

هندسة المقدّس : عمارة المكان المطهّر بين الوظيفة والمثال دراسة ثقافية

ا.م.د. ناجي عباس مطر

جامعة ذي قار - كلية الاداب

الدين والانسان

يُعرّف الدين في العادة بوصفه نظاماً ثقافياً معنياً بابتكار هامشٍ يقينيّ اصطناعيّ، يسعى لتوحيد روح الجماعة ودمجها من خلال تقديم رؤيةٍ مشتركةٍ لها تخصّ النظرة إلى العالم ،وما بعد الحياة ،وإعطائه تحليلاً تأويلياً للغيبيات المقدسة، يعتمد بالدرجة الأولى في ذلك على تكثيف البعد الرمزي في تلقي الممارسة الدينية ،بما يجعلها أكثر واقعية، فهو بذلك العقل البدائي للإنسان بتعبير شتراوس ،أي أن مهمة الدين الأساسية تتمثل في إنتاج حوافز دائمية للناس، تجعلهم يقرّون بكل ما هو غيبي بوصفه حقاً معقولاً ،وصياغة مفاهيم متعالية مشتركة عن النظام العام للوجود وكيفية جعله واقعياً، فالمجتمع بتعبير مارسيل موس " يخدع نفسه على الدوام"^(١) بذلك فإنّ الدين يتجاوز نسقيّة الاجتماعي وتنظيماته ،ليكون بصفةٍ لاحقةٍ المؤسس له ، فهو نسق ثقافيّ بالدرجة الأولى يستثمر قدرته المتعالية في إشاعة الإذعان لكي يؤسس إلى انساقٍ موازيةٍ لا تخرج على فرضياته، لذلك يرى كليفورد غيرتز فيه "روح الجماعة لدى شعبٍ من الشعوب ،هي الجو العام والخاصية التي تطبع حياة الناس في ذلك الشعب ، وهي أسلوب هذا الشعب فيما يتعلّق بالأخلاق والذوق الجمالي والمزاج العام، بل هي موقفهم الأساسي تجاه أنفسهم واتجاه العالم كما ينعكس ذلك في الحياة، أمّا نظرهم إلى العالم فهي الصورة التي تتكوّن لديهم عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهم عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع، وهي تحوي أكثر ما لديهم من الأفكار شمولاً"^(٢) أي أن مهمة الدين لا تتعلق فقط بتقديم وقائع أخلاقية بوصفها نماذج تنتمي لعالم غيبي ،بل ترويض الناس وكبح جماح الأسئلة التي تحاصرهم عبر إحالتها إلى أصلٍ غير مرئي ، فيكون جوابه شكلاً من أشكال الإشغال المؤقت كبديل عن العلم، و توثيقاً لهويّةٍ موحّدةٍ تميز جماعةً من الناس، كتعبيرٍ عن وجودهم وفق أسلوبٍ

معين يميزهم عن سواهم من الجماعات إذ "يوفر السبيل أو الطريق الديني نمطاً بنوياً مروضاً على الانضباط للحياة، وترسم حدود نمط الحياة هذا القواعد والنواميس التي يلتزم بها كل دين من الأديان، ويوفر الطريق أسلوباً منظماً وخلقياً للحياة قائماً على أساس اكتساب الفضيلة التي تقيم التوازن على ما يُعرف بالبعد الأفقي للحياة الإنسانية، فممارسة الانضباط الروحاني مع وجود الأساس الضروري لميزة الفضيلة، يُفهم منها أنها تملك القدرة على تغيير الوعي المرتبط بالتقدم على ما يسمى البعد العمودي لحياة الإنسان" (٣).

إذن مهمة الدين دمج روح الجماعة في بوتقة الإيمان الذي يجعلها متوحدّة ومتشابهة، ولا يمكن له ذلك بغير حشوه بطاقات المقدس، الذي كلما كان قويا في إحياءاته، كلما كان ترابط الجماعة أقوى وأمتن ف"الإنسان حيوانٌ عالٍ في شبكاتٍ رمزية" (٤)، مهمتها ضخ المعرفة الموجهة الكافية لتوحيد المجتمع بإطارٍ كلي الإرادة، وهي معرفة لا يقينية على العموم، غير قائمة على إنتاج دلائل قاطعة، لكنها مع ذلك يتلقاها الناس ويتناقلونها على نحوٍ يقيني كحقائق مطلقة غير قابلة للجدل، "إنه الفكرة الأم التي يتمحور حولها الدين، على حدّ قول هنري هوبير، فالأساطير والمعتقدات تحل مضمونه على طريقتها، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة يجسدونه والمعابد والأماكن المقدسة والصروح الدينية توطّده وتجذّره في الأرض، ومنه تنشأ الأخلاقية الدينية. الدين هو تدبير المقدس" (٥) وتدبير المقدس اتخذ طريقتين للتأثير؛ الأولى الطريق الفردي وهو طريق التصوف والأخرى الطريق الجماعي وفيه أصبح المقدس مقبرة للجماعة في الذوبان والتلاشي، فالدين الرسمي الكهنوتي يقوم على أساس قطعة الجمهور والاعتماد على المراسيم الاحتفالية في سبيل دمج الفرد في بوتقة تيار عارم يتم الإشراف عليه من بعد، أما التصوف فهو في حقيقته فردنة العبادة والبدء ببناء الضمير ليكون بديلاً عن العدوى الاعتقادية التي تشمل القطيع، فلا يعود المقدس متركزاً في مجموعة رموز، تؤلف نقاط جذب للقطيع، وإنما تصبح النفس هي المقدس، عبر آلية باطنية يتحول معها الدين إلى عنصر ترصين، بدلاً من أن يكون مادة للتدجين، وللمقدس تجليات ظاهرة تكون دليلاً عليه تكمن: في النص المقدس الذي يقدم نظرية متعالية عن رؤيته للعالم وما خلفه، والمكان المقدس الذي هو بقعة ظاهرة تؤلف نقطة جذب وجدانية للناس كي يتوحدوا فيه شعورياً "فكل مكان عبادة هو نقطة ارتكاز بالنسبة

لمحيطه وهو كذلك الفتحة التي يتصعد منها الكائن، وهو الحيز الأبرز لتجلي المتعالي ونزوله الى الأرض، إنه مكان مقدس بامتياز، لأنه بيت الإله الذي يشكل مستوى الإنقطاع، والذي يجعل الحيز واقعيًا وحقيقيًا ويحميه من التشطي في العماء واللا تشكّل^(٦)، والزمان المقدس الذي يُقدّم تمريناً وجدانياً للناس كي ينضووا تحت رعاية مركز زمنيّ محدّد يتشكّل على وفق أبعادٍ تتظّم حركة الجماعة ويستمدّ مقوماته من الفردة المتوقعة لذلك الدين، فكّل دينٍ يقترح رؤيته للزمان عبر تقويمٍ يخصّه، ويرتكز لتقسيماتٍ زمنيةٍ متفردة، ويمكن عدّ رجال الكهنوت أو الرموز الشخصية الدينية الذين قدّموا إسهاماتٍ تاريخيةٍ محددةٍ لأيّ دينٍ، بوصفهم جزءاً حيويّاً ظاهراً من المقدس التابع له، من خلال استثمار السلطة الناتجة من الانجذاب الساحر والحضور الخارق لبعض الشخصيات الرمزية التي استمدت معياريتها من علاقتها المتوازية مع المقدس الأصل حيث "أن الحالات النفسية والحوافز التي تستثيرها الرموز المقدسة عند البشر والمفاهيم العامة لنظام الوجود التي تصوغها تلك الرموز تلتقي ويقوي بعضها بعضاً، ويتخذ هذا اللقاء شكلاً احتقاليّاً من نوعٍ ما حتى لو كان هذا الشكل لا يتعدّى ترتيباً لخرافة، أو استشارة لعرافة أو تزييناً لصريح، وفي الطقس الديني ينصهر العالم المُعاش والعالم المتخيّل بوساطةٍ من مجموعة من الأشكال الرمزية ويبدو ذلك العالم نفسه، وهذا ينتج ذلك التحوّل الخصوصي الفذ في إحساس المرء بالواقع"^(٧).

وهو أمرٌ يجعلنا نقف أمام إشكالية العلاقة بين الديني الإلهي وبين المقدس، هل هي علاقة تبعية أم علاقة استثمارٍ معنويةٍ، فمجال الديني يتناول الواقع فيما يظل مجال المقدس هو التوقع إذ ليس المقدس هو الإلهي، بل يكون إحدى تعبيراته، أو تجلياته، أو شكّل من أشكال الاقتراب منه، إنه يلبي إحساساً لدينا يصعب تعريفه، مثله في ذلك مثل أيّ إحساسٍ، عكس هذا تظلّ مظهرات وتجليات هذا الإحساس الكبيرة قابلةً للتحليل، ولأنّ المقدس ليس رديفاً للإلهي فإنّ جدلية المقدس تتحوّل من جدلية مفارقةٍ إلى جدلية معيشة^(٨)، وإذا كانت الرموز الدينية لا تفصل عن الحياة في تجلياتها الواقعية في بواكير تكوينها، لكونها نشأت على إثر تداعياتٍ موجودةٍ وفاعلةٍ، تُشكّل الأساس الممكن في نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى ما يحيطه، فإنّها تتحوّل لاحقاً إلى أصلٍ مركزيّ لا يمكن دحضه، قادرٍ على إنتاج الواقع بدوافع غير محسوسة، وهو ما يعني أنّ الدين إذ يبدأ بخطواته التفسيرية بشكلٍ

واقعي، يتحول لاحقاً بفعل قدرته الفاعلة في التأويل وإنتاج الرموز إلى جذرٍ لكل التشكيلات غير المتصورة، والقادرة على رص صفوف الجماعة وتوحيدها لكونه سيكون حافزاً على إنتاج جماعي لأفعالٍ معينة، فهو نظامٌ قادرٌ على تأجيح الحوافز المبرمجة على وفق صيغٍ إيدولوجية" ففي الإيمان والممارسة الدينيين تكتسب روح الجماعة مبرراً فكرياً عبر إظهارها بأنها طريقة حياةٍ متكيفةً بشكلٍ مثالي مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم إلى العالم، بينما تصبح النظرة إلى العالم مقنعةً عاطفياً بعرضها على أنها صورةٌ للأحوال الواقعية مرتبةً بشكلٍ جيدٍ موئمٍ لهكذا طريقة حياة... فالرموز الدينية تصوغ مطابقةً أساسيةً بين أسلوب حياةٍ معينٍ وميتافيزيقا/ ما ورائية محددة وإن كانت في الأغلب ضمنية، وهي حين تفعل ذلك تستدیم كلا الجهتين بسلطةٍ مستعارةٍ من الجهة الأخرى"^(٩).

وإذا كانت الأسطورة حكايةً مقدسةً تطرح فرضياتها بروحٍ وجدانيةٍ خاليةٍ من الصرامة العلمية المجردة، وتسعى إلى التنظيم الانفعالي في العادة، فهي نتاجٌ لمنظمٍ لخيالٍ جمعي، يُعبّر لا شعورياً عن رغبة الجماعة في الانصهار خلف عناوين متعالية، فإنّ المقدّس لوحده يشتمل على الأسطورة، ولكنه لا يتحرك في تهويماتها وافتراساتها، لكونه لا يرتقي إلى مستوى التأثير بغير شحنه بقوة الأسطورة والرمز معاً، فبغير تلك الهوامش المتوارثة التي ترصّن فاعليته لا يمكن للمقدس أن ينمو، وبغير أن تزدهر رمزيته المؤثرة، فإنّ المقدس يتشابه مع الدنيوي مما يسلبه قدرته على النفاذ.

