكون مطلقاً.[٢٧] إن هذا التعقيد –كما يرى إلِيادي– كان يجب أن يكون هدفاً لعلم إلهيات العصور الوسطى؛ لأنها المشكلة الجوهرية لأي دين.[٢٨]

٢. مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس:

وبعد الكشف عن طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلِيادي، لا بدّ من عرض مظاهر المُقَدَّس، وصور المُدَنَّس، حتى يتضح مفهوم إلِيادي لهما بشكل دقيق. ويبدو من خلال ما كتبه إلِيادي أنه يركز على مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس في الرّمز والزمان والمكان في الديانات الكتابية وغيرها، هادفاً إلى إيجاد أدلة متشابهة للسلوك الديني عند الإنسان، تعكس في ظاهرها رؤية واحدة للأديان، تدور حول الجوهر البَدْئي أو وحدة المُقَدَّس.

---

[٢٦] إلِيادي، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٦، ١٧.

[٢٧] إلِيادي، **الأساطير والأحلام والأسرار**، مرجع سابق، ص١٩٨.

[28] Eliade, *Patterns*, p. 29.

أ. الرّمز المُقَدَّس:

اهتم إليادي في دراسته للدين بالرّمز الطبيعي، الذي يكشف بحسب اعتقاده صفات المُقَدَّس وأحواله. وقد قام بتصنيف الرّموز الدينية تحت أنماط، وجعلها خاضعة للتطور التاريخي الذي يكشف اختلاف البشرية في إدراك المُقَدَّس القائم على المفاضلة بين الرّموز، التي تعكس نضج الوعي الإنساني في التدرُّج نحو الكمال الكوني. وفي هذا التطور التاريخي تأكيد على ما يدعو إليه إليادي من التعددية الدينية، أو ما يشبه الدعوة إلى وحدة الأديان. هذا ويؤكد إليادي دور الخيال الإنساني في خلق هذه الرموز، لينفتح نحو الكون وعالم فوق الطبيعي.

ب. الزمن المُقَدَّس:

واهتم في دراسته للدّين أيضاً بالزمن، فزعم أن الزمن في الدين يتصف بعدم التجانس، فهو ينقسم إلى زمن مُدَنَّس خطّي غير قابل للتكرار، فهو زمن فانٍ يمثله التاريخ، وزمن مُقَدَّس دائري قابل للتكرار، وقادر على إدامة الأشياء وإعادتها من جديد تمثله الأسطورة. والعيش في الزمن المُقَدَّس يتطلب الإفلات من التاريخ، وذلك عن طريق رواية الأساطير والاستماع لها، وتقليد النماذج البدئية. ويعتقد إليادي أن الممارسات الحياتية في الأديان عبارة عن تكرار الزمن الأسطوري والهروب من الزمن الدنيوي. ويجد لنفسه دليلاً في علم النفس في حنين الإنسان إلى الأصل. ويحاول إليادي إخضاع فكرة الزمن الدَّوْري على العقيدة اليهودية والمسيحية، فعلى الرغم من اختلاف العقيدة اليهودية والمسيحية عن الأديان القديمة، فإن ذلك في نظره لا يترتب عليه تعديل جذري للمفاهيم التقليدية للزمن الدوري، لا سيّما أن هدف جميع المعتقدات العودة إلى العصر الفردوسي. وذلك لكي يبين أن مظاهر الزمن في الأديان تعود إلى فكرة رئيسة هي عدم تجانس الزمن، ليؤكد التعددية الدينية في مفهومه للمُقَدَّس والمُدَنَّس، ونظرية الزمن في الدين.

ت. المكان المُقَدَّس:

وذهب إليادي في نظريته للمكان في الدِّين إلى عدم تجانس المكان، وذلك للتعارض بين المكان المُقَدَّس الموجود حقيقة من خلال تجلي المُقَدَّس فيه، وما حوله من امتداد لا

يحمل شكلاً محدداً. ويضرب إلِيادي أمثلة على المكان المُقَدَّس كالمعبد الذي يمثل صورة العالم، ويمثل النموذج السماوي؛ إذ يتميز المكان المُقَدَّس عنده بالمركز الذي تبلغ القداسة ذورتها فيه، وتتحدد من خلاله الآفاق الأربعة، ويمثل نقطة التواصل مع العالم فوق الطبيعي. وتؤدي النماذج البَدْئية دوراً في بناء المعبد أو المسكن حيث تقام طقوس تُكَرِر فِعْلَ الخلق الكوني. والملاحظ أن إلِيادي يحاول فرض سمات هذه النظرية على المعتقدات جميعها.

ث. الديانة الكونية:

إن مظاهر المُقَدَّس في الرمز والزمان والمكان كشفت لإلِيادي عن أدلة متشابهة للسلوك الديني عند الإنسان، تعكس في ظاهرها رؤية واحدة للأديان، وتدور حول الجوهر البَدْئي أو وحدة المُقَدَّس، أو حول عقيدة محورية هي الكينونة التي هي ذاتها المُقَدَّس. وبما أن الرغبة في الكينونة هي رغبة طبيعية إنسانية، فالإنسان عند إلِيادي، أيّاً كان متديناً أو لادينياً، هو يدين بالديانة الكونية التي يطلق عليها اسم "الدين المنسي".[٢٩] هذه الديانة التي تدور حول عقيدتين: العقيدة الكونية والتي تمثل مظاهر المُقَدَّس في الكون حقيقة مطلقة، وهي دعوة إلى وحدة الوجود والحقيقة، وعقيدة السقوط التي تمثل المُدَنَّس؛ أي زوال المُقَدَّس "Desacralized" الذي يعتقد إلِيادي بأنه الوهم واللاحقيقة. وعليه فإن ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس عنده ترتكز على الوجود الطبيعي من خلال ثنائية الوجود والعدم، تلك الثنائية التي يزعم أنها محور جميع الأديان.

ويُثبت إلِيادي أن المسيحية –في أصلها– مثلها مثل جميع الأديان، تحمل تلك العقيدة الكونية، لولا محاولة اللاهوت تفريغ المسيحية منها، يقول إلِيادي: "هكذا قام هذا اللاهوت بتفريغ الكون من المُقَدَّس ونزع الأسطرة من الدين المسيحي، والذي ساهم بعد ذلك بشكل عظيم في الخطوات التي قام بها العصريون الغربيون "العلمانيون" بتفريغ الطبيعة من الآلهة."[٣٠]

---

[٢٩] إلِيادي، **المُقَدَّس والمدنّس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

[30] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, pp. 77, 78.

ويخلص إلىادي إلى أن التفكير الغابر قد استمر، ليصل إلى هذا اليوم، فالإنسان اللاديني المعاصر متحدِّر من الإنسان المتدين، وسواء -أراد أم لم يرد- فهو صنيعته، والإنسان الدنيوي -سواء أراد أم لم يرد- ما زال يحافظ على ملامح سلوك الإنسان المتدين، ولكن منقّحة من المدلولات الدينية. إن هذا الإنسان الذي يشعر بنفسه ويدّعي اللاتديُّن ما زال يتصرف بميثولوجيا كاملة مموهة، وطقوسيات مختلفة.[٣١]

ثانياً: نقد مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلىادي

واجه هذا النوع من الدراسة انتقاداً من مؤرخي الأديان، وشمل هذا الانتقاد مفاهيم إلىادي ومنهجه واتجاهه. ورأوا في انتقادهم أن منهج إلىادي لم يكن علمياً أو تجريبياً، ولا يمكن أن يكون مثبتاً بدليل قوي، فنظريته لا تقوم على الاستنتاج الاستقرائي، وهي بشكل أساسي استنباطية، منطلقة من التزامه بفرضيات ميتافيزيقية.[٣٢]

لقد رأى بعض النقاد أن المشكلة الأساسية عند إلىادي هي دينية، وهذه من شأنها أن تقوّض موضوعية دراسة إلىادي للدين بحسب منهجه الظواهري،[٣٣] واختلفوا فيما بينهم في حقيقة المقدمات الافتراضية التي تكمن وراء نظريته، فبعضهم يرى أنها لاهوتية مسيحية؛ إذ إن دراسته للمسيحية أعطت انطباعاً أنه يفترض منذ البدء خصوصية المسيحية.[٣٤] وهناك من يرى أن نظريته تعتمد على الأديان الشرقية المعادية للتاريخ، مثل: الهندوسية منها للمسيحية.[٣٥] وبعضهم الآخر يجادل أن اعتقاد إلىادي الشخصي كان في

---

[٣١] إلىادي، **المُقَدَّس والمدنّس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

[32] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*, p. 10. Join A. Saliba, "*Homo religiosus*" in Mireca Eliade

[٣٣] شدد إلىادي بحسب منهجه الظواهري، على أن يكون العلم الذي يدرس الأديان وصفياً، وموضوعياً، وعلمياً، ومجرداً من أي اعتبار معياري ذي صلة بلاهوت الأديان وفلسفتها. انظر:

- Douglas Allen, *Myth and Religion,* p.18

[34] Saliba, "*Homo religiosus*", p. 103.

