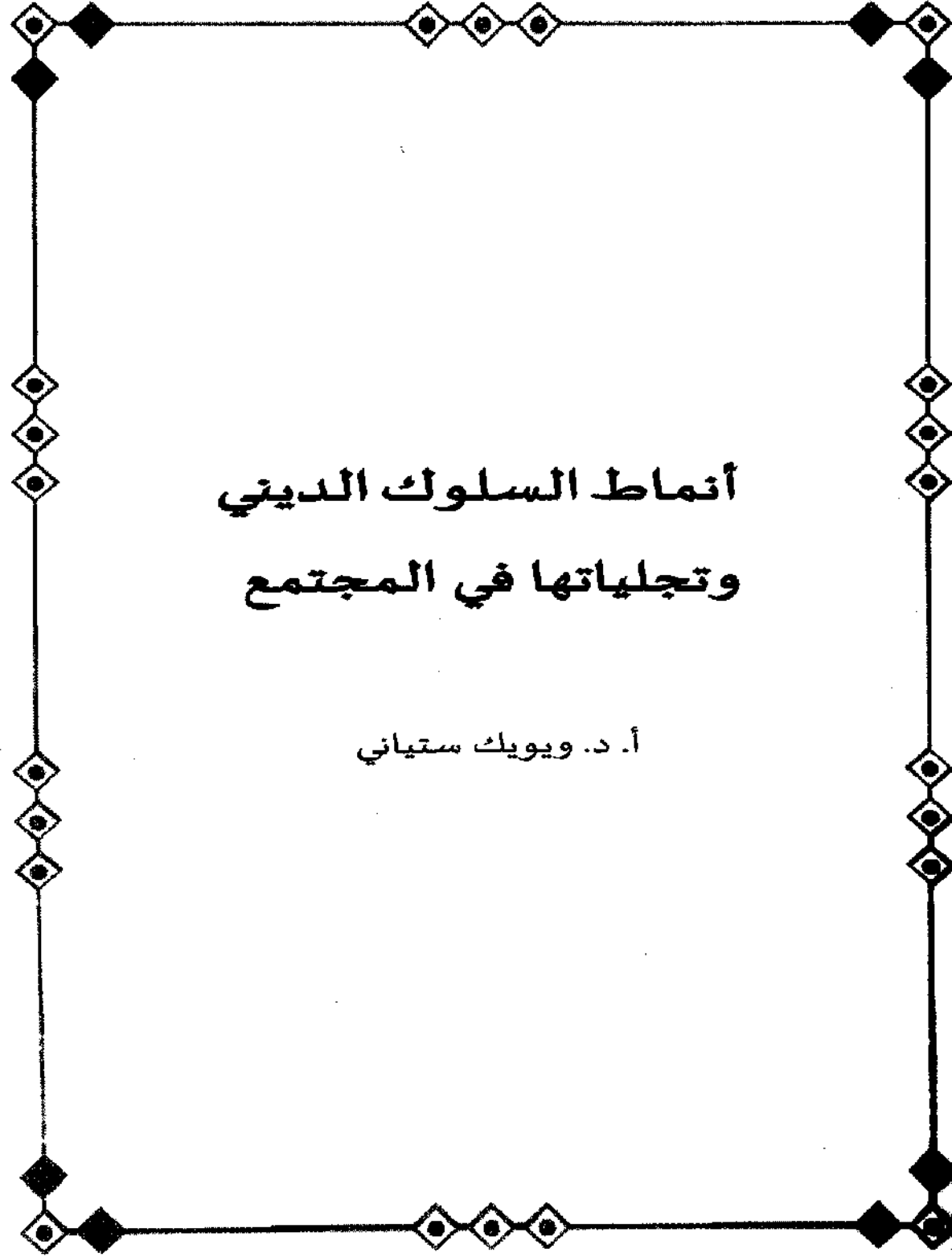


انْمَاطُ السُّلُوكِ الدِّيْنِيِّ
وَتَجَلِّيَاتُهَا فِي الْمَجْتَمَعِ

أ. د. ويوك ستيناني

دار الصَّالِحِينَ



أنماط السلوك الديني وتجلياتها في المجتمع

أ. د. ويويك ستياي

سبلحالك اللامع

محفوظ
جميع الحقوق

الطبعة الأولى

١٤٤٧ هـ / ٢٠٢٦ م

رقم الإيداع

١١٤٧٢ / ٢٠٢٦ م

الترقيم الدولي

٩٧٨-٦٣٣-٨٤٧٣-١١-٢

دار الصالح

8 ش. أبي البركات الدردري - خلف الأزهر الشريف - القاهرة

هاتف: 00201120747478 - 00201025883599

e-mail: darassaleh88@yahoo.com



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

تقديم سعادة الأستاذ الدكتور أحمد جايوري

تجاوز حدود التسامح بين أتباع الأديان عبر السلوك الديني

يُعدّ التنوّع في الأديان والأعراق والثقافات حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، ومن ثمّ ينبغي لأتباع الأديان أن يعوه وعيا عميقا. فلكل جماعة دينية طرائقها الخاصة في الامتثال لتعاليم دينها وتجسيدها في الممارسة. وفي هذه الطرائق تتبدّى طقوس شتى تتماشى مع التقاليد المحلية، بحيث يفضي التفاعل بين الدين والموروث المحلي إلى خصوصية فريدة يعسر على العقلانية المجردة أن تستنفدها تفسيراً؛ إذ إن الخبرة الروحية لكل متدين لا تُدرَك إلا في إطار جدلية شخصية وجدلية خصوصية. ومن هنا ينبغي أن يمتدّ التسامح مع الخبرات الدينية إلى ما وراء حدوده المتعارف عليها؛ أي إن التسامح بين الأديان لا ينبغي أن يقتصر على مستوى الجدل الكوني العام، بل يتعيّن أن ينفذ أيضاً إلى المجال الخصوصي.

ولا يقف التسامح بين أتباع الأديان عند حدود القول، بل ينبغي أن يثمر إسهاماً أخلاقياً واجتماعياً ومادياً. فالإسهام الإيجابي في خدمة أتباع دين آخر دليل على تجاوز الحدود الدنيا للتسامح، بحيث لا يبقى مجرد موقف ذهني، بل يصبح سلوكاً عملياً نابعا من فهم التعاليم الدينية. والدين في جوهره سلوك. ومن ثمّ لا بد من فهم عقائده وتعاليمه فهما سليما في بُعديهما: علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بالناس من حوله. كما أن فهم هذه التعاليم لا ينبغي أن يقف عند ظاهر النصوص فحسب، بل يجب أن يمتد إلى سياقاتها ودلالاتها. ويستطيع القادة الدينيون أن يكونوا مصدر إلهام في ترسيخ قيم السلام بين أتباع الأديان. فإذا تحقق السلام الإنساني من خلال الفهم الرشيد للتعاليم الدينية، أصبح بلوغ التسامح أيسر. ومن ثمّ فإن التسامح بين أتباع الأديان يمثل الخيار الأنسب لترجمة قيم الدين إلى واقع معيش.

والدين سلوك يقرؤه الآخرون ويفهمونه. والتدين يعني أن يسلك المرء وفق ما تمليه تعاليم دينه. كما أن الدين يعلم قيما للخير لا تتحقق إلا حين يجسدها أتباعه في أفعالهم. والطقوس الدينية أحد الشواهد على التواصل بين الله والإنسان؛ ففيها يتأمل الإنسان خلق الله وسلطانه، ويجسد في الوقت نفسه خضوعه وامتناله لتعاليم دينه. أما هذا الكتاب، الذي ألفته أ. د. ويوك ستياني في موضوع تنوع الطقوس والسلوك الديني، فإنه يقدم إلهاما للمجتمع الإندونيسي من أجل تعزيز التضامن والتسامح بين الأديان. فالحديث فيه عن تنوع الأديان والطقوس لا يستند إلى افتراضات نظرية، بل إلى وقائع من صميم المجتمع الإندونيسي، تصلح مدخلا لدراسة النشاط الطقسي لدى أتباع الأديان، وفهم صور التواصل بين الإنسان والله خالق الكون.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدى الإنسان إلى سبيل المعرفة، وفتح له أبواب التأمل في آياته في الأنفس والآفاق، وجعل الدين هداية للقلوب، وطمأنينة للأرواح، ونورا يبصر الإنسان بحقيقة وجوده وعلاقته بربه وبالعالم من حوله. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، الذي جاء بالرسالة الخاتمة هدى ورحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد،

فإن هذا الكتاب الموسوم بـ «أنماط السلوك الديني وتجلياتها في المجتمع» يقدمه المؤلفة إلى القراء، ولا سيما المهتمين بدراسة التنوع الديني من منظور علم الدين النفسي. ويعرض هذا العمل أنماطا متعددة من السلوك الديني في الإسلام والمسيحية والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، من خلال النظر في الطقوس الدينية بوصفها واحدا من أبرز مظاهر التدين وتجلياته العملية. وتأمل المؤلفة أن يفتح هذا الكتاب أمام القارئ أفقا أرحب لاكتشاف موضوعات جديدة بالتأمل والبحث في دراسة السلوك الديني.

ويقوم الإطار العام لهذه الدراسة على تحليل الانخراط في أداء الطقوس الدينية عبر جملة من المحاور، من أبرزها: طرائق التدين، ومقاصد إقامة الطقوس، والوسطاء الدينيون من ذوي المكانة الروحية الخاصة، وتجليات الخبرة الدينية، ودور الأسطورة في تشكيل الطقس، والاحتفالات الطقسية، والأفعال السحرية، وممارسات الطقوس الدينية، فضلا عن عدد من دراسات الحالة التي تكشف أبعاد هذا الموضوع وتنوع صوره.

وتُعدّ طرائق التدين من الموضوعات اللافتة في فهم أتباع الأديان، كلّ في سياقه الثقافي والروحي. ويبيّن هذا المحور أن المتدين يسعى إلى الله بوصفه الحقيقة المطلقة التي تتجه إليها النفس الإنسانية طلبا للمعنى واليقين. ولبلوغ هذه الحقيقة

تمرّ التجربة الدينية بجملة من الأبعاد؛ أولها امتلاك معرفة كافية بتعاليم الدين الذي يعتنقه الإنسان. وثانيها البعد العرفاني، إذ إن الطريق إلى الله يتعدّد وصفه وصفا حسّيّا مباشرا، وإن كانت حقيقته تُدرّك على نحو باطني وتجريدي. وثالثها الوساطة الشامانية، بوصفها إحدى الوسائل التي يُلجأ إليها في بعض البيئات الدينية لمعالجة مشكلات الحياة من خلال الاستعانة بمصادر فوق طبيعية. ورابعها الطاعة، أي خضوع المؤمن لتعاليم دينه وامتناله لها. وخامسها العمل القويم، بحيث تقوم الممارسة الدينية على فعل صحيح يوافق ما يأمر به الدين. وسادسها الطقوس المقدسة، التي تضبط أداء الطقس وتنظّمه بما يشتمل عليه من شروط وأدوات ومستلزمات.

وتشكّل الأفعال الدينية عنصرا أصيلا في ممارسة الطقوس، ويمكن ردها إلى أربعة عناصر رئيسية. أولها الفعل السحري، وهو ما ينجزه قائد الطقس من ممارسات تستدعي قوى غيبية من خلال أشياء مختلفة تتخذ وسائط طقسية. وثانيها الفعل الديني، ويتمثل في السعي إلى التواصل مع الله بطرائق متعالية تتجاوز المألوف اليومي. وثالثها الطقوس التكوينية، وهي الطقوس التي تعبّر عن العلاقات الاجتماعية أو تعيد تشكيلها استنادا إلى دلالات عرفانية، فتمنح مناسبات الحياة طابعها المميّز. ورابعها الطقوس الاسترضائية، وهي جملة من الممارسات التي يُقصد بها استرضاء الله أو الآلهة من خلال سلسلة من الطقوس المقترنة بتقديم القرابين، طلباً للسلامة والحماية والرخاء.

ويحتلّ الوسطاء الدينيون من ذوي المكانة الخاصة موقعا مهمّا في ترسيخ السلم بين الناس. فقد أصبح القادة الدينيون مصدر إلهام لأتباعهم، وتناط بهم مهمة الإسهام في بناء مجتمع محبّ للسلام. وهم، فوق ذلك، يمدّون الناس بالتوجيه والإرشاد، ويبعثون فيهم الدافعية إلى التزام التعاليم الدينية، حتى لا ينزلقوا إلى الخطيئة أو إلى مخالفة ما يؤمنون به من قيم ومبادئ.

ويتناول هذا الكتاب كذلك تعبيرات الخبرة الدينية، بوصفها صورة من صور تحقق الذات في الإفصاح عن التجربة الدينية من خلال طقوس متنوعة. فلكل متدين خبراته الخاصة التي يعبر عنها للآخرين، غير أن فهمها فهما كاملا يظل رهينا بالمعايشة الشخصية. ومن هنا تبدو نظرية ويليام جيمس، كما عرضها في كتابه "The Varieties of Religious Experience"، إطارا مناسباً لتحليل هذا النمط من الخبرة، لما تنطوي عليه من عمق نفسي وتجلّ روحي.

وتصبح الأسطورة في تشكيل الطقس الديني موضوعاً بالغ الأهمية؛ ذلك أن الطقس كثيراً ما يشهد تحولات وتداخلات في المصالح والتأويلات لدى القائمين عليه، وهو ما يمنحه دلالاته الخاصة في الوعي الجمعي. ومن ثم فإن الطقوس، بما يكتنفها من أساطير وقواعد وأنماط أداء، تظل قابلة للتغير بحسب السياقات الثقافية والاجتماعية التي تحتضنها. فالأسطورة تمثل أحد الأطر المرجعية في إقامة الطقس الديني؛ لأنها تنشئ لدى المشاركين فيه يقيناً بمعناه وفاعليته، وتمنحه مشروعيته الرمزية داخل الجماعة.

أما الاحتفال بالطقوس الدينية فموضوع لا يقل أهمية؛ إذ لكل دين احتفالاته الطقسية المتعددة التي تعبر عن صورة التواصل بين الإنسان والله، خالق الكون ومدبره. ويكشف هذا التنوع في الطقوس عن تنوع أشكال التعبير الديني، كما يفتح مجالاً خصباً للتعلّم المتبادل وفهم أنماط الاتصال الروحي ذات الأثر التربوي في تشكيل السلوك الديني لدى أتباع الأديان.

ومن مقاصد إقامة الطقوس وممارستها صيانة القداسة والحفاظ على استمرارها؛ فالطقس فعل يعمّق صلة الإنسان بالمقدس، ويعزّز تضامن الجماعة، بما يولّد الشعور بالأمن والطمأنينة، ويقوّي البنية النفسية والروحية معاً. ومن القيم التي يمكن استخلاصها من «تنوع السلوك الطقسي الديني» ترسيخ التضامن بين أتباع الأديان، وفهم طرائق تدنّ الآخرين في تواصلهم مع ربهم، على نحو يوسّع آفاق المعرفة، ويعمّق ثقافة التفاهم والاحترام.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا الكتاب نافعا، وأن يسهم في تعميق فهم السلوك الديني، والارتقاء بمستوى الوعي والإيمان والتقوى، وأن يوفقنا إلى ما فيه الخير والصواب.

المؤلفة

أ.د. ويويك ستياني

فهرس المحتويات

أ.....	تقديم سعادة الأستاذ الدكتور أحمد جايونوري
ج.....	المقدمة
١.....	الفصل الأول: التمهيد
١.....	أ. الخلفية
٥.....	ب. تاريخ الأديان
١٠.....	ج. عقائد الأديان وتعاليمها
١٥.....	د. تعبير الخبرة الدينية
٢٠.....	هـ. أنماط التعبير الديني
٣١.....	الفصل الثاني: طرائق التدوين
٣٢.....	أ. اختلاف أنماط التدوين
٤١.....	ب. أمثلة على أنماط التدوين
٤٧.....	ج. تباين جودة ممارسة أنماط التدوين
٦٠.....	الفصل الثالث: الطقوس الدينية في منظور النظرية
٦١.....	أ. نظريات الطقوس الدينية
٦٨.....	ب. معنى الشعائر الدينية في مختلف الأديان
٩٦.....	الفصل الرابع: الفعل الديني والأسطورة المُشكّلة للطقوس الشعائرية
٩٦.....	أ. الفعل الديني
١١١.....	ب. معنى الأسطورة

- ج. معنى الطقس ١١٧
- د. العلاقة بين الأسطورة والطقس ١٢١
- الفصل الخامس: الاحتفالات الدينية ١٢٩
- أ. الشعائر الدينية في مختلف الأديان ١٢٩
- ب. الأعياد الدينية في مختلف الأديان ١٤٠
- ج. الطقوس التعبدية في مختلف الأديان ١٥٣
- الفصل السادس: أهداف أداء الشعائر الدينية ١٦٧
- أ. هدف الشعائر في المنظور الإسلامي ١٦٩
- ب. أهداف الشعائر في المنظور المسيحي ١٧٨
- ج. أهداف الشعائر في المنظور الهندوسي ١٨٢
- د. هدف الطقوس في المنظور البوذي ١٨٤
- الفصل السابع: الممارسة الطقوسية للثقافة الدينية ١٨٧
- أ. الثقافة الدينية ١٨٧
- ب. الأنشطة الطقوسية الثقافية في الإسلام ١٨٩
- ج. الأنشطة الطقوسية ذات الطابع الثقافي في المسيحية ١٩٣
- د. الأنشطة الطقوسية في الثقافة الهندوسية ١٩٧
- هـ. الأنشطة الطقوسية في البوذية ٢٠٥
- و. الدراسة النقدية لطقوس الثقافة الدينية ٢٠٩
- الفصل الثامن: طقس القربان ٢١٤

- أ. معنى طقس القربان ٢١٤
- ب. دلالة القربان وغاياته في المجتمعات البدائية ٢١٥
- ج. دلالة القربان وغاياته في المجتمعات الدينية ٢١٦
- د. غايات ممارسة الطقوس الدينية ٢٢٦
- الفصل التاسع: الطقوس المقدسة للتنشئة الدينية ٢٤٤
- أ. ماهية طقس التنشئة ٢٤٤
- ب. أنواع طقوس التنشئة وغاياتها ٢٤٥
- ج. الدلالة الدينية لطقوس التنشئة ٢٥٥
- الفصل العاشر: وساطة الأشخاص المميزين في الدين Error! Bookmark not defined.
- أ. النبي ٢٦٠
- ب. المتصوّف (Mystic) ٢٦٨
- ج. الوسيط ٢٧٣
- الفصل الحادي عشر: ممارسة الطقوس في تقليد نيادران (Nyadran) ٢٧٩
- أ. الخلفية ٢٧٩
- ب. البناء النظري لعلم النفس الإنساني عند كارل روجرز (Carl Rogers) ٢٨١
- ج. نبذة عن جامبي جَمَرَانغ (Jambe Gemarang) واحتفال نيادران (Nyadran) ٢٨٦
- د. تطبيق علم النفس الإنساني في احتفال نيادران ٢٩٤

- هـ. القيم الإنسانية في تكوين شخصية الإنسان من خلال التفاعل الاجتماعي في طقس نياداران..... ٣٠٢
- و. تحليل تحقيق الذات في علم النفس الإنساني عند كارل روجرز في طقس نياداران..... ٣٠٩
- ز. الخاتمة..... ٣١٤
- الفصل الثاني عشر: السلوك الديني والطقوس الجاوية في مجتمع تلاسيه ٣١٧
- أ. الخلفية ٣١٧
- ب. الطقوس الجاوية..... ٣١٩
- ج. السلوك الديني في الطقوس الدينية ٣٢٧
- د. مجتمع تلاسح في سومبيرغيرانغ موجوكرتو ٣٣٥
- هـ. السلوك بين الجماعات الدينية في مجتمع تلاسح في الطقوس الجاوية ٣٤٢
- و. الخاتمة..... ٣٤٨
- المراجع..... ٣٥٠

الفصل الأول: التمهيد

أ. الخلفية

تُفهم تعددية الأديان وتنوع الثقافات اليوم بوصفهما مظهرين متلازمين: التعددية (Plurality) والتعددية الثقافية (Multiculturalism). وقد شكّلت هذه الظاهرة منطلقاً لسوامي باجاناندا Swami Bhajananda في بيان ضرورة الوئام الديني؛ مستنداً إلى سببين جوهريين: أولهما أنّ الصراع الديني قد ينشأ بفعل عوامل داخلية وأخرى خارجية؛ فالداخلية تتّصل في جانب منها بكيفية تشكّل بعض التصوّرات العقديّة في النظر إلى "الديانات الأخرى"، أمّا الخارجية فتُرجع إلى تسييس الدين واستثماره أداة في خدمة المصالح السياسيّة. وثانيهما أنّ استقرار تاريخ الصراعات الدينيّة يكشف أنّ قسماً معتبراً منها ارتبط بإشكاليّة استقلاليّة الدين وموقعه إزاء البنى الاجتماعيّة والسياسيّة^١.

إنّ التعددية الدينيّة حقيقة لا سبيل إلى إنكارها أو دفعها؛ بل إنّ ظهور "أديان" جديدة سيظلّ على الأرجح يصبغ المجال الدينيّ بألوان متجدّدة. وقد تغذّي هذه التعددية موجات الهجرة والتنقّل السكاني المتواصلة، كما تُسهم اختلافات الأعراق واللغات والعادات في إنماء حسّ التعددية الثقافيّة داخل المجتمع^٢. وحيثما تلاقت الجماعات الإثنيّة نشأت أشكال من التفاعل بين السكّان المحليين

^١ قبل القرن الثامن عشر كان الاهتمام الديني في الغالب منصّباً على فكرة الخلاص/النجا؛ أمّا في العصر الحديث، ومع الثورة الفرنسيّة والثورة الصناعيّة، فقد أُعيد وصل الدين بقضايا الإنسان والمجتمع. ونتيجة لذلك لم تعد النزاعات الدينيّة تُفسّر باختلاف العقائد وحده، بل امتدّت إلى إشكالات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة. انظر:

Swami Bhajananda, *Harmony of Religion from Standpoin of Sri Ramakrisna and Swami Vivekananda* (Kolkata: Ramakrisna Mission Institut of Culture, 2007), 2–3.

^٢ في السياق الكندي تُعدّ "الكراعة/التنوع" قوّة جامعة تُسهم في تشكيل التعددية الثقافيّة، وقد ازدادت كندا في القرن الحادي والعشرين تنوعاً إثنيّاً بفعل الهجرة. انظر:

Yasmeen Abu-Laban, "Ethnic Pluralism under Siege: Populer and Partisan Opposition to Multiculturalism", *Canadian Public Policy*, Vol. 18, no. 4 (December 1992), 386.

والوافدين، ويُشار إلى ذلك الاندماج أو ما يُسمّى أحياناً بالاستيعاب، وإن لم يكن هذا المصطلح وحده كافياً لوصف تعقيدات العمليّة الاجتماعيّة بأسرها.^٣

ومن منظور دينيٍّ، تُطرح "النجاة أو الخلاص" باعتبارها مقصداً مركزيّاً يتأسّس في الغالب على ثلاثة عناصر: فهم مسار النجاة، وإجراء التحوّل الأخلاقيّ على نحو سديد، ثم بلوغ الغاية بصورة طبيعيّة متّسقة مع السنن الإنسانيّة.^٤ ولهذا الاعتبار الخلاصيّ تحديداً يلجأ الإنسان في غير قليل من البيئات إلى طقوس متنوّعة يبتغي بها اتّقاء المخاطر التي قد تطرأ في أيّ حين.

وعند تناول مفهوم الحضارة^٥ أو الثقافة بمعناها الشامل^٦، يبرز أثر السياقات المحليّة في تشكيل الممارسات والتصورات. فأنماط التدين الإسلامي على سبيل المثال لا تنفصل عن الممارسات الاجتماعيّة والتاريخيّة التي صاحبت دخول الإسلام وانتشاره؛ وهو ما يدلّ على أنّ الإسلام قد خضع، عبر الزمن، لعمليات تكيف حضاريّ طويلة ومتعدّدة المسارات، نتجت عنها قراءات واتجاهات شتّى رُفعت تحت اسم الإسلام. وليس الدينُ في ذاته "أيديولوجياً"؛ بل هو أسمى من الأيديولوجيا منزلة وقيمة، غير أنّ الواقع الاجتماعيّ يشهد أنّ طوائف واسعة من الناس تتخذ من الدين مصدراً لتشديد منظوماتها الأيديولوجيّة وتوجيهاتها العامّة.^٧

^٣ يُعدّ الاندماج والتعددية الثقافية واقعا قائما في الولايات المتحدة مع امتلائها بالمهاجرين؛ ويغدو التنوع قوّة داخل بنية اجتماعيّة يصعب تحليلها سوسيولوجيا بسبب سرعة تحوّلها. انظر:

Richard Alba, "Immigration and American Realities of Assimilation and Multiculturalism", *Sociological Forum*, Vol. 14, No. 1 (Maret 1999), 22.

^٤ John Rowls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with on my Religion* (London: Harvard University Press, 2009), 216.

^٥ كلمة "culture" تُستعمل في بعض الأدبيّات بوصفها قرينة لمفهوم يميّزها عن "civilization" (الحضارة/المدنيّة). أمّا "civilis" فأصلها لاتينيّ يدلّ على ما يتّصل بالدولة/الأمة، وقد استُخدم مصطلح "الحضارة" ابتداءً في الفرنسية والإنجليزية. انظر:

John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (California: Stanford University Press, 1990), 124.

^٦ تُعرّف "الثقافة" (kebudayaan) "بما يتّصل بالعقل من إبداع وإرادة وذوق. (cita, karsa, rasa) انظر:

Rusdi Muhtar, *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2009), 17.

^٧ Budhy Munawar al-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid, Pemikiran Islam di kanvas Peradaban* (Jakarta: Mizan, 2006, Jilid 10), 75.

إنَّ وصل الدين بالثقافة لا يفضي إلى فقدان إمكان التواصل بينهما؛ بل يغدو ضرورة معرفيّة كي لا تنغلق القضايا الدينيّة داخل أطر ضيّقة. وفي تاريخ الإسلام باندونيسيا ولا سيّما في جزيرة جاوة تجلّى هذا التفاعل في أدوار العلماء المحليّين، الذين يُطلق عليهم في البيئات الإندونيسيّة تسمياتٌ متعدّدة بحسب الأقاليم (كيّاهي، أجَنغن، تُوان غُورُو، تُنغكو، بُويّا)، وقد كان لموقعهم ووظيفتهم أثر واضح في تشكيل المجال الإسلاميّ داخل مجتمعاتهم.⁸ كما أنّ نضالهم، سواء في إطار المؤسّسات الدينيّة الرسميّة أو عبر القيادة الأهليّة غير الرسميّة، أسهم في بناء شبكات علاقة لا تقوم على التنظيم وحده، بل على الشرعيّة الاجتماعيّة والمعنويّة التي يكتسبها الفاعل الدينيّ. ومن ثمّ فإنّ النخب الدينيّة تضطلع بدور محوريّ في تشكيل الثقافة؛ إذ يميل المتديّنون إلى الوثوق بالحقيقة التي تصدر عن القيادة العلميّة المحليّة، بقدر وثوقهم أو أشدّ بالقيادة العقلانيّة المرتبطة بالمؤسّسات والتنظيمات الإسلاميّة.

ولا ينبغي أن ينحصر الاهتمام بالدين في بعده اللاهوتيّ العموديّ فحسب؛ إذ يلزم من منظور دراسات الدين والثقافة تأويل يُضيء الأبعاد الأفقيّة في فهم الدين وصلته بالحياة الاجتماعيّة.⁹ ويتأسّس هذا الفهم الأفقيّ عبر جدليّات المجتمع وتفاعلاته¹⁰، حيث تُنتج الجدليّة الاجتماعيّة تصوّرات وأفكارا متنوّعة. ويغدو التسامح مع المجتمع ضرورة لا غنى عنها؛ لأنّ التسامح ليس ضربا من الحرب الرمزيّة

⁸ Machasin, "Struggle for Authority between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders", dalam *Varieties of Religious Authority*, Ed. Azyumardi Azra, Kees Van Dijk (Singapore: ISEAS, 2010), 115.

⁹ Ninian Smart, "Sebuah Pengantar" dalam Peter Cornnolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Jakarta: Lkis, 2012), vii.

¹⁰ يبيّن فيشته (Fichte) خصائص الجدليّة بوصفها متّصلة بتفرد الحجج بين الأطروحة ونقيضها وتركيبها، بينما يفهم هيغل الجدليّة ضمن حركيّة "الكليّ والجزئيّ والفرديّ". انظر:

Andre Edgar and Peter Sedgwick, *Key Concepts in Cultural Theory* (New York: Routledge, 1999), 76–77.

ولا ممارسة للإقصاء المتبادل، بل هو على العكس سبيل إلى السلم الاجتماعيّ، والانسجام الأهليّ، والاعتراف المتبادل بالكرامة.^{١١}

وبالاستناد إلى ما تقدّم يمكن القول إنّ الوئام بين الدين والثقافة يقوم في جوهره على ترسيخ مفهوم التسامح واحترام الآخر بوصفه شرطاً لتحقيق الانسجام. ولا يقتصر أصل هذا المنظور على المسلمين وحدهم، بل يتّسع ليشمل غير المسلمين كذلك. ويمكن في سياق التفكير الإسلامي الاستناد إلى جملة مرتكزات، من أهمّها: (١) الإيمان بوجوب احترام الإنسان أيّاً كانت ديانتة أو لونه. (٢) الإقرار بأنّ اختلاف الأديان واقع داخل مشيئة الله، وأنّ الانتماء الدينيّ خيار شخصيّ للأفراد. (٣) عدم تحميل المسلم مسؤولية اختيار "غير المسلمين"؛ إذ تؤوّل مسؤولية ذلك إلى أصحابها. (٤) التزام المسلم بالعدل والدعوة إلى الخير، حتّى مع وجود من يقع في الشرك أو يعادي العدل أو ينتهك القوانين.^{١٢} وبهذا يمكن تناول العلاقة بين الدين والثقافة عبر مقاربات أكثر بناءية ودينامية.

¹¹ Voltaire, *Traktat Toleransi*, terj. (Yogyakarta: Lkis, 2004), 34.

¹² Yu>suf al Qar}d}a>wy, *Ghoir al Muslimii>n fi> al Mujtama' al Isla>my*, www.al mustafa.com (20 Maret 2014).

ب. تاريخ الأديان

يُعد تاريخ الأديان معياراً إرشادياً ومرتكزاً منهجياً في فهم أنماط العلاقة بين أتباع الديانات المختلفة. كما أنّ المعرفة التاريخية في حقل تاريخ الأديان تُفضي إلى خلاصات تُضيء الصلة التاريخية بين العلم والدين، وحدود التداخل والتمايز بينهما.^{١٣} وفي سياق البحث عن أصول الدين، يُعرض هذا الحقل على نحو إجمالي تقسيماً ثنائياً يميّز بين الأديان الأرضية (غير السماوية) (كالهندوسية والبوذية) وبين الأديان السماوية (وفي مقدّمها الإسلام والمسيحية).^{١٤} غير أنّ الإنسان، بوصفه فاعل التاريخ وصاحب العبرة من قيمه، قد ينقلب في الوقت نفسه إلى ضحيّة من ضحاياه. وقد شهدت المجتمعات تتابع ظهور تعاليم دينية متعدّدة، متفاوتة من حيث الكمّ والكيف، بما يعكس ديناميّة المجال الدينيّ وتحولاته عبر العصور. ومن ثمّ ظلّ تاريخ الأديان بمنزلة -تقرير حاسم- في الحياة الإنسانية؛ إذ يعمل أحياناً محقّقاً وأحياناً مُشكّلاً للملامح الشخصية والأخلاق، وهو أثر لا يكاد يُنازع فيه أحد. ولعلّ هذا ما يفسّر انجذاب الباحثين في كثير من الأحيان إلى دراسة الدوائر المتداخلة بين الاجتماع والدين والثقافة.^{١٥}

ويصنف كل من الهندوسية والبوذية ضمن الأديان الأرضية التي يصفها بعض الأدبيّات بالوثنيّة، بوصفهما تقاليد دينية نشأت من مساراتٍ فكريّة-تاريخية داخل بيئات ثقافيةٍ مخصوصة. فالهندوسية بحسب هذا التصوير تكوّنت عبر تراكم جملة من الثقافات والعادات، ويُشار إليها في تقليدها الذاتي باسم سانātana دارما (Sanātana Dharma)، أي "الدين الأزلي/الدائم". وتمتدّ الهندوسية بوصفها مجالاً دينياً وثقافياً واسعاً عبر حقبة زمنيّة طويلة تقريباً من نحو ١٥٠٠ ق.م إلى

¹³ David B. Wilson, "The History of Science and Religion", dalam *The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 2000), 2.

¹⁴ Moch. Qasim Mathar, *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2005), 4.

¹⁵ Arifin M, *Menguak Misteri Ajaran Agama-Agama Besar* (Jakarta; Golden Terayon Press, 1998), 11.

اليوم، وقد شهدت في مسيرتها تحولات متتابعة تواكب تغير الأزمنة، واكتسبت ملامح متنوعة تبعاً لاختلاف الجماعات الحاملة لها؛ إذ تشكلت داخلها تكتلات قرابية أو عصبوية (kinship) ذات طابع محلي أو جزري.^{١٦} ومع تفرع هذه الروابط وتعددها نشأت أشكال من التنوع الثقافي، بما يجعل الهندوسية وفق هذا المنظور إطاراً قادراً على استيعاب عناصر ثقافية متعددة تُعاد صياغتها في صورة تعاليم دينية، حتى يبدو أن الآراء لا تُقصى بسهولة داخل هذا الحقل. وفي هذا السياق يذهب غوفيندا داس إلى أن الهندوسية، في عمقها، أشبه بـ "مسار أنثروبولوجي" أطلقت عليه الأقدار اسم "الدين".^{١٧}

أما النصوص المقدسة التي صاغها أتباع هذا التقليد فتُقسّم في عرض شائع إلى قسمين: شروتي (Shruti): نصوص التلقي/السماع، وتشمل المدائح والقصائد والأناشيد) وسمريتي (Smriti): "المتذكّر" الذي يضم نصوصاً سرديّة وتعليميّة، مثل رامايانا (Ramayana) ودوي سينتا (Dewi Sinta)، وماهاباراتا (Mahabharata)، وباغاوات غيتا (Bhagawat gita).^{١٨} ويُفهم أن لكلّ من هذين القسمين بنيةً تعليميّة ومضامين تختلف عن الآخر. كما أن شطراً كبيراً من الهندوس يمارسون طقوسهم عبر نمطٍ تعبديّ يُعرف بالباكتي (bhakti)، أي التفاني أو الولاء التعبدي.

وعلى مستوى أبعد، تتمحور الأديان الأرضيّة في الصياغة العامّة حول منظومات عقائديّة تبلورت في مرحلة الأوبانيشاد (Upanisad)، وتتضمّن مفاهيم مثل: براهمان (Brahman) في اللاهوت، وأتمان (Atman) بوصفه "الأصل/المبدأ" في الإنسان، وكارما (Karma) بوصفها قانون السببيّة الأخلاقيّة، وسامسارا (Samsara)

¹⁶ Robert Pringle, *A Short History of Bali Indonesia's Hindu Realm* (Australia: Allen and Unwin, 2004), 22.

¹⁷ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha* (Jakarta: Bpk Gunung Mulia, 1982), 11.

¹⁸ الهاغافاد غيتا (Bhagavad Gītā)، وهو جزءٌ من ملحمة المهاباراتا، ويتضمّن حواراً فلسفياً بين كريشنا وأرجونا حول الواجب (الدارما) والخلاص والمعرفة. انظر:

John Dowson, *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature* (New Delhi: D.K. Printworld, 2000), 45.

أي تعاقب الولادات، ثم غاية التحرّر/الانعتاق (moksha).¹⁹ وعلى الرغم من كون الهندوسية والبوذية تقليدين مختلفين، فإنّ عرضهما ضمن إطار "الأديان الأرضيّة" يبرز ما بينهما من قواسم نشأت من رحم الثقافة.

وانطلاقاً من هذه التعاليم، يُقترح اعتماد مقاربتين لفهمها: الأولى تتعلّق باستكشاف معنى التعاليم المتجلّية في الطقوس، والثانية تتصلّ ببحث العلاقة بين الأخلاق والطقس. وفي هذا الإطار يشير ريتشارد غومبريتش إلى صورة تباينية بين الطقوس الهندوسية والبوذية من جهة التفكير الأخلاقي؛ إذ تُنسب إلى البوذية وفق هذا العرض نزعة رفض للإفراط في الطقوس البراهمانية بحجّة أنّ كثرتها لا تحمل قيمة أخلاقيّة كافية، بينما تميل الهندوسية إلى توسيع حيّز الطقوس بخلاف ذلك. وتغدو الطقوس على هذا الأساس نظاماً قاعدياً يركّز على السلوك الباطنيّ والمعنى الأخلاقي²⁰، بما يُنتج السكينة والرضا الداخليّ لدى الممارس.

أمّا الأديان السماويّة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، فقد دلّت التجربة التاريخيّة على أنّ الباحثين في مقارنة الأديان يقدّمون لكلّ دين منها سرديةً ومساراً تاريخياً خاصاً.²¹ ويُنتظر من أتباع كلّ دين الامتثال لتعاليمه، وإلا ترتّبت في التصرّور الدينيّ نتائجُ أفعالهم عليهم بوصفها مساءلة عمّا اقترفوه. وفي المقابل، فإنّ "منجز" تاريخ الدين يمكن قراءته أيضاً عبر ما يتكثّف من أفعال الإنسان ضمن منظور سوسيولوجيا الدين.²² فمثلاً، يمكن رصد منجز تاريخ الإسلام في مجالات: المجال السياسيّ السلطويّ، والعلم، والقانون، والثقافة.

¹⁹ Mathar Moch. Qasim, *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2005), 30.

²⁰ Maria Heim, *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Da>na* (New York-London: Rotledge, 2004), 85.

²¹ Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama* (Jakarta: Rineka Cipta; 1991), 183-184.

²² Barbara Jones Denison, *History, Time, Meaning and Memory: Ideas for Sociology of Religion* (Leiden-Boston: Brill, 2011), 47

ويعرّف أرنولد توينبي في عمله *A Study of History* مفهوم الحضارة (*tamadun*) بوصفها نمطا من الثقافة ينمو داخل المدينة؛ وهو حصيلة أفكار تتجلى في مظاهر متعدّدة، وتكوّن أسلوبا ثقافيا يتحمّل مسؤوليّة تشكيل المؤسّسات السياسيّة والنتاج الأدبيّ والدين والأخلاق²³. كما يعرّف دارسي ريبيريو في كتابه *"The Civilized Society"* الحضارة بأنها ذروة ما يبلغه مجتمع ما في مسار تقدّمه²⁴. وتدلّ هذه المعطيات وفق ما يقرّره النص على أنّ الإسلام شهد تحولات متسارعة في حقول شتى، وأنّ التطوّر الثقافيّ بدا فيه لافتا على نحو خاص.

وإذا استحضرنّا هذا الأفق التاريخيّ للأديان أمكن أن نستخلص منه قيمة حوارية بين الديانات؛ فالأرض بوصفها مسرحا للوجود الإنساني هي حكاية طويلة لنشوء الأديان ونموّها وتماصّها. وقد عبّرت كارن آرمسترونغ عن هذه الفكرة في *"Jerusalem: One City, Three Faiths"*²⁵، كما عرض بول ف. كنيتز أطروحة قريبة في *"One Earth Many Religions Multifaith Dialogue and Global Responsibility"*²⁶، حيث تُروى تماصّات الأديان وتجاوراتها المتكرّرة. وهذه التماصّات بين الأديان تُنتج بدورها وسائط تُعيد تشكيل "نمط العلاقة" الدينيّة.

ولبناء نمط العلاقة بين الأديان يشير النص إلى مسارين اثنين: مسار ميتافيزيقي/اعتقادي، ومسار تعبيري/تقليدي؛ إذ لكلّ دين هذان البعدان اللذان ينبغي إدراكهما من داخل منظوره هو. ويمكن مقارنة العلاقة بين الأديان عبر عناصر

²³ Arnold Toynbee, *A Study of History* (London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1954), 415.

²⁴ Mohd Roslan Nor, "Meneladani sejarah umat Islam dalam membentuk Masyarakat Hadhari yang Gemilang abad 21", Taking Lessons of Muslims History in Shaping Excellent Hadhari Community of the 21st Century), *Jurnal Hadhari* 2 (2) (Pebruari 2010) 19-40. <http://www.ukm.my/jhadhari/makalah/v2n22010/makalah-v2n2-n2.pdf> (20 Pebruari 2014).

²⁵ Karen Armstrong, *Jerusalem: One City, Three Faiths* (New York: Ballantine Books, 1996), 78.

²⁶ Paul F. Knitter, *One Earth Many Religious Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, (New York: Orbis Book, 1995). 56.

من تعاليمها، مثل: الإله، والطقس، والتقليد، والسرّ/الغيب.^{٢٧} فجميع الأديان تؤمن بالإله، غير أنّ التسمية تختلف: الإسلام (الله)، والمسيحية (يسوع/عيسى)، والهندوسية-البوذية (سانغ هيانغ ويدي واسا) Sang hyang widi wasa، وهو تعبير لاهوتيّ محليّ في هندوسيّة بالي يشير إلى الإله الأعلى)، والكونفوشيوسيّة (تيان Thian). وترى هذه الأديان بحسب العرض أنّ "دين الله" ذو طابع كونيّ، ولكلّ منها مرتكز معياريّ محفوظ في كتابها المقدّس.

أمّا البعد الطقسيّ، فثمّة قدر من التشابه بين الأديان مع اختلافات في كيفية الأداء. وفي هذا الباب يميّز النص بين بعدٍ ظاهري/إكسوتيّ وآخر باطني/إيزوتيّ.^{٢٨} ويذهب فريتيوف شوان إلى أنّ البعد الباطني يجمع الأديان على غاية واحدة، هي التوجّه إلى الإلهيّ المستتر (hidden) الذي يستقرّ في الحقيقة في باطن الإنسان.^{٢٩} وهذان البعدان يمنحان الدين خصوصيّة تقويّ موقعه؛ إذ يمكن تناول الدين تاريخيًا وسوسولوجيًا وفينومينولوجيًا ونفسيًا وأنثروبولوجيًا. وتؤكد هذه المقاربات، كلّ بطريقتها، أنّ الدين يُدرّس أيضًا ضمن أفق كونيّ، سواء من حيث أصالته، أو حامل الرسالة الدينيّة، أو نصّه المقدّس؛ وهي عوامل تُعدّ معايير مقارنة، وفي آن واحد تميّز لكلّ دين.

ومن ثمّ يمكن النظر إلى نمط العلاقة بين الأديان من خلال ما يقرّره الإسلام من الحثّ على الإحسان إلى المخالف في الدين. وهذه القاعدة كما يقرر النص تتردّد في تعاليم الأديان كافة بوصفها دعوة إلى حفظ علاقات حسنة مع الجميع.^{٣٠} وبعبارة أخرى، يغدو التسامح مفتاحاً لأفق مأمول في حياة المتديّنين، وهو مفهوم شديد

²⁷ Muhammad Rifa'i Abduh, Textual and Contextual Interpretation Towards Religious Harmony in Indonesia, dalam Antologi Studi Agama, Ed. Rahmat Fadji (Yogyakarta: Jurusan Perbandingan Agama, 2012), 75.

²⁸ John Hick, "The Next Step Beyond Dialogue" dalam the Myth of Religious Superiority a Multifaith Exploration, Ed. Paul F. Knitter (New York: Orbis Book, 2005), 4.

²⁹ Frithjof Schuon, Form and Substance in the Religions (Canada: World Wisdom, 2002), 51

^{٣٠} القرآن، ٦٠:٨

الصلة بأوضاع العالم الراهنة. فالطقوس الدينية التي يلتزم بها أتباع الديانات ليست إلا صورة من صور الخضوع لقوة أعلى من كلّ شيء. ومن جهة أخرى، فإنّ الدين بوصفه ممارسة اجتماعية وقوة ثقافية ذات قيمة إنسانية يجعل من نمط العلاقة الدينية تجلياً لما يصوغه النص باسم "لاهوت الإنسانية".³¹

وبالرجوع إلى تاريخ الأديان وفق نمط العلاقة المتقدم، يخلص النص إلى أنّ الدين يؤدي وظيفة رؤية للعالم (Weltanschauung)، أي موقف التسليم لله³²، بوصفه مالك الكون غير المتناهي وخالفه. ومن ثمّ يصبح الدين محرّكاً قوياً في بناء أنماط العلاقات. واحترامُ الناس بعضهم بعضاً هو مفتاح اللقاء الذي يثمر قرارات تُعدّ منشود الأمم المتديّنة.³³ فالدين ليس هو التاريخ ذاته، غير أنّ الحياة الدينية تُنتج تاريخاً وتُشكّل ثقافة. إنّ الوقائع اللافتة والظواهر الفريدة تمثّل تعقيداً فنومينولوجياً يمكن أن يتحوّل إلى معرفة تُقيم "منطق التاريخ"، من خلال تناول السياسة والسلطة، والعلم، والاجتماع، والقانون، والثقافة، بوصفها تجليات دينية مركّبة³⁴، أمّا لبّ تاريخ الأديان، فهو في هذا السياق بيانٌ منجزه: "التّمُدّن" (الحضارة).

ج. عقائد الأديان وتعاليمها

تُشكّل التعاليم الدينية أحد الشروط الحاسمة التي يُفترض باتباع كلّ دين الالتزام بها؛ ذلك أنّ الدين بحكم تاريخه الطويل في الوعي الإنساني تكرّس عبر الأزمنة بوصفه "إيماناً" و"اعتقاداً" داخل الجماعات البشرية. ومن ثمّ فإنّ فهم العقيدة

³¹ David E. Kleman and William Schweiker, *Religion and the Human Future an Essay on Theological Humanism* (Singapore: Blackwell Publishing, 2008), 43.

³² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Dian Rakyat, Paramadina, 2008, cet. Ke vi), 421-423.

³³ C.J. Bleeker, *Pertemuan Agama-Agama Dunia: Menuju Humanisme Religius dan Perdamaian Universal*, terj. Syafaruddin (Yogyakarta: Pustaka Dian Pratama, 2004), 139.

³⁴ William H. Sewell JR., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2005), 1-2.

الدينيّة يقتضي ترجمتها علمياً عبر مقارنة بينيّة (متعدّدة التخصصات) تتيح بلوغ نتائج أكثر شمولاً وتركيباً. ويُقصَد بالمقاربة البينيّة (*interdisciplinary*) تفاعل كثيف بين تخصّصين أو أكثر سواء أكان بينهما اتصال مباشر أم غير مباشر ضمن برامج بحثيّة تهدف إلى دمج المفاهيم والمناهج وأدوات التحليل. كما تُعرّف "المقاربة البينيّة" في حلّ المشكلات بأنها توظيف متكامل لزاويا نظر متعدّدة تنتهي إلى علوم متقاربة، بما يضمن معالجة مترابطة لا تجزيئيّة. والمقصود بالعلوم المتقاربة هنا العلوم الواقعة ضمن الحقل المعرفيّ نفسه، وفق اختيار الباحث، أي: علم نفس الدين وسوسولوجيا الدين. وقد وقع الاختيار على هذه المقاربة لأنّ سِمَتها المركزيّة ومفتاحها الدلالي هو "البين/التكامل (inter)"، أي تضافر المعرفة داخل نطاق علميّ متجانس. ومن جهة التحديد المنهجيّ، فإنّ البحث البينيّ يقترح دراسة تُشرك مجالين علميّين أو أكثر، وبالنظر إلى مدى التحليل ونموذجه وحدوده الإجرائيّة، يتّضح أنّه يندرج ضمن نطاق البحث "الخارجي/ اللاقطاعي (*extrinsic*)" من حيث اعتماده على أدوات تفسير تتجاوز إطار النصّ الواحد.

ومن خلال هذه المقاربة يُرتجى أن تُقرأ العقائد الدينيّة من منظورات متعدّدة تُفضي إلى حصيلة أكثر إحاطة؛ إذ لا يكفي أن تُفهم التعاليم فهماً نصيّاً محضاً، بل ينبغي على العكس إدراجها في سياقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة لفهم دلالاتها وتحولاتها. وعلى هذا الأساس، يمكن النظر في تعريف "الدين" ضمن أفق علم نفس الدين وسوسولوجيا الدين معاً. ففي منظور تايلور (Tylor)، يتأسّس الدين على تصوير الإنسان وتشخيصه لفكرة "الروح" في الكائنات والأشياء المحيطة به؛ ومن ثمّ يصبح الدين اعتقاداً بوجود علاقة بين الإنسان وأرواح يُتصوّر أنّها تملك وتُهيمن وتنتشر في أرجاء الكون. ويذهب تايلور إلى أنّ الإنسان القديم حافظ على هذا التصوّر عبر خبرة الحلم، حيث تتبدّى الروح أو النفس، ثم واصلت الجماعات تطوير ممارسات تقديم القرابين والندور (*sesajian*) وإقامة الذبائح للأرواح والآلهة وغيرها،

بوصف ذلك ضرباً من الخضوع للأسلاف، أو امتداداً لنشاط رسخته الجماعات السابقة في ذاكرتها الطقسية.

أما في المنظور السوسيولوجي عند دوركايم (Durkheim)، فيُفسَّر الإله بوصفه "طوطماً"؛ أي إنَّ لفظي "الإله" و"الطوطم" ليستا في التحليل الأخير إلاَّ تعبيرين مختلفين عن "المجتمع". ولذلك تلجأ الجماعات إلى عبادة الإله والأسلاف توطيداً لرابطة الانتماء بين الأعضاء داخل الجماعة. وتغدو شعائر العبادة وسيطاً لبناء الوشائج الاجتماعية وتنمية الشعور بالتساند المتبادل، بما يعمّق أواصر الأخوة والإحساس بالمحبة والمشاركة.

وفي الرؤية الإسلامية، يُنظر إلى الدين بوصفه مآلاً إلى السلم؛ أي إلى نوع من الانسجام في علاقات البشر، بوصفهم صادقين عن أصل واحد. ويشير محمد قريش شهاب إلى أنَّ لفظ "الدين" سهل النطق، ويسهل خصوصاً لدى العامة بيان مراده إجمالاً، غير أنَّ وضع حدٍّ علمي دقيق له شديد العسر؛ لأنَّ التعريف العلمي يقتضي صياغة تستوعب جميع عناصر المعرف وتستبعد ما ليس منه. وبذلك فإنَّ تعريف الدين بحسب هذا التصوّر ينبغي أن يُجسّد أنماط الطاعة التي تتضمن عناصر الخير تجاه البيئة والإنسان.

وتأتي صياغة هارون نصوتيون أكثر تحديداً؛ إذ يذكر للدين عناصر متعدّدة، من أبرزها: (١) الإقرار بوجود علاقة بين الإنسان وقوّة غيبية يجب امتثالها؛ (٢) الإقرار بقوة غيبية تهيمن على الإنسان؛ (٣) التزام نمط معيّن من الحياة يتضمّن الاعتراف بما هو خارج الإنسان ويؤثر في أفعاله؛ (٤) الإيمان بقوة غيبية تُنتج أسلوبَ عيش مخصوصاً؛ (٥) قيام نظام سلوكي صادر عن تلك القوّة الغيبية؛ (٦) الإقرار بواجبات يُعتقد أنّ مصدرها القوّة الغيبية؛ (٧) ممارسة التبجيل/العبادة للقوّة الغيبية، وهو ما ينشأ من شعور الضعف والخوف أمام القوّة الغامضة في العالم المحيط؛ (٨) التعاليم التي يوحى بها الله إلى البشر عبر رسول. وتُفضي هذه العناصر وفق هذا الفهم إلى ربط الإنسان بعقيدته ربطاً يبعثه على

الطاعة الدائمة، ويجعل تحويل اعتقاده إلى غيرها أمرا غير هيّ، بما يُنتج شخصيّة مسلمة تقية حسّاسة للذات وللمحيط.