فضلاً عن ذلك يستمد الدين فاعليته السحرية من قدرته المعرفية على التفسير، وإضفاء المعنى على مجمل التجارب الوجودية والطبيعية التي تحاصر الإنسان، لكونه يقدّم الآليات التفسيرية الكافية إلى رسم خريطة مبتكرة لذلك العالم التجريبي، واختراع شروح ميتافيزيقية لكل نظامٍ يختل فيه النظام، لأن مسؤوليته الوحيدة، تتمثل في نزع الغرابة عن العالم، وتوليف كل ما هو مستحيل، أو غير مدركٍ وجعله مفهوماً وممكناً، ويُعرّف بول ريكور الاعتقاد "بكونه الجهة الرمزية التي تسقط معها وظيفة الأفق لتتحول إلى وظيفة الموضوع، مانحةً بذلك شرط ولادة الأوثان"^(١٠)، فوظيفة الأفق استكشافية غير

مستقرة، لا تخضع لإملاءات مسبقة، فيما وظيفة الموضوع تبدو محافظة وخاضعة لشروط المتخيل الرمزية و"إذا كان الرمز من إنشاء المتخيل الثانوي للمجتمع... فإن هاته الرمزية المشكّلة تعتبر لغة المقدّس المفضّلة"^(١١)، ذلك أن وظيفة الدين المركزية تتمثّل في جعل الرموز واسطة بين الممكن والمتوقع لأن تلك الرموز تضمن " لأولئك الذين يستطيعون اعتناقها، وطالما استمروا في اعتناقها تقدم ضماناً كونيةً ليس لقدرتهم على فهم العالم، ولكن أيضاً القدرة على إضفاء الدقة على مشاعرهم وصياغة تعريف لعواطفهم مما يُمكنهم من تحمّله سواءً بحزنٍ أو بفرحٍ أو بكآبةٍ أو بشهامَةٍ"^(١٢)، فهي بذلك نقطةً تتكثف فيها علاقات الانتماء، ويتماهى فيها المجموع ببوتقة فعلٍ ثقافيٍّ موحدٍ و"حين يفشل المجتمع في توظيف مصادر رمزية، أو في بثّ أعرافٍ قادرةٍ على خلق لحمةٍ بين الأفراد، ومجموع القيم الجماعية، فلا يحسّون بوعيٍ جماعيٍّ يسمو فوق مختلف أشكال الوعي الفردي، عندها تتولد بيسر سياقات التحلّل"^(١٣) ولكي يصبح الرمز أكثر اقتناعاً لدى الجماعة فإنّها تغمسه بظلال المقدّس، لبيدو نابعا من قوى علويةٍ حقّةٍ ف"المقدّس هو شئٌ من العالم الدنيوي أمّحت طبيعته الأولى وتغيرت ملامحه تحت رغبة البشر أنفسهم، فالناس هم منتجو المقدّس، مثل آلهتهم، ثم يقدّرون أن ذلك الشئ أو تلك الأشياء باتت مستقلة عن إرادتهم؛ يصير المعتاد خارقاً وبالتالي يمكن للمعتاد نفسه أن يدّعي تضمّنه لمكوّنٍ علويٍّ لا يعلى عليه وغير قابلٍ للتجاوز"^(١٤)، فهو منجزها وهي حارسه في الوقت نفسه، وعلى وفق ذلك فإنّ بيار بورديو يعرف الدين بأنه "مجموع ثرواتٍ رمزيةٍ تتعلّق بدائرة المقدّس، استناداً إلى هذه الثروات تمارس سلطةً ذات طابعٍ إنتاجيّ وإعادة إنتاجيّ من طرف مجموعةٍ من الوكلاء عن المقدّس، تفرز تلك السلطة داخل الحقل تراتبيةً متأسّسةً على سلطةٍ معرفيةٍ تتولى تحديد المعتقد الصائب"^(١٥)، إذ لعلّ أهم ما يميز الإنسان هو قدراته الثقافية على عقلنة الأشياء واكسائها بماهيةٍ مغايرةٍ لطبيعتها الفيزيائية، عبر صهرها في منظومة رموزٍ، وشبكةٍ من المعاني الجديدة لتكون مفهومةً، ويكون قادراً على احتوائها، ذلك أنّ المفاهيم والأشياء حين تتحوّل إلى وقائع ثقافيةٍ، مرّمةٍ بآلية الخلق الثقافي، فإنّ الإنسان يكون قادراً على فهمها وترويضها، تتحول علاقته معها من علاقة استعمالٍ إلى علاقة تأسيسٍ " ويعتقد ليفي شتراوس أنّ المجتمع يعبر رمزيّاً عن عاداته ومؤسساته، وبالمقابل فإنّ السلوكات الفردية ليست رمزيةً بذاتها، إنّها العناصر التي يُبنى بواسطتها (نظامٌ رمزيٌّ) وهو نظامٌ لا يكون إلّا جماعياً "^(١٦).

تجليات المقدس

يتلازم المقدس والدين في علاقة جدلية مترابطة، فلا وجود لأحدهما بغير وجود الآخر، لأن تكاملهما وظيفي، له علاقة في زيادة فاعلية الآخر، ومنذ أن بدأ الإنسان يتلمس الروحانية طريقاً للإجابة عن الأسئلة التي تحاصره، بدأ تلمسه للمقدس، مما جعله عنصراً ملازماً لحياة الإنسان في الدين هناك دوماً حيزاً خفياً يشغله المقدس، ومنطقة ممنوعة يحتلها المحرم^(١٧).

وتطورت مراحل نمو المقدس تبعاً لتطور العقل الإنساني، فمن تقديس الظواهر الطبيعية من حجر وبرق ومطر وأشجار، إلى تقديس مفهومي أعمق، على أن وجود المقدس يشترط حضور المندس بشكل حتمي، بل يمكن أن يتحول كل أثر دنيوي إلى مقدس، والعكس بالعكس، وقد بات في وسعنا الآن أن نرسم ما يشبه الجغرافية الاجتماعية لكل من الطاهر والنجس، ثمّة منطقة محايدة، يتنازعها هذا الثنائي بحيث يجري السعي إلى طرد الواحد منها بعد الآخر، للأسباب عينها، وانطلاقاً من مواقف فكرية متعاكسة، في هذه المنطقة المحايدة، تبدو كل طاقة طاهرة ونجسة وقابلة للتوجيه في هذا الخط أو ذاك، حيناً بعد آخر، من دون أن يمكن إعطاؤها صفةً أحادية على نحوٍ مستديم، أنها تحرض قوى الشر والخير معاً، وتجلب الشؤم والحظ على السواء^(١٨) في هذه المنطقة المحايدة، يتم اختبار التجربة الدينية، فالتجربة الدينية، كما أظهرتها معظم الأديان، تفترض قسمةً للعالم؛ بين مقدس ودنيوي، يتحول الدنيوي إلى مقدس، ليكون نقطة إشعاع رمزية، وقد يتحول المقدس إلى دنيوي مندس بمجرد انطفاء قدرته على التأثير، فوظيفته تتصل بالإعجاز الذي يعطيه لمعنى الحياة الإنسانية، وما يوفره ذلك من اطمئنانٍ نفسيٍّ داخليٍّ، يسعى إليه الإنسان في مواجهة مشكلات الحياة، فالمقدس يقنن على الإنسان صعوبة السؤال عبر الإحالة على أجوبة جاهزة تحمل الأمان في ما تطرحه " فالقداسة إذن ليست امتيازاً طبيعياً في ذات المكان وإنما هي معرفة سرية، تخضع لاختيار الإنسان قبل أن تأسره ويخضع لفضاءاتها اللاحقة، فما بين المكان الدنيوي المندس والمكان المقدس علاقة وسطى تصنع ما يسمى بالجمال الوهمي الذي يبتني تمهيداً تطهيرياً يكون كافياً لإثراء الفارق وتأثيره بما يشبه الإعجاز، بحيث تصبح النظرة مستقلة من الوظيفة الفيزيائية التي يفكك الإنسان المكان من خلالها عادة^(١٩).

والإنسان ينتخب المقدس بنفسه- قبل أن يخضع له لاحقاً -عندما يضيف على شيء ما هذه الصفة (بناء معبد، نذر، عادة الختان، الصليب، الخرق الملونة) " فالقداسة في أبسط تجلياتها إخراج الأشياء من نمطية كينونتها المتداولة، ووضّح كينونة ثقافية مغايرة داخلها، تُحيل كلّ شيء فيها إلى مركزية غيبية"^(٢٠) فالإنسان هو الذي يوسّع دائماً من رقعة المقدس، لحاجته إلى تمثيلات جديدة تشمل الوقائع الحياتية "فتجسيده المقدس يصير كلّ شيء شيئاً آخر، ولكنه مع ذلك يبقى "ذاته" لأنه يستمر في مشاركته محيطه من الوسط الكوني، فحجّر مقدس يبقى حجراً أو بمعنى أدق من وجهة نظر دنيوية لا يميّزه ظاهرياً شيء عن الحجارة الأخرى، لكن الحجر بالنسبة لأولئك الذين يكشف لهم عن قداسه يتحوّل واقعه الفعلي المباشر إلى حقيقة خارقة للطبيعة، وبمعنى آخر، فإن الطبيعة كلها بالنسبة لذوي التجربة الدينية، قادرة على أن تكشف عن نفسها كمقدس كوني، والكون بأسره يمكن أن يصبح تجسداً ربانياً (هيروفيينا)*"^(٢١) وقد يذهب به بعيداً فيطال البشر من رجال الدين والمرجعيات الدينية الذين يعتبرون أنفسهم حَمَلة ختم القداسة، فلم يعد المقدس ذلك الشيء العلوي والإلهي، بل بدا أنه مخلوق باستمرار من البشر، نابع من الحاجات، وموظّف في الصراعات الاجتماعية والسياسية، وعلى وفق ذلك فإنّ إلصاق شبهة الدناسة بشيء ما، أو تلقيمه لفحوى القداسة، يتبع الحاجة الطبيعية للإنسان، وهي حاجة سرعان ما يغمرها الثقافي فيصطنع له ماهيةً مغايرةً وجديدةً، إذ "ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقرّاً للمقدس، الذي يخلع عليه سحراً لا يضاهي في نظر الفرد والجماعة، ولا هناك ما يتعدّر نزعه منه، ليس المقدس صفةً تملكها الأشياء في حدّ ذاتها، بل هو عطية سرّية متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة"^(٢٢) ويكتسب إضفاء المقدس على أمور دنيوية معينة أهمية سلطوية كبيرة، من خلال إغداقه بهالة من الحصانة والمناعة عليها تمنع محاكمتها أو دحضها أو التشكيك في صلاحيتها، لكونها بعد أن اكتسبت تلك الهالة أصبحت تتصل اتصالاً وثيقاً بالله نفسه، لذلك فهو يبرر كلّ فعلٍ يخرج على الأعراف أو التخييلات الجماعية المشتركة، بفعل فاعلية هيمنته المطلقة، وهو ما يفسر لنا تسويق العنف حينما يرتبط بالمقدس.

والمقدس يعني في أبسط تشكلاته طاقةً خفية تسعى إلى الإعلاء والتصعيد والامتلاء، أن نجعل شيئاً عابراً للحظة متجاوزاً لهيئته التكوينية عبر شحنة بتصورات متخيلة، فوجود المقدس في الحياة من

دواعي الطمأنينة، وله حاجته التربوية المنظمة، لذلك فإن وجوده ضرورةً أيديولوجيةً ، وعلى وفق ذلك نفهم السرّ في أنّ أيّ دين يتحوّل إلى أيديولوجيا مغلقة، فيمنح نظرياته قيمة متحوّلة لا نهائية ويُقدّم بياناته في مستوى معانيه ودلالاته ومغازيه، كشيء مكتمل ونهائي، معتمداً في ذلك على قدرة المقدس الموازية له، في جعل الاستيعاب لمتبنياته بوصفها تتبع من عقلٍ كليّ القدرة، فلا يحق للفرد أن يفهم في حدود قيمه وتشريعاته ومعتقداته إلا ما تم ترسيخه رسمياً عبر الذاكرة الدينية المتوارثة، فالمقدس وحده من يمنح المشروعية للدين لكي يكون أيديولوجيا ناجحة، لكونه اختصاراً مؤكداً ليقينٍ طريّ لا يخالطه الشك، وهو اليقين الذي يُنجز أيّ مشروعٍ أيديولوجيٍّ، وهو يقين اصطناعي ينتمي في ظاهره لتوهم المقدس: الوهم الضروري لجعل الحياة البائسة ذات مغزى، فالأيديولوجيا تريح الأفراد، مثلما تنزع نحو تأويل ممارساتهم الاجتماعية إلى ممارساتٍ شرعيةٍ، في وجه جماعاتٍ أو طبقاتٍ أخرى ، ولأنّ العلاقة الواعية هي بعدّ أساسيٍّ من الممارسة الاجتماعية، فإنّ الصراعات والمواجهات الأيديولوجية هي مواجهاتٌ واقعيةٌ، لأجل ترسيخ الشرعية ، وليست انحرافاً بالصراع الاجتماعي نحو مناطق موهومة أو ضالة^(٢٣) على أنّ الدين في جوهره ليس وهماً يُستدعى لأجل إشباع رغبات فردية دفينية عبر مزجها بوعود يوتوبية وحسب، بل إنّه أيضاً ظاهرة اعتقاد جماعي وجمعي، لا تصهر الانتماء فقط بل توفر إجاباتٍ مقنعةٍ مهما كانت فانتازية، وهو ما يجعله متأخياً مع الأيديولوجيا وعلى علاقة مع إطلاق سراح المكبوت، فهو يتوازى معها بالمعطى الكلاني للوعود والفرضيات ، وهو ما يجعل أفراد الجماعة يبايعون مثالاتٍ كبرى ويضعون أعناقهم في خدمتها والدفاع عنها والتضحية لأجلها والتضحية بمن يضادّها، فالأيديولوجيا كالدين تماماً بحاجةٍ دائمةٍ لمثالٍ مؤقنٍ ليكون نائباً عنها ، وفي مقابل تلك التبعية فأنهما يتشاركان في افتراضٍ موحدٍ يتمثّل في قمع المناوئ أو المشكك بفرضياتهما ، لأن ذلك القمع يوفّر شرعيةً ثقافيةً لاستمراريهما ، وأساس موحد للجماعة ، بل أكثر من ذلك لا يتم انتظار حدوث التشكيك والتساؤل في أحيانٍ كثيرةٍ، بل للدين في بعده الإيديولوجي آلية الدفاع الاستباقي والقبلي ضدّ كلّ الأفكار والتمثيلات التي تستهدف سؤال الحقيقة، لكونه يفترض انه المالك النهائي لها وأيّ تشكيكٍ أو تساؤلٍ يمثل نفساً لشرعية تملكه لها ، وهو الأمر ما جعل الأتباع ضحايا للخوف القبلي من كلّ معرفةٍ تتغيا الحقيقة، بل لعل ذلك الخوف يصل أحياناً للمناوئ الضمني المتماثل، فكلّ متساؤلٍ عن

