مجلة أنثروبولوجيا ISSN: 2437-041X
مجلد: 10 عدد: 01 السنة 2024 E-ISSN:2588-2325

المقدس والمدنس في التحليل السوسيولوجي

The Sacred and the Profane in Sociological Analysis

كمال عرقوب*، جامعة باجي مختار عنابة، arkoubk31@gmail.com

بوبكر بوخريسة، جامعة باجي مختار عنابة، boukhrissa_boubaker@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2023/10/16 تاريخ القبول: 2024/05/31 تاريخ النشر: 2024/06/30

ملخص:

المقدس باعتباره بعدا جوهريا من التجربة الإنسانية تم التخلي عنه من طرف الحداثة ومثل الأنوار التي كانت أساسها، مثل التقدم، العقل والتاريخ. وبتبني هذه المثل، فإن قسما من السوسيولوجيا قد راهن على زوال المقدس واضمحلاله وأفوله، ممتنعا بذلك عن تفكير ظاهرة التسامي في علاقتها مع المحايثة والإمساك بالشحنة الوجدانية والدينية التي تشتغل في العديد من تجليات الحداثة. بينما انشغل قسم آخر من السوسيولوجيا على تبيان تهافت مثل الحداثة وفهم خصوصية ما بعد الحداثة. وبهذا، يجب الاعتراف باللامادية وبذلك التوق إلى اللامشروط والأنطولوجي الغني بالمعنى الذي يبني كل واقع وعلى نفس المنوال بالمقدس باعتباره شكلا مستديما في كل بنية اجتماعية. ويجب في مكان آخر أيضا الدفاع على أهمية المقدس بينما نعيش في عالم لا قداسي يغرق في الـ"بؤس الرمزي" لمجال سلعي يهيمن على الإنسان المستهلِك ويفرض العلم والتكنولوجيا كأنماط هيمنة في العالم، إنه عالم فقير لا يمنح الكثير على الصعيد الوجداني، كما أنه قاس وبارد جدا لا يتيح سوى خلاصا دنيويا.

الكلمات المفتاحية: المقدّس، المدنّس، الحياة، الأساطير، التديّن.

* المؤلف المرسل.

Abstract:

The sacred, as an essential dimension of human experience, has been abandoned by modernity that believes in progress, reason, and history. By adopting these ideals, a section of sociology bet on the disappearance of the sacred, neglecting its continued hidden existence in many manifestations of modernity. While another section of them was focused on explaining the inconsistency of modernity and understanding the specificity of what came after it. Thus, the longing for the ontological constitutive of reality and the sacred as a permanent form in every social structure must be recognized and defended while we live in an unsacred world that is drowning in the "symbolic misery" of a commodity sphere that dominates the human consumer and imposes science and technology as modes of domination in the world. It is a poor world that does not give much emotional support. It is also brutal and cold and offers only worldly salvation.

Keywords: sacred, the profane, life, mythologies, religiosity.

مقدمة:

يفسّر فشل أفكار ومفاهيم عصر الأنوار سبب انخرط قسم من السوسيولوجيا المعاصرة بالقضايا الدينية. إن تأليه العقل والذاتوية الفردية كأساس للحياة لم يحقق نبوءات الفردوس المجتمعي الموعود. هكذا سيظهر المقدس الغير عقلاني في رومانسية الآباء المؤسسيين للسوسيولوجيا باعتباره شكلا مستديما لا مناص منه في كل حياة اجتماعية.

على أن قسم آخر منهم راهن في القرن العشرين، تحت المشهد الكئيب للكنائس الخاوية والحياة المعلمنة على زواله، وربما انحساره في الدائرة الفردية. موقف لم يمض وقت طويل حتى أربكته التحولات المقدس الذي أصبح يرى حيث لم يكن يرى سالفا؛ في الفنون الحديثة، في السينما وأبطالها الخارقين وفي الرياضة والموسيقى ونجومها واحتفالياتها الحماسية الحاشدة، في الهندسة، وأساليب العلاج البديلة، ليغزو بذلك مساحات أخرى تنضاف إلى حصونه التقليدية التي أضعفتها حداثة الأنوار ذاتها.

بهذا تَبدَّى المقدس عَصياً، راسخا. ديناميكيا، بأنفاس متجددة، دافعا في الوقت عينه، وكما فعل منذ الأبد إلى طرح سؤال ماهيته الشائكة، المنافحة عن حمى قدسيتها والمتمسكة بغموضها أمام جهود الاستيعاب البشري، بما فيها السوسيولوجي.

هذا ما تبوح به مشاغل الأسئلة العديدة الدائرة حوله المقدس، كيف لنا أن نعرفه؟ هل بتضاده مع المدنس؟ وهل هكذا ثنائية واضحة بما يكفي كي نركن لها في فعل ذلك؟ ما هي الجدلية بين الروحي والزمني؟ هل يحدد المقدس الروحي؟ هل يشكل المدنّس موضع الزمني؟ أم أن الروحي منفصل عن الزمني وأن الزمني يستبعد الروحي؟ كيف لنا أن نقاربه في الثقافة الإسلامية والتي بحكم خصوصيتها تجعل فهمه أكثر عسرا؟ هل الدنيوي أو الزمني فيها يساوي المدنس بالضرورة؟ وهل الطاهر ضمنها عديلُ القداسة؟ أين الإلهي من كل ذلك؟

نحن إذا أمام عقدة تساؤلات تستحق البحث، والتقصي، والتنقيب بهدف المساهمة في التفكير حول المقدس بتشعباته التي يجب الاعتراف بأنها لا تنتهي.

1. تعريفات:

إن التعريفات خطوة أولى مهمة لدخول في متاهة المقدس، فهي بمنطقها، تعمل على تعيين حدود الأشياء تمييزا لها عن غيرها، وذلك بغية فهمها ومعرفتها، على أنها وبالنسبة للمقدس مهمة مضنية ولكن لا مناص من الخوض فيها كما ذكر.