[35] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 221-222.

الحقيقة المسيحية الكونية عند الفلاحين الأوروبيين.[٣٦] وهي المسيحية التي احتفظت بعقائد ما قبل المسيحية.[٣٧]

١. اختزال المُقَدَّس في الديانة الكونية:

يمكن القول إن لإلياديي تصوراً خاصاً للدّين، وذلك بما أنه يعتقد أن الدّين أحد مكونات الإنسان، وأن الأديان باختلافها هي رغبة إنسانية في البحث عن الحقيقة والوجود والمعنى، داعياً إلى تأسيس مذهب إنساني جديد،[٣٨] هو ما يمكن وصفه بالديانة الكونية التي تجمع في ثناياها جميع المعتقدات، والأديان القديمة والحديثة.

إن اعتقاد إلياديي بالديانة الكونية نشأ معه عندما كان طالباً في الجامعة، وربما قبل ذلك بكثير، وقد بدأ البحث عن هذا الاعتقاد قبل ذهابه إلى الهند أثناء بحثه عن فلسفة إنسانية شاملة، تعيد اكتشاف نموذج للإنسان الكوني، فجذبه الفكر الهندوسي الذي يصرّ على الاتحاد الروحي مع الروح العليا الكامنة فيما وراء العالم، فبدأ بتأسيس النظرية أثناء دراسته في الهند، وصرّح بذلك في قوله: "في الهند لأول مرة أكتشف الشعور الديني الكوني."[٣٩] وهكذا كان الفكر الهندوسي له تأثير بارز في حياته، وعلى معظم كتاباته، وقد عبّر عن ذلك في قوله: "أنا أعدّ نفسي متأثراً بعمق بها، وأستطيع تقريباً القول إن التعاليم الهندية قد شكّلت وكوّنت شخصيتي."[٤٠]

إنه من خلال الديانة الكونية المستوحاة من الفكر الهندوسي بدأ يفهم حقيقة الدين، ويؤسس تصوّره على ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس المستندة إلى فكرة وحدة الوجود الهندوسية، التي جعلها فكرة مركزية في الأديان، والتي ترى أن طبيعة المخلوقات إلهية

---

[36] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*, p. 55.

[٣٧] إلياديي، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٣، ١٠٤.

[٣٨] انظر: فصل "مذهب إنساني جديد" في:
- إلياديي، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق.

[39] Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*, p. 195.

[40] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 125.

الطّابع، وأن المُقَدَّس المتعالي سواء كان الإله أو غيره[٤١] يوجد داخل كل كائن حي، فهذا الكون كله ما هو إلا ظهور للوجود الحقيقي، والروح الإنسانية جزء من الروح العليا. وهذا ما ذهب إليه إلِيادي في كون المُقَدَّس هو الوجود والحقيقة والمعنى، يقابله الدنيوي المُدَنَّس، الذي سيكون في الأصل منزوع القداسة. وعليه كل الأشياء مُقَدَّسة ما دامت حقيقية، أي تعكس العالم العلوي، والتدنيس هو طارئ عارض، فهو يُحدث انفصالاً وحدوداً في الزمان والمكان، والأشياء المنفصلة بفعل "الهبوط" قابلة للرد والإرجاع إلى الأصل بفعل تجلي المُقَدَّس. إن هذه الثنائية في تحولاتها جعلت من تاريخ الأديان كما يرى إلِيادي عبارة عن تراكم لهذا التجلي، إنه تجلٍّ متجدد يتخذ تلوينات مختلفة ومتباينة بحسب الأزمنة والأمكنة.

ومن ثمّ بدأ إلِيادي يقرأ جميع المعتقدات من خلال هذه الديانة الكونية الممثلة في جدلية المُقَدَّس والمُدَنَّس، جدلية الحقيقة واللاحقيقة، الأمر الذي ساعده في فهم مسيحية الفلاحين الأوروبين، وجعله يعتقد أنها تمثل المسيحية الحقة،[٤٢] وسعى من خلالها إلى تفسير جديد للأسطورة والرموز في الأديان والمعتقدات الشرقية والقديمة. ويؤكد ذلك أن جميع أدلته الأنثربولوجية كانت مستمدة من الاعتقاد بنظرية الديانة الكونية وتدعم هذا التصور، وقد ظهر ذلك واضحاً في تتبع مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس في الرمز والزمان والمكان بين العقائد البَدْئية والقديمة واليهودية والمسيحية؛ لتأكيد وحدة المصدر.

لم يكن من الصعب أن يقرأ إلِيادي المسيحية من خلال الديانة الكونية المستوحاة من الفكر الهندوسي، وذلك لإمكانية التشابه بينها وبين الدين الهندوسي. فقد أثَّر الفكر

[٤١] إن إلِيادي يصف المُقَدَّس المتعالي بمصطلحات مثل: الإله"God"، الإلهي"Divine"، فوق الطبيعي "Supernatural"، الحقيقة المطلقة "Absolute Reality"، "Ultimate Reality"، الكينونة"Being"، الأبدية "Eternal"، المتجاوز التاريخ "Transhistorical"، المطلق "Infinite"، مصدر الحياة " Source of Life"، القوة "Power"، والنعيم "Bliss"، وهو يهدف بهذه المعاني أو المصطلحات السابقة عرض المُقَدَّس بوصفه بنية عالمية في الدين. فهو لا يحدد ما هو المُقَدَّس؛ لأنه يترك للجماعة الدينية أن تحدد ذلك من خلال ما تعتنقه، فكل ما يحاوله العالم الظاهراتي في تاريخ الأديان هو أن يهتم بالسلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد بمثل هذه المُقَدَّسات؛ أي إنَّ الهدف من تاريخ الأديان تعيين حضور المتعالي في التجربة الإنسانية.

[42] Ibid, pp. 107-110.

الهندوسي على الفلسفة الأفلاطونية المحدَثة، ثم أثّرت تلك الأخيرة في المسيحية منذ أن تشكّلت على يد بولس الطرسوسي، ثم على يد آباء الكنيسة من بعد.[٤٣] وقد أثبتت الدراسات التاريخية أن أصول المسيحية وعقائدها وصلواتها وشعائرها متأثرة أو متحدرة من الأديان القديمة الشّرْكية[٤٤] –الهندية، والمصرية، والفارسية، والبابلية، والأشورية، واليونانية، والرومانية– التي كانت سائدة قبل ظهور المسيح ﷺ أو في أيامه.[٤٥] وقد أكّد إلِيادي هذه الحقيقة؛ إذ قال:

"فقد ظلت الأديان والأساطير الشعبية التي كانت منتشرة في أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وهي الأشكال الوثنية الحية الوحيدة في لحظة الانتصار الذي حققته المسيحية، حيةً، بعد أن تكيّفت مع المسيحية، في تقاليد أهالي الأرياف. وبما أن الأمر يتعلق جوهرياً بديانة ذات بنية زراعية، ضاربة الجذور في العصر الحجري الجديد، كان خليقاً بالفولكلور الديني الأوروبي أن يظل يحتفظ بإرثٍ مما قبل التاريخ."[٤٦]

يظهر هذا التشابه بين المسيحية والوثنية في رواية حياة يسوع؛ إذ رويت بأشكال أسطورية، وما تحمله المسيحية من عناصر أسطورية واعتمادها على الرموز.[٤٧] ويؤكد إلِيادي هذا في استنكاره لدراسة آباء الكنيسة والمفكرين المعاصرين للرمزية المسيحية، وردّها إلى نماذج في العهد القديم، بدلاً من ردّها إلى إطار رمزية عامة شاملة، أخذت به أديان العالم غير المسيحي.[٤٨]

---

[٤٣] الشرقاوي، محمد عبد الله. **بحوث في مقارنة الأديان**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٩٣–١٠٣.

[٤٤] لا تستخدم هذه الدراسة ما تعارف عليه الباحثون من عبارة (الأديان الوثنية)، لما تحمله هذه العبارة من دلالة تُحسب لنظرية التطور في نشأة الدين التي تذهب إلى أن الدين في أصله وضعي.

[٤٥] نايتون، اندريه، ويوند، إذارد، ويونغ، كارل غوستاف. **كتاب الأصول الوثنية للمسيحية**، ترجمة: سميرة عزمي الزين، القاهرة: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، النسخة الإلكترونية، ص١٥.

[٤٦] إلِيادي، ميرسيا. **مظاهر الأسطورة**، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق: دار كنعان، ط١، ١٩٩١م، ص١٥٢.

[٤٧] مسلان، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، مرجع سابق، ص٢٩٧، ٢٩٨.

[٤٨] إلِيادي، ميرسيا. **صور رموز**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٠م، ص٢٠٣، ٢٠٤.