جدوى فرضية ما ،وان كان ضمن أسيجة الدين ذاته فانه ممنوعٌ ومقموعٌ ،ويجب محوه بشرعية تستمد مقوماتها من التأويل الحر المنفلت لنصوص ذات الدين، لذلك فالوهابي مثلاً يجد في أسئلة الشيعي مروفاً على الدين والعكس أيضاً صحيح.

يتحرك المقدس على المضامين الوجدانية للإنسان فيتغلغل فيها ويحييها لصالح شعور بالانجذاب والرهبة والاندھاش تجعل علاقته مع الرمز المنتخب علاقةً سحريةً، تقوم على أساس التبعية غير المفسرة والذوبان ،فتخترق حدود العادي لتكسب التجربة مجالاً يتجاوز الظنون والتصورات ، فالمقدس " إحدى مقولات الإحساس، بل هو في الحقيقة، المقولة التي يُبنى عليها السلوك الديني، تلك التي تمنحه خاصته النوعية وتفرض على المؤمن شعوراً مميزاً بالاحترام يحصّن إيمانه ضدّ روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه" (٢٤) وفي مقابل عالم المندس الذي يخضع دوماً للطعن والدحض والنقد فإنّ عالم المقدس يتعالى على كلّ افتراضات التخمين فلا يمكن دحضه، وإذا كان المقدس دققاً هائل من التجليّ الإعجازي الذي يفترض تنظيماً علوياً للواقع، ويلبسه غطاءً معقلاً بشروطه، بما يجعل استمراريته فاعلة ، فإن المندس يوازيه دائماً بنسقٍ منافي، حتميٍّ وضروريٍّ، فحيث ما تقف حدوده يتحرك المندس ليضع العراقيل والمثبطات التي تمنع تدفقه الغامر، بل لربما يمكن القول إن حضور المندس قريباً من المقدس يساهم مساهمةً فعالةً في تنشيط المقدس، لذلك حيثما وجد المقدس فهناك مأوى للندس قريباً منه، وجزء منه ،مهمته تكمن في صنع المفارقة الضرورية لخضوع الأفراد لهيمنة المقدس.

وللمقدس مظهراتٌ تنعش وجوده تتمثل فيما يفرضه من محظورات وترغيبات تدفع بالتابعين إلى تأجيل حضوره عبر آلية الامتثال، ف"المقدس حسب روجي كايوا حساسية ولذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها بل في علاقتها بالديوي" (٢٥) والعلاقة مع الديوي تعني اختبار المقدس عبر آلية الاقتراب من المحظور ، فالمحظور أو الممنوع الذي يفترض اقتراب الإنسان من المقدس أو ابتعاده عن منطقة الاختبار ، فكلّ ذلك يساهم مساهمةً فعالةً في تنشيط المقدس، فالدخول إلى منطقة المحظور تستدعي الشعور بالذنب وهو الشعور الذي يجعل مسألة الاقتراب من المقدس

ضرورةً، تماماً كعمل المُحل الذي يجعل المرء ينتظر الثواب والتقريب من المقدس ، فلو انعدم المحذور لما وُجد المباح ولهذا قال الحلاج : " ما من طاعةٍ إلّا ووراءها معصيةٌ " ومن ذلك نستخلص نتيجةً أن المعصية أو الدخول في منطقة المحذور تسبق الطاعة على المستوى الزمني، " ولو انعدم الفجور لما وجد التقى " (٢٦).

فمن مسؤولية التقاطع والتباين ليس إعلان الفرز وحسب وإنما صياغة المسوّغ والمحرّض على الفعل، فالمحذور ينشّط المرغوب عبر الهوامش التي ينتجها في بياناته التعريفية والعكس أيضاً صحيح، فـ"المقدس في الحياة العادية، يظهر من خلال المحظورات، بصورة حصرية، حتى يمكن تحديده بأنه المخصص والمفصول، بمعنى أنه موضوعٌ خارج الاستعمال المشترك، تحيط به المحرمات وقايةً لنظام العالم من كل مسّ، وتقدياً لخطر تعطيله بإدخال أيّ من عوامل الاضطراب إليه، لذا يبدو في جوهره سلبياً " (٢٧).

وهنا علينا الانتباه إلى أن المقدس بهوامشه الكابحة هو الاتفاق على نظامٍ جمعيٍّ مختارٍ ومنتخبٍ ، لكنه غير القانون الوضعي الذي تلتزم به الشعوب المتحضرة ، لأننا قد نخضع لا شعورياً للنظام العام بغير أن نجده مدججاً بالحواشي الرمزية والأسطورية المتعالية ، فإن سلّمنا مثلاً أن مهمة المقدس التنظيم والفرز المنبثق من الحلال والحرام للذات ينشّطان فاعليته ، فإن القانون في أحيانٍ كثيرةٍ يكتسب قدرات المقدس الإيحائية بغير أن يكون مقدساً ، فمثلاً نكره الحرام وننبذه ونجد فيه تعدياً على النظام العام، لكنه غير المقدّس الذي نعنيه ، فالمجتمع الحديث بفعل تعميم القانون وفرض حتمية احترامه، صار ينظر إلى كلّ خروجٍ على انظمه المرور مثلاً تعدياً ، يشابه الحرام الذي يفترضه انتهاك المقدس، لكنه بالرغم من ذلك يظل نوعاً من الترويض الجمعي على أداء واجبات محددة قد تشدّبها العقوبات ، لكنه في المحصلة تحول لاحقاً إلى ما يشبه الطوطم الذي ينظم الذوق العام ، تماماً مثلما تحوّل المقدس إلى النموذج النهائي لكلّ الاختبارات الصحيحة إذ "أن الأشياء المقدسة هي التي تحميها النواهي وتعزلها ، والأشياء العادية هي التي تنطبق عليها هذه النواهي، والتي ينبغي عليها أن تبقى على مبعدة من الأولى " (٢٨).

المدينة بنيةً جغرافيةً و معماريةً و تاريخيةً و اجتماعيةً ،تأسس على وفق التبادلات التجارية و الإدارية و التواصل الإعلامي النوعي ، لذلك فهي تملك هويةً تحدها ، تستمدها مما تختزنه من قيم ماثورة في فضاءاتها ،و بالتالي تتحدد بها هوية من يسكنها،إذن هي قيمة ثقافية بالأساس قبل أن تكون فضاءً مسكوناً ،لكنها تكتسب دلالةً مضافةً، حينما تقترن بانتخابٍ ثقافيٍّ يتضمن جزءاً من مساحتها ،فيغدو ذلك الانتخاب مهما كان صغيراً واجهةً نهائيةً لها ،سالباً منها المميزات الطبيعية التي تأسست عليها ، ومغدقاً عليها بصفاتٍ ثقافيةٍ جديدةٍ، لها علاقةً بذلك النقص الثقافي ، فقد تقتم العديد من الصور مخيالنا بمجرد أن نذكر أسماء مدن سواء كانت قديمة أو معاصرة مثل : القدس أو كربلاء أو مكة أو روما ف " المرحلة الأولى كانت دينيةً بالنسبة إلى كثيرٍ من المدن، إذ أنها بدأت بوصفها بيوثاً إلهيةً ومعابد ..كم من المدن بدأت بإقامة معبد ، أن بيت الالهة سبق بيت البشر ،وفي البداية لم تكن المدينة سوى مكانٍ للعبادة..إن الدين لا يحض الإنسان على الاستقرار في الأرض إلا انطلاقاً من مستوى ثقافيٍّ معينٍ ، وعليه فإن مكاناً للعبادة هو بوجهٍ عام مكانٌ تجلّت فيه إلهةٌ مشخصةٌ واتخذته مقاماً لها "(٢٩).

فممارسة المدينة، أي العيش داخلها لمدةٍ طويلةٍ أو قصيرةٍ، يقود بالضرورة إلى التطبّع بتمثلاتها الثقافية والاقتران بها ،وهو اقترانٌ يكون في العادة مشحوناً برمزيةٍ طاعيةٍ من نوعٍ ما، لاسيما إذا كانت تلك المدينة متضمنةً مركزاً دينياً، فإنها تتحول إلى مكانٍ "فو- وجودي" تكتسب من خلاله ماهيةً مركبةً ف"كلّ مكانٍ مقدسٍ ينطوي على تجلي القداسة، على انبثاق المقدس الذي ينجم عنه انتزاع أرضٍ من وسطٍ كونيٍّ مجاورٍ ، وجعلها مغايرةً، مغايرةً كيفيةً" (٣٠)(٢٩) فكلّ مدينةٍ مقدسةٍ تُطرز بمعانٍ مشيميةٍ، لتكون الأم الأولى، فالقدس في الثقافة الدينية اليهودية والمسيحية سرّ الأرض ، والكوفة في التعبير الشيعي سرّ الكون، و مدينة شيز في الزرادشتية مركز الكون وسرته حيث ولد زرادشت لأنّ "الإنسان الديني كان يشعر بالحاجة إلى أن يحيا في المركز...يشعر بالحاجة إلى أن يوجد دائماً في عالمٍ شاملٍ ومنظمٍ ، في كونٍ ، وإنّ كوناً ، أي كونٍ ،يولد بدءاً من مركزه وهو يمتدّ من نقطةٍ

مركزية هي أشبه بالسرة^(٣١) ويمكن الحديث عن هذه الممارسة من منطلق أنّ هذا الفضاء الزمكاني يتخلّى عن كينونته الطبيعية باعتباره مأوى وجودياً للإنسان ، ليتقمّص هوية ثقافية ، ويكون عنواناً نهائياً له، ملحقاً به تفاصيل لم يخترها لنفسه ، لذلك فإننا حينما نسمع عن رجلٍ كربلائيٍّ فإننا نشحنه بكلّ ما نخزنه عن كربلاء في المخيلة العميقة ونرممه بها، وإنّ كان خالٍ منها بالأساس ، لكن مخيلتنا تجبرنا على النظر له مدججاً بكلّ تلك الهوامش المستعارة، فالمدينة يُنظر لها من خلال ثلاثة مستويات إدراكية مختلفة تتعلق بالوظيفة الواقعية والتذكر و الترميز مما يفرض وجود مسافة معينة، متداخلة مع عناصره الثلاث، و هكذا تتحول المدينة إلى متحفٍ خياليٍّ صوريٍّ، مدججٍ بكلّ ما يجعله مشعاً وقوياً، فالإقامة في ارض من الأرضين ترجع إذن آخر ما ترجع إلى تقديسها، وإذا لم تبق الإقامة موقوتة ، كما هي الحال عند البدو، بل كانت إقامةً مستمرةً كما هي حال الحضر. فأنها تتضمن قراراً حيويّاً يتصل بوجود الجماعة بأسرها، وإنّ الحلول في مكانٍ، وتنظيمه وسكانه، كلّ ذلك يمثل آمالاً تفترض سبق اختيارٍ وجوديٍّ: اختيار الكون الذي يتأهّب الناس للاضطلاع به عند خلقه، وهذا الكون هو دائماً نسخةً عن الكون الانموذجي الذي خلقته الآلهة وسكنت فيه: أنّه إذن اشتراكٌ في عمل القداسة^(٣٢) فالسكنى قرب المقدس تفترض اقتراض حملاتٍ رمزيةٍ منه، وإضافتها للرصيد الوجودي الناقص الذي يحاصر الإنسان في العادة، فالمقدس يشحن الإنسان بماهياتٍ مضافة.