2.1 ما تقوله اللغة عن المقدس:

ليس من الحكمة مناقشة مفاهيم جد متجذرة في عقليات ومعتقدات المجتمعات والتي تطبع وتوجه سلوكياتها واتجاهاتها حيال الواقع، في مواقف عديدة، دون تعيين حدودها الدلالية وكذا نسق التمثلات (التصورات) التي ترسّمها اللغة العربية في المجتمعات المتحوّلة إلى الإسلام. ويبدو أن لفظ المقدس هو لفظ كاشف. كان المقدس في المجتمعات الهندو-أوروبية، يرمز إلى قوة غير مشخصة، تتحول إلى علامة الإله (البطل). وترمز العبارة اللاتينية إلى هذه الازدواجية، بالإشارة إلى ما يدلّ على ما يفوق طاقة البشر (مبجّل وموضوع انبهار) والتي تضعه إلى جنب، بوصمة ونجاسة تولّد الرّهبة.

بينما تميز اليهودية بين عبارة قودش (تجلي متمايز عن الله) وقادش (ما هو منفصل، متميز عن الآخرين وينتسب إلى الله نفسه). في الوقت الذي يظل فيه استخدام هذه العبارة في اللغة العربية ينحصر فيما يتعلق بالديانتين اليهودية والمسيحية. ويورد ابن منظور في لسان العرب أن " التقديس : تنزيه الله عز وجل. وأن القدوس: فعول من القدس، وهو الطهارة. هكذا، عندما نبحث عن تعاريف المقدس في معجم اللغة العربية (ابن منظور 1980، 3549)، نعثر على تعريفات جد قريبة، تحيل إلى الطهارة وغياب النجاسة، ما يؤكد على تكافؤ متبادل بينهما في بعض الاستعمالات. ولا توظف العبارة عمليا، إلاّ عندما يتعلق الأمر بالوثنية، حيث يجري استخدامها فيما يتعلق بالإسلام في مجال جد ضيق.

تملك عبارة المقدس في اللغة العربية مرادفا لها كذلك. ويتعلق الأمر بالجذر قدس/قدّس الذي تشير مشتقاته إلى مختلف معاني المفهوم. وأن جذر الفعل حرّم ينطبق مباشرة على المنع من الميراث أو الحرمان من تقاسم شيء معين. ويكشف النص القرآني عن خمس عبارات مشتقة من هذا الجذر، في عشر مناسبات فقط. ثلاث مناسبات تشير إلى "الروح القدس" في إشارة إلى المسيح ابن مريم (سورة البقرة، الآية: 87). وفي مناسبة ثانية، تشير العبارة إلى الروح القدس الذي ينقل القرآن (سورة النحل، الآية: 102). كما يشير أيضا إلى الأرض المقدسة. وتشير عبارتان أخريان إلى الأرض المقدسة والوادي المقدس الذي كلم الله فيه، أحد الأنبياء وأخرى تشير إلى الله (القُدّوس) (سورة الحشر، الآية: 23).

2.1 إميل دروكايم:

لقد اعتقد إيميل دوركايم بأن التمييز بين المدنس/المقدس هو السّمة التي تطبع التفكير الديني مقارنة بما يميز الأشياء المقدسة عن الأشياء المدنسة (المبتذلة) (Durkhiem 1960, 212-213). هكذا جاءت الصيغة الأولى للتعارض بين ميدان المقدس وميدان المدنس (المبتذل، الدنيوي)، من طرف إ.دوركايم في دراسته الشهيرة حول "تحريم زنا المحارم وجذوره" في الحولية السوسيولوجية الصادرة عام 1898. بهذا المعنى، يكون مفهوم المدنس الذي أدخله دوركايم باعتباره "شيئا أو صنفا من الأشياء الذي يفترض أن يتواجد فيه مبدأ ما وراء طبيعي.... مثلما يظهر ذلك في السلطة (القوة، عند القادة) والدّين (رجال الدّين، العبادة، الآلهة): هكذا يحرّم بشدة على الإنسان من العامة أن يلمس إما رجل دين قائدا أداة عبادة. ذلك أن أشخاص النخبة يسكنهم إله أو قوة جد كبيرة مقارنة بقوة البشر (العاديين)، بحيث يتعرض الإنسان العادي إلى صدمة شديدة إن واجهها...." (Durkhiem 1898, 39) .

ولكن هذا التخريج لا يحلّ المشكلة كليّا، لأنه سيقودنا إلى سؤال آخر حول ماهية المدنس، الذي يختلف من جماعة إلى أخرى ومن ديانة إلى أخرى. بل لعلّ ما يعتبر مدنّسا عند جماعة أو مذهب أو طائفة، يكون جوهر المقدس عند أخرى. ولئن ربط دوركهايم المقدس بالإلهي، فإنّ التعريفات اللاحقة تحوّره، إذ أنها تؤكد على أن المقدس ليس الإلهي، بل هو شكل من أشكال الاقتراب منه (الزاهي 2012، 32-35).

3.1 مرسيا إلياد:

يعتبر مرسيا إلياد المدنس بمثابة الملحق المضاد التقليدي والدنيوي للشيء المقدس، وهذا التعارض هو أساس كل دين يرسم الحدود بين "طريقتين اثنتين في الوجود في العالم، وهما موقفان يضطلع بهما الإنسان عبر تاريخ. ولذلك، فإن أول تعريف للمقدس يمكن تقديمه حسبه، على أنه يتعارض مع المدنس... وأن المدنس هو ما يجب أن يظل خارج مكان مقدس، حيث يبقى هذا المكان

مجالا مقدسا وخاصا.... (Eliade 1965, 16-19). ويركز إلياد في تصوره للمقدس باعتباره تجل يتصور بها إنسان المجتمعات البدائية العالم باعتباره عالما منقسما بين كون منظم ومقدس (عالمنا نحن) وكون آخر يتشكل من العماء والفوضى (عالم الجن والشياطين). ومع ذلك، فإن هذه القطيعة بين العالمين الاثنين ليست مستقرة، بحكم أن المقدس يحل ويتمظهر أول الأمر في الزمن التكويني: زمن قدسي، دائري نموذجي، مقارنة بكافة الأزمنة القدسية الحاضرة في الطقوس أو الأساطير (Eliade 1965, 28).