بل يبرز هذا التشابه في العقيدة الأساسية للدين المسيحي؛ أي عقيدة تجسُّد الإله التي تعدّ السر الذي تتميز به المسيحية، والتي هي كانت شائعة في أساطير وقصص الشعوب المشركة القديمة. ويدلل إليادي على ذلك من خلال حقيقة التجسُّد المسيحي؛ إذ عدّه التجسُّد الأعظم الذي ظهر بعد سلسلة من التشكّلات لهذا التجسُّد "Prefigurations". وهكذا فإن التجلّي أو التجسُّد يظهر وكأنه بلورة تدريجية للنموذج الأصلي المتحدر من الأديان الشركية القديمة؛ أي إن تجسُّد المسيح –حسب زعمه– هو انعكاس للنموذج البَدْئي. ومن ثمَّ يعتقد بخلاف ما عُرف من أن الأديان الشركية خاطئة، وانحلال في مراحل الشعور الديني للبشرية، فالتجليات أو التجسُّدات عنده عبارة عن محاولات يائسة للتشكُّل السابق لسرّ التجسُّد. وأنه يمكن عدّ الحياة الدينية للبشرية جمعاء، المتمثلة في جدلية التجليات، والسابقة على المسيحية إنما هي ببساطة انتظار المسيح.[٤٩]

وعليه يرى إليادي أن الهجوم العنيف الذي شنته المسيحية ضد الأديان الشّركية، بات قديماً وباطلاً، من الوجهة التاريخية؛ لأنه يتّسم بطابع العصر الذي تمّ فيه. ولم تعد المسيحية تجازف في التدخل في أي دين آخر أو مع أية اتجاهات لاهوتية.[٥٠]

ومن هنا يظهر أن دراسة إليادي للدّين تنطلق من رؤية معينة مخالفاً منهجه الظواهري الذي يدّعي الموضوعية، واستبعاد أيّة فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة، فدراسة إليادي للظاهرة الدينية تحاول أن تصنّف جميع الأديان والمعتقدات داخل دائرة الديانة الكونية التي اعتمدت ذاتها على الشكل الهندوسي الذي يتأسس على عقيدة وحدة الوجود، ولكون الدين الهندوسي يمثل عنده أقدم الأديان والمعتقدات على الأرض تاريخياً،[٥١] ومن ثمَّ تصبح بقية الأديان والمعتقدات أشكالاً للديانة الكونية، لتصل هذه

[49] Eliade, *Patterns*, p. 30, note 1.

[٥٠] إليادي، **الأساطير والأحلام والأسرار**، مرجع سابق، ص٣١.

[٥١] إن هذا الاعتقاد ربما هو سبب تأثر مفكري الغرب الباحثين عن الروحانية في العصر الحالي، وانعكس ذلك على الأدب والإعلام الغربي والأمريكي بشكل خاص، فقد شهدت السنوات الأخيرة في السينما والتلفزيون الأمريكي عدداً من الأفلام والمسلسلات التي تدور قصصها حول بعض الأساطير في قالب عصري حديث مستوحاة من

الأشكال إلى مسيحية الفلاحين الأوروبيين في أعلى مظهر لهذه الديانة الكونية، وذلك في التجسُّد الأعظم للمسيح -بحسب زعمه- والذي يعدّ فيه المسيح هو النموذج البَدْئي الذي يعكس ثورة المخلِّص الكوني. لكن الديانة الكونية لا تقف عند هذا الحدّ، فهي ترتبط بالإنسان ووجوده، لذلك يزعم إلياديِ أن الإنسان المعاصر يمارس هذه الديانة الكونية الموصوفة عنده بالدّين المنسي، والذي يؤكد فيه أن المُقَدَّس والمُدَنَّس ما زالا يعملان في العالم الحديث.[٥٢]

إن ثنائية الوجود التي تفترض عند إلياديِ ارتباط المُقَدَّس بأفكار من قبيل الوجود والحقيقة والواقع مقابل ارتباط المُدَنَّس بأفكار من قبيل العدم واللاتكون واللاحقيقة، من خلال تصوره لجوهرية المُقَدَّس وعرضية المُدَنَّس، هي محاولة فرض عقيدة وحدة الوجود وتجلي المُقَدَّس في الكون، التي يُعنْوِن لها إلياديِ في كتابه المُقَدَّس والمُدَنَّس فصلاً باسم الديانة الكونية، والتي يمكن القول إنها تُقرُّ بوجود إله مع رفضها للوحي الإلهي، وإنه والعالم واحد بالضرورة، وإن الإله فكرة تقتضيها الحياة وبنية التركيب العقلي والنفسي للإنسان. هذا الأمر الذي يجعل إلياديِ -على الرغم من تأكيده أن المُقَدَّس غير قابل للاختزال- يقوم باختزاله في الديانة الكونية أو عقيدة وحدة الوجود أو اختزال المُقَدَّس في علاقة الإنسان به، ودوره الوجودي، ووظيفته النفسية.

٢. موقف إلياديِ من الإسلام:

إن معيار الديانة الكونية الذي أصبح ينظّر إلياديِ من خلاله للأديان والمعتقدات أثّر بشكل أساسي على دوره بوصفه ظواهرياً ومؤرخاً للأديان؛ إذ وقف هذا المعيار في طريقه لفهم الإسلام، وتسبب ذلك في عدم قدرته على دراسة الإسلام والتعامل مع مادته، مما أدّى إلى تجاهل الإسلام، وذلك لمعارضة تعاليمه مع مفاهيم الديانة الكونية التي جعلها إلياديِ مقياساً لنظرية الدين عنده.

الدين الهندوسي، وذلك كالمسلسل الشهير (Lost)، والأفلام الأمريكية مثل (Avatar)، و(Thor)، والفيلم (Love, Eat, Pray)، وغيرها من الأفلام.

[٥٢] إلياديِ، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

فالملاحظ أنه على الرغم من أن إليادي يستخدم وفرة من الأمثلة التوضيحية المستمدة من كثير من المعتقدات والأديان في دراسته للدين، تظهر المادة الإسلامية المستخدمة في دراسته قليلة للغاية، وهذا القليل منها يتّسم بعدم العمق عند المقارنة بالمصادر الأخرى التي استخدمها. وقد ذكر (شيبّي رايت) أن إليادي اعترف له أنه لم يستخدم أدلة كافية من الإسلام، وذلك لعدم معرفته بالعربية، وأن تعذُّرَ بلوغ المصدر الأساسي كان سبباً رئيساً في امتناعه من استخدام المادة الإسلامية، والاعتماد على المصادر الثانوية.[٥٣]

فعلى سبيل المثال: يذكر إليادي -بحسب العقيدة الإسلامية- أن أعلى مكان في العالم هو الكعبة؛ إذ إن نجم القطب يدل على أنها موجودة قبالة مركز السماء،[٥٤] وهو لم يعد في هذا المثال لمصدر إسلامي، ولكنه نصٌّ اقتبسه من (وينسنك). وتتسم بعض الأدلة بالسطحية وذلك في وصفه للحجر الأسود بأنه أشهر النيازك.[٥٥] واستشهاده بالآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ (البقرة: ٢٢٣) في معرض حديثه عن الديانة الكونية وتعرُّف الإنسان على القداسة في مظاهر الكون في تماثل البنية بين العمل الزراعي والعلاقة الجنسية.[٥٦] وذكره لمعراج الرسول محمد عليه الصلاة والسلام على أنه يحتوي على مضمون "شاماني".[٥٧] [٥٨] وفي الدراسة التاريخية للمجلدات الثلاثة "تاريخ المعتقدات والأفكار

[53] Shippee, Arthur Wright. *Mircea Eliade's Concept of Myth: a study of it's possible relevancy to an understanding of Islam.* North Canton: Ph.D. thesis, Hartford Seminary Foundation. 1974. p. 9.

[54] Eliade, *patterns*, p. 100.

[55] Ibid, p. 227, 376.

[٥٦] إليادي، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٥٧] تعريف الشامانيون (Shamanic): "هو الذي يعرف"، فهو العرّاف أولاً وحكيم القبيلة أو العشيرة وهو الطبيب أيضاً، وهو الوسيط مع الأرواح والجن. انظر:

- *Encyclopedia of Religion*, Second edition, "Sacred", vol. 12, p. 8269, 8270.

أما الترجمة العربية الشائعة هي الكهانة والعرافة. ينظر الثبت التعريفي لمترجم كتاب البحث عن التاريخ والمعنى لإليادي "سعود المولى".