بعدّ الاحتفاء بالمكان سواءً أكان هذا الاحتفاء فردياً أم جماعياً ، شكلاً من أشكال استعادة الإنسان لقوى ارتباطه مع نفسه من جهة، ومع الآخرين والمكان نفسه بما يمثّله من رمزية واهبة من جهة أخرى، فالـ"المقدس يتجلّى دوماً على أنّه واقعٌ من نظامٍ آخر غير نظام الوقائع الطبيعية، وفي وسع الكلام أن يعبر بسداجةٍ عن الروعة، عن الجلالة، عن الفتنة السرية ،بحدودٍ مستمدةٍ من المجال الطبيعي، أو من مجال الحياة الروحية العادية للإنسان"^(٣٣)، والمكان بما هو عليه من عمارةٍ هندسيةٍ فضلاً عما يؤدّيه من تبديدٍ لوحشة الفراغ، الذي هو قرين للمتاهة، هو علامة الانتماء، لكونه قادراً على تكثيف الزمن الحميم في بوصلةٍ محددةٍ، تنجذر إلى نقطةٍ بعينها ، وبما يساهم في تجديد الوعي لدى أية مجموعة بشرية ، فإذا كان الزمن القياسي ماضٍ إلى نهاياته بطريقة متتالية داخل المكان الدنيوي، فإن الزمن المقدس في ظلّ مكانٍ منتخبٍ يظل حياً ومتجدداً رغم ثباته ، ذلك

أن المعمار الذي تجلله القداسة يبقى إلى جانب كونه مكاناً تاريخياً يجسد الذاكرة الجمعية بدليل شاخص، فإنه مكاناً ثقافياً يكتنز بكل ما يجعله بؤرة تتركز في جوانبها التبعية والولاء ، ولا تقف تأثيراته عند حدود الأفراد ، لكونه سيكون سقفاً روحياً لفئات متعددة من البشر ، وعنواناً للهوية الدينية والاجتماعية والثقافية لهم، وبسبب هذه الهوية ، فإنه يصبح نقطة اجتذاب أمام الذاكرة الجماعية للناس ، ليحرك مخيالهم في اتجاه إنتاج فضاءات ورموز ملحقة به "إنّ ظهور المقدس هو الأساس الانتولوجي للعالم، وإنّ تجلّي القداسة يكشف عن الامتداد المتجانس اللانهائي ، حيث يتعدّد وجود أيّ صدى، يكشف عن نقطة ثابتة مطلقة، يكشف عن مركز" ^(٣٤)/^(٣٣)، فيغدو كلّ جزء من ذلك المكان معنيّاً بتأثير مساحة من الوعي الخاضع تبعاً لتلك الفضاءات والرموز التي ابتكرتها الذاكرة الجماعية آنفاً، ومن هنا نفهم القداسة المنزاحة على الطرقات والشوارع غير المحاذية للمكان المقدس، لكونها اكتسبت قداستها بالمحيطة ،وبسبب التصاقها الثقافي مع المزار ،وتداخلها مع ترتيبات الطقوس وفي صحيح مسلم حديثاً يروى عن النبي (ص) " حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ كِلَاهُمَا ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَكْرِ - قَالَ عَبْدٌ : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ - أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، يُسْأَلُ عَنِ الْمُهَلِّ فَقَالَ : سَمِعْتُ - أَخْبَسَهُ رَفَعَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ ، ^(٣٥) : وَمُهَلُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْخَلِيفَةِ ، وَالطَّرِيقُ الْآخَرُ الْجُحْفَةُ ، وَمُهَلُّ أَهْلِ الْعِرَاقِ مِنْ ذَاتِ عِزٍّ ، وَمُهَلُّ أَهْلِ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ ، وَمُهَلُّ أَهْلِ الْيَمَنِ مِنْ يَلَمَلَمَ ^(٣٦) .

هذه الأمكنة اكتسبت قرباتها من المقدس رغم بعدها الجغرافي عنه، لكنها أدخلت إلى الطقوس بسبب إشعاع المقدس على البعيدين عنه ، ولأنّ الطقوس شيدت منها نقطة انطلاقٍ للولوج إلى باحة المقدس، فالأمكنة أعلاه ليست مجرد مسافاتٍ جغرافيةٍ، إرتصفت في خرائط معينة، وإنما هي نقاط تمهيدٍ روحيةٍ لتأهيل الإنسان للدخول إلى المركز، لذلك فإنّ قراءتنا لها في الغالب تبدو غير محايدة ، إذ إنّنا نتلقى المكان بصرف النظر عن شكل المعمار لصالح أشواقٍ أخرى ، نحملها في دواخلنا ، تستمد مقوماتها من الذاكرة الدينية التي أنشئت المكان بحواشٍ رمزيةٍ ، فالإسلام مدّن الحج إلى مكة عبر تحديد أنماط البداوة في طقوسٍ معينةٍ، والطقوس في العادة مرانٌ اجتماعيٌّ على فعل التمدن " أنّه جعله قومياً ،وطنياً ،فهو إذ ربط بالشعيرة المكية، أماكن تقع أحياناً خارج الأرض المقدسة وكانت

تستعمل مسرحاً لبعض تجليات الحياة القبلية الدينية، إنّما كان محمد يسعى ، في المقام الأول، إلى توحيد الاعتقادات المختلفة، والتوليف بينها ،وذلك بختمها بالخاتم التوحيدي الإلهي ،لكنه أبقى في الوقت عينه على ممارسة تنتمي مباشرة إلى الحياة الرعوية :الأضاحي أو القرбан الدموي" (٣٧)، ومعنى هذا فإننا أمام قراءةٍ منحازةٍ منذ البداية ، تمثل انعكاساً لكلّ ما في أعماق وعينا ومخيلنا الجماعي، بدلالة أنّ تبعية المسلم لأيّ من هذه الأمكنة ، يكون مختلفاً عما يراه الآخرون من غير المسلمين فيها ، ففي حين يتماهى المسلم فيها ويرى فيها اتصالاً وثيقاً مع مركز القداسة ، ويتوحد معها ، فإنّ الآخرين ربما لا يرون فيها مكاناً مختلفاً عن أيّ من الأماكن الدنيوية الأخرى، لكنّ فارق الثقافة الذي يتمثل هنا بما يتركه الدين في النفوس ، يظل هو الجوهر في عملية التلقي كلها ، ولا يمكننا أن نقرأ أياً منها بمعزل عن تأثيراته فينا، فيغدو ذلك المكان سرّة رمزيّة يتركّز الوجود في بُورتها ويكشف عن قدرته الثقافية في توفير الرغبة الجماعية للاحتواء به ،من أجل المحافظة على الذات من طوفان الآخرين ، فيصبح مركزاً للهوية.

أقسام المقدس

يؤلف المزار وجهاً نهائياً لأية مدينةٍ تتضمنه، فلا تكاد تعرف إلا به، لاسيما إنّ كان المزار يشتمل على فيضٍ رمزيّ، يجعل أفئدة الناس تهوي إليه ،فترى فيه عنواناً روحياً لها بما يختزنه من سلطةٍ سرّيّة يكتنفها الكثير من الحواشي الأسطورية ،لأنّ فكرة المزار المقدس غامضةٌ ومعتمّةٌ، وأية فكرة غامضة تؤثر في الناس بطريقة غير مفهومة "فنحن نحسّه،نحاذيه باستمرار ،ونستعمله غالباً،وحتى إنّنا قد نحاول استغلاله لغاياتٍ شخصيّة،إلا أن كثافة حضوره غير متجانسةٍ في كلّ مكان ، ففي الواقع يمكنه بلا سبب ظاهر أن يتركز في الكائنات والأشياء بقوةٍ كافيةٍ لجعلها فاضحةً" (٣٨) فتكتسب قيمة متميزة تفارق من خلالها الاعتيادي ، وهو الأمر الذي يجعل المدينة حينئذٍ تتنازل عن وظيفتها الحيوية لتحلّ بدلاً من ذلك وظيفة معنوية"فمنذ أن يكون وجود رفاتٍ مقدسةٍ كافياً لجعل أيّ مكانٍ موضعاً مقدساً ،ستجعل الأرواحية ،بمساعدة الصوفية،الخيال الشعبي يطلق عنانه ،ويقدّس ما يشاء، وهكذا، نشهد عوداً هجوماً للمكان المتنافر،فتمتلئ الأرض بأضرحةٍ، رباطات ، أشجار وينابيع تقام

لها طقوس خاصة، وتتمتع أحياناً بامتيازات الحرم الكبرى^(٣٩)، وهي امتيازات تجعل الإشارات الدلالية اللاحقة لأسم أي مكانٍ مقدسٍ تتمحور حول تلك الوظيفة الرمزية، فأول ما يطرق على إسماعنا اصطلاح مكة مثلاً لا نفكر بفضاءاتها الفيزيائية ؛ بشوارعها أو عماراتها أو سكانها بقدر ما يستبد بأذهاننا تصور أحادي للمدينة بوصفها بيتاً لله، وهذا الإرث الثقافي المميز يفترض حساسية خاصة في تلقي تأثير المدينة المقدسة، فتزداد تلك الحساسية كلما كانت تبعية الإنسان لرمزية المقدس طاعيةً.

والمزار في العادة يهب المدينة شكلها المتورم حتى تستمد منه بعض خصائصها، وفي الغالب يصبح الفضاء المكاني للمدينة كله مشحوناً باستعارات القداسة فيكون جزءً من المحرم الموطئ للدخول إلى باحة المقدس ، وإذا كان الساكن بداخل المدينة المقدسة يرسم حدود المقدس وحرماته بالبناء الهندسي المحدود فإن الغرباء البعيدين يعتقدون بيقين مطلق أن الحرم يبدأ مع أول ترسم علامات المدينة لذلك يبدوون طقوسهم الاعتقادية بمجرد رؤيتهم لمعالم المدينة من بعيد، لكونها تتأسس في ضميرهم بوصفها مزاراً "كلها" ، وما تخطي المساحة النهائية للمزار إلا التتويج النهائي للتوحد بالمكان المقدس، فالمزار المقدس يهب الزائر بعض تجلياته، فيصبح مقارنة بسواه ممن لم ير المزار مشابهاً للمقدس بشكلٍ رمزيٍّ، ذلك أن "كلّ تجلٍ حسيٍّ للقدسي ، ينزع في آخر المطاف إلى انتشارٍ معيّنٍ للقدسي في المخلوقات"^(٤٠)، بل لعلّ انتقال القداسة يتختر إلى الحيوانات المقيمة قرب المزار والتي ستشحن بقداسةٍ مكتسبةٍ، ليس نتيجةً لذاكرةٍ طوطميةٍ ما ، وإنما نتيجةً لمحايلتها للمكان المقدس، ويمكن التذكير بحمام مكة أو حمام الإمام الحسن في البقيع أو حمام الكاظم أو معابد الهندوس في الهند حيث تلعب الحيوانات أمانة فيها ، كمثالٍ على ذلك.

ويدور الفن المعماري العربي - الإسلامي في مجمله حول فكرة صيانة حرمة الدار، فالمزار دار للمقدس سواء كان حياً أو ميتاً، لكونه خارج على الاعتبارات والسياقات المتوارثة والمتوقعة فالرمز يتحوّل إلى مقدس أصبح خارجاً على شروط الواقع أو الموت لـ"أن اعتبار الشيء أو الظاهرة مقدساً، سواءً أكان نور الشمس أم تمثالاً لإله أم معبداً، هو تعطيل قدرة وظيفة الفكر في المسائلة، وحق

اختيار البدائل، إنّ رسم تماثيل الإله مثلاً، وإن كانت مؤشرات إلى كيانٍ كونيٍّ شموليٍّ، ولكن واقعه كيان ماديٍّ، تتجسد هذه الكيانات ضمن طقس التعبد فيمنح مقام التقديس، وبهذه الصيغة من التقديس، تُمنح مادة الأشياء أو صورتها في المخلّلة، سواء حية ميتة أو جامدة، قيمةً وقوى غيبية، لاعقلانية، ويصبح بمنأى عن المسألة والنقد،^(٤١)، و يعدّ تحصين باحة الدار عبر افتراض مساحةٍ محرمةٍ تؤلّف نقطة البدء الأولى داخل أي بناء فهي المفتاح لدخول القدسي والاشتغال به ، بل هي بؤرة التوتر الأولى لتغلغل فكرة القدسي إلى الإنسان، قبل أن تغمره تدريجياً فيصبح مسكوناً مستسلماً لهواجسها، إذ لا يمكن لأيّ شخصٍ القبول بدخول باحة المقدس بغير أن يتهيأ روحياً، تتمثل بأدائه طقوس العبور في المكان - العتبة، وهي المساحة التي يحشو ذاكرتها الثقافي بكل ما يجعلها تمرينا للادعان والاستسلام المصاحب لاشتغال الإنسان بسلطة المقدس سواء عبر ترنيمات صوتية محددة أو "زيارات" كتابية مثبتة .