وفي علم النفس، يقرّر ويليام جيمس (William James) أنّ الدين يتجلّى في صيغ مؤسّسيّة يمكن فهمها على مستويين: دين "رسمي" بوصفه عادة اجتماعيّة، ودين "مُعتقد" بوصفه انخراطا واعيا. ومن ثمّ، فالدين وممارساته قد تتشابه في الظاهر، لكنّ أثره في حياة الإنسان قد يختلف اختلافا كبيرا؛ إذ إنّ تدين الفرد حين يتحقّق بوصفه تجربة داخلية واعية قد يولّد أنماطا متنوّعة من السلوك، سواء في البعد العمودي المتصل بعلاقته بالله، أم في البعد الأفقي المتّصل بعلاقته بالناس.

ويرتبط منشأ التجربة الدينيّة في تحليل آخر بالدهشة أمام ما يُسمّيه بعض اللاهوتيين "الأخر الكلّي" (The Wholly Other)؛ "فإذا استبدّ بالإنسان شعورُ الانهار أمام ما يراه مفارقا على نحو جذري، نشأت حالة ذهنيّة يُطلق عليها أوتو (R. Otto) اسم "النومينوسي" (Numinous)؛ "أي الإحساس بحضور القدرة الإلهيّة. ويعدّ أوتو هذا الشعور مصدرا أصيلا للبنية النفسيّة الدينيّة لدى الإنسان. وتنعكس هذه الرؤية على تشكيل الذهنيّة بما قد يعزّز البعد العمودي في التدين، أي الخضوع لتعاليم الدين. وفي تفسير آخر لمعنى الدين، يُذكر أنّ له ثلاثة أوجه: (١) الإيمان بقوة عظمى؛ (٢) الشعور الباطني بحضور هذه القوة أو استحضارها في الفكر؛ (٣) أداء طقوس تُنسب إلى تلك القوة. وبذلك يغدو الدين فكرة تسكن الوعي، وحضورا يلزم الشعور، ويتكتّف أثره بوجه خاص عند ممارسة الطقوس بما يورث الإحساس بتلك القوة.

وعلى نحو عام، يمكن تعريف الدين بأنه نسق منظم من المعتقدات، وأنظمة الثقافة، ورؤى العالم، يربط الإنسان بنظام الحياة ومعاييرها. وكثير من الأديان يتضمّن سرديات ورموزا وتواريخ مقدّسة ترمي إلى تفسير معنى الوجود، أو بيان أصل الحياة والكون. ومن هنا تُبنى التعاليم الدينيّة على محاور رئيسة. وفي الإسلام، تُعرض النصوص القرآنيّة دلالة على اكتمال الدين، كما ورد في قوله تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.^{٣٥} وتشير الآية إلى تمام البنية الدينية في الإسلام، بما تتضمنه من هداية ومعرفة وتوجيه للذين يعملون بمقتضاها. ومن ثمّ تصبح التعاليم الدينية ركنا أساسيا في تنزيل الدين بوصفه دليلا للحياة.

ومن أمثلة ذلك تحقيق التوحيد؛ وهو التذلل لله والخضوع له بإفراده بالعبادة، إذ إنّ ما يُعبد من دون الله لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، فضلا عن أن ينفع غيره. قال تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾.^{٣٦} ومن تجليات التوحيد في الحياة الاجتماعية ألاّ يظلم الإنسان غيره أو يتسلط عليه؛ أي أن تكون أفعاله غير محصورة في مصلحته الخاصة، بل ذات أثر نافع للآخرين.

ولهذا فإنّ الاهتمام بالدين لا ينبغي أن يبقى لاهوتيا عموديا فحسب؛ بل يلزم أن يؤوّل أفقيا أيضا. ويقوم التأويل الأفقيّ على حركة المجتمع وفعاليّاته، عبر تقريب الناس بعضهم من بعض، بما يُنتج احتراما متبادلا وشعورا بالمشاركة والانتماء؛ أي ما يُترجم اجتماعيا في معنى التسامح. وهذا التسامح ضرورة لا لأنّه يقتضي تنازلا عن الحقائق الدينية، بل لأنّه ليس صراعا ولا تبكيئا متبادلا، بل هو سلم ووثام واحترام متبادل، يثمر انسجاما اجتماعيا. ويعلم الإسلام هذا الانسجام عبر قيم التناصر والتعاون مع سائر الناس، مثل إشاعة روح المشاركة مع الفئات غير القادرة، ومدّ يد العون لمن يحتاج إلى المساعدة.

وبناء على ذلك، ينهض المتديّنون بدور في تشييد الوثام الاجتماعيّ داخل بيئاتهم من خلال تعاليمهم. فمثلا، تُبنى الدعوة إلى الإسلام لا على مستوى المفاهيم وحدها، بل عبر تحويلها إلى ممارسات نافعة للناس. وتغدو حلقات التعلّم الديني الجماعي المعروفة في السياق الإندونيسي باسم (pengajian) مجالا دوريّا يلتقي فيه

^{٣٥} القرآن، ٥:٣.

^{٣٦} القرآن، ١٩٢:٧-١٩٣.

الناس لتعميق فهمهم للدين ، بما يُسهم في بناء أنماط علاقة صحيّة. كما تُعدّ أنشطة الخدمة الاجتماعية التطوعيّة (البذل والعطاء بدافع الرحمة) صورة عمليّة لتجسيد هذه المعاني. وتُمثّل هذه المواقف تطبيقاً للدين بوصفه فعلاً وسلوكاً مؤلّداً للانسجام الاجتماعي؛ ذلك أنّ الإيمان في المجال الديني بالغ الأهميّة، إذ يرتبط بتأويل للحقيقة، ويحمل معنى، ويُمارَس عن قصد. ويؤدّي الالتزام بالواجبات الدينيّة بما فيه أداء الطقوس إلى تعزيز الجماعة والتضامن، وغرس قيم الخير، وتبديد الأحكام المسبقة، والأهمّ من ذلك: صناعة السلم والوثام بين الناس. وليس فهم الدين محصوراً في البعد الاجتماعيّ من حيث بناء التضامن فحسب؛ بل إنّ علم نفس الدين يضيء القيم الروحيّة التي تتشكّل من سلوك المتديّنين في تحقيق الاجتماع والوحدة. ومن خلال المقاربة البيئيّة لا تُفهم التعاليم الدينيّة فهماً جزئياً مبتوراً، بل تُقرأ على نحو يمكن مساءلته أخلاقياً واجتماعياً. وهكذا لا يبقى الدين شأنًا عمودياً فحسب، بل يُترجم أفقياً بما يسمح للمجتمع بالانتفاع بقيمه ومعانيه.

د. تعبير الخبرة الدينيّة

يعود لفظ «التعبير» إلى الأصل الإنجليزي (*expression*) ، ومعناه: الإظهار أو الإفصاح. وقد عرّف وايتهد (Whitehead) التعبير/الإفصاح بأنه سرّ (*sakrament*) أساميّ في ذاته؛ فهو العلامة الخارجيّة لما هو باطني، والمرئيّ الذي يُحيل إلى الرحمن غير المرئي.³⁷ أمّا الخبرة الدينيّة، فينقل واخ (Wach) عن مورّو (Mouroux) أنّها استجابة لما يُعاش بوصفه الواقع المطلق (*Realitas Mutlak*).³⁸ ويرى جلال الدين أنّ الخبرة الدينيّة تتمثّل في عنصر وجدانيّ داخل الوعي الديني؛ أي شعور يقود إلى يقين يتولّد من الفعل التعبدّي/العمليّ.³⁹ ثمّة خبرات يختبرها المرء بنفسه أو تُنقل إليه عن غيره، فتتوافق الجماعة على تسميتها "خبرة دينيّة"، غير أنّ هذه الخبرة

³⁷ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Macmillan, 1926), 131.

³⁸ Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama* terj. Djammanhuri, Cet. 3 (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 45.

³⁹ Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: Raja Gravindo Persada, 2001), 17.

عسيرة الصوغ في الألفاظ؛ إذ يعبر بعض أهل التدن بقول قريب المعنى: «أستطيع أن أحدثك عنها، ولكنك لن تشعر بها كما شعرت أنا». ومن الطرائق التي ذكرت لشرح الخبرة الدينية ما يُسمى طريقة التعيين بالمثال (*method of denotation*)، أي الإيضاح عبر تقديم نماذج محسوسة. ولدى كثير من الناس، الخبرة الدينية يقين هادئ مطمئن بأن لهم صلة بـ "ذات" ما، وأن هذه الصلة تمنح الحياة معناها.⁴⁰

ويذهب محمد إقبال إلى أن الخبرة الدينية خبرة تقع في الحيز الأعرق من الباطن النفسي، حيث يستطيع الإنسان أن ينمي مركزا للقوة في ذاته على نحو تتاح معه حرّيته للنمو الكامل عبر اتصال مباشر بمركز الكون، وهو ما يسمّيه الخطاب اللاهوتي: الله.

وانطلاقا من هذه التعريفات، يمكن القول إنّ تعبير الخبرة الدينية هو الإفصاح عمّا يختبره المتدين إزاء أمر غير مادي، أو إزاء وجود غير مادي يُدرکه بوصفه واقعا مطلقا. ويمكن أيضا تعريفه بأنه إعلان خبرة يعدّها صاحبها خبرة دينية؛ أي إنه يعتقد أنّ تفسيرها لا يكتمل بالتفسيرات المألوفة وحدها، بل لا بدّ أن تُقرأ ضمن عقائد الدين وتعاليمه. ولذلك لا يتقبّل صاحب الخبرة نسبة ما جرى له إلى عوامل نفسية صرف، أو إلى محيطه الاجتماعي والبيئي؛ إذ يراها ثمرة "حوار" مع الله أو "لقاء" به، ويؤولها من داخل منظومته الاعتقادية.

وتتسم تديّنات البشر بطابع ذاتي يتجلّى في صور شتى من التعبير عن الخبرة الدينية. ومن المهام المركزية لعلم الدين تحليل بنية هذه الخبرة. والمنهج الأمثل في بحث الخبرة الدينية يقوم على ترك المعطى الديني يتكلّم بذاته، دون إكراهه على قوالب مسبقة أو التدخل فيه بمخططات جاهزة. ذلك أنّ لعلم الدين حدودا لا ينبغي أن ينفذ عبرها إلى الحقل اللاهوتي المعياري. غير أنّ مؤرّخ الأديان وهو يسعى إلى بناء أرضية مشتركة للبحث لا بدّ أن ينتبه إلى مفهوم «الحقيقة». ومن ثمّ فإنّ المنهج الأنسب لمؤرّخ الأديان هو المنهج الفينومينولوجي/الظاهراتي؛ أي ربط مسألة

⁴⁰ Rasjidi, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), 82.

”الحقيقة” بماهيّة الخبرة الدينيّة ذاتها. وبعبارةٍ أخرى: تُوكّل دلالة ”الحقيقة” إلى خبرة كلّ دين موضوع الدراسة، من غير تحويل حقيقة دين بعينه إلى معيار مُطلَق فضلا عن حقيقة دين الباحث نفسه. ويقتضي تناول الخبرة الدينيّة في نفس الوقت افتراضَ قدرة لدى الإنسان بوصفه متديّنًا على الاستجابة لأوامر الدين وتكاليفه.

ثمّة مسلكان لدراسة ماهيّة تعبير الخبرة الدينيّة. أولاً، اعتماد الوصف التاريخي للدين، أو للطائفة/الفرقة، أو للتّيّار الفكري الديني. وثانياً، اعتماد المدخل الشخصي (*personal approach*). أي الانطلاق من سؤال: «أين أنا؟»؛ بمعنى البيئة الممكنة التي تقع فيها خبرة الشخص الدينيّة محلّ الدراسة. ولا يقتصر معنى ”أنا” هنا على الفرد وحده؛ بل قد يدلّ كذلك على ”جماعة فرعيّة” أو شريحة محدّدة داخل إطار تنظيمي دينيّ أوسع. ويقارب هذا المدخل من بعض الوجوه ما تطرحه الفلسفة الوجوديّة الحديثة من ضرورة التمييز بين الخبرة الدينيّة الشخصيّة والخبرة الجماعيّة.⁴¹

والحقيقة أنّ المدخل الشخصي يلمّح إلى قيام ”ذات” مستقلّة، متميّزة عن ”موضوع الخبرة” (أي الدين الذي يُعاش)، بما قد يُسهم في تقليص التحيز الذاتي. غير أنّ ذلك قد يوحي للوهلة الأولى بأنّ الخبرة تُعزى إلى فعل الإنسان *an-sich* وحده، دون صلة بفعل الله. وليس المقصود من قولنا ”أنا” أو ”نحن” نفي إمكان تدخّل الوحي في هذه الخبرة؛ وإنما الغاية ضبط موقع الشخص محلّ الدراسة من جهة، وضبط موقع الدين/الوحي الذي يؤمن به من جهة أخرى. ولتقريب المعنى: حين ندرس خبرة شخص من أتباع المسيحيّة، لا يلزم أن يتحوّل البحث إلى نقد لوجود دينه، ولا أن ينزلق إلى منازعة لاهوتيّة اعتذاريّة؛ بل يكفي أن نبحث: ما الخبرة الدينيّة التي يعيشها هذا الشخص؟ وكيف يعيشها؟ إنّ المطلوب من الباحث هو جواب ”الفاعل” بوصفه متديّنًا، لا جواب ”موضوع إيمانه” بوصفه وحياً. وبذلك تُفكّك الخبرة الدينيّة عبر

⁴¹ Dian Ekawati, Eksistensialisme, *Jurnal Tarbiyah*, Vol.12, No. 1, 2015. <http://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/tarbiyah/article/view/427>. (7 September 2016)

هذا المدخل في إطار يميل إلى الإمبريقيّة والملاحظة المباشرة، وهما من سمات علم الدين.

ويُنظر إلى هذا الميل الإمبريقي بوصفه أقدر على تقديم تقدير أدقّ للعلاقة الوثيقة بين الخبرة الدينيّة وسائر الخبرات الإنسانيّة، ومع ذلك يحمي ماهيّة الخبرة الدينيّة من التدوين والتسطيح. بل إنّ تحليل ماهيّة تعبير الخبرة الدينيّة يتيح الكشف عن قضية شديدة الحساسيّة هي «حقيقة الدين»، من غير تحويل الدين ذاته إلى مطلق معرفي. وقد تسارعت تطوّرات علم الدين تحت ضغط مطالب جماعات دينيّة متعدّدة بادّعاء امتلاك حقيقة حصريّة. وفي لحظات معيّنة أتهم هذا العلم بتجاوز حدود مشروعيّته حين رفض ادّعاءات الحقيقة التي تصدر عن جهات دينيّة، كالمؤسّسات الكنسيّة أو الطوائف والفرق داخل المسيحية وغيرها. غير أنّ هذا العلم، عندما يُعدّ الأسس لكشف مسألة "الحقيقة" عبر جمع المعطيات اللازمة، لا يخرج عن حدوده المشروعة؛ بل يمارس إحدى وظائفه المركزيّة.

وتوجد بحسب بعض الكتابات أربع مقاربات في الاستجابة لماهيّة الخبرة الدينيّة:^{٤٢} (١) مقارنة تُنكر وجود الخبرة الدينيّة أصلاً، وتعدّها مجرد وهم؛ وهو رأي يظهر لدى بعض علماء النفس والاجتماع وبعض الفلاسفة. (٢) مقارنة تُقرّ بوجود الخبرة الدينيّة، لكنها تذهب إلى أنّها لا تختلف في جوهرها عن سائر الخبرات الإنسانيّة العامّة؛ ومن ممثلي هذا الاتجاه جون ديوي في فلسفة البراغماتية. (٣) مقارنة تُساوي بين البنية التاريخيّة للدين وبين الخبرة الدينيّة، بوصف ذلك "عادة" تُميّز موقفاً محافظاً يظلّ وفيّاً لفهمه للجماعات الدينيّة. (٤) مقارنة تُثبت وجود خبرة دينيّة "خالصة" يمكن التعرّف إليها عبر معايير محدّدة قابلة للتطبيق على شتى صور التعبير. ويرى هذا الاتجاه الأخير أنّ الخبرة الدينيّة ذات بنية منتظمة ومتماسكة.^{٤٣}

⁴² Abas Fauzan, Pendekatan Studi Islam di Tinjau Secara Psikologis, *Jurnal Quality*, Vol.1, No. 2, 2013. <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Quality/article/view/221>. (19 September 2016).

⁴³ Wach, *Ilmu Perbandingan Agama*....., 43-44

ويضع هذا الاتجاه معايير أربعة، أولها: أنّ الخبرة الدينيّة هي استجابة لما يُعاش بوصفه واقعا مطلقاً^{٤٤}، أو واقعا حاكما يحدّد كلّ شيء ويشدّه إلى نظامه. وفي هذا السياق تبرز أربعة عوامل مفسّرة: (١) افتراض أساسيّ هو أنّ الاستجابة تتضمّن درجات من الوعي، كالفهم والتصوّر وما شابههما؛ فالوعي هنا لا ينفكّ عن الخبرة. (٢) النظر إلى الاستجابة بوصفها جزءا من "لقاء". (٣) إنّ معاشة الواقع الأعلى تفترض علاقة ديناميّة بين "العائش" و"المعاش"^{٤٥}.

أمّا المعيار الثاني، فيقضي بأن تُفهم الخبرة الدينيّة بوصفها استجابة كليّة من الإنسان بوصفه كلاً متكاملًا للواقع المطلق؛ أي استجابة تشترك فيها بنية الإنسان كلّها: الفكر، والوجدان، والإرادة. وبهذا المعنى تختلف الخبرة الدينيّة عن الخبرات العامة التي قد تستدعي جانبا واحدا من تجلّي الإنسان^{٤٦}. والمعيار الثالث هو العمق/الشّدّة (*intensity*): فالخبرة الدينيّة تفصيلا أشدّ الخبرات قوّة وشمولا وأثرا وعمقا مما يمكن للإنسان أن يملكه. ويستدلّ على ذلك بأحوال رجال الدين عبر العصور: الأنبياء، والحكماء الزهّاد، والرهبان البوذيين (*bhikkhu*)، والحاخامات، وسائر القيادات الروحيّة، حيث تتبدّى شدّة الخبرة في فكرهم وقولهم وعملهم. أمّا المعيار الرابع، فيؤكّد أنّ الخبرة الدينيّة ينبغي أن تكون قابلة للترجمة إلى فعل؛ فهي تتضمّن عنصرا إلزاميا (*imperatif*)^{٤٧}، وتصبح مصدرا للدافعيّة والعمل الذي لا يتزعزع^{٤٨}. ويقول ويليام جيمس إنّ أفعالنا هي الدليل الأصلي الوحيد بالنسبة إلى أنفسنا على أننا متديّنون حقّا على نحو صادق^{٤٩}.

⁴⁴ Joachim Wach, *Types of Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 32-35.

⁴⁵ Wach, *Ilmu Perbandingan Agama*....., 45.

⁴⁶ James Harry Cotton, *Knowledge of God* (New York: Macmillan, 1951), 52

⁴⁷ Henry G. Bugbee, "The Moment of Obligation in Experience" *Journal of Religion*, Volume 33, Number 1 (1953), 1.

⁴⁸ Robert Redfield, *The Primitive World and It's Transformation* (Itacha: Cornell University Press, 1953), 99.

⁴⁹

إنّ فهم الخبرة الدينيّة لا يتعلّق بمحتواها وحده، بل بكيفيّة الإفصاح عنها أيضاً. فالدافع إلى إظهار الواقع المطلق يُعدّ في ذاته جزءاً من الخبرة الدينيّة. وقد يتّسم التعبير عن تلك الخبرات بطابع اندفاعيّ مدفوع بالحماسة؛ إذ يظهر على صاحبه الفرح والحزن والخوف والهيبة، ثم يخرج ذلك في صورة تواصل مع الآخر عبر الصوت، أو الكلمات، أو الإشارات، أو السلوك. وقد يتخذ هذا التواصل هيئة المشاركة الوجدانيّة مع الآخرين. ومن يفيض بنصيب واسع من الخبرة الدينيّة يصبح غالباً معلّماً أو مبلّغاً أو صاحب رسالة. ويظهر هذا، مثلاً، في فعل الدعاة والوعاظ والعلماء المحليّين (الدعاة، الأئمّة، الأساتذة، الكياهي - في السياق الإندونيسي)، بل وفي مرتبة أعلى في سيرة الأنبياء، إذ يسعون إلى تبليغ رسائل التعاليم الدينيّة. وهذا النمط يسمّيه النص الخبرة الدينيّة الدعويّة/التبليغيّة. وهنا تُعدّ اللغة الأداة الأولى إن لم تكن الأداة الوحيدة لأنّ الكلمات تمنح أعلى درجات الدقّة في عكس هذا النوع من الخبرة.

وفيما يتّصل بتجليات التعبير عن الخبرة الدينيّة، يشير النص إلى ثلاثة أنماط ستكون مدار المبحث الآتي: النمط النظري (الفكري)، والنمط العملي (السلوكي)، ونمط الجماعة/الرفقة الدينيّة. وهذه الأنماط الثلاثة تعبيرات متمايضة من حيث زاوية المعالجة، وإن كانت مترابطة لا يُستغنى بعضها عن بعض. وسيأتي تفصيلها فيما يلي.

هـ. أنماط التعبير الديني

١. التعبير النظري (الفكري)

إنّ تعبير الخبرة الدينية في بعدها الفكري قد يأتي في بعض صوره على هيئة تعبيرات أنديكتيكية (Endeixtic)، وهو مصطلح مشتق من اللفظة اليونانية «إندكسيس (Endeixis)» بمعنى «الإعلان». ويشيع استعمال هذا النمط من التعبير

للدلالة على ما يُلمَح إليه⁵⁰ أو ما يُفصح عنه في صياغة مستترة، وقد اضطلع بدور بالغ الأهمية في تاريخ الأديان. وأبرز أمثلة التعبير الأندكتيكي «الرمز». فالرمز، في هذا السياق، هو وشج عفويّ متصل بين عنصر مادي محسوس وواقع روحي. ثم تُحمّل الرموز دلالات محددة، بحيث يمكن تفكيكها وصياغتها في نسق مفاهيمي يقود في نهاية المطاف إلى الفعل الديني.

ومن أبرز تمثيلات هذه الخبرة الفكرية ما يتجلى في الأسطورة؛ فالأسطورة أو الميثولوجيا كثيرا ما تسترعي اهتمام فلاسفة الدين وعلماء النفس وباحثي علم الأديان، لأن في طياتها «حقائق كبرى» كامنة، أي ظواهر أصيلة من الحياة الروحية. ولا سيما أن حضور الأسطورة ارتبط في كثير من الأدبيات الكلاسيكية بما يُسمّى «المجتمعات البدائية» التي تعدّ الأسطورة جزءا لا يتجزأ من عالمها الروحي. وتبين نتائج تلك الدراسات أن الأسطورة تؤدي وظيفة تقديم إجابات عن أسئلة الوجود الكبرى: من أين جئنا؟ ولماذا نحن هنا؟ ولأي غاية نحيا؟ وما المقصد من حياتنا؟ ولماذا نموت؟ إلى غير ذلك مما يتصل بالحياة الإنسانية. غير أن الإجابات الأسطورية لا تتمثل في حكايات متناقلة شفاهايا فحسب، بل تتبدى بوصفها «واقعا حيا» يشكل إطارا للمعنى. وفي الحقل الأسطوري الرحب تتضح على نحو لافت تصورات البشر عن «الحقيقة المطلقة» (الله). ومن ثمّ يصبح كل ما تنطوي عليه الرموز، وكل ما تصفه الأسطورة، معيارا يُقنن ويدافع عنه في مواجهة شتى صور الانحراف.

وترى باربرا هارغروف أن مفهوم «الأسطورة» لا يستقيم إلا بربطه بمفهوم «الطقس». فكل مجتمع يمتلك أنماطا من «السلوك الرمزي المتكرر»، ثم يُعبّر عن هذا السلوك تعبيرا شفويا؛ فالسلوك الرمزي الذي يتكرر هو ما يُسمّى طقسا، أما التعبير اللفظي عنه فهو الذي يُسمّى أسطورة.⁵¹

⁵⁰ Rudolf Otto, *Idea of The Holy* (London: Oxford, 1946), 64-67.

⁵¹ Barbara Hargrove, *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches* (Wheeling: Harlan Davidson, 1979), 30.

إن التفكير الأسطوري لدى المتدينين ينطلق بطبيعة الحال من عالم مجرد وغَيبي، غير أنه يتحول إلى محور العبادة وموضع التركيز الروحي. وقد صوّر إيمانويل كانط هذا الأفق في صورتين مركبتين: الإيمان بالله، والإيمان بالحياة بعد الموت. وعلى هذا، فالتفكير الأسطوري هو نمط تفكير ديني يُفصح عن نفسه في التعبير الشفوي، مستندا إلى الإحالة لله بوصفه مصدر القوة والحقيقة.

ويأتي بعد ذلك نمط آخر من الخبرة الفكرية يُعرف بالتعليم العقائدي (*Doctrine*)، وهو طور يتطور فيه الوصف الأسطوري إلى معايير ملزمة أو إلى نظام للحياة الإنسانية. ووفقا لواخ تتضافر عدة عوامل في نشأة هذا التطور: (١) نزوع قوي إلى الربط المنهجي والتنسيق النسقي، (٢) رغبة في صون نقاء الرؤية الدينية، (٣) دافع شديد إلى تقنين المعايير وصوغها في صورة قواعد، (٤) تحديات الأحوال والحقب التاريخية وما تفرضه الظروف الاجتماعية، (٥) البنى الاجتماعية نفسها، ولا سيما حين تتوافر «مراكز سلطة»^{٥٢}. ومن تفاعل هذه العوامل تنبثق قواعد ومعايير تتحول في الوعي الديني الجمعي إلى «تعاليم عقائدية» ملزمة. أما وظيفة هذا التعليم العقائدي فتتمثل في تثبيت الإيمان وتفسيره، وتنظيم الحياة المعيارية في مجالي العبادة والخدمة الدينية، فضلا عن الدفاع عن الإيمان إزاء المعارف الأخرى؛ وهو دافع يغلب عليه الطابع الاعتدالي. وإذا كانت التعاليم العقائدية على هذا النحو، فإن إلزامها يظل مقصورا على الجماعة المؤمنة، ولا يكتسب بالضرورة دلالة ملزمة لمن هم خارجها.

أما التفكير العقائدي فهو نمط تفكير لدى المتدينين يتجلى في التعبير الشفوي مع الاتكاء على النص المقدس بوصفه مصدر القوة والصدق. ولذلك فإن المتدين الناضج يفعل هذا النمط من التفكير في وظائف ثلاث مترابطة: (١) تنمية المعنى وتفسيره في ضوء معتقده. (٢) إرساء حياة معيارية في شأن العبادة والتنسك. (٣) الدفاع عن المعتقد وبيان موقع التعاليم العقائدية من سائر المعارف، وغالبا ما

⁵² Wach, Ilmu Perbandingan Agama....., 103.

يتخذ هذا الدفاع طابعا اعتذاريا. ومع أن التفكير العقائدي يغلب عليه البعد الوجداني، فإنه لا ينفصل تماما عن مبادئ التعليل العقلي ومسالك المنطق. ويذهب هوكنغ إلى أن الدين الذي يقبل التعليلات المستندة إلى العقل يحتل منزلة أرفع من الدين الذي يقتصر في تعليلاته على مصدر «إلهي» محض.⁵³ ومن هذا المنظور يتبين أن التعاليم العقائدية في الإسلام وثيقة الصلة بعلم الكلام. غير أن مساواة التعاليم العقائدية بعلم الكلام لا تجعلها وفقا لمعايير المعرفة العلمية علما بالمعنى الدقيق؛ إذ تظل محكومة بمنطق التفكير العقائدي ولا تخضع مسلماته لمقتضيات الفحص المنهجي. ومع ذلك، فإن المحافظة على هذا النسق وتفعيل وظائفه في التفسير والتنظيم والدفاع تمثل وجها من وجوه النضج الديني.

ويُطلق على التعبير النظري التالي اسم «الدوغما». فبحسب مؤلفي كتاب *"Dogmatika masa kini"* لجي. سي. فان نيفتريك (G.C. Van Niftrik) وزميله بي. ي. بولاند (Bj. Boland) فإن مصطلح «الدوغماتيقا» ذو أصل يوناني، وجمعه "dogmata"⁵⁴. ويذكران أن اللفظة كانت تعني في البداية «الرأي» أو «وجهة النظر»، ثم خُصّص معناها ليشير إلى «الرأي» أو «التعليم» في ميدان الفلسفة. ثم اتسع استعمال «الدوغما» ليدل على «قرار» أو «تقرير مُلزم» يصدر عن شخصية مرجعية أو عن مجمع كنسي. ولأن مثل هذه القرارات تُعلن عادة، تحول معنى «الدوغما» إلى ما يقارب: القاعدة، والأمر، والإعلان، وما شابه ذلك. وتقوم الدوغما، في اتجاهها العام، على مبادئ التعليم الديني أو على نسق عقائدي بعينه، ولا سيما ذلك الذي تنتجه سلطة الكنيسة أو تصوّرات شخصية يُنظر إليها بوصفها ذات جذور وتأثير في الجماعة التي تتبعها.

⁵³ William Ernest Hocking, *Living Religions and a World Faith* (New York: Macmillan, 1940), 94

⁵⁴ G.C. Van Niftrik & B. J. Bolland, *Dogmatika Masa Kini* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1978), 9.

وتحتل الدُّوغما موقعا يمثل معيارا بعينه.⁵⁵ فإذا كان «التعليم العقائدي» معيارا يتأسس على استنباطات تفسيرية من المادة الأسطورية، فإن الدُّوغما تُحيل إلى «يقين» أوسع نطاقا يُسبغ على المعتقدات الدينية طابع الحسم والإلزام. وتميل الدُّوغما، بحكم استنادها إلى سلطة محددة، إلى ممارسة قدر من الإلزام يجعل الإيمان بها مطلوبا بجدية وصرامة. ومن هنا أمكن على سبيل القياس عدُّ بعض القوانين أو اللوائح التي يسنها «الحاكم» دوغماتية، لما تنطوي عليه من عنصر الإلزام، وإن اختلفت درجات الإلزام فيها عما هو قائم في المجال الديني. وإذا استعرنا تعبير واخ فإن ما يقوم على هذا النمط يُسمّى «شبه دين» (*Pseudo-Religion*) أو «دينا زائفا».

٢. التعبير العملي (الفعل)

كما تقدّم بيانه أعلاه، فإنّ الخبرة الدينيّة تُفهم بوصفها صلة بين الإنسان والواقع المطلق تتجلّى في حيّز الفكر. غير أنّ ترسيخ هذه الصلة لا يكتمل إلا عبر تجسيد سلوكيّ؛ إذ لا بدّ من أن تنعكس الخبرة في هيئة أفعال وممارسات. وفي هذا الإطار قد تتمثّل الأفعال الدينيّة في العبادة، أو في الشعائر والطقوس، بوصفها استجابة وجوديّة لتجربة الواقع المطلق (الله). وقد علّق جيراردوس فان دير ليو (Gerardus van der Leeuw) بقوله: «إنّ الله يحضر للإنسان حين يقترب الإنسان منه».⁵⁶ ويمكن فهم ذلك على أنّ حضور الله في وعي الإنسان من حيث التجربة يحتاج إلى دوام التقوية عبر الممارسات الدينيّة كي تبقى رابطة التعلّق به حيّة فاعلة.

والخبرة الدينيّة في صورتها الماثلة (الكُلُتوس/العبادة الجماعيّة أو الشعائريّة) تمثّل استجابة شاملة عميقة، واندماجا كليّا مع الواقع المطلق. والمقصود بالفعل المحسوس هنا: العبادة والخدمة؛ إذ يكشف هذا عن توازن بين الظاهر والباطن. ومعنى ذلك أنّ هذا الصنف من الخبرة يُبرز الإنسان في كليّته، حيث تتألف العقل

⁵⁵ Ibid., 108.

⁵⁶ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (London: Allen & Unwin, 1938), 376.

والروح والجسد في بنية واحدة. ومن ثمّ يصبح فعل العبادة أعلى ما يبلغه الإنسان في حياته من حيث التوجّه إلى الواقع المطلق عبر التقديس والتسبيح والصلاة والشعائر. وتؤدّي العبادة إمّا بتجميع الفكر واستحضار حضور الله، وإمّا بالشكر له في إشارة إلى تقدير عال لسلطان يُقابل بالتبجيل. وهذه التأملات التعبدية جزءٌ من إجلال عميق يرنو إلى "الذروة" ضمن مزاج ذهنيّ منتظم يتشكّل من الانبهار والخشية والهيبة، وربّما المحبة. وغالبا ما تُرى مثل هذه الحالات في تقاليد التصوّف حين يبلغ السالك طور الوجد/الانخراط، سواء أثناء الصلاة أم أثناء التأمل. ويذهب فان در ليو كما ينقله واخ إلى أنّ الإنسان في العبادة كأنّه يعود "إنسانا كاملا" وهو يواجه الواقع المطلق: فحين يدعو ربّه، يربط ذاته بمركز القوّة الذي يلتمس منه العون والحماية والإلهام. أمّا الغاية الكبرى من خبرة العبادة فهي التكريس/التقديس (*consecration*)، أي أن يحدث تحوّل في مختلف صور الوجود المحسوسة والمعقولة على نحو يجعلها منسجمة مع نظام الكون وإرادة الله.

ولتمييز ملامح "النضج الديني" في مجال الأداء التعبدية، يذكر النص أربعة محاور ينبغي مراعاتها، تتصل بأسئلة تأسيسية: (١) أين تؤدّي العبادة؟ من حيث الأصل، يمكن لأيّ مكان دائما كان أو مؤقتا أن يصلح موضعا للعبادة. غير أنّ المعيار الأهمّ هنا هو طهارة المكان ونظافته. ويُفهم من النص أنّ المواظبة على أداء العبادة في المواضع التي يراها الدين أحقّ بالاعتبار وأوثق شرعية قد تُعدّ قرينة على رسوخ الدين ونضجه، والعكس بالعكس. (٢) متى تؤدّي العبادة؟ إنّ إدراك معنى الوقت المعين للعبادة والالتزام به يُعدّ علامة على نضج المتدين؛ إذ تتسم كثير من الشعائر بارتباطها بزمنٍ مخصوص يُنظر إليه بوصفه "زمنًا مقدّسا" تتأكّد فيه قيمة العمل. ويشير النص إلى تمييزات زمنية في التراث الديني-الطقسي مثل "*dies fasti*" التي تُعطي للوقت خصوصيّة تجعل بعض الأفعال "مستحسنة" أو جائزة، في مقابل "*nefasti*" التي يُتجنّب فيها ذلك. بل ثمة نطاق أوسع يُشار إليه بعبارة "*dies religiosi/vitiosi*" حيث تُعدّ أفعال بعينها محرّمة رسميًا أو موضع تابو. (٣) كيف تؤدّي العبادة؟ لكلّ

دين قواعد خاصّة في طرائق الأداء؛ فمرة يُكتفى بعزم القلب، أو بقول اللسان، أو بحركة الجسد كلّ على حدة، وفي مواضع أخرى تُطلب مشاركة العناصر الثلاثة جميعاً. وقد تقوم العبادة على التركيز الداخلي والتأمل الصامت في حضرة استحضار القدرة الإلهيّة، كما قد تتخذ هيئةً تسابيح ومدائح تُجهر بها. (٤) من الذي يتعبّد؟ كلّ من أعلن انتسابه إلى دين ما فهو في الجملة مكلف بأداء شرائعه، ولا سيّما في جانب العبادة. وهذا يعني أنّ إمكان بلوغ أعلى درجات "النضج الديني" مفتوح نظرياً لكلّ المنتمين إلى ذلك الدين. غير أنّ كلّ دين يضع عادة قيوداً أو شروطاً مخصصةّة يُنظر إلى الالتزام بها على أنه يرفع جودة العبادة إلى مستوى أسمى، بما يجعل ثوابها وفق تصوّر الديني أعظم. ومع تساوي الواجب في أصل التكليف، تُعترف أيضاً فروقاً إنسانيّة فرديّة تُباين بين الناس في درجات النضج الديني.

وتتمثل بعض العوامل التي قد تُفضي إلى تفاوت مستويات النضج الديني في: النوع الاجتماعي، والحالة الصحيّة، والمكانة الاجتماعيّة، وصولاً إلى مقدار الثبات على أداء الأوامر الدينيّة. وإذا نظرنا إلى ما يسمّيه النص "الأديان البدائيّة"، وجدنا أنّها تقدّم الفعل الشعائري على التفكير؛ إذ يقلّ فيها وزن النظر النظري لأنّ واقعها يتحدّد أساساً في عالم السلوك، حيث تُعدّ الشعائر أرفع ما فيه منزلة. إنّّه عالم ليس عالم معرفة بالمعنى المدرسي، بل عالم فعل: ليس ساكناً بل حركيّاً، ليس نظريّاً بل براغماتيّاً.^{٥٧} حتى ليكاد لا يوجد نشاط لا يرى على أنه عمل كُلتوسي/مقدّس. فالطعام، والنوم، والزواج، والصيد/تحصيل الرزق كلها تُفهم على أنها أفعال تربط الإنسان بالله.^{٥٨} وبعبارة أخرى، فإنّ الممارسة الدينيّة ليست إلا نشاطاً محوريّاً يتغذّى من عمق روحيّ ويتّجه نحو قوّة أعلى.

ومع ذلك، حتى في أبسط المستويات، يمكن العثور على أفعال بعينها تُسمّى على وجه التخصيص أفعالاً دينيّة. والاعتبار الأهمّ في الخبرة الدينيّة هنا ليس الفعل

⁵⁷ Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development* (Chicago: Follet, 1948). 402.

⁵⁸ Roberth Ranulph Marett, *Sacraments of Simple Folks* (Oxford: Clarendon, 1933), 35.

لذاته بقدر ما هو الغاية/الدافعية التي تُوجّهه. ففي اليهودية يُسمّى ذلك "Kawannah"، وفي الإسلام يُسمّى النية. وقد يجعل "التقدمة/القرآن" فعلا ما مقدّسا في نظر المتدين. فكلّ فعل قد يتّخذ هيئة عبادة كاملة، أو يرسّخ استعداد الإنسان لتلقّي العطية الناشئة عن علاقته الشخصية بالله.

وخلاصة القول إنّ التعبير العملي عن الخبرة الدينية يدور حول أشكال العبادة التي يقوم بها المتدينون تأسيسا على معتقداتهم. وهذه العبادة ذات ضربين: الأول: عبادة خاصّة محدّدة، مضبوطة في التعاليم الدينية ضبطا صارما من حيث صورتها وزمانها ومكانها. الثاني: عبادة بالمعنى العام، تتّصل بالخدمة الاجتماعية؛ وهي أنشطة عامّة ذات طابع ديني وقيمة روحية، غير أنّها لا تُحدّد في النصوص والعقائد تحديدا صريحا صارما من حيث الزمن والشكل والمكان وكيفية الأداء.

٣. التعبير في إطار الجماعة الدينية

تكشف الدراسات المتعلقة بما يُسمّى "الأديان البدائية" أنّ الدين في الغالب يتّخذ طابعا جماعيا، وإن كانت بداياته تنطلق من خبرات فردية. ويعرّز ماريت (Marett) هذا المعنى حين يقرّر أنّ "الذات" التي تمتلك الخبرة الدينية، في حقيقتها الاجتماعية، هي الجماعة المتديّنة.⁵⁹ وبناء على ذلك، ينبغي التعامل مع المجتمع بوصفه المسؤول الأوّل عن المشاعر والأفكار والأفعال التي تُشكّل الدين وتمنحه صورته التاريخية.⁶⁰ وهذه الفكرة تنسجم مع منظور دوركايم الذي يرى الدين متشكّلا من تفاعلات أعضاء المجتمع الذين تجمعهم ميول واتجاهات مشتركة. بل قد يصحّ العكس أيضا: إذ قد تُفضي الممارسات الدينية نفسها إلى تشكّل جماعة دينية؛ لأنّه يكاد لا يوجد دين لا يطرّو شكلا من أشكال الائتلاف الديني (الأمّة) بوصفه وعاء للانتماء. ومن هنا ظلّ بعض الأنثروبولوجيين ومنهم مالمينوفسكي:

⁵⁹ Robert Ranulph Marett, *The Treshold of Religion* (London: Methuen, 1914), 137.

⁶⁰ Ibid., 123.

يؤكدون ضرورة دراسة أثر الدين في المجتمع، أو أثر المجتمع في الدين، بوصف العلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل.

وعلى امتداد الفعل الديني تظهر دائما جماعات أتباعه؛ فلا دين من غير بناء لأخوة دينية، بدرجات متفاوتة من التنظيم والرسوخ. وإنّ حضور الجماعة الدينية يُعدّ امتدادا لشواهد تطوّر الدين، سواء من جهة ادّعاءات "الحق" التي يحملها، أم من جهة الطرائق التي يُطالب الأتباع بالعمل بها. وتمتاز الجماعة الدينية بعلاقة مزدوجة: ففي داخلها يتداخل البعد الجماعي والبعد الفردي ضمن نوعين من الارتباط: ارتباط بما يُعاش بوصفه قوّة عليا، وارتباط ناشئ عن العضوية في الجماعة. ولذلك تكون الجماعة الدينية في الغالب أمتن من سائر أشكال التجمعات؛ لأنها تقوم على يقين أصيل لدى أعضائها بصحّة القواعد، ورؤية العالم، والمواقف، والمناخ الوجداني الذي تُنتجه الحياة الدينية التي يعتنقونها.

ومن حيث عوامل النشأة والتمايز داخل الجماعات الدينية، يذكر يواخيم واخ (Joachim Wach) أربعة وجوه تُنتج الفروق بين أعضاء الجماعة الواحدة⁶¹: (١) الاختلاف بحكم الوظيفة: ويبدأ في حدّه الأدنى من تباين الأعمار، ثم يتحوّل إلى معيار في تمييز درجات التخصص وحدّة الالتزام/الحماسة الدينية. ولا يلزم أن يرتبط تمايز الوظائف داخل الجماعة بمستوى الثقافة العام. ومن أسس التفريق بين الوظائف: ما كان دائما/مؤقتا، وما كان شخصيا/وراثيا، وما كان فعليّا أو تشريفيا لا يتجاوز دلالة التكريم. (٢) الاختلاف على أساس الكاريزما: فالعطية الكاريزمية قد تتنوّع صورا وأنواعا، غير أنّها في المحصّلة تُشير إلى ارتفاع منسوب القوّة الروحية. وتتجلّى هذه القوّة بحسب النص في صور مثل: (أ) ما يتّصل بـ"تدبير الطبيعة" أو التأثير في نظامها. (ب) القدرة على إصلاح/شفاء الاضطرابات الجسدية أو النفسية. (ج) تنمية مهارات تقنية عبر التعليم والتوجيه والإرشاد وإظهار طرائق العمل. (د) قوّة بدنية، أو قدرة فكرية، أو استقامة أخلاقية، أو مهارة استثنائية. (٣) الاختلاف بحكم العمر

⁶¹ Wach, Ilmu Perbandingan Agama....., 197-203.

والنوع والنسب: فاختلاف السنّ يفضي إلى اختلاف الأفراد والجماعات في أدوارهم ووظائفهم (فردياً وجماعياً) داخل الحياة الدينيّة. كما أنّ الرجال والنساء ينفصلون كثيراً في أداء بعض الشعائر والطقوس. وقد يترتب على النسب بدوره تفاوت في المكانة داخل الجماعة، حتى إنّ الطقوس قد تُراعى في بعض البيئات سلالات أو "أعرافاً" بعينها في أهلية المشاركة، كلياً أو جزئياً. (٤) الاختلاف بحكم المكانة/المنزلة: وهو في الغالب تركيب من الوجوه الثلاثة السابقة. فكثيراً ما تُقرن الثروة بامتيازات خاصّة، ويكون لصاحب العمل أو رئيس الجماعة أو الزعيم السياسيّ تأثير قد يتجاوز حدود التبرير الدينيّ. وقد يُخصّ بعض الأشراف رجالاً ونساءً أو من تُرفع منزلتهم على نحو مشابه، بتوقيع استثنائيّ حتى حيث لا يقوم سند دينيّ صريح لمثل هذا التفريق. غير أنّ مجتمعات دينيّة عدّة تُسوِّغ فوارق المكانة بتفسيرات أسطوريّة ولاهوتيّة، ولا سيّما في بعض الأوساط "البدائيّة" المعنيّة بهذه البنى.

أمّا العلاقة بين الدين والمجتمع بالمعنى السوسيولوجي (*Gesellschaft*) فهي علاقة تداخل وتحديد متبادل. ومن ثمّ تتطلّب وصفاً إمبريقياً ووصفاً ظاهريّاً معاً. وتُستعمل هذه المناهج للتحرّر من الادّعاءات اللاهوتيّة المعيارية ذات الطابع الاعتدالي، وتقديم الوقائع كما هي في الميدان. وهذا النمط من الاشتغال الفكري هو في جوهره مهمّة سوسيولوجيا الدين: فهي لا تدرس الدين في إطاره اللاهوتيّ، بل تقتصر على تعبيراته الإمبريقية. ومن حيث دلالة "المجتمع المتدين"، تختلف الجماعات الدينيّة اختلافاً بيناً عن سائر الجماعات، ولا سيّما في دوافعها وميولها. فهي أكثر من غيرها تبدو كأنّها عالم مصغّر (*microcosmos*) يملك قانونه الخاص، ورؤيته للعالم، ومواقفه، ومناخه الوجداني.

وتتباين مجتمعات المتدينين في تصوّراتها عن الله وفي صيغ التعبير النظري عن الخبرة الدينيّة. بل يتجاوز الأمر ذلك إلى اختلافهم في درجات الحماسة الدينيّة وعمقها: ففي البيئات التي تُوصف بأنها أقلّ "حضارة" أو أكثر "بدائيّة"، كما في البيئات الحديثة، يُعثر على مواقف دينيّة عميقة قويّة شديدة التماسك، إلى جانب

مواقف فاترة ضعيفة متساهلة. ومع اختلاف درجات العمق في الخبرة الدينية، يظلّ من الواضح أنّه قلّما يوجد رابط أشدّ تأثيرا بين البشر من رابطهم ببعضهم ببعض "باسم الله". وغالبا ما يكون هذا الرابط وجدانياً أكثر منه عقلايياً.

ومن الشواهد على ذلك أنه حين يتعرّض مسلمون في بلد ما للاضطهاد (كما أُشير في الخطاب العام إلى أفغانستان والعراق وفلسطين)، يشعر بعض المسلمين في أماكن أخرى بأنهم يتقاسمون الإحساس نفسه تحت عنوان التضامن الديني. ويتجلّى ذلك في توظيف جماعات متشدّدة لهذا الشعار في خطاب جماعات متشدّدة، مثل ما نُسب إلى تنظيم القاعدة وقيادته أسامة بن لادن من تبرير أعمال عنيفة ضدّ دول غربيّة بدعوى "التضامن مع المسلمين" عالمياً بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع تلك الأفعال التي تُرتكب باسم الدين. وعليه، تُسهم هذه الوقائع في تعزيز أطروحة واخ حول التعبير عن الخبرة الدينية في صورة "الجماعة/الائتلاف"، كما يُستشهد على ذلك في السياق الإندونيسي بظواهر العنف التي وُصفت بالإرهاب، حيث تُستدعى رموز التضامن الديني بوصفها إطاراً تعبيرياً جامعاً.

الفصل الثاني: طرائق التدين

لكلّ دين طرائقه الخاصة في إقامة الشعائر، وتجليات التوجّه إلى الإله، وغير ذلك من أوجه الممارسة الدينية. ولا يقتصر الأمر على اختلاف الأديان فيما بينها؛ إذ قد يتباين نمط التدين حتى داخل الدين الواحد بين أتباعه، فينشأ تباين في أساليب التدين وطرائق التعبد والتأويل والتجربة الروحية. ومع ذلك، قد تلوح عناصر تشابه بين دين وآخر، وبين متدين وآخر؛ سواء اختلفت أديانهم أم جمعهم الدين الواحد.

إن إدراك مواطن الاشتراك والافتراق بين الأديان يُعدّ أمراً بالغ الأهمية لفهم الظواهر الدينية التي كثيراً ما تتبدّى في المجال العام، بما يعين على التعامل مع التشابه والاختلاف بقدر من الحكمة والرشد. فالمناظر تتعدد بتعدد الأشخاص والخلفيات؛ ومن ثمّ لا غنى عن معرفة طرائق التدين لا في الدين الذي ينتهي إليه المرء فحسب، بل في غيره من الأديان كذلك. ذلك أنّ الدين بحسب طبيعته ليس موضوعاً يُترك ليُفهم من زاوية واحدة. ولعلّ ما يُنسب إلى فريدريش ماكس مولر من قوله: «من لا يعرف إلّا ديناً واحداً لا يعرف في الحقيقة شيئاً عن الدين» يكشف عن هذه الحقيقة، قد تبدو العبارة لأوّل وهلة مبالغاً، لكنها تنطوي على قدر معتبر من الصواب؛ لأنّ من لا يعرف من الدين إلّا ما يمارسه ضمن تقليده الخاص لا يلمّ إلّا بقدر محدود من الظاهرة الدينية.

قد يمتلك كثير من الناس معرفة عامة بدين بعينه؛ غير أنّ السؤال الأعمق هو: كم منهم يتنبه إلى إمكان وجود صور أخرى لمقاربة الحقائق الأساسية الكامنة في صميم الدين الذي يظن أنه قد أحاط به علماً؟ وكم منهم يعي أنّ ثمة «طرائق تدين» أخرى للاتصال بها تختلف عما ألفه واعتاده؟ إنّ إعادة الإصغاء إلى مضمون قول مولر تفضي إلى نتيجة منهجية واضحة: إذا لم يعرف المرء إلّا صورة واحدة من صور التدين، فإنه لم يعرف بعدُ شيئاً ذا بال؛ إذ يجهل الفروق النوعية بين صورة وأخرى، وقد لا يتجاوز علمه أن تلك الصور الأخرى «تظهر» فحسب، دون أن يحيط

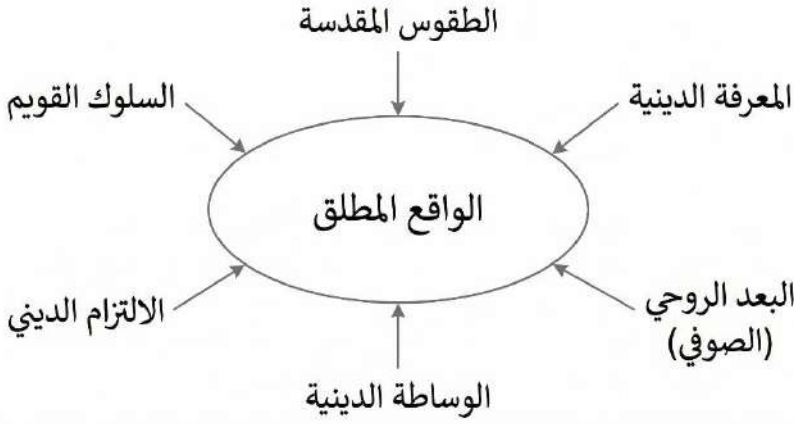
بحدودها أو بانحيازاتها المعرفية. والأهم أنه قد لا يدرك مقدار ما تنطوي عليه رؤيته الخاصة من تحيز وتشويه كاريكاتوري حين يحاول فهم طرائق الآخرين، كما قد يغيب عنه مدى ثراء الحقائق الأساسية التي تؤلف لبّ تقاليد دينية بعينها، وتكشف عن وجوه متعددة بحسب زاوية النظر إليها.

ولتجنب الوقوع في أخطاء مقصودة أو غير مقصودة عند المقارنة بين الأديان، ينبغي للباحث أن يسلم بأن ثمة طرقاً متعددة للاقتراب من «الحقيقة المطلقة» التي تؤمن بها التقاليد الدينية المختلفة. وفيما يأتي نقاط أساسية جديرة بالبحث في سياق طرائق التدوين.