[58] *Shippee, Arthur Wright, "Mircea Eliade's Concept of Myth, p. 6.*

الدينية" كتب إلِيادي عن تاريخ الإسلام بعنوان "محمد ونهضة الإسلام"،[٥٩] مشيراً إلى قوة تجلي المُقَدَّس التي لم يستطع الإسلام أن يقاومها –بحسب زعمه– تأكيداً على إنسانية الديانة الكونية وشموليتها، قائلاً: "فالله يحافظ على وضعه إلهاً وحيداً مطلقاً، ومحمد سيكون النبي المختار، ولكن، وكما في اليهودية والمسيحية، فإن الإسلام سينتهي إلى قبول عدد من الوسطاء والشفعاء."[٦٠] إن وقوف إلِيادي عند هذه الأدلة القليلة من الإسلام، وتناولها بهذا الشكل قد يوحي بأن إلِيادي يتجنب دراسة الإسلام لهدف ما، لا سيّما أن معرفة الإسلام كانت متيسرة له عن طريق المفكر الباكستاني "فضل الرحمن شهاب الدينس" الذي كان يعمل في عام ١٩٦٨ وما بعدها أستاذاً محاضراً في جامعة شيكاغو التي كان يعمل بها إلِيادي.

وقد ذكر (شيبّي رايت) أنه لا توجد في أعمال إلِيادي المتعددة دراسة توضح أن الإسلام أحد التعاليم التوحيدية،[٦١] ووجد أن إلِيادي يُعْرِض عن ذكر المادة الإسلامية عند دراسته لأمثلة من اليهودية والمسيحية، تلك التي يمكن القول: إنها قد تتشابه نوعاً ما مع أمثلة إسلامية في ظاهرها، أو في الفكرة العامة لهذه الأمثلة.

إن هذا الإعراض المتعمد كان سببه عدم وجود المفاهيم الرئيسة للديانة الكونية في الإسلام، بل يمكن القول معارضته لها، على سبيل المثال: مفهومه للأسطورة المتعلقة بالزمن البَدْئي، الذي يعده جوهرياً في المجتمعات القديمة، لا يظهر في الآيات التي تتحدث عن الخلق. يضاف إلى ذلك رفض الإسلام ظهور المطلق أو تجسُّده أو تجليه، وفكرة السقوط أو الطبيعة الخاطئة للإنسان أو الفاسدة، فالله ﷻ ذو حقيقة مطلقة لا

[٥٩] دراسة إلِيادي للإسلام تبدو في الظاهر موضوعية لكنها تحمل مسحة تشكيك: مثل إثارته مسألة النسخ في القرآن مرتين: مرة في قصة الغرانيق وخطأ الرسول عليه الصلاة والسلام بحسب زعمه، والمرة الأخرى في أن أوامر الله تتغير كيفما شاء. وإشارته للوم قريش الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم وجود معجزات. وما يسميه بالعبقرية السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة دولة بجانب عبقريته الدينية. ورأيه في تأثر الرسول عليه الصلاة والسلام بالمسيحية، انظر:

– إلِيادي، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج٣.

[٦٠] السابق، ج٣، ص٨٩.

[61] Shippee, *Mircea Eliade's Concept of Myth*, p. 210.

يتجسد في التاريخ. هذا الأمر الذي يجعل الإسلام يعارض مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ، ويقوّض أركان نظريته للدين.

وهكذا يتضح أن دراسة إلياديِ للدّين قاصرة عن تفسير الأديان الكبرى بشكل كامل، وقد حاول أن يجد بعض الأدلة المسيحية واليهودية، ليضع عليها مسحة الديانة الكونية، مع اتفاق بعض العقائد المسيحية مع الديانة الكونية في ظاهرها، في الوقت الذي قد تغافل عمداً عن دراسة الإسلام، خشية أن الإسلام سيقضي على نظريته للديانة الكونية. وعلى الرغم من أن إلياديِ يؤكد أن اهتمام مؤرخ الأديان هو دراسة تاريخ البشرية الديني بكامله،[٦٢] فإنّ إهماله دراسة الإسلام يشير إلى أن أهدافه الواضحة في تعميم الديانة الكونية على الأديان والمعتقدات كلها قد بلغت مداها المرجوّ.

ثالثاً: المفهوم الكوني للمُقَدَّس والمُدَنَّس (رؤية إسلامية)

إن كلمتي المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام لم تطرحا بعد بالصورة التي سيتطرق إليها هذا البحث؛ إذ إنهما حديثتان ومتداولتان في مجال علم الأديان في الغرب، الأمر الذي أظهر نتائج عديدة في فهم الدين والتجربة الدينية، وهذا يقتضي فهم هذين المصطلحين في الإسلام، اعتقاداً أن هذا الدين يمثل الوجه الحقيقي للدين السماوي.

إن كلمة المُقَدَّس قد تداولتها المصادر الإسلامية القديمة وذكرت معانيها. لكن كلمة المُدَنَّس قد تكون غريبة نوعاً ما في علم العقيدة أو التصوف وغيرها، ما عدا الإشارة إليها في الفقه الإسلامي، وقد يزداد الأمر استغراباً عند طرح هذه الكلمة بوصفها مقابلاً للمُقَدَّس، لكن هذه المقابلة أتت من خلال الاعتقاد بأن العنصر الأساسي في ماهية المُقَدَّس النسبي[٦٣] في الإسلام، وهو الروح، هو العامل الأساسي في مقابلته بالمُدَنَّس من هذه الناحية.

---

[٦٢] إلياديِ، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٦٣] سيتضح المقصود من المُقَدَّس النسبي في الإسلام لاحقاً.

إن مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام -بحسب هذه الدراسة- يتطلب الوقوف على دراسة الكون بوصفه رؤية إسلامية على النحو الآتي:

١. ماهية الكون:

إن ثنائية الوجود والعدم هي من أهم صفات الوجود الطبيعي، هذه الثنائية التي تتوقف على مسألة الروح، التي يمكن عدّ الكون الطبيعي يشتق وجوده منها.

فالوجود الكوني والطبيعي هو المادة أو بعبارة علمية هو كتلة من الشحنات الكهربائية المتحركة ضمن حيّز صغير؛ أي طاقة منظَّمة. إن هذه الطاقة لا يمكن أن تكون جزءاً من المادة؛ لأنها تتوقف عليها، ولا يمكن أن تكون خاصة من خواصها؛ لأن هذه الطاقة ليست نظاماً فحسب، بل نظاماً محدداً في وضع معين، وإلا حينئذ تستطيع أن تنظم تفاعلات أخرى ما دام من خواصها التنظيم. إذن، تبقى الفرضية الثالثة، وهي أن سرّ التفاعلات هو شيء آخر خارجي، نبهت إلى وجوده كل من خصائص المادة، فالحرارة والحركة والعناصر الأخرى الأساسية للحياة كالهيدروجين والكربون والأوكسجين وغيرها، لا يمكن أن تكون منشئة الحياة، بل الحياة تتخذ هذه العناصر مظهراً لها.

يمكن القول: إن سرّ هذه التفاعلات في الكون هو تيار روحي يحرك ذرات وكهارب طالما بقي لها نوع من ثبات البنية والتركيب؛ أي إن هناك تياراً روحياً يسري في الذرات والفضاء الكوني، فالطاقة حرارية أو ضوئية أو كهربائية أو معنوية تتحكم بها الروح زيادة أو نقصاناً، وجوداً أو عدماً. فالروح هي نظام الطاقة وحياتها، والطاقة دونها تتحلل إلى أن تصير عدماً. إن المادة مَيْتة وتصبح طاقة متحركة عندما تحلُّ فيها الروح. وبتعبير علمي إن الحركة في المادة خاضعة لقوانين الطبيعة ومقتضياتها الكامنة فيها، والتي يُطلق عليها الروح في الدين.

وإن ثنائية الوجود والعدم هما حالتان للمادة أو الطاقة، فالوجود هو بقاء المادة، والعدم هو بَدْءُ تحلل المادة، ثم زوالها. إذن، الوجود ليس زوال العدم، والعدم ليس زوال الوجود، لكنهما حالتان للمادة. على سبيل المثال: ثنائية البرودة والسخونة، هما حالتان

للحرارة، والنور والظلمة، هما حالتان للسّراج، فالبرودة ليست زوال السخونة، ولكنها وضع معين للحرارة، والنور ليس زوال الظلمة، ولكنه وضع معين للضوء. إن الوضع المتغير للمادة أو الطاقة –كانت حرارة أو سراجاً أو غيرهما– دليل على أن قانوناً ما أو نظاماً يحكم الوجود الكوني باتساق؛ أي خارج الوجود والعدم. إذن، فثنائية الوجود والعدم هما حالتان أو عَرَضان لمادة قوامها نظام خارجي عنها.

إن كلمة الروح في القرآن جاءت بمعنى الحياة التي يكون بها قِوام الكائنات، فلقد فسر الشوكاني الروح في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء: ٨٥)، على أنها العنصر المركب في الخلق الذي يحيا به الإنسان، قال الشوكاني: "اختلف الناس في الروح المسؤول عنه، فقيل: هو الروح المدبّر للبدن الذي تكون به حياته، وبهذا قال أكثر المفسرين."[٦٤] على هذا النحو يمكن القول: إن كلمة "أَمْر" في الآية تعني ما يعنيه العلم الحديث بكلمة "القانون الطبيعي".