وهو الأمر الذي يجعلنا نتيقن أنّ كلّ الأشياء والدلالات تفارق كينونتها بمجرد دخولها إلى حصن المقدس، فتكتسب ماهيةً مغايرةً لجوهر وجودها، فالباب في المكان المقدس لم يعد تعريفه محصوراً بأدائه الوظيفي الاعتيادي، بل يتحوّل إلى خاصية جديدة مكتسبة ومفارقة لطبيعته الأولى ، ذلك أنّ اشتغال الثقافي على المعطى الطبيعي يكسبه دلالةً جديدةً متفجرةً، تخرجه من مجاله الطبيعي فالعتبة حراسها: آلهة وأرواح تحرس المدخل من سوء إرادة البشر وتصونه من شر القوى الشيطانية البوائية، وهناك أيضاً بعض العبادات الشرقية "بابل، مصر، اليهودية" مكان الحكم الأخير ،العتبة،والباب يُظهران على نحوٍ مباشرٍ ومشخّصٍ، الانقطاع في استمرار المكان، ومن هنا نشأت أهميتها المكانية، لأنهما معاً يمثلان رموز الانتقال ووسائله"^(٤٢)وهي المفارقة الضرورية لشحن اعتبار المكان المقدس بمعانٍ مضافةٍ، لذلك كانت مغاييرته الهندسية لسواه من الأماكن الدنيوية علامةً لفردته ، وكذلك الجدران والأشكال الهندسية المصاحبة تكتسب عدوى القداسة ، بل لعنا لا نغالي إن قلنا أن الفراغ الفيزيائي المشتغل على المزار يتم تكثيفه فلا يعد فراغاً فيزيائياً بل مكاناً يزدهم بكلّ ما هو غير مرئيٍّ، لذلك نقول في زيارة الحسين عليه السلام؛ السلام على الأرواح التي حلت بفنائك لكي نجعل الفراغ ذا قيمةٍ ومعنى مغايرٍ، إذ يعتقد الإنسان أن بعض الأماكن معبأةً بدفق قوى فوق طبيعية ذات تأثيرٍ غامضٍ، و

هذه الأماكن ملكٌ لأرواحٍ شيطانيةٍ أو سماويةٍ، لذلك لا يتجرأ على دخولها إلا بعد ممارسة طقوسٍ دينيةٍ، تكون تمهيداً للقبول به مستجدياً لبركاتها الغامضة ومنه قوله تعالى "اخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى"^(٤٣)، هذه الفضاءات تقمّصت قدرةً كامنةً غيبيةً، فأصبحت سبباً لمتخيلات ثقافية تجعل الإنسان يخضع لها ويتقبّل كلّ الإجراءات غير المفهومة الممهدة للدخول إلى باحاتها.

و قد كان العرب يعتقدون أنّ الأرض برمتها تقع تحت هيمنة قوى غير مرئيةٍ، أغلب الظن أنها قوى الجن، لذلك كانوا في القديم إذ ما نصبوا خيمةً في مكان ما، لن يسكنوها قبل أن يقدموا أضحية لأصحاب المحل أي الجن حتى يعيشوا في وئام معهم، وهي خميرة ثقافية لا زالت بعض تجلياتها ماثلةً حتى الوقت الحاضر، تتجلى بما يقوم به الإنسان عند تشييد منزل أو يوم الدخول لأول مرة لمنزل جديد، وكأن تملكه للمنزل، هو تملكٌ مؤقتٌ لأبدٍ من إدامته عبر القربان، و هو ما يجعل من الإنسان يشعر بأنه لا يمكنه التثبّت في مكانٍ ما إلا بعد طقوسٍ عديدةٍ، وعلى وفق ذلك فإنّ القربان الديني يمكن النظر له بوصفه تثبيتاً لسلطة المقدس على المكان في ظل مزاحمةٍ غير مرئيةٍ.

والتشبه بالمقدس أمرٌ يحتمّ المروق على نظامٍ متعالٍ، لأن خصوصية المقدس غير قابلة للتوازي، وبقاءها مميزةٌ أمرٌ حتميٌّ، لأبدٍ منه لكي يظلّ مشعاً لذلك يرى جواد علي " أنّ أهل مكة كانوا يبنون بيوتهم مدورةً تعظيماً للكعبة، وأول من بنى بيتاً مربعاً "حميد بن زهير" فقالت قريش: "ربّع حميد بن زهير بيتاً، إما حياةً وإما موتاً، و"الربع": المنزل ودار الإقامة والمحلة، وهو أحد "بني أسد بن عبد العزى"، وأنّ العرب تسمي كلّ بيتٍ مربعٍ كعبةً، ومنه كعبة نجران، وذكر أيضاً أنّ "حميد بن زبير بن الحارث بن أسد بن عبد العزى" هو أول من خالف سنة قريش وخرج على عرف أهل مكة، فبنى بيتاً مربعاً، وجعل له سقفاً وفي عمله هذا قال الراجز:

اليوم يبنى لحميد بيته ... إما حياته، وإما موته"^(٤٤).

لذلك يُعتقد، أن العرب قد خصصوا البنايات المربعة المستطيلة لآلهتهم، لما يوفره ذلك الشكل الهندسي من استرخاء وتنظيم ذهني بعيداً عن متاهة الدائرة أو البناء الدائري و كما آمن العرب بالحرم، وهي أماكن مقدسة تجلت فيها القدرة الإلهية، فأصبحت تتمتع بحصانة ومنعة رمزيين، وهي حصانة غيبية سماوية، فإنهم آمنوا أيضاً بالحمى وهي أقاليم تقع تحت حماية رؤساء القبائل عادة باعتبارها أماكن محمية خاصة لكن حصانة تلك الأقاليم دنيوية لا يقف الإنسان أمامها مستسلماً بإذعانٍ كليٍّ "إن قدسية هذا المكان تجعل المجرم الذي يلجأ إليه مكرساً، وبالتالي، مصنوعاً من كلّ اعتداء، لكن أي حيوانٍ داجنٍ يخترق هذا المكان هو في نظر صاحبه -وبسبب هذه القدسية بالذات - مفقودٌ سلفاً، إنّه المكان الخطر، بامتياز، ذاك الذي يستحيل أن ينجو الداخل إليه من العقاب، إلا أن له وجهاً آخر جذاباً يسطع من خلال قولٍ عربيٍّ مأثورٍ: من حام حول الحمى وقع فيه، حيث تحضرنا صورة الفراشة التي لا تملك إلا أن تراود النور حتى الاحتراق" (٤٥)، و بلا شك فإن للموروث الثقافي الديني تأثيرٌ على النمط الهندسي الذي في ضوئه تم تشييد المكان المقدس وحماه المرافقة ، وأن المهندس المعماري الأول اخذ في حسابه تلك الموروثات و المعتقدات كي يتمكن ذلك المكان من الاستجابة للنظام الفكري والاجتماعي المؤسس.

وإذ قلنا أن المكان المقدس محميٌّ بقوة القداسة الكامنة فيه، تلك التي يختزنها في أعماقه، بما يجعله في مأمنٍ من الانتهاك، فإنّ الجدران العالية التي يمتاز بها في العادة ليست غايتها هي الأخرى وظيفية، تمنع الآخر من التناقض والانتهاك، وإنما غايتها إبراز التعجيز البصري على المتلقي الزائر، لما تضيفه تلك الجدران العالية من فخامةٍ تصويريةٍ، قادرةٍ على تحريض الزائر على الاستسلام والتصاغر الكفيلين بأداء المقدس لمهمته كاملة، فضلاً عما يؤديه ذلك الستر من التعمية ومنع الإحاطة البصرية بإمكانيات المقدس أو اختبار تجلياته بسهولة، فيتحول معها المبنى إلى طلسم لا يمكن تفسير إمكانياته البصرية بأدواتٍ دنيويةٍ " كأن كلّ ديانة حينما تبلغ تعب التاريخ تميل إلى التزوّع بالطلاسم ولغة الإضمار والتأويلية الرقمية وما شابه، كي تتستر على فقر المعنى وقلة بضاعة التفسير للجيل الكهنوتي لرجال الدين في عصور الانكفاء والهزيمة " (٤٦).

ولابدّ للمكان المقدس لكي يستثمر طاقته القصوى من التأثير، أن يستخدم آلياتٍ تصويريةً مقارنةً للتصورات الذهنية المتراكمة عن المطلق، فالقبة التي تُتخذ سقفاً للمراقد المقدسة، تستمد رمزيتها من مقاربتها للسماء، حيث يستقرّ المطلق النهائي، تلك المقاربة التصويرية عاملٌ مساعدٌ لدى التابعين في التهيئة للشعور باليقين، والاستسلام لتشطياته، ف"المقدس في تصوّر دوركهائم، تماثلٌ مع الإلهي، والإلهي ابتكارٌ جمعيّ، لذا فإنه مميزٌ بالتعالّي عن حياة الأفراد، إنه الوجه المفارق والمتعالّي لحياة الجماعة الدنيوية، ولأنه كذلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه وينفيه سوى بكيفية موازية ومفارقة" ^(٤٧)، فلدّى الشيعة مثلاً تقليدياً يقول أن الدعاء مجابٌ تحت قبة الحسين عليه السلام حصراً، فالإشارة هنا ليس لأنها تحتوي الضريح المقدس، فمكان الضريح المقدس على الأرض وليس في القبة، وإنما لأن طاقاتها المعبرة تشير إلى انتمائها وتشابهاها مع جغرافيا المقدس العلوي.

ولعلّ من أولى مهام المكان المقدس بلورة نقطة جذبٍ مكانية، تكون حاضنة جغرافية رمزية للمؤمنين بفكرةٍ ما، لذلك فإن التسمية الأولى للكنيسة كانت في الإغريقية (كلسيا) وتعني التجمع أو الجماعة، وكذلك الأمر مع التسمية السريانية التي كانت تطلق لفظة كنشا للجماعة، وعلى البناء المقدس الذي تقام فيه الصلوات، وتتمركز القداسة داخل الكنيسة في العادة بموقع المذبح الذي يؤلف نقطة توترٍ رمزيةٍ للاتباع، فالمسيحية اعتبرت المصلوب هو الذبيحة الإلهية، والتي من وظائفها أن تحلّ روح القدس في الكاهن الذي ينوب عن الفادي المخلص بعد تلاوة القداس، وهي نيابةً تؤهّله لتوزيع القداسة على المؤمنين عبر طقس التضحية بتوزيع الخبز والخمر، ليكونا جسد ودم المسيح، والتي من خلالها يتوحدون شعورياً مع المقدس، والمذبح هو المركز الأول للقداسة داخل الكنيسة، وكل المرفقات الباقية تنمّة له و" لم يكن هناك نموذج محدد للكنيسة حتى تلك الفترة، وذلك لأن الكنيسة لغاية بداية القرن الرابع لم تكن معروفة البناء ولا محددة الأجزاء، فقد كانت أماكن العبادة عند المسيحيين لغاية هذا الوقت، هي domus ecclesiae البيوت الخاصة، وأحيانا بعض المعابد اليهودية، وعندما تحولت الكثير من أماكن العبادة اليهودية إلى كنائس فقد وجدت في نموذج المجمع اليهودي ارتياعاً خاصاً، لهذا فقد تأثر بناء الكنائس كثيراً بالمعبد اليهودي الذي كان أصلاً متأثراً بنظام البازيليكا الرومانية، ولأن المسيحية لا تحدد نموذجاً محدداً للكنيسة فلم ترى في هذا أمراً سلبياً فقبلته، لهذا فقد