إن المقدس يمثل في نظر عالم الأديان هذا، تجليا للإلهي في الزمان والمكان والسلوك والعمران ... الخ. ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام، بفضل الجسر الطقوسي. وتسمح الطقوس من خلال عملية العبور بين هذين الحدين ممكنة بحكم أنها تحيّن الزمن الميثي الأصلي، بوصفه زمنا بانيا للأزمنة الوجودية والتاريخية (Eliade 1963, 179). هكذا، يكون إلياد قد أثرى مجال المقدس بمفهومي التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات المتضادة ومن ثم إبراز أشكال التواصل القائمة بين المقدس والمدنس.

4.1 روجيه كايوا:

يعرف روجي كايوا المقدس بوصفه مقولة من مقولات الحساسية. وتعتبر تلك المقولة ركيزة الشعور بالتقدير الذي يغمر المؤمن. ويتمثل دور الدّين في إدارة المقدس. وجراء ذلك، يصبح المقدس لصيقا بالدّين عبر بعض الأشياء على غرار الشعائر والطقوس والكائنات، مثل الملوك ورجال الدين والأمكنة مثل الأضرحة، الكنائس (المساجد) والأزمنة، مثل: أيام الأعياد والمناسبات (Caillois, L'homme et le sacré 1950, 18). والمقدس هو الكائن، الشيء أو الفكرة التي يعلق الإنسان عليها كامل سلوكه ولا يرضى أن يضعها موضع نقاش، تهكم أو تجاوز، ما لا ينكره ولا يخونه مهما كلفه الأمر (Caillois, L'homme et le sacré 1950, 176-177)

وهكذا، يمنح كايوا للمقدس خاصية وصفة: خاصية بعض الأشياء (أدوات العبادة، مثل عصا الخطيب، المسبحة)، بعض الكائنات (المِلك، رجل الدّين) بعض الأمكنة (معبد، كنيسة، مسجد)، في بعض الأزمنة (عيد الأضحى، عيد الفصح، عيد ميلاد المسيح (نويل)، حيث لا شيء، في نظره، لا يمكنه أن يصبح منبرا لها أو يسلب منها(Caillois 1938, 32-49) وأما الصفة، فهي تعني: أن الأشياء لا تمتلك هي نفسها، حتى وإن كانت غير معدلة في مظهرها. ويتم تحويل الكائن المجسّد من النقيض إلى النقيض وهكذا: يمكننا التصرّف حياله، بشكل مختلف ونحاول توظيفه.

وجراء ذلك، يمنح المقدس الفعالية لأولئك الذين يكسوهم ويتحلّوْن به. ينتظر المؤمن منه المساعدة والنجاح، لأن الأمر يتعلق بطاقة خطيرة ومهمة يصعب التعامل معها، لكنها طاقة إجرائية

للغاية. هكذا، يترعرع المقدس ضمن نسق ديني ويتمفصل بشكل وثيق بالعناصر الأخرى التي تسهم في طبيعته. وبعدما يفرض طابعه على الأشياء التي تصبح: طاهرة أو نجسة، حلالا أو حراما، الخ.. يثبت المقدس مكانته في التمثلات الدينية ويفرض أهدافه، قيمه ومعاييره حيال الفعل الجماعي الذي يجب أن يمتثل لها، ما يضمن هكذا انتقال، تقاليد المجتمع ويصون ويدمج بقوة الوعي المجتمعي بممارسته من جيل إلى جيل.

5.1 محمد أركون:

تناول محمد أركون المقدس (والمدنس)، عندما كان يتحدث عن ترسانة المفاهيم التي توظف أيديولوجياً (الميت "الأسطورة") والمعتقد والمقدس (الحرام) والعقلاني والدنيوي والمدنس (العلمانية والطبقة الاجتماعية، مثلا). وهو يعتقد بأن تلك المفاهيم، توظف بمعاني ممتدة وضبابية دون تدقيق تبعا للإطار والمحيط الأيديولوجي السائد (أركون، تاريخية الفكر الإسلامي 1986، 208)... ويقول أيضا "لا شك أن ظاهرة الأيديولوجيات قد وُجِدت في الماضي العربي الإسلامي، لكنها صُفّيَتْ ونقدت باسم الهرطقة والضلال الديني (أركون 1996، 178).

وبما أن المقدس ليس سوى المدنس المؤسطر، فإنه يمارس هيمنة جلية على عقلانية أنساقنا السياسية. وإذا بدا التاريخ المعاصر وأنه يَذِيب الأساطير القديمة، فإنه قد أفرز وخلق أساطير أخرى جديدة وجدّد بكيفية حديثة، التفكير الرمزي/ الأسطوري/ السّحري الذي تسرب إلى التفكير العقلاني في اللحظة التي يطرده فيها هذا الأخير من الكون، إذ أننا نحيط "في الأسطورة بشكل أفضل وبصورة حية بتواطؤ المسلمات الأكثر سّرية وعنفا للنفس الفردية والإكراه الأكثر اضطرارا واضطرابا من الوجود الاجتماعي.

2. هيمنة وصور المقدس في الحياة اليومية:

إن للمقدس مسالكه في الحياة اليومية، كما له سيطرته على مجرياتها، وصوره التي يعلن بها عن حضورها فيها، وإذا كان يحل في التصورات، والمقولات الفكرية، والأناشيد والقصائد الدينية، وتمتمات التبرك فهو يفعل ذلك بشكل باهت مقارنة بحوية تجربة التلاقي به، والتي تمثل في الأساس المنبع الأصيل لكل تلك التعبيرات.

1.2 هيمنة المقدس:

تؤسس الهيمنة التقليدية مشروعيتها على الطابع المقدس للتقليد، مثلما يتجلى ذلك في السلطة البطريقية (الأبوية) داخل الجماعات الإنسانية المنظمة. ويكون الدّين، بهذا المعنى وببساطة، بمثابة

عملية مأسسة للتجربة اليومية للمقدس – المقدس المُمأسس-، مقارنة بالمقدس الباني للتجربة اليومية ذاتها. ونتوصل إليه بكيفية منتظمة ومضبوطة: كل إنسان حتى وإن لم يكن "متعلما" كيفية التعامل مع سرايا المقدس وإن لم يتلق تربية تخص الميدان الرمزي والديني، ألا يجرّبه هكذا، في إطار حياته اليومية؟

تكون تجربة المقدس [ويمكن أن نتفق على أنها تخص الجميع]، أسلوبا روحيا في تناول العالم (الكون، البيئة الاجتماعية والأحداث)، البديهة الحية في شكل من الهيمنة والحضور الغيبي يتعلق بـ"شيء ما" (أو ربما بـ"شخص ما" (روح)، أبعد من الحدود المعتادة من التجربة الإنسانية. وأن هذا "الشيء ما" (أو "الشخص ما" (روح، وليّ)، يكون كائنا آخر بالكامل، مقارنة بالتجربة المدنسة (المبتذلة). ولذلك، لا يكون المقدس في متناول الشروط المبتذلة للتجربة، رغم أنه يتجلى فيها أحيانا، عندما يبرز في التجربة الإنسانية العادية والساذجة.