وهكذا، فإن ثنائية الوجود والعدم هما حالتان للمادة القائمة بالروح، وليستا حالتين للمُقَدَّس المطلق لإليادي، لا سيّما أن الوجود الإلهي في الإسلام منفصل عن الوجود الكوني القائم على الروح. يعني هذا كله أن هذا الوجود لا يمكن أن يقوم بذاته كما زعم إليادي، ومن ثمَّ لا يمثل الحقيقة المطلقة كما ذهب هو وغيره من خلال وحدة الوجود، ولكن هذا الوجود الكوني قائم بالروح القائمة بغيرها. وفي ذلك إبطال لعقيدة وحدة الوجود.

٢. الروح جوهر مُقَدَّس:

إن الروح من حيث حقيقتها في الإسلام يصعب تحديدها وبيان طبيعتها، لكن معرفة مصدرها ممكنة في ضوء ما أُوتي للإنسان من العلم والتفكّر، يقول الله تعالى: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (الذاريات: ٢٠–٢١). وإنه من الأهمية التفكر في الروح؛ لأنها الوسيلة الوجدانية لفهم المسائل الغيبية على الوجه الصحيح الذي

[٦٤] الشوكاني، محمد بن على محمد. **فتح القدير**، مصر: عالم الكتب، د.ت، ج٣، ص٢٥٤.

بيّنه الإسلام؛ إذ إن الروح هي أشد اتصالاً بحقائق الوجود، والموجّه إلى الحقيقة المطلقة، وهنا تكمن أهمية معرفتها؛ لأنها صلة الإنسان بالله.

إن الروح جوهر مُقَدَّس؛ إذ أضافها الله إلى ذاته سبحانه وأمره في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ (ص: ٧٢)، (الحجر: ٣١)، وقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥)، وكونها من وجود فوق طبيعي جاء عن طريق النفخ.[٦٥] ومن هنا رأى الغزالي أنها من جنس الملائكة،[٦٦] ورأى أنها من الأمور الإلهية، وأنها أجلّ وأرفع من الأجسام الخسيسة الأرضية.[٦٧] ووصفها ابن القيم بالمادة السماوية بقوله: "من الناس من تغلب عليه المادة السماوية على المادية الأرضية البدن، فتصير روحه علوية شريفة تناسب الملائكة."[٦٨] وأشار إليها الرازي بقوله: "جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك."[٦٩]

ولعل معنيي "الرجوع" و"الرد" الواردان في الآيات القرآنية يشيان بالمصدر السماوي للروح، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾ (السجدة: ١١)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ (الجمعة: ٨)، يشير إلى ذلك الغزالي بقوله: "إذا كان الروح من أمر الباري تعالى فيكون في البدن كالغريب، ويكون وجهه إلى أصله ومرجعه."[٧٠]

وبناء على هذا التصُّور، فإنّ الروح من عالم علوي وقدسي، وهي من وجود فوق طبيعي، لكنها ليست من الوجود الإلهي بالطبع؛ لأن العالم السماوي مخلوق، وهي بذلك

---

[٦٥] الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر. **النفس والروح وشرح قواهما**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٦٤.

[٦٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **كيمياء السعادة**، مصر: المكتبة المحمودية التجارية، د.ت، ص٦-٨.

[٦٧] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **ميزان العمل**، مصر: المطبعة المصرية، ط٢، ١٣٤٢هـ، ص١٨، ١٩.

[٦٨] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الروح**، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت، ص١٧٠.

[٦٩] الرازي، **النفس والروح وشرح قواهما**، مرجع سابق، ص٢٠٥، ٢٠٦.

[٧٠] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الرسالة اللدنية**، مصر: المكتبة المحمودية، د.ت، ص١٠.

وسيلة الاتصال بالعالم السماوي؛ إذ إن "هذه المادة السماوية التي ليست من مرتبة الوجود الإلهي قادرة على تلقّي ما يَرِد إليها منه سبحانه وتعالى وعلى إدراك ما تتلقاه."[٧١]

إن هذه الروح بجوهرها المُقَدَّس إذا فاضت على الكائنات،[٧٢] سُميت "نفساً"، يقول ابن القيم: "إن أرواح بني آدم لم تقع تسميتها في القرآن إلا بالنفس،"[٧٣] ولعل هذا ما فهمه الغزالي عندما قسّم النفس إلى وجهين: وجه إلى الجنبة العالية، وهي الملأ الأعلى، ووجه إلى الجنبة السافلة، وهي جهة تدبير بدنه.[٧٤] ويمكن القول: إن علاقة الروح بالنفس كعلاقة الطين بالجسد. وإن مع اتصال الروح بالجسد لا تبقى الروح على حالها المُقَدَّس، بل تتغير إلى ما يسمى بالنَّفْس، وعليه فإن كل نفس من الكائنات مستقلة عن غيرها، فتتعدد النفوس على حسب أنواع الكائنات وصورها، وتتفاوت فيما بينها في الشرف والدناءة على حد وصف الرازي: "فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية، وتليها الأرواح البهيمية، وتليها القوى النباتية."[٧٥]

وتتشكل عند اتصال الروح بالجسد قوى مثل الإدراك والإحساس والتخيّل والتذكُّر والعاطفة والشهوة وغيرها، فالنَّفس "هي مكان إجراء هذه العمليات، أي هي التي تقوم بوظائف الكائن النفسية أو المادية من خلال الجسد."٧٦ ويمكن القول إن مصدر هذه القوى ليس هو الدماغ كما يُظن؛ لأن الدماغ عبارة عن خلايا، والخلايا لا تعي ولا تدرك ولا تفكر ولا تأمر، ويمكن الإشارة في ذلك إلى وجود دراسة علمية دقيقة تؤكد أن الدماغ وبنياته وأجهزته، ليس فيه مطلقاً أية بنية تشترك في إصدار الأمر،[٧٧] وعليه فإن هذه القوى التي يمكن القول إنها قوى النفس، مصدرها الروح، وليس الدماغ.

---

[٧١] العطاس، سيد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٠٤.

[٧٢] الغزالي، **الرسالة اللدنية**، مرجع سابق، ص١٤، ١٥.

[٧٣] ابن القيم الجوزية، **الروح**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٧٤] **رفيق العجم**، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص٨٢٦.

[٧٥] الرازي، **النفس والروح وشرح قواهما**، مرجع سابق، ص٣٦.

[٧٦] ابن القيم الجوزية، **الروح**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

[٧٧] السمان، راتب عبد الوهاب. **ويسألونك عن الروح، مدخل إلى النظرية الروحية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٥٣.

إن الأسرار الكونية التي يمكن أن تكشفها الروح متاحة للإنسان بشكل عام عند معرفته بقوى النفس أو الروح وتوجيهها، أو عندما تكون له موهبة خاصة، فيمنح بها قدرات خارقة، سماها الماديون عند دراستهم لناحية من حالات النفس الإنسانية باللاوعي، وسماها الروحانيون بالحاسة السادسة، وقد اختص بدراستها في الغرب في العصر الحديث علم الباراسيكولوجي "Parapsychology"، الذي ترجمه بعضهم إلى العربية بعلم "القابليات الروحية"، ويُعرف على أنه بحث للعلوم في ما وراء العقل أو البحث الروحي الذي يحاول دراسة الإدراك فوق الحسي، والتحريك النفسي "الروحي"، والظواهر والقدرات الأخرى ذات الصلة.

وإن من هذه القوى الروحية قوى الإيحاء التي تظهر في الرؤية الصادقة في المنام،[٧٨] ومن قوى الإيحاء: التخاطر عن بعد "Telepathy"،[٧٩] والتنويم المغناطيسي "Hypnosis"، ومن قوى الروح: الحدس، والحسد أو ما يُعرف بـ"العين"،[٨٠] وقوة التفكير الإيجابي أو ما يُسمّى بـ"قانون الجذب."[٨١] وهناك قوة يمكن أن تعد من القوى الروحية، وهي القدرة على الاتصال بعالم الجن، ومنها قد يأتي التنبؤ بالمستقبل، وتأتي أعمال السحر.

وتظهر مثل هذه القوى الروحية على سبيل المثال في قدرة الرسام التركي الكفيف (أشرف أرمجان)[٨٢] -الذي حُرم من نظره منذ ولادته- على رسم صور مثيرة للدهشة للطبيعة والمحيط الذي حوله، مجسدةً انعكاسات الألوان الحية والظل والمنظور، محافظة على

---

[٧٨] هناك اتصال بين النفس والعالم فوق الطبيعي في حالة النوم، بناءً على قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ (الزمر: ٤٢).