كان لليهود في فلسطين دوراً في إبراز هذا النموذج، ويتضح هذا من خلال مجمع الناصرة الذي تحول إلى كنيسة، ونفس الشيء حدث في مجمع كفر ناحوم الذي كان مجاوراً لبيت القديس بطرس الذي زاره المسيح ومكث به بعض الوقت، وقد قدمت أماكن العبادة اليهودية خدمة للعبادة المسيحية عشرات السنين أن لم يزيد، ومن هنا يمكن الاستنتاج من أن الكنيسة المسيحية والكنيس اليهودي يتصلان أحدهما بالآخر من الناحية المعمارية، فقد كانت الكنائس المسيحية والكنس اليهودية في العصر البيزنطي تمثلان نموذج القاعة المستطيلة (البازليكا) والاختلاف الوحيد في ذلك العصر بينهما كان فقط في الاتجاه أثناء العبادة، فقد كان الكنيس اليهودي يتجه صوب القدس، أما الكنيسة المسيحية تتجه نحو الشرق^(٤٨)، فالإتجاه الموحد يؤلف عنصر دمج رمزي يجعل الجماعة تتوحد نحو مركز محدد يميزها عن سواها لذلك فإنّ "موضوع توجه الكنيسة إلى الشرق فهذا الأمر جذورٌ إنجيلية، إذ أن المسيح قد صرّح مراراً لتلاميذه من أن مجيئه الثاني سوف يكون من الشرق، حتى أن التقليد المسيحي درج على دفن الموتى إلى ناحية الشرق وذلك للسبب نفسه، بشكل عام فإن هذا النموذج كان سائداً في المعابد الرومانية قبل الميلاد^(٤٩)، والحقيقة أنّ التوجه نحو الشرق كان بتأثير الميراث الروماني حيث كانت تتمّ التضحية للإله-الشمس و مقامه الشرق، بل إن البعض يرى أن ولادة يسوع المسيح في ٢٥ كانون الثاني، أحد أكاذيب التاريخ، وإنما هو يوم احتفال وثنّي تقمصته المسيحية لتجعل منه بوابةً للتعريف بها فهو يوم "ولادة الإله الروماني «سول انفكتوس» إله الشمس الذي لا يقهر، الإله حوروس «ابن الشمس» الفرعوني، ديوناسيس اليوناني، وميثرا الفارسي؟ ببساطة، وبما أن الديانة الوثنية كانت منتشرة في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، ونتيجة لتقديس الناس لعيد «ساتورناليا» وهو يوم ميلاد إله الشمس الذي لا يقهر «سول انفكتوس»، اختار آباء الكنيسة هذا اليوم للاحتفال أيضاً بميلاد المسيح في الوقت نفسه لاستبدال العادة الوثنية بعبادة دينية، ففي هذا اليوم تولد الشمس في التقويم الغريغوري، و ٢٥ كانون الأول (ديسمبر) مرتبط بالانقلاب الشتوي للشمس الذي كان يطلق عليه أتباع عبادتها «مولد» الشمس، إذ في ٢٢ ديسمبر، تتوقف الشمس عن التحرك جنوباً متخذة أكثر المواقع انخفاضاً لها في السماء، مضيئةً قسماً أقل من الكوكب خلال شروقها، ثم ترتفع شمالاً مجدداً درجة واحدة وذلك في ٢٥ كانون الأول، فتعود في ٢٦ كانون الأول ليسطع نورها على الجزء

الأكبر من الكرة الأرضية. هكذا، ومع ارتقاء الشمس مع الانقلاب الشتوي تزداد ساعات النهار، بينما تقل ساعات الليل^(٥٠)، وهو تقليدٌ كساه الثقافي والروحي لاحقاً ليكسبه خصوصيةً متفردةً، تليق بانتماء الناس إلى ذلك المعتقد، ف"البنية الكونية للبناء المقدس ما تزال مستمرة في ضمير المسيحية: فهي مثلاً أمراً بديهيّاً في الكنيسة البيزنطية أنّ الأجزاء الأربعة داخل الكنيسة ترمز إلى الاتجاهات الأصلية الأربعة، وداخل الكنيسة هو الكون، والمذبح هو الفردوس الموجود في الشرق، أما الباب الملكي للحرم بالمعنى الصحيح فقد كان يسمى باب الفردوس " ^(٥١)، ولا يغيب عن البال أنّ من تسميات المسجد الإسلامي هو الجامع، والذي يؤلف المحراب المنخفض نوعاً ما، عن باقي أجزائه نقطة الجذب الأولى داخله، ومهمته الرئيسية جمع الأفراد المؤمنين للصلاة أو للجهاد فهو محطةٌ للاجتماع والتشديد، ويُنَجّه نحو مكة على الدوام، ولا يمكن لأي شخص أن يتولى القيادة فيه فيؤم الجماعة إلا إذا توفرت فيه شروطٌ دينيةٌ معينةٌ، لأن الزعامة المقدسة أحد أهم شروط تنشيط الاجتماع، وإكساب المكان المقدس أهمية إستراتيجية، وإذا كانت بعض دور العبادة قبل الإسلام قد تميّزت باستخدام أساليب متعددة، تضيف على المكانة الهيبة والجلال بل كانت الممرات الطويلة، والأعمدة الضخمة والغرف السرية المظلمة من أجل إلقاء الرهبة في قلب زائرها، لكي يدرك أنه أمام شيءٍ ضخمٍ ومهولٍ، سيقف فيه إمام إلهه، فأن عمارة المساجد بعد الإسلام امتازت بالبساطة إذ يعتبر المدخل نقطة الانتقال من الفراغ الخارجي إلى الفراغ الداخلي، فقد تفنن المعماري المسلم في شكل المدخل، لما له من تأثير في جذب المصلي أو الداخل إلى المسجد بما يتوافق والشكل العام للمسجد بارتفاعاته التي تحددها العناصر والارتفاعات الأخرى كالقبة والمئذنة، فمدخل المسجد لم يخرج عن هذه القاعدة حيث الارتفاع الذي يعبر عن السمو بشكله المجوف حتى ارتفاع ٥ أمتار يعتليه قوس نقش عليه اسم المسجد، واشتهرت العمارة الإسلامية بالدخول من الفراغ إلى الفراغ، وذلك عبر بوابة الدخول إلى صحن المسجد حيث الفراغ والنور والفضاء، فقد كان المعماري المسلم مشدوداً لمصدر النور في تشكيلاته المعمارية، ولما كان المسجد يفتقر إلى الصحن كان من اللازم توفر هذا العنصر المهم في فناء المسجد بفتحاته المقوسة والمرتفعة بارتفاع المسجد إلى عنان سقفه لتضفي منظراً جمالياً، أما في الديانة اليهودية فتطلق العبرية على مكان العبادة لفظة كنيس وتعني بيت الاجتماع، ويكون نسخة مشابهة للهيكل

القديم، ومعظم المعابد اليهودية في الوقت الحاضر بُنيت متجهةً للقدس، ويوجد حوض في الخارج يستطيع المصلون غسل أيديهم فيه قبل الصلاة، وشكل المعبد في الغالب مستطيل، وتوجد في مقدمة المعبد فجوة تغطيها ستارة (أصبحت دولاباً ثابتاً) هي تابوت لفائف الشريعة الذي تُحفظ فيه اللفائف، وهي أكثر الأشياء قداسة في المعبد وتقابل قدس الأقداس في الهيكل القديم، وعادةً ما تُزين المعابد في العصر الحديث بنجمة داود ولوحي العهد، وقد كان قارئ التوراة يقف في مكانٍ أكثر انخفاضاً نسبياً من أرض المعبد، وفي الوقت الحاضر، انعكس الوضع فصار القارئ يجلس على منصة عالية نسبياً تُسمى «بيماه» (أو الميمار)، وتُقام في المعبد الصلوات اليومية، فبإمكان أي شخص من الناحية النظرية أن يؤم المصلين، غير أن من المعتاد أن يؤم المصلين أفراد تلقوا دراسة خاصة للقيام بهذه الوظيفة.

وإذا كانت الكنيسة قد مرت بمرحلتين رئيسيتين في تميّط بنائها تتمثلان بالمرحلة الرومانية التي اعتمدت في التسقيف على الجمالون المثلث والمرحلة البيزنطية التي اتخذت من القباب الصغيرة وسيلة لتسقيف الكنيسة التي ظلت مستطيلة ترمز لسفينة النجاة في جميع مراحل نشوئها فإن العرب عرفوا القبة في عمارة المسجد تحديداً في عهد الدولة الأموية، إذ لم يكن هناك تقبيب يُذكر للمساجد في العهد المبكر من الإسلام، لكنها أصبحت فيما بعد العهد الأموي -الذي تأثر في هندستها كما يبدو لي بالبيزنطيين الذين كانت له علاقة حميمة معهم- رمزاً وعنصراً أساسياً في عمارة المسجد، فالقبة تناظر تصويري مع السماء، أو اختصاراً بصري يُمهّد للإيهام بتوحد السماء مع المكان، فالمعبد باب السماء والرمزية المضمرة في باب السماء رمزية غنية ومعقدة: وأن تجلي الإلهي يقدس مكاناً من الأمكنة من جزاء أنه يجعله مفتوحاً نحو الأعلى، أي موصلاً إلى السماء، يجعله نقطة عجيبة مفارقة للانتقال من طراز وجود إلى طراز وجودٍ آخر... هي أبواب الآلهة، أمكنة الانتقال بين السماء والأرض^(٥٢).

ويمكن تحديد أهم أقسام المكان المقدس بغض النظر عن انتمائه إلى : ١- مركز الإشعاع ويتوسط المكان في العادة على شكل ضريح أو مذبح أو محراب ، وهي نقاط التوتر التي يتكثف وجود القداسة

فيها ،تلامس الصلاة أو الدعاء فيها أطراف المقدس المُتخيل، ولعلنا يمكن الافتراض بوجود تداخلٍ مفهوميٍّ بين كل تلك الرموز فالمحراب موجود في المذبح على شكل حنية ايقونياتٍ مقدسةٍ ،وبوجد في الضريح أيضاً ليعزز انتماءه للمطلق وقد "كان المحراب من أكثر العناصر المعمارية الإسلامية تعرضاً للنظريات المفتعلة عن أصله ،وذلك بهدف نسبة الفضل في عمله الى غير المسلمين، مع أن أقوال المؤرخين واضحةً صريحةً في أنه منذ عصر الرسول صلى الله عليه وآله كان المحراب موجوداً وأنه عليه الصلاة والسلام قد وضع بيده الكريمة في جدار القبلة في مسجد قباء حجراً"^(٥٣)، وهناك من يرى أن مهرآب* الفارسية هي الأصل الايتمولوجي في تشكيل اصطلاح محراب العربية وتعني ختم الطهارة وهو مكان مقدس في الديانة الزرادشتية كانت توضع فيه النار المقدسة^(٥٤)،وهي عملية تتأفد ثقافي لا تضر بحضارة أية امةٍ، لذلك يُرجح بعض المستشرقين في محراب " أن اللفظ حميري ، أي من اللهجات العربية الجنوبية،وقد دخل إلى اليمن من الحبشة مع النصرانية، في صورة مكرب وأصله الحبشي مكوراب بمعنى الكنيسة أو المعبد أو الحنية التي يوضع فيها تمثال القديس "^(٥٥)،وهو معنى لا يختلف عن المعنى الفارسي، بوصفه المكان المميز الذي تنتهي إليه رمزية القداسة ، وقد اشتمل مركز الإشعاع في العادة على سقفٍ يضمّه ،وكان في العادة قبة في معظم الديانات ،ففي الإسلام "حرص المعماري العربي على أن تكون نظرة المسلم إلى السماء غير محجوبة،فشطّر المسطح إلى شطرين احدهما مسقوفٌ للصلاة وآخر مكشوفٌ هو الصحن ،ولكي يعوّض المعماري إحساس المصلّي بعدم الانفصال عن السماء جعل السقف القريب من القبلة قبةً ترمز إلى السماء"^(٥٦).