أ. اختلاف أنماط التدوين

تتعدد طرائق التدوين بين دين وآخر، بل وبين أتباع الدين الواحد. غير أنّ النظر من داخل تقليد ديني معين يكشف أنّ هذه الطرائق ليست سوى زوايا مقارنة مختلفة للحقيقة المطلقة نفسها. أمّا الصور الملموسة لهذه الطرائق فلا تفهم إلا بالرجوع إلى «نسق الرموز» الذي يشكّل التقليد الديني على نحو مخصوص؛ وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون خطوطاً عامة مجردة ترسم ملامح الممارسة الفعلية داخل الحياة الدينية الحيّة.

التوجه نحو التدين



ويُبيّن الشكل التخطيطي أعلاه أن مواقع المتدينين وطرائق اقترابهم من الحقيقة المطلقة (الله) تتنوع؛ فلا يلزم أن يتخذ جميع المتدينين الأسلوب نفسه. فمَنهم من يتصل بالحقيقة المطلقة عبر الطقوس المقدسة، ومنهم من يسلك سبيل العمل الصالح، أو سبيل الطاعة والتقوى، أو سبيل المعرفة والبحث العقلي، أو سبيل التجربة الصوفية، أو سبيل الوساطة الشامانية. وعلى الرغم من اختلاف المسالك، فإنّ المقصد الأعلى واحد، وهو الحقيقة المطلقة (الله). ويمكن توضيح هذا التنوع بمثال تقريبي: إذا أراد المرء الصعود إلى سطح بيت، أمكنه أن يبلغه بسلم، أو بحبل، أو بتسليق شجرة قريبة من السطح؛ تتعدد الوسائل وتبقى الغاية واحدة.

الطريقة الأولى: الطقوس المقدسة (*Sacred Rites*). كما يدل الاسم، فإنّ الطقوس المقدسة تتصل بعالم الشعائر. وعند دراسة أيّ طقس شعائري، ينبغي الانتباه إلى عناصر عديدة، مثل: التماثيل أو الرموز المقدسة، والبخور، والأشياء المستخدمة في الطقس، والأصوات/الموسيقى، والزخارف الشعائرية، والأماكن المقدسة، وأنواع الطقوس وغاياتها... إلخ. وتكمن وظيفة هذا المسلك في تنظيم الأنشطة الدينية وإضفاء النظام والانضباط عليها، وتمكين الجماعة من التعاون، وإعداد رموز غنية بالدلالات تُركز فيها الأفكار وتُوجّه وفقاً للتقاليد.

ومن الطقوس الداخلة في هذا الباب: الطقوس الأسرارية (السَّكرامنتية). وهي طقوس ذات طبيعة رمزية وأسرارية؛ وبوجه عام، وإن بدت بسيطة في ظاهرها، فإن رموزها تحيل ضمنا إلى منظومة كاملة من المعاني، طبقة بعد طبقة. ودلالاتها ليست تجريدية محضة، بل تتجسد في صورة محسوسة.^{٦٢}

والمقصود الأعلى من إقامة الطقس المقدس هو السعي إلى تحقيق نوع من الاتحاد بالنموذج الأولي المقدس. ويظهر «النموذج الأولي» في هذا السياق بوصفه نمطا مقدسا ومثاليا لمختلف جوانب الحياة الإنسانية، يتصور أنه منتم إلى «العالم الآخر»^{٦٣}، ثم يُصاغ ويُعبّر عنه داخل نسق رموز التقليد الديني. وليس هذا النموذج الأولي جامدا، بل يُنظر إليه كمصدر للطاقة والحيوية والنظام، بما يضطلع بوظيفة بالغة الأهمية. وهو بالنسبة للذات المتدينة منبع «الإحساس الملائم»؛ أي إحساس جمالي ومقدس لا ينفصل عن الأفعال التي ينبغي القيام بها، ولا عن المواقف المناسبة إزاء أحداث الحياة الكبرى المقلقة. وعلى نحو خاص، يقتضي الطقس المقدس انخراطا جسديا عبر محاكاة النماذج الأولية المقدسة، مع الاعتقاد بأن الصورة تتحول بذلك إلى إعادة تمثيل، والرمز يصبح سرّا (سكرامنتا)، وأنّ الاغتراب عن تلك النماذج يمكن تجاوزه.

وتتبع دوافع الطقس المقدس من شعور الإنسان بأنه يواجه أحداثا مصيرية دون أن يمتلك نمطا أو نموذجا يُحتذى، ودون إحساس راسخ بالثبات الجوهرى والمطلق. فالطقوس الدينية جميعها تحيل رمزيا إلى «حقائق» يُعتقد أنها تنتمي إلى عالم يتجاوز العالم الدنيوي، وتمثّل صورا مختلفة من الإقرار بها، أو التفاعل معها، أو المشاركة فيها. وهذا يدلّ على حفظ شبكة العلاقة مع الحقيقة المطلقة أو مع الله. ومن خلال ذلك يوقن المتدينون أنّ هذه الممارسات تفضي بهم إلى السكينة؛ بينما

⁶² Dale Cannon, *Enam Cara Beragama*, terj. Djam'annuri, Sahiron dkk. Cet I (Jakarta: Ditperta Depag RI, CIDA, McGill-Project, 2002), 49-50.

^{٦٣} المقصود بـ«العالم الآخر» هنا: عالم مشحون بدلالات مخصوصة يتجاوز العالم الدنيوي المألوف، وكذلك «الزمن» في سياق الطقوس المقدسة؛ إذ لا يفهم بوصفه زمنا دنيويا، بل زمنا ذا طابع أبدي.

يورث تركُّها شعورا بالقلق والاضطراب، الأمر الذي يجعل كثيرين يترددون في التخلي عنها.

وفي الإسلام، تُذكر خمسة طقوس مركزية تُعرف بأركان الإسلام الخمسة، وهي نسبيا—أقل عددا إذا قيست ببعض التقاليد الأخرى كالهندوسية والبوذية وغيرها. وهذه الأركان هي:

(١) النطق بالشهادتين:

فعل شعائري في صورة قول يُعدّ شرطا للدخول في الإسلام، ويُتلى في مواضع متعددة كالصلاة وما بعدها، وعند الشدائد ونحوها.

(٢) إقامة الصلاة:

طقس مركب من أقوال وأفعال يؤديه المسلم خمس مرات يوميا.

(٣) إيتاء الزكاة:

ممارسة تعبدية يُقصد بها تطهير النفس والمال.

(٤) صوم رمضان:

إمساك عن الطعام والشراب مع مجاهدة الشهوات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، في شهر مخصوص هو رمضان.

(٥) حج البيت لمن استطاع:

أداء شعائر مخصوصة في مكة والمدينة وفق ترتيب محدد.

الطريقة الثانية: سبيل العمل الصالح (*Ways of Right Action*). الدافع إلى

هذا المسلك هو شعور المتدين بأنّ مواجهة الوقائع المصيرية أو تحقيق المقاصد الدينية لا يستقيم دون أنماط سلوكية تتسق مع الوعي بالنظام الكوني المعياري أو العدالة.

فالحياة الدينية، في عمومها، تقتضي الانتباه إلى السلوك القويم: سواء تعلق الأمر بهتذيب النفس الذي يتطوع به المرء، أو بإرشادات المرشد الروحي، أو بالقواعد

المؤسسية، أو بالمبادئ العامة، أو بالواجبات الخاصة، أو بالمحظورات واللزمات التي تُعدّ مطلقة. ويظهر في هذا الباب أنّ الدين يتضمن تعاليم تصون علاقة الإنسان بغيره من البشر؛ إذ تُبنى الممارسة على رابطة الإنسان بأخيه الإنسان بوصفه مخلوقاً لله الواحد، مع مطالبة دائمة بحفظ السلم والعدل.

وفي الإسلام يُشار إلى هذا المسلك غالباً عبر التأكيد على «حسن الخلق» لدى عموم المسلمين: كإقامة العدل، واحترام الآخرين، والإنفاق، والنهي عن امتهان كرامة الناس، والتحليّ بالأدب... إلخ. وبعبارة أخرى: ما يقرره العقل السليم خيراً في تنظيم العلاقات الإنسانية يُعدّ مطلوباً. ويؤكد الإسلام أنّ الإيمان يتجلى في طيب السيرة، وأنّ برهان الإسلام حسن الخلق.^{٦٤} وقد مدح الله نبيّه ﷺ بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.^{٦٥} فبالعمل الصالح يهتدي الإنسان في مسيره إلى ربه؛ بل إنّ التأكيد على «السلوك القويم» يفهم كذلك بوصفه من مقاصد بعثة محمد ﷺ نموذجاً يُحتذى، لإتمام مكارم الأخلاق.

أمّا في البوذية، فيُعرف «الفعل القويم» بمصطلح (sammā-kammanta)، وهو أحد عناصر «الطريق النبيل ذو الشعب الثماني». ومن خلال هذا المبدأ يُنتظر من أتباع البوذية أن يلتزموا سلوكاً أخلاقياً قوياً، يكفّ عن إيقاع الأذى بالنفس وبالغير. وفي نصوص التيبيتكا (Tipitaka)^{٦٦}، ورد: «وما هو الفعل القويم، أيّها الرهبان؟ هو الامتناع عن القتل، والامتناع عن السرقة، والامتناع عن سوء السلوك الجنسي. فهذا، أيّها الرهبان، هو ما يُسمّى بالفعل القويم».

الطريقة الثالثة: سبيل الخضوع أو التقوى (Ways of Devotion). ينبع هذا المسلك من خبرات ضاغطة تهدد الطاقة الانفعالية للإنسان وقدرته على الاحتمال. وغاية هذا السبيل أن تصبح الحقيقة المطلقة مركز الحياة الشخصية، وبؤرة المحبة

⁶⁴ Abu Bakr Jabir Al Jazairi, *Ensiclopedi Muslim* (Jakarta: Darul Falah, 2008), 217.

⁶⁵ القرآن، ٦٨ (القلم) : ٤

⁶⁶ لفظ Tipitaka (تيبيتكا) من لغة بالي ، أما المقابل في السنسكريتية فهو Tripitaka (تريبيتكا).

الأولى لدى الإنسان. ومن سمات سالكي هذا الطريق أنهم لا يعولون كثيرا على الأعمال الظاهرية بوصفها وسائل لتعزير الصلة بالحقيقة المطلقة (الله)، إذ يرون أن كل ما يقومون به ينبغي أن يؤدي وظيفة واحدة، هي تقريب أنفسهم إلى الله وجعل حضوره في حياتهم أكثر مركزية.

ويُنمى في هذا السياق عدد من الأطر الاجتماعية التي تساعد على تشكيل الانفعالات «الملائمة» لمعالجة المشكلات والاضطرابات العاطفية. ولتجاوز تقلبات التدين العاطفي يحتاج المرء غالبا إلى شخصية كاريزمية أو داعية أو قس... ونحو ذلك؛ إذ يُنتظر من هؤلاء أن يقودوا الإنسان إلى التحول الداخلي، والتسليم المحب، وإلى ما يُسمّى بالكاثارسيس (التطهير الانفعالي).^{٦٧}

غير أنّ سبيل الخضوع يحمل إمكانية مزدوجة: خيرا وشرّا. فإذا وجد الإنسان معنى يداوي به آلامه الجسدية والانفعالية، وشعر بقرب حميم من الحقيقة المطلقة، وتحوّلت حياته إلى ما هو أصلح، فإنه يلامس خير هذا المسلك. أمّا إذا انحرف إلى أسر الشهوات الدنيوية وتغليب المصلحة الذاتية الضيقة، فإن وجهه السلبي يبرز بوصفه ضربا من الانزلاق الأخلاقي.

ويضع الإسلام الخضوع للحقيقة العليا في صميم الامتثال لتعاليمه، حتى ورد النهي عن مخالفة أمر الله ورسوله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا^{٦٨}. وغالبا ما يُحال في هذا السياق إلى مفهوم التقوى؛ أي الامتثال لما يجب اتباعه، واجتناب ما يجب تركه.

^{٦٧} الكاثارسيس (Katharsis) لفظ يوناني قديم استعمل للدلالة على معنى «التطهير/التنقية» وما يتصل به من تجديد روحي وتخفيف التوتر. انظر «Katarsis» T.n.، عبر الموقع <http://id.wikipedia.org/wiki/Katarsis> (أبريل/نيسان ٢٠١٧م).

^{٦٨} القرآن، ٣٣ (الأحزاب): ٣٦.

وفي المسيحية، تُقدّم الطاعة الحقّة في بعض الأدبيات الكنسية باعتبارها ثمرة «مخافة الرب». فالله يريد من المؤمن أن يثبت على الطاعة إلى الموت، لا أن يلقي مصير العصيان كما تُقدّم قصة شاول مثالا. ومن ثمّ يُطلب من «المختارين» أن يستجيبوا لمحبة الله وخيره بتسليم الذات لتجديد الروح القدس، والاجتهاد في أن تبقى حياتهم طائعة أمينة خائفة لله، ليكونوا مرضيين أمامه، بل كاملين.^{٦٩}

الطريقة الرابعة: سبيل المعرفة والبحث العقلي (*Ways of Reasoned Inquiry*). يستند هذا المسلك إلى دافع معرفي: وجود أشياء لا تُفهم على نحو مُرضٍ؛ فإذا بقيت بلا تفسير نقص وعي الإنسان بالعالم في شموله. لذا يلجأ المتدين إلى العقل لفهم الوجود العام للأشياء ضمن أفق مطلق. والبحث العقلي هو السعي إلى بناء فهم «مقبول عقليا» للأشياء في منظور الحقيقة المطلقة. وقد تُحرّك هذا الميل التأملّي اعتبارات براغماتية، منها:

- (١) أنّ السعي العقلي الرشيد يسهم مباشرة في بلوغ غاية الاستنارة.
- (٢) وأنه لا يمدّ «الأنا» بأدوات تخيلية لتوكيد استقلالها عبر افتراض كيانات ميتافيزيقية تُستعمل لتبرير ذلك الميل.

ومن أبرز خصائص هذا المسلك أنه يقوم على دراسة النصوص المقدسة وشروحها، والبحث عن دلائل لفهم الإشكالات المعرفية في الحياة، وتأسيس تصورات عقلية شاملة ومنهجية للعالم، واتخاذ نماذج بشرية تمثل الحكمة والبحث الفكري وعدا بالاتحاد بالحقيقة المطلقة.

ويمنح الإسلام للعقل منزلة رفيعة بوصفه نعمة تميز الإنسان من غيره من المخلوقات، ومن ثمّ يقدر العلم الذي يثمره العقل في فهم الدين. ويظهر ذلك في اعتماد الحجج العقلية في علم الكلام الإسلامي، كما يظهر في استعمال العقل لاستخراج أحكام جديدة عند حدوث نوازل لا نصّ فيها؛ إذ يُحضّر المسلم على أعمال

العقل السليم في إيجاد حلول للمشكلات، وهو ما يتجلى ضمن البنية العلمية الإسلامية في علم الفقه وأصول الاستنباط.

أما المسيحية، فببطلانها الفرعية المتعددة، تُظهر تباينا في مقدار التشديد على البحث اللاهوتي والدراسة الكتابية الجادة؛ فبعضها يميل إلى الطابع الجدلي/الخطابي، وبعضها يتكئ أكثر على الحدس. وقد شجّع بعض البروتستانت المتدينين صراحة البحث اللاهوتي، في حين ركّز كثيرون على الدراسة المتعمقة للكتاب المقدس، وكل ذلك بقصد الاقتراب من الحقيقة المطلقة.

وفي الكونفوشيوسية يحتل العلماء والمثقفون موقعا معتبرا لارتباطه بمسلك المعرفة العقلية، حيث تُجعل الغاية الأساسية «المعرفة الحكيمة» التي تُهذب العلاقات بين الناس وتُنهي الفضائل. وكذلك في البوذية بوجه عام يُشدد على تحصيل المعرفة مقرونا بالتأمل التدبري. أما الهندوسية فتقرّ بقيمة (jnana yoga) بوصفها «طريق المعرفة والرؤية» ذات نزعة بحثية روحية.

الطريقة الخامسة: سبيل التجربة الصوفية (Ways of Mystical Quest). ينشأ هذا المسلك من قلق وجودي إزاء ما يُحسّه المرء من سطحية بعض أشكال «الخير» وافتقارها إلى الجذر والمعنى؛ فيتجه إلى طلب خبرة تتجاوز المألوف، أو إلى إقامة صلة بالحقيقة المطلقة عبر تجربة لا تُختزل في منطق العقل وحده. ويقوم هذا الطريق على سعي واع، باستخدام رياضات زهدية وممارسات تأملية، لتجاوز حدود الخبرة العادية ولا سيما غفلتها عن الحقيقة المطلقة بقصد تحقيق اتحاد الوعي بالحقيقة المطلقة.⁷⁰

وسالكو هذا الطريق يملكون شغفا ببلوغ حقيقة الواقع المطلق وتذوقها من داخل حالتهم الأصلية؛ فلا يرضون بالوعي المألوف بوصفه شكلا من أشكال الغفلة التي تغذيها الجهالة وضيق الأفق وتمركز الأنا. إنهم يطلبون وعيا استثنائيا تأمليا،

⁷⁰ Cannon, *Enam Cara*....., 66.

متحررا من التشويش والانحرافات التي تلابس الخبرة اليومية. ومن البديهي في التصور الروحي لهذا المسلك أنّ المريد لا يسلكه دون إشراف مرشد روحي سبق أن خبر هذا الطريق.

ومع أن التجربة الصوفية قد تثمر قيما إيجابية، فإنها قد تنطوي كذلك على مخاطر مخصوصة. فمن وجوها الإيجابية أنها تبعث على التروي والتفكير العميق، وتغرس التواصل، وتدعم التفاؤل لتجاوز العثرات وحدود الإنسان. لكنّ وجوها السلبية قد تظهر في صورة تعصب روحي، أو اتخاذ التصوف مهربا من تعقيدات العالم بدل إصلاحها، أو الوقوع في «جمالية روحانية» منفلطة عن ميزان الأخلاق والمسؤولية... ونحو ذلك.

وتكاد هذه النزعة توجد في كبريات التقاليد الدينية جميعا؛ ففي البوذية تُذكر «السبل» المؤدية إلى النيرفانا، وفي الإسلام تتبلور ضمن التصوف، وفي اليهودية تُذكر ضمن تقاليد القبّالة^{٧١}، وفي الهندوسية عبر dhyana yoga ، وغيرها.

الطريقة السادسة: الوساطة الشامانية (*Ways of Shamanic Mediation*). يقوم هذا المسلك على دافع عملي مرتبط بالأزمات: فثمة أزمات يراها الإنسان من نوع يتجاوز حلولها موارد العالم المادي المعتادة، فيطلب عوناً «فوق-طبيعي». وتُفهم الوساطة الشامانية بوصفها «تقنية روحية» تقوم في جوهرها على توظيف موارد خارقة للطبيعة لحل مشكلات دنيوية. وبعبارة أخرى: هي محاولة للاتصال بالحقيقة المطلقة عبر أداء دور الوسيط الذي يستدعي التدخل الفوق-طبيعي في شؤون العالم من خلال الدخول في حالات وعي مغايرة.

وفي هذا المسلك يُتصوّر الوصول إلى «عالم الأرواح» عبر خيال عميق وحالات وعي متحوّلة لا يختبرها عامة الناس. وفي بدايات التجربة يدخل المرء في حالة من

^{٧١} القبّالة (Kabbalah/Qabala) تقليد باطنيّ في اليهودية، ارتبط في جانب منه بالتلقي الشفهي وبالقراءات الرمزية للنصوص، ويُستعمل جذر اللفظ في العبرية بمعنى «التلقّي/التسلّم» بوصفه (تقليدا موروثا).

تغيّر الوعي تقلّ فيها الصلة بالإدراك اليومي للأمور الدنيوية، ويقوى فيها الشعور بعالم الأرواح. ويُراد بذلك وفق التصور الديني لهذا النهج تحصيل إرشاد إلهي، أو نضج روحي، أو حل مشكلات تعترض حياة الجماعة في سياقها الدينيوي.

غير أنّ هذا الباب قد ينزلق مع الزمن إلى مجال للاستغلال والدجل والخرافة إذا اتُخذ طريقا مختصرا لحل المشكلات بطريقة خاطئة؛ فيتحول إلى ضرب من «السحر المستتر». ومع ذلك، إذا استُعمل ضمن إطار يُنظر إليه على أنه صحيح، فقد يثمر جانبا إيجابيا يتمثل في وصل الذات بالحقيقة المطلقة لتلبية حاجات الفرد والمجتمع.

ب. أمثلة على أنماط التدين

وعلى وجه أدقّ، تمنح التقاليد الدينية أولوية لأنماط بعينها في تمثّل التدين وممارسته، سواء في مقابل تقاليد أخرى أم داخل الحقل الديني نفسه؛ بل قد يصل الأمر، في بعض السياقات، إلى كبح بروز نمط واحد أو أكثر من أنماط التدين المحتملة⁷². ومع مرور الزمن، تتطور الأديان فلا تظلّ محصورة في جماعات قبلية صغيرة نسبيا، بل تتسع رقعتها جغرافيا وديموغرافيا إلى آفاق أرحب. وفي سياق هذا الاتساع، يغدو احتمال حدوث «التوفيقية الدينية» (السينكريتية) قائما؛ لأن الدين حين يدخل سياقاً ثقافياً مخصوصاً يتفاعل مع منظومات رمزية وعادات محلية مغايرة.

وقد تناولنا في المبحث الفرعي الأول أعلاه تمايز أنماط التدين، غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف تتمثل هذه الأنماط في الواقع؟ وفيما يأتي سنعرض نماذج تطبيقية من التدين ضمن سياق «الإسلام الجاوي» في جزيرة جاوة الإندونيسية.

⁷² Cannon, *Enam Cara*....., 97

لا يزال المجتمع الجاوي وهو في أغليته مجتمع مسلم عاجزاً حتى اليوم عن الانفصال الكلي عن تقاليده وتراثه الثقافي المحلي؛ فالمكوّن العرقي والثقافي في الحياة الجاوية شديد الكثافة والفاعلية. بل إنّ التقاليد والثقافة الجاوية ظلّت، إلى وقت قريب، من أكثر العناصر حضوراً في تشكيل «الثقافة الوطنية» بإندونيسيا. ومن العوامل التي تُفسّر ذلك كثرة أبناء جاوة الذين شغلوا مواقع النخبة السياسية والإدارية، وأسهموا في توجيه المجال العام منذ مرحلة ما قبل الاستقلال وما تلاها. ومن ثمّ ليست الأسماء الجاوية، ولا الشعارات والمصطلحات الدارجة في التداول الجاوي، غريبة على السمع الإندونيسي؛ وهو ما يدلّ على أنّ التراث الجاوي قد ألقى بظلاله على طيف واسع من قضايا الأمة والدولة في إندونيسيا.

غير أنّ أثر التقاليد الجاوية لا يقتصر على الشأن السياسي والاجتماعي العام؛ إذ يتجاوز ذلك إلى ميدان الاعتقاد والممارسة الدينية. فالجاويّ الذي يتشبّه بتعاليم الإسلام على نحو شامل وكليّ («كافة») يستطيع من حيث المبدأ أن يميّز بين ما يمكن الإبقاء عليه من العناصر الثقافية الجاوية دون الاصطدام بأصول الدين، وبين ما لا ينسجم مع مقتضياته. أمّا من ضعف تحصيله الدينيّ أو قصر وعيه بمقاصد الإسلام وأدلته، فكثيراً ما يميل إلى صون «موروث الأسلاف» وإعادة إنتاجه في الحياة اليومية، حتى وإن تناقض مع مقتضى الدين الذي يدين به. وهذه الظاهرة بحسب سياقها الاجتماعي لا تزال ممتدة الحضور إلى يومنا هذا.

ويذهب سويانتو إلى أنّ الخصائص العامة للثقافة الجاوية تتمثل في التدين، وعدم النزعة العقائدية الصارمة، والتسامح، والقدرة على الاستيعاب والتكيف، والنزوع التفاضلي. ومن شأن هذه الخصائص في نظره أن تُنتج طابعا اجتماعيا خاصا يميّز الجاويين، ويمكن إجمالها في السمات الآتية: (١) الإيمان بالله الواحد الأحد بوصفه "سانغكان بارانينغ دومادي" (*Sangkan Paraning Dumadi*) ، أي مبدأ الخلق ومنتهاه، مع استحضر صفات الجلال والكمال؛ (٢) نزعة مثالية تُقرّ بوجود ما هو غير مادي وبالوقائع فوق الطبيعية، مع ميل واضح نحو الروحانية

الباطنية؛ (٣) تقديم الجوهر والمعنى على الصيغ الشكلية والمظاهر الطقوسية؛ (٤) جعل المحبة والرحمة قاعدة رئيسة في العلاقات بين البشر؛ (٥) الإيمان بالقضاء والقدر مع نزوع إلى التسليم والرضا؛ (٦) نزعة تقاربية-كونية تفضّل المشترك الإنساني؛ (٧) سعة الصدر والاستيعاب "موموت" (momot) مع لاطائفية واضحة؛ (٨) الميل إلى الرمزية في تمثيل المعاني والقيم؛ (٩) تفضيل التساند الاجتماعي والعمل التعاوني "غوتونغ رويونغ" (gotong royong) وروح الجماعة "غويوب" (guyub) والانسجام الأهلي "روكون" (rukun) والسلم؛ و(١٠) ضعف النزعة التنافسية وقلة تقديم الاعتبارات المادية.^{٧٣}

وبوصفه مجتمعا متديّنا، شهدت البيئة الجاوية أشكالا متباينة من «التدين المُعاش»؛ أي من تمثّل الدين في الوعي والسلوك عبر طرق متعددة يتمايز بعضها عن بعض. وقد يكون هذا التمايز في بعض صوره اختلافا ذا طابع ثقافي، وقد يتجاوز ذلك في صور أخرى إلى مستوى الاعتقاد (العقيدة) نفسه. ومن «أنماط التدين» التي يمكن رصدها في هذا السياق: نمط «الطقس المقدّس»، ونمط «الفعل القويم» (العمل الصالح)، ونمط «الطاعة»، ونمط «التحقيق العقلي» (الاستدلال/التعقّل)، ونمط «البحث الصوفي»، فضلا عن «الوساطة الشامانية».

فإذا انتقلنا إلى «الطقس المقدس» في صلته بـ«الإسلام الجاوي»، وجدنا طقوسا متعددة يأتي في مقدمتها «سلامتان» (slametan) بصورها المختلفة: سواء أكان ضمن سلسلة مراسم الزواج (mantenan)، أو في احتفالات الختان (khitanan)، أو في طقس «تنظيف القرية»، أم في غير ذلك من تجليات التدين المحلي.

ويُعدّ «السلامتان» أيضا وسيطا رمزيا واجتماعيا تُعبّر عبره فئة «أبانغان» (abangan) عن صورة التزامها الديني وملاحق تدينها. وتمثّل «الأبانغان» بدورها نمطا دينيا يرتبط من حيث الانتماء الرمزي بعناصر من «الأرواحية/الأنيمية»

⁷³ Suyanto, *Pandangan Hidup Jawa* (Semarang: Dahana Prize, 1990), 144.

(animisme). ويمكن تلمّس ذلك في حضور هذه الفئة داخل طقوس «السلامتان»، وفي الممارسات السحرية الشعبية، وفي ما يُشار إليه محلياً بـ«الدُّكون» (dukun)؛ أيّ المعالج/العرّاف الشعبي، وغيرها من الأشكال المشابهة. وغالباً ما تتمركز «الأبانغان» في المجال القروي؛ حيث يُعدّ «السلامتان» لبّ الطقوس الديني الجاوي الأكثر ذيوفاً واستمراراً حتى اليوم. ومن أبرز صوره «تينغكيان» (tingkeban)، وهو طقس يُقام للمرأة عند بلوغ حملها الشهر السابع فما فوقه، فضلاً عن طقوس الميلاد والوفاة و«تنظيف القرية» والختان وغيرها. ولا تزال هذه الممارسات حاضرة بقوة في الحياة الجاوية، سواء لدى من يتبنى الإسلام بوصفه مرجعية «خالصة»، أم لدى من ينتهي إلى «الإسلام الجاوي» بوصفه تركيباً توفيقياً. وداخل هذا التصور الشعبي لدى بعض الفئات الجاوية، تُنسب الحياة والمعاناة والموت والبركة إلى «أرواح خفيّة» ينبغي استرضائها أو تكريمها عبر تلك الطقوس.

إنّ «السلامتان» بما ينطوي عليه من سمات ورموز وصيغ ودلالات يُنجز في الغالب باعتباره مسعى إلى حفظ الاستمرارية وإنتاج «التناغم الكوني». وهو ظاهرة عامة متغلغلة في بنية الحياة الجاوية، كما يمكن من منظور التحليل الاجتماعي أن يُقرأ من حيث كونه محاولة لإقامة التوافق الاجتماعي بين الإسلام وبين التقاليد المحلية المتعددة، عبر منظومة من الرموز الطقسية ذات الأصوات المتعددة؛ رموز قلّما تنتهي إلى «اتفاق» تأويلي نهائي، فهي مثقلة بالالتباس، ومع ذلك لا تخلو من انتظام داخلي.

كما يولي «الإسلام الجاوي» عناية ملحوظة بنمط «الفعل القويم»، وهو نمط وثيق الصلة بمنظومة الأخلاق. وقد جرى تقديم التربية الخلقية على أنه أولوية منذ حقبة «الأولياء التسعة» (Wali Songo) الذين ارتبطت بهم عملية نشر الإسلام في أرض جاوة. وتكاد معظم قيم «مكارم الأخلاق» (بودي باكرتي) الجاوية أي تهذيب السلوك والآداب تندرج ضمن مضامين التربية الأخلاقية في الإسلام. ذلك أنّ لكلّ من

التقاليد الجاوية والتصور الإسلامي رسالة متقاربة: تشكيل شخصية إنسانية سوية، وتنمية محبة الفضيلة والخير، وتوليدُ النفور من الشر، وبيان سبل اجتنابه. وفي أوساط «الإسلام الجاوي» تتأكد كذلك مكانة «الطاعة» داخل الحياة الدينية. ويُعرف الجاويون عموماً بشدة تمسكهم بالقيم الدينية وبالعادة الموروثة. كما أنّ كثيراً من عناصر الثقافة الجاوية قد ارتبطت عملياً بتعاليم الإسلام، ولا سيما في مجالي العقيدة والشريعة. أمّا في أوساط «السانتري» (santri) أي المسلمين المرتبطين بالدرس الديني والمؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية فلا يكاد يُشكّ في أنّ ما يعتقدونه يوافق أصول العقيدة الإسلامية؛ إذ يوقنون أنه لا إله يُعبد بحقّ إلا الله، وأن العبادة تُؤدّى على الوجه المشروع. وتتبدّى الطاعة كذلك في علامات رمزية؛ فـ«الكوبياه» (kopiah) تُعدّ أيقونة ترمز إلى الالتزام بالتعاليم الدينية، في حين ينظر إلى «بلانغكون» (blangkon) وهو غطاء رأس جاوي تقليدي بوصفه أيقونة ترمز إلى الطاعة بمعنى المحافظة على التراث واستدامته.

وعند مقارنة «الواقع المطلق»، لا ينفصل «الإسلام الجاوي» عن ممارسة التفكير والاستدلال. صحيح أنّ آليات التفكير فيه تتداخل إلى حدّ بعيد مع تصورات التصوف والروحانية الباطنية؛ غير أنّ العقل يحتفظ بدور ومكانة في السعي إلى إدراك الواقع المطلق داخل المخيال الديني الجاوي. ومن أبرز ما يلفت النظر هنا «فلسفة الألوهية» ذات الطابع الجاوي، وهي فلسفة تتداخل فيها تأثيرات الإسلام الشرق الأوسطي، وبعض الإرث الهندوسي، ومقولات التفكير المحلي. ومن الشخصيات التي يُنسب إليها تعليم هذا النمط من التفكير «سونان غريسك» (Sunan Gresik) المعروف بـ«مولانا مالك إبراهيم». وقد نُقل عنه أنه كان يشرح معنى «الله»، فقال: «الذي يُسمّى الله هو في الحقيقة ما لا قيام لوجود دونه، وما لا غنى عنه لضرورة الوجود»^{٧٤}. وإلى جانب «سونان غريسك» برز غير واحد من مفكري

⁷⁴ T. N., "Sunan Gresik" dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Sunan_Gresik (16 April 2013)

الإسلام الجاوي الذين أسهموا في بلورة مفهوم الألوهية ضمن هذا السياق؛ وقد تجسدت حصيلة ذلك في مصنفات/نصوص أدبية جاوية-إسلامية، مثل: لايانغ أمبيوك (Layang Ambyok) أو سيرات أنبياء ('Serat Anbiya)، وسيرات ويداتاما (Serat Wedhatama)، وسلوك سونان بونانغ (Suluk Sunan Bonang)، وغيرها.

ويحتل «البحث الصوفي» منزلة محورية في مقارنة الواقع المطلق لدى أتباع «الإسلام الجاوي». ويُعرف هذا المسار في الوسط الجاوي باسم «التصوف الجاوي». وفي التصورات الجاوية، تُصوّر علاقة الإنسان بالله مثلا في هيئة علاقة «الكون الأصغر/الكون الأكبر» (الميكروكوزم/الماكروكوزم)، ويمكن تمثيل ذلك من خلال نموذج الذكر والأنثى: «آدم» و«حواء». ف«آدم» يُحمّل معنى الفراغ والخواء، بينما تُحمل «حواء» معنى الهواء/المناخ/العنصر، وما يتصل بالرغبة والشهوة الجنسية. ومن ثم تُقرأ وحدة آدم وحواء الجنسية باعتبارها تماثلا رمزيا مع اجتماع العناصر داخل «الفراغ البدئي»، بوصفه مبدأ تشكّل الوجود الإنساني.⁷⁵ ووفقا لهذا التصور، يمكن بلوغ العلاقة الأعلى بالله عبر أربع مراحل متدرجة: الشريعة، فالطريقة، فالحقيقة، فالمعرفة؛ بوصفها ذرى العلاقة الروحية في مفهوم «مانونغغالينغ كاولا غوستي» (manunggaling kawula gusti)، أي اتحاد العبد بالرب/التلاقي الأقصى بين الإنسان والحق، وهو مفهوم في التصوف الجاوي شاع نسبُه إلى تعاليم الشيخ «سيتي جينار» (Syekh Siti Jenar).

أما في ما يتصل بـ«الوساطة الشامانية»، فإنّ عددا كبيرا من أتباع «الإسلام الجاوي» يمارسون طقوسا تتضمن قصد أماكن بعينها طلبا لحلول «دنيوية» عبر ما يُعتقد أنّ له قوة ميتافيزيقية قادرة على معالجة المشكلات؛ مثل اللجوء إلى «الدُّكُون» (dukun)، أو إلى «كياهي» (kyai) بكونه شيخا/عالما دينيا محليا ذا مكانة

⁷⁵ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Sebuah Pendekatan Antropologi* (Jakarta: Murai Kencana, 2001), 235.

اجتماعية، أو إلى من يُعرفون محليا بـ«أورانغ بينتار» (orang pintar)؛ أي أصحاب الخبرة الروحية والمعالجة الشعبية، ونحو ذلك.

ج. تباين جودة ممارسة أنماط التدين

تُحيل «جودة الممارسة» إلى مقدار ما تنطوي عليه الممارسة الدينية من نفع أو قيمة، وإلى مدى استحقاقها للإعجاب والتقدير أو عدم استحقاقها، وذلك إذا نُظر إليها من زاوية الجهد التقليدي الذي ميّز نمط التدين المعني في سياق نشأته الأول. ومن ثم فإنّ البحث في جودة الممارسة داخل أنماط التدين يستلزم اعتماد مفهوم تقويمي؛ إذ به يتسوّى التمييز بين وجوه الصلاح والجدارة في الممارسات الدينية من جهة، وبين الممارسات التي لا تنهض لهذا المقام فتصبح موضوعا للنقد والذم من جهة أخرى. وترتكز هذه الأحكام التقويمية أحيانا على معايير خاصة بكل تقليد ديني، أو على معايير عامة تتصل بدرجة الامتثال للمصادر السلطوية/المرجعية المعتمدة داخل ذلك التقليد. وتقوم أحكام أخرى على معايير تتعلق بطبيعة مسلمات عامة قد يخصّصها التقليد المعني أو لا يخصّصها، غير أنّها من حيث المبدأ قابلة للقبول لدى أتباع تقاليد دينية أخرى. وتختلف هذه المعايير الأخيرة باختلاف نمط التدين محلّ النظر.⁷⁶

وفي هذا المبحث سنعرض في صورة جداول تقويمية أهمّ سمات جودة الممارسة، مبينين وجوه الحسن ووجوه القبح وفق ثلاثة معايير (بارامترات) لكل نمط عام من أنماط التدين⁷⁷:

أ) نمط «الطقس المقدّس»

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوّة أو الفضائل في الممارسة
------------------------------------	-------------------------------------

⁷⁶ Cannon, *Enam Cara*.....,176.

⁷⁷ Ibid, 164-175.

(١) قصور في الكفاءة: توهم القدرة على حلّ جميع المشكلات متى رغب المرء في حلّها عبر المشاركة في الطقس؛ نزعة إلى تضخيم بنية الأنشطة والأحداث؛ محافظة شديدة.	(١) الكفاءة: حساسية مرهفة تجاه «الصيغ النموذجية الأصلية» (الأركيتايب)، وذائقة جمالية رفيعة؛ عناية رحيمة ودقّة في الأداء؛ انتباه شديد لإيقاع الزمن؛ إتقان أشكال المشاركة في الطقس المقدّس؛ معرفة دقيقة بتفاصيل الطقس وبـ«كوريغرافيا» المؤدّين؛ ألفة وثيقة وحسّ حيّ؛ قدرة على الولوج إلى قصص التقليد المؤسّسة ورموزه الأساسية وتأويلها.
(٢) انعدام الكفاءة: تبلّد الحس تجاه الصيغ النموذجية؛ فقر الذائقة الجمالية؛ الجهل بما يمكن تسميته «فنّ التدبّين الرديء» الذي يكشف غياب الحسّ الجمالي الخالص؛ عدم معرفة القصص والرموز المؤسّسة للتقليد؛ غياب الوعي الحيّ بها أو العجز عن الولوج إليها وشرحها للآخرين؛ الجهل بما يلزم فعله في الطقس؛ ارتباك وتردد أو فشل في الأداء؛ كثرة الوقوع في أخطاء وممارسات غير لائقة داخل الطقس	(٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: خشوع عميق وخضوع أمام المقدّس بوصفه «صورة نموذجية»، مع تقدير واقعي لشروط الوسائط الحيّة المحدودة؛ إدراك الأنماط الأصلية بوصفها متعالية وإن تجلّت عبر رموز محدودة مألوفة؛ تجديد الأشكال الموروثة بخيال طازج مبدع؛ حسّ نافذ بما هو جوهري؛ رباطة جأش إزاء الاضطرابات الصغيرة التي قد تقع أثناء الطقس.
(٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود): تأليه الشكل الطقسي	(٣) نكران الذات: انخراط صادق في العبادة المقدّسة لذاتها؛ استعداد

والرمز؛ حيث تساوى الرموز الثانوية وتفاصيل الطقس بالمعنى المقدّس ذاته، مع إغفال كونها أدوات ووسائط؛ انغلاق حادّ تجاه إمكان تنويع الأشكال الطقسية على نحو إبداعي بديل.	للاندماج الكامل في النشاط الطقسي الجماعي خدمة للجماعة؛ قابلية للتغيّر والتحوّل بفعل المشاركة في الطقس؛ تواضع يرى المكانة الطقسية «خدمة» لا سلّماً للاعتراف أو التفوق على الآخرين؛ استعداد لمساندة أضعف المشاركين كي يتابعوا العبادة على وجهها.
٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود): أداء طقسيّ متسيّب/مرتجل؛ انشغال بتفاصيل الطقس أو بتغاير أشكاله مع إهمال إمكان دخول المشاركين في الأنماط النموذجية المقدّسة؛ غياب الإبداع في إعادة تمثّل الرموز الموروثة؛ ضعف الحسّ بالمقدّس في الرموز ومن خلالها؛ غياب الخشوع والخضوع إزاء البعد المتعالي للأنماط النموذجية؛ نفاذ الصبر أمام الاضطرابات الصغيرة المتصلة بتفاصيل الطقس . الأناية: توظيف الطقس أو الرموز المقدّسة أو سلطة المكانة الطقسية لتوسيع مصالح دنيوية/مدنّسة، أو لتحقيق مكاسب مادية، أو لخدمة أغراض أناية على مستوى الفرد أو	

المجتمع؛ إحجام عن الاندماج الكامل الصادق في الفعل الطقسي الجماعي وعن التحوّل بسببه.	
---	--

(ب) نمط «الفعل القويم» (العمل الصالح)

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوّة أو الفضائل في الممارسة
(١) قصور في الكفاءة: استعجال حلّ كل مشكلة متى أمكن حلّها بجعل الحياة الفردية والجماعية متناغمة مع المثال الإلهي؛ حركة صاخبة محمومة؛ فعل يُؤدّي مع ضعف أو غياب التركيز الباطني والتأمل.	(١) الكفاءة: براعة في تفعيل نمط حياة إلهي مثالي حازم ومتحمس مع ثبات ووفاء؛ وعي واضح بما هو صواب ولائق؛ عدم الهروب من التنافرات الاجتماعية؛ مبادرة لا مجرد ردّ فعل؛ واقعية في التعامل مع العوائق والفرص الملموسة؛ قدرة على نقد «الوضع القائم» نقداً فعّالاً؛ مهارة في تعليم الأخلاق وممارسة القيادة الأخلاقية.
(٢) انعدام الكفاءة: تردّد وفتور، أو دوافع ملتبسة؛ جهل أو غموض بشأن ما هو صواب ولائق؛ انشغال مفرط بما سيقوله الآخرون؛ سلوك تفاعلي لا مبادر؛ قلة واقعية في تقدير متى ينبغي الفعل؛ عدم إدراك مواطن الضعف الأخلاقي فيما جرت به العادة؛ عجز عن نقل الوعي بما هو صواب ولائق إلى الآخرين.	(٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: تنفيذ جادّ للمثال الإلهي دون تصلّب مفرط (مع الإبقاء على حسن الدعابة)؛ استعداد للاعتراف بالخطأ مع الثقة بإمكان التبدّل وافتتاح بداية جديدة؛ عدل دائم بروح مشفوعة بالرحمة والمغفرة؛ حماسة وطمأنينة في فعل الصواب مع قدرة على تمييز المهم عند

	مواجهة العوائق الكبرى حتى لا يضمحلّ الرجاء.
(٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود): كمالية مفرطة؛ جدية زائدة؛ يوتوبية صارمة مع وعي ضئيل أو معدوم بالعقبات الملموسة أمام التطبيق؛ العجز عن التمييز بين رغبات المرء وخططه المحدودة (أو رغبات الجماعة وخططها) وبين المثال الإلهي نفسه؛ عدم الاستعداد للاعتراف بالخطأ أو للتبدّل أو لبدء جديد؛ غفلة عمّا يقع خارج إطار المرجعية الخاصة.	(٣) نكران الذات :فعل غير أناني؛ تعريف الذات بميزان الرفاه العام؛ إخلاص لفعل الحق لذاته متحرّر من الدوافع الدنيئة (وخاصة الأنانية)؛ عناية بنموّ أخلاقي جار؛ عدم معاملة الآخرين أداة لمقاصد شخصية؛ تحرّر من الضغينة ومن الدفاعية المفرطة عن الذات أو السمعة؛ انفتاح على النقد الموجّه للذات ولـ«المشروع» الذي يتبناه المرء (وكذلك انفتاح الجماعة على النقد)؛ حرص على مساعدة الآخرين في معرفة ما هو صواب لهم.
(٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود): قانونية/حرفية جافة؛ انشغال بالتفاصيل مع إهمال الجوهر الأخلاقي؛ هوس بسجلّ الواجبات مع إغفال «الروح» الصحيحة؛ تكرار غير نقدي لمقررات التقليد دون تفكير أو فهم متجدد . الأنانية :نفاق أخلاقي أو تشدّد مغال؛ فعل ما يبدو صوابا ولائقا لكن لغايات أنانية وضیعة أو لمكاسب مادية؛ حصر التعاطف في سعادة بعض الناس مع	

إهمال الآخرين؛ الاستعداد لاستخدام الغير أداة للغرض الشخصي؛ دفاعية مفرطة عن الذات أو السمعة؛ كراهية أو نزعة إلى الانتقام؛ عدم اكتراث بحاجات الآخرين إلى معرفة ما هو صواب لهم.	
--	--

ج) نمط «الطاعة/الامتثال»

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوّة أو الفضائل في الممارسة
١) قصور في الكفاءة: توهم حلّ جميع المشكلات عبر الخضوع على أساس الطاعة لمقتضيات القدر الصادر عن الواقع المطلق؛ تسليم للمشاعر بلا مراجعة تأملية؛ سلبية وانكفاء.	١) الكفاءة: تماسّ مع المشاعر الأعمق (مشاعر الذات ومشاعر الآخرين) وفهم لها؛ ألفة وثيقة بعمليات التحول الشخصي وبالخضوع القائم على الطاعة: دوافعه وكيفية الإرشاد إليه؛ مهارة في فنّ التوجيه الروحي/الإرشاد الرعوي.
٢) انعدام الكفاءة: انقطاع عن مشاعر الآخرين (أو غياب للمشاعر)؛ تقلب وعدم ثبات؛ الارتهان إلى طاعة سطحية لم تبلغ مرتبة التسليم الحقيقي؛ عدم الثقة بالمشاعر أو بالخضوع القائم على الطاعة؛ افتراض بأن الإنسان يستطيع سلوك هذا الطريق بقوته وحدها؛ تحمّل مسؤولية توجيهية عن الآخرين	٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: محبة للواقع المطلق مقرونة بعناية مناسبة بالواقع المحدود وبالواجبات المحدودة؛ ثقة كاملة بالله على قاعدة «ترك الأمر لله» (let go and let God) مع استعداد للقيام بما يجب على المرء القيام به بقدرته؛ خضوع وطاعة باطنية مقرونة باستقلال ظاهري؛

مع غياب الحساسية لمشاعرهم (غياب التعاطف)؛ ضعف الفهم لمسار التحول الشخصي والخضوع القائم على الطاعة.	سكينة تجاه طيف المشاعر كله مع القدرة على إعانة الآخرين على الإحساس بالمثل، من غير خضوع تام لسلطان الانفعالات؛ حساسية للفروق بين الجوهري والهامشي، وبين ما هو لبّ وما هو قشرة.
(٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود: شغف مفرط بطريق «العالم الآخر» على نحو يطمس الاهتمامات الدنيوية ويهمّش أهمية مشاعر الآخرين؛ العجز عن التمييز بين المشاعر الاستثنائية تجاه الواقع المطلق وبين الواقع المطلق ذاته؛ خضوع كامل لسلطان الانفعال الديني الجارف.	(٣) نكران الذات: صدق وإخلاص؛ التزام بالتحول الشخصي الجاري عبر تسليم الذات لمقتضيات القدر الصادر عن الواقع المطلق؛ سعة نفس تدخل الآخرين في دائرة الألفة وتستقبلهم؛ رحمة وتعاطف؛ استجابة مناسبة لمشاعر الآخرين؛ إصغاء جيّد؛ تمكين الآخرين من امتلاك مشاعرهم الخاصة دون مصادرتها.
(٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود): عاطفية زائدة واسترسال وجداني؛ استثارة المشاعر لذاتها (مع إغفال العمق أو السعة اللاهوتية) مع صلة ضئيلة أو معدومة بالواقع المطلق؛ اتباع «مشاعر منقولة» عبر وسيط ومظاهر خضوع ظاهرية للطاعة من غير صفاء ولا مضمون. الأنانية: عدم إخلاص؛ انعدام الحساسية لمشاعر الآخرين وصراعاتهم	

الانفعالية؛ التلاعب بالمشاعر الدينية لدى الذات أو لدى الغير لتغذية الدوافع الأنانية أو لتحقيق مكاسب مادية.	
--	--

(د) نمط «الوساطة الشامانية»

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوة أو الفضائل في الممارسة
(١) قصور في الكفاءة: توهم حلّ كل المشكلات متى أمكن حلها عبر الوساطة الشامانية؛ الانقياد لمشاعر روحية محضة مع غياب البنية والضبط	(١) الكفاءة: تمكّن من «عالم الأرواح» مع ضبط للنفس حياله؛ فهم للأرواح يميّز بين ما يُعدّ خيرا وما يُعدّ شرا/أذى؛ تنمية للخيال؛ معرفة مباشرة ودائمة بعالم الأرواح لا مجرد معرفة منقولة عن الآخرين؛ كاريزما تُوقظ ثقة الناس وتحفظها؛ تعزيز الثقة بعملية الوساطة الشامانية.
(٢) انعدام الكفاءة: غياب معرفة تأسيسية بعالم الأرواح؛ افتقار إلى حدّة روحية؛ غفلة عن الأخطار؛ تهور وطيش بل عبث بالمخاطر في التعامل مع عالم الأرواح؛ ثقة مفرطة بالقدرة على السيطرة على عالم الأرواح وعلى الذات؛ تشكك يفضي إلى رفض عالم الأرواح أو التشنيع عليه وعلى عملية الوساطة الشامانية.	(٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: دهشة أمام سرّ عالم الأرواح مقرونة بتقدير عميق لجمال العالم العادي الفاني وخيره؛ انفتاح وثقة بعمق الخيال لا ثقة عمياء؛ سكينه ويقين في مواجهة القوى الروحية من غير إفراط؛ تقدير لفنون الممارسة الدنيوية ومهاراتها (كفن العلاج الدنيوي) مثلا؛ وعي بحدود المرء

	مقرون بإدراك «نداء الشامان» ودعوته.
(٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود): افتتان مفرط بعالم الأرواح وبالوساطة الشامانية على نحو يهْمَش الاهتمام بالممارسة الدنيوية وتقديرها (مثل فنون العلاج الدنيوي والتقنيات) وبديهية العقل؛ إيمان أعى بـ«القوى فوق الطبيعية» وبالمرشدين الروحيين (نزعة أوكولتية/خفائية).	(٣) نكران الذات: إخلاص في الالتزام بالإرشاد والشفاء والتقوية الروحية ابتغاء خير أوسع للفرد والجماعة والمجتمع (أي الالتزام بما يعرف بـ«السحر الأبيض» في توجيه القوة الروحية نحو الخير)؛ صدق وتجرد من الدوافع المصطنعة؛ التزام منفتح بالنمو والتحول الروحي؛ معاملة الآخرين بوصفهم غايات روحية في ذواتهم لا وسائل.
(٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود) : شعوزة خرافية زائفة؛ مغامرة روحية و«سوء استعمال للقوة»؛ انغماس في الشامانية بلا معرفة؛ اشتغال بالأشكال الظاهرية والطقوس الشامانية دون انخراطٍ صاف أو تحول شخصي؛ فقدان أو غياب دهشة صادقة أمام سرّ عالم الأرواح. الأنانية: ما يُسمّى «السحر الأسود»؛ حيث تُستعمل القوى فوق الطبيعية والقدرات الخفائية أو إظهارها لتغذية الدوافع الأنانية، أو لتحقيق مكاسب	

مادية، أو لإيقاع الضرر بأفراد أو جماعات.	
--	--

هـ) نمط «البحث الصوفي/الطلب الباطني»

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوة أو الفضائل في الممارسة
(١) قصورٌ في الكفاءة: توهم حلّ كل المشكلات متى يظنّ أن الانضباطات الروحية الصوفية كفيلة بذلك؛ ميل إلى سكون يتحول إلى لامبالاة تجاه ما يقع وراء هذا المسار أو خارجه.	(١) الكفاءة: تمكّن باطني من ضبط النفس والانسجام معها؛ معرفة وثيقة بالحقائق الأعمق التي يكشفها التقليد عبر خبرات التأمل الشخصية؛ مهارة في الانضباطات الزهدية والرياضات التأملية؛ قدرة على إرشاد الآخرين لسلوك هذا الطريق.
(٢) انعدام الكفاءة: انقطاع باطني عن الذات وقلة خبرة؛ عدم مسؤولية وميل إلى المغامرة في ممارسة رياضات زهدية وتأملية لا تناسب مرحلة نمو المرء؛ إسداء نصيح روحي «منقول» من الدرجة الثانية أو الثالثة؛ ضعف التعاطف مع نمو الآخرين الروحي وإهمال ما يلائمهم.	(٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: حماسة شديدة لبلوغ «الاستنارة» أي الرؤية الباطنية المباشرة والاتحاد بالواقع المطلق بما يتيح رؤية الأشياء على ما هي عليه وربطها بتكاملها عبر ممارسات تمهيدية واعية؛ مواظبة على الانضباطات الملائمة دون الخلط بين الطريق والغاية؛ بساطة باطنية مركزة مقرونة بواقعية عملية؛ عناية بما يجري داخلاً وخارجاً؛ تحرر من التعلّق مع إبقاء الأشياء المحدودة في موضعها اللائق؛ تنمية حياة تتمحور حول

	الجوهر وتترك سائر الأمور لتشرق في مكانها.
٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود): استغراق كامل في رؤية «عالم آخر»؛ ميل إلى شعور مفرط بالعار/الدونية تجاه الذات؛ ازدراء العناية بالعالم وبخير الآخرين؛ خلط الوسائل أو مرحلة معينة من النمو بالغاية؛ جدية مفرطة وغياب حسّ الدعابة؛ نفاد الصبر إزاء ما يقع خارج السيطرة.	٣) نكران الذات: تحرر من الانشغال بالنفس ومن المبالغة وتشوهات الوعي الناجمة عن ذاتٍ غير مستنيرة؛ التزام بالتحول الروحي الجاري والرغبة في ممارسة الانضباط الروحي لذاته متى كان ذلك مناسباً (أي التحرر من وهم) «بلوغ النهاية»؛ لا تعلّق مع حماسة في «خدمة الروح»؛ الاعتراف بحاجة المرء إلى أن يجد طريقه ويتبعه على طريقته.
٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود): مغامرة روحية ولذة غير مؤسسة بالتصوف أي «طلب الخبرة الصوفية» مع التزام ضئيل بالتحول الشخصي أو جهد صادق للاتحاد بالواقع المطلق؛ انشغال بالمنهج «الصحيح» (الأشكال الخارجية) مع إهمال الجوهر؛ سمة <i>acedia</i> (الأكيديا): الملل/الفتور الروحي وانطفاء الحماسة نحو المقامات العليا. الأنانية: نخبوية روحية (ازدراء من لم يبلغ الاستنارة الروحية)؛ الهروب من العالم (اتخاذ البحث الصوفي وسيلة للفرار من المشكلات الظاهرة)؛	

استغلال الخبرات الصوفية أو العادات أو المكانة لخدمة دوافع أنانية أو مكاسب مادية.	
--	--

و. نمط «البحث العقلاني»

مظاهر الخلل أو التراجع في الممارسة	مكامن القوة أو الفضائل في الممارسة
(١) قصور في الكفاءة: توهم حلّ كل إشكال بمجرد الدعوة إلى حلّ فكري؛ «عقلنة» تفرغ الخبرة من بعدها الوجداني: فكر بلا حسّ.	(١) الكفاءة: علم وتعلّم؛ إلمام بالمصادر المقدسة المعتمدة وبالتفسير التقليدي؛ قدرة على التركيز والتحليل الفكري؛ مهارة في شرح القضايا للآخرين بوضوح وبساطة.
(٢) انعدام الكفاءة: جهل مع استعداد للتحديث بجهل؛ اعتماد على تعليم منقول لا يفكر فيه ولا يفهم ذاتياً؛ فهم غير منضبط (غياب الانضباط الذهني، عدم الاتساق، الميل إلى سوء الفهم، ضعف التفكير)؛ معرفة غير دقيقة بالمصادر السلطوية، وقلة تبحّر في التفسير التقليدي.	(٢) التوازن بين المحدود واللامحدود: حكمة تجمع بين التفكير النظري والعمل؛ حساسية للصورة الكلية (الرؤية الشاملة) مقرونة بتقدير بنية التفاصيل؛ تقدير للعمق والثقل والسرّ، كما للاتساع والضبط والوضوح؛ وعي بحدود المعرفة والجهل مع رغبة في إدراك الحقيقة العليا؛ شعور بأن أعمق الحقائق يمكنها أن تقيم صلة مباشرة وأن تدعو إلى فهم التحول الشخصي فهما صحيحا.
(٣) اختلال التوازن (فقدان البعد المحدود): استغراق مفرط في بؤرة	(٣) نكران الذات: إخلاص فكري؛ استعداد للتغير وتطوير التفكير حين

البحث أو المنظور الذاتي على نحو يطغى على سائر الاهتمامات والأفكار والمناظير (كما في الجدل الفكري المحتدم)؛ العجز عن التمييز بين «فكرة المرء» عن الواقع المطلق وبين الواقع المطلق نفسه؛ عدم إدراك حدود الذات وجهلها وعدم الاتصال بهما.	يقتضي العقل ذلك؛ سعي حثيث لطلب الحقيقة وإعلانها لذاتها ولو ترتب عليه مخاطرة؛ نقد الذات والانفتاح على نقد الآخرين؛ التزام بالتفكير المستقل وتقدير حاجة الآخرين إلى التفكير لأنفسهم؛ احترام أفكار الآخرين؛ صبر إزاء طرائق فهمهم.
٤) اختلال التوازن (فقدان البعد اللامحدود): انعدام الشوق إلى الواقع المطلق؛ عدم الاستعداد لتحول شخصي في سبيل المعرفة؛ العجز عن التمييز بين التفسير الخالص وبين التبير العقلي؛ جفاف وجداني على المستوى الفكري؛ التباهي بالمعرفة؛ كثرة التدقيق والجدل والنزوع إلى تكرار الأفكار. الأنانية: إفراط فكري أو نفاق فكري أو عدم أمانة؛ استخدام القدرة والفهم العقلي أو إظهارهما لستر دوافع أنانية أو لطلب منفعة مادية؛ عدم الاستعداد للاعتراف بالجهل الذاتي (أو جهل الجماعة)؛ عدوانية غير لازمة تجاه أفكار الآخرين ومواقفهم.	