وباعتبارها سرديات بانية تضع في المشهد، تاريخ الآلهة والبشر، تمثل الأساطير علاقات العالم والإنسانية بالغيبيات (اللامرئيات). تتأرجح بين العلم والخرافة، وتسهم في بناء النظام العقلاني وتموقع الإنسان في الكون. وتشير النماذج المثالية، بالمعنى الفيبري إلى مدى وحجم التقليد المهيمن الذي يعتبره ماكس فيبر أحد الأشكال الشرعية للسلطة. وأن ما تحجبه الصيغة الفيبرية لليأس من العالم هو أن كل يأس في ميدان تحريات خيالية، مثلما هو اليوم اليأس في ميدان السياسة وطوباوياتها، يحيي ميدانا آخر، يعني الذاكرة والهويات الإثنية والدينية"(Debray 2006, 17-18) .

2.2 صور المقدس الراهنة:

تتعلق تجربة المقدس بميدانين اثنين: الحياة، أثمن ما لدينا، عبادة الإلهة إلاّ من التجربة الأولى للمقدس، والروح بأوجهها الأربعة: المانا، الشبيه، النَّفَس والطاقة. تسمح لنا البنية الاجتماعية كل يوم، برؤية مختلف أشكال تجربة المقدس، لنلقي نظرة على بعض منها:

1.2.2 السلطة والقوة:

تسهم وتبرز علامة السّلطان أو الحاكم (سواء كان منتخبا أو ملكا دينيا) في طابعها المقدس وتظل جد متقاسمة، مهما تكن أشكالها المتطورة أو الارتدادية. هكذا، يعتقد كايوا بأن حضور نظام هرمي وممارسة السّيادة، تعتبر فضائل مبطنة (لا مرئية)، منيعة (لا يمكن مهاجمتها)، تتناول أولئك الذين يَعرِفون ويُخضِعون الآخرين ويُستقبلون بالتنصيب، التعلم أو التقديس (الجلالة، الفخامة، آية الله). هذا ما يجعل الدولة نظاما قدسيا، يفرض من أجل تحقيق الغاية من الاجتماع البشري، بتقديس

السلطة العامة التي تعتبر من حقوق الله وحده، ينوب عنه فيها الحكام والملوك بتطبيق سلطته على الناس.

هذا ما يجعل السلطان يتمتع بدعم المجتمع (المؤله برمته)، وأن كل ملكٍ يفترض أن ينزل من إله (ومن هنا تكون الأنساب الأسطورية (العَلوية، مثلا). وطالما أن الحاكم يستمد سلطته من الله، فإنه لا بدّ أن تعلو طبيعته على الطبيعة البشرية وتكون علوية إلهية، تسمو فوق المحكومين. ويضمن تكامل المقدس والمبتذل، النظام الاجتماعي: وهكذا، يعتبر الاحتفال حاجة يتم التعبير عنها دوريا، من أجل إعادة خلق نظام العالم بتشبيب النسق الاجتماعي. وبما أن الزمن يرهق، فإن كل ما هو موجود يجب إعادة بعثه وتشبيبه.

2.2.2 الاحتفالات والأعياد:

إن المقدس الاحتفالي هو مقدس ارتداد، يعني زمنا مخصصا للإله، زمنا معلقا: يتم فيه إقالة واستبعاد الزمن المقضي، من خلال انفجار متقطع، لأن الفوضى تعتبر أسلوب تسيير القلق ونقل الأساطير والشعائر. ويضطلع الجسد في العيد باحتفالات خاصة. وبعض الاحتفالات، إن لم نقل أغلبها لا يتم دون مشاركة الجسد واندماجه في أنساق تستند إلى قدسية المكان (حرمته) ومحوريته. ففي العيد يحتفل الجسد ويندمج في أنساق الحياة اليومية المألوفة. ويعمل الاحتفال على خرق الموانع عن طريق التواضع، بل أن هذه الموانع تنزع منها خصائصها المانعة في ذلك اليوم وتصبح الحدود بين المقدس والمدنس مائعة. هكذا، يصبح المدنس مقدسا في يوم العيد (أركون 1986، 217).

3.2.2 من خلال العمليات الموجهة لتيسير الوصول إلى المقدس:

نفقات وتأويج، حجّ، تراتيل أساطير، دراميات، جماهير تستهدف تحقيق اللاتمايز، موسيقى ورقص يشجعان على خلق الفوضى، من أجل تجديد النظام القديم بشكل أفضل. وكمثال على ذلك فإن الحجّ في الثقافة الإسلامية، يتمثل في تجديد القوى الروحية ومرحلة تطور نحو النضج والكمال ووجه لتجربة التكامل ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله، التطهر وطموح إلى انبعاث جديد.

4.2.2 من خلال الأداءات والخدمات:

- الجنسية: تبادل النساء في المجتمعات القديمة بين نظام أخوة إلى آخر، كل زوجة متلقاة تفترض واجب تقديم أخرى، نسوج الظروف في أعياد الشاباط الأسبوعية للمشعوذين، الخ.

- الغذائية: استهلاك النوع الطوطمي والخدمات الغذائية التضامنية (المتبادلة)،

- الشعائرية: امتناع عن الاستهلاك، النساء والغذاء يشكل معها وحدة وجودية. وبهذا تساهم الشعائر المقدسة في الحفاظ على بقاء المجتمعات.

- ارتدادية: زنا المحارم، الجنسية المثلية الأسطورية، عندما تقع إهانة القانون والشّرع.