[٧٩] التخاطر عن بُعد: المقدرة على التواصل ونقل المعلومات من عقل إنسان لآخر؛ أي إنه يعني القدرة على اكتساب معلومات عن أي كائن واعٍ آخر، وقد تكون هذه المعلومات أفكاراً أو مشاعر. هذه المقدرة يشعر بها كثير من الناس في تجاربهم الحياتية، وهناك في التاريخ الإسلامي حادثة تاريخية عن القدرة على التخاطر، وهي حادثة يا سارية الجبل للخليفة عمر بن الخطاب ﷺ.

[٨٠] البصر أو الرؤية قوة من قوى الروح أو النفس.

[٨١] قوة التفكير الإيجابي: مقدرة الإنسان أن يجتذب إليه الأحداث سواءً إيجابية أو سلبية.

[82] Armagan, Esref. http://www.youtube.com/watch?v=LVGLCfpkiT4.

الرسم المنظوري أو ثلاثي الأبعاد بالمقاييس والأشكال الصحيحة، بالرغم من أن الأطباء كشفوا أن بصره لم ينضج بعد على رسم مثل هذه الصور، وأن مخه لا يحس بالضوء مطلقاً. لتكشف هذه القدرة عن أن هناك قوة رؤية من شأن آخر، هي الرؤية الروحية.

إن هذه القدرات غير الطبيعية تكشف عن أن ما قام به الإنسان من اكتشافات واختراعات وابتكارات، فاقت حد التصوُّر منذ قديم الأزمان، من عصور الحضارة الفرعونية في بنائه للأهرامات، وما تلتها من حضارات، حتى العصر الحديث وما سخّره للكون، ليست سوى قوى الروح التي ذللت المعرفة، وأضاءت بأنوارها معالم الكون. إن هذه القوى خليقة أن تكون هي مصدر الإبداع البشري، وصانعة الكرامات للأولياء.

إن هذه الملَكَة التي تكتسبها الروح بالإضافة إلى كونها من عالم فوق الطبيعي، تأتي أيضاً من ارتباطها بالكائنات الأخرى عن طريق المادة المشتركة بين الكائنات "الروح" التي تمثل قاعدة يستند إليها الكون. فالطاقة الروحية للإنسان ترتبط بالطاقة الكونية؛ إذ إن الروح هي الوحدة العمومية أو الكلية في الكون والحياة، فعلى الرغم من أن كل ما في الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل، لكن الطاقة الكونية يمكن عدّها كياناً موحداً للكون عن طريق المادة المشتركة بين الكائنات؛ أي الوشيجة الحية أو صلة القربى بين الكائنات، فهي تعمل على ارتباط داخلي بين جميع أشياء هذا العالم، وكذلك بين الإنسان والمحيط الكوني، فتعكس المخطط الشامل والمتآلف للكون. إن هذه الروح هي التي جعلت الطبيعة داخل التصور الإسلامي طاهرة،[٨٣] ومكاناً صالحاً لإقامة الصلاة.

إن ممارسة التأمل في رياضة اليوجا بوصفها محاولة لمعادلة الطاقة في الجسم مع الطاقة الكونية، هي إدراك بشري قديم للقوى النفسية وعلاقتها بالطاقة الكونية أو ما حولها من

[٨٣] هناك بعض الظواهر الغريبة التي تشهد بطهارة الكون، استشهد البيروني من خلال مشاهداته وملحوظاته الذاتية بعض هذه الظواهر، ويذكر بعض هذه الظواهر قائلاً: "ويشبهه أمر الحوض المعروف بالطاهر في أسفل جبل بمصر بلزق كنيسة، ويسيل إليه من عين في أصل الجبل ماء عذب طيب الرائحة، إذا مسه جُنُب أو حائض نتن حتى يفرغ ما فيه وينظف، فيعود طيب الرائحة. وأيضاً الجبل الذي بين هراة وسجستان وسط رمل مُتنح عن الطريق قليلاً إذا ألقي العذِرة أو البول سُمع منه دوي بيّن وصوت شديد. وهذه خاصيات مطبوعة في الموجودات ينتهي أسبابها إلى الجواهر البسيطة، وأول التأليف والخلق." انظر:

– البيروني،أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، بيروت: دار الكتب، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٢١٥.

الكائنات. وربما يكون انتشار الاعتقاد بوحدة الوجود في بعض الأديان القديمة –دون وجود عوامل اتصال بينها– ناتج عن الفهم الخاطئ أو المحرّف لهذه الحقيقة.

وهكذا فالروح جوهر مُقَدَّس، والنفس هي الروح في شكلها البَدني، وإن تلك الصفة السماوية التي تمتلكها الروح أو النفس تعطي الإنسان –حين يكتشف طرقها– قدرة غير طبيعية تؤكد أنها قوة مُقَدَّسة؛ أي من عالم أسمى أشبه بعالم الملائكة. وإن هذه الروح تضفي على الكون الطبيعي صفة القداسة، بحسب ما تمنحه من وجود كامل، لكن ما ماهية هذه القداسة التي تمتلكها الروح؟

٣. معنى المُقَدَّس والمُدَنَّس:

إن الجذر اللغوي لكلمة "المُقَدَّس" في اللغة العربية، والمفهوم الإسلامي لها يأتيان بمعانٍ متعددة منها: التنزيه،[٨٤] والطهارة،[٨٥] والتعظيم،[٨٦] والبركة،[٨٧] والحُرْمة.[٨٨] ولقد ورد

---

[٨٤] التقديس: تنزيه الله ﷻ. انظر:
– ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٥، ص٣٥٤٩. والله تنزه فهو متقدس. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مصر: مجمع اللغة العربية، د.ت، "قدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٥] القدس: الطهارة، التقديس: التطهير. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "قدس"، ج٥، ص٣٥٤٩. القدس: الطهر، القدوس: الطاهر المبارك من أسماء الله تعالى، تقدس: تطهر. انظر:
– الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، القاهرة: المطبعة المصرية، ط٣، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م، فصل: القاف، باب: السين. قدس لله تقديساً: طهر نفسه له. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، "قدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٦] القداس: المنيع الضخم من الشرف، والمُقَدَّس كالمعظم. انظر:
– الزبيدي، السيد محمد مرتضى. **تاج العروس**، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٦م، "قدس"، ج٤، ص٢١٣.

[٨٧] القدس: البركة، لا قدسه الله أي لا بارك الله عليه، المُقَدَّس: المبارك. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "قدس"، ج٥، ص٣٥٤٩. القدوس: الطاهر المبارك. انظر:
– الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، فصل: القاف، باب: السين. المُقَدَّس: المبارك. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، "القدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٨] الحُرمة: ما لا يحل انتهاكه. انظر:

هذا الجذر ومفرداته في القرآن. فالله ﷻ وُصِف بـ"القدوس".[٨٩] وجبريل عليه السلام وصف بـ"روح القدس"،[٩٠] وجاء في القرآن لفظ المُقَدَّس وصفاً لأرض،[٩١] ووادٍ.[٩٢] ووردت مفردات المُقَدَّس كـ"الحرام" على سبيل المثال وصفاً للمكان مثل البيت أو المسجد،[٩٣] وللزمان مثل الأشهر الحرم.[٩٤]

إن هذه التعددية للدلالات التي تحيل عليها جذر "قدس"، تُبرِز أن المُقَدَّس في الإسلام حاضر في الذوات والزمان والمكان، لكنه حضور مستقل عن قداسة الله سبحانه وتعالى من خلال المنظور التوحيدي المميز للإسلام، وتنزهه عن الموجودات. وبما أن وجود المخلوق قائم على وجود الخالق، فالمُقَدَّس "أي قداسة الكائنات" قائم على الله ﷻ "القدوس"؛ أي إن هناك قداسة لذاتها، وقداسة أخرى لغيرها، وبعبارة فلسفية هناك قداسة مطلقة وقداسة نسبية.

وللمزيد من التوضيح في الفرق بين القداستين يمكن القول: إن القداسة المطلقة[٩٥] هي التي تعني القداسة في ذاتها، وهي قداسة مختصة بالخالق ﷻ، لكونه هو المطلق، أي لا

– الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ومحمد نبيل طريفي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، "حرم"، ج٥، ص٢١٦.

[٨٩] وقد ورد وصف الله بالمُقَدَّس في بعض الكتب الإسلامية، لكن صفة للذات والأسماء والصفات بـ"المُقَدَّسة" على سبيل المثال، يقول ابن تيمية: "فأسماؤه كلها متفقة في الدلالة على نفسه المُقَدَّسة"، انظر:

– ابن تيمية، أحمد بن حليم. **الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان**، الرياض: العبيكان، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص١٩٧. ويقول القرطبي: "إنما هو إله واحد يعني ذاته المُقَدَّسة"، انظر:

– القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ، ج١٠، ص١١٣. ويقول ابن حجر: "الرحمة مقتضى ذاته المُقَدَّسة"، انظر:

– ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج٦، ص٢٩٢.