الفصل الثالث: الطقوس الدينية في منظور النظرية

الطقس هو مجموعة من الأعمال التي تؤدي أساسا لتحقيق أهداف معينة ذات طابع رمزي. وتقام الطقوس بناء على تعاليم دين من الأديان، وقد تستند أيضا إلى تقاليد معينة. وغالبا ما تكون الأنشطة في الطقوس منظمة ومحددة مسبقا، ولا يجوز أداؤها بطريقة عشوائية. وجميع الأديان تعرف الطقوس، لأن لكل دين تعاليم تتعلق بالمقدس. ومن أهداف أداء الطقوس المحافظة على قدسية الأشياء المقدسة وصيانتها. وإلى جانب ذلك، تعد الطقوس ممارسة تعزز علاقة الإنسان بما هو مقدس، كما تقوي روح التضامن بين أفراد الجماعة، مما يبعث فيهم الشعور بالأمان والقوة النفسية.^{٧٨}

الطقس هو الدين في صورة فعل وممارسة. ومع أن التعبير عن الإيمان يمكن أن يصنف على أنه جزء من الطقس أو حتى طقس بحد ذاته، فإن الإيمان الديني يسعى إلى توضيح معنى الطقس، ويقدم تفسيراً له، ويوجه الحيوية الكامنة في أدائه. وبناء على نتائج الدراسات، فإن الأسطورة والطقس بينهما ارتباط وثيق في حقيقتهما. وإذا وجد طقس قد تم تقنيته أو إرساؤه كمؤسسة، فإن ذلك لا يحدث إلا نادرا قبل أن يقدم له أساس ذو طابع أسطوري ليكون منطلقاً له.

فالأسطورة في جوهرها تعبير عن حقيقة أعلى وأكثر أهمية تتعلق بالواقع الأصلي، الذي كان يفهم بوصفه نموذجا وأساسا تقوم عليه الحياة البدائية. الطقوس هي أنماط من التفكير ترتبط بظواهر تتسم بخصائص ذات طابع غيبي أو أسطوري. ومن جهة أخرى، فإن الإحتفال يعني كل تنظيم معقد للأنشطة الإنسانية، لا يقتصر على الجوانب التقنية أو الترفيهية فحسب، بل يرتبط أيضا باستخدام أساليب تعبيرية تعكس طبيعة العلاقات الاجتماعية. إن معظم المجتمعات التي تمارس الطقوس الدينية تستند في ذلك إلى معتقدات معينة. فوجود

⁷⁸ Djamari, Agama Dalam Perspektif Sosiologis (Bandung: Alfabeta, 1993), 35.

الإيمان بالمقدس يؤدي إلى نشوء الطقوس. ولذلك يعرف الطقس بأنه سلوك منظم تنظيماً دقيقاً، يؤدي وفقاً لقواعد محددة، ويختلف عن السلوك اليومي سواء في طريقة أدائه أو في معناه. وإذا أدى الطقس وفق تلك القواعد، فإنه يعتقد أن يجلب البركة، بسبب الإيمان بحضور أمر مقدس. أما السلوك الدنيوي فيمارس بحرية ودون قيود محددة⁷⁹.

إن استحضار التجربة الدينية من جديد في إطار العبادة يمثل جوهر حياة الجماعة الدينية المعنية، وذلك هو الفعل الرمزي الديني. فعلى سبيل المثال، ينبغي للمتدين أن يحافظ على تجربته الروحية مع الذات الإلهية، فيعبر عنها بأشكال رمزية محسوسة، فتدخل بذلك ضمن المجال الدنيوي الظاهر.

أ. نظريات الطقوس الدينية

يقال إن دراسة الطقوس تعد من أكثر المجالات جذبا لاهتمام الباحثين في الثقافة، لما تتضمنه بعض الطقوس من جوانب فريدة ومميزة. ولا سيما إذا كانت الطقوس المدروسة تنتمي إلى ثقافة تختلف عن ثقافة الباحث، فإن ذلك يثير كثيرا من التساؤلات والفضول العلمي.

ومن بين الطقوس العديدة التي تحيط بحياة الإنسان، تبدو العادات والتقاليد المرتبطة بمراسم دورة الحياة والاحتفالات الاجتماعية هي الأكثر تناولا في الدراسات. أما الطقوس المتعلقة بدورة الحياة، فعادة ما يقتصر الاهتمام بها على تقاليد معينة وفي أوساط محددة فقط. وكذلك الحال في الطقوس الاجتماعية، إذ غالبا ما يتم اختيار التقاليد التي أصبحت "مشهورة" أو واسعة الانتشار في المجتمع. غير أن الواقع يشير إلى وجود طقوس صغيرة كثيرة غالبا ما يتم إغفالها، مع أنها تحمل في طياتها خصائص فريدة وجوانب مميزة تستحق الدراسة والاهتمام.

⁷⁹ Ibid,36.

إن تقاليد الطقوس قد تبدو أحيانا غير منطقية. ومع ذلك، فإن أتباع الثقافة المعنية يهتمون أساسا بالموقف الروحي القائم على المشاعر الدينية، لا بالمنطق العقلي. ولذلك، تشتمل التقاليد الطقسية غالبا على مراسم خاصة تتضمن تقديم قربانين أو ندور على شكل عطايا رمزية، بوصفها مقدمة أو تضحية للكائنات غير المرئية، وهي أمور قد يصعب على العقل تقبلها.

وكل ذلك يعد تعبيرا عن إخلاص المخلوق وخضوعه للقوة فوق الطبيعية. عند قيام الإنسان بتقديم القربانين، يرى روبرتسون سميث (*Robertson Smith*) أن لذلك وظيفة تتمثل في كونه نشاطا يعزز روح التضامن مع الآلهة. وتعد الآلهة جماعة متميزة ذات مكانة خاصة⁸⁰.

وقد أكد بروس كذلك أن جوهر الدين والمعتقد يتمثل في الطقوس أو الشعائر. ويرى أن الشعائر الدينية تصبح فارغة وبلا معنى إذا كان سلوك الإنسان فيها قائما على العقلانية والمنطق وحدهما. غير أن الإنسان بطبيعته يحمل إحساسا وجدانيا ذا طابع غيبي يدفعه إلى التعبد للقوة العليا التي يراها متجلية بصورة ملموسة في محيطه، في نظام الكون، وتعاقب الفصول، وقوة الطبيعة العظيمة في ارتباطها بقضايا الحياة والموت.

إن الدراسات المعاصرة حول الطقوس تميل غالبا إلى وصف إجراءات الطقس مع قدر يسير من التفسير. ومثل هذه الدراسات تركز في الغالب على التعريف بالطقوس وتوثيقها بهدف الحفاظ عليها وصونها. كما أن الاتجاه البحثي في دراسة الطقوس في إندونيسيا، ولا سيما في جاوة، يكاد لا ينفصل عن دراسة غيرت⁸¹

⁸⁰ Koentjaraningrat, Sejarah Teori Antropologi I (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990), hal. 68.

⁸¹ (Clifford Geertz) هو عالم أنثروبولوجيا أمريكي أجرى بحثاً ميدانياً في موجوكوتو، وهي بلدة صغيرة في جاوة الشرقية، أثمر في نهاية المطاف كتاباً بعنوان "The Religion of Java". ويُعدّ هذا الكتاب من أكثر الأعمال تأثيراً في دراسات الثقافة، ولا يزال يثير الجدل كما يُلهم دراساتٍ جديدة على المستويين الدولي والوطني. وقد انبثق هذا الكتاب من أطروحة الدكتوراه لكليفورد غيرتز بإشراف "Cora DuBois"، استناداً إلى بحثٍ أجري في جاوة بين عامي ١٩٥٢-١٩٥٤، ونُشر سنة ١٩٦٠ في صورة كتاب بعنوان "The Religion of Java".

(Geertz) حول طقوس الأبانغان (*abangan*) والسانتري (*santri*) والبريائي (*priyayi*). وقد ألهم هذا التصنيف البنيوي للمجتمع كثيرا من الباحثين في مجال الطقوس. وهذا التوجه في حد ذاته ليس خطأ، لأن الدراسات الطقسية في جاوة التي تقوم على أسس علمية راسخة ما تزال نادرة نسبيا.

وقبل ذلك بمدة طويلة، وُجدت كتب تتناول الطقوس جُمعت من الخبرات المتوارثة جيلا بعد جيل فيما يُعرف بالبرمبون (*primbon*). وكان هذا الكتاب بمثابة مرجع خاص لمن يتولى إقامة الطقوس. وإلى جانب البرمبون، ظهر كذلك كتاب سيرات تاتاچارا (*Serat Tatacara*) الذي ألفه كي بادماسوساسترا (*Ki Padmasusastro*)، وتضمن عرضا للطقوس في جاوة. ثم طُوّر هذا العمل جزئيا في كتاب عادات جاوة (*adat jawa*) لمارباغون هارجوويروغو (*Marbangun Hardjowirogo*).

غير أن هذه الكتب كانت في معظمها بمثابة أدلة عملية لإقامة الطقوس، ولذلك لم تكن قادرة على استيعاب جميع أشكال الطقوس التي تطورت حتى العصر الحاضر. ومن هنا، فإن دراسة الطقوس عبر الأزمنة تظل أمرا مهما ومثيرا للاهتمام، لما تكشفه من خصوصيات الطقوس ودلالاتها لدى معتنقيها.

إنَّ أهمَّ محورٍ في دراسة الطقوس لا ينفصل عادة عن عملية السَّلَامَتَان (*selametan*) التي يقوم بها أتباعها. ولا سيما في المجتمعات التقليدية، حيث تُعدُّ السَّلَامَتَان ظاهرةً مميزةً تحمل في طياتها معاني عميقة إذا ما دُرِسَتْ دراسةً علميةً.

وفي تطوُّرٍ لاحقٍ، اتجهت دراسات الطقوس نحو المنهج البيئي (متعدد التخصصات)، أي دراسة الطقوس في ارتباطها بمختلف فروع الثقافة الأخرى. فعلى سبيل المثال، يمكن ربط دراسة الطقوس بالجانب السياحي، لتصبح مجالاً بحثياً يُعرَف بسياحة الطقوس أو السياحة الثقافية.

تتعدد فروعُ البحث في مجال الطقوس تعدُّدًا كبيرًا، مما يفتح أمام الباحثين آفاقًا واسعةً للدخول إلى هذا الميدان. فعلى سبيل المثال، يمكن للباحث أن يُركِّز على طقوس السَّلَامَتَان (الوليمة التقليدية) في مجتمع معيَّن.

كما أنَّ المراسمَ التقليدية المرتبطة بالسَّلَامَتَان أو ما يُعرف بـ الكندوري (Kenduri) في المجتمع الجاوي تتنوع أشكالها. ومن أمثلتها:

١. السَّلَامَتَان المرتبطة بدورة حياة الإنسان، مثل: الحمل، والولادة، والوفاة، والختان.

٢. السَّلَامَتَان المتعلقة باحتفال "تطهير القرية" (بُرسِيه دِسا).

٣. السَّلَامَتَان المرتبطة بالأعياد والمناسبات الإسلامية الكبرى.

٤. السَّلَامَتَان التي تُقام في أوقاتٍ معيَّنة بسبب أحداثٍ خاصَّة، مثل: السكن في بيتٍ جديد، ودفع البلاء أي لو باللغة الجاوة يسمى بـ نغرووات (Ngeruwat)، والنذر، وغير ذلك.

إلى جانب ذلك، يمكن للباحث أيضًا أن يُركِّز على الطقوس ذات الطابع الصوفي أو الغيبي. فعلى سبيل المثال، يستطيع الباحث أن يدخل في دراسة الطقوس الروحية التي تتبنّاها تيارات الكِبَاطِنَان الجاوية.^{٨٢} وفي هذه الحالة، يمكنه أن يكشف عن الطرائق والإجراءات التي يستخدمها المشتغلون بالتصوُّف الجاوي في أداء طقوسهم الروحية المعروفة بالطقوس الكيْجَاوِيَّة (Kejawen)، وذلك بصورةٍ علميةٍ واضحة.

كما تمَّ بيانه سابقًا، فإنَّ الطقوس ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالرموز. ومن النظريات التي تُعدُّ ممثِّلَةً ومناسبة لدراسة الرموز في الطقوس كتاب "The Ritual Process:"

⁸² Harun Hadiwidjono, Kebatinan Jawa dalam Abad Sembilan Belas (Jakarta: Gunung Mulia, 1984) Hal, 7.

"Structure and Anti-Structure" وكتاب "The Forest of Symbols" من تأليف فيكتور تورنير (Victor Turner).

ويُعدُّ هذان الكتابان ولا سيما ما تضمَّنانه من دراسات حول طقوس جماعة النديمبو (Ndembu) نموذجًا واضحًا لكيفية دراسة الطقوس دراسةً عميقة. فعمقُ البحث في الطقوس لا يقتصر على جانب العملية الطقسية فحسب، بل يمتدُّ إلى تحليل المعاني الرمزية الكامنة وراء تلك الطقوس. وبعبارة واضحة، فقد رسم هذان الكتابان منهجًا يُسترشد به للباحثين في كيفية إجراء دراسةٍ معمَّقةٍ وشاملةٍ للطقوس.

لقد صرَّح فيكتور تورنير (Victor Turner) قائلًا: "الرمز هو أصغر وحدة في الطقس لا تزال تحتفظ بالخصائص المميّزة للسلوك الطقوسي. وهو الوحدة النهائية (الأساسية) للبنية الخاصة ضمن السياق الطقوسي".⁸³ والمقصود بذلك أنَّ الرمز هو أصغر وحدة في الطقس، ومع ذلك يحتفظ بالخصائص المميّزة للسلوك الطقوسي. فهو الوحدة الأساسية التي تُشكِّل البنية الخاصة داخل السياق الطقوسي. ومن هنا، أكَّد تيرنر في موضعٍ آخر أنَّ: "the ritual is an aggregation of symbols"⁸⁴ أي إنَّ الطقس في حقيقته تجمُّع من الرموز. وبنفس المعنى، يرى ألفريد رذجيليف برون (Alfred Radcliffe-Brown) أنَّه إذا كانت الأفعال الطقوسية تكشف عن رموز كثيرة، فإنَّ تحليل الطقوس ينبغي أن يُوجَّه أيضًا إلى دراسة تلك الرموز وفهم دلالاتها.⁸⁵

بناء على هذا التصريح، يمكن القول إنَّ الرمز يُعدُّ أصغر جزء في الطقس، غير أنَّه يحمل في طيَّاته معنًى خاصًا يتعلَّق بالسلوك أو بالأفعال التي تُؤدَّى في المراسم

⁸³ Victor W. Turner, Celebrations: Studies in Festivity and Ritual (Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1982) Hal, 19.

⁸⁴ Victor Witter Turner, The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia (Ithaca, NY: Cornell University, 1981), 2.

⁸⁵ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, A Performative Approach to Ritual (London: British Academy, 1981), 155-177.

الطقسية. ولذلك فإن أدق عناصر الطقوس تستحقُ عنايةً الباحث واهتمامه، مثل القرايين، والتعاويد (المانترا)، وسائر اللوازم والأدوات الطقسية الأخرى. وذلك لأنّ جاميس سبراتلي (James Spradley) (١٩٩٧: ١٢١) يرى بأنّ الرمز هو أيُّ شيءٍ سواء أكان شيئاً مادياً أم حدثاً يُشير إلى شيءٍ آخر.^{٨٦} ومن ثمّ فالرمز علامةٌ تُوصِلُ معنًى معيّنًا إلى الشخص، وقد حاز هذا المعنى قبولًا واتفاقًا عامًا في إطار السلوك الطقوسي.

وفي هذا السياق، يبيّن فيكتور تورنير (Victor Turner) الخصائص المميّزة للرمز، وهي:

(أ) تعدّد الدلالات (Multivocality): أي إنّ الرمز يحمل معاني كثيرة، ويشير إلى أمورٍ وأشخاصٍ وظواهر متعدّدة. وهذا يدلُّ على غنى المعنى الذي يتضمّنه الرمز في الطقوس.

(ب) الاستقطاب الرمزي (Polarization of Symbol): نظرًا لتعدّد معاني الرمز، قد توجد أحيانًا دلالات متقابلة أو متعارضة داخل الرمز الواحد.

(ج) التوحيد (Unification): أي إنّ الرمز، رغم تعدّد معانيه، يجمع بين دلالاتٍ متفرّقة في إطارٍ واحد، فيوحّد المعاني المختلفة ضمن بنية رمزية واحدة.^{٨٧}

كما يقترح تورنير أنّ تحليل الرموز الطقسية يُسهّم في توضيح القيم السائدة في المجتمع توضيحًا صحيحًا ودقيقًا، كما يساعد على إزالة الشكوك والغموض حول صحّة التفسير المطروح.^{٨٨} في تحليل معنى الرمز في النشاط الطقوسي، تُستخدَم نظرية التأويل التي طرحها فيكتور تورنير على النحو الآتي:^{٨٩}

⁸⁶ James P. Spradley, Metode Etnografi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 121.

⁸⁷ Y. W. Wartaya Winangun, Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 19.

⁸⁸ Victor Witter Turner, The Forest of Symbols: Aspect of Ndembu Rituals (New York: Cornell University, 1967), 9.

⁸⁹ Ibid, 50-51.

(أ) المعنى التفسيري (*Exegetical Meaning*): وهو المعنى الذي يُستمدُّ من إفادات المخبرين من أبناء المجتمع المحلي بشأن السلوك الطقوسي الذي تتَّمُّ ملاحظته. وفي هذا السياق ينبغي التمييز بين المعلومات التي يقدِّمها الشخص العادي وتلك التي يقدِّمها الخبير، وكذلك بين التفسير الباطني (الإسوتييري) والتفسير الظاهري (الإكسوتييري). كما يجب على الباحث أن يتحقَّق بدقَّة مما إذا كان الشرح الذي يقدِّمه المخبر يمثِّل الفهم العام في المجتمع تمثيلاً صحيحاً، أم أنه مجرد وجهة نظر شخصية خاصة.

(ب) المعنى الإجرائي (*Operational Meaning*): وهو المعنى الذي لا يُستمدُّ من أقوال المخبرين فحسب، بل يُستنبط أيضاً من الأفعال والممارسات التي تُؤدَّى داخل الطقس نفسه. وفي هذا الجانب ينبغي توجيه الاهتمام إلى المعلومات المرتبطة بديناميكية المجتمع وبُناه الاجتماعية. فعلى الباحث ألا يقتصر على ملاحظة الرمز وحده، بل يتجاوز ذلك إلى تفسير البنية الاجتماعية والنظام المجتمعي الذي يُمارَس فيه الطقس. فهل إنَّ المظاهر والانفعالات التي يُبديها المخبرون مثل العدوانية، أو الحزن، أو الندم، أو السخرية، أو الفرح، وغير ذلك تُحيل مباشرةً إلى دلالة الرمز الطقسي؟. بل ينبغي على الباحث كذلك أن يلاحظ أفراداً معيَّنين أو جماعاتٍ قد تحضر الطقس أحياناً وقد تغيب عنه أحياناً أخرى، وأن يتساءل: ما سبب حضورهم أو غيابهم؟ ولماذا قد يُهمِلون التفاعل مع الرمز أو لا يُبدون اهتماماً به؟

(ج) المعنى الموضعي (*Positional Meaning*): وهو المعنى الذي يُستخلص من خلال تفسير الرمز في علاقته بالرموز الأخرى ضمن إطارٍ كُلِّيٍّ متكامل. وفي هذا المستوى من الدلالة يُربط الرمز مباشرةً بأصحاب الرمز الطقسي أو الجماعة التي تتبنَّاه.

وخلاصة القول: إنَّ معنى أيِّ رمزٍ طقسي لا يُفهم بمعزلٍ عن غيره، بل يجب تفسيره في سياق الرموز الأخرى المرتبطة به، وكذلك في ضوء الجهة أو الجماعة التي تملكه وتمارسه. إنَّ أبعادَ تفسير المعنى الثلاثة المذكورة آنفاً يُكَمِّل بعضها بعضاً في عملية فهم الرمز الطقسي وتأويله. فالْبُعد الأول يعتمد على إجراء المقابلات مع المخبرين من أبناء المجتمع المحلي.

وأما البُعد الثاني فيركِّز بصورةٍ أكبر على الأفعال الطقسية في ارتباطها بالبنية الاجتماعية والديناميكية المجتمعية. بينما يتَّجه البُعد الثالث إلى دراسة العلاقة السياقية بين الرموز بعضها ببعض، وعلاقتها بالجهة أو الجماعة المالكة لها. وهذه الأبعاد الثلاثة، بطبيعة الحال، من الأنسب استخدامها معاً للكشف عن معاني الطقوس ووظائفها، ولا سيما أنَّها تعتمد اعتماداً كبيراً على الرموز الطقسية.

ومن الكتب الأخرى التي تُعدُّ مرجعاً مهماً للباحثين في مجال الطقوس، كتابُ كاليفرود غيرتز *Clifford Geertz* المعنون (الثقافة والدين). وقد طغت النظرية التأويلية التي عُرِف بها غيرتز على هذا الكتاب، ولا سيما في تحليله لطقوس الجنائز في جاوة. وفي هذا السياق عرض المؤلف بصورةٍ عميقةٍ مسارَ العملية الطقسية وما تتضمنه من معاني رمزية. ولذلك يمكن للباحث في الطقوس أن يستفيد من منهجه التحليلي وأن يطبِّقه في دراساته الخاصة. ومن خلال ذلك يُتوقَّع من الباحث أن يدخل إلى مجالاتٍ بحثيةٍ في الطقوس لا تزال نادرةً التناول.

فالبحوث الطقسية الصغيرة في حجمها، لكنها تحمل خصوصيةً وتميزاً معيناً، قد تصبح في الحقيقة مصدرَ جاذبيةٍ خاصٍ للمهتمين بدراسة الطقوس.

ب. معنى الشعائر الدينية في مختلف الأديان

١. معنى الشعائر الدينية في الإسلام

(١) الحج

عبادة الحج هي قمة الإنجاز الروحي عند المسلم، وهي من أشمل العبادات من حيث الأعمال والممارسات. ففيها أعمالٌ بدنية، وأذكارٌ وأقوالٌ باللسان، وخشوعٌ وتزكيةٌ روحية، كما تتطلب تضحيةً بالنفس والوقت والمال.

والحج ليس مجرد طقوسٍ شكليةٍ ظاهرة، بل هو لحظة تحولٍ عميقٍ في حياة الإنسان، ثورةٌ داخليةٌ وخارجية، تهدف إلى بلوغ حقيقة النفس وتحقيق المعنى الأصيل للإنسانية.

تبدأ عبادة الحج بالنية، مع خلع الملابس العادية وارتداء لباس الإحرام. فالملابس في الواقع تُستعمل عادةً لتمييز شخصٍ عن آخر أو جماعةٍ عن غيرها، وهذا التمييز قد يؤدي إلى اختلافٍ في المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية أو المهنية.

لكن عند الميقات، وهو الموضع الذي تبدأ فيه مناسك الحج، ينبغي التخلي عن هذه الفوارق كلها. فالجميع يرتدون لباسًا واحدًا، وتُزال الآثار النفسية التي قد تُحدثها الملابس، حتى يشعر الناس بأنهم في وحدةٍ واحدةٍ ومساواةٍ تامة.⁹⁰

وإضافةً إلى ذلك، فإن ارتداء لباس الإحرام يترتب عليه الالتزامُ بعددٍ من المحظورات التي يجب على الحاج مراعاتها؛ مثل عدم إيذاء الحيوان، وعدم القتل، وعدم سفك الدماء، وعدم قطع الأشجار. وذلك لأن الإنسان مكلفٌ بحفظ مخلوقات الله، وإتاحة الفرصة لها لتبلغ الغاية التي خلقت من أجلها.

الكعبة التي يقصدها الحجاج تحمل دروسًا عظيمةً وعبرًا بالغة الأهمية. ففي هذا المكان كان إسماعيلُ ابنُ إبراهيم، باني الكعبة، في حضن أمّه هاجر، وهي امرأةٌ سوداء، فقيرة، بل كانت أمةً. ويُروى أن قبرها أيضًا في ذلك الموضع.

ومع ذلك، فإن هذه المرأة الأمّة جعل الله مكانها وأثرها خالدًا في هذا الموضع، ليكون في ذلك درسٌ بليغ: أن الله سبحانه وتعالى لا يمنح المكانة للإنسان بسبب نسبه

⁹⁰ Mohammad Jawodiy, "Haji: Ritual yang Sarat Makna", dalam <http://buletinmitsal.wordpress.com/perspektif/haji-ritual-yang-sarat-makna/> (2 Mei 2017).

أو وضعه الاجتماعي، وإنما يمنحها بسبب قُربه من الله، وسعيه الصادق ليكون كهاجر؛ أي لهاجر من الشرِّ إلى الخير، ومن التخلّف إلى الحضارة والرُّقي.

من خلال الطواف يُبين الله سبحانه وتعالى نظامَ عمل الكون. فكما تدور الأرض والكواكب في هذا الوجود وتتحرّك في مداراتها وفق سنّة الله، حتى يحفظ توازنها وسلامتها، كذلك يتعلّم الإنسان معنى الحركة المنتظمة والطاعة للنظام الإلهي. ومن خلال الطواف أيضًا يُعلّم الإنسان ألا يقف على الهامش، بل يندمج في تيار قافلة المؤمنين، فيتحرّك معهم في انسجامٍ ووحدة، حتى تمضي به المسيرة في طريق القرب من الله تعالى.⁹¹

كما أن الطواف يرمز أيضًا إلى ذوبان الإنسان وانصهاره في الحضرة الإلهية، وهو ما يُعبّر عنه المتصوّفة بمصطلح الفناء في الله. ومن خلال الطواف يستشعر الإنسان حقيقة هدفه في هذه الحياة، ويدرك الغاية التي خُلق من أجلها.

أمّا السعي، فيصوّر جهدَ الإنسان في طلب الرزق والحياة، ويرمز إلى أن حياة الدنيا والآخرة كلّ متكامل لا ينفصل أحدهما عن الآخر. كما يعبّر السعي عن أن وظيفة الإنسان هي أن يبذل أقصى ما يستطيع من جهدٍ وعمل. والنتيجة لا بدّ أن تتحقّق؛ إمّا ثمرةً مباشرةً لسعيه، أو عطيةً ومنحةً من الله تعالى، كما حدث مع هاجر وابنها إسماعيل حين فاض ماء زمزم رحمةً من الله بعد سعيها وصبرها.

عند الوقوف بعرفة، هناك ينبغي للحاجّ أن يبلغ معرفةً حقيقيةً بنفسه؛ فيتأمّل في حقيقة ذاته، وفي نهاية رحلته في هذه الحياة. وهناك أيضًا يراجع خطواته الماضية، ويتفكّر في أعماله، كما يستشعر عظمة الله وجلاله، ذلك الإله الذي تخضع له جميع المخلوقات وتسجد بين يديه.

⁹¹ Admin Buletin Al-Iman, "Makna Ibadah Haji dan Umrah", dalam <http://www.alimancenter.com/default/artikel/buletin-al-iman/438-makna-ibadah-haji-dan-umrah.html> (2 Mei 2017).

هذه المعاني من الوعي والإدراك هي التي تقود الحاجّ في صعيد عرفة ليكون عارفاً؛ أي واعياً بحقيقته، ومدرّكاً لربّه ولغاية وجوده. ومن خلال الوقوف بعرفة كذلك، يُدكّر الحاجّ بقصة إبليس حين وسوس لأدم، فكان سبباً في خروجه من الجنّة وافتراقه عن حواء. وبعد جهادٍ طويلٍ وتوبةٍ صادقة، تقبّل الله توبته، وجمع بينه وبين حواء من جديد عند جبل الرحمة. ومن خلال رمي الجمرات يُوجّه الإنسان إلى حقيقة الشيطان، الذي قد يتجلّى في ثلاث صورٍ رمزية: في صورة فرعون رمز السلطة والطغيان، وفي صورة قارون رمز المال والثروة، وفي صورة بلعام رمز العلم حين ينحرف عن الحق. وهكذا يتعلّم الحاجّ أن يجاهد هذه المظاهر كلّها في نفسه وفي واقعه.

ومن خلال المبيت بمنى، يُستحضّر نموذج إبراهيم عليه السلام في صبره وثباته، إذ نجح في تجاوز اختبارات الإيمان، وتغلّب على وساوس الشيطان، وقدّم أعظم تضحية في تاريخ البشرية حين استجاب لأمر الله في شأن ابنه إسماعيل عليه السلام. فنجح إبراهيم في هذا الابتلاء، حتى اصطفاه الله خليلاً له، وجعله إماماً وقدوةً للناس أجمعين.⁹²

(٢) الأضحية

التضحية تعني أن يقدم الإنسان شيئاً مما يملكه لمن يحتاج إليه. وفي يوم عيد الأضحي (العاشر من ذي الحجة) وأيام التشريق (الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر من ذي الحجة)، شرع الله تعالى لمن استطاع أن يذبح أضحية، تُوزّع على الفقراء والمساكين، وعلى الأقارب، ويأخذ منها أهل بيته نصيباً، وذلك من أجل نشر الفرح والسرور بين الناس. وتحمل شعيرة الأضحية معاني عظيمة، منها توثيق الروابط الاجتماعية القائمة على الرحمة والمحبة، وروح التضحية من أجل إسعاد

⁹² Ibid.

الآخرين، والإخلاص في العمل، وغير ذلك من الأعمال الصالحة التي تعكس حقيقة التقوى في قلب المؤمن.

وقد بيّن الله تعالى خلاصة هذا المعنى في سورة الحج، الآية ٣٧، حيث قال: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ۚ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾

ومعنى الآية أن لحوم الأضاحي ودماؤها لا تصل إلى الله تعالى، ولا تكون سبباً في نيل رضاه بذاتها، وإنما الذي يبلغه هو تقوى القلوب وإخلاص النيات. ولذلك سخر الله هذه الأنعام للناس، ليعظموه ويكبروه شكراً له على هدايته، وبشر سبحانه أهل الإحسان بالخير والجزاء الحسن.

يُعدُّ عيدُ الأضحي رمزاً عظيماً لسموِّ الإسلام بوصفه دينَ الرحمة للعالمين. فالأضحية لا تقتصر على معنى تطهير النفس من الصفات السيئة والذميمة، بل تمثل أيضاً مدرسةً عمليةً لتحقيق التوازن بين البُعد الاجتماعي والبُعد الروحي في شخصية المؤمن. وفيها قيمٌ تربويةٌ رفيعة، إذ يتعلّم المسلمون أن يتشاركوا مشاعر الفرح والحزن مع إخوانهم، وأن يعيشوا معنى التضامن والتراحم فيما بينهم.

وقد خصَّ الله تعالى الأيامَ الثلاثة التي تلي يوم العيد بمزيةٍ خاصة، وتُسمى أيام التشريق، ونهى فيها المسلمين عن الصيام، لأنها أيامٌ أكلٍ وشربٍ وذكرٍ لله، يُتاح فيها للمسلمين أن ينتفعوا بأضاحيهم، ويتمتعوا بها مع أهلهم، ويوزعوها على غيرهم، فتعمّ البهجة والتكافل بين الناس.

ومن جانبٍ آخر، يُعلِّم الإسلامُ المؤمنَ أن يتحرّر من التعلّق المفرط بالدنيا. فبحسب الرواية التاريخية، كان أوّل أمرٍ بالأضحية موجّهاً إلى إبراهيم عليه السلام ليذبح ابنه الذي أحبه أشدّ الحب، والذي انتظره سنواتٍ طويلة. ويمكن أن نتصوّر مقدارَ المحبة التي كان يحملها إبراهيم لابنه الذي تمناه عقوداً، ثم طُلب منه أن يقدمه قرباناً طاعةً لله سبحانه وتعالى.

وهكذا يضرب الله للمسلمين مثلاً واضحاً: فالأضحية ليست مجرد ذبح، بل هي رمزٌ للتخلّي عن التعلّق الزائد بمتاع الدنيا وشهواتها، وتقديم محبة الله على كلّ شيء. ويرى محمد قريش شهاب (*Muhammad Quraish Shihab*) أن عدم وقوع ذبح إسماعيل دليلٌ على أن الله لا يريد تضحية الإنسان بنفسه. فالمطلوب قتله ليس الإنسان، بل الصفات الحيوانية التي قد تنمو في داخله. وفي ذلك إشارةٌ عظيمة إلى سعة رحمة الله بالإنسان، إذ فدى إسماعيل بذبحٍ عظيمٍ من الأنعام.⁹³

٣. الصيام

إنّ المعنى العميق للصيام هو التخلّي (الخواء) وكسرُ شهواتِ النفس ورغباتها الجسدية. ومن خلال هذا الأسلوب يستطيع الإنسان أن ينتقل من العالم المادي إلى العالم الروحي. وعند تحويل التركيز من الجانب المادي إلى الجانب الروحي، يُعتَقَد أن النفس تبلغ مرتبة التقوى. فالتقليل من الانشغال بالأمور الجسدية يُسهم في زيادة الحساسية والإدراك تجاه العالم الروحي.

جوهر الصيام هو السعيُّ إلى إضعاف الطاقات الشيطانية الكامنة في نفس الإنسان، حتى لا تكون لها قدرةٌ قويةٌ على ارتكاب الشر. وهذا الإضعاف لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال التقليل والكفّ عن الشهوات.

وفي الإسلام يُعَدُّ الصيامُ جُنةً من حرّ نار جهنم، كما أنه وقايةٌ من الأهواء التي تُقَيِّد النفس وتستعبدّها. وإلى جانب ذلك، فإن للصيام خصوصيةً وفضيلةً لا توجدان في سائر العبادات، وهي نسبته إلى الله تعالى، إذ قال في الحديث القدسي: «الصيام لي وأنا أجزي به» (رواه البخاري و مسلم).

⁹³ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 413

د. الصلاة

معنى الصلاة في اللغة العربية هو الدعاء. وأما في الاصطلاح الشرعي فهي عبادة معلومة، تبدأ بالتكبير وتُختم بالتسليم، يؤدّيها المسلم إظهاراً للعبودية والخضوع لله تعالى.

وإقامة الصلاة تعني أدائها بانتظام، مع استيفاء شروطها وأركانها وآدابها، ظاهرياً وباطنيها، كالخشوع، واستحضار معاني ما يُتلى فيها، ونحو ذلك.

للصلاة مكانة عظيمة بين سائر العبادات التي يتقرب بها العبد إلى الله تعالى. ومن خلال الأحاديث النبوية التي تبين منزلة الصلاة يمكن استخلاص ما يلي:

(أ) الصلاة «معراج المؤمنين»، أي إنها وسيلة ارتقاء المؤمن وقربه من ربه.
(ب) الصلاة عماد الدين؛ فمن أقامها فقد أقام الدين، ومن تركها فقد هدم الدين.

(ج) الصلاة هي الحد الفاصل بين المسلم والكافر (الفرق بين العبد والكفر).
(د) الصلاة أول عمل يُحاسب عليه العبد يوم القيامة.

إذا نُظِرَت الصلاة من الناحية الطيّبة، فإنَّ حركاتها تحمل معاني وفوائد صحية، ومن ذلك:⁹⁴

(أ) تكبيرة الإحرام

الهيئة: الوقوف معتدلاً، مع رفع اليدين بمحاذاة الأذنين، ثم وضعهما مطبقتين أمام البطن أو أسفل الصدر.

الفوائد: تُسهم هذه الهيئة في الحفاظ على استقامة العمود الفقري ووظيفته بوصفه دعامة الجسم ومركز الأعصاب. كما يكون القلب في مستوى قريب

⁹⁴ Endah Hapsari, "Inilah Manfaat dan Rahasia di Balik Gerakan Shalat (1)", dalam <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/12/08/10/m8j9ks-inilah-manfaat-dan-rahasia-di-balik-gerakan-shalat-1> (2 Mei 2017).

من الدماغ، مما يساعد على تحسين تدفق الدم في الجزء الأوسط من الجسم. ووضع اليدين بطريقة مريحة يساعد على استرخاء عضلات الكتفين إلى الأسفل. ومن جهة أخرى، فإنَّ الركوع يُعدُّ تمرينًا مفيدًا للمثانة، وقد يُسهم في الوقاية من بعض اضطرابات البروستاتا.

ب) الركوع

الهيئة: يُوصَفُ الركوعُ التامُّ باستقامة الظهر، حتى لو وُضِعَ كوبٌ من الماء على الظهر لما انسكب. ويكون الرأس في مستوى مستقيم مع العمود الفقري.

الفوائد: تُساعدُ هذه الهيئة على المحافظة على سلامة وضع العمود الفقري ووظيفته بوصفه دعامة الجسم ومركز الأعصاب. كما يكون القلب في مستوى قريب من الدماغ، مما يُسهم في تحسين تدفق الدم في الجزء الأوسط من الجسم. ووضع اليدين على الركبتين يساعد على إرخاء عضلات الكتفين وما يليهما إلى الأسفل. وعلاوةً على ذلك، يُعدُّ الركوع تمرينًا مفيدًا للمثانة، وقد يُسهم في الوقاية من بعض اضطرابات البروستاتا.

ج) الاعتدال

الوضعية: النهوض من الركوع، فيعود الجسم إلى الوقوف معتدلاً بعد رفع اليدين بمحاذاة الأذنين.

الفوائد: يُعدُّ الاعتدال وضعيةً انتقاليةً بعد الركوع وقبل السجود. وتسلسل الحركات من الوقوف إلى الركوع ثم العودة إلى الوقوف فالسجود يُعدُّ تمرينًا نافعا لعملية الهضم؛ إذ تتعرض أعضاء الجهاز الهضمي في البطن لعملية تدليك وإرخاء بشكل متناوب. ونتيجةً لذلك تتحسن عملية الهضم وتصبح أكثر سلاسة.

د) السجود

الوضعية: الانحناء إلى الأمام بوضع الكفين، والركبتين، وأطراف القدمين، والجيئة على الأرض.

الفوائد: يُساعد السجود على تحفيز جريان السائل اللمفاوي نحو منطقتي الرقبة والإبطيين. كما أنّ كون القلب في وضعٍ أعلى من الدماغ أثناء السجود يُسهم في تدفق الدم الغنيّ بالأكسجين إلى الدماغ بصورةٍ أكبر، ممّا يؤثر إيجاباً في القدرة على التفكير والتركيز.

ولذلك يُؤدّي السجود مع الطمأنينة ومن غير استعجال، حتى يصل الدم إلى الدماغ بقدرٍ كافٍ. كما تُساعد هذه الوضعية في الوقاية من بعض الاضطرابات الصحيّة مثل البواسير.

أمّا بالنسبة للنساء، فإنّ الركوع والسجود يحملان فوائد مهمّة تتعلّق بصحّة الجهاز التناسلي ودعم وظائفه بشكلٍ جيّد.

هـ) الجلوس

الوضعية: للجلوس في الصلاة نوعان، وهما: الافتراش (في التشهد الأوّل) والتورك (في التشهد الأخير). ويكمن الفرق بينهما في كيفية وضع القدمين وهيئتهما.

الفوائد: في جلسة الافتراش يكون الاعتماد على أعلى الفخذ المتصل بالعصب الوري (العصب الإسكي). وتساعد هذه الوضعية على الوقاية من الآلام في منطقة أعلى الفخذ، وهي آلام قد تعيق المصاب بها عن المشي أحياناً. أمّا جلسة التورك فهي نافعة للرجال؛ إذ يضغط العقب على مجرى البول (الإحليل)، وعلى غدة البروستاتا، وعلى القناة الناقلة (الأسهر). وإذا أُدّيت هذه الجلسة بطريقة صحيحة، فإنّها تُسهم في الوقاية من بعض الاضطرابات المتعلقة بالقدرة الجنسيّة.

كما أنّ تنوّع وضع القدمين في الافتراش والتورّك يؤدّي إلى شدّ عضلات الساقين ثم إرخائها من جديد. وهذا التناسق في الحركة والضغط يحافظ على مرونة أعضاء الحركة وقوّتها.

(و) السلام

الحركة: إدارة الرأس إلى اليمين ثم إلى اليسار إلى أقصى حدٍّ ممكن.

الفوائد: تساعد هذه الحركة على إرخاء العضلات المحيطة بالعنق والرأس، ممّا يسهم في تحسين تدفق الدم في منطقة الرأس. كما تُساعد في الوقاية من الصداع، وتُحافظ على نضارة بشرة الوجه وشدّها.

وإنّ المواظبة على العبادة لا تُنمّي الإيمان فحسب، بل تُسهم أيضًا في تجميل المرأة ظاهرًا وباطنًا.

٢. معنى الشعائر الدينية في المسيحية

(١) عيد العنصرة (الْبِنْتِيكُوسْت)

إنّ تسمية "بنتيكوست" ترجع في أصلها إلى اللغة اليونانية، من كلمة "بنتيكوستي" (*Pentēkostē*)، ومعناها "اليوم الخمسون". ولذلك يُحتفل بعيد العنصرة بعد مرور خمسين يومًا من عيد الفصح.

وقد كان بنو إسرائيل في العهد القديم، والمسيحيون في العهد الجديد، يحتفلون بهذين العيدين العظيمين بروحٍ من الخشوع والوقار، وهما عيد الفصح وعيد العنصرة.

ومن جهةٍ لاهوتية، يشترك بنو إسرائيل والمسيحيون في أنّ عيدَي الفصح والعنصرة يُمثّلان في جوهرهما تذكّارًا لأعمال الله في تاريخ شعبه.

أمّا عند المسيحيين في العهد الجديد، فيُحتفل بعيد العنصرة بعد خمسين يومًا، أي بعد سبعة أسابيع من عيد الفصح، الذي يتزامن مع يوم قيامة المسيح.

وبصفتهم جماعة المؤمنين، تُحيي الكنيسة ذكرى عمل الله الذي أقام المسيح في يوم الفصح، وهم ينتظرون تحقيق وعده بعد صعوده إلى السماء بأن يُرسل الروح القدس. ولهذا يَرِدُ في العهد الجديد ما يلي:^{٩٥}

«ولمّا جاء يوم العنصرة، كان جميع المؤمنين معًا في مكانٍ واحد. وفجأةً حدث من السماء صوتٌ كهبوب ريحٍ شديدة، فملاً البيت كلّهُ حيث كانوا جالسين. وظهرت لهم ألسنةٌ كأنّها من نارٍ متفرّقة، واستقرّت على كلّ واحدٍ منهم. فامتلاؤا جميعًا من الروح القدس، وأخذوا يتكلّمون بلغاتٍ أخرى كما منحهم الروح أن ينطقوا».

في الفهم الإيماني لدى المسيحيين، يُنظر إلى انسكاب الروح القدس في يوم عيد العنصرة على أنّه باكورة ثمار عمل الفداء الذي أتمّه المسيح على الصليب. وبالنسبة إلى الكنيسة والمسيحيين، فإنّ حدث الصليب ليس مجرد مأساة أو عملاً تعسّفيًا يُعبّر عن رفض الإنسان لعمل الله، بل إنّ الله حوّل كلّ ما فيه من ظلمٍ وتعسّفٍ ورفضٍ بشريٍّ، وجعله انتصارًا للمسيح لفداء خطايا البشر جميعًا.

ولذلك، فإنّ الذين يؤمنون بالمسيح يُوهّبون الخلاص والحياة الأبديّة. وفي هذا الإطار، أنعم الله في المسيح بالروح القدس وسكبه على المسيحيين لكي يثبّتهم ويقوّمهم ويرشدهم في وسط هذا العالم.

ومنذ ذلك الحين بدأت جماعة المسيحيين تتكوّن، وبهذا ابتدأ حضور كنيسة الله على وجه الأرض منذ انسكاب الروح القدس في يوم العنصرة.

٢) عيد الفصح

في العهد الجديد، يدلّ عيد الفصح على تضحية الربّ يسوع حين صُلِبَ. وهذه التضحية حرّرت الإنسان من عبوديّة الخطيئة كلّها، غير أنّ ذلك يتحقّق لمن يؤمن به. ويمكن القول إنّ الفصح هو عمل محبّة من الله تجاه البشر، إذ بذل ابنه الوحيد، يسوع المسيح.

وتهدف هذه التضحية إلى إزالة الخطيئة ومنح الخلاص. ومن خلال حدث القيامة من بين الأموات، أتمّ الله عمل المصالحة مع ذاته؛^{٩٦} فلم تعدّ هناك عداوة بين الإنسان وبينه، لأنّ حاجز الخطيئة الذي كان يفصلنا عنه قد هُدم.^{٩٧}

وبهذه الأحداث صار المؤمنون بالمسيح يُقبَلون أبناءً لله، وينالون شركة معه. إنّ الاحتفال بعيد الفصح الذي يُقام كلّ عام ليس مجرد عادة كنسيّة روتينيّة، بل يحمل في جوهره معنى عظيمًا وأهميّة كبيرة. ومن أبرز المعاني التي يُمكن استخلاصها من قيامة يسوع ما يلي:

(أ) إنّ قيامة يسوع تُبرهن أنّه إلهٌ له سلطانٌ على الموت. فالكتاب المقدّس يذكر أنّه عند الفجر، في أوّل يومٍ من الأسبوع، جاءت نسوة لزيارة قبر يسوع، فحدثت زلزلة عظيمة، ونزل ملاكُ الربّ ودحرج الحجر عن القبر. ومنذ ذلك الحدث انتشر الخبر بين الناس بأنّ يسوع حيٌّ وقد قام.^{٩٨} ومن هذه الواقعة يستخلص المسيحيّون معنًى مهمًّا، وهو أنّ يسوع إلهٌ لا يُمكن للموت أن يُقيّده، بل هو صاحب السلطان على قوّة الموت، وأنّه حيٌّ حقًّا.

(ب) إنّ قيامة يسوع تُثبت أنّ وعده لا يفشل ولا يُنقَض أبدًا. فقبل أن يموت على الصليب ويُدفن، أخبر تلاميذه بأنّه سيُسَلَّم إلى أيدي الخطاة ويُقتل، ولكنّه في اليوم الثالث سيقوم.^{٩٩} ويُعدّ حدث الفصح برهانًا على صدق وعد الله

^{٩٦} Perjanjian Baru, II Korintus, 5: 18.

^{٩٧} Perjanjian Baru, Efesus, 2: 14.

^{٩٨} Perjanjian Baru, Matius, 28: 1-2

^{٩٩} Perjanjian Baru, Lukas, 24:7.