- هذيانية: إذا كان س. فرويد يرى بأن الشعائر تمثل الدرب الملكي نحو اللاوعي، فإن أفراد مجتمع الهنود الحمر المحليين (أوبجيوي)، كانوا يعتقدون بأنها سبيل التوصل المباشر إلى المعرفة..."البحث عن الرؤية ممارسة الحلم اليقظ، يعني التحرّر من كل العقبات، كافة انقطاعات حالة الصّحوة، بهدف الرجوع إلى الرؤية الأولى التي من دونها يكون العدم. الحلم هو الباب المفتوحة أمام كافة السلطات" (Radin 1916, 14-17). ذلك، أن الإنسان في الحلم، يكون هو من بخلق عالما يكون فيه الفضاء والزمان قد فقدا سلطتهما. ويرى الجاحظ بأن التصوّف يعتبر سبيل تطهير النفس البشرية، لكي تتمكن من معرفة الله بنور القلب (علم الباطن) وترقى من المعرفة إلى الحبّ ثم تسمو إلى الاتحاد به.

3.2 تجليات المقدس في الدّين والكلمات:

يمكن أن يتجلى المقدس بفعل مشاعر احتفالية أمام عجائب وأسرار الحياة، لكن أيضا وبالمقابل من خلال حالات الهلع والرعب، مثل تلك التي نعيشها أمام الموت. وتشهد تجربة الخوف الوجودي على بروز المقدس. وهنا يعتقد لويس لوبروتون أن الذاتية تبلغ المقدس والحميمي، أثناء تعرض الإنسان إلى قوة قاهرة، مثل: فقدان الحياة (Le Breton 2000, 179).

1.3.2 أزمنة وأمكنة مقدسة:

تقوم الديانات (ومن بينها الإسلام) على المقدس والمدنس: المقدس هو الله، الآخرة والروح والمدنس هو الإنسان، الدنيا، الجسد والمرأة. على الإنسان إذن، من خلال ممارسات حياته اليومية، أن يتجه صوب هذه المقدسات ويذوب فيها ويتخلى عما سواها. وهكذا، تتموضع حول هذه الممارسات والتجليات تدريجيا، الأديان والمؤسسات الدينية (مثل المساجد) والتي تعتبر هي المسيّرة والضابطة للمقدس. وأن مكانة المقدس في الترتيب الهرمي للكائنات السامية [من حيث الكرامة والسلطة]، تحدّد "الأشياء المقدسة" من كافة الدرجات، عن غيريتها المطلقة، والتناقض الكوني وأشكاله المرئية. وأما في نظر الإثنولوجي جان سيرفييه (Sevier 1980, 16)، فإن المقدس يرمز إلى مخزون عام من الممارسات والمعتقدات التي تبنين العلاقات مع اللامرئي (الله، عند المسلمين).

أما ما يخص الأمكنة المقدسة الأساسية للإسلام، توظف اللغة العربية عبارة "حَرَم" تُتْبَع بتخصيص للمسجد أو مدينته. فإذا قلنا "الحَرَم الشريف" (المَكّي)، فإننا نشير بذلك إلى المسجد الرئيسي

في مكة الذي يحيط بالكعبة. كما تشير عبارة "الحَرَمَيْن الشريفين" في الوقت ذاته إلى مسجدي مكة والمدينة وتشير عبارة "الحَرَم الأقصى" إلى مجموع ساحة المسجد التي تشكل موضوع دراسة أو حديث. وهكذا ليس هناك ريب في أن عبارة "حرم"، تشكل مرادفا جيدا لعبارة مقدس.

هكذا، بالمعنى الواسع للعبارة، فإن كل من يسيّر المقدس يمكن تسميته بالدّيني، حتى وإن ذهب ذلك أبعد من المعنى المتداول (على سبيل المثال، الحزب الشيوعي السوفيتي القديم...، الإخوان المسلمون) فهناك مستويات وأزمنة متنوعة من الروحانية. وبهذا المعنى، ستقوم "الديانات" بتصميم:

- سرديات وخطابات: أساطير تحكي التجليّات (خطاب السيرة النبوية)،

- شعائر: كأساليب إدارة المقدس ومختصين في هذا الشأن (رجال الدّين، الكهنة، الخ.)،

- قواعد أخلاقية تشير إلى عواقب كل من أجل الفعل.

ولعل عنصر الاختلاف في الانتماء، هو ما يُوقِع الناس في فخ المقارنة بين فئة "النحن" مقابل فئة "الأنتم" التي تهيئ بدورها لظهور صراعات حاسمة وحادة، تتسم بالنفور والخوف من الآخر المختلف. ويأخذ هذا التمايز عمقا أكبر مع برمجة حياة جماعة (مقدسة) بشكل مغاير عن جماعة أخرى (مدنسة)، حيث تضفي كل جماعة على هذا التباين (بين "النحن" و"الأنتم") أهمية قصوى وترتب عليه مواقف وأنماطا من المعتقدات والسلوك المتبادل، عبر ما يسمى بالشرط الحضاري، يعني: سلسلة الضغوط النفسية والاجتماعية والثقافية الممارسة على أفراد الجماعة الإثنية التي يرى فيها "المنتمي" إلى المقدس، حالة أمان مرجوة ومساندة" واللامنتمي إليها حالة احتقار ورفض. وبناء على ذلك، يصبح المتنوع الصعب وجودا حيويا، تظهر معالمه في ممارسات يومية ذات بعد عقائدي راسخ ومتوارث: المسلم، على سبيل المثال، لا يجلس على مائدة يدور عليها خمر، والمسيحي يؤمن بسرّ التجسّد وعقيدة الصّلب بشكل لا يقبل الشك والجدل. .

ليس المقدس إذن مضادا بالكل للدنيوي في الثقافة الإسلامية. وليس مرادفا للحلال ولا مضادا للحرام بالمطلق. أضف إلى أنّ المسافة بين الحلال والحرام تتضمن مراتب، مثل: الواجب والمُباح والمندوب والمكروه. وفي هذا المضمار يقول أبو حامد الغزالي: " اعلم أنّ الحرام كله خبيث ولكن بعضه أخبث من بعض. والحلال كله طيّب لكن بعضه أطيب من بعض وأصفى منه " (الغزالي 1992، 196). وكثيرا ما تحصل بين هذين الحدين الاثنين شبهة.