[٩٠] (النحل:١٠٢).

[٩١] (المائدة: ٢١).

[٩٢] (طه: ١٢).

[٩٣] (المائدة: ٢).

[٩٤] (التوبة: ٥).

[٩٥] المطلق في المعجم الفلسفي يعني التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء أو شرط، والخالص من كل تعيين أو تحديد، الموجود في ذاته وبذاته. ويمكن وصف الإله الواحد المتجاوز بأنه المطلق. انظر:

يوجد بحال نسبة بينه وبين غيره من المخلوقات التي ينظر لها من منطلق مقاييس نسبية، وكون هذه القداسة مطلقة من حيث إنها منافية لنسبية غيرها، الذي هو خاضع للتغير والصيرورة، وهو النوع الآخر من القدسية. أما القداسة النسبية[٩٦] فهي التي تعني القداسة في غيرها، أي نسبةً إلى القداسة المطلقة، وتعني نسبيتها أيضاً لكونها مخلوقة حادثة؛ أي باختصار هناك قداسة لذاتها، وقداسة لغيرها.

إنه من خلال التمييز بين القداستين يمكن القول: إن المُقَدَّس هو مجال تُحقق القداسة وتجسُّدها في الذوات والزمان والمكان، وهذا يعني أن المُقَدَّس لا يتعارض مع الدنيوي أو المخلوقات كما ظن إليادي بأن هناك تعارضاً بين المُقَدَّس والدنيوي المُدَنَّس، وهذا المُقَدَّس بمفهومه الإسلامي لا يمتلك تلك القداسة إلا لمكانة معينة عند الله ﷻ ترتبط بالعلاقة بين الخالق والمخلوقات، الأمر الذي يجعل المُقَدَّس النسبي ليس معبوداً في هذه الحالة.

إن المُقَدَّس النسبي يمثل الروح في طبيعتها الأصلية السماوية، فالمُقَدَّسات في الإسلام مثل الرُّسل والأنبياء عليهم السلام اصطفاهم الله ﷻ على غيرهم لوصولهم إلى أعلى مرتبة للروح؛ أي لأنهم استطاعوا أن يحفظوا الروح في صفائها السماوي ويتصلوا بقوتها المُقَدَّسة، وكان خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام هو الأعلى في هذه المرتبة الروحية، تلك المرتبة التي منحتهم الاتصال بالوحي، والتبليغ عن الله ﷻ.

ومن أبرز المُقَدَّسات في الإسلام القرآن الكريم "كتاب الله" أو "كلام الله"، وهو أمر الله، صِيغ في كلمات له سبحانه وتعالى، وهو أمر يختلف عن معنى التجسُّد؛ أي ظهور أمره سبحانه وتعالى في تعبير لفظي أو دلالات على كلامه سبحانه،[٩٧] واصفاً هذه

– المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م، ج١، ص٥٩.

[٩٦] النسبي: فهو ينسب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعين إلا مقرونا به، وهو عكس المطلق، وهو مقيد وناقص ومحدود مرتبط بالزمان والمكان. انظر:

– المرجع السابق، ج١، ص٥٩.

[٩٧] يقول الشهرستاني: "إن الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة حادثة، والمدلول قديم أزلي"، انظر:

– الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٨، ٢٠٠٩م، ج١، ص٨٣.

الدلالات بأنها روح في قوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴿٢﴾ ﴾ (النحل: ٢)، وقوله: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾ ﴾ (غافر: ١٥)، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴾ (الشورى: ٥٢). والقرآن كونه روحاً هو القادر على الحفاظ على النظام الكوني.

إن الزمان والمكان المُقَدَّسين في الإسلام، وارتباطهما بمعاني الحظر والمنع، والاحترام الناتج عن تعظيم الأوامر الإلهية ارتبطاً بشعائر تعبدية تهدف في المقام الأول إلى أن تعرج الروح إلى مصدرها السماوي، حتى يتم لها الصفاء والنقاء؛ إذ إن دور الشعائر التعبدية هي تزكية النفس، بدءاً من الشعائر التمهيدية التطهيرية إلى الخشوع، فالمُقَدَّس يبقى لصيقاً بالروح كونه مادته أو وسيلته من خلال الزمان والمكان.

وتتميز الروح في الإنسان عن الروح في الكائنات الأخرى بقوى النفس كما سبق ذكره، تلك القوى الإنسانية التي استمد منها صفات إلهية مثل التفكر والإرادة والخطاب، وبها أُحسِن تقويمه، واستحق صفة الخلافة في الأرض، وسجدت له الملائكة السماوية ممثلاً في آدم عليه السلام، ولها أَخذ الأمانة، وعليها كُرِّم بنو آدم وفُضِّلوا على كثير من المخلوقات، وحُرِّمت دماؤهم، بل تصل حُرمة المؤمن في الإسلام لتكون أعظم حرمة من الكعبة المُقَدَّسة.[٩٨] وبهذه القوى يبلغ الكمال والعودة إلى الأصل المُقَدَّس، فـ "تطوُّر الإنسان نحو الكمال يعني تقدمه في طريق التحقق بطبيعته الروحية الأصلية، أي عملية عودة ورجوع إلى الطبيعة الأصلية."[٩٩]

إن الإنسان من حيث هو كيان روحي يعدّ مُقَدَّساً، وبما أُعطي من قوى، لذلك لا يمكن أن تكون طبيعة الإنسان مُدَنَّسة أو فاسدة أو شريرة بسبب خطيئة آدم أو الهبوط

---

[٩٨] ينظر حديث مروي عن ابن ماجة عن عبد الله بن عمرو: "قال رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول ما أطيبك وما أطيب ريحك، ما أعظمك وما أعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمتك ماله ودمه". اللفظ لابن ماجة. انظر:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الترغيب والترهيب**، الرياض: مكتبة المعارف، ط٥، د.ت، ج٢، رقم الحديث ٢٤٤١، ص٣١٦.

[٩٩] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٧١.

من الجنة. ومن هنا يمكن معرفة أن الخطيئة في الإسلام لم ترتبط بفساد طبيعة الإنسان، ولكنها ارتبطت بتعطيل إحدى قوى النفس، وهي "نسيان" آدم عليه السلام.

إن اقتراف الإنسان معصية يعني أنه ظلم نفسه؛ إذ وضعها في مكان غير مكانها اللائق بها، وبأنه أساء التصرف فيها، فتجاوز بذلك طبيعته الحقة أو خرج عنها.[١٠٠] هذا يعني أن الروح "الجوهر المُقَدَّس" لا تفقد صفة القداسة بسبب الفجور[١٠١] أو الكفر[١٠٢] أو الفسق،[١٠٣] تلك الصفات الذميمة التي يؤكد معناها اللغوي تغطية الجوهر المُقَدَّس والميل عنه والانسلاخ منه. وهذا الأمر يؤدي إلى توقف الطبيعة الحيوية، ليبدأ الكائن في تدمير ذاته، فيتحول إلى كائن خطير يضر نفسه وغيره بالقوى الممنوحة له، حتى يصفه الله ﷻ بالميْت الذي قد عطّل الروح (قوام النظام الطبيعي)، أو بمن يعيش في الظلمات معطّل القوى، يقول الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (الأنعام: ١٢٢).

ومن خلال معنى المُقَدَّس في معناه الروحي يمكن القول إن المُقَدَّس في الإسلام هو كمال الوجود أو النظام؛ أي بعبارة علمية: الطبيعة الحيوية الكاملة التي تحدث في الكائن، ويمكن تصور ما يحدث عند وجود خلل في هذه الطبيعة، حيث يبدأ الكائن في التحلل أو التحول الذي ينجم عنه صفة المُدَنَّس[١٠٤] أو النجس، وكلتا هاتين الصفتين

---

[١٠٠] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١٠١] الفجور: أصله الميل عن الحق. الفجور والفاجر المائل والساقط عن الطريق. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "فجر"، ج٢، ص٣٠٠.

[١٠٢] الكفر: أصل الكفر التغطية على الشيء والستر له، فكأن الكافر مغطًّى على قلبه. انظر:
– الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد. **جمهرة اللغة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، "كفر"، ج٢، ص١١٣.

[١٠٣] الفسق: أصله من قولهم: انفسقت الرُّطبة، إذا خرجت من قشرها، ومنه اشتقاق الفاسق لانفساقه من الخير، أي انسلاخه منه. انظر:
– المرجع السابق، "فسق"، ج٢، ص١٩٣. يقال فسق عن أمر ربه، أي خرج. انظر:
– الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، "فسق"، ج٤، ص٣٠٦.

[١٠٤] إن المفهوم الغربي لهذه الكلمة "*Profane*" والتي اختارت هذه الدراسة ترجمتها بـ"المدنس" قد ظهر من مفهوم إلِيادي له، أن القصد منه هو صفة تقابل المبجل الديني والخالص والطاهر، وهي تأتي بمعنى المزدرى والمنفر والمنقلب على حاله.