٢-باحة الاجتماع وتكون أحياناً مفتوحةً وأحياناً أخرى مسقوفةً وتكون غايتها احتواء الجمع سواء للصلاة أو للاجتماع الديني ف"المعابد القديمة كانت مكشوفة لا سقف لها ،أو أنها كانت تحتوي على فتحة من السقف، وتلك الفتحة كانت عين القبة وهي ترمز إلى انقسام المستويات والى الاتصال بالمتعالي"^(٥٧)، وتبدو وظيفة الباحة أنها تُعمّق الصلة بين الإنسان والمقدس الأرضي والمقدس السماوي، فالساحة الملاصقة لمركز التوهج هي ساحة اقترابٍ واتصالٍ، ما بين ذلك المركز وما بين المقدس الكلّي ،لذلك يبدو الدعاء والتوسل فيها مقترباً بإيحاءات القبول، فضلاً عما يوفره الاجتماع

فيها من قيمةٍ بصريةٍ، بفضل ذلك التكاثر الجسدي الذي يوفر شعوراً بالقوة والكلائية الكافية للفرد للتماهي النهائي مع الآخرين ومع إيمانه بعقيدته أيضاً ف"هو بيت الله، وأيضاً بيت الجماعة، وبيت كل واحد منها على حدة، وهو الشئ الوحيد الذي كانت تملكه الجماعة مشتركة وإن كان الذي بناه هو السلطان أو الخليفة أو الدولة " (٥٨)، وفي ظني أنها ملكية ناقصة، لأن الإيمان يجعل تلك الأماكن ملكاً نهائياً للمقدس الكلي، وارتباط الفرد بها ارتباط حاجة للتوحد، وهو التوحد الذي يوحى بالملكية، لكنه لا يوفرها، وفي العادة تشتمل باحة الاجتماع على مكانٍ مميزٍ عنه، لغرض أن يتخذ النائب عن المقدس أو الموكل به في مخاطبة الجموع من خلاله وقد سمي في الإسلام المنبر وفي اليهودية يسمى البيماء أو الميمار، وفي المسيحية يجلس راعي الكنيسة على منصة أعلى من باقي المؤمنين ليتسنى له أداء القداس.

وتفرض الظروف الجغرافية شروطها على الباحة من حيث انفتاحها على السماء أو تسقيفها حيث نجد "تزاوج التعبير المعماري الأول الذي أحسّه ساكن البادية من صلته بالسماء من خلال صحن داره المكشوف مع التعبير المعماري الجديد المستوحى من صلة العابد بالأرض.. أما في تركيا فقد تأثرت العمارة الدينية بالعمارة البيزنطية حيث فرض المناخ أن يكون بيت الصلاة مسقوفاً، وإذ كانت الجماهير التي تؤمّ المسجد للصلاة غفيرةً تتطلب مسطحاً فسيحاً، فقد اقتبس المعماريون الأتراك طريقة التسقيف بالقباب والقبوات البيزنطية ونجحوا في التغلب على ما واجههم من مشكلات" (٥٩).

٢- الغرف الداخلية الخاصة بالسدنة والكهنة ويلتصق تحريم المرور بها لأجل إبقاء حواشي المقدس مبهمّة وملغزة، وهي إذ تؤدي وظيفة الإيواء لسدنة المعبد لكنها تؤلف نمطاً رئيسياً من أنماط الرموز الدينية الحتمية لفضاء المقدس ويرى غيرتز "أن الرموز الدينية من جهة وظائفها، تجعل رؤية العالم قابلة للتصديق، وتجعل طريقة الحياة ممكنة التبرير" (٦٠)، لكونها تجعل العلاقة متصلةً اتصالاً بصرياً مع من ينوب عن المقدس، فهي غرفهم وهم نواب المقدس حتماً، لذلك فإن سلطتها رمزيةً على الآخرين لكونها جزءاً أصيلاً من أجزاء المقدس، ويرى ميرسيا الياد أن الرموز تحقق تآلفاً للعالم، بأن تظهر وحدته الأساسية في مختلف أبعاده، من ناحية، وتظهر أيضاً مركز الاتجاهات الستة

لفضاء الكوني من ناحية أخرى، والحاصل أن الرموز تصل الإنسان بالعالم فلا ينتابه شعورٌ بكونه إنساناً غريباً في الوجود^(٦١).

٣- الجدران العالية ووظيفتها ليس منع انتهاك المقدس وحسب، وإنما حجبها عن الآخرين، وقد كانت تُزيّن بالمقرنصات والزخارف المختلفة لتكون أهلاً في انتمائها للمقدس المتعالي ، "حتى لقد قال ميشيليه إنّ الدعامات الخارجية لجدران الكنائس تشدّ أزرها في صعودها نحو السماء"^(٦٢)، فضلاً عما يؤديه البناء العالي من فائدةٍ بصريةٍ تُبكر في تشخيص أخطار المتربصين في" الجدار وهو يحضر منبثقاً عن الأرض في فعلٍ تعامدٍ مهيمٍ، ينشغل طويلاً في بناء تمايزه وإنتاج عموديته، وأفقية السطح الذي يحمله في عناءٍ مشهودٍ، تتراصّف الاحجار عموديةً هذه المرة، تزخر فيها مفاصل التجاور الصاعدة معلنةً بدء الجدار، وفي أحيانٍ يلتدّ الجدار مفصلاً أفقيّ يوازي الأرض، يغور إلى الداخل ممتلئاً بالظّل الداكن إشارةً بدء انطلاقٍ نحو الأعلى"^(٦٣)، فلاغرو أن نجد أنّ الأبراج في الهيكل أو الكنيسة أو المسجد والتي وإن اكتسبت دلالةً إيحائيةً دينيةً، لكن الأصل في إنشائها، يتصل بالحماية الوظيفية، وهي الوظيفية المنسحبة على بناء المآذن مثلاً والتي اكتسبت وجوداً حتمياً في المقدس الإسلامي، فيما كان الأصل من إنشائها المراقبة حينما كان المسجد المركز الموازي للسلطة والداعم له، وهو ما جعل كثيراً من قممها تنهار "بسبب الحرائق التي كانت تسببها النيران التي كانت تشتعل في كثيرٍ منها بغرض هداية السفن في البحار والقوافل في الصحراوات الشاسعة ، أو لإرسال الأخبار واستقبالها، وأيضاً للتحذير والتنبية من أخطار تتهدد الدولة ، وذلك بواسطة إشاراتٍ خاصةٍ بالنيران ليلاً وبال دخان نهاراً"^(٦٤) ويمتاز البناء المعماري للمئذنة بالامتداد اللامتناهي، إذ إن حركة النظر مع الشكل الاسطواني للمئذنة، يعطيها لا نهائية الحركة، فالحركة في التكوين المعماري هذا لا تعرف لها بداية أو نهاية ، وهو ما يجعل الإيمان ملتصقاً بتصورات سماوية، ومن ثمّ فإن حركة التواصل المشهدي تعتمد على التوازن المتماثل في استقبال شكل المئذنة، إذ تتحرك عين المتلقي حركة تعاقبية تصل به في النهاية نحو الأعلى، أما الفضاء فقد عالجه المعماري المسلم برمزية الاتصال العمودي مع السماء، وبذلك امتلكت المئذنة قيمة روحية مضافة لقيمها البصرية ، وقد استخدمت ثلاث كلمات للدلالة على المآذن "مئذنة-صومعة-منارة، الأولى مشتقة من الأذان وتعني ببساطة مكان الأذان،

ويبدو أن الثانية هي الاسم الذي أطلقه العرب على أبراج الرهبان النساك، وعلى كل أبراج الكنائس السورية... والكلمة الثالثة (المنارة) تعني حرفياً مكان اشتعال النار ولهذا السبب استخدمت للإشارة إلى الفنارات التي اشتعلت النار في قماتها ليلاً^(٦٥).

فضلاً عن الحاجة إلى ضبط التوقيت المركزي الذي يُنمط إيقاع الوجود على وفق رغبات السلطة، إذ تستثمر السلطة دلالة المسجد الوجدانية ليكون منطلقاً لها في فرض نظام مركزي، يمتد إلى تنظيم الزمان لديهم، وإعلان الأعياد، معتمدة في ذلك على تلازمها التاريخي مع المسجد في علاقة مصلحة متراكمة، وهو ما يفسر وجود إضافات ملحقة من شعوب كافرة، لكنه تظهر من أدران الذاكرة الأولى، وهو ما نراه في المئذنة حينما استمدت بعض تفاصيل هندستها من العمارة الإغريقية كما يشاهد في الانتفاخ المتكرر الذي انطوت عليه المئذنة "وهي ظاهرة ابتكرها المعماريون الإغريق لتصحيح خداع النظر الذي يجعل الجوانب المستقيمة تماماً تبدو وكأن بها بعض التقعر إلى الداخل إذا ما عملت مستقيمة فعلاً، ولمقاومة هذا الخداع فقد لجأوا إلى عمل الجوانب بها ذلك الانتفاخ البرميلي ويسمى بالانجليزية انتاسيس، واستخدمه الإغريق لأعمدة عمائرهم، ومما يدعو إلى العجب أن نرى المعماريين المسلمين قد تنبهوا إلى تلك الظاهرة من خداع النظر وحاولوا معالجتها بنفس الطريقة التي اهتموا إليها الإغريق منذ نحو ١٨ قرناً^(٦٦)، وهي الخبرة المتراكمة التي شطبت على الذاكرة الوظيفية في العادة وأسست لذاكرة أخرى تستمد نشاطها من القيمة التداولية التي أصبحت عليها الظاهرة.

٤ - الباب العالي ووظيفته إضفاء بعض من الهيبة على المقدس، فهو يحيل إلى رمزية إيحائية تقرب المشهد البصري إلى أبتاء حواشٍ تشكيلية، تجعل التصور مقنعاً، فإتساع الباب وكبره يتناسب طردياً مع عظمة المقدس نفسه، وكأنهم يجعلونه كبيراً بتأثير سايكولوجي، ليتناسب والصورة المتخيلة لهيئة المقدس المفارقة لكل دنيوي، فالغرض منه "تهيئة المتعبّد للانتقال من الحياة الدنيوية خارج المعبّد، إلى الحياة الدينية عند دخوله إليه، فبعد ذلك التدرج الذي يبلغ أقصى ضيق له في نهاية البوابة يذلف إلى الفناء الفسيح للمعبّد في الداخل، فيتّقل من الحياة المدنية بهومها إلى الروحانية والخشوع المطلوب"^(٦٧)، إنه يوقع إسقاطات الغرائبية في سايكولوجيا المتعبدين، حين تسامى الطبيعي إلى جلال

عظمة الروحي، هذا من جانب ، من جانبٍ آخر يساهم الباب الكبير العالي في ترصين التجريد لدى التابع عبر رسم قاعدة بيانات في أعماق المؤمن باتساع الوصول إلى المقدس، وعدم ضيق مساحات الاتصال معه، فضلاً عن مساهمة ذلك الاتساع في تمرير النور الكافي إلى داخل البناء المقدس، وهو ما يساهم مساهمةً فعالةً في إضفاء الوضوح والبهاء، فضلاً عن التشتت ، فالضيء المتغلغل يرسم نوعاً من الانطباعية التي تشتغل هنا في دلالتها الروحية كنظام تعالق بين الظواهر ، بعد أن انزاحت فيزياء الضوء وخصوصياته في تحليل اللون ، إلى مرحلة ثانوية في بنائية التكوين" فلقد اهتدى الإنسان منذ القدم إلى الرموز فطرةً، فخلع على الأشكال صفة التجريد نافذاً إلى المعنى المكنون الذي ينطوي عليه الشكل، مستوحياً الرموز مما أملته عليه الظواهر الطبيعية، رابطاً بين هذه الظواهر وما يخطر له من أفكار، منصاعاً للقوى التي إليها مرّد هذه الأشكال"^(٦٨)، وقد امتازت بعض المعابد الرومانية بصياغة أبوابٍ منحوتةٍ من الحجر لإضفاء الفخامة على المعبد، وتزيين أركان الباب بالأعمدة الرخامية العالية، وهو الطراز الذي انتقل لاحقاً لأماكن القداسة، لكي توجع إيقاع الإحساس بصدمة الاندهاش، والدخول إلى أعماق نقاط الشعور لدى المتلقي، ذلك أنّ المعابد قد بنيت لتخلخل منظومة الفهم عند المتلقي عبر متوالية الاتساع والتضاؤل، فيبدأ الولوج عبر الباب الكبير والصحن المتسع ثم تضيق من الداخل تدريجياً ، فكما توغلنا فيها قدماً ، وجدنا جدرانها تتقارب وأرضياتها تعلو بشكلٍ انسيابيٍّ في حين يزيد ارتفاع السقوف، رغم كونها ثابتةً، إنها صناعة المتاهة الكفيلة بإدامة روح الاستسلام لدى التابعين" ونرى السبب في ذلك التصميم محاولة إظهار المكانة الدينية وهيبة المعابد.. باعتبارها بيوت الآلهة، إلى جانب بيان حدود ومقدمة المعبد الأمامية لعامة المتعبدين وهي المنطقة التي تعتبر اقرب مكان يسمح الدنو منه للعامة"^(٦٩)، فهذا الاضطراب معنيّ أساساً بزعة التصورات الدنيوية، وبلورة النمط المفارق في الأعماق، مما يزيد ويؤجج غموضاً محيراً ، يوقع الخوف والخضوع والتقرب في نفوس المتعبدين، انه تدشينٌ لنوعٍ من الهندسة اللاإقليدية ، تتقمص انفلاتات المخيلة لتكرس طابعاً تأملياً معيناً ، ذلك أن هذه البصريّات تؤلف جزءً من الفن الذي يعمل بفاعلية على إقامة اتصال أو تواصل ، بين حقيقتين تتنازعان الفكر الإنساني ، الحقيقة المادية التي يستشعرها جسمه ، والحقيقة المتخيلة التي تنتظم فيما يسمى الروح ذلك "إن دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس



الشعور لدى الإنسان انه يعبر من مجال الدنس ، النسبي ، الفاني إلى فضاء الطهارة والخلود ، مما يزيد الإحساس بامتلاكه للأبدية لأنه باجتيازه عتبة المكان المقدس يكون قد تجاوز الفضاء المؤقت أو الزائل لذلك يظهر الباب والعتبة بطريقة مباشرة ومحسوسة ، بوصفه الحل لاستمرارية المكان ، ومن هنا كانت أهميتها الدينية الكبرى لأنهما كليهما الرموز وعربات المرور فهو يشحن الداخل إليه بقوة صادرة من هوامشه الروحية التي كانت بالأصل امتداداً ثقافياً ابتكره الإنسان نفسه ، ويمده في الوقت ذاته بالانفصام الكافي لإعلان خروجه من عالم الرجز وهو انفصال وان كان وضعياً لكنه يكشف عن النقطة الثابتة ، عن المحور المركزي لكل اتجاه مقبل ، وعندما يظهر المقدس في أية حالة من أحوال تجلي القداسة ، لا يوجد انفصام في تجانس المكان وحسب بل يوجد كذلك كشف عن واقع مطلق يعارض في لا واقعيته الامتداد الرحب المحيط^(٧٠).

الخاتمة

للمقدس سلطة رمزية تتمدد على فضاءٍ منتخبٍ يتخذه الإنسان في العادة وسيلةً لتكثيف حضوره الدنيوي عبر آلية الاتصال الثقافي مع المتعالي الذي يمثله المكان المقدس، ولأنَّ المقدس خميرة وجودٍ مفترضٍ، فإن الإنسان يصحح هزائمه رمزياً عبر إحالتها إلى تدبيرٍ علويٍّ يتخذ من نقطةٍ بعينها بؤرة توترٍ، واتصالٍ منتخبةٍ، وعدوى القداسة الناتجة عن ذلك الاتصال ترؤّض لدى الإنسان تصوراتهِ الواقعية عن الكون والوجود، لتحيلها إلى تدبيراتٍ مقصودةٍ، تجعل الإنسان راضٍ بما اكتسبه من هذه الدنيا سلباً أو إيجاباً، لكونها احد هبات ذلك المقدس، فالنعم عطاءٌ والرزايا عطاءٌ على حد سواء، ذلك أن المرء حين يفلس من حاضره ولا يجد في نفسه قدرة الفهم أو المواجهة، لكونه لا يملك أدوات صناعة الحاضر فانه يعمد إلى استدانة حواشٍ رمزيةٍ تعيد إنتاج الحاضر بطريقةٍ أسطوريةٍ متخيلةٍ، تضمن له القبول بذلك التفسير الفانتازي لما يؤهله ذلك التبرير الأسطوري من ترصينٍ لوجوده الممزق.

إنَّ عملية الدخول إلى المقدس والاقتراب منه حثّمت الخوض في التمهيدات الفضائية التي تتكشف تدريجياً حتى تجعل التوتر والاستسلام فعالاً، فيبدأ من الباب والعتبة ثم الجدران العالية ثم الباحة ثم نقطة التوتر وهو مركز القداسة الذي شع بفيضه فاشتمل المكان بكل ما يجعله منتخباً غير منتمٍ إلى الوجود الدنيوي.



- (^١) الرمز والسلطة : ١٩، بدير بورديو ،ترجمة عبدالسلام بنعبدالعالي ،دار توبقال المغرب ٢٠٠٧ ط٣
- (^٢) تأويل الثقافات : ٢٩٠، كليفورد غيرتز، ترجمة د. محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٩ ط١
- (^٣) تراثنا الروحي من بدايات التاريخ الى الأديان المعاصرة : مقدمة ٥/٨، سهيل بشروني ومرداد مسعودي، دار الساقى بيروت ٢٠١١ ط١
- (^٤) تأويل الثقافات: ٨٢
- (^٥) الإنسان والمقدس "٣٦، روجيه كايوا ،ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة بيروت ٢٠١٠ ط١
- (^٦) اختيارات المقدس : ٢٦٤، د. خنجر حمية، دار الأمير الثقافة والعلوم ،بيروت ٢٠٠٧ ط١
- (^٧) تأويل الثقافات : ٢٦٦
- (^٨) المقدس والمجتمع : ٣٥، نورالدين الزاهي، افريقيا الشرق- المغرب، ٢٠١١
- (^٩) تأويل الثقافات : ٢٢٥-٢٢٦
- (^{١٠}) المقدس والمجتمع : ٢٩
- (^{١١}) المصدر نفسه : ٣٠
- (^{١٢}) تأويل الثقافات : ٢٥٢
- (^{١٣}) علم الاجتماع الديني : ٣٦، د. سابينو اكوايفا، انزو باتشي، ترجمة عزالدين عناية ،هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث ، كلمة ، ٢٠١١
- (^{١٤}) المصدر نفسه : ٣٧-٣٨
- (^{١٥}) المصدر نفسه : ٥٨
- (^{١٦}) من الرمز الى الرمز الديني : ٨١، بسام الجمل ،مطبعة التفسير الفني ، تونس ، ٢٠٠٧
- (^{١٧}) لعبة المعنى..فصول في نقد الإنسان: ١١٩، علي حرب ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١
- (^{١٨}) الإنسان والمقدس : ٧٧
- (^{١٩}) الاساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٩٠، د. ناجي عباس مطر الركابي، دار تموز ،دمشق ٢٠١٢ ط١
- (^{٢٠}) الهيروفينا تعني التجسيدات الالهية في اللغة اليونانية(الباحث)
- (^{٢١}) المصدر نفسه ٢٨٨-٢٨٩
- (^{٢٢}) تراثنا الروحي : ١٤/٧-٨/١٤
- (^{٢٣}) الإنسان والمقدس : ٣٧
- (^{٢٤}) المقدس والمجتمع : ١٩
- (^{٢٥}) الإنسان والمقدس : ٣٦
- (^{٢٦}) المقدس والمجتمع : ٤٤
- (^{٢٧}) لعبة المعنى..فصول في نقد الإنسان: ١٢٩
- (^{٢٨}) الإنسان والمقدس : ١٤٥



(^{٢٩}) المقدس والعادي : ٣٧ ميرسيا الياد ترجمة عادل العواد، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٩
(^{٣٠}) بنى المقدس عند العرب : ١٥-١٦، يوسف شلحد، تعريب د. خليل احمد خليل، دار الطليعة للطباعة بيروت ١٩٩٦ ط١

(^{٣١}) المقدس والعادي: ٦٤

(^{٣٢}) المصدر نفسه : ٨١-٨٢

(^{٣٣}) المقدس والعادي: ٧٢

(^{٣٤}) المصدر نفسه : ٥٠

(^{٣٥}) ذو الحليفة، ويسمى اليوم أبيار علي . لحكاية خرافية عند العامة مفادها أن عليا عليه السلام قاتل فيها الجن وبينه وبين مكة حوالي {٤٢٠} كيلو متروهو ميقات أهل المدينة وهو أبعد المواقيت من مكة.

. الجحفة، وهي قرية قديمة جحف السيل بأهلها فسميت الجحفة، وقد كانت تسمى مهيعة، وهي على {١٨٧} كيلو متر من مكة، وهي قريبة من رابغ الذي يحرم الناس منه اليوم لشهرته ويسر الإحرام منه، وبينها وبين مكة {٢٠٤} كيلو متر، وهي ميقات أهل الشام. . قرن المنازل، ويسمى اليوم السيل الكبير لكثرة ممر السيل والغول بهن وهو جبل بينه وبين مكة {٩٤} كيلو متر، وهو ميقات أهل نجد والطائف.

. يلملم، وهو مكان بتهامة بينه وبين مكة {٥٤} كيلو متر، ويسمى الآن السعدية وهو ميقات أهل اليمن، وبينها وبين مكة حوالي (١٢٠) كيلو متر.

. ذات عرقن سمي بذلك لأن فيه عرقا وهو الجبل الصغير، وهذا المكان يسمى عند أهل نجد الضريبة، وبينه وبين مكة حوالي {٩٤} كيلو متر، وهي ميقات لأهل العراق.

ومن كان أقرب إلى مكة من هذه المواقيت فمواقته مكانه يحرم منه، حتى أهل مكة يحرمون من مكة للحج(الباحث)

(^{٣٦}) المقدس والعادي: ٦٠

(^{٣٧}) صحيح مسلم كتاب الحج باب مواقيت الحج والعمرة الحديث رقم ٢١١٥

(^{٣٨}) بنى المقدس عند العرب : ١٩-٢٠

(^{٣٩}) بنى المقدس عند العرب : ١٢٠

(^{٤٠}) المصدر نفسه : ١٥٩

(^{٤١}) المصدر نفسه : ١٣٠

(^{٤٢}) دور المعمار في حضارة الانسان : ٣٨٤، رفعت الجادري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤ ط١

(^{٤٣}) المقدس والعادي : ٦٣

(^{٤٤}) سورة طه الآية ١٢

(^{٤٥}) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج٤ صفحة ٥١، جواد علي، طبعة جامعة بغداد ١٩٩٣ ط٢

(^{٤٦}) الإنسان والمقدس : ٥٨

(^{٤٧}) الحسين قراءة زرادشتية : ٢٥٠، عبد اللطيف الحز، منشورات النوارس، بغداد، ٢٠١٥ ط١

(^{٤٨}) المقدس الإسلامي : ١٧، نورالدين الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠٥ ط١



- (٤٩) كنانس عابود دراسة أثرية تاريخية اطروحة ماجستير في الآثار الإسلامية بالمعهد العالي للآثار الإسلامية - جامعة القدس، إبراهيم خليل نيروز، سنة ٢٠٠٠ صفحة ٣٢
- (٥٠) المصدر نفسه : ٣٤
- (٥١) جريدة الاخبار البيروتية العدد ١٠٠٥ الجمعة ٢٥ كانون الأول ٢٠٠٩ مقال لقاسم س قاسم بعنوان متى ولد المسيح «أكيد مش بعيد الميلاد»
- (٥٢) المقدس والعادي : ٩٩
- (٥٣) يقول جلال الدين الرومي في ديوان مثنوي ج ١ ص ١٠٢: أدخلني وانظري ماءً على شكل نار، من عالم ناره على مثال النار (ينظر الحسين قراءة زرادشتية : ٣٢)
- (٥٤) المقدس والعادي : ٦٤
- (٥٥) العمارة العربية الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها : ١٥١، فريد محمود شافعي، جامعة الملك سعود الرياض ، ١٩٨٢ ط١
- (٥٦) ينظر الحسين قراءة زرادشتية : ٧٨ عبد اللطيف الحرز
- (٥٧) المساجد : ٦٧، د. حسين مؤنس ، عالم المعرفة العدد ٣٧ الكويت يناير ١٩٨١
- (٥٨) القيم الجمالية في العمارة الإسلامية : ٢٥، د. ثروت عكاشة، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٤ ط١
- (٥٩) المقدس والعادي : ٩٦
- (٦٠) المساجد : ٣٠
- (٦١) القيم الجمالية في العمارة الإسلامية : ٢٠
- (٦٢) من الرمز الى الرمز الديني : ١١٣
- (٦٣) سكنى المكان : ٥٠-٥١ ، د. أسعد غالب الأسدي ، دار أزمنة للنشر والتوزيع، الدوحة ٢٠١١ ط١
- (٦٤) العمارة الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها : ١٥٨
- (٦٧) الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم : ٢١٧، منير عبد الجليل العريقي ، مكتبة مديبولي مصر ٢٠٠٢ ط١
- (٦٨) القيم الجمالية في العمارة الإسلامية : ٤٠
- (٦٩) الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم : ٢١٩
- (٧٠) الاساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : ٢٩١