2.3.2 الكلمات والمقدس:

هناك موضع آخر من تجربة المقدس، يشكل موضع اللّغة. إن لغة الدّين هي نفسها لغة البشر اليومية، مثل الإيمان والعبادة، الخير والشر والثواب والعقاب، يستخدمها الناس في حياتهم الدينية كما في حياتهم اليومية. كما تستخدم أيضا في التفكير العقلاني وفي الصلاة، فكيف يمكن أن يتحقق الفصل بينهما تماما. ولا شك أن الإنسان سيستمر في البحث عنها، مثل: حاجة الإنسان إلى البحث عن الحقيقة الثابتة في التغيرات وعن الواحد من خلال التعددية. وعندما نتحدث عن الفصل المطلق بين المقدس والمدنس، علينا أن نتذكر بأنه ليس هناك فصل مطلق بينهما، إذ تستخدم المصطلحات عينها في الدّين والتفكير العقلاني.

إن مقاربة المقدس تعني أيضا التكيف مع لغته، من أجل التعرف على طابعه التحريمي الذي يلتصق بالطابوه. لا يجب التحدث بشكل اعتباطي، بل يجب قياس واختيار ألفاظه. ويمر استخدام لغة مهذبة بتنقية ترسانته الاصطلاحية من الكلمات المنبوذة، دون تأشيرة اجتماعية، الكلمات السرية " والتي لا تسمح بالخروج عن الآداب وقواعد اللياقة. ومن المتعارف عليه، توظيف صيغة صارت شائعة مثل: إن الحياة مقدسة! يعتقد مرسيل جوشيه أنه ليست هناك من كلمة مناسبة للوقوع في الخطأ مثل عبارة "مقدس"، حيث لا نتمتع بأي قدر من الحرية لاستخدامها عند الطلب، اعتمادا على الهالة التي تتميز بها من أجل تكوين المعنى" (Gauchet 2004, 402).

وأن صيغة الفعل "حرّم" تعني "مَنَع". وهي الصيغة المستخدمة في القرآن، من أجل الإشارة إلى المحرمات الغذائية، مثل: الخمر ولحم الخنزير. والمنع يفترض وجود شخص، يتمتع بسلطة ويحكم بالمنع لكن، ما يميز بين "حَرّم" و"مَنع" في القرآن، هو وجود سمة دلالية ذات طابع ربوبي وقدسي، بينما يفتقر فعل "منع" لها. وبعبارة أخرى، يكون أصل "حَرّم" ربانيا، بينما يكون أصل المنع مدنسا (دنيويا).

يتعلق الأمر إذن، في لحظة أولى، بتجنب عنفها إن لم نسيطر عليها. في الحقيقة، "أن الصّدق موجود في الكلمات، هذه وحدها هي التي تعيش وأن الكون ينبني مثل اللغات، وأن الحروف هي مثل الرّوح (العقل) التي صارت مادة [كل منها يحكم مملكة من العالم] وجزءا من الإنسان. في نظر الإنسان الدّيني، فإن الكلمات والأعداد ليست في الأصل تقنيات بسيطة، بل أنها هبة من الآلهة (وعلّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلّهَا.. سورة البقرة، الآية: 31)، تجعلنا نشارك قوتها.

ويشتق لفظ المسجد من جذر الفعل الثلاثي سَجَدَ والذي يعني الانبطاح أرضا. وتأتي حركة السجود هذه عقب الركوع، تعتبر إحدى مراحل الصلاة الأساسية في الإسلام. هذا السجود الذي يتم أثناء أداء الصلاة هو المتضمن في عبارة المَسْجِد ذاتها. وهو مكان أداء الصلاة التي تعتبر ركنا من أركان الإسلام. ولا تقتصر عبارة المسجد وحسب على الارتقاء إلى المقدس المتعالي، إذا عرفنا أن محبة الله تمر

بالضرورة عبر أداء خمس صلوات. ونجد هذه العبارة في القرآن، حيث تشير بعض الآيات التي تصف عبادة الصلاة وتصف المؤمنين وهم يؤدون هذه الشعيرة: " إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ" (سورة السجدة، الآية 15).

وفي العديد من التقاليد، تعتبر الكلمة ملكة الوساطة المقدسة، تمتزج بنفسها مع النفح الإلهي السلطة الخالقة لله، إنها اللوغوس (اللغة، العقل) الإغريقي، كلمة أئمة المساجد وأرباب الكنيسة هكذا يكون الصوت هو الأداة الأولى للتواصل بالمقدس، يعيد إلى قدسية التواريخ مضمونها الوجداني ومن هنا، فإن السّرد الشفوي للنصوص المقدسة (تراتيل السّور والآيات) كان يشكل عملا هيرمينوطيقيا (تأويليا)، كلمة منعشة. وهكذا، تمت مأسسة تعددية اللغات في العهد القديم، من قبل الله بمثابة عقاب اتجاه لاقياسية البشر. وأن الكلمات التي تؤسس الحياة وتلك التي تعيش، تشتغل مع الأساطير، إنها ملتبسة وتدوم أطول مقارنة بالوقائع (وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ...، سورة الأنعام الآية: 115). وفقط، فإن القصص لها الحق في الحياة الخالدة، إنها تتشكل من كلمات، وهي قادرة على التحرّر من تآكل الذاكرة، إنها تشكل الحقيقة بتقديسها، ذلك لأنها حارِستها، تتشكل من صلصال الحروف التي تتكون منها الأساطير التي وحدها تُوعِد بالخلود.

3. تحليل المقدس في الفكر الوضعي:

من الغريب أن نلاحظ كيف أن الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع قد وضعوا المشاعر في أساس الفعل الاجتماعي. ومفهوم الإعجاب بالأشياء عند أوجست كونت، الطوطمية عند إميل دوركايم وتعددية الآلهة عند ماكس فيبر، تسمح لنا بتفسير ديمومة المقدس في مجتمعاتنا والأهمية التي تكتسيها المشاعر فقد جرّد أوجست كونت الوضعية العلمية ممّا لا يجسدها، بالتركيز على جذورها الأخلاقية، الجمالية والدينية التي استبعدتها النزعة العقلانية المتطرفة والخالصة. ومن أجل تحديد جوهرها "كل شيء كان إلهاً باستثناء الله ذاته" (Comte 1975, 246) الأمر الذي يفتح هذا المفهوم على مضاعفة تجليات المقدس وتسجيله في سياق الحياة اليومية.