تحملان صفة المُزدرى والمُنفِر والمنقلِب على حاله.[١٠٥] وهما من هذه الناحية يعكسان التغيّر في طبيعة الأشياء، أي زوال تأثير الروح من الكائن؛ ففي الفقه تحوُّل العنب إلى خمر يصبح مُحرماً أي مُدَنَّساً؛ لأنه تحوَّل، وتحوُّل الماء والطعام في جسم الإنسان إلى بول وبراز أيضاً يجعلهما من النجاسات، وإن الإشراك بالله، أي التحوُّل من الفطرة إلى العقيدة المنحرفة يعني في الإسلام نجاسة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾ (التوبة:٢٨). وعليه فإن المُدَنَّس في الإسلام يعني خللاً في النظام. بعبارة أخرى إزالة الطهارة التي هي صفة من صفات المُقَدَّس المانح للحياة، وهذا يعني أن المُدَنَّس هو ضرر للحياة، لذا فالمُدَنَّس هو المحرّم، بمعنى المحظور، مقابل المُقَدَّس المحرّم، بمعنى المعظّم.

وهكذا يتشكل فضاء المُقَدَّس في الإسلام من الروح الجوهر، والوجود الطبيعي، وهذا يعني أن الدنيوي ليس مُدَنَّساً في الإسلام، بل يمكن أن يكون مُقَدَّساً أو مُدَنَّساً؛ أي إن المُقَدَّس والمُدَنَّس في الكائن عارضان، فالدنيوي هو المجال الذي تلتقي ضمنه وتحته كل الحدود؛ أي إنه حاضر بحدود متحركة داخل المُقَدَّس والمُدَنَّس، لذلك يحمل وضعه المتميز في الإسلام. ومن هنا لا يمكن القول إن تعريف المُقَدَّس وتحديده يتمّ بالتعارض والتوازي مع الدنيوي، هذا مع اعتبار التفرقة بين مجالي القداسة المطلقة والنسبية -كما سبق القول-؛ إذ لا يمكن حلول القداسة المطلقة في الدنيوي المحدود كما ذهب إليه إليادي في تصوره لازدواجية المُقَدَّس.

في الأخير إن الوجود في الإسلام مستويان: الوجود الإلهي المُقَدَّس القائم بذاته، والوجود الكوني القائم بالروح القائمة بغيرها، وبما أن الروح تحمل صفة القداسة، والروح تؤثر على المادة التي ترتبط بالوجود والعدم، فثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس ترتبط بالوجود

[١٠٥] إن المدنس والنجس يحملان معنى المزدرى والمنفر والمنقلب على حاله؛ إذ إن معنى المدنس اللغوي: ما هو ضد النظافة والنقاء. انظر:
- الأزدي، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، "دنس"، ج١، ص٧٦٩.
- الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، "دنس"، ج٣، ص٩٥. دنس الرجل عِرْضه، إذا فعل ما يشينه. انظر:
- ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "دنس"، ج١، ص٤٢٣.
أما المعنى اللغوي للنَّجَس: هو القَذِر من الناس ومن كل شيء قذِرته. والنَّجِس: الدنس. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، "نجس"، ج٢، ص٥٩٦.

الروحي، وليس بالوجود الطبيعي كما يزعم إليادي، ومما يؤكد ذلك أن القداسة في الإسلام تتعدد دلالات معانيها وتحيل على جهات متعددة، الأمر الذي يجعلها أكثر شمولية من المفاهيم التي أسقطت عليها بوصفها مفهوماً محدوداً كالحرام أو البرَكة وغيرها. وعليه ليس للوجود قداسة إلا بمقدار ما تحققه الروح فيه؛ أي الوصول إلى الطبيعة الكاملة، بمعنى استرداد أصل الروح، وليس استرداد أصل الخلق كما في عقيدة الخطيئة أو السقوط عن طريق النماذج البدئية كما يذهب إليادي في دراسته للدين، وبالمقابل يصل هذا الوجود إلى مرحلة الدَّنس عند بدء التحلل من الروح. بعبارة أخيرة يمكن القول بحسب الرؤية الكونية للمُقَدَّس: كما أن المُقَدَّس في الإسلام هو الوجود الكامل، فالمُدَنَّس هو تحلل الطبيعي للأشياء أو تعطيل طبيعة الروح.

خاتمة:

لقد حاول إليادي –انطلاقاً من سلوك الإنسان بشكل عام، والمتدين بشكل خاص– تأكيد أن المُقَدَّس عنصر من عناصر بنية الوعي عند الإنسان؛ أي بدهية تبقى خاصية دائمة للفكر الإنساني ونشاطه، مما يؤكد أن نزعة التدين نزعة أصيلة لدى الإنسان، وأن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية وبدائية، وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة الإنسانية، وهذا ما عرف في الإسلام بمفهوم الفطرة وعقيدة الميثاق الإلهي في عالم الذَّر. ويمكن القول: إن ما قام به إليادي في هذا الصدد –لا سيما في جمع الأصول التاريخية للطقوس الدينية، والأدلة المتشابهة للسلوك الديني عند الإنسان من خلال معتقداته الدينية أو تجاربه الدنيوية– يساعد في إثبات أن هناك مصدراً واحداً في التفكير الديني الذي يشكل أيضاً سلوك الإنسان بشكل عام، وهذا الأمر في ظاهره دراسة مفيدة للظواهر الدينية المتعددة كمحاولة دراسة وحدة الأصل الإنساني بوصفها نقطة انطلاق مشتركة، كما حاول البيروني إثباتها في دراسته للدين بأساليب علمية.[١٠٦] لكن قصد إليادي من

[١٠٦] زين، إبراهيم محمد. **منهج الحوار وضوابطه، مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط١، ٢٠١٠م، ص٥٥.

مركزية الأديان حول المُقَدَّس –عن طريق تفسيره الأديان كونها رؤىً مختلفة للجوهري البدئي– هو خلق توافق بين معتقدات وأديان متنوعة بإدعاء الكونية؛ أي إن الإنسان في حقيقته كائن متدين يدين بالديانة الكونية، التي تتغير أشكالها بحسب التجربة والتاريخ، وفي ذلك إثبات لنظرية التعددية الدينية وهدم للدين، لا سيّما الدين الإسلامي، الذي لا يقبل مفهوم تجلي المُقَدَّس الذي يظهر بوصفه حقيقة مطلقة عند إلیادي.

وقد أكد هذا البحث أن الإسلام يرتكز في مفهومه للكون –بوصفه وجوداً قائماً بغيره– على حقيقة الروح التي تضفي عليه قداسة نسبية وليست مطلقة، تلك القداسة النسبية التي لا تجد تعارضاً مع الدنيوي، ما دامت الروح قائمة بغيرها، ومن ثمّ فليس للوجود قداسة إلا بمقدار ما تحققه الروح فيه من قوى وصفات إلهية؛ أي الوصول إلى الطبيعة الكاملة، أو استرداد أصل الروح، وليس استرداد أصل الخلق كما في عقيدة الخطيئة أو السقوط كما يزعم إلیادي، الأمر الذي يؤكد أن طبيعة الإنسان ليست مُدَنَّسة بسبب خطيئة ما، ولكن بسبب تعطيل قوى الروح أو توقف تأثيرها، الذي يؤدي إلى إزالة الطهارة التي هي صفة من صفات المُقَدَّس، في مقابل المُدَنَّس الذي هو التحلل الطبيعي للأشياء وما يطلق عليه النَّجس أو المحرم. وهكذا فإن ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، يمكن القول: إنها لا تتوقف عند الكينونة المجردة التي زعم إلیادي أنها الحقيقة المطلقة، بل تحددها الروح في علاقتها مع الوحي.

إن التجربة الروحية –التي دأب إلیادي في تأكيدها– حقيقة مارستها البشرية عبر تاريخها، وقد لمست آثارها وذاقت أثرها في نفسها وحياتها، ولم يُستثن من تلك التجربة أحد، بل عبر بعضهم عنها بمظاهر مختلفة دارت حول المُقَدَّس، ويمكن القول كذلك: إنها كانت العامل الرئيس لاستمرار الأديان والمعتقدات والإنسانية، لكنها ظلت خطوة لا تصل إلى الحقيقة أو القداسة المطلقة؛ لأنها بحاجة إلى الاتصال بالوحي.

وتأمل هذه الدراسة أن تجد مزيداً من الدراسات في دراسة مصطلح المقدس وأشكاله في الإسلام، ورد ما أثير عن هذه الأشكال أو المبالغة فيها من ناحية، والمقارنة بين المقدس وأشكاله، ودراسة الغربيين لذلك عند دراستهم للأديان. وتأمل الدراسة أيضاً المزيد من فهم المدنس، ذلك المصطلح الذي لم يؤخذ حظه في مجال العقيدة الإسلامية.