لجميع البشر. كما أنّ قيامته تُشكّل تأكيدًا لوعده. فقد قام المسيح من بين الأموات ليُتمّم كلمة الله، ويُبيّن الكتاب المقدّس أنّ قيامة يسوع هي تحقيق لوعده الحياة الأبديّة.^{١٠٠}

(ج) يُظهِر عيد الفصح وجود رجاءٍ للمؤمنين. فبقِيامة يسوع من بين الأموات، يُعلن الكتاب المقدّس أنّ المسيحيّين قد نالوا نعمة الحياة الأبديّة.^{١٠١}

(د) وقد شدّد بولس على أهميّة حدث قيامة يسوع في الإيمان المسيحي، لأنّ الذين يؤمنون بالربّ يرتكزون دائمًا على الإيمان والرجاء. ومن ثمّ فإنّ حدث الفصح يُسهّم في تثبيت إيمان المؤمنين وتقوية رجائهم.

(٣) الإفخارستيا

بالنسبة إلى المسيحيّين، تُعدّ الإفخارستيا المصدر والقيّة في حياة المؤمنين. والمشاركة في الإفخارستيا ليست مجرد واجبٍ أو ممارسة روتينيّة، بل هي حاجةٌ أساسيّة في حياة أهل الإيمان. ويستند أساس الإفخارستيا إلى الكتاب المقدّس، سواء في العهد القديم أم في العهد الجديد؛ إذ تُعبّر الإفخارستيا عن حضور الربّ في وسط الجماعة المؤمنة التي تجتمع للاحتفال بها.

لأنّ الله أحبّ شعبه، جاء الربّ يسوع إلى العالم ليفتدي خطايا البشر، فبذل نفسه وسفك دمه ذبيحةً أخيرةً من أجل خلاص المؤمنين بالمسيح. ولذلك لم تُعدّ هناك حاجةٌ إلى ذبائح الحملان، لأنّه هو حملُ الله الذي بلا عيب.

وقد أقام يسوع الإفخارستيا في العشاء الأخير قبل عيد الفصح كعلامةٍ رمزيّة، أمّا الإفخارستيا في حقيقتها الكاملة فقد تحقّقت عندما قدّم يسوع ذبيحةً على الصليب.

¹⁰⁰ Perjanjian Baru, I Korintus, 15: 13-17.

¹⁰¹ Ibid, 13-19.

وقال يسوع إنّ الخبز هو جسده الذي يُبذل ليأكله الجميع، وإنّ الخمر هو دمه، علامة العهد الجديد وختمه. ولذلك ينبغي أن يُذكر هذا الحدث ويُحتفل به لإعلان حضور الربّ يسوع في سرّ الإفخارستيا.

(٤) المعمودية

المعمودية هي طقسُ تطهيرٍ يُستخدَم فيه الماء. وكلمة «بابتيسما» (*Baptisma*) مأخوذة من اليونانية "*báptein*" أو (*βάπτειν*)، ومعناها «يغمر» أو «يغتسل». والأدقُّ أنّها تعني «الانغماس الكامل في الماء حتى يغمر الجسد كلّهُ».

وتُعرف المعمودية بوصفها طقسَ دخولٍ في الإيمان المسيحي، وهي ترمز إلى تطهير الإنسان من الخطيئة. كما ترمز أيضًا إلى الاشتراك في موت يسوع؛ فحين ينزل المعتمد إلى الماء يُرمز إلى أنّه قد مات، وحين يخرج من الماء يُصوّر ذلك على أنّه قيامةٌ إلى حياةٍ جديدة.^{١٠٢}

وقد عبّر الرسول بولس عن ذلك في رسالته إلى أهل رومية بقوله: «أم تجهلون أنّنا كلّنا الذين اعتمدنا في المسيح يسوع، إنّما اعتمدنا في موته؟ فدُفِنّا معه بالمعمودية للموت، حتى كما أُقيم المسيح من بين الأموات بمجد الآب، هكذا نسلك نحن أيضًا في حياةٍ جديدة». وللمعمودية معنيان رئيسان، وهما:

(أ) معمودية الماء

وهي المعمودية بالماء التي كان يُجرّيها يوحنا المعمدان في نهر الأردن. ووفقًا لقوله، كانت هذه المعمودية علامةً على التوبة، أي إنّ الشخص المعتمد يُعبّر عن ندمه على ما ارتكبه من خطايا وأخطاء. ومنذ لحظة اعتماده يلتزم ويتعهد بآلا يعود

¹⁰² Perjanjian Baru, Roma, 6: 3-4.

إلى تلك الخطايا،^{١٠٣} وأن يبدأ حياةً جديدةً يسعى فيها إلى تنفيذ مشيئة الله.^{١٠٤} وعادةً ما تُقام معمودية الماء علناً، ويشهدها كثيرٌ من الناس وقت إجرائها.

ب) معمودية الروح

أما معمودية الروح التي أشار إليها يوحنا المعمدان بقوله: «سيعمّدكم بالروح القدس والنار»، فهي تُمنح للإنسان من قِبَل يسوع عندما يثبت بعد توبته أنه يعيش فعلاً بحسب مشيئة الله،^{١٠٥} وذلك من خلال ما يلي:

١. أن يعترف من كلّ قلبه ونفسه بأنّ يسوع هو الربّ^{١٠٦} المسيح، ابن الله الحيّ،^{١٠٧} إذ إنّ يسوع وحده هو القادر على خلاص البشر.^{١٠٨}
٢. أن يُحبّ الله بكلّ قلبه ونفسه وقوّته وعقله.^{١٠٩}
٣. أن يُحبّ قريبه كما يُحبّ نفسه.^{١١٠}

ويمكن أن تتمّ معمودية الروح في الوقت نفسه الذي تُجرى فيه معمودية الماء، كما يمكن أن تحدث بعدها. غير أنّ وقت حدوث معمودية الروح لا يستطيع أحد أن يراه أو يشهده، لأنّ الذي يُجرىها ليس القسّ أو الخادم، بل الله نفسه بروحه.

٣. معنى الشعائر الدينية في الهندوسية

(١) اليوغا

¹⁰³ Perjanjian Baru, Matius, 3: 11a.

¹⁰⁴ Ibid, 7:11.

¹⁰⁵ ibid, 3: 11 b.

¹⁰⁶ Perjanjian Baru, Yohanes, 13: 13.

¹⁰⁷ Perjanjian Baru, Matius, 16: 16.

¹⁰⁸ Perjanjian Baru, Kisah Para Rasul, 4: 12 & Yohanes, 14: 6.

¹⁰⁹ Perjanjian Baru, Markus, 12: 30.

¹¹⁰ Perjanjian Baru, matius, 22: 39.

كلمة «يوغا» في أصلها اللغوي مشتقة من المقطع السنسكريتي «يُوج» (yu)، ومعناه الاتحاد أو الارتباط بالله. ثم عرّف باتانجالي اليوغا بأنها ضبط حركات الفكر والسيطرة عليها.

وهناك أمران أساسيان لمن يمارس اليوغا: المواظبة على التمرين بصورة مستمرة، وعدم التعلّق بالأمر الدنيويّة.

ومن الناحية الروحيّة، تُعدّ اليوغا عمليّة يُدرِك فيها الممارس وحدة الروح الفرديّة مع الروح العليا هيانغ أغونغ (Hyang Agung). واليوغي هو الشخص الذي يسلك طريق اليوغا، أي الذي بلغ حالة الاتحاد مع الروح العليا.

تُقادُ نفسُ الإنسان إلى الوعي بعلاقتها الوثيقة بمصدر الحقيقة، وهو «هيانغ ودهي» (Hyang widhi) وهي كقطرة ماءٍ تتحد بمياه المحيط.

واليوغا تعني سكينّة القلب وطمأنينته، ومهارة السلوك وحُسن التصرف. وكلُّ ما هو أسمى وأفضل ما يمكن للإنسان أن يبلغه في هذه الحياة يُعدّ من معاني اليوغا أيضًا.

كما أنّ اليوغا تشمل منهجًا شاملاً وعالمياً يهدف إلى تنمية الجسد والعقل والروح تنميةً متكاملة.

تُعدّ اليوغا أحد سُبُل الخلاص في الهندوسيّة، أي الطريق إلى بلوغ «الموكشا» (التحرّر). وتعني اليوغا تهذيب النفس والانضباط الذاتي لإدراك حضور الله في داخل الإنسان، كما تعني تنظيم القوّة الروحيّة الكامنة في الطبيعة، والسعي إلى تحقيق الاتحاد الروحي.

واليوغا واحدة من المدارس الستّ في الفلسفة الهندوسيّة، وهي تُركّز على ممارسة التأمل أو الزهد (التّقشّف الروحي)، حيث يُوجّه الإنسان كامل فكره للسيطرة على حواسّه الخمس وعلى جسده كلّ.

وفي المجتمع العالمي المعاصر تُعرَف اليوغا غالبًا بوصفها نشاطًا رياضيًا يعتمد أساسًا على تمارين «الأسانا» (الوضعية الجسدية)، وهي جزءٌ من «هاتا يوغا»^{١١١}. كما تُستخدم اليوغا أيضًا نوعًا من أنواع العلاج البديل، من خلال تمارين التنفّس وحركات الجسد والتأمّل، وقد عُرفت ومورست منذ أكثر من خمسة آلاف عام.

(٢) البَجَن (Bhajan)

كلمة «بَجَن» مشتقة من الفعل السنسكريتي «بَجَحَ» *"bhaj"*، ومعناه يعبد، ويتعبّد، ويسجد، ويتعلّق بالله. ويُقصدُ بالبَجَن نشاطٌ تعبُديٌّ يُؤدّي أمام الله من خلال إنشاد الأناشيد المقدّسة التي تمتلئ بأسماء الله وصفاته. وأثناء أداء هذه الأناشيد تُقرع الأجراس ويُضرب على الدفوف، بينما يقوم بعض المشاركون بالرقص. ويُعدّ الرقص عنصرًا مهمًّا في العبادة الهندوسيّة، وله دلالة رمزيّة عميقة.

أمّا المعاني والأهداف التي تتضمنها طقوس البَجَن فمنها:

- (أ) تطهير النفس وتنقيتها.
- (ب) تنقية أجواء الكون وتطهيرها.
- (ج) استحضار حضور الله؛ إذ يُؤمن بأنّ الله يتجلّى حيث يُنشد اسمه بإخلاصٍ كامل.
- (د) يُعدّ البَجَن عمليّةً تُنهي الفكر وتوجّهه نحو القيم الأبديّة، ومجد الله وعظمته، وتُبعده عن الانشغال الضيق بالملذّات الدنيويّة.
- (هـ) تحويل الموجات الكهرومغناطيسيّة السليبيّة إلى موجاتٍ وأصواتٍ تبعث على السكينة.
- (و) يُنشد البَجَن بخشوعٍ ومن أعماق القلب، ممّا يُولّد الوعي بحضور الله.

^{١١١} الهاتّا يوغا هي نوعٌ من اليوغا يُمارَس من خلال الأوضاع الجسدية (الأسانا)، وتقنيات التنفّس (البراناياما)، مع ممارسة التأمل. وتُؤدّي هذه العناصر الثلاثة بهدف جعل العقل هادئًا والجسم سليمًا مفعّمًا بالحويّة.

(ز) وغير ذلك من المعاني والمقاصد.

(٣) طقس الـيَدْنِيَا (Yadnya)

في الأصل، لا تُعَدَّ «الـيَدْنِيَا» مجردَ مراسم دينيّة فحسب، بل إنّ كلّ نشاطٍ يقوم به الإنسان في إطار السجود والتعبّد لـ«هيانغ ودهي» يُعتَبَر يَدْنِيَا. وكلمة «يَدْنِيَا» مأخوذة من اللغة السنسكريتيّة من الجذر «يَج» (Yaj) الذي يعني يعبد أو يُقدِّم عبادة. ومن الناحية الاشتقاقية، تعني «يَدْنِيَا» التقديم أو القرban المقدّس الذي يُقدِّم بإخلاصٍ وصفاءٍ في سبيل عبادة «هيانغ ودهي».

وتُعدّ الـيَدْنِيَا في جوهرها دعامةً للعالم والكون، لأنّ الطبيعة والإنسان خُلِقا من قبل «هيانغ ودهي» من خلال الـيَدْنِيَا. ففي مرحلة «سِرِشْتِي» (مرحلة الخلق)، كان «هيانغ ودهي» في حالة «نيرغونا برهما» (الإله في صورته المجرّدة من الصفات)، ثم مارس «التَّبَا» (الزهد أو التأمل العميق) فصار «سَغونا برهما» (الإله في صورةٍ متّصفة بصفتي بوروشا وبرادهانا).

ومن هذه العملية الأولى يتّضح أنّ بداية الخلق كانت يَدْنِيَا، أي تضحية «هيانغ ودهي» بذاته من حالة «نيرغونا برهما» إلى «سَغونا برهما». وبعد ذلك خُلِق الكون كلّهُ بصورةٍ تدريجيّةٍ من خلال الـيَدْنِيَا.

تذكّرُ كثيرٌ من الشلوكات (الآيات) في مختلف الكتب المقدّسة أنّ الكون بكلّ ما فيه، بما في ذلك الإنسان، قد خُلِق وحُفِظ ونُجِّي من خلال «الـيَدْنِيَا». ولذلك فإنّ الـيَدْنِيَا التي يقوم بها الإنسان تهدف إلى تحقيق الغاية من الحياة بحسب المفهوم الهندوسي، وهي «موكشارتهم جاغات هيتا»، أي السعادة في البعد المرئي (الدنيوي) وغير المرئي (الروحي).

ولأجل بلوغ هذه الغاية العُلّيا، ينبغي للإنسان أن يعمل ويؤدّي واجباته (الكَرْمَا). وهناك على الأقلّ أربعة أمور ينبغي أن يلتزم بها، وهي:

١. تطهير النفس.
 ٢. الارتقاء بجودة الذات وتنميتها.
 ٣. أداء الصلاة والعبادة.
 ٤. المواظبة على الشكر والامتنان للخالق.
- (٤) دوسهرا (Dussehra)

يحملُ عيد «دوسهرا» معاني دينيةً وتاريخيةً وقيماً راسخة. وهو من الأعياد الهندوسية المشهورة، ويحيي ذكرى انتصار الإله راما على رافانا. كما يرمز أيضاً إلى انتصار الإلهة دورغا على الشيطان مهيشاسورا الذي يُصوّر في هيئة جاموس.

ويُحتفل بهذا العيد في اليوم العاشر من الشهر القمري. ووفقاً للملحمة الهندية الكبرى «رامايانا»، كان رافانا عالماً عظيماً، لكنّه كان شيطاناً وملكاً لجزيرة لانكا، وقد قُتل في هذا اليوم على يد راما.

ويعتقد أهل البنغال أنّ الإلهة دورغا تنزل إلى الأرض في هذا اليوم. ويرمز اسم دورغا إلى انتصار الخير على الشرّ. ولذلك يحتفل الهندوس بعيد دوسهرا تعبيراً عن رجائهم في زوال الشرّ وغلبة الخير.

وخلال احتفالات «دوسهرا» تُقام مراسم حرق تماثيل الشياطين. وعند إحراق تلك التماثيل، يُدعى الناس إلى أن يُحرقوا الشرّ الكامن في نفوسهم أيضاً، وأن يسلكوا طريق الحقّ والخير. وهكذا يُجسّد هذا الطقس دعوةً رمزيةً إلى التخلّي عن الشرور الداخلية والتمسّك بالقيم الصالحة في الحياة.

٤. معنى الشعائر الدينية في البوذية

(١) يو فو (Yu Fo)

يُعدّ احتفال «يو فو»، أو ما يُعرف عامّةً بطقس «تغسيل تمثال بوذا»، من المشاهد اللافتة التي تُقام عادةً قبيل لحظات الاحتفال بعيد فيساك مباشرةً. وقد

أصبح هذا الطقس من الشعائر التي تحظى باهتمام كبير من أتباع الديانة البوذية، لما له من مكانة مميزة في نفوسهم. يُعدّ «يو فو» طقسَ تغسيل تمثال بوذا تعبيراً عن الاحترام لسيده بوذا، ورمزاً لتطهير النفس من الأدران والآثام الباطنية. وعند بدء مراسم «يو فو»، يقف المشاركون في صفوفٍ منضّمة بخشوع، ويؤدّون التحية تعظيماً لبوذا، حيث يلمسون بأيديهم ماءً معطّراً موضوعاً على المذبح، رمزاً لتطهير قلوبهم من الشوائب والظلمات الداخلية، والاستعداد للنهوض بنشر التعاليم (الدارما) من أجل إشاعة المحبة والقضاء على المعاناة.¹¹²

ومن خلال أداء طقس «يو فو» يستطيع أتباع البوذية تعزيز إيمانهم، بحيث يتذكّرون تعاليم بوذا التي تدعو إلى: تجنّب الأعمال السيئة، والقيام بالأعمال الصالحة، والاستمرار في تهذيب النفس بالتأمل والممارسة الروحية حتى تضبط العواطف وتسيطر الأنانية.

وهكذا يكون هذا الطقس وسيلةً لتجديد الالتزام بالقيم الأخلاقية والسلوك القويم في الحياة.

(٢) فيباسانا (Vipassana)

تتكوّن كلمة «فيباسانا» من مقطعين، هما «في» و«باسانا». فكلمة «في» تعني التعدّد أو التنوع، أمّا «باسانا» فتعني الملاحظة أو المعرفة أو الرؤية أو الانتباه والإدراك. وعند جمع هذين المقطعين، يصبح معنى «فيباسانا» هو: الملاحظة الواعية الكاملة، بتقبّل واهتمامٍ وتسليمٍ وحماس، لكلّ ما ينشأ ويزول من الظواهر الجسدية والنفسية على نحوٍ متواصل.

تُعدّ «فيباسانا» أحد أشكال التأمل في الديانة البوذية. وتهدف ممارستها إلى القضاء على الجشع (لوبها)، والكراهية (دوسا)، والجهل أو ظلمة الباطن (موها)،

¹¹² Mettayani, "Waisak 2555: Tzu Chi Pekanbaru", dalam http://www.tzuchi.or.id/view_berita.php?id=2085 (2 Mei 2017).

وبذلك يصل الإنسان إلى التحرّر من التعلّق بالجسد والعقل (ناما-روبا). ويُسمّى هذا التحرّر «نيبّانا» أو «نيرفانا».

تعني «فيباسانا» في اللغة السنسكريتيّة رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها، لا كما يرغب الإنسان أن يراها. وتهدف هذه الممارسة إلى بلوغ حياةٍ منسجمةٍ وسعيدة. وقد نشأ هذا النوع من التأمل في الهند، ثم اندثر زمنًا طويلًا، قبل أن يعيد اكتشافه بوذا غوتاما قبل أكثر من ألفين وخمسمائة عام.

وتُعَدّ هذه التقنية عمليّة تطهيرٍ للنفس من خلال مراقبة الإنسان لذاته. وغرضها إزالة الشوائب الذهنيّة إزالةً تامّة، والوصول إلى أسى درجات السعادة. فالأمر لا يقتصر على الشفاء من الأمراض، بل إنّ الهدف الأساس هو التحرّر من معاناة الإنسان.

ويمكن اختبار ذلك مباشرةً عبر توجيه انتباهٍ عميق إلى الإحساسات الجسديّة، وإلى العناصر التي تُكوّن حياة الجسد، وكذلك إلى ما يتّصل باستمرار بالحياة الباطنيّة ويُشكّلها. إنّ هذه الرحلة القائمة على الملاحظة واستكشاف الذات تقود إلى أعماق النفس والجسد، فتُذيب الشوائب الذهنيّة، وتُثمر نفسًا متوازنةً مدفعةً بالمحبّة والرحمة.

ومعنى «فيباسانا» في اللغة السنسكريتيّة رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها، لا كما يرغب الإنسان أن يراها. وتهدف هذه الممارسة إلى بلوغ حياةٍ منسجمةٍ وسعيدة. وقد نشأ هذا النوع من التأمل في الهند، ثم اندثر زمنًا طويلًا، قبل أن يعيد اكتشافه بوذا غوتاما قبل أكثر من ألفين وخمسمائة عام.

وتُعَدّ هذه التقنية عمليّة تطهيرٍ للنفس من خلال مراقبة الإنسان لذاته. وغرضها إزالة الشوائب الذهنيّة إزالةً تامّة، والوصول إلى أسى درجات السعادة. فالأمر لا يقتصر على الشفاء من الأمراض، بل إنّ الهدف الأساس هو التحرّر من معاناة الإنسان.

ويمكن اختبار ذلك مباشرةً عبر توجيه انتباهٍ عميقٍ إلى الإحساسات الجسدية، وإلى العناصر التي تُكوّن حياة الجسد، وكذلك إلى ما يتّصل باستمرار بالحياة الباطنية ويُشكّلها. إنّ هذه الرحلة القائمة على الملاحظة واستكشاف الذات تقود إلى أعماق النفس والجسد، فتُذيب الشوائب الذهنية، وتُثمر نفساً متوازنةً مفعمةً بالمحبّة والرحمة.

إنّ «فيباسانا» في حقيقتها فنٌّ للحياة يهدف إلى القضاء على الأسباب الثلاثة لكلّ تعاسة، وهي: الشهوة أو التعلّق بال رغبات، والغضب، والجهل. ومن خلال الممارسة المستمرة، يُسهّم التأمل في تحرير التوترات المتراكمة في الحياة اليومية، ويُفكّ قيود العادات القديمة التي تدفع الإنسان إلى ردود فعل غير متوازنة تجاه المواقف السارة وغير السارة على حدٍّ سواء. وبذلك يُنمي طاقةً إيجابيةً خالقة تُسهّم في ارتقاء الفرد وإصلاح المجتمع بصورةٍ عامّة.

تُقدّم ميشيل كين (*Michele keene*) وصفاً مبسطاً لفيباسانا، فتبيّن أنّها تأمل أن يُمارَس لاكتساب فهمٍ عميقٍ للحقيقة المتعلقة بالأشياء المتغيرة (أنيديشا)، وبالمعاناة (دوكخا)، وبمفهوم عدم ثبات الذات أو اللاذات (أناتمان).¹¹³

٣) السجود (نامسكارا / نامكارا)

السجود، أو ما يُعرف في المصطلح البوذي باسم «نامكارا» أو «نامسكارا»، يُؤدّى بوضع الجبهة على الأرض بين كفّي اليدين، تعبيراً عن الاحترام والخضوع.

السجود من التقاليد الهندية التي نشأت فيها الديانة البوذية. ويمكن تشبيه السجود في البوذية بالمصافحة في التقاليد الأوروبية، بل هو أسمى من مجرد المصافحة، إذ يُعدّ رمزاً للتواضع وخفض الجناح. فالرأس الذي يكون عادةً في الأعلى يُوضَع في هذا الفعل إلى الأسفل، بمحاذاة اليدين والقدمين. وعندما يستطيع

¹¹³ Michael Keene, Agama-Agama Dunia, terj. F. A. Soeprapto (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 81.

الإنسان القيام بهذا الفعل، فإنه يكون قد بدأ في تدريب نفسه على تقليل الأنا والاعتداد بالذات، ويرتقي بذلك في صفاء باطنه. كما يبدأ في إدراك أن هناك خارج ذاته من يستحق الاحترام والتقدير.

ولذلك لا يقتصر السجود على تمثال بوذا أو صورته، بل يمكن أدائه أيضاً للوالدين، وللإخوة الكبار، وللمعلمين، وكذلك للرهبان (البهكّهو) أعضاء السانغا، فهم أيضاً بشرٌ يستحقّون التوقير.¹¹⁴

وإلى جانب تقليل الأنانيّة، يُعدّ السجود وسيلةً لاكتساب الفضيلة من خلال الجسد والقول والفكر. فعند السجود ينبغي أن يقوم الإنسان به بتركيزٍ كامل. وبذلك يكون قد أدّى عملاً صالحاً بالجسد، إذ يُظهر الاحترام لمن يستحقّ التوقير. كما يُحقّق الفضيلة بالقول والفكر، لأنّه قد يُردّد في باطنه أثناء السجود عباراتٍ مثل: «ليكن جميع الكائنات سعداء».

ومن ثمّ، فكلّما أكثر الإنسان من السجود، ازداد ما يكتسبه من الخير بواسطة الجسد واللسان والعقل. ولذلك، في التقليد البوذي، يُستحبّ الإكثار من السجود، لا أن يقتصر على مناسبة «كاثينا» فحسب.

وقد جرت عادة البوذيين أن يسجدوا أمام مذبح بوذا عند دخولهم إلى المعبد (الفهارا) وعند مغادرتهم له. كما يجوز لهم أن يسجدوا للرهبان (البهكّهو) عند لقاءهم في المعبد أو عند توديعهم.¹¹⁵

ومع أنّ السجود في البوذية يُستحبّ الإكثار منه، فإنه ليس فرضاً ملزماً. وينبغي للبوذي أن يدرك أولاً فائدة السجود في الارتقاء بنفسه وتحسين باطنه، لا أنّه لأجل تمثال بوذا أو الرهبان.

¹¹⁴ Bikkhu Uttamo, "Sepuluh Tanya Jawab dengan Bikkhu Uttamo", dalam <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/tanya-jawab-dengan-bhikkhu-uttamo-02/> (2 Mei 2017).

¹¹⁵ Ibid.

فتمثال بوذا والرهبان (البهكهو) لا يزدادون كملاً بسجود الناس لهم، وإنّما الذي ينال الفضيلة ويُخَفِّف من أنانيّته هو الشخص نفسه حين يسجد لتمثال بوذا أو للرهبان.^{١١٦}

(٤) بهافانا (Bhavana)

يُفهم «بهافانا» بصورة بسيطة على أنّها تدريب وتنميةٌ للذهن. وهي وثيقة الصلة بالتأمل، إذ إنّ معناها في الأصل هو تهذيب العقل وتطويره بمعناه الواسع.

وتهدف «بهافانا» إلى تنقية الفكر من الشوائب والعوائق الداخليّة، مثل الشهوات والرغبات الحسيّة، والكراهية، وسوء النية، والكسل، والضجر والتوتر، والشك. كما تهدف إلى تنمية التركيز، والوعي، والفهم، والإرادة، والقوّة، والقدرة على التحليل، والثقة، والسرور، والسكينة.

ومن خلال هذا التدريب المستمرّ يبلغ الإنسان الحكمة العُليا، ويستطيع أن يرى الأشياء على حقيقتها كما هي، وأن يدرك الحقيقة المطلقة، أي «نيبانا».^{١١٧}

٥. معنى الشعائر الدينية في الكونفوشيوسيّة

(١) تكريم الأسلاف (Ancestor Worship)^{١١٨}

يُعدّ تكريم الأسلاف عادةً يمارسها أفراد الأسرة الأحياء، سعياً منهم إلى الوفاء بحقوق ذوئهم الذين انتقلوا من الدنيا، والتعبير عن تمنّهم لهم السعادة في الحياة الآخرة. وتمثّل هذه الممارسة صورةً من صور البرّ بالراجلين، كما تُسهم في توطيد الروابط والوحدة بين أفراد الأسرة وذوي النّسب الواحد. ويُعدّ إظهار البرّ للأسلاف مبدأً راسخاً في المجتمع الصيني، إذ يقوم على فكرة «برّ الوالدين» التي أكّد عليها

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Maha Pandita Sumedha Widyadharma, "Dhamma Sari", dalam <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/bab-viii-bhavana-latihan-dan-pengembanganmental/#more-5920> (2 Mei 2017).

¹¹⁸ T. N. "Penghormatan Leluhur di Cina", dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Penghormatan_Leluhur_di_China (2 Mei 2017).

كونفوشيوس. ويعني برّ الوالدين أن يظلّ الابن مُحِبًّا لوالديه، قائمًا بواجباته نحوهما على الدوام.

يُعتَقَد أنّه على الرغم من وفاة الأحبة، فإنّ الروابط التي كانت قائمة في حياتهم لا تنقطع، بل تظلّ مستمرة. كما يُؤْمَن بأنّ الذين انتقلوا من الدنيا يمتلكون قوّةً روحيّةً أعظم ممّا كانت لهم في حياتهم. ويُفهم من ذلك أنّ الأسلاف يُنظر إليهم على أنّهم أرواحٌ ساميةٌ قادرةٌ على التفاعل مع حياة أفراد الأسرة الأحياء والتأثير فيها.

إنّ جوهر الإيمان بعبادة الأسلاف يقوم على الاعتقاد بوجود «حياة» بعد الموت. ويُؤْمَن بأنّ روح الإنسان بعد وفاته تتكوّن من عنصري يين (Yin) ويانغ (Yang)، ويُطلَق عليهما «هُون» و«بُو». فالعنصر يين (Yin) و «بُو» (Po) يرتبط بالقبر، أمّا العنصر يانغ (Yang هُون) فيرتبط بلوح اسم السلف الذي يُوضَع على مذبح تكريم الأسلاف (وفي الوقت الحاضر يُستعاض عنه في كثير من الأحيان بعرض صورة المتوفّى).

ويُعتَقَد أنّ «بُو» يتبع الجسد إلى القبر (أو إلى محكمة العالم الآخر)، بينما يبقى «هُون» في لوح الاسم. كما يُؤْمَن بأنّ «هُون» و«بُو» ليسا خالدين بطبيعتهما، بل يحتاجان إلى الرعاية وتقديم القرابين لهما، وإلّا فإنّهما ينتقلان إلى العالم الآخر (ويُقال إنّ «هُون» يصعد إلى الجنة أوّلًا).

٢) مراسم الحداد

تُمارَس طقوس الحداد وفق إجراءاتٍ مفصّلة، ومن أبرز ما يتضمّنُها عادةً: البكاء والنحيبُ إعلانًا عن وقوع الوفاة في الأسرة، وارتداءُ أهل الميت ثيابًا بيضاء خاصّةً بالحداد، وتجهيزُ الجثمان وغسله، وتقديمُ أشياءٍ رمزيّةٍ لروح المتوفّى (مثل المال والطعام)، وإعدادُ لوحٍ لاسم الروح ووضعه في المكان المخصّص، واستدعاءُ مختصّ بالشعائر الدينيّة، وعزفُ الموسيقى أو تلاوةُ الأدعية لمرافقة الجثمان وتمهيدته روح المتوفّى، ثمّ إغلاقُ نعش وإبعاده عن الناس تمهيدًا للدفن.

كما يُعتَقَد أنَّ شِدَّةَ البكاء أو خفوتَه تعبّر عن مدى العلاقة التي كانت تربط بين النائح والمتوفّي. إذا كان المتوفّي دون سنّ الثمانين، فإنّ جميع مستلزمات المراسم . مثل الشموع، وأقمشة كتابة الاسم، وأغطية الطاولة، وغيرها . تكون باللون الأبيض.

أمّا إذا كان عمره قد تجاوز الثمانين، فإنّ بعض الأدوات تُستعمل باللون الأحمر، للدلالة على أنّه عاش حياةً طويلةً وسعيدة. فاللون الأحمر في الثقافة الصينيَّة يرمز إلى الفرح والسعادة، في حين أنّ اللون الأبيض يدلّ على الحزن والحداد. كما يُميّز المجتمعُ الصينيُّ التقليديّ بين «النسل الداخلي» و«النسل الخارجي». فالنسل الداخليّ يشمل جميع الأبناء والأحفاد وأبناء الأحفاد ومن يتفرّع منهم ممّن ينتسبون عبر الابن الدّكر. أمّا النسل الخارجيّ فهو الذي يأتي من جهة البنات.

ويرتدي أفراد الأسرة المنتمون إلى النسل الداخليّ عصابةً رأسٍ بيضاء خِيطت عليها قطعةٌ من قماش الخيش، في حين يرتدي أفراد النسل الخارجيّ عصابةً رأسٍ بيضاء خِيطت عليها قطعةٌ من قماشٍ أحمر.

(٣) مراسم الدفن

في مراسم الدفن يُقال إنّ هناك أمرين أساسيّين ينبغي للمرء أن يقوم بهما ليُعدَّ قد أتمّ واجبه في الحياة: الأوّل دفنُ أبيه، والثاني دفنُ أمّه. ويُعدّ الدفن جزءاً من المسار الطبيعيّ لحياة الأسرة، كما يمثّل عاملاً في توحيد العائلات جيلاً بعد جيل.

وتهدف هذه المراسم أساساً إلى حماية روح المتوفّي من الأرواح الشريرة، وتوجيه روح «يين» إلى الأرض، وروح «يانغ» إلى موضع الأسلاف. ويُعتَقَد أنّ الدفن يضمن راحة روح المتوفّي وطمأنينتها، كما يجلب الحظّ الحسن لذريّته. وعند وفاة أحد الأحبة، يُغسّل جسده ويلبّس ثياب الدفن، أو ما يُسمّى «ثياب طول العمر»، وهي ترمز إلى طول العمر للروح.

يُستدعى خبيرُ الطقوس أو الكاهن أثناء عملية الدفن لطرد الأرواح الشريرة ومنح طاقة طيبة للمتوفى. ثم تقوم الأسرة بوضع لوح اسم السلف على المذبح في منزلها بين ألواح الأسلاف الآخرين، تعبيراً عن وحدة الأسلاف وحفاظاً على استمرارية نسب العائلة.

ويُشعل البخور أمام المذبح كل يوم، كما تُقدّم القرابين شهرياً، مثل الأطعمة المفضلة، والمشروبات، وأموال الأرواح (كمكّوا). وأموال الأرواح هي أوراق نقدية تُحرق اعتقاداً بأنّ روح السلف تتسلّمها وتستعملها في العالم الآخر. وفي العصر الحاضر أصبح بعض الناس يوفّرون رموزاً حديثة أيضاً، مثل بطاقات ائتمان للأرواح، أو تلفاز للأرواح، أو دراجة للأرواح، وغير ذلك.

وكلّما كانت الأسرة أكثر ثراءً، طال في العادة تأجيل عملية الدفن؛ إذ يُوضَع النعش في غرفة مخصّصة داخل البيت لمدة أطول.

ومثال ذلك أنّه قد تُجرى مراسم دفنٍ تُعدّ مباركة بعد سنواتٍ عدّة من الدفن الأوّل؛ حيث تُنبش العظام، وتُغسل، وتُجفّف، ثم تُحفّظ في جرة من الفخار (السيراميك). وبعد مرور فترةٍ أخرى، يُعاد دفنها للمرّة الأخيرة في موقعٍ يختاره خبيرٌ في فنغ شوي (Feng Shui).

(٤) صلاة كينغ هو بينغ (King Hoo Ping)

تُقام صلاة كينغ هو بينغ في اليوم الخامس عشر من الشهر السابع حسب التقويم القمري الصيني (إيمليك)، وذلك لإحياء ذكرى الأسلاف وتكريمهم. تبدأ مراسم الصلاة بالدعاء إلى الله تعالى، ثم يتبع ذلك إنشاد الأناشيد الدينية، والاستماع إلى شرح معاني طقوس كينغ هو بينغ، وتُختتم بالصلاة الجماعية. ولا تعني هذه المراسم تأليه الأسلاف أو عبادتهم، وإنما تُقام لتذكير الإنسان بالألوانى أصله ومنشأه، وحتى لا يغفل عن فضل أسلافه وما قدموه من إحسانٍ وخدماتٍ ومحبة.

في أثناء إقامة المراسم، تُقدّم قرابين على شكل أطعمة ومشروبات وفواكه. ووفقًا لأتباع الكونفوشيوسية، فإن هذه القرابين تُقدّم على سبيل التذكّر، وكأنهم يُعاملون أسلافهم كما كانوا يُعاملونهم وهم أحياء.

وأقلُّ ما يُقدّم من الفواكه هو الموز والبرتقال، ولهاتين الثمرتين دلالةٌ مهمّة. فشجرة الموز تنمو باستمرار وتوجد في كل مكان، وذلك رجاءً أن ينال المؤمنون البركة في كل وقتٍ ومن غير انقطاع. وكذلك البرتقال، إذ يتميّز بكثرة فصوصه، فيُرجى أن ينال كل من يدعو الله بركاتٍ وافرة وكثيرة.

أمّا الأطعمة الأخرى التي تُقدّم فتكون على هيئة ثلاثة أنواع من اللحوم، وهي: لحم الدجاج، وسمك البحر، ولحم الخنزير. ولكلٍّ منها فلسفته الخاصة. فالدجاج يُرمز به إلى الاجتهاد؛ إذ يظلّ يتحرّك ويبحث منذ الصباح حتى المساء، فيُفهم منه معنى الجدّ في العمل. ولذلك يُؤمّل أن يكون الإنسان مجتهدًا في عمله كما يُمثّل الدجاج.

وأما سمك البحر، فيُعبر عنه بأنه لا يفنى تمامًا عند أكله، لأن عظامه تبقى بعده. والمقصود من ذلك أن من اجتهد في عمله ونال ربحًا فعليّه أن يكون مُقتصدًا ولا يُسرف. وأمّا الخنزير فيُشبّه بحصّالة الادّخار، فيكون رمزًا لضرورة أن يُحسن الإنسان التوفير والادّخار استعدادًا لأيام الكِبَر.

الفصل الرابع: الفعل الديني والأسطورة المُشكّلة للطقوس الشعائرية

أ. الفعل الديني

يرتبط الفعل الديني بالطقوس ارتباطاً وثيقاً، كما أن الطقوس نفسها لا تنفصل عن الرموز. وبصورة مبسطة يمكن القول إن الطقس هو الدين في صورة فعلٍ عمليٍّ.

وترى سوزان ك. لانغر (*Susanne K. Langer*) أن الطقس تعبيرٌ يتسم بطابعٍ منطقيٍّ أكثر من كونه مجرد تعبيرٍ نفسيٍّ.^{١١٩} فالنظام المكوّن من الرموز التي جرى تجسيدها يُعبّر عنه من خلال رموزٍ أخرى. إن رموز الطقوس تُظهر السلوك والمشاعر، كما تُكوّن الاستعدادات الشخصية لدى العابدين بحسب النماذج التي يتبعها كلّ منهم.

ويُعدّ هذا التجسيد أمراً مهماً لاستمرار الجماعة الدينية وتحقيق وحدتها؛ إذ إن العبادة الجماعية لا يمكن أن تتم من دون هذا التجسيد الرمزي. غير أن هذه الرموز قد تصبح عادية ومألوفة إذا استُخدمت الوسائل الرمزية نفسها بصورة متكررة وروتينية. كما أن الإلزام في عملية التجسيد قد يؤدي إلى إبعاد الرموز عن صلتها ذات المعنى بالمواقف الذاتية. ومع مرور الزمن يضعف الانسجام بين الرمز والسلوك والمشاعر التي نشأ منها الرمز في الأصل. وإنّ الإفراط في استخدام هذه الرموز وتكرارها بشكلٍ مستمرٍّ يؤدي إلى فقدانها قدرتها على إثارة السلوك والتأثير في المشاعر والانفعالات.^{١٢٠}

من المنظور اللاهوتي، يرتبط الطقس دائماً بكيفية سعي الإنسان إلى تحقيق التوازن في علاقته مع الآخرين، ومع البيئة، ومع ربّه. فالطقوس والشعائر والمراسيم

¹¹⁹ Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942), t.h.

¹²⁰ Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. A. Sudiarja dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 174-175.

هي تجسيدٌ للدين في صورة عملٍ يهدف إلى البحث عن طريق الخلاص. ويُعدّ الخلاصُ غايةَ الحياة الدينيّة، كما يُعدّ هدفًا لسلسلة الطقوس التي تمارسها الأديان.^{١٢١} وفي الطقوس التي تُؤدّى بصورة متكرّرة، تُصبح عمليّة التحول وتعدّد المقاصد لدى القائمين بالشعائر نقطةً بالغة الأهميّة. ولذلك فإنّ الطقوس، بما يصاحبها من أساطير وقواعد وكيفيّات أداء، يمكن أن تتغيّر وتتطوّر.

ويختلف الطقس عن المراسم أو الاحتفال. ويتجلّى الطقس في كونه مرتبطًا بـ«مفاهيم صوفيّة» أي (*mystical concepts*)، وهي أنماطٌ فكريّة تُربط بظواهر تتّصف بخصائص تتجاوز الإحساس العادي. وهذه الظواهر، أو بعض جوانبها، لا تُدرّك عن طريق الملاحظة المباشرة، ولا يمكن استنتاجها استنتاجًا منطقيًا من تلك الملاحظة، كما أنّها ليست كامنةً في أنماط التفكير ذاتها.^{١٢٢}

أمّا جاك غودي (*Jack Goody*) فقد عرّف الطقس بأنّه «فئة من السلوك العُرفي المُقنّن، لا تكون العلاقة فيه بين الوسائل والغايات علاقةً جوهريّة، بل علاقةً غير عقلانيّة أو لا عقلانيّة». وتندرج الأفعال السحريّة والدينيّة ضمن هذا التعريف، مع إمكانيّة التمييز بينهما استنادًا إلى معايير أخرى.^{١٢٣} وأمّا «المراسم» فقد يُقصد بها أيّ تنظيمٍ معقّد لنشاطٍ إنسانيّ لا يقتصر على الجانب التقنيّ أو الترفيهيّ فحسب، بل يرتبط باستخدام أساليب تعبيريّة تُجسّد العلاقات الاجتماعيّة. ويتّصف الطقس، من بين خصائصه، بطابعٍ سرّيّ، إذ يُقام بعيدًا عن الضوضاء، والأصوات المرتفعة، والروائح التي لا صلة لها به. كما يكون عدد الحاضرين في مكان الطقس محدودًا، وتُحاط بيئة الطقس بحمايةٍ ذات طابعٍ صوفيّ.

¹²¹ Suhardi, "Ritual: Pencarian Jalan Keselamatan Tataran Agama dan Masyarakat Perspektif Antropologi," Pidato Pengukuhan Guru Besar Antropologi pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 18 Maret 2009, 13.

¹²² E. Evans-Pritchard, *Oracles and Magic*, (Oxford: Oxford University Press, 1937), 12.

¹²³ J. Goody, "Religion and Ritual: The Defenitional Problem", dalam *The British Journal of Sociology*, Volume XII, Nomor 2 (Juni 1961), 159, 147-157.

والهدف من ذلك هو منع الأفكار السيئة من الدخول إلى الدائرة الصوفيّة، حتى يتحقّق مقصد الطقوس وينجح كما هو مراد. وتنقسم الطقوس إلى أربعة أنواع، وهي:

١. الفعل السّحريّ

الفعل السّحريّ هو عملٌ يرتبط باستخدام موادّ يُعتقَد أنّها تعمل بفعل قوى غيبية.^{١٢٤} وكلمة «السّحر» مشتقة من اللفظ اليوناني *mageia*، ومعناه العمل العجيب الذي كان يقوم به رجال الدين من طائفة المجوس.

وفي اللغة الإندونيسية توجد ألفاظٌ متعدّدة تدلّ على السّحر، مثل: علم السّحر، والعلم الخفيّ، والتعاويد، ونحو ذلك. وغالبًا ما يحمل مفهوم السّحر دلالةً سلبيةً. والمقصود بالسّحر هو ممارسةٌ أو عرضٌ يقوم على الاعتقاد بوجود قوّة خارقة للطبيعة، يُظنّ أنّ الإنسان أو الأشياء أو بعض الطقوس الخاصّة تستطيع بواسطتها إحداث أمورٍ غامضة وغير مألوفة، كالسّحر، والعلم الخفيّ، والتعاويد، وما شابه ذلك.^{١٢٥}

ويختلف ذلك عمّا ذكره (A. G. Honig Jr)، إذ يرى أنّ كلمة «ماغي» (*magi*) مأخوذة من اللغة الفارسية، من لفظة «مَغا» (*maga*) التي تعني: الكاهن أو رجل الدين.^{١٢٦} وفي الديانة الزرادشتية كان هذا المصطلح يُستعمل في الأصل للدلالة على الكهنة، مع أنّ السحر يُعدّ عملاً سيئًا للغاية. غير أنّ كلمة «ماغي» اكتسبت فيما بعد معنى «السحر».

¹²⁴ Dhavamony, Fenomenologi..., 175.

¹²⁵ P. H. Embuiru, SVD " Magi", dalam <http://www.indocell.net/yesaya/pustaka2/id492.htm> (29 April 2017).

¹²⁶ A. G. Honig (Jr), Ilmu Agama (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987), 17.

ولعلّ سبب ذلك أنّ اليونانيين خلطوا بين هؤلاء الكهنة وبين السحرة والمنجمين.^{١٢٧} ففي إنجيل *Gospel of Matthew* الإصحاح الثاني، يُطلق على الحكماء القادمين من المشرق أيضاً اسم «المجوس». وفي الترجمة الإندونيسية يُسمّون «أورانغ ماجوس» (*orang majus*)، وفي الترجمة الجاوية «بنديتا» (*pandita*).

وهناك من يربط كلمة «بنديتا» بكلمة «بانديه» (*pande*) التي تعني الحدّاد. وكان الحدّاد يُعدّ شخصاً ذا مكانة مقدّسة، لأنّه يعمل بالنار ويصنع، على سبيل المثال، الخنجر التقليدي (الكريس).

ويُعرّف ماريا سوساي دافاموني (*Mariasusai Dhavamony*) السّحر بأنّه طقوسٌ وصيغٌ لفظيّة تُسقط رغبات الإنسان على العالم الخارجي، انطلاقاً من نظريّة تقوم على سعي الإنسان إلى التحكّم في الأمور من أجل تحقيق غايةٍ معيّنة.^{١٢٨} في الأديان البدائيّة يكون مفهوم السّحر أوسع دلالةً من مجرد السّحر بمعناه الضيق. فما يُسمّى سحراً في تلك الأديان هو طريقةٌ في التفكير وأسلوبٌ في الحياة، وله دلالةٌ أسمى من مجرد ما يقوم به الساحر بوصفه فرداً. فالذي يمارس السّحر أو يؤمن به يستند في رأيه إلى مبدئين اثنين، وهما:^{١٢٩}

أ. إنّ هذا العالم مملوءٌ بقوى غيبيّة، تشبه ما يقصده الإنسان المعاصر بالقوى الطبيعيّة.

ب. إنّ هذه القوى الغيبيّة يمكن الاستفادة منها، غير أنّ استخدامها لا يتمّ بالعقل والتفكير المنطقي، بل بوسائل تتجاوز نطاق العقل.

¹²⁷ James Hasting & John A. Selbie, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Part 8 (Edinburgh: Kessinger Publishing, 1908), 245.

¹²⁸ Dhavamony, *Fenomenologi*..... 58.

¹²⁹ A. G. Honig (Jr), *Ilmu Agama*....., 17.

السِّمة المميّزة للسِّحر هي اعتقاد الإنسان أنّه يستطيع السيطرة على تلك القوى الغيبية أو استخدامها، لا بواسطة العقل أو التفكير الرشيد، بل بوسائل تتجاوز نطاق العقل (أي بوسائل لا عقلانية).^{١٣٠}

والموقف الحياتي السّحريّ يعني نوعاً من مقاومة الإنسان للقوى التي يواجهها؛ فهو لا يخضع لتلك القوى، بل يسعى جاهداً إلى إخضاعها والسيطرة عليها. السّحر هو اعتقادٌ وممارسةٌ تقومان على الإيمان بأنّ الإنسان يستطيع بصورة مباشرة التأثير في قوى الطبيعة وفي العلاقات بين الناس، سواء لأغراضٍ خيرة أم شريرة، وذلك من خلال جهوده الخاصة في توجيه قوى أعلى منه. ومن خلال هذا التفكير والممارسة السّحرية يعتقد أتباعه أنّهم قادرون على معرفة أسرارٍ مهمّة، وعلى السيطرة على قوى خفية تحكم العالم، ومن ثمّ التحكم في هذه القوى لمصلحة من يمارس السّحر. وبوصفه عمليّة للتكيّف مع الواقع، يكون للسّحر تأثيرٌ قويّ في المجتمع، لأنّه يقدّم إجاباتٍ عن حالات عدم اليقين وشعور الإنسان بالعجز.

يرتكز المجتمع في العالم السّحريّ على فكرةٍ مؤدّاه أنّ هذا العالم مملوءٌ بقوى غيبية يمكن الاستفادة منها، غير أنّ استخدامها لا يتمّ بالعقل والتفكير المنطقي، بل عن طريق الأساليب الطقوسية.

وفي المجتمعات البدائية يحتلّ السّحر مكانةً بالغة الأهمية. وتتجلّى هذه المكانة في الشعائر الدينية وفي مواقف الناس الحياتية؛ إذ يُعدّ السّحر كلّ فعلٍ أو امتناعٍ عن فعلٍ يقصدون به بلوغَ غايةٍ معيّنة من خلال قوى موجودة في العالم الغيبيّ.

يمكن ملاحظة خصائص عالم السّحر من خلال طابعه الفردي والتلاعبيّ. أمّا الطابع الفرديّ فيظهر في كون السّحر شأنًا شخصيًا يرتبط بمصلحة الفرد تجاه غيره لتحقيق هدفٍ معيّن. ومن أمثلة ذلك أن يحاول رجلٌ فرض حبّه على امرأةٍ عن

¹³⁰ Ibid, 18.

طريق تعويذةٍ خاصّة، أو السعي إلى شفاء مرض، أو تحقيق النجاح في العمل. وأمّا الطابع التلاعبيّ فيتجلّى في كون السّحر يُعدّ نتيجةً لتوجيه قوى الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الفرد الإنسانيّ.

بوجهٍ عامّ، يهدف السّحر إلى تعزيز إيمان أتباعه على أمل التغلّب على الخوف. ويرى برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) أنّ السّحر يُعبّر عن قيمةٍ في حياة الإنسان، إذ يمنحه الثقة في مواجهة الشكّ والتردد والتشاؤم.¹³¹

أمّا الهدف الخاصّ للسّحر فهو هدفٌ أداتيّ، حيث يُستخدم السّحر وسيلةً لبلوغ غايةٍ معيّنة، مثل دفع الأخطار، وعلاج الأمراض، وتحقيق السلامة في السفر، وحفظ الأموال والممتلكات. وغالبًا ما يتجلّى ذلك في صورة أشياء يُعتقد ببركتها أو قداستها، أو في صورة تعاويذ وألفاظٍ مخصوصة. وأمّا الهدف التعبيريّ، فيتمثّل في أفعالٍ تُعبّر عن معاني رموزٍ وتصوراتٍ كونيّةٍ معيّنة، تنتقل من جيلٍ إلى جيل.¹³²

وفيما يتعلّق بالسّحر، هناك نوعان من السّحر البدائيّ، وهما:¹³³

أ. السّحر التماثليّ (السّحر المُحاكي)

يقوم السّحر التماثليّ على مبدأ المشابهة في الشكل أو في العمليّة. ويمكن تعريفه أيضًا بأنّه السّحر الذي ينطلق من مبدأ أنّ شيئًا أو حالةً معيّنة يمكن أن تُحدّث أو تدفع شيئًا أو حالةً أخرى مماثلة لها. ومن أمثلته: أن يقوم الصيّاد، قبل خروجه إلى الصيد، بطعن صورةٍ لحيواناتٍ مرسومةٍ على ورقة، على أمل أن ينجح في صيده. ومن ذلك أيضًا غرز الإبر في دميةٍ تمثّل شخصًا معيّنًا، رجاء أن يتأثر ذلك الشخص، فيشعر وكأنّه يُطعن بالإبر.

ب. سحرُ العدوى (سحرُ التلامس)

¹³¹ Bronislaw Malinowski, Magic, Science, and Religion, and Other Essays (New York: Button, 1954), 90.

¹³² Ibid, 88-89.

¹³³ Dhavamony, Fenomenologi... 47.

يقوم سحرُ التلامس على قانون الاتصال الجسديّ أو الانتقال، حيث يُعتَقَد أنّ تأثير السِّحر يستند إلى وجود تماسٍ مادّي. فالساحر يستطيع إلحاق الأذى بشخصٍ ما إذا تمكّن من الحصول على شعرةٍ منه، أو قصاصةٍ من أظفاره، أو قطعةٍ من ثيابه، أو أيّ شيءٍ آخر سبق أن لامس جسده. وبالنظر إلى نتائجه، ينقسم السِّحر إلى نوعين، وهما:

أ. السِّحر الأسود

السِّحر الأسود هو السِّحر الذي يُفضي إلى آثارٍ سيئةٍ أو ضارة. وغالبًا ما يُعدّ السِّحر الأسود غير أخلاقيّ، سواء من حيث الموقف أو من حيث تدخله في العلاقات بين الأفراد. ومن أمثلته: أعمال الإيذاء السِّحريّ، والتنجيم الضارّ، والتعاويذ المؤذية، والتأثير على الآخرين بوسائل خفيّة، وغير ذلك.