وعليه، فإن الدافع النظري باعتباره وسيلة تجعل البشر يمارسون التفكير النظري، لكي يدرسوا الظواهر "مستقلة عن الكائنات التي تماثلها بهدف اكتشاف القوانين العامة"، لا يعني شيئا دون الدافع العملي الذي لا "يفصلهم أبدا عن الأجساد التي تزعم أنها تحسن من وجودها" (Comte 1971, 07).

سيسير إميل دوركايم من جهته على خطى أوجست كونت: إن وجود الأشياء المقدسة هو الذي يحدد الدّين وليس وجود الله. من وجهة النظر هذه، يكتسي الدّين طابعا اجتماعيا بامتياز، وأن الله ليس سوى التعبير المجازي عن المجتمع" (Durkheim 1979, 323). وفي مؤلف دوركايم، فإن مفهومي

الإلهي والاجتماعي يتقاطعان على الدوام ويتناضدان: " التصورات الدينية هي تصورات اجتماعية تعبر عن الحقائق (الوقائع) الجماعية" (Durkheim 1979, 13).

وبناء على ما تقدم، فإن الدّيني يضطلع بخصوصية القوى التي يمكنها أن تلتصق بأي كائن، شيء أو موضوع وهي القوى التي تتمتع بنوع من الفعلية وتمنحها خصوصيات تعزلها، بتخصيصها وتجعلها كتيمة إزاء تحديدات الكائنات، الأشياء والموضوعات الأخرى. لا يكمن الشعور بالدين، الكلي من حيث الجوهر، في الأشياء المقدسة، لكنه يتأتى من الانفعالات التي تتولد وتزدهر في اتصالها بما يكتسي طابع القداسة، يعني التأثيرات الإيجابية التي يمارسها المجتمع، بفعل العدوى، على الوعي الفردي. ولا شيء يعبر بشكل أفضل عن هذا التعريف للديني، بعبارات المشاعر التي يخلقها المجتمع في الأفراد من المفاهيم التي يلحقها بها دوركايم والتي تعتبر جوهرية: القوة المجهولة، القوة المؤثرة، الدافعية، الشدة العدوى، الفعالية، الغليان، وهي الأشياء التي ليست قابلة للقياس بالمعنى الرياضي، لكنها مع ذلك تتمتع بوجود حقيقي، تمثل وتؤسس سلطة أخلاقية حقيقية.

إن في وسع المقدس أن يلتصق بكل شيء وبضده: الخير والشر، الجميل والقبيح، السّوي والمرضي، الشيطاني والإلهي، اليومي والخارق للعادة، الخ (Durkheim 1979, 328). هذه الصيغة من النسبية، بمعنى أن كل شيء يمكنه أن يشكل موضوع استحواذ من قبل المقدس، تتطلب صيغة أخرى: صيغة العلاقة بين المقدس والمدنس، بمعني ضرورة التفاعل بين هذين المجالين الاثنين: "الكائنات المقدسة، هي من حيث التعريف كائنات منفصلة. وأن ما يطبعها هو أن هناك بين الكائنات المقدسة والكائنات المدنسة حلول استمرارية " (Durkheim 1979, 428).

يقترح علينا ماكس فيبر في هذه الأثناء، عبارة تعددية القيم أو حرب الآلهة، لكي يعبّر في صيغة مجازية عن الطابع الحتمي للتعددية العدائية بين القيم. وتعني هذه الأخيرة، أن العالم يتكون من عدد لانهائي من القيم التي لا تدين بوجودها وبقائها إلاّ بالاعتقاد الذي يدافع به البشر عنها. وبعبارات أخرى فإن موثوقية القيمة تعود إلى الإيمان وجراء ذلك، يبدو من المستحيل إعطاؤها أساسا موضوعيا: "وفقط، فإن الديانات الموضوعية – وبعبارة أدق الطوائف التي ترتبط بالعقائد- تكون قادرة على منح محتوى للقيم الثقافية، جدارة جمالية مقبولة دون شروط" (Weber 1965, 130). ويبدو مرة أخرى، أن الإيمان الذي يدافع به البشر عن القيم التي يرتبطون بها هو ما يمنح مكانة المقدس لهذه الأخيرة ويجعل الصراع الذي يترتب لا يمكن التغلب عليه، حتى في مجتمع من دون إله.

هكذا، يُحدِث المقدس تجربة "حقيقة (واقع) من طبيعة أخرى"، مقابل الحقيقة العادية. ومن أجل التعرف على تكوين هذا "الراديكالي الآخر"، يجب الرجوع إلى ر. أوتو الذي يرى بأن المقدس هو قوة

لكنها قوة الرعب والجاذبية، تترجم في الإحساس بالإلهي. ويفرض ذلك الرهبة والتقدير، الخوف والإعجاب، إزاء شيء ما يتجاوزنا لا يمكننا التحكم فيه ولا الاقتراب منه. ومثل هذه العبارات يزخر بها التراث الديني، حيال التجليات التي تتجاوز الحس، سواء كانت إلهية أم لا. لكن، تكمن خطورة الالتباس ما بين المقدَّس والمدنَّس وتمازجهما حتى التماهي، في تسييج المراجع الرسمية والدينية بهذا الوباء الذي يختبئ في المقدَّس. وهذا النوع من تقديس العنف الديني، هو ما أطلق عليه الفيلسوف الألماني رودولف أوتو وصف " عاطفة الرعب تجاه المقدّس، وتجاه هذا الغامض المخيف، وتجاه هذه العظمة التي تنشر سيادة سلطة ساحقة من القوة " (Otto 1969, 173) الأمر الذي يجعل كل ما هو إلهي حالة متفرّدة، لا تشبه أي شيء أرضي أو كوني. فالإلهي، فوق الكون والزمن والطبيعة، وكل ما يمثله من شعائر وكتابات ولو بني على باطل، لا يمكن المساس به.