ب. السِّحر الأبيض

السِّحر الأبيض هو السِّحر الذي يترتّب عليه الخير والمنفعة. وفي الغالب يهدف السِّحر الأبيض إلى مساعدة الناس. ومن أمثلته: القيام بأعمالٍ يُقصد بها استدعاء المطر أو منعه، ودفع الأوبئة والأمراض، ونحو ذلك.

وقد صنّف ريموند فيرث (Raymond Firth) السِّحر إلى ثلاثة أنواع بناءً على أهدافه العمليّة، وهي:^{١٣٤}

أ. السِّحر الإنتاجيّ

¹³⁴ Raymond Firth, Human Types: An Introduction to Social Anthropology (New York: Lightning Source Incorporated, 1958), 125.

وهو السّحر المرتبط بالأنشطة الاقتصادية الإنتاجية. ومن أمثلته: السّحر المتعلّق بالصيد، وتخصيب الأرض، والحصاد وجني المحاصيل، واستجلاب المطر، وصيد الأسماك، وغير ذلك.

ب. السّحر الوقائي

وهو السّحر الذي يؤدّي وظيفة الحماية والحفظ. ومن أمثلته: السّحر لدفع المصائب، والسّحر لتحقيق السلامة في السفر، والسّحر للعناية بالمرضى، وغير ذلك.

ج. السّحر التدميري

وهو السّحر الذي يتّسم بطابعٍ هجوميٍّ أو يُفضي إلى إحداث الضرر والخراب. ومن أمثلته: السّحر لإثارة العواصف، والسّحر لإحداث الأمراض، والسّحر لجلب الموت، وغير ذلك.

السّحر ليس إلّا صورةً من صور الاستجابة الثقافية لمواقف عدم اليقين. وهناك استجاباتٌ أخرى تقوم على الإيمان باللهٍ رحيم، أو تعتمد على نظرية الاحتمال، أو على نوعٍ من القدرية البسيطة التي ترفض العلم كما ترفض الإيمان بالله.

ويرتبط التفكير السّحريّ بنظرةٍ حيويّة (أنيميّة) إلى الحياة، تقوم على عبادة أرواح الأسلاف، والإيمان بوجود أرواحٍ خيرةٍ وأخرى شريرة، والخوف من العقاب أو الانتقام من قبل قوى غيبية. كما يظهر هذا التفكير عند أشخاصٍ يعتقد الناس أنّهم قادرون على التواصل مع الأرواح والقوى الخفية. ومن الضروريّ التمييز بين الفعل السّحريّ وعلم السّحر. فالفعل السّحريّ هو ممارسةُ شخصٍ متمرّسٍ في استخدام القوى أو الطاقات الغيبية الموجودة في الكون، أو في إبطال تأثير قوّةٍ معيّنة بوسائل لا عقلانية تُثير مشاعر الرهبة والخوف. أمّا علم السّحر أو العلم الخفيّ فهو المعرفة بالطريقة التي تُستخدم بها تلك القوى أو تُغلب. وكثيرًا ما تُعرض أفعالٌ سحرية في مناطق مختلفة من إندونيسيا. ففي منطقة بانتن مثلاً، قد يضع أحد ممارسي

«الدَّبوس» سلسلةٌ حديديةٌ متوهجةٌ حول عنقه، أو يُدخل خنجرًا حادًا طويلًا في حلقه، ومع ذلك لا يتألم ولا يُصاب بأذى.

٢. الفعل الديني

الفعل الديني هو سعيٌ جادٌ وحثيثٌ لطلب خلاص النفس من خلال أنماط العبادة، بهدفٍ أساسيٍّ هو إقامة التواصل بين الإنسان والعالم المتعالي.

ويرى ماريا سوساي دافاموني (*Mariasusai Dhavamony*) أن عبادة الأسلاف تعمل كذلك من خلال أفعالٍ دينيةٍ. ويتجلى الفعل الديني بوجهٍ خاصٍ في المراسم والشعائر الدينية (الطقوس).

على الرغم من أن الفعل السحريّ يشتمل هو أيضًا على سلسلةٍ من الطقوس، فإنّ هناك فروقًا جوهريةً تميّز بين الفعل الدينيّ والفعل السحريّ،^{١٣٥} من أبرزها:

أ. موقف الإنسان

تُظهر الديانة فكرًا قائمًا على الخضوع والتسليم، في حين يُظهر السحر موقفًا يتسم بالإكراه والأنانية.^{١٣٦} فالدين يدلّ على الطاعة والخضوع للواقع المطلق، أمّا السحر فيسعى إلى التحكم في الكائنات الغيبية.^{١٣٧} فالإنسان المتدين يتعامل مع الكائن المتعالي بوصفه ذاتًا (موضوعًا فاعلاً)، بينما يتعامل الساحر معه بوصفه موضوعًا يُراد إخضاعه والسيطرة عليه.

ب. العلاقة بالمجتمع

¹³⁵ Carl Gustav Diehl, Instrument and Purpose, Studies on Rites and Rituals in South India (Lund: C. W. K. Gleerup, 1956), 16-17.

¹³⁶ Nathan Soderblom, The Living God (London: Oxford University Press, 1932), 32.

¹³⁷ Alexander A. Goldenweiser, Anthropology: An Introduction to Primitive Culture (New York: Crofts, 1937), 218.

يرى إميل دوركايم *Émile Durkheim* أنّ الدين يتعلّق بالمجتمع وبالحيّة الجماعيّة الدينيّة، في حين أنّ السّحر شأنٌ فرديّ.^{١٣٨} فالدين يتجلّى في عبادّة منظّمة ذات طابعٍ جماعيّ، أمّا السّحر فهو ممارساتٌ فرديّة.^{١٣٩}

ج. الوسائل

يستخدم السّحر الأدوية والأشياء أو الأدوات المعيّنة لتحقيق أهدافه، في حين أنّ الدين لا يعتمد على مثل هذه الوسائل الماديّة لتحقيق مقاصده.

د. الغاية

غاية الفعل الدينيّ هي القرب من الإلهيّ أو الاتحاد به، أمّا السّحر فيركّز على تحقيق أهدافٍ دنيويّة في الحياة.^{١٤٠} فالوسيلة من أجل الغاية هي جوهرُ الفعل السّحريّ، بينما الغاية في ذاتها هي التي تُظهر حقيقة الدين.^{١٤١}

هـ. عاملٌ إضافيٌّ

يقوم الفعل الدينيّ على الإيمان بقوةٍ في الكون أعظم من قوّة الإنسان نفسه،^{١٤٢} في حين يستند السّحر إلى ممارساتٍ تُشبه الأساليب التقنيّة أو الإجرائيّة التي يُظنّ أنّها تُنتج أثرًا محدّدًا.

الفعل الدينيّ في الغالب هو انعكاسٌ لفهم الإنسان لدينه. فإذا كان فهمه للدين فهمًا شكليًّا يركّز على الجوانب الظاهرة فحسب، كما يبدو في الطقوس والشعائر الدينيّة، فإنّ ذلك سيؤدّي بطبيعة الحال إلى أفعالٍ دينيّة تُعلي من شأن

¹³⁸ Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1912), 65.

¹³⁹ Avec Henri Hubert & Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Paris: L'Annee Sociologique, 1902-1903), 19.

¹⁴⁰ Karl Beth's, *Religion und Magie* (Berlin: Leipzig, 1927), 47.

¹⁴¹ Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays.....*, 20-21.

¹⁴² W.H.R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion* (London: Routledge, 1927), 4.

الشكليات والمظاهر الخارجية أيضًا. غير أن جوهر الدين في حقيقته يتجاوز حدود الشكليات والمظاهر الظاهرة.

هناك فعّالان دينيان يُعدّان من أشهر الأفعال الدينية، وهما: الدعاء والتضحية، إلى جانب أفعال دينية أخرى. ويُعدّ الدعاء أكثر الأفعال الدينية شيوعاً؛ إذ يمكن أن يؤدّيه الإنسان سرّاً بمفرده، كما يمكن أن يؤدّى جماعياً مصحوباً بالأنشيد.

أما التضحية فهي أيضاً فعلٌ دينيٌّ موجود في مختلف الأديان. وكثيراً ما يُشكّل الدعاء والتضحية أساساً لأفعالٍ دينيةٍ أخرى أكثر تعقيداً، مثل: الحجّ أو الزيارة الدينية، والمراسم الدينية، واستشارة الوحي أو العراف، وغير ذلك. وترتبط طقوسٌ كثيرة بأهدافٍ معيّنة، مثل طقوس التهيئة (الانضمام)، وطقوس التطهير، والاستعداد لحدثٍ مهمٍّ أو مهمّةٍ كبيرة. ومن بينها ما يُعرّف بطقوس العبور، التي تقع في المراحل المهمة من دورة حياة الإنسان، كالولادة، والبلوغ أو الزواج، والمرض، والموت. ومن الأفعال الدينية ذات الطابع الخاصّ ما يتعلّق بحالات الوجد أو النشوة الدينية. كما أنّ بعض الأفعال الدينية الخاصّة تتطلّب مشاركة رجال الدين، مثل القسّ، والحاخام، والإمام، والبنديت (رجل الدين في بعض الثقافات).^{١٤٣}

الفعل الدينيّ هو سعيٌّ جادٌ ومخلصٌ لطلبِ خلاصِ النفس من خلال أنماط العبادة، بهدفٍ أساسيٍّ هو إقامةُ التواصل بين الإنسان والعالم المتعالِي. ويركّز الفعل الدينيّ على العبادة والتعبّد، وأداء الصيام، وسائر الأفعال ذات الطابع الدينيّ التي تُوجّه إلى الله وحده.

يقوم أتباع كلّ دينٍ بممارساتٍ دينيةٍ تختلف باختلاف تعاليم أديانهم. غير أنّه ينبغي التأكيد على أنّه مهما اختلفت طرائق ممارسة الفعل الدينيّ، فإنّ الغاية

143 T. N., "Religious Behaviour", dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_behaviour (30 April 2017).

تبقى واحدة، وهي أن تقوم هذه الأفعال على قيمٍ روحيةٍ دينيةٍ وأن تُوجَّه خالصةً لله. وهذا ما يميّز الفعل الديني عن سائر الأفعال الأخرى.

٣. الطقوس التأسيسية

هي الطقوس التي تُعبّر عن العلاقات الاجتماعية أو تُغيّرها بالإحالة إلى مفاهيم صوفية، وهذه الطريقة تكتسب مراسم الحياة طابعاً مميزاً.^{١٤٤} وفي الطقوس التأسيسية تبرز الحاجة الشديدة إلى الطقس عند حدوث تحولات اجتماعية داخل المجتمع، ولا سيما في المجتمعات القبلية التي تتشكّل فيها جماعات ذات طابع صوفي. وغالباً ما يُنظر إلى التحولات الاجتماعية التي تستدعي إقامة الطقوس على أنّها تحولات ذات طابع هدام، أو انتقال إلى وضع اجتماعي جديد. ويكون الهدف من الطقس تحقيق الوحدة، وإعادة التوازن، أو تثبيت الحالة لتصبح أفضل وأكثر بناءً.

لا تنفصل الطقوس التأسيسية عن الطقوس التي تستعين بالقوى الصوفية لتحقيق مقاصدها. وهناك حالات معينة تستدعي الحاجة إلى هذا النوع من الطقوس. فعلى سبيل المثال، إذا حدث في مجتمع ما انقسام، أو انحراف، أو مخالفات خفيفة كانت أم جسيمة، فإنّه يُعتقَد أنّ ذلك قد يجلب المصائب لأفراد ذلك المجتمع.

وفي مثل هذه الظروف تُقام الطقوس التأسيسية المرتبطة بالقوى والكانات الصوفية، بهدف إعادة الاستقرار أو ترميم العلاقات الاجتماعية التي طرأ عليها التغيّر. ويرى أرنولد فان غينيب *Arnold van Gennep* أنّ عملية الاستعادة من خلال الطقوس التأسيسية تهدف إلى تحقيق الاندماج من جديد، وإرساء توازن جديد في العلاقات التي تغيّرت. كما يُنظر إلى الطقوس على أنّها تنشأ في المواقف التي تضطرّ فيها الجماعات المتعاونة إلى معالجة تناقضات جذرية في بنيتها الاجتماعية نفسها.^{١٤٥}

¹⁴⁴ Dhavamony, Fenomenologi...., 176.

¹⁴⁵ Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (Manchester: Manchester University Press, 1954), t.h.

إنَّ وجود القواعد الأساسيَّة والقيم الاجتماعيَّة التي تتشكَّل من خلال مختلف العلاقات يدفع الأفراد، وكذلك الفئات الفرعيَّة، إلى الدخول في نقاشٍ وجدالٍ مع نظرائهم داخل الجماعة التي تقوم على قدرٍ كبيرٍ من التوافق. وفي مواجهة ذلك، تسعى الطقوسُ التأسيسيَّة إلى احتواء التناقضات الجوهرية المتعلِّقة بتلك القواعد الأساسيَّة والقيم الاجتماعيَّة المقرَّرة، والعمل على تجاوزها.

استنادًا إلى فكر أرنولد فان غينيب *Arnold van Gennep*، فإنَّ الطقوس التأسيسيَّة تهدف إلى تحقيق الاندماج والوحدة من جديد.

وفي هذا السياق، لا تُستخدَم الطقوس التأسيسيَّة دائمًا لمعالجة الفوضى أو النزاعات بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع فحسب، بل يمكن أن تُستعمل أيضًا في الأمور المتعلِّقة بانتقال الأفراد والجماعات داخل نطاقٍ معيَّن، أو بالانتقال إلى وضعٍ اجتماعيٍّ جديد. ومن أمثلة ذلك: الطقوس المرتبطة بفترة الحمل والولادة، ومرحلة التهيئة (الانضمام)، والخطبة والزواج، ومراسم الجنازة، وكذلك الطقوس المتعلِّقة بتعاقب الفصول ومراحل القمر (كموسم الزراعة والحصاد)، ومراسم التكريس والتعيين، وغير ذلك.

في مثل هذه الحالات المذكورة أنفًا يظهر انتقالٌ من وضعٍ اجتماعيٍّ قديم إلى وضعٍ اجتماعيٍّ جديد، حيث تجري عمليةٌ اندماجٍ في الحالة الجديدة. ومثلُ هذا التحوُّل يحتاج إلى طقسٍ تأسيسيٍّ. وكلُّ طقسٍ يشتمل على رموز، وكذلك الطقوسُ التأسيسيَّة. فالرمزُ التأسيسيُّ يتجلَّى في صورته الملموسة في شكلٍ معتقداتٍ وأُسسٍ جوهريةٍ للسلوك الديني. ويُعدُّ هذا الرمزُ جزءًا فرعيًّا من النظام الثقافي، يهدف إلى ضمان الاستمرارية أو الحفاظ على الأنماط القائمة داخل النظام وفقًا للقواعد والمعايير المعتمدة.

٤. الطقوس الفاعلة (الإنجازية)

هي الطقوس المرتبطة بوسائل زيادة الإنتاجية أو القوة، أو بالتطهير والحماية، أو بغير ذلك من السبل التي تهدف إلى تحسين الرفاه المادي لجماعة ما. وهدف هذه الطقوس يتجاوز مجرد التعبير عن العلاقات الاجتماعية أو تغييرها؛ فهي لا تقتصر على تقديم القرابين للأسلاف أو ممارسة السحر فحسب، بل تشمل أيضًا القيام بأعمال يلتزم بها أفراد الجماعة في سياق أدوارهم الدنيوية.^{١٤٦}

هناك نقطة مهمة يمكن ملاحظتها في الطقوس الفاعلة، وهي الغاية من الطقس نفسه؛ فهذه الغاية هي التي تميز الطقوس الفاعلة عن غيرها من الطقوس. ويتمثل تركيزها الأساسي في السعي إلى زيادة الإنتاجية وتوفير الحماية للفرد أو للجماعة التي تقوم بهذا الطقس. ومع ذلك تبقى الطقوس الفاعلة طقوسًا، إذ ترتبط غالبًا بأمور قد تبدو خارج نطاق العقل، أو غير مقبولة لدى أصحاب النزعة العقلانية. وغالبًا ما تُمارس هذه الطقوس في المجتمعات التقليدية، ولا سيما فيما يتعلق بزيادة الإنتاج.

أما إذا تعلّق الأمر بوظيفة الحماية، فإنّ هذه الطقوس لا تقتصر على المجتمعات التقليدية فحسب، بل قد يلجأ إليها بعض أفراد المجتمعات الحديثة أيضًا — وإن كان ذلك في إطار أسلوب حياتهم لا بالضرورة في إطار تفكيرهم — طلبًا للحماية لأنفسهم.

تقوم الطقوس الفاعلة في جوهرها على وسائلٍ للتصالح مع الله أو مع الآلهة من خلال سلسلةٍ من الطقوس المصحوبة بتقديم القرابين، وذلك طلبًا لضمان السلامة، ونيل الحماية، وتحقيق الرفاه لهم.

ولفهم الطقوس الفاعلة فهمًا أعمق، لا بدّ من تقديم مثالٍ على تطبيقها. أولًا: الطقوس الفاعلة بوصفها وسيلةً لزيادة الإنتاجية. فالمجتمعات الريفية

¹⁴⁶ Max Gluckman (ed.), Essays on the Ritual of social Relations (Manchester: Manchester University Press, 1966), 23-24.

التقليدية يعتمد أفرادها في الغالب على الزراعة مصدرًا للرزق، وهي مهنة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأحوال الطبيعة والطقس والمناخ، وغير ذلك من العوامل.

أحياناً تكون أحوال الطبيعة غير مستقرة وغير مُواتية. وفي مواجهة هذه الطبيعة القاسية يجد الناس أنفسهم مضطرين إلى تطوير استراتيجيات وأساليب معينة تمكنهم من البقاء والاستمرار. ونظراً لكونهم ما يزالون يمارسون ثقافة تقليدية، فإنَّ سبل التكيف مع الظروف الطبيعية غير الملائمة تميل إلى أن تسلك مساراً صوفيّاً.

فمن أجل ضمان خصوبة الأرض، واستجلاب المطر، ودفع الآفات، والحصول على محصول وفير، يقومون بإقامة طقوس ومراسم تقليدية متنوعة، يكون جوهرها طلب البركة والعون من الإله. وهم يعتقدون كذلك أنَّ كلَّ كارثة تصيبهم إنّما هي نتيجة علاقة غير منسجمة مع ربهم.

فعلى سبيل المثال، يُعدّ الجفاف الطويل في نظرهم أثراً لغضب الله بسبب عجز الإنسان عن الحفاظ على علاقة متوازنة معه. وكذلك الأمر في حالة فشل المحصول، إذ يرونه علامة على أنَّ الله لم يُعِدْ يمنح بركة خصوبة الأرض، بحيث لا تُثمر المزروعات المزروعة فيها.

ولهذا يقيمون الطقوس ويقدمون القرابين — سواء كانت من نتاج الزراعة أم من الحيوانات — قبل موسم الزراعة أو عند وقت الحصاد. ولا يقتصر هذا المثال على المجتمعات الزراعية فحسب، بل إنّ المجتمعات البحرية (الصيادين) تقوم بممارسات مماثلة، رجاء الحصول على صيدٍ أوفر من الأسماك.

إلى جانب زيادة الإنتاجية، تهدف الطقوس الفاعلة أيضاً إلى ضمان السلامة وتوفير الحماية.

فعلى سبيل المثال، قد يقوم بعض الأشخاص الذين يشغلون مناصب سياسية واستراتيجية بممارسة هذه الطقوس رجاء نيل الحماية والسلامة من الله،

اتّقاء لمن قد يسعى إلى تقويض مناصبهم أو تهديد حياتهم. ومثال آخر: إنّ سكّان المناطق القريبة من جبل مارافي *Mount Merapi* يقيمون مثل هذه الطقوس طلباً للسلامة وتجنّباً لأخطار ثوران البركان. وهناك أمثلة أخرى كثيرة على ذلك.

ب. معنى الأسطورة

كلمة «الأسطورة» مأخوذة من اللفظ اليوناني *muthos*، ويُقصد بها حرفياً: القصّة أو ما يقوله شخصٌ ما. وفي معناها الأوسع قد تدلّ على تصريحٍ معيّن، أو حكاية، أو حبكةٍ دراميّة. أمّا كلمة *mythology* في اللغة الإنجليزيّة فتُشير إلى معنى مزدوج: فهي قد تعني دراسة الأساطير، كما قد تعني مضمون الأسطورة نفسها، أو جانباً معيّناً منها.^{١٤٧} وفي معناها الأوسع، يمكن أن تُطلق الأسطورة على القصص أو الحكايات التقليديّة المتوارثة.^{١٤٨}

يرى هارون هاديويديونو *Harun Hadiwijono* أنّ الأسطورة تُفهم على أنّها أحداثٌ وقعت في الأزمنة الغابرة، تكشف عن معنى الحياة أو تمنحها دلالة، وتُحدّد مصير الإنسان في المستقبل. كما تعني الأسطورة أيضاً حكايةً شعبيّة عن الآلهة والأبطال في العصور القديمة، تتضمّن تفسيراً لأصل الكون والإنسان وذلك الشعب نفسه، وتحمل معاني عميقة تُعبّر عنها بطريقةٍ غيبية.^{١٤٩}

وترتبط الأسطورة ارتباطاً وثيقاً بعالم الغيب؛ إذ يرى جيمس جورج فريزر *James George Frazer* أنّ الإنسان في بداياته كان يعتمد على السّحر في حلّ مشكلات الحياة التي تتجاوز حدود قدرته العقليّة ومعرفته. ومع تقدّم الحضارة ظلّ

¹⁴⁷ Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. A. Sudiarja dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 147.

¹⁴⁸ Kirk, G.S., "On Defining Myths", in Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (Berkeley: University of California Press, 1984), 57. وانظر الى G.S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Berkeley: Cambridge University Press, 1973), 74. Serta Michael Simpson, "Introduction Apollodorus", *Gods and Heroes of the Greeks*, (Amherst: University of Massachusetts Press, 1976), 3.

¹⁴⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1985), 20.

نطاق العقل الإنساني محدودًا؛ فما لا يستطيع العقل تفسيره كان يُفسَّر باللجوء إلى الأسطورة. وقد تكون الأسطورة كذلك سردًا قصصيًا يتناول أمرًا مقدسًا، أي أحداثًا خارقة تقع خارج نطاق التجربة اليومية للإنسان. وغالبًا ما تتجلى هذه السرديات في قصصٍ عن العالم فوق الطبيعي.¹⁵⁰

يرى إرنست كاسير *Ernest Cassirer*، وهو من أبرز فلاسفة الأسطورة، أنَّ الإنسان يستطيع بلوغ «الرؤية الدلالية» و«الصيغة الأساسية» للميثولوجيا، لا من خلال تفسير أصل الأسطورة ونشأتها، بل من خلال تحديد مصدر التعبير ونمط الوعي الذي تنبثق عنه.

ويقوم تصوّر كاسيرر للأسطورة على اتجاهين رئيسين: أولاً: تركيزه على البنية أو الصيغة الهيكلية التي تقوم عليها الخيالات والتفكير الأسطوري. وثانيًا: تأكيده على البعد الرمزي في الأسطورة. ويوضّح كاسيرر أنَّ الأسطورة لا تُنشأ إلا بوصفها إجراءً أو أسلوبًا شبيهًا بالشعر أو بالنزعة الصوفية في العصور الوسطى.¹⁵¹

ويرى ميرتشا إلياده *Mircea Eliade* أنَّ الأسطورة هي تجلّي فعل الخلق، أي بيان كيف وُجدت الأشياء وكيف بدأت الوجود. فالأسطورة تفترض وجود علم بالكينونة (أنطولوجيا)، ولا تتحدّث إلا عن الواقع، أي عمّا حدث فعليًا في نظر المؤمنين بها. ويُعرّف إلياده «واقع الأسطورة» بأنّه «الواقع المقدّس»، حيث تُعدّ القداسة الحقيقة العليا الوحيدة.

وبالنسبة إلى المجتمعات البدائية، تُعدّ الأسطورة تاريخًا مقدسًا وقع في الزمن الأوّل، ويكشف عن نشاطٍ فوق طبيعيٍّ ما يزال أثره قائمًا إلى اليوم. فالإنسان المتدين يؤمن بوجود «المقدّس» الذي يتجلى للإنسان من خلال حدثٍ يُسمّى «الهيروفاني». ومن الناحية الاشتقاقية، فإنّ كلمة «هيروفاني» مأخوذة من الأصل

¹⁵⁰ Wisnu Minsarwati, *Mitos Merapi dan Kearifan Ekologi: Menguak Bahasa Mitos dalam Kehidupan Masyarakat Jawa Pegunungan* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), 23.

¹⁵¹ Ibid, 26.

اليوناني: *hieros* بمعنى «مقدّس»، و *phainomai* بمعنى «يظهر» أو «يتجلّى». وقد يحدث تجلّي المقدّس للإنسان في أيّ زمانٍ ومكان، ومن خلال أيّ شيء؛ فقد يكون عبر إنسان، أو حيوان، أو نبات، أو نهر، أو جبل، وغير ذلك. ومن خلال هذا التجلّي، لا يبقى المقدّس مطلقاً كما هو، بل يتعيّن ويتحدّد في الشيء أو الكائن الذي يصبح وسيلةً لظهوره.^{١٥٢}

بوجهٍ عامّ، تروي الأسطورة قصص نشأة العالم وأصل الكائنات التي تسكنه، وتصف المشاهد الكونيّة وحكايات الكائنات فوق الطبيعيّة، وغير ذلك من الموضوعات المشابهة. وقد تنشأ الأسطورة على هيئة قصّة أو تسجيلٍ لحدثٍ تاريخيٍّ جرى تضخيمه أو تزيينه، أو بوصفها تشخيصاً لظواهر الطبيعة، أو تفسيراً لطقسٍ من الطقوس. وتُنقل الأساطير وتُداول من أجل إيصال تجربةٍ دينيّةٍ أو مثّلٍ أعلى، ولتشكيل نماذجٍ لصفاتٍ معيّنة يُراد ترسيخها، كما تُستخدم وسيلةً للتعليم والتوجيه داخل المجتمع.

لقد ميّز برونيسلاف مالينوفسكي *Bronislaw Malinowski* بين مفهوم الأسطورة من جهة، ومفهوم الأسطورة الشعبيّة (الليجندة) والحكاية الخرافيّة من جهةٍ أخرى.

فبحسب رأيه، تُعدّ الليجندة قصّةً يُعتقَد أنّها تمثّل حقيقةً تاريخيّةً، وإن كان الراوي يوظّفها أحياناً لدعم معتقدات جماعته وتعزيزها. أمّا الحكاية الخرافيّة، فهي تسرد أحداثاً عجيبةً دون ارتباطٍ بطقوسٍ معيّنة، ولا يُعتقَد أنّها وقعت فعلاً في الواقع، بل تُعدّ أقرب إلى عالم الترفيه والتسلية. وأمّا الأسطورة، فهي تعبيرٌ عن حقيقةٍ أسمى وأهمّ تتعلّق بالواقع الأصيل، وتُفهم بوصفها نموذجاً وأساساً تقوم عليه الحياة في المجتمعات البدائيّة.^{١٥٣}

¹⁵² Ibid, 28.

¹⁵³ Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth* (New York: Harcourt, Brace and World, 1967), 305

عمومًا، يُستعمل لفظ «الأسطورة» بدلالاتٍ متنوّعة ومختلفة السياقات. أولاً: في الاستعمال الأكاديمي، تُفهم الأسطورة غالبًا على أنّها قصّة مقدّسة تُظهر رموزًا متعدّدة الدلالات، وتحمل في طيّاتها معاني دينيّة أو روحية. ثانيًا: في الاستعمال العام، تُطلق كلمة «أسطورة» على مجموعةٍ من المعتقدات التي يتبنّاها من يروي تلك القصّة. وهذا الاستعمال يتّسم بالذاتية، وقد يُسبّب أحيانًا شعورًا بالإساءة إذا عُدت قصّة يؤمن بها شخصٌ ما «أسطورة» في نظر شخصٍ آخر.

وغالبًا ما يكون أبطال الأسطورة من الآلهة، أو البشر، أو الأبطال ذوي الطابع فوق الطبيعي. وبوصفها قصّة مقدّسة، فإنّ الأسطورة تكون في العادة مدعومةً من قِبَل الحُكّام أو الأئمّة أو الكهنة المرتبطين ارتباطًا وثيقًا بدينٍ معيّن أو بتعاليم روحية.^{١٥٤} وفي المجتمع الذي تنتشر فيه الأسطورة، تُعتبر عادةً قصّةً حقيقيةً وقعت فعلاً في الأزمنة السحيقة.^{١٥٥}

وتنقسم القصص التقليدية لدى كثيرٍ من المجتمعات في الواقع إلى فئتين: فئة "القصص الحقيقية" أو الأساطير، وفئة "القصص الخيالية" أو الحكايات الرمزية (الفايلات).^{١٥٦}

وتذهب إحدى النظريّات إلى أنّ الأسطورة ليست إلا تسجيلًا لأحداثٍ تاريخيّة جرى تضخيمها والمبالغة فيها. ووفقًا لهذه النظريّة، فإنّ رواة القصص يبالغون في سرد الوقائع التاريخيّة مرارًا وتكرارًا، حتّى تكتسب الشخصية التاريخيّة مكانةً توازي مكانة الإله.^{١٥٧}

¹⁵⁴ William Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", in Alan Dundes, Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth (Berkeley: University of California Press, 1984), 9.

¹⁵⁵ Mircea Eliade Myth and Reality (New York: Harper & Row, 1963), 23.

¹⁵⁶ Raffaele Pettazzoni, "The Truth of Myth", in Alan Dundes, Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth (Berkeley: University of California Press, 1984), 99-101.

¹⁵⁷ Lauri Honko, "The Problem of Defining Myth", in Alan Dundes, Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, (Berkeley: University of California Press: 1984), 45.

فعلى سبيل المثال، قد يرى بعضهم أنّ أسطورة إله الرياح «أيولوس» ترجع في أصلها إلى قصّة ملكٍ علّم شعبه كيفية استخدام الأشربة وتفسير اتجاهات الرياح.^{١٥٨} وقد ذهب Herodotus (في القرن الخامس قبل الميلاد) و Prodicus إلى رأيٍ قريبٍ من هذا. وتُعرّف هذه النظرية باسم «الأوهيميرية»، نسبةً إلى عالم الأساطير Euhemerus (نحو ٣٢٠ قبل الميلاد)، الذي رأى أنّ آلهة اليونان وإلهاته نشأت من أساطير كانت في أصلها حكاياتٍ عن بشر.^{١٥٩}

ويرى Mircea Eliade أنّ من أهمّ وظائف الأسطورة بناءً نموذجٍ للسلوك الإنساني،^{١٦٠} وأنها قادرةٌ على منح الإنسان تجربةً دينيّةً. فمن خلال سرد الأسطورة أو تمثيلها، يشعر أفراد المجتمع التقليديّ بأنّهم يتحرّرون من قيود الحاضر ويعودون إلى الزمن الأسطوريّ الأوّل، فيقتربون بذلك من الإلهي.^{١٦١}

كما يؤكّد Lauri Honko أنّ بعض المجتمعات تُعيد إحياء الأسطورة في حالاتٍ معيّنة من أجل استحضار أجواء الزمن المقدّس من جديد. فعلى سبيل المثال، قد يُعاد تمثيل عمليّة الشفاء التي قام بها أحد الآلهة في العصور القديمة، وذلك في سياق محاولة شفاء شخصٍ في الزمن الحاضر.^{١٦٢}

ويرى Roland Barthes رأيًا قريبًا من ذلك؛ إذ يذهب إلى أنّ الثقافة الحديثة ما تزال تستكشف التجربة الدينيّة. ولأنّ مهمّة العلم ليست ترسيخ الأخلاق الإنسانية، فإنّ التجربة الدينيّة تُعدّ محاولةً للاتصال بالإحساس الأخلاقي في الماضي، في مقابل عالم التكنولوجيا السائد في العصر الحاضر.^{١٦٣}

¹⁵⁸ Thomas Bulfinch, Bulfinch's Mythology, (Whitefish: Kessinger, 2004), 194.

¹⁵⁹ T. N. "Euhemerism" dalam <http://www.oxfordreference.com/> (25 April 2017).

¹⁶⁰ Eliade, Myth and Reality....., 8.

¹⁶¹ Ibid, 8.

¹⁶² Honko, "The Problem of Defining Myth", .., 49.

¹⁶³ Roland Barthes, Mythologies. (New York: Hill & Wang, 1957), t.h

كما ذكر *Joseph Campbell* أنّ للأسطورة أربع وظائف أو غايات رئيسة،

وهي:^{١٦٤}

- أ) الوظيفة الصوفيّة (الروحيّة): وهي تفسير الشعور بالدهشة أمام الكون.
- ب) الوظيفة الكونيّة (الكونيّات): وهي بيان صورة الكون وتفسير بنيته.
- ج) الوظيفة الاجتماعيّة: وهي دعم نظام اجتماعيٍّ معيّن وإضفاء الشرعيّة عليه.
- د) الوظيفة التربويّة: وهي إرشاد الإنسان إلى كفيّة عيش حياته في مختلف الظروف.

تكتسب الأسطورة أهميّتها في علاقتها بالدين، لا لمجرد أنّها تتضمن أحداثاً عجيبة أو وقائع تتعلّق بكائناتٍ فوق طبيعيّة، بل لأنّها لها وظيفة وجوديّة بالنسبة إلى الإنسان. فالأسطورة قصّة تُروى لتثبيت معتقدٍ معيّن، وقد تؤدّي دور الحدث المؤسّس لطقسٍ أو شعيرة، كما يمكن أن تكون نموذجاً ثابتاً للسلوك الأخلاقيّ أو الدينيّ.

ومن هنا، فإنّ الميثولوجيا أو التراث المقدّس في أيّ مجتمع هو مجموعة القصص المتشابكة في نسيج ثقافته، تُعبّر عن معتقداته، وتحدّد طقوسه، وتعمل خريطةً تنظيميّةً للنظام الاجتماعيّ، كما تمثّل نموذجاً مستقرّاً للسلوك الأخلاقيّ.^{١٦٥}

وتُفهم الأسطورة أيضاً على أنّ لها قوّة خلاصيّة خاصّة؛ إذ لولاها لَعَجَز الإنسان أو أُصيب بالهزيمة، ولما استطاع أداء دوره في مكانته الاجتماعيّة الجديدة.

إنّ أهمّ وسيلةٍ يلجأ إليها الإنسان للتعبير عن تديّنه هي أن يعيش وفقاً للأسطورة والطقوس الدينيّة. وكثيراً ما تُساوى الطقوس والأساطير — في طريقة فهم الحقيقة العليا وتجسيدها — بالدين نفسه.

¹⁶⁴ Joseph Campbell, *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1988), 22-23.

¹⁶⁵ Malinowski, *Sex, Culture.....* 286.

وتُفهم الأسطورة على أنها قصّة تروي حقيقةً تتجاوز المنهج العلمي، ولا يمكن التعبير عنها بلغة علميّة. كما تُفهم أيضاً بوصفها نوعاً من اللغة الرمزيّة التي تُستخدم لتصوير الأحداث فوق الطبيعيّة، بحيث يُنظر إلى ما هو فوق طبيعيّ على أنّه أمرٌ لا يهمّ إلا فئة قليلةً من الناس ممّن لا يعتمدون على التفكير العلمي.

إنّ استعمال مصطلح «الأسطورة» بهذا المعنى يُفقدّها أهمّ خصائصها في السياق الديني، وهي قدرتها على تثبيت الواقع المقدّس وترسيخه.¹⁶⁶ ففي الإطار الديني، لا تكون الأسطورة والطقس مجرد تعبيرٍ عن شيءٍ آخر، بل هما أكثر من ذلك؛ إنهما «قوّة للخلاص». فكلّهما يمثل طاقةً حيّةً ديناميّةً يؤدّي تجسّدها إلى إظهار الواقع المقدّس، ويجعل الإنسان المتدينّ يعيش هذا الواقع في نفسه يومياً.

ولا يمكن فهم الأسطورة فهمًا ضيقًا، على أنّها مجرد تقديم معلومات عن شيءٍ ما، ولو كان عن كائناتٍ فوق طبيعيّة أو أحداثٍ بدنيّة. فالأسطورة تكشف كيف يُظهر المقدّس قوّته. ومن خلال رواية الأسطورة، لا يكتفي الإنسان بتعلّم شيءٍ فحسب، بل يصير شيئاً آخر. وبعبارةٍ أخرى، إنّ إعادة سرد الأسطورة تُظهر القوّة المقدّسة ذاتها.

ولهذا يمكن أن نفهم لماذا تُعامل الأسطورة بكلّ هذا الاحترام، ولماذا تُحفظ بعنايةٍ شديدة، وتُروى بخشوعٍ عميق، ولا تُتلى إلا في إطار الطقوس الدينيّة، وعلى ألسنة الأعضاء المنتمين إلى الجماعة الإيمانيّة أو من هم في طريق الانضمام إليها.¹⁶⁷

ج. معنى الطقس

الطقس هو أنماطٌ من التفكير ترتبط بظواهر تتّصف بطابعٍ غيبيٍّ أو روحيٍّ. والطقس يُعدّ تجسيداً للأسطورة؛ فمن خلال هذا التجسيد، تترك الأسطورة أثرها في حياة الإنسان الحاضرة وتوجّه أنشطته اليوميّة.

¹⁶⁶ Dhavamony, Fenomenologi..... 163.

¹⁶⁷ Ibid, 164.

ويعكس الطقس ما هو مهم في حياة الإنسان، ويمنحه معنى خاصاً. ولهذا يمكن أن يتحوّل فعل الأكل — على سبيل المثال — إلى طقسٍ معيّن. فعندما يأكل الإنسان، قد يصبح الأكل أمراً مميزاً ذا دلالة، إذا تعامل معه بهذا الوعي. غير أنّه لا يدرك ذلك إلا إذا تأمّل فيما يقوم به. وهذا هو المقصود بالطقس؛ إنّهُ يوفر للإنسان فرصةً ليعي ما يفعله، ويمنح أفعاله بُعداً معنوياً أعمق.

هذا هو هدف الطقس: أن يقوم الإنسان بالفعل بنيةٍ ووعي، لا كما تفعل الحيوانات دون إدراكٍ لما تقوم به.

والطقس هو مجموع الإجراءات والترتيبات التي تُؤدّى في إطار شعيرةٍ دينيّة. وغالباً ما يُقام الطقس على أشياء أو أشخاص يُنظر إليهم على أنّهم مقدّسون، حيث تعني القداسة هنا امتلاك قوّةٍ غيبيّةٍ أو طاقةٍ ذات طابعٍ سحريّ.

كما يُفهم الطقس على أنّه جملةٌ ما يكتسبه الفرد من مجتمعه، ممّا يشمل المعتقدات، والعادات، والمعايير الفنّيّة، والتقاليد، والمهارات التي لا يحصل عليها بإبداعه الشخصي، بل يرثها من الماضي عن طريق التعليم الرسميّ أو غير الرسميّ.

والطقس هو أيضاً شكلاً من أشكال الاحتفال أو المناسبة المرتبطة بعقيدةٍ أو دين، ويتميّز بخصائص معيّنة؛ مثل مكانٍ مخصّصٍ لإقامته، وزمانٍ مقدّس، وأفعالٍ غير اعتياديّة، وأدواتٍ طقسيّة ذات طابعٍ مقدّس.

وتوجد الطقوس في الشعائر والتقاليد الدينيّة، وهي حاضرةٌ في جميع الأديان. والطقس يُعدّ وسيلةً أو طريقةً تجعل العادة أمراً مقدّساً، إذ يُضفي عليها طابع القداسة. كما أنّ الطقوس تُنشئ الأساطير وتحافظ عليها، وتُسهم في صون العادات الاجتماعيّة والدينيّة. وقد يكون الطقس فردياً كما قد يكون جماعياً.

يُعدّ الطقس، بوصفه ظاهرةً ثقافيّةً غنيّةً بالرموز، ذا دلالةٍ مزدوجةٍ في حقيقته. فمن جهةٍ يؤدّي وظيفةً دينيّة، ومن جهةٍ أخرى يحمل وظيفةً اجتماعيّة.

ويُوصَف بأنه ذو معنى دينيٍّ لارتباطه بالجانب فوق الطبيعي، كما يُوصَف بأنه ذو معنى اجتماعيٍّ لأنه يُشرك أفراد المجتمع الحامل للثقافة في ممارسته.

والطقس هو سلسلة من الأنشطة تُؤدَّى أساسًا لأغراضٍ رمزية. وقد يُقام استنادًا إلى تعاليم دينٍ معيّن،^{١٦٨} أو اعتمادًا على تقاليد مجتمعٍ أو جماعةٍ خاصّة. وغالبًا ما تكون أعمال الطقس منظّمةً ومحدّدةً سلفًا، ولا يجوز أداؤها بطريقة عشوائية.

أمّا «الطقوسيّة» لغةً، فهي الاحتفال المرتبط بمعتقدٍ معيّن داخل مجتمعٍ ما. وأمّا اصطلاحًا، فهي رابطةٌ إيمانٍ تجمع بين الأفراد، وتتجلّى في صورة قيمٍ مشتركة، بل وقد تتجسّد في نظامٍ اجتماعيٍّ قائمٍ ينظّم حياتهم.

تُعَدّ الطقوسيّة من أهمّ الروابط في المجتمع المتديّن؛ إذ تتجلّى معتقدات المجتمع وممارساته من خلال الطقوس التي يُقيمها. بل إنّ الطقوسيّة قد تدفع أفراد المجتمع إلى الالتزام بالقيم والنُظم الاجتماعيّة التي تمّ الاتفاق عليها جماعيًا والعمل بها. وبعبارةٍ أخرى، تمنح الطقوسيّة دافعًا قويًا ومعاني عميقة لمن يؤمن بها ويمارسها.

وترتبط الطقوس دائمًا بالرموز؛ لذلك لا يمكن فهم شكل الطقوسيّة في مجتمعٍ ما، ولا طبيعتها ولا معانيها، من غير معرفةٍ عميقة بالرموز التي تستخدمها. ومع ذلك، فإنّ مصطلحي «الرمز» و«الطقوسيّة» يتضمّنان عناصر متداخلة يُعزّز بعضها بعضًا، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

وفيما يتعلّق بالطقوس، فهناك خمس فئاتٍ عامّةٍ لها، وهي:

(١) الطقوس التكنولوجيّة: وهي النوع الأوّل من الطقوس، وتتميّز بطابعٍ تقنيٍّ يهدف إلى تحقيق نوعٍ من السيطرة أو التحكم في قوى الطبيعة.

¹⁶⁸ Thomas O'Dea, Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal, terj. Yasogama (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 5.

(٢) الطقوس العلاجية: وهي النوع الثاني، وتكون غالبًا مُصمَّمةً للوقاية من سوء الحظّ أو لدفعه، أو لمعالجة مرضٍ معيّن.

(٣) الطقوس الإيديولوجية: وهي النوع الثالث، وتُقام عادةً لتعزيز القيم السائدة داخل جماعةٍ ما وترسيخها.

(٤) الطقوس الخلاصية: وهو النوع الرابع من الطقوس، ويُقصَد به الطقوس التي تُصمَّم لمساعدة الفرد في مواجهة شؤونه الشخصية وصراعاته الداخلية، والسعي إلى نيل الخلاص أو النجاة على المستوى الفردي.

(٥) طقوس الإحياء أو التجديد: وهو النوع الخامس، ويرتبط بالحركات الإصلاحية أو حركات الإحياء التي تهدف إلى تجديد المجتمع بأسره. فإذا كانت الطقوس الخلاصية تُعنى بخلاص الفرد، فإنّ طقوس الإحياء تؤدّي الدور نفسه ولكن على مستوى المجتمع ككلّ.

ويتجلّى الطقوس عادةً في صورة أنشطة وأعمالٍ تعبّر عن المشاعر الدينية. فالطقوس والشعائر في أيّ دينٍ تتمثّل في أفعال الإنسان وممارساته أثناء أدائه لعبادته لله، أو للآلهة، أو لأرواح الأسلاف، أو للكائنات الخفية، وفي سعيه للتواصل مع الله وسائر الموجودات الغيبية.

تجري الطقوس أو الشعائر الدينية عادةً بصورة متكرّرة؛ فقد تُقام كلّ يوم، أو في كلّ موسم، أو في أوقاتٍ معيّنة من حينٍ إلى آخر. وعليه، يمكن القول إنّ الطقوس هو سلوكٌ وموقفٌ قد يتجلّى في شكل احتفالٍ ديني، أو عبادة، أو زيارةٍ لمكانٍ مقدّس، أو التزامٍ بعقيدة، أو اجتنابٍ لمحظوراتٍ ومحرمات، أو سجودٍ، أو تقديم قرايين، وغير ذلك من الممارسات. ويكون الهدف من هذه الأفعال نيل أمرٍ مرغوبٍ فيه أو دفع أمرٍ غير مرغوب، وذلك استنادًا إلى معتقدٍ أو إيمانٍ راسخ. كما يتّسم الطقوس بطابعٍ موروث، إذ ينتقل من جيلٍ إلى جيل.

قد تبدو الطقوس أو الشعائر الدينية فارغةً من المعنى إذا فهم السلوك الإنساني فيها على أساس العقل والمنطق وحدهما. غير أنّ الإنسان، بفطرته، يحمل

شعورًا روحيًا غامضًا يدفعه إلى التقرب من قوّة عليا، يراها — على نحوٍ عجيب — حاضرةً في مظاهر الطبيعة من حوله.

وقد أشار *Mircea Eliade* إلى معنى أعمق للطقس؛ إذ يرى أنّ الطقس يُحدث تحولًا أنطولوجيًا في الإنسان، فينقله إلى حالةٍ وجوديّةٍ جديدة، كأن يُدخله في دائرة المقدّس. وفي معناه الدينيّ الجوهريّ، يُعدّ الطقس صورةً للنموذج الأوّل المقدّس، أو مثلاً أعلى، أو نمطًا بدئيًا أصيلاً. فالطقس — كما يُقال — هو إعادة تمثيلٍ لأفعال الكائنات الإلهيّة أو الأسلاف الأسطوريّين. وهو يُذكر بالأحداث البدئيّة الأولى، كما يُسهم في حفظ أسس المجتمع ونقلها.

ومن خلال ممارسة الطقس، يتماهى المشاركون مع الماضي المقدّس، ويُجدّدون استمرار التقليد الدينيّ، عبر إحياء وظائفه وإدامة حياة الجماعة وأفرادها.^{١٦٩}

د. العلاقة بين الأسطورة والطقس

إنّ التاريخ الأسطوري في أيّ ثقافة يرتبط دائماً بما هو مقدّس، ويُوطّر ضمن مفهوم الزمان والمكان في «الماضي»، أي ذلك الزمن الذي يُعتقد أنّ حدثاً فوق طبيعيّ قد وقع فيه في عالمٍ آخر. وهذه الأحداث المقدّسة، التي تشمل الآلهة والقوى الغيبية، يؤمّن بأنّها أسهمت في تشكيل واقع الحياة الحاضرة التي يعيشها المجتمع في واقعه اليومي. ويمنح التاريخ الأسطوريّ المشروعيّة للنظم والعادات والتقاليد المنبثقة من مفهوم الزمن الأسطوري هذا. ولذلك لا عجب أن يقول شيوخ العادات أو حَمَلَة التقاليد في بعض الثقافات — عند تفسيرهم لعادةٍ معيّنة —: «إنّنا نقوم بهذا الأمر كما اعتدنا أن نفعل منذ الأزمنة القديمة».

تتجلّى قداسة الماضي في الأساطير والطقوس. فما قام به الآلهة أو الكائنات الأخرى في الزمن الغابر (الزمن الأسطوري) يُستحضر ويُبعث من جديد في الطقوس

¹⁶⁹ Dhavamony, Fenomenologi....., 183.

التي تُقام في الحاضر. ويتمّ ذلك من خلال عروضٍ واحتفالاتٍ قد تكون متنوّعةً أو بسيطة.

وتسهم بعض الأساطير والطقوس إسهامًا كبيرًا في تنظيم حياة المجتمع وتهديئته، من خلال تكرار سرد أفعال الآلهة، وتجسيد المثل العليا والرغبات المثاليّة للجماعة. فعندما تُروى الأساطير في طقوسٍ عامّة أثناء حدوث مجاعةٍ أو حربٍ، أو في مراسم تنصيب قائدٍ جديد، فإنّها قد تُحدث أثرًا مُهدِّئًا في النفوس.

كما أنّ النماذج الكونيّة والاجتماعيّة المحفوظة في الأساطير تساعد على إرساء السلام في زمن الحرب، أو إضفاء الشرعيّة على انتقال السلطة السياسيّة. ومن ثمّ، تستطيع الأسطورة أن تُعيد ترميم الإحساس بوحدة المجتمع وتماسكه.

وعند نظريّة «الأسطورة-الطقس»، إنّ وجود الأسطورة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالطقس.^{١٧٠} وتذهب هذه النظريّة إلى أنّ الأسطورة نشأت لتفسير الطقوس.^{١٧١} وقد طرح هذا الرأي أوّل مرّة الباحث في الدراسات الكتابيّة *William Robertson Smith*.^{١٧٢}

ويرى سميث أنّ الناس بدأوا في أداء طقسيّ معيّن لأسبابٍ محدّدة لا علاقة لها بأسطورةٍ ما. ثمّ بعد أن نَسُوا الأسباب الحقيقيّة لإقامة ذلك الطقس، حاولوا الحفاظ عليه من خلال اختراع أسطورةٍ، وادّعوا أنّ الطقس يُؤدّى لإحياء ذكرى الحدث الذي ترويّه تلك الأسطورة.^{١٧٣}

وقد تبنّى عالم الأنثروبولوجيا *James George Frazer* رأيًا قريبًا من هذا؛ إذ كان يعتقد أنّ الإنسان البدائي بدأ يؤمن بوجود قوانين غيبية تتحكّم في مجريات الحياة.

¹⁷⁰ Robert Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford UP, 2004), 61.

¹⁷¹ Fritz Graf, *Greek Mythology*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 40.

¹⁷² Elea Meletinsky, *The Poetics of Myth*, (New York: Routledge, 2000), 19-20.

¹⁷³ Segal, *Myth*....., 63.

ثمّ حين بدأ الإنسان يفقد إيمانه بالسّحر، جرى اختراع أساطير عن الآلهة، وزُعم أنّ الطقوس السحرية القديمة ليست سوى شعائر دينية تُؤدّى لإرضاء الآلهة واستمالة رضاهم.^{١٧٤}

إنّ الرّيتوس والطقوس والاحتفالات هي الدين في حالة الفعل، إذ تمثّل سعيًا إلى نيل الخلاص. فالخلاص هو الغاية من الحياة الدينيّة، وهو أيضًا الهدف من سلسلة الطقوس التي تؤدّيها الأديان. وتُعدّ الممارسة الدينيّة المتجليّة في الطقوس مرآة لمجموعة الأنشطة التي تدعم تلك الشعائر وتُحييها.

ولا شكّ أنّ الطقوس والاحتفالات التي يمارسها أتباع أيّ دين ترتبط بأساطير معيّنة. كما توجد في الطقس علاقة وثيقة بين الأسطورة — بوصفها حكاية مقدّسة لشعبٍ ما — وبين النشاط الطقسيّ، والسلوك الأخلاقيّ، والتنظيم الاجتماعيّ، بل وحتى النشاط السياسيّ في المجتمع.

ومن التصنيفات الشائعة للطقوس: الطقوس العلمانيّة، وشبه الدينيّة، والدينيّة الخالصة. فالطقوس العلمانيّة أو الدنيويّة تؤدّي غالبًا وظائف اجتماعيّة وسياسيّة، مثل المواكب والاستعراضات، والكرنفالات، ومراسم تنصيب المسؤولين، والاحتفالات بالأيام الوطنيّة، وغيرها. وتهدف هذه الطقوس — بصورةٍ ضمنيّة — إلى تعزيز المشاعر الجماعيّة وتنمية الوعي السياسيّ لدى أفراد المجتمع.

أمّا الطقوس شبه الدينيّة فهي طقوسٌ تتعلّق بمراحل حياة الإنسان، مثل الزواج، وطقس برّد الأسنان (المعروف في تقاليد الهندوسيّة في بالي)، وطقس الانتقال إلى مرحلة البلوغ. وهذا النوع من الطقوس له أهدافٌ دنيويّة، لكنّه في الوقت نفسه يقوم — في جوهره — على أمرٍ مقدّس. وأمّا الطقوس الدينيّة الخالصة فهي جهْدٌ صادقٌ يسعى إلى نيل خلاص النفس من خلال أنماطٍ تعبديّة، يكون هدفها الأساس إقامة صلةٍ بين الإنسان والعالم المتعالي.

¹⁷⁴ James Frazer, The Golden Bough, (New York: Macmillan, 1922), 711.

وهذه الأنواع الثلاثة من الطقوس تضع — في حقيقتها — الإنسان وبيئته في موضع الفاعل الرئيس الذي يُحرّك الطقس ويمنحه الحياة. وفي الطقوس التي تتركز ممارستها، تُعدّ عملية التحوّل وتعدّد المصالح والدوافع التي تقف وراء أدائها عناصر مهمة جدًا. ولهذا يمكن أن تتغيّر الطقوس، بما تحمله من أساطير وقواعد وطرق أداء، تبعًا لتغيّر الظروف والحاجات.^{١٧٥}

في المجتمعات التقليدية، يمكن تفسير السلوكيات الطقسية غالبًا بمصطلحات أسطورية. فالأسطورة تمنح المشروعية وتوفّر التبرير لمختلف الشعائر والاحتفالات.

ومع أنّه من المحتمل أنّ بعض الطقوس في الأزمنة الماضية كانت تُمارَس من دون ارتباطٍ بأساطير معينة، فإنّه يمكن ملاحظة ظاهرتين متلازمتين في سلوك الإنسان، هما: الطقس والأسطورة، إذ يسيران جنبًا إلى جنب.

لقد أشار Theodor H. Gaster في كتابه «Myth and Story» إلى أنّ الأسطورة، في جوهرها، متلازمة ومتّحدة الجوهر مع الطقس.^{١٧٦} كما سجّل كلّ من Gerardus A. J. Kloos و Marcel Mauss و Mircea Eliade^{١٧٧} أنّ الأسطورة ذات طبيعة مقدّسة، وأنّها دائماً مكانة خاصّة وأهميّة مميّزة في المجتمع.

ورغم أنّها قد تبدو أحيانًا غامضة، فإنّ الأسطورة تحمل دلالات عميقة، وتتّسم بانسجام وجدانيّ مع عادات القبائل والشعوب، ومن ثمّ تتبلور تدريجيًا في تقاليدهم.

وتكمن سمة الأسطورة في أنّها تُحيل إلى «أحداثٍ يُدرك فيها الإنسان جوهر وجوده المطلق ويُفسّره، كما تمنح وحدة معنى للحاضر والماضي والمستقبل». ولهذا

¹⁷⁵ I Ngurah Suryawan, "Agama, Ritual, dan Kuasa, dalam <http://antropologiudayana.blogspot.com/2012/07/agama-ritual-dan-kuasa.html> (26 April 2017).

¹⁷⁶ Dhavamony, Fenomenologi., 181-186.

¹⁷⁷ P.E.De Josselin De Jong, Ruler and Realm: Political Myth in Western Indonesia (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1980), 126.

تُعَدُّ الأسطورة *histoire crue*، أي «قصة يُعتَقَد بصحَّتها». ومن هنا، تحتاج الأسطورة إلى الطقس أو الشعيرة لتتجلَّى وتتحقَّق في الواقع.

مدرسة كامبريدج، أو ما يُعرَف بـ«اتِّجاه كامبريدج»، التي من أبرز ممثليها *James George Frazer* و *Jane Ellen Harrison* و *F. M. Cornford*، ركَّزت دراساتها على الميثولوجيا اليونانية. وكان محور اهتمامها الأساسي هو الطابع الطقسي للأسطورة. وترى هذه المدرسة أنَّ الطقس هو تعبيرٌ عن انبثاق المشاعر المعقَّدة لدى الإنسان البدائي من خلال الأفعال والحركات والرقصات. أمَّا الأسطورة فليست إلا أحد أشكال التعبير عن تلك المشاعر الإنسانية المعقَّدة، ولكن بواسطة الكلمات واللغة. وتظهر الأسطورة حين لا تعود المشاعر التي يُعبَّر عنها في الطقس كافيةً وحدها. ولذلك فإنَّ فهم البعد الطقسي يُعَدُّ أمرًا أساسيًا لفهم الأسطورة، لأنَّ الأسطورة بدورها تفسِّر أصل الطقس وسبب وجوده.

وذكر *Jan van Baal* أنَّ الأسطورة هي قصةٌ ضمن إطار نظامٍ دينيٍّ، كانت في الماضي — أو ما تزال في الحاضر — تُعتَبَر حقيقةً دينيةً. وأمَّا علم الأساطير (الميثولوجيا)، فهو وسيلةٌ للكشف عن «المقدَّس» واستحضاره من خلال المفاهيم واللغة الرمزية. ومن خلال الميثولوجيا يحصل الإنسان على إطارٍ مرجعيٍّ يُمكنه من تنظيم مختلف الانطباعات والتجارب التي اكتسبها في مسيرة حياته، ومنحها موضعًا ومعنىً في وعيه.

بفضل الإطار المرجعي الذي توقَّره الأسطورة، يمتلك الإنسان توجَّهًا واضحًا في هذه الحياة. وبذلك تكون الأسطورة قصةً تمنح جماعةً من الناس إرشادًا واتِّجاهًا معيَّنًا.^{١٧٨}

¹⁷⁸ Hans J. Daeng, *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 44

وبتعبير *Mariasusai Dhavamony*، فإنَّ الأسطورة في حقيقتها تمثل بياناً عن حقيقةٍ أسمى وأعمق تتعلّق بالواقع الأصليّ، الذي لا يزال يُفهم بوصفه النموذج والأساس الذي تقوم عليه حياة الإنسان البدائي.^{١٧٩}

فيما يتعلّق بالعلاقة بين الأسطورة والطقس، فإنَّ المقدّس قد لا يتجسّد أحياناً في أشياء مادّيّة ملموسة، مثل الآلهة أو الملائكة أو الأرواح وغير ذلك. فالمقدّس يُتخذ في الغالب موضوعاً أو وسيلةً للعبادة في الاحتفالات الدينيّة، ويخلّد في تعاليم العقائد.

ومن خلال هذه التعاليم العقديّة تظهر الطقوس التي تُنظّم وفق قواعد معيّنة، بما يتناسب مع معتقدات الإنسان الدينيّة وإيمانه، أو مع الأعراف والتقاليد الخاصّة بمجتمعٍ معيّن.

وهذه القواعد هي التي تُقيّد أفراد المجتمع وتُلزمهم بها؛ إذ يعتقدون أنّ النجاة من الكوارث والمصائب لا تتحقّق إلا بالالتزام بتلك القواعد وأدائها كما ينبغي.^{١٨٠} وبذلك ترى الكاتبة أنّ الأسطورة تتحوّل تدريجيّاً إلى طقس، ثمّ يتحوّل الطقس إلى رمز، ويغدو الرمز في نهاية المطاف قاعدةً أو عرفاً سائداً في المجتمع. فإذا صار الأمر قاعدةً مُلزمة، وجب الالتزام به، وإلاّ فإنّ الجزاء — بحسب اعتقادهم — يكون وقوع المصائب أو التعرّض للنبد الاجتماعيّ من قِبَل أهل المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. وتظهر أمثلة ذلك في المجتمعات التي تعرف تقاليد «السّلامتان» (الولائم الطقسيّة)، حيث تنوّع الرموز المستعملة فيها، مثل: ناسي تومبونغ (الأرز المخروطيّ)، وسيغو غولونغ (*Sego Golong*)، وبوتشينغ (*Buceng*)، وأبيم (*Apem*)، وبوبور أبانغ (العصيدة الحمراء)، وجينانغ بروچوت (حَلْوَى جَاوِيّة)، وغير ذلك من الرموز الغذائيّة ذات الدلالات الخاصّة.

¹⁷⁹ Dhavamony, Fenomenologi....., 147

¹⁸⁰ Minsarwati, Mitos Merapi....., 28.

وقد قال *Mariasusai Dhavamony* إنَّ الأسطورة لا تربط الطقوس الحاضرة بالماضي فحسب، بل إنَّها تُطابق فعليًّا بين الحاضر — في بُعد الطقسي — وذلك الماضي الذي يُتصوَّر ويُفهم من خلال مصطلحات الطقوس القديمة، حين كرسّت الشخصيات فوق البشرية ذواتها لإنجاز أفعالٍ أصبحت فيما بعد نموذجًا أوليًا (بروتوتيبًا) للطقوس.^{١٨١}

بناءً على ذلك، تقوم الأساطير بدورٍ مزدوج؛ إذ تمنح الطقوس صبغةً قدسية،^{١٨٢} وفي الوقت ذاته تُثبّت مكانتها وتُعزّز استمرارها في حياة المجتمع. وفيما يتعلّق بالعلاقة بين الأسطورة والطقس، يقول *Clyde Kluckhohn*.^{١٨٣} «وعلى الرغم من أنَّ الأهميّة النسبيّة لكلٍّ من الأسطورة والطقس قد تختلف، فإنَّهما يميلان — بصورةٍ تكاد تكون عامّة — إلى الارتباط الوثيق؛ لأنَّ لهما أساسًا نفسيًّا مشتركًا. فالطقس نشاطٌ قهريٌّ يتكرّر مرارًا، وغالبًا ما يكون تمثيلًا رمزيًّا دراميًّا لحاجات المجتمع، سواء كانت حاجاتٍ اقتصادية، أو بيولوجية، أو اجتماعية، أو جنسية». تُعدُّ الميثولوجيا نوعًا من التعليل أو التعبير عن تلك الحاجات نفسها، سواء أكان ذلك مُعلنًا في طقوسٍ علنية أم لم يكن.

ويقول بعض الباحثين: «إنَّ لكلَّ ثقافةٍ نوعًا خاصًّا من الصراعات وطرائقٍ لمعالجتها. وتميل الطقوس إلى تصوير حلٍّ رمزيٍّ لهذه الصراعات. كما أنَّ البيئة الخارجية، والخبرة التاريخية، وإسهام أنماط الشخصية المنتقاة، كلّها تجعل هذه الصراعات تتخذ طابعًا مميزًا داخل المجتمع». يُحيي الطقوسُ المعتقدات الكامنة في الأسطورة ويُجدّد تثبيتها من جديد. كما يمنح الحياة الدينيّة عمقًا في المعنى وقوّة حيويّة متجدّدة. أمّا الأساطير نفسها، فهي بحاجةٍ إلى الطقوس لكي يُفهم معناها فهما

¹⁸¹ Dhavamony, Fenomenologi....., 184

¹⁸² Lord Raglan, The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama (New York: Paper Back, 1956, 127-128).

¹⁸³ Clyde Kluckhohn, "Myth and Rituals: A General Theory", dalam Harvard Theological Review, Volume 35, Nomor 4 (Oktober, 1942), 78-79.

أكمل وأشمل. والأسطورة في ذاتها تُعَدُّ فعلًا طقسيًّا؛ فهي قولٌ يُتلفَّظ به، وحدثٌ شفهيٌّ يقع في سياق مجتمعٍ حيٍّ. وكثيرًا ما لا تكون الأنشطةُ التعبديةُ سوى تمثيلاتٍ دراميةٍ للأساطير نفسها. بل إنَّ سردَ أسطورةٍ معينة قد يُعَدُّ — في بعض المناسبات — فعلًا تعبديةً عميقًا في حدِّ ذاته.^{١٨٤}

¹⁸⁴ Dhavamony, Fenomenologi....., 186

الفصل الخامس: الاحتفالات الدينية

الدين له دور مهم وتجربة في حياة الإنسان. وتحتفل الأديان بالميلاد وتحيي المناسبات التي تشير إلى تغير الأزمنة، ولذلك فإن لكل دين احتفالات وشعائر خاصة به. سيتم تناول أنواع مختلفة من الاحتفالات والطقوس في الأديان فيما يلي.

أ. الشعائر الدينية في مختلف الأديان

١. الشعائر الدينية في الإسلام

توجد عدة شعائر دينية في الإسلام، رغم أن تلك الشعائر لم تذكر بالتفصيل في القرآن الكريم ولا في الحديث النبوي. وقد امتزج بعض الشعائر بالعادات والثقافات التي انتشر فيها الإسلام. ومن الشعائر الدينية في الإسلام ما يلي:

١. مولد النبي محمد

مولد النبي محمد هو إحياء ذكرى يوم ولادة النبي محمد ﷺ، ويصادف الاحتفال به في اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول حسب التقويم الهجري. وكلمة "مولد" أو "ميلاد" في اللغة العربية بمعنى يوم الولادة. ويعد الاحتفال بالمولد النبوي تقليدا نشأ في المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي محمد بزمان طويل. ومن حيث الجوهر، فإن هذه الذكرى تعبر عن الفرح والتقدير لرسول الله ﷺ.

وقد أقيم أول احتفال بالمولد النبوي على يد ملك إربل (في العراق حاليا) ويدعى مظفر الدين الكوكبري، وذلك في أوائل القرن السابع الهجري. وقد قام قبل ذلك بثلاثة أيام بإجراء الاستعدادات المختلفة. فذبحت آلاف من الغنم والإبل لإعداد الطعام للحاضرين الذين سيشاركون في الاحتفال بالمولد النبوي. وقد أقر

جميع العلماء في ذلك الوقت ووافقوا على ما قام به السلطان المظفر، ورأوا أن الاحتفال بالمولد النبوي الذي أقيم لأول مرة أمر حسن ومستحسن.^{١٨٥}

يستقبل المسلمون في إندونيسيا ذكرى المولد النبوي بإقامة احتفالات دينية مثل تلاوة الصلوات على النبي، وقراءة قصائد البرزنجي، وعقد مجالس الوعظ والإرشاد عادة. ووفقا للتقويم الجاوي يسمى شهر ربيع الأول بشهر مولود، كما يحتفل بمناسبة مولودان بإقامة الاحتفالات وعروض موسيقى الغاميلان المعروفة باسم سكاتن.

ويحتفل المولد النبوي بعض المسلمين من أهل السنة والشيعة في أنحاء العالم. فأهل السنة يحتفلون به في الثاني عشر من ربيع الأول، بينما يحتفل به الشيعة في السابع عشر من ربيع الأول، وهو اليوم الذي يوافق أيضا ذكرى ميلاد الإمام السادس عند الشيعة، وهو الإمام جعفر الصادق.

بعض العلماء من أتباع المنهج السلفي والوهابي لا يحتفلون به، إذ يرون أن الاحتفال بالمولد النبوي يعد بدعة، أي أمرا لم يرد عن النبي محمد ﷺ. ويذهبون أن بعض المسلمين الذين يحتفلون به قد أخطؤوا في فهمه وتفسيره، فخرجوا به عن جوهره الحقيقي. ومع ذلك، يرى علماء آخرون أن إحياء ذكرى المولد النبوي ليس بدعة، بل هو تعبير عن المحبة للنبي محمد ﷺ.

٢. العقيقة

العقيقة هي ذبح شاة في اليوم السابع من ولادة الطفل، تعبيرا عن الشكر لله سبحانه وتعالى على نعمة المولود. وتعد العقيقة من الأمور المشروعة في الدين

¹⁸⁵ M. Ali, Gagasan Moeslim Abdurrahman tentang Pendidikan Islam Transformatif, Jurnal Smart; Studi Masyarakat, Religi dan Tradisi, <https://blasemarang.kemenag.go.id/journal/index.php/smart/article/view/487> (18 April 2017).

الإسلامي. وأما عدد الشياه التي تذبح في العقيقة، فبالنسبة للمولود الذكر تذبح شاتان، وأما المولودة الأنثى فتذبح عنها شاة واحدة. ويجوز كذلك استبدال الشاة بناقة أو بقرة، بشرط أن تكون الناقة أو البقرة عن طفلٍ واحد فقط، بخلاف الأضحية التي يجوز أن يشترك فيها سبعة أشخاص. يرى بعض العلماء أن العقيقة لا تكون إلا بالشاة فقط، استنادا إلى الأدلة الواردة عن رسول الله ﷺ.

وهناك فرق بين العقيقة والأضحية، فإن لحم الأضحية يوزع نيئا، أما لحم العقيقة فيوزع مطبوخا. ومن حكمة تشريع العقيقة أنها تنمي روح المودة والرحمة في المجتمع، إذ يجتمع الناس في وليمة تعبيرا عن الشكر لله سبحانه وتعالى. وبالعقيقة أيضا يرجى أن يفك القيد الذي قد يمنع الطفل من الشفاعة لوالديه. وفوق ذلك كله، فإن العقيقة من شعائر الإسلام.

٣. الختان

الختان مصدر من ختن بمعنى قطع. الختان والاختتان اسمان مشتقان من الفعل الختان ، ويطلقان أيضا على الموضع المختون، أي الجلد الزائد الذي يقطع. وحكم الختان واجب على الذكر المسلم. وقد شرع منذ زمن نبي الله إبراهيم عليه السلام. وتقام مراسم الختان بطرق مختلفة في كل منطقة، تبعا للعادات والثقافات المحلية.

في الإسلام أسباب لوجوب الختان، منها وسيلة للتطهر من النجاسة، إذ إن الجلد الذي على رأس الذكر (القلفة) قد يجمع الأوساخ الناتجة عن البول والعرق، مما يعدّ نجاسة، في حين أن المسلم مأمور بالطهارة. فإذا بلغ الذكر سن البلوغ، أي نحو ١٢-١٥ سنة، ولم يختن، لا تصح صلاته لوجود النجاسة. ويعد الختان كذلك علامة من علامات الدخول في مرحلة البلوغ. تقبل الصلاة وتكتب في صحيفة الأعمال الصالحة بالطهارة.

٤. التهليل

التهليل هو طقس أو احتفال يقيمه بعض المسلمين، وغالبا في إندونيسيا وربما في ماليزيا، لإحياء ذكرى والدعاء لمن توفي. ويقام عادة في اليوم الأول من الوفاة إلى اليوم السابع، ثم في اليوم الأربعين والمئة وعند مرور سنة أولى وثانية وثالثة وهكذا. وهناك من يقيمه أيضا في اليوم الألف من الوفاة.

ومن الناحية اللغوية، فإن كلمة التهليل مشتقة من الفعل هَلَّلَ يُهَلِّلُ تَهْلِيلًا، أي قول: لا إله إلا الله. ثم أصبح هذا المصطلح يطلق على تقليد قراءة عبارات وأدعية معينة مأخوذة من آيات القرآن الكريم، بقصد إهداء ثوابها إلى الميت. وغالبا ما يقام مجلس التهليل سبعة أيام بعد الوفاة، ثم في اليوم الأربعين والمئة واليوم الألف. كما يقام التهليل بصورة منتظمة في ليلة الجمعة وفي ليال مخصوصة أخرى.^{١٨٦} وفي إندونيسيا، يمارس هذا التقليد في الغالب من قبل المسلمين المنتمين إلى منظمة نهضة العلماء.

٥. حفل الشكر

يقوم بعض المسلمين حفل الشكر تعبيرا عن الامتنان للنعم التي أنعم الله بها عليهم. وفي هذا الحفل تتلى أدعية معينة، وآيات من القرآن الكريم، والصلوات على النبي ﷺ، كما تقدم أطعمة للحاضرين.

وتتنوع مناسبات الشكر بحسب الحاجة أو المناسبة التي يقام من أجلها الحفل. كمثل الشكر على الحمل، أو عند الانتقال إلى منزل جديد، أو بمناسبة الترقية في العمل، أو قبل أداء فريضة الحج، وغير ذلك من المناسبات.

¹⁸⁶ Abdul Manan A.Ghani, "Tentang Tahlilan dan Dalilnya", dalam <http://www.nu.or.id/a/public-m,dinamic-s,detail-ids,10-id,37823-lang,id-c,ubudiyyah-t,Tentang+Tahlilan+dan+Dalilnya-.phpx> (18 April 2017).

ب. الشعائر الدينية في المسيحية

تسمى الشعائر الدينية في الديانة المسيحية بسكرامان. ويحتل سكرامان مكانا رئيسا في العبادة داخل الكنائس الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية، كما هو الحال لدى كثير من المسيحيين في تقاليد الكنائس الأنغليكانية والأسقفية. ولكن سكرامان يبدو أقل حضورا في الكنائس الإصلاحية

وتتكون سكرامان الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الأرثوذكسية من سبعة سكرامان، أو ما يعرف بالأسرار الإلهية. هذه سكرامان السبعة وهي^{١٨٧}:

١. الإفخارستيا

وهي تناول الخبز والخمر، وتعدّ جزءا من القداس الإلهي في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وجزءا من الليتورجيا المقدسة في الكنيسة الأرثوذكسية.

٢. المعمودية

وهي طقس الانضمام إلى عضوية الكنيسة، وترمز إلى غفران الخطايا. وتقوم معظم الكنائس بتعميد الأطفال، بينما تقتصر الكنيسة المعمدانية وبعض الكنائس الأخرى على تعميد البالغين المؤمنين فقط.

٣. الكريزما

وهو سكرامان الذي يثبت الإنسان عضوا كاملا في الكنيسة ويقويه في إيمانه.

٤. سرّ التوبة

وهو سكرامان الاعتراف بالخطايا ونيل الغفران

¹⁸⁷ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, terj. F. A. Soeprapto (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 103.

٥. مسحة المرضى

وهي دهن المريض بالزيت المقدّس. تُقام في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الطقوس الأخيرة لمن كان على فراش الموت، ويشمل هذا سكرامان الزاد الأخير التناول المقدّس لمن هو في سكرات الموت

٦. سكرامان امامات

وهو سكرامان الرسامة للشمامسة والامام والأساقفة، الذين يُكلّفون بخدمة الكنيسة ومنح سكرامان.

٧. سكرامان الزواج

يعد هذا سكرامان في تقليد الكنيسة من ضمن الاحتفال بالتناول المقدس (قداس الزواج)، حيث يتبادل العروسان الخبز والخمر بصورة رمزية ومميّزة.

وتقرّر معظم الكنائس البروتستانتية بسكرامان الإفخارستيا و سكرامان المعمودية ويحتفل بهما، غير أنّ جمعية الأصدقاء الدينية (الكويكر) وجيش الخلاص لا يُقيمان سكرامان. كما أنّ كثيراً من الكنائس تُقيم طقوس التثبيت والزواج والامامات ، لكن لا تُصنّفها ضمن سكرامان.

ج. الشعائر الدينية في الهندوسية

يوجد عدد من الشعائر الدينية في نصوص ويدا تعرف باسم سامسكارا، ومعناها التحسين أو التطهي وأقرب كلمة لها في اللغة الإنجليزية هي "Sacrament" وتشير السامسكارا إلى المراحل المهمة في حياة الإنسان منذ ما قبل الحمل حتى الوفاة. وإذا أُدّيت العبادات على الوجه الصحيح، فإنه يمكن التغلب على الآثار السيئة للكارما، ونيل ولادة أفضل في الحياة القادمة^{١٨٨}.

وتتكون السامسكارا من ستة عشر طقسا على الأقل، وهي:

١. *Garbhadhana* طقس يهدف إلى ضمان تكوّن الجنين (الإخصاب)
٢. *Pumsavana* طقس لحماية الجنين ولطلب مولود ذكر.
٣. *Simantonayana* طقس يُقام في الشهر الأخير من الحمل من أجل التكوين العقلي السليم للطفل.
٤. *Jatakarma* طقس الولادة، ويشمل إعداد الخريطة الفلكية للمولود.
٥. *Namakaraṇa* طقس التسمية، ويُقام في المنزل عندما يبلغ الطفل أحد عشر أو أربعة عشر يوما من عمره.
٦. *Nishkramaṇa* طقس إخراج الطفل من المنزل لأول مرة.
٧. *Annaprasana* طقس إطعام الطفل الأرز لأول مرة، ويُقام عادةً في المعبد.
٨. *Chudakarana* طقس قصّ الشعر لأول مرة.
٩. *Karnavedha* طقس ثقب الأذنين لوضع أقراطٍ من ذهب.
١٠. *Vidyarambha* طقس بدء الطفل بتعلّم الحروف.
١١. *Upanayana* طقس الخيط المقدّس الذي يُصبح به الطفل دويجا أي المولود مرتين. ويقام هذا الطقس عندما يتراوح عمر الطفل بين تسع وخمس عشرة سنة.
١٢. *Vedarambha* طقس بدء دراسة الفيدا.
١٣. *Keshanta* طقس الحلاقة الأولى للشعر.
١٤. *Samavartana* طقس العودة إلى المنزل بعد إتمام دراسة الفيدا، ويُعقبه طقس الزواج.
١٥. *Antyeshhti* طقس الجنازة أو مراسم الوفاة.

١٦. Shradha طقوس تقام بعد الوفاة جماعة.

د. الشعائر الدينية في البوذية

توجد عدة شعائر دينية في الديانة البوذية، منها¹⁸⁹:

١. احتفال انتقال النور

في هذا الاحتفال، يمسك المشاركون شمعة مضاءة ويسيرون بها حول حدود الفيهارا (المعبد البوذي) أو حول موقع مقدس أو مبنى تاريخي، مع ممارسة التأمل أثناء المشي. ويرددون تعاويذ (مانترا) أو اسم بوذا تسبيحاً له. ويرمز هذا الاحتفال إلى نور الحكمة الذي ينشر الحقيقة في جميع أنحاء العالم لطرد ظلمات الجهل. وعلى المستوى الشخصي، أن إضاءة مصباح الحكمة في داخل الإنسان.

إنَّ الشعلة التي يمكن نقلها إلى عدد لا يحصى من الشموع دون أن تنطفئ، تصور أن الحكمة يمكن مشاركتها دون أن تنقص من نصيب من يشاركها. واحتراق الفتيل مع ذوبان الشمع يذكر الإنسان بعدم الدوام وبالتغيّر الذي يطرأ على جميع الأشياء المشروطة، سواء كما في حياة الإنسان نفسها. والتأمل في ذلك يساعد المرء على تقدير كل لحظة في حياته دون التعلّق بها. ويمكن تدريب الانتباه من خلال المحافظة على بقاء الشعلة مضيئة، وهو ما يرمز إلى صيانة الذهن من العوامل السلبية التي تفسد الحياة الروحية. وفي هذا الاحتفال، يمكن تنمية الحماسة من خلال رؤية شعلة صغيرة تنير بحرا من الظلام، حتى يتحول إلى بحر من النور يتقاسم الإضاءة للجميع.

¹⁸⁹ Thoe Yulius, "Upacara dan Perayaan dalam Agama Buddha", dalam <http://www.wihara.com/forum/seputar-buddhisme/3837-upacara-dan-perayaan-dalamagama-buddha.html> (18 April 2013).

٢. احتفال ثلاث خطوات وسجدة واحدة

في هذا الاحتفال، يصطف الأتباع عادةً قبل شروق الشمس ليطوفوا حول حدود الفهمار (المعبد البوذي)، وينحنون سجدة واحدة كل ثلاث خطوات، وهم يتلون المانترا أو اسم بوذا تكريمًا له. وعند كل سجود، يمكن تخيل بوذا واقفاً على راحتي اليدين المفتوحتين واستقباله بكل احترام. وترمز راحتا اليدين المفتوحتان إلى زهرة اللوتس، وهي رمز تفتح الطهارة (فمع أن جذور اللوتس تكون في طين الشر، إلا أن زهرته تتفتح نقية طاهرة). وكل سجدة تعبّر عن تقديم الاحترام لبوذا (أو لجميع البوذات والبودياتساتفات الذين لا يحصى عدد). ويساعد هذا التدريب على تطهير الذهن، وكبح الأنا، وتقليل العوائق في الطريق الروحي، مع التوبة عن الأفعال السيئة الماضية والرغبة في النمو الروحي. ومن خلال اليقظة التامة في الفعل والقول والفكر أثناء الممارسة، يمكن بلوغ التركيز والسكينة.

ويذكر هذا الاحتفال الطويل بالرحلة الطويلة والصعبة نحو الاستنارة الكاملة. لكنه يذكر الإنسان أيضاً بأنه متى ما عقد العزم، فإنه يستطيع تجاوز جميع العقبات. كما أن الثبات على إتمام هذه الممارسة رغم الصعوبات يقوي الإيمان ببوذا وتعاليمه التي تقود الإنسان إلى الاستنارة الكاملة. ويرمز بزوغ الفجر في نهاية الاحتفال إلى نور الحكمة الذي يُبدد ظلمات الجهل، إذ يكون المرء قد تقدّم خطوة أخرى في مسيرته نحو الاستنارة التامة.

هـ. الشعائر الدينية في الكونفوشيوسية

في الديانة الكونفوشيوسية توجد عدة شعائر دينية، منها:

١. مراسم الزواج

يعد احتفال تشيو ثاو مراسم زواج تقليدية لدى جماعة البرانكان، ويتميز بجميع تفاصيله وطقوسه الخاصة. ويعني تشيو ثاو حرفيا تمشيط الشعر أو تزيين الرأس (وليس الصعود إلى الرأس). ففي الجزء الأهم من هذا الاحتفال، وعلى صينية كبيرة حمراء مرسوم عليها رمز الين واليانغ، ومواجهة لمكيال (وعاء لقياس الأرز)، تقوم أم كل من العروسين بتمشيط شعره ثلاث مرات؛ ومع كل تمشيط تُتلى أدعية معينة، مثل: في التمشيط الأولى الدعاء بطول العلاقة الزوجية، وفي الثانية بواسطة الرزق، وفي الثالثة بأن يكون الأبناء صالحين ومصدر فخر، وغير ذلك.

وتقام عدة طقوس قبل عقد الزواج، مثل مراسم الخطبة، وربط عهد الارتباط، وتحديد يوم الزواج. فعلى سبيل المثال، تتم الخطبة بحضور الولي، ثم يُعقد لقاء بين العائلتين لمناقشة تاريخ الزواج وسائر الترتيبات. عادة ما تُقام مراسم الخطبة في بيت أسرة العروس، وتسير على النحو الآتي:

- أ) تدار المراسم من قبل كاوسينغ (ناشر التعاليم)، وبونسو (المعلم الديني)، وهاكسو (الكاهن).
- ب) تقام صلاة إلى تيان (الله الواحد)، وتقام أمام الباب أو عند مذبح مفتوح مع التوجه نحو السماء.
- ج) بعد ذلك تُقام الصلاة على أرواح الأسلاف.

وعند تحديد يوم الزواج في الديانة الكونفوشيوسية، يجلب أهل العريس أنواعا مختلفة من الهدايا، منها: شمعتان حمراوان كبيرتان ترمزان إلى النور ظاهرا وباطنا، وظرفان أحمران (أنغ باو) يحتويان على مال، وملابس نسائية، وأحذية وصنادل، وأدوات تجميل، وحلي، وفواكه، وكلها توضع في صندوق أحمر.

أما الملابس التي ترتدى في احتفال تشيو ثاو وهي قميص وسروال أبيضان للرجل، وقميص أبيض مع قطعة قماش باتيك حمراء الأساس ذات نقوش دائرية بيضاء للمرأة، وتعرف باسم قماش أوندي فإنها تحفظ بعناية، ثم تلبس مرة أخرى عند وفاة الشخص لتكون لباسه الأخير.

٢. مراسم الجنازة

وفيما يتعلق بمراسم الوفاة أو الحداد، يقول Fung Yu-lan ، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة تسينغها، إن الأهم لدى أتباع الكونفوشيوسية في مراسم الجنازة هو طقوس الحداد وتقديم القرابين، خاصة للأسلاف. ويرى أن هذه الطقوس تتضمن كثيرا من المعتقدات الشعبية والعناصر الأسطورية. ويسعى أتباع الكونفوشيوسية إلى إعادة تفسيرها وإدخال أفكار جديدة فيها لإضفاء معنى عقلاني على تلك المعتقدات. ويمكن ملاحظة ذلك في كتاب Hsun-tzu وكتاب Li Chi أو كتاب الطقوس العادات.^{١٩٠}

أما أشكال مراسم الوفاة لدى الصينيين المتحدرين في إندونيسيا الذين يعتنقون الديانة الكونفوشيوسية، فيمكن تقسيمها إلى سبعة أقسام رئيسية،^{١٩١} وهي:

(أ) مراسم جيب بوك (وضع الجنازة في التابوت).
(ب) مراسم ماي سونغ^{١٩٢} (الليلة التي تسبق تشييع الجنازة)

¹⁹⁰ Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The Free Press, 1948), 148.

¹⁹¹ Matakina, *Tata Agama dan Tata Laksana Upacara Agama Khonghuc* (Solo: Matakina, t.t), 133.

^{١٩٢} مصطلح ماي سونغ مأخوذ من لهجة هوكنغ؛ ومن الناحية الاشتقاقية فإن ماي تعني باب، وسونغ تعني حزن. وبذلك يكون معنى ماي سونغ هو باب الحزن.

- (ج) مراسم سانغ كونغ (تشيع الجنازة).
 (د) مراسم جيب غونغ (دفن الجنازة).
 (هـ) مراسم بنغ توه أو كي هوك^{١٩٣} (قلب الطاولة).
 (و) مراسم سياو سيانغ^{١٩٤} (بعد سنة واحدة).
 (ز) مراسم تاي سيانغ^{١٩٥} (بعد ثلاث سنوات).

والمراسم المذكورة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بتعاليم الكونفوشيوسية بعد عملية الدفن هي: كي هوك وسياو سيانغ وتاي سيانغ. أما طقوس الصلاة بثلاثة الايام والسابع والتاسع والأربعين والمئة، فليست واجبة، وإنما تمارس تبعا للتقاليد المحلية.^{١٩٦}

ب. الأعياد الدينية في مختلف الأديان

١. الأعياد الدينية في الإسلام

في الإسلام عدد من الأعياد الدينية، وأشهرها عيد الفطر وعيد الأضحى. وإلى جانب ذلك توجد أعياد ومناسبات أخرى، مثل: رأس السنة الهجرية والمولد النبوي والإسراء والمعراج ونزول القرآن ويوم العاشر من محرم وغير ذلك.

^{١٩٣} يسعى كي هوك أيضا بنغ توه. ومن الناحية الاشتقاقية فإن كي تعني الرجاء المقدس من خلال الدعاء، وهوك تعني الرحمة. كما يفسر كي هوك أيضا بأنه صلاة الأيام السبعة، إذ يُحسب ابتداءً من يوم دفن الجنازة. وتُقام هذه المراسم في ليلة اليوم السابع، محسوبةً من وقت دفن الميت. وفي هذه الليلة تُؤدّى الصلاة من أجل الشخص الذي توفّي. وفي جاكرتا تُعرف هذه الصلاة باسم بنغ توه، ويُقصد بها قلبُ الطاولة التي استُعملت للصلاة عند دفن الجنازة، وهو ما يدلّ على أن مراسم تجهيز الميت قد عُدت منتهية. انظر: نيو جوه لان، الحضارة الصينية في لمحة موجزة (جاكرتا: كنگ بو، ١٩٦١)، ص ١٨٨.

^{١٩٤} مصطلح سياو سيانغ مأخوذ من لهجة هوكيان. ومن الناحية الاشتقاقية فإن سياو تعني صغير، وسيانغ تعني البركة وعمومًا، لدى أبناء الجالية الصينية في إندونيسيا الذين يعتنقون الديانة الكونفوشيوسية يُفهم هذا المصطلح على أنه مراسم حداد تستمر لمدة سنة كاملة، تُحسب ابتداءً من وقت دفن الجنازة.

^{١٩٥} مصطلح تاي سيانغ مأخوذ من لهجة هوكيان، ومن الناحية الاشتقاقية فإن تاي تعني كبير، وسيانغ تعني البركة.

^{١٩٦} Matakin, Tata Agama....., 122.

١. عيد الفطر

يعد عيد الفطر أكبر مناسبة دينية لمسلمين. ويحتفل به في اليوم الأول من شهر شوال حسب التقويم الهجري، بعد صيام شهر كامل في رمضان. ويفهم عيد الفطر ببساطة على أنه العودة إلى الفطرة. وسمي بذلك لأن عبادة الصيام وسائر العبادات خلال شهر رمضان تعد فرصة لمغفرة ذنوب المسلمين، ويأتي العيد في ختام ذلك شكراً لله على المغفرة التي منحها، وكذلك احتفالاً بالنصر في مجاهدة النفس. ويقام عيد الفطر بأداء صلاة سنة من ركعتين في الصباح، ثم تتبعها زيارات وتواصل اجتماعي وتبادل التهاني وطلب الصفح بين الناس. وتختلف مظاهر الاحتفال بعيد الفطر من منطقة إلى أخرى تبعاً للعادات والثقافات المحلية.

٢. عيد الأضحى

عيد الأضحى هو مناسبة دينية تقام في اليوم العاشر من شهر ذي الحجة حسب التقويم الهجري. ويسمى أيضاً بعيد قربان لأنه يُذبح فيه الهدي أو الأضاحي. كما يُسمى عيد الحج لأنه يتزامن مع أداء فريضة الحج في مكة المقدسة.

وفي هذا اليوم، يجتمع المسلمون صباحاً لأداء صلاة العيد في الساحات المفتوحة كما في عيد الفطر. وبعد الصلاة تُذبح الأضاحي إحياءً لذكرى أمر الله لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح كبش فداء لابنه. ثم تأتي أيام ١١، ١٢، ١٣ من ذي الحجة، وتسمى أيام التشريق، وهي أيامٌ يُحرّم فيها الصيام.

٣. رأس السنة الهجرية

يحتفل رأس السنة الهجرية في اليوم الأول من شهر محرم حسب التقويم الهجري. ويعد محرم أول شهور السنة الهجرية. وقد أقرّ هذا التقويم لأول مرة في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب بناءً على اقتراح علي ابن أبي طالب. ويعدّ الأول من

محرم بدايةً للسنة الهجرية، كما يُحيى ذكرى هجرة النبي محمد ﷺ من مكة إلى المدينة.

وكانت هجرة النبي أهمية عظيمة في تاريخ تطوّر الدعوة الإسلامية. لأن بعد هجرة النبي محمد ﷺ إلى المدينة بدأت الدعوة الإسلامية في منزل المرتفع. كان المسلمون قبل الهجرة فئة مضطهدة تتعرّض للتعذيب من قبل المشركين، بعد الهجرة أصبح لهم مكانة قوية، وتأسست دولة إسلامية لها نظامها وقيادتها وتشريعاتها الخاصة.

٤. المولد النبوي

المولد النبوي هو احتفال لإحياء ذكرى ميلاد النبي محمد ﷺ، الذي يوافق الثاني عشر من شهر ربيع الأول في التقويم الهجري. ويُقام هذا الاحتفال عادة بقراءة الصلوات على النبي وإقامة مجالس الشكر. وتختلف طريقة الاحتفال من منطقة إلى أخرى بحسب العادات والثقافات المحلية.

٥. الإسراء والمعراج

الإسراء والمعراج هما مرحلتان من الرحلة التي قام بهما النبي محمد ﷺ في ليلة واحدة. وتعد هذه الحادثة من الأحداث المهمة في الإسلام، إذ فرضت فيها الصلاة خمس مرات في اليوم واللييلة على النبي ﷺ. وقد وقع هذا الحدث في أواخر النبوته في مكة وقبل هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة.

وتنقسم حادثة الإسراء والمعراج إلى مرحلتين:

في الإسراء، أُسري بالنبي ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وفي المعراج، عُرج به إلى السماوات العلا حتى بلغ سدرة المنتهى، وهو المقام الأعلى، حيث

تلقى الأمر المباشر من الله تعالى بفرض الصلوات الخمس. وتعدّ هذه الحادثة عظيمة الشأن لمسلمين، لأنها المناسبة التي فرضت فيها الصلوات الخمس، ولم يُمنح أيّ نبيّ آخر رحلةً تبلغ سدرة المنتهى كما حدث مع النبي محمد ﷺ.

٦. نزول القرآن

نزول القرآن، بمعنى حرفياً نزول القرآن الكريم (كتاب الإسلام المقدّس)، هو مصطلح يشير إلى الحدث العظيم المتمثل في نزول أول وحي من الله تعالى على خاتم الأنبياء والمرسلين، النبي محمد ﷺ. ويُحيي المسلمون في إندونيسيا ذكرى نزول القرآن في السابع عشر من شهر رمضان، وغالباً ما تقام في هذه المناسبة محاضرات أو دروس دينية خاصة حول نزول القرآن.

وبالنظر إلى أن شهر رمضان هو الشهر الذي فرض فيه الصيام على المسلمين، فإن نزول القرآن كان في هذا الشهر. وإذا نُظر إلى العشر الأواخر من رمضان، حيث تقع ليلة القدر، فمن المحتمل أن يكون نزول القرآن قد حدث في إحدى الليالي العشر الأخيرة من رمضان. ووفقاً لما ورد في مسند الإمام أحمد، فإن نزول القرآن كان في الرابع والعشرين من رمضان، إلا أن هناك اختلافاً بين العلماء في تحديد تاريخه. وأشهر الأقوال أنه كان في السابع عشر من رمضان.

٧. ذكرى العاشر من محرّم

يعد اليوم العاشر من شهر محرم يوماً عظيماً في الإسلام، لأن وقعت فيه أحداثاً مهمة، وهو يوم نصرٍ للمجاهدين في سبيل إعلاء الحق. ومن الأحداث التي يُذكر وقوعها في هذا اليوم:

(أ) أن الله تعالى خلق العرش.

(ب) أن الله تعالى خلق جبريل عليه السلام.

- (ج) أن الله تعالى خلق اللوح المحفوظ.
- (د) أنه أول يوم خلق الله تعالى فيه العالم.
- (هـ) أنه أول يوم أنزل الله تعالى فيه رحمته.
- (و) أنه أول يوم أنزل الله تعالى فيه المطر من السماء.
- (ز) تاب نبي الله آدم عليه السلام إلى الله فقبل توبته وطهره من الذنب.
- (ح) رفع نبي الله إدريس عليه السلام إلى مكانٍ عليّ.
- (ط) نُجِّي نبي الله نوح عليه السلام من الطوفان الذي أغرق قومه الظالمين.
- (ي) نُجِّي نبي الله إبراهيم عليه السلام من النار التي ألقاه فيها الملك نمرود.
- (ك) أنزل الله تعالى كتاب التوراة على نبيّه موسى عليه السلام.
- (ل) أن نبي الله يوسف عليه السلام أُخرج من سجن مصر بعد أن لبث فيه سنواتٍ بسبب فتنة امرأة العزيز (زليخا)
- (م) شفا الله تعالى نبي الله يعقوب عليه السلام من المرض الذي أصابه.
- (ن) أُخرج نبي الله يونس عليه السلام من بطن الحوت بعد أن مكث فيه أربعين يومًا وأربعين ليلة.
- (س) أن الله تعالى أذن لنبيّه موسى عليه السلام بشقّ البحر الأحمر لينجو من مطاردة فرعون وجنوده.
- (ع) أن الله تعالى غفر ذنب نبيّه داود عليه السلام.
- (ف) أُوتي سليمان عليه السلام ملكًا عظيمًا من عند الله تعالى.
- وفي اليوم العاشر من محرّم يستحبّ للمسلمين صيام يوم عاشوراء.

٢. الأعياد الدينية في المسيحية

لديانة المسيحية عددٌ من الأعياد والمناسبات الدينية، ومن أهمها:

١. زمن المجيء (الأدفنت) وعيد الميلاد

الأدفنت في الكنيسة المسيحية هو اسم الفترة التي تسبق عيد الميلاد. وكلمة أدفنت مأخوذة من الكلمة اللاتينية *Adventus* التي بمعنى المجيء. وفي زمن الأدفنت يستعدّ المسيحيون، سواء في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أو في الكنائس البروتستانتية، للاحتفال بعيد الميلاد، وإحياء ذكرى ميلاد يسوع، وكذلك انتظار مجيئه الثاني في آخر الزمان. ويُعتقد أن الاحتفال بزمن الأدفنت بدأ بين المسيحيين منذ القرن الرابع الميلادي.^{١٩٧}

يبدأ زمن الأدفنت دائما في يوم الأحد الأقرب إلى ٣٠ نوفمبر (عيد القديس أندراوس)، أي بين ٢٧ نوفمبر و٣ ديسمبر، ويستمر حتى ليلة عيد الميلاد في ٢٤ ديسمبر. ولذلك يختلف طول زمن الأدفنت من سنةٍ إلى أخرى، لكنه يتكون دائما من أربعة أيامٍ أحد.

عيد الميلاد (من الكلمة البرتغالية التي بمعنى الولادة) هو عيد يحتفل به المسيحيون في الخامس والعشرين من ديسمبر من كل عام إحياءً لذكرى ميلاد يسوع المسيح. ويحتفل به بإقامة قداسٍ ليلي في ٢٤ ديسمبر، ثم قداسٍ صباحي في ٢٥ ديسمبر. وتحتفل بعض الكنائس الأرثوذكسية بعيد الميلاد في السادس من يناير^{١٩٨}. وفي يوم الميلاد يفرح المسيحيون بتجسّد يسوع المسيح - أي مولده كإنسان والذي يعتبرونه أعظم عطيةٍ إلهيةٍ للبشرية.

٢. فترة الصوم الكبير والأسبوع المقدس^{١٩٩}

^{١٩٧} Wor Kayob Kumestri, Tarian Penyambutan Kedatangan Koreri dari Perspektif Jemaat Gereja Kristen Injil, <http://repository.uksw.edu/handle/123456789/13463> (18 April 2017).

^{١٩٨} Ibid.

^{١٩٩} Keene, *Agama-Agama Dunia*....., 114-115.

فترة الصوم الكبير هو فترة توبة تستمر أربعين يوما استعدادا لعيد الفصح، وهي مدة يستعد فيها تذكّر تجربة يسوع في البرية. ويبدأ الصوم الكبير بيوم الأربعاء الرمادي وينتهي بالأسبوع المقدس.

ويبدأ الأسبوع المقدس بأحد الشعانين، حيث يتذكّر المسيحيون دخول يسوع الظافر إلى مدينة القدس راكبا على حمار، ويشارك أتباعه في مواكب تمثل هذا الحدث.

و بعد ذلك خميس العهد، وهو يوم لتذكّر وصية يسوع لتلاميذه بأن يحبّ بعضهم بعضاً، وكذلك تواضعه حين غسل أقدام تلاميذه، وأيضا لإحياء ذكرى العشاء الأخير.

ثم الجمعة العظيمة، وهو أكثر أيام السنة الطقسية وقاراً، لأنه اليوم الذي يحيي ذكرى صلب يسوع وموته. وفي كثير من الكنائس تُغطّى أو تزال الصور والتماثيل والزخارف تعبيرا عن الاحترام. وقد تنضم طوائف مختلفة إلى مواكب الشهادة، بينما يشارك آخرون في صلاة وتأمل من منتصف النهار حتى الساعة الثالثة بعد الظهر، إحياءً للساعات الثلاث الأخيرة التي قضاها يسوع على الصليب.

٣. أحد الفصح

أحد الفصح هو اليوم الذي يحتفل فيه بقيامة يسوع إلى حياة جديدة. وعند منتصف الليل، يتبادل المشاركون في العبادة الأرثوذكسية الشموع فيما بينهم، حتى ينتشر نورها تدريجياً في أرجاء الكنيسة كلها. كما تقام صلاة ليلة السبت (ليلة الفصح) في الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأنغليكانية، وتختتم بتناول القربان المقدس. أما الكنائس الأخرى فتقيم صلواتها عند الفجر.

٤. عيد العنصرة

العنصرة (وتُكتب أيضا بنتكُست)، وهي كلمة يونانية *ἡμέρα, Πεντηκοστή* *Pentēkostē [hēmera]*، بمعنى اليوم الخمسين، هو عيد مسيحي يُحيي ذكرى حلول الروح القدس على الرسل في مدينة القدس، وذلك بعد خمسين يوما من قيامة يسوع المسيح. ففي يوم العنصرة حل الروح القدس كما وعد يسوع بعد صعوده إلى السماء. ووفقا للكتاب المقدس، استطاع تلاميذ يسوع في ذلك اليوم أن يهتدي على أيديهم ثلاثة آلاف نفس، ويعدّ هذا الحدث بمثابة ميلاد الكنيسة الأولى^{٢٠٠}. وكان عيد العنصرة في الأصل عيدا كبيرا عند اليهود، ثم تبنته الكنيسة الغربية والشرقية^{٢٠١}.

٣. الأعياد الدينية في الهندوسية

من بين الأديان في العالم، تعدّ الديانة الهندوسية من أكثر الأديان احتفالا بالأعياد الدينية، وإن كان كثير منها يحتفل به على نطاق محلي. وتُقام هذه الأعياد للحفاظ على استمرارية التقاليد الهندوسية ومساعدة الأبناء على التعرف إلى الآلهة والإلهات^{٢٠٢}.

وتسمّى الأعياد المقدسة في الهندوسية أوتسافا باللغة السنسكريتية. وخلال هذه الأيام، يترك الناس هموم الدنيا جانبا ويفرحون معا، ويكرمون الله في مظاهره المختلفة وكذلك تغير الفصول. وتختلف الأعياد الهندوسية من منطقة إلى أخرى. هولي هو عيد هندوسي يحتفل به في شمال الهند، لكنه لا يحتفل به في جنوبها. ويُقام خلال شهري فبراير أو مارس، ويُعدّ من أهم الأعياد في شمال الهند. وتشعل نار كبيرة في الليلة السابقة للعيد. وفي اليوم التالي، يترشق الناس بالألوان والمياه الملونة. وكما في عيد ديبافالي، يتبادل الناس الهدايا خلال احتفالات هولي^{٢٠٣}.

²⁰⁰ Alkitab, Kisah Para Rasul: 2.

²⁰¹ Rasid Rachman, *Hari Raya Liturgi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 88.

²⁰² Keene, *Agama-Agama Dunia*....., 30.

²⁰³ I Ketut Pariana, *Ritual Agama Hindu Sebagai Atraksi Budaya Tambahan di Kawasan Wisata Mandala Suci Wenara Wana Kecamatan Ubud*, <http://ejournal.ihdn.ac.id/index.php/JPAH/article/view/507> (18 April 2013).

ديبالفالي أو ديوالي، ويعرف بعيد الأنوار، هو من أهم الأعياد الهندوسية، ويحتفل به في شهر كارتিকা (أكتوبر أو نوفمبر). وهو عيد يحتفل به في أنحاء العالم، كما يعد عطلة وطنية في الهند وفيجي وترينيداد وتوباغو. وكلمة ديبا بمعنى النور، وأفالي بمعنى الصف أو السلسلة، فيكون المعنى صفّ الأنوار. ويرتبط هذا العيد بعدة أساطير، من أشهرها قصة انتصار رام وعودته مع زوجته سينتا إلى مملكة أيودھيا بعد القضاء على رافانا، ملك الشياطين في سريلانكا. وخلال الاحتفال، يشعل الناس صفوفًا من المصابيح الصغيرة أو المصابيح الزيتية على الشرفات والنوافذ ترحيبًا بعودة رام وسينتا.

نافاراتري يعرف بمهرجان الليالي، ويقام في اليوم التاسع من شهر كانيا (سبتمبر أو أكتوبر)، وتُؤدّى الصلوات لمدة تسعة أيام: الأيام الثلاثة الأولى لتكريم دورغا (إلهة الشجاعة) والثلاثة التالية لتكريم لاكشمي (إلهة الازدهار) والثلاثة الأخيرة لتكريم ساراسواتي (إلهة العلم). وفي شمال الهند تؤدّى رقصات غاربا خلال هذه الليالي، أما في جنوب الهند فتزين البيوت وتعرض دمي تسمّى بوما كولام. ويسمّى اليوم العاشر فيجايا داشامي أو دوسيرا.^{٢٠٤}

ومن الأعياد الأخرى في الهند. شيفاراتري (فبراير/أمارس) عيد لتكريم الإله شيفا، ويحتفل به في جميع أنحاء الهند. كريشنا جانماشتامي (أغسطس أو سبتمبر) ذكرى ميلاد كريشنا. فاسانت باناشامي (يناير/أفبراير) عيد لتكريم الإلهة ساراسواتي. غورو بورنيم (يونيو/أوليو) احتفال لتكريم المعلمين وأهل المعرفة الروحية.

أما الاحتفال المرتبط بموسم الزراعة فهو كومبه ميلا، ويقام كل عامين بالتناوب في أربع مدن هي هاريدوار وناشيك وبرايغراج وأوجاين. وتروي الأسطورة أن حربا وقعت بين الآلهة والأرواح الشريرة حول إناء يحتوي على شراب الخلود. وقد

²⁰⁴ I Ketut Parianan, 12

انتصرت الآلهة، لكن أثناء المعركة سقطت أربع قطرات من شراب الخلود على الأماكن التي يقام فيها احتفال كومبه ميلا.^{٢٠٥}

٤. الأعياد الدينية في البوذية

للديانة البوذية عدة أعياد دينية، منها:

١. ويساك

ويساك أو ويساكا (بالبالية : وبالسنسكريتية *Vaishākha*: *वैशख*) هو اليوم المقدس في الديانة البوذية. ويعرف هذا العيد بأسماء مختلفة في بلدان متعددة، منها: فيساك يُسمى في الهند فيساكه بوجا أو بوذا بورنيما في التبت ساغا داوا وفي ماليزيا وسنغافورة فيساك وفي تايلاند فيساكها بوتشا في سريلانكا فيساك. وقد أخذ هذا الاسم من اللغة البالية ويساكها المرتبطة بكلمة فيساكها في اللغة السنسكريتية. وفي بعض الأماكن يسمى أيضا يوم بوذا، وترتبط به عدة مدارس بوذية، من بينها مدرسة ثيرافادا.^{٢٠٦}

ويحتفل بعيد ويساك لإحياء ذكرى ثلاث مناسبات عظيمة في حياة بوذا، يعتقد أنها وقعت في اليوم نفسه من شهر ويساك، وهي ميلاد بوذا وبلوغه التنوير (الاستنارة) ووفاته (البارينيرفانا). كما يعتقد أن هذا اليوم هو أيضا اليوم الذي ألقى فيه بوذا أول تعاليمه عن الدارما. ويتميز الاحتفال به بأجواء من الفرح والاحتفالات الدينية في كثير من البلدان ذات الأغلبية البوذية.

²⁰⁵ Keene, *Agama-Agama Dunia*,....., 31.

²⁰⁶ Tommy Gunawan Syarifuddin, Perencanaan Vihara Budha Theravada dengan Penerapan Karakter Khas Lokal Kaltim di Kota Samarinda, <http://ejurnal.untag-smd.ac.id/index.php/TEK/article/view/2463> (20 April 2017).

يقوم أتباع البوذية بتزيين منازلهم وتقديم القرابين في المعابد في عيد ويساك. ويستخدمون الشموع والمصابيح الأخرى رمزا لتنوّر بوذا واستنارته.

٢. أساطا

يقام عيد أساطا لإحياء ذكرى أول خطبة ألقاها بوذا حين بدأ بنشر تعاليمه.^{٢٠٧} ويحتفل بهذا العيد بعد شهرين من عيد ويساك، تخليدا لثلاثة أحداث مهمة:

- (أ) ألقى بوذا أول تعاليم الدارما على خمسة من رفاقه الزهاد بانچا فاغيا في حديقة الغزلان إيسيفاتانا في سارنات قرب بنارس عام ٥٨٨ قبل الميلاد.
- (ب) شكّل بوذا مع البانچا فاغيا أول جماعة آريا سانغا.
- (ج) اكتمل الثالوث المقدس تيراتانا وأوتراتنا بتكوّن السانغا وهي بوذا والدارما والسانغا.

٣. ماغها بوجا

ماغها بوجا هو أحد الأعياد الكبرى لدى البوذيين، ويُحيى ذكرى حدث عظيم وقع في زمن بوذا. بدأت هذه الحادثة حين كان بوذا في حديقة السناجب، في غابة الخيزران فيلوفانا-أراما بمدينة راجاها خلال شهر ماغها. وفي الوقت نفسه، جاء عدد من الرهبان اليهكشو الذين بلغوا مرتبة القداسة أرهات ويتمتعون بقدرات روحية خاصة أبيئيّا، دون موعد مسبق أو اتفاق بينهم، لزيارة بوذا. وقد بلغ عددهم

²⁰⁷ Singgih Wahyu Nugraha, "Umat Buddha Rayakan Puja Bakti Perayaan Asadha", dalam <http://jogja.tribunnews.com/2012/07/28/umat-budha-rayakan-pujabakti-perayaan-asadha> (18 April 2013).

١٢٥٠ راهبا. وفي تلك المناسبة، أقام بوذا طقس الأوبوساا ومنحهم رسامة الرهبنة بعبارة إيحي بهكشو (تعالوا أيها الرهبان). ثم ألقى عليهم تعاليم أوفاداتا باتيموكخا.^{٢٠٨}

٤. كاثينا بوجا

في ليلة البدر بعد ثلاثة أشهر من عيد أساظا، والتي توافق تقريبا شهري أكتوبر وأونوفمبر، يكون الرهبان قد أنهوا فترة فاسا (الخلوة المطرية). وفي هذه المناسبة، يقدم أتباع البوذية ثوب الكاثينا لجماعة الرهبان (السانغا)، تعبيرا عن شكرهم للرهبان الذين أقاموا فترة فاسا في منطقتهم. كما يقدم لهم أيضا ما يحتاجونه من لوازم المعبد واحتياجاتهم اليومية.

وخلال احتفال كاثينا، لا يقتصر الأمر على تقديم الثياب، بل يقدم المؤمنون أيضا الحاجات الأساسية الأربع للرهبان. وإذا تعدد ذلك، قد تستبدل بالتبرعات المالية. ومن المهم أن يفهم أتباع البوذية الطريقة الصحيحة في تقديم الصدقة لأن العطاء يكون نافعا إذا قدم بإخلاص وبالطريقة السليمة.^{٢٠٩}

٥. أيام الأوبوساا

أيام الأوبوساا هي أيام مرتبطة بمراحل القمر وأيام خاصة أخرى في التقويم القمري. وكلمة أوبوساا بمعنى الدخول للإقام. في هذه الأيام، يرتدي أتباع البوذية من عامة الناس لباسا خاصا، غالبا أبيض اللون، ويتوجهون إلى المعبد المحلي للانضمام إلى الرهبان في التراتيل والصلوات. كما يقضون وقتا طويلا في التأمل ويلتزمون بالوصايا العشر لنيل الخير في إعادة الميلاد القادمة.^{٢١٠}

²⁰⁸ T. N., "Sejarah dan Makna Hari Raya Magha", dalam <http://www.viharakarandjati.com/artikel/hari-raya-magha/> (18 April 2013).

²⁰⁹ Bhikkhu Candakaro, "Berdhana di Bulan Kathina", dalam <http://artikelbuddhist.com/2012/07/berdana-di-bulan-kathina.html> (18 April 2013).

²¹⁰ Keene, *Agama-Agama Dunia*,....., 83.

٦. عيد أولامبانا

يعدّ عيد أولامبانا من الأيام المقدسة لدى أتباع البوذية، ويقام من اليوم الأول حتى اليوم الخامس عشر من التقويم الصيني (إيمليك). في هذه الفترة، يكون رهبان السانغا قد أنهوا فترة فاسا (الخلوة خلال موسم الأمطار). وبعد إتمام هذه الفترة، يحقق كثير من الرهبان تقدّمًا روحيا ملحوظًا، فيعتبرون أرضا خصبة جدا لزرع أعمال البرّ. ولذلك فإن أتباع البوذية الذين يقدّمون لهم القرايين ينالون ثوابًا (كارما) أعظم من المعتاد. كما يمكنهم إهداء ثواب هذه الأعمال الصالحة لأرواح أسلافهم وللكائنات التي تعاني في عالم البريتا (عالم الأرواح الجائعة).

٥. الأعياد الدينية في الكونفوشيوسية

توجد عدة أعياد دينية في ديانة الكونفوشيوسية، منها:

١. تشيا غويه: (Cia Gwee) رأس السنة الصينية (إيمليك)
٢. تشيا غويه: الصلاة الكبرى لله تعالى (تيان) أو صلاة كينغ تي كونغ
٣. تشيا غويه: عيد تشاب غوميه (Cap Go Meh) أو شانغ يوان.
٤. جيه غويه: تشي سينغ كي سين ذكرى وفاة النبي الكونفوشيوس
٥. أبريل: تشينغ مينغ (Ching Bing) يوم زيارة القبور (يوم سادرانان)
٦. غو غويه: عيد توان يانغ جيات. (Peh Cun)
٧. جيت غويه: تيونغ غوان أو تيونغ يانغ صلاة لأرواح الأسلاف.
٨. جيت غويه: كينغ هو بينغصلاة للأرواح العامة.
٩. به غويه: عيد تيونغ تشيو (منتصف الخريف)
١٠. ٢٧ به غويه: تشي سينغ تان ذكرى ميلاد النبي الكونفوشيوس

١١. ١٥ تشاب غويه: هيه غوانصلاة كبرى لملاك الأرض (هوك تيك تشينغ سين)

١٢. ٢٢ ديسمبر: تانغ تشيك يوم الجرس الروحي.

١٣. ٢٤ تشاب جيه غويه: يوم الأخوة أو يوم صعود إله المطبخ (تشاو جون)

١٤. ٢٩ تشاب جيه غويه: تي سيكصلاة ختام السنة أو الصلاة للأسلاف.

ج. الطقوس التعبدية في مختلف الأديان

١. الطقوس التعبدية في الإسلام

يوجد في الإسلام عدد من الطقوس التعبدية، منها:

١. الصلاة

من الناحية اللغوية، كلمة الصلاة مأخوذة من اللغة العربية، بمعنى الدعاء، والمقصود هنا الدعاء بالخير. ومن هذا المعنى اللغوي يفهم أن القراءات والأذكار في الصلاة هي سلسلة من الأدعية التي يرفعها المسلم إلى الله سبحانه وتعالى.

أما في الاصطلاح الشرعي، فالصلاة هي عبادة لله تعالى تتكوّن من أقوال وأفعال مخصصة بشروط وأركان محددة، تبدأ بتكبيرة الإحرام وتنتهي بالتسليم.

من هذا التعريف، يجب على من يقيم الصلاة أن يلتزم بالشروط والأركان المقررة، ولذلك من المهم جداً للمسلمين أن يعتنوا بهذه المسألة حتى تكون صلاتهم صحيحة وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

تنقسم الصلاة في الإسلام من حيث الحكم إلى قسمين: الصلاة المفروضة (وهي الواجبة) الصلاة النافلة وهي التي يُثاب فاعلها ولا يأثم تاركها أما الصلوات المفروضة فهي: صلاة الفجر (ركعتان) صلاة الظهر (أربع ركعات) صلاة العصر (أربع ركعات) صلاة المغرب (ثلاث ركعات) صلاة العشاء (أربع ركعات). وتُسمّى هذه لصلوات بالصلوات الخمس اليومية. وهناك أيضا صلاة الجمعة التي تجب على الرجال المسلمين يوم الجمعة وقت الظهر. وأما الصلوات النافلة فمنها: صلاة التهجد، وصلاة الضحى، وصلاة الحاجة، وصلاة الاستخارة، وغيرها.

٢. الصيام

يعرف الصيام باسم الصوم أو الصيام في الإسلام. من الناحية اللغوية، الصيام بمعنى الإمساك. وأما في الاصطلاح الشرعي، فهو الامتناع عن الأكل والشرب وكل ما يُفطر، من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، مع توافر شروط معينة. وأما الصيام في الشريعة الإسلامية هي شكلٌ من أشكال العبادة لله سبحانه وتعالى، بالإمساك عن الطعام والشراب والشهوات وسائر الأمور التي تُبطل الصوم، من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، مع استحضار النية مسبقاً.

وينقسم الصيام في الإسلام من حيث الحكم إلى قسمين: صيامٌ فرض (واجب)، وصيامٌ سنّة. أمّا الصيام الواجب فيشمل ما يلي:

أ) صيام رمضان: حكمُ صيام رمضان واجب على كلّ مسلم صحيح قادر. أمّا المريض أو من كان له عذرٌ شرعيّ، فيجوز له قضاء صيام رمضان في أيّام آخر غير شهر رمضان. ويؤدّى صيامُ رمضان مدّة شهرٍ كاملٍ في شهر رمضان من التقويم الهجريّ الإسلاميّ.

ب) صيام النذر: حكم صيام النذر واجب إذا نذر المسلم أن يصوم. فإن لم يستطع الوفاء بنذره، جاز له أن يُكفّر عنه بعقوبةٍ أو بإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم.

ويكون صيامُ النذر عادةً بسبب أمرٍ قد نواه المرءُ قبل وقوعه، كأن ينذر إذا حصلت له نعمة أو تحقق له نجاح أو نجا من مصيبةٍ. ويؤدَّى صيامُ النذر شكرًا لله سبحانه وتعالى على ما أنعم به من النعم والأرزاق.

وأما الصيام السنّة فيشمل ما يلي:

- (أ) صيام شوال: وهو صيام ستة أيام من شهر شوال، ويجوز أن تصام متتابعة بعد عيد الفطر.
- (ب) صيام عرفة: وهو الصيام الذي يؤدي في اليوم التاسع من شهر ذي الحجة لغير الحاج.
- (ج) صيام عاشوراء: وهو الصيام الذي يؤدي في اليوم العاشر من شهر محرم.
- (د) صيام شعبان: وهو الصيام الذي يؤدي في شهر شعبان.
- (هـ) صيام رجب: وهو الصيام الذي يؤدي في شهر رجب.
- (و) صيام الاثنين والخميس: وهو الصيام الذي يؤدَّى يومين الاثنين والخميس. وغير ذلك من أنواع الصيام.

٣. الزكاة

الزكاة في اللغة بمعنى الطهارة والنماء. وأمّا في الاصطلاح الشرعي فهي مقدارٌ معيّن من المال يجب على المسلم إخراجه ودفعه إلى الأصناف المستحقّة له، كالفقراء والمساكين وغيرهم، وفق الأحكام التي قرّرها الشرع.^{٢١١} وتعدّ الزكاة الركن الثالث من أركان الإسلام.

والزكاة أحدُ أركان الإسلام، وهي عنصر أساسي في قيام الشريعة الإسلامية؛ ولذلك فإن حكمها واجب (الفرض) على كلّ مسلم بالشروط المقرّرة. وهي من

²¹¹ Furoida dkk, Sistem pendukung Keputusan Penerima Zakat dengan Metode Simple Additive Weighting, <http://eprints.undip.ac.id/60604/> (20 April 2017).

العبادات كالصلاة والحج والصيام، وقد بينت أحكامها تفصيلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية. كما أنّ الزكاة نشاط اجتماعي إنساني يتطوّر بما ينسجم مع تطوّر المجتمعات الإسلامية في كل زمان ومكان.

وتنقسم الزكاة إلى نوعين:

- (أ) زكاة الفطر: وهي الزكاة التي يجب على المسلم إخراجها قبيل عيد الفطر في شهر رمضان، وتكون من القوت الغالب (الطعام الأساسي). ومقدارها نحو صاع من الطعام، ويقدر في بعض البلدان بنحو ٢,٥ كيلوغرام تقريباً.
- (ب) زكاة المال: وهي الزكاة التي يخرجها المسلم من أمواله، وتشمل زكاة التجارة، والزروع والثمار، والمعادن، والثروات البحرية، والأنعام، والركاز (المال المدفون)، والذهب والفضة. ولكلّ نوع منها أحكامها ومقاديرها الخاصة في الحساب.

وتُعطى الزكاة إلى:

- (١) الفقير وهو الذي لا يملك شيئاً أو يملك قدراً يسيراً لا يكفيه لتلبية حاجاته الأساسية في الحياة.
- (٢) المسكين هو الذي يملك مالاً، لكنه لا يكفيه لسدّ حاجاته الأساسية في الحياة.
- (٣) العامل (للزكاة) هو الذي يتولى جمع الزكاة وإدارتها وتوزيعها.
- (٤) المؤلّف هم الذين دخلوا في الإسلام حديثاً ويحتاجون إلى المساعدة لتثبيت إيمانهم والتأقلم مع بيئتهم الجديدة.

(٥) الرقاب

العبد الذي يسعى إلى تحرير نفسه من الرق.

(٦) الغارمون

هم الذين عليهم ديون في أمور مباحة ولا يستطيعون سدادها.

(٧) في سبيل الله

هم الذين يجاهدون في طريق الله، كالدعوة إلى الإسلام، والتعليم الإسلامي، وسائر وجوه الخير.

(٨) ابن السبيل

هو المسافر الذي انقطع به الطريق ونفدت نفقته، وإن كان غنياً في بلده.

٤. الحج

من الناحية اللغوية، الحج بمعنى القصد أو التوجّه إلى شيء. وفي اللغة العربية يُراد به القصد أي الغاية أو النية. أما في اصطلاح الشرع، فالحج هو قصد بيت الله الحرام (الكعبة) وأماكن مخصوصة لأداء عبادات مخصوصة في وقت مخصوص. والأماكن المقصودة تشمل الكعبة المشرفة و المسعى (موضع السعي) وعرفة ومزدلفة ومنى. ووقت أداء الحج يكون في أشهر الحج، ابتداء من شهر شوال إلى العشر الأوائل من شهر ذي الحجة. ومن أعمال الحج الطواف والسعي والوقوف بعرفة والمبيت بمزدلفة ورمي الجمرات والمبيت بمنى وغيرها من المناسك.

شروط وجوب الحج:

(أ) الإسلام

(ب) البلوغ

(ج) العقل

(د) الحرية

(هـ) الاستطاعة (وتشمل القدرة البدنية والمالية)
(و) ويزاد في حق المرأة وجود محرم يرافقها، لأن السفر البعيد بدون محرم محرّم عند بعض العلماء.

وأما أركان الحج فهي:

- (أ) الإحرام: وهو لبس ثياب الإحرام مع النية للحج أو العمرة من الميقات المكاني.
- (ب) الوقوف بعرفة: وهو المكث مع الذكر والدعاء في عرفة يوم التاسع من ذي الحجة.
- (ج) طواف الإفاضة: وهو الطواف حول الكعبة سبعة أشواط، ويكون بعد رمي جمرة العقبة يوم العاشر من ذي الحجة.
- (د) السعي: وهو المشي أو الهرولة بين الصفا والمروة سبعة أشواط، ويكون بعد طواف الإفاضة.
- (هـ) التحلل: وهو حلق الشعر أو تقصيره بعد الانتهاء من السعي.
- (و) الترتيب: وهو أداء الأركان حسب ترتيبها دون ترك شيء منها.

وأما واجبات الحج فهي:

- (أ) نية الإحرام للحج أو العمرة من الميقات المكاني، بعد لبس ثياب الإحرام.
- (ب) المبيت بمزدلفة ليلة التاسع من ذي الحجة (في الطريق من عرفة إلى منى)
- (ج) رمي جمرة العقبة يوم العاشر من ذي الحجة.
- (د) المبيت بمنى في أيام التشريق (الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة)
- (هـ) رمي الجمرات الثلاث: الأولى والوسطى والعقبة في أيام التشريق (١١، ١٢، ١٣ من ذي الحجة)

- (و) طواف الوداع: وهو الطواف عند مغادرة مكة قبل السفر.
(ز) اجتناب المحظورات أثناء الإحرام.

٢. الطقوس التعبدية في المسيحية

في الكنائس المسيحية نمطان رئيسيان للعبادة، وهما:

١. العبادة ذات الطابع الليتورجي (الطقسي)

وهي عبادة تعتمد على نظام محدد من الطقوس (الليتورجيا) التي تم تقديسها واعتمادها عبر ممارستها على مدى زمن طويل. على سبيل المثال، العبادة في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية تتوافق مع نمط العبادة في القرن الرابع الميلادي.

٢. العبادة غير الليتورجية

وهذا النوع من العبادة تستعمل في معظم الكنائس البروتستانتية، ويؤكد على الحرية في إنشاد الترانيم، والصلاة العفوية، وقراءة الكتاب المقدس، وإلقاء الخطبة.

وفي الديانة المسيحية توجد عدة صلوات، منها:

١. الصلاة الربانية

وهي صلاة توجه إلى الله، وتُعدّ من أشهر الصلوات لمسيحيين بمختلف طوائفهم وتقاليدهم. وتشمل صلاة التسبيح لله وصلاة التوبة وصلاة الطلب وصلاة الشكر وغيرها.

٢. صلاة السلام عليك يا مريم

وهي صلاة تسبيح للعدراء مريم، وتستعملها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الأرثوذكسية.

٣. صلاة يسوع

وتقوم على تكرار اسم يسوع. وهي أكثر شيوعاً في الكنيسة الأرثوذكسية. وصيغتها المعروفة تعود إلى القرن السادس الميلادي، وهي إعلان تسبيح ليسوع بوصفه ابن الله الذي يخلص البشر من خطاياهم.

٣. الطقوس التعبدية في الهندوسية

تعدّ الطقوس التعبدية فناً غنياً بالألوان لعبادة الله في الديانة الهندوسية. ومن أشهر هذه الطقوس: البوجا (Puja) والياجنا (Yajna). البوجا هي الطقس الأكثر شيوعاً. ولا تتحدث نصوص الفيدا بالتفصيل عن البوجا بصورتها الحالية التي تقام في المنازل أو المعابد. ومن أهم عناصر هذا الطقس تقديم القرابين المعروفة باسم أوباتشارا (Upacara)، أي التقدمة باحترام إلى الله. وتشمل هذه التقدّمات: الطعام، والماء المعطّر، وأوراق التولسي، ومسحوق خشب الصندل، والبخور، والزهور، والرماد، والملابس. ويسمّى الشخص الذي يؤدي أو يقود البوجا في المعبد بوجاري. ومن الأجزاء المهمة في البوجا أيضاً طقس آراتي وهو تحريك الضوء (المصباح) أمام تمثال الإله. وبعد انتهاء البوجا، يقوم ربّ الأسرة أو البوجاري بتوزيع القرّبان المسمّى براساد على المصلّين، ويتكوّن عادة من الطعام وبعض المأكولات المقدّسة²¹².

أما الياجنا فتقام على مذبح مؤقت يبني وفقاً لتعاليم التنّترا. وينشأ هذا المذبح خصيصاً لهذا الطقس ثم يزال بعد انتهائه. ولا تتضمن الياجنا تماثيل أو صوراً

²¹² Viswanathan, "Ritual Hindu" dalam <http://www.hindu-indonesia.com> (18 April 2013).

للآلهة، بل يرسم شكل هندسي خاص يسمّى يانترا على المذبح، ويمثل الإله المعبود. وتشمل معظم طقوس الياجنا ترديداً متزامناً للتراتيل من قِبَل عدد من الكهنة.

وللياجنا نوعان نوع يُقام من أجل المصلحة العامة ونوع يُقام من أجل مصلحة الأسرة. وكانت الياجنا العامة في الماضي تُقام برعاية الملوك، أما اليوم فتُقام برعاية إدارات المعابد أو المنظمات الاجتماعية الدينية.

٤. الطقوس التعبدية في البوذية

تتجسّد العبادة في الديانة البوذية من خلال البوجا (التبجيل) وتقديم القرابين وإنشاد التسابيح. وتشمل العبادة في البوذية الجسد والكلام والفكر بصورة متكاملة. ومصطلح بوجا بمعنى الاحترام أو التبجيل، ويشير إلى طقس يُستخدم لتعزيز الإيمان وترسيخه، ولتذكير الإنسان في حياته اليومية بعهده تجاه الجواهر الثلاث وهي بوذا والداما (التعاليم) والسانغا (الجماعة الرهبانية)^{٢١٣}

وهناك طريقتان للتبجيل في الديانة البوذية، وهما^{٢١٤}:

١. أميسا بوجا

ومعناها الحرفي: العبادة عن طريق التقديمات أو القرابين. وقد أوضح كتاب مانغالاتثا-ديباني (Mangalattha-dipani) أربعة أمور ينبغي مراعاتها في تطبيق أميسا بوجا، وهي:

(١) ساگارا : تقديم القرابين المادية

²¹³ Pemuda Buddhist Indonesia, "Tata Cara Pribadatan Agama Buddha", dalam <http://viharadhammasasana.blogspot.com/2009/05/tata-cara-peribadatanagama-buddha.html> (18 April 2013).

²¹⁴ Dhamma Study Group Bogor, "Upacara dalam Agama Buddha", dalam <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/upacara-dalam-agama-buddha/> (18 April 2013).

- (٢) غاروكارا: إظهار المحبة والاحترام للقيم السامية
- (٣) مانانا: إظهار الثقة والإيمان
- (٤) فاندانا: التلفظ بعبارات الثناء والمدح.

وهناك ثلاثة أمور أخرى يجب مراعاتها حتى تؤدي أميسا بوجا على أكمل وجه، وهي:

- (١) فاتّهو سامبادا: (Vatthu sampada) كمال المادة المقدّمة
- (٢) تشيتانا سامبادا: (Cetana sampada) كمال النية والإرادة
- (٣) داكّينيّا سامبادا: (Dakkhineyya sampada) كمال موضوع العبادة أو الجهة المستحقة للتقدّمات.

٢. باتيباتّي بوجا

ومعناها الحرفي: العبادة من خلال التطبيق أو الممارسة. وتسمى أيضا دهاّمًا بوجا أي عبادة الدهاّمًا (التعاليم). ووفقًا لما ورد في كتاب باراماتّهاجوتيكا، فإن المقصود بالممارسة في هذا السياق هي:

- (أ) الاحتماء بال تيسارانا، أي اللجوء إلى الجواهر الثلاث وهي بوزا والداما (التعاليم) والسانغا (الجماعة الرهبانية)
- (ب) العزم على الالتزام بـ البانچا سيلّا البوذية (Panca Sila) ، وهي الفضائل الخمس، وتشمل الامتناع عن القتل والسرقة والسلوك الجنسي غير المشروع والكذب وتناول الأطعمة أو المشروبات التي تضعف الوعي والانتباه
- (ج) العزم على ممارسة الأتّهانغا سيلّا (Atthanga Sila) ، وهي الوصايا الثمانية، في أيام الأوبوساثا (Uposatha)
- (د) السعي إلى تطبيق باريسودي سيلّا (Parisuddhi Sila) ، أي الطهارة الأخلاقية، وتشمل:

١) ضبط النفس وفقاً لقواعد الرهينة (*Patimokha-samvara*)

٢) ضبط الحواس الست (*Indriya-samvara*)

٣) كسب الرزق بطريقة مشروعة وصحيحة (*Ajiva-parisuddhi*).

٤) تلبية الحاجات المعيشية بصورة لائقة ومعتدلة (*Paccaya-sanissita*).

٥. الطقوس التعبدية في الكونفوشيوسية

إن ديانة كونفوشيوسية (لا تُعَلِّم أتباعها فقط كيفية البرّ ب تيان (الإله الواحد الأحد)، والوالدين وكبار السن والقادة، بل تعلمهم أيضاً آداب أداء العبادات للنبي والقديسين والأسلاف وغيرهم. ومن أنواع هذه العبادات^{٢١٥}:

١. أداء العبادة لتيان

أ. يقوم أتباع الكونفوشيوسية صباحاً ومساءً وعند تناول الرزق (الطعام) بأداء الصلاة أو السجود التعبدية إلى تيان. ويؤدّون هذه العبادة أمام مائدة العبادة (المذبح) الموجودة في بيوتهم^{٢١٦}. وعادةً ما توضع هذه المائدة في غرفة الضيوف، لذلك فإن من يزور بيت أحد أتباع الكونفوشيوسية يمكنه أن يرى شكل مائدة العبادة بوضوح.

ب. أداء عبادة ثيان هيو في اليوم الأول واليوم الخامس عشر من كل شهر قمري حسب التقويم الصيني (الإمليك) في هذين اليومين من كل شهر، يؤدي أتباع الكونفوشيوسية أيضاً العبادة أمام مذبح الأسرة في البيت، ويمكن كذلك أن تؤدّى

²¹⁵ Ihsan Tanggok, *Jalan keselamatan Melalui Agama Konghucu*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 170-173.

²¹⁶ Elga Sarapung, dkk., *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-agama* (Yogyakarta: Interfidei, 2005), 59.

في مكان العبادة العام ليتانغ والشخص الذي يحتفظ برماد الأسلاف يقوم بحرق البخور أمام رمادهم أو أمام ألواح أرواحهم، وكذلك أمام تماثيل الآلهة المعبودة في منزله. وتقام هذه المراسم في الصباح والمساء.

ج. إقامة العبادات الكبرى في الأيام المباركة الخاصة بتيان، وهي:

- ١) صلاة ليلة ختام السنة أوليلة ما قبل غوان تان. (Gwan Tan)
- ٢) صلاة كينغ ثي كونغ (King Thi Kong) في الليلة الثامنة التي تسبق اليوم التاسع من شهر تشيا غويه (Cia Gwee) ، وهو الشهر الأول.
- ٣) صلاة سيانغ غوان (Siang Gwan) أو كاب غو ميه (Cap Go Meh) في اليوم الخامس عشر من شهر تشيا غويه (الشهر الأول)
- ٤) صلاة يوم تانغ تشيك (Tangcik) وهو اليوم الذي تكون فيه الشمس عمودية فوق خط عرض ٢٣,٥ درجة جنوبًا (مدار الجدي)، ويوافق تاريخ ٢٢ ديسمبر من كل عام.

٢. العبادة للنبي

أ) إحياء ذكرى ميلاد النبي كونفوشيوس، في اليوم السابع والعشرين من الشهر الثامن حسب التقويم القمري سي سينغ تان (Ci Sing Tan)

ب) إحياء ذكرى وفاة النبي، في اليوم الثامن عشر من الشهر الثاني القمري سي سينغ كي سين

ج) إحياء ذكرى يوم الجرس الروحي بوك توك (Bok Tok) ، وهو جرس مصنوع من المعدن ويقرع بمطرقة خشبية، وذلك في ٢٢ ديسمبر من كل عام

٢. العبادة للقدسين

أ. يوم توان يانغ (Twan Yang) ، في اليوم الخامس من الشهر الخامس القمري. كلمة توان بمعنى: المستقيم والبارز والمضيء. وكلمة يانغ بمعنى: الصفة الإيجابية أو الشمس. ومعنى توان يانغ هو الوقت الذي تُصدر فيه الشمس أقوى أشعتها.

ب. صلاة تيونغ تشيو (Tiong Chiu) ، في اليوم الخامس عشر من الشهر الثامن القمري. يوافق هذا التاريخ اكتمال القمر في منتصف فصل الخريف في نصف الكرة الشمالي. وفي هذا الوقت يكون الجو معتدلاً والقمر ساطعاً جداً، كما يكون المزارعون منشغلين ومسرورين لوجودهم في وسط موسم الحصاد. وفي ليلة اكتمال القمر تُقام صلاة ل هوك تيك تشينغ سيين (Hok Tik Cing Sien) ، وهو ملاك الأرض، تعبيراً عن الشكر والامتنان.

ج. يوم هي غوان (He Gwan) ، في اليوم الخامس عشر من الشهر العاشر القمري. ويُفهم هي غوان على أنه التعبير الختامي في السنة عن عظيم رحمة الله. وفي هذا اليوم تُقام صلاة كبرى لملاك الأرض (هوك تيك تشينغ سيين)، الذي يُعد رمزاً للكون المخلوق من قبل الله.

٤. الصلاة من أجل الأسلاف

أ) إقامة الصلاة في اليوم الأول واليوم الخامس عشر من كل شهر قمري.

ب) ذكرى وفاة الأسلاف أو الوالدين كو كي (Co Ki)

ج) صلاة ختام السنة تيك سيك (Tik Sik) ، في اليوم التاسع والعشرين من الشهر الثاني عشر القمري.

د) صلاة الزيارة أو تشينغ بينغ (Ching Bing) ، في ٥ أبريل وتُعرف أيضاً بصلاة القبور.

هـ) الصلاة لأرواح الأسلاف، في اليوم الخامس عشر من الشهر السابع القمري.

٥. العبادة الاجتماعية

- أ) كينغ هو بينغ (King Ho Ping) أو صلاة الأرواح العامة، في اليوم التاسع والعشرين من الشهر السابع حسب التقويم القمري (إيمليك)
- ب) ب. يوم الأخوة أو يوم صعود ملاك المطبخ، في اليوم الرابع والعشرين من الشهر الثاني عشر القمري. وفي هذه الأيام يُلزم أتباع الديانة الكونفوشيوسية بالتبرع (مساعدة الفقراء والمحتاجين). وقبيل حلول رأس السنة القمرية (إيمليك)، توزع المساعدات التي يقدمها أتباع الكونفوشيوسية على الفقراء دون تمييز بين الفئات.
- ج) ينبغي أن يدرك الإنسان أن جميع أفعاله، الظاهرة والباطنة، طوال حياته تُعدّ أعمالَ عبادةٍ وطاعة. ويُسمّى هذا المفهوم بالعيش حياة كاملة (العيش بكل معاني الحياة)

الفصل السادس: أهداف أداء الشعائر الدينية

في الأساس، تمتلك جميع الأديان تعاليم تتعلق بالأمور المقدسة، ومن هنا ظهر مصطلح الشعيرة الذي يعد فعلا يمكن أن يعزز العلاقة بين القائم بالفعل والموضوع الذي يعد مقدسا. وبوجه العام، من أهداف أداء الشعائر الحفاظ على القداسة وصونها. وإلى جانب ذلك، تعد الشعائر فعلا يقوّي صلة الإنسان بالمقدس، كما يعزز التضامن الجماعي الذي يولّد الشعور بالأمان والقوة النفسية.

إن معظم المجتمعات التي تمارس الشعائر الدينية تنطلق من خلفية إيمانية. فالإيمان بالمقدس يؤدي إلى ظهور الشعائر. لذلك تعرف الشعيرة بأنها سلوك منظم تنظيما دقيقا، يؤدي وفق أحكام محددة ويختلف عن السلوك اليومي من حيث الطريقة والمعنى. وإذا أدت الشعيرة وفق أحكامها، يعتقد أنها تجلب البركة وذلك للإيمان بحضور أمر مقدس.

وفيما يتعلّق بالشعائر، يقسمها دجاماري إلى نوعين، وهما²¹⁷:

(١) الشعائر من حيث الهدف (المعنى)

من حيث الهدف، هناك شعائر يقصد بها التقرب إلى الله لنيل السلامة والرحمة وهناك شعائر يقصد بها طلب المغفرة عن الأخطاء المرتكبة.

(٢) الشعائر من حيث الكيفية

ومن حيث الكيفية، يمكن التمييز بين نوعين من الشعائر، وهما: الشعائر الفردية والشعائر الجماعية. فبعض الشعائر تؤدّى بصورة فردية شخصية، بل إن منها ما يمارس بالعزلة عن الناس، مثل التأمل والتنسك واليوغا. وهناك أيضا شعائر تؤدّى بصورة جماعية عامة، مثل الخطبة والصلاة جماعة والحج.

²¹⁷ Djamari, *Agama Dalam Perspektif Sosiologis* (Bandung: Alfabeta, 1995), 36.

وقد أشار جورج هومانز إلى العلاقة بين الشعائر والقلق. فبحسب رأيه، تنشأ الشعائر من القلق. ومن حيث مستوياته، قسم القلق إلى: قلق شديد سماه القلق الأولي وقلق عادي سماه القلق الثانوي^{٢١٨}. ثم أوضح أن القلق الأولي ينتج شعائر أولية، وأن القلق الثانوي ينتج شعائر ثانوية. ولذلك عرف الشعائر الأولية بأنها طقوس تهدف إلى التغلب على القلق، وإن لم يكن لها تأثير مباشر في تحقيق الهدف. أمّا الشعائر الثانوية فهي طقوس تطهير تؤدّي تعويضاً لاحتمال وقوع خطأ أو نقص في الشعائر الأولية.

وعلى خلاف هومانز، نظر سي. أنثوني والاس إلى الشعائر من حيث نطاقها، وذلك على النحو الآتي^{٢١٩}:

- (١) الشعائر بوصفها تكنولوجيا، مثل الطقوس المرتبطة بالأنشطة الزراعية والصيد.
- (٢) الشعائر بوصفها علاجاً، مثل الطقوس التي تقام للعلاج أو للوقاية من الأمور غير المرغوبة.
- (٣) الشعائر ذات الطابع الأيديولوجي-الأسطوري، وهي طقوس تستخدم للتحكم في المشاعر والقيم والانفعالات والسلوك داخل الجماعة. ومن أمثلتها طقوس التنشئة (التهيئة) التي تعد تثبيتاً جماعياً لوضع جديد وحقوق ومسؤوليات جديدة.
- (٤) الشعائر بوصفها خلاصاً (نجاة)، كحال من يمر بتجربة صوفية تجعله كأنّه إنسان جديد، فيشعر باتصاله بالكون، مما يؤثر أيضاً في علاقته بالعالم الدنيوي.

²¹⁸ Ibid., 38.

²¹⁹ Ibid., 39.

٥) الشعائر بوصفها إحياءاً أو تجديدًا تقويةً أو بعثاً من جديد. وهي تشبه شعائر الخلاص في هدفها، غير أن تركيزها يكون على المجتمع.

وبعد معرفة الصورة العامة لأهداف الشعائر الدينية، يجدر التعرف إلى أهداف الشعائر في كل دين، كما يلي:

أ. هدف الشعائر في المنظور الإسلامي

في الإسلام، الشعائر بمعنى التوجه بالعبودية إلى الله سبحانه وتعالى. وبمعناها الواسع، تشمل الشعائر الإسلامية جميع أنشطة الإنسان، بما في ذلك أنشطته الدنيوية اليومية، إذا أدت بنية العبودية له تعالى. وهذا هو المقصود في قوله تعالى إن الإنسان والجن ما خلقوا إلا ليعبدوه²²⁰.

وبناء على هذه الآية، فإن المهمة الأساسية للإنس والجن هي عبادة لله. غير أن عبادة الإنسان لربه لا تلغي وظيفته كمخلوق اجتماعي يعيش في هذا العالم حيث تقوم العلاقات والتفاعلات بين الناس. ومن هنا، فإن توجه الحياة نحو الآخرة، إلى جانب التفاعل الاجتماعي مع الآخرين، يبقى ضمن إطار الشعيرة. ولذلك يصبح تحقيق التوازن بين الشعائر التعبدية والعبادات الاجتماعية أمراً ضرورياً²²¹.

وبوجه عام، تنقسم الشعائر في الإسلام إلى نوعين:

أ. شعائر لها دليل صريح في القرآن الكريم والسنة النبوية، مثل: الصلاة والصوم والزكاة والحج والأضحية.

²²⁰ Muhtar Shalihin, "Format Ritual dalam Etika Islam", dalam <http://www.tasawufpsikoterapi.web.id/2013/04/format-ritual-dalam-etika-islam.html> (23 April 2013). Lihat juga al-Qur'an, 51 (Adz-Dzariyaat): 56.

²²¹ Ibid.

ب. شعائر ليس لها دليل صريح في القرآن ولا في السنة مثل: الاحتفال بالمولد النبوي والتهليل واحتفالات الشكر وغير ذلك.

وبناء على مستوياته، تقسم الشعائر في الإسلام إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ) الشعائر الإسلامية الأولية، وهي التي يجب على المسلمين أداؤها، مثل: الصلوات الخمس المفروضة. وقد أجمع العلماء على وجوبها استناداً إلى آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي محمد ﷺ.

ب) الشعائر الإسلامية الثانوية، وهي العبادات المسنونة، مثل: الأذكار في الركوع والسجود والصلوة جماعة وصلاة التهجد وصلاة الضحى.

ج) الشعائر الإسلامية الثالثة، وهي ما كان على سبيل الاستحباب ولم يبلغ درجة السنة المؤكدة. كمثال ما ورد في الحديث الذي رواه الإمام النسائي وابن حبان، أن النبي محمد ﷺ قال: من قرأ آية الكرسي بعد الصلاة المكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة. ومع ورود هذا الحديث، لم ير العلماء أن قراءة آية الكرسي بعد الصلاة المفروضة سنة، ولذلك تعد قراءتها من باب التحسين (التحسينيات).^{٢٢٢}

ومن جهة المكلف، تنقسم الشعائر الإسلامية إلى قسمين:

أ. شعائر مفروضة على كل فرد بعينه (فرض عين)، مثل: الصلوات الخمس.
ب. شعائر مفروضة على الجماعة بحيث إذا قام بها بعضهم سقط الإثم عن الباقين (فرض كفاية)، مثل: تجهيز الميت من غسل وتكفين وصلاة الجنازة ودفنه.

²²² Abdul Hakim Atang & Jaih mubarak, *Metode Studi Islam*, cet.1 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 125-129.

ومن حيث الهدف، تنقسم الشعائر في الإسلام أيضا إلى نوعين:

أ. شعائر يقصد بها نيل رضا الله تعالى وحده ويكون الجزاء المرجو منها سعادة الآخرة، مثل: الصلاة والصوم والزكاة والحج.

ب. شعائر يقصد بها تحصيل منفعة دنيوية، مثل: صلاة الاستسقاء التي تؤدي طلبا من الله تعالى أن ينزل المطر عند اشتداد الجفاف وطول موسم القحط.

في هذا الفرع، سيركّز في مناقشة الشعائر الإسلامية على تقسيمها من حيث أهدافها. وفيما يلي بيان أكثر تخصيصا لأهداف بعض الشعائر في الإسلام:

١. الصلاة

من بين العبادات أو الشعائر في الإسلام، تعدّ الصلاة أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه. ففيها حوار بين الإنسان وربّه، وهو حوار يقع بين طرفين متقابلين. وفي الصلاة يقوم الإنسان بأمور منها: التوجّه إلى قداسة الله تعالى وتسليم النفس له وطلب الحماية من وساوس الشيطان وطلب الهداية إلى الصراط المستقيم والابتعاد عن الضلال والأعمال السيئة والمنكرة وغيرها.^{٢٢٣} وفي هذا الحوار، يكون جوهر الصلاة طلب تزكية الروح وتطهيرها.

وقد بيّنت آيات من القرآن الكريم أهداف الصلاة، ومن ذلك:

(١) أَنْ الصَّلَاةَ تَمْنَحُ الطَّمَأْنِينَةَ وَالثَّبَاتَ الْقَلْبِيَّ، فَلَا يَجْزَعُ الْإِنْسَانُ عِنْدَ الْمَصِيبَةِ وَلَا يَطْغَى أَوْ يَنْسَى نَفْسَهُ عِنْدَ النِّعَةِ وَالسَّرُورِ.

إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١) إِلَّا الْمُصَلِّينَ (٢٢) ٢٢٤

²²³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1 (Jakarta: UI Press 1985), 31.

²²⁴ Al-Qur'an, 70 (al-Ma'aarij): 20-22.

(٢) أتمها تنهى عن الفحشاء والمنكر.

اَثْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥) ٢٢٥

(٣) تنمية الانضباط الشخصي

في الصلاة يطالب المسلمون بالتركيز والالتزام بأوقاتها وذلك ينمي ملكة
الانضباط في نفوس المصلين

(٤) تحقيق الفائدة الجسدية

فليست فوائد الصلاة روحية فحسب، بل لها فوائد بدنية أيضا. وقد
أشارت دراسات عديدة إلى أن هيئات الصلاة مفيدة للصحة، ومن ذلك هيئة
السجود التي تسهم في تسهيل تدفق الدم إلى الدماغ، مما يزيد من إمداده
بالأكسجين والعناصر الغذائية، فيشعر الإنسان بصفاء الذهن.

٢. الصوم

الصوم من الشعائر الأولية في الإسلام. وصوم رمضان شرع في القرآن الكريم
للمؤمنين، كما ورد في الآية الكريمة الآتية:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
(١٨٣) ٢٢٦

إذا نظر إلى الدليل النقلي المتعلق بالصوم، فإن الهدف الرئيس من الصوم
هو أن يصبح الإنسان من المتقين (ضبط النفس). وليس ذلك فحسب، بل هناك
أهداف أخرى لأداء عبادة الصوم، منها:

²²⁵ Al-Qur'an, 29 (al-Ankabut): 45.

²²⁶ Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 183.

- (١) تزكية النفس، وذلك بطاعة أوامره تعالى واجتناب نواهيه وتدريب النفس على إخلاص العبادة لله وحده ولو كان ذلك بكفّ النفس عن الأمور المباحة والمحبوبة والتحرّر من العادات الملازمة لها.
- (٢) ومن أهداف الصوم وفوائده، إلى جانب ما يذكره الأطباء المختصون من منفعه الصحية، أنه يعلي الجانب الروحي في الإنسان على الجانب المادي. فالإنسان كما يدرك كثير من الناس ذو طبيعة مزدوجة: فيه عنصر من طين وفيه نفخة من الروح الإلهية التي نفخها الله فيه. أحد العنصرين يشده إلى أسفل والآخر يرفعه إلى أعلى. فإذا غلب عنصر الطين انحطّ إلى مرتبة الحيوان أو أدنى، وإذا غلبت الروح الإلهية ارتقى إلى مرتبة الملائكة. وفي الصوم انتصار للروح على المادة، وللعقل على الشهوة²²⁷.
- (٣) ترقيق الإحساس بنعم الله تعالى؛ فإن الألفة بالنعم قد تفقد الإنسان الشعور بقيمتها ولا يعرف قدرها إلا إذا فُقدت. وعند زوال النعمة تتضح قيمة الأشياء.

٣. الزكاة

الزكاة عبادة ذات بعدين: بعد عمودي يتمثل في الطاعة لله تعالى (حبل من الله)، وبعد أفقي يتمثل في الواجب تجاه الناس (حبل من الناس). وتسمّى الزكاة أيضاً عبادة مالية اجتهادية. وتتجلّى أهميتها في اقتران الأمر بها في آيات كثيرة بالأمر بالصلاة. وتعد الزكاة من سمات النظام الاقتصادي الإسلامي، إذ تمثل تطبيقاً لمبدأ العدالة فيه وللزكاة ستة مبادئ، هي²²⁸:

- (١) مبدأ الإيمان الديني؛ إذ إنّ أداء الزكاة مظهر من مظاهر الإيمان.

²²⁷ Yusuf Qardhawi, "Hikmah Puasa dalam Pengertian Ibadah Islam", dalam <http://fiqihpuasa.blogspot.com/2012/07/hikmah-puasa-dalam-pengertian-ibadah.html> (23 April 2013).

²²⁸ Qultum Media Penerbit Buku Islami, "Fungsi dan Tujuan Zakat", dalam <http://qultummedia.com/Artikel/Muamalat/fungsi-dan-tujuan-zakat.html> (24 April 2013).

- (٢) مبدأ التوزيع والعدالة؛ وهو الهدف الاجتماعي للزكاة، أي توزيع الثروة التي منحها الله توزيعاً أكثر عدلاً بين الناس.
- (٣) مبدأ الإنتاجية؛ أي أنّ الزكاة تجب في المال الذي نما وأنتج بعد مرور مدة معينة.
- (٤) مبدأ العقلانية؛ فمن المنطقي إخراج الزكاة من المال النامي.
- (٥) مبدأ الحرية؛ إذ لا تجب الزكاة إلا على الإنسان الحرّ.
- (٦) مبدأ الأخلاق والاعتدال؛ فلا تجبى الزكاة تعسفاً، بل وفق أحكام شرعية مننظمة.

أما الهدف من الزكاة فهو تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية؛ فهي نقل لجزء محدد من مال الغني ليخصص للفقراء. وقد بين كثير من العلماء أهداف الزكاة، سواء من الناحية العامة المتعلقة بالنظام الاقتصادي والاجتماعي والدولي، أو من الناحية الخاصة التي نصّت عليها الأدلة الشرعية صراحة، ومنها²²⁹:

- (١) تطهير المال والنفوس للمزكي.
- (٢) رفع شأن الفقراء والمساكين.
- (٣) المساعدة في حلّ مشكلات الغارمين (المدينين) وابن السبيل (المسافر المنقطع) وسائر المستحقين للزكاة.
- (٤) توثيق روابط الأخوة بين المسلمين وبين الناس عموماً.
- (٥) إزالة صفة البخل والطمع من نفوس أصحاب الأموال.
- (٦) إزالة الحسد والغيرة (الحسد الاجتماعي) من قلوب الفقراء.
- (٧) ردم الفجوة بين الأغنياء والفقراء في المجتمع حتى لا تبقى هوّة بينهم.
- (٨) تنمية الشعور بالمسؤولية الاجتماعية لدى الفرد، ولا سيما من يملك المال.
- (٩) تربية الإنسان على الانضباط في أداء الواجبات وإعطاء الحقوق لأصحابها.

²²⁹ Ibid.

- ١٠) الزكاة مظهر من مظاهر الشكر على نعم الله تعالى.
- ١١) التحلي بأخلاق ربّانية.
- ١٢) معالجة القلب من التعلّق المفرط بالدنيا.
- ١٣) تنمية الغنى الروحي.
- ١٤) تنمية المال وبركته.
- ١٥) تحرير المستحق من الحاجة ليعيش في طمأنينة ويتمكن من زيادة خشوعه في عبادة الله تعالى.
- ١٦) وسيلة لتوزيع الدخل تحقيقاً للعدالة الاجتماعية.
- ١٧) أهداف تشمل الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية؛ ففي الجانب الأخلاقي تزيل الزكاة الشح والجشع من نفس الغني وفي الجانب الاجتماعي تُسهم في القضاء على الفقر وفي الجانب الاقتصادي تمنع تركّز الثروة في أيدي فئة قليلة وتعدّ إسهاماً إلزامياً من المسلمين في موارد الدولة.

ومكانة الزكاة بوصفها أحد أركان الإسلام لها وظيفة بالغة الأهمية في الحياة؛ فهي من جهة تجسيد لوظيفة الإنسان كمخلوق اجتماعي، ومن جهة أخرى كما أنّها تدفع حركة الإنسان إلى السعي والعمل لاكتساب المال من أجل أداء الزكاة بوصفها ركناً من أركان الإسلام. ومن المبادئ التي علّمها النبي محمد ﷺ قوله: اليد العليا خير من اليد السفلى، أي إن العطاء خير من الأخذ، فضلاً عن السؤال²³⁰.

٤. الحج

عبادة الحج الركن الخامس من أركان الإسلام، ذروة العبادات التي ترمز إلى الطاعة الكاملة والتسليم التامّ لله تعالى. فالحجّ مؤتمر إسلاميّ شرعه الله لهدف عظيم وهو أن يعود المؤمن إلى وطنه نقيّاً طاهراً كأنه ولد من جديد، حامل أفكاراً

²³⁰ Alef Theria Wasim, "Zakat dalam Agama Islam" dalam *Lima Titik Temu AgamaAgama*, ed. Pieternella van Doorn-Harder, dkk (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2000), 197.

وخططا جديدة لنفسه ولمن حوله. وفي الحجّ يبني الإنسان شخصيةً جديدة قائمة على أساس الخضوع والتسليم والتضحية بلا تردد، ويعيد ترتيب سلوكه مع إخوانه كما أمره الله سبحانه وتعالى.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۚ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا^{٢٣١}

وأما ثمار الحج أو أهدافه فهي أن يشهد الحاج منافع متعددة، ويذكروا اسم الله ويطلبوا مغفرته ويحفظوا ألسنتهم من القول السيئ.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ^{٢٣٢} فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ^{٢٣٣} وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۚ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۚ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى^{٢٣٤} وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ^{٢٣٥}

ولتحقيق هذه الأهداف، لا بد من النية الصادقة والإخلاص؛ فإن الله سبحانه وتعالى لا يقبل إلا العمل الذي أدي خالصا ابتغاء مرضاته. فالنية عند الإنسان خير من عمله، ولا يجوز أن يخالط الحج قصد دنيوي. وعلى الحاج أن يجتنب آفات اللسان وكل ما يتعلق بشؤون الدنيا. ومن تأمل الآيات