أما ميشال فوكو، فيرى أن لا فارق يذكر بين علاقتنا بالمقدس والعلاقة التي نقيمها مع الخطاب (الديني المسجدي مثلا) رغم أنها من قبيل الرغبة في: "عدم دخول النظام الصدفي في الخطاب بحيث يكون حول ذاته كشفافية هادئة وعميقة" (Foucault 1971, 1-4). وبرأيه، فإن المؤسسة الدينية (المسجد) هي التي تجعل البدايات احتفالية، تحيطها بدائرة عناية وصمت وتفرض عليها أشكالا شعائرية. في الحقيقة، أن الخطاب يوجد في نظام القوانين. وأن الرغبة والمؤسسة، هما نسختان من حالة قلق وجودي تتناول ماهية الخطاب. ذلك أن الخطاب يمثل خطرا، لأننا نلاحظ جيّدا بأنه يتعامل مع المقدس.

من جهته يدعونا مرسيل جوشيه، إلى أن نبحث عن التحولات الناتجة للمعتقد من الجانب الفرداني. بعبارات أخرى، أن التديّن الراهن ذي الطابع التوفيقي، يستخدم في حجب قطع الارتباط بالانخراط الديني للمؤمن مع فكرة وجود حقيقة إلهية، البحث عن الخلاص، التوافق والامتثال للقاعدة العامة ويتوجه جراء ذلك "نحو سلوك الوجود، الأخلاق، الحكمة والبحث عن قاعدة حياة باختصار، عن كل ما يتعلق بتوافق الشخص مع ذاته من خلال أفعاله، توجه يقود الروحانيات المعاصرة نحو الانخراط في الثقافة السيكولوجية الخاصة بالفردانية الدينية الأكثر خارجية" (Gauchet 2003, 310)

بعبارة أخرى، فإن بروز أشكال جديدة من الروحانية التي تغترف مضامينها من تقاليد متنافرة يستجيب لحاجة أنانية من الإتقان الذاتي الذي يبرره، قبل كل شيء، البحث عن الأصالة وتحقيق الذات. وهذا يعني، بالنسبة لجميع هؤلاء المؤلفين، أن الانخراط الديني للمؤمن يتحدد بطموح شخصي خالص في المجتمعات التي تعرف انفراطا وتفككا كبيرا إزاء قيمها. وفي كل مجتمع، يتم ضبط ومراقبة إنتاج الخطاب الديني، بواسطة إجراءات، يتمثل دورها في استبعاد السلطات (الرسمية والدنيوية)

والأخطار. يتعلق هذا الاستبعاد بالمحرّم (الممنوع)، إذ ليس من حقنا أن نقول كل شيء، ولا يمكننا أن نتحدث في ظل كافة الظروف عن أي شيء وخاصة عن الجنوسة، العقل والجنون.

خاتمة:

نخلص مما تقدم بأن المقدس سواء أشار إلى الحقل المتعالي والمثالي الذي يعكس التجربة الدينية التي تجمع فيها العلاقة بالإله، الرعب والإجلال، أمام تجلي قوّة مخيفة تتميز راديكاليا عن أصناف التجربة الإنسانية الأخرى، أو مثلما يعود إلى اللامفكر فيه، ما يعكس اللامعقول في نظر وروح الفكر فإنه يعتبر بالنسبة للإنسان ذلك الجوهر اللامحسوس من الوجود. وبذلك، هو يحيل إلى المرجع الإلهي الخارق للطبيعة بالأساس، الذي لا يمكن توقعه في نظر العقل والمتموقع بالمتعالي بما يعبر عنه من تناهي بشري. وهذه الطاقة الغريبة والمجهولة التي تشهد في الإسلام على الحقيقة المحجوبة لله تعرف باسم " الغيب " والتي بحكم تعاليها لا تقبل أي تصور، تظل في مجال اللغز، ذلك أن المسالك والدروب المؤدية إلى الله تظل موصدة. لكن الله يظل حاضرا عند المؤمنين، في عالم الغيب والشهادة الذي يؤكد على وجوده رغم غيابه ظاهريا: وأن "الله موجود في كل مكان، يعرف ويرى كل شيء" إنها جدلية المقدس في الإسلام من حيث إحالته على المفارق ومن حيث تجليه فيه ما هو زمني، نسبي، ومحدود.

قائمة المراجع و المصادر:

Caillois, R. (1938). Le mythe et l'homme. Paris: Gallimard.

Caillois, R. (1950). L'homme et le sacré. Paris: Gallimard.

Comte, A. (1971). Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité (Vol. XII). Paris: Anthropos.

Comte, A. (1975). Physique sociale cours de philosophie positive (Vol. II). PARIS: Hermann.

Debray, R. (2006). Pour une sacralité profane. Médium, pp. 3-21.

Durkheim, E. (1979). Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: PUF.

Durkhiem, E. (1898, Mai). Représentations individuelles et représentations collectives. Revue de métaphysique et de morale, VI.

Durkhiem, E. (1960). Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: PUF.

Eliade, M. (1963). Aspect du mythe. Paris: Gallimard.

Eliade, M. (1965). Le sacré et le profane. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1971). L'ordre du discours. PARIS: Gallimard.

Gauchet, M. (2003). La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron. Stock.

Gauchet, M. (2004). Réponse à Luc Ferry à propos d'une divinisation de l'homme convergente avec une humanisation de dieu. Revue du mauss(214).

Le Breton, D. (2000). La passion du risque. Paris: Métailié.

Otto, R. (1969). Le sacré. Paris: Payot.

Radin, P. (1916). Quelque mythes et contes des ojibwa du sud -est d'ontario. Imprimerie du Gouvenement. Ottawa, Canada.

Sevier, J. (1980). L'homme et l'invisible. Imago.

Weber, M. (1965). Essais sur la théorie de la science. Paris: Plon.

Weber, M. (1974). Le savant et le politique. Paris: Union générale d'éditions.

Weber, M. (1996). Sociologie des religions. Paris: Gallimard.

ابو حامد الغزالي. (1992). إحياء علوم الدين (المجلد 8). بيروت: دار الكتب العلمية.

جمال الدين الأنصاري ابن منظور. (1980). لسان العرب (المجلد 01). القاهرة: دار المعارف.

محمد أركون. (1986). تاريخية الفكر الإسلامي (الإصدار ط01). بيروت: مركز الإنماء القومي.

محمد أركون. (1996). الفكر الاسلامي قراءة علمية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

نور الدين الزاهي. (2012). المقدس و المجتمع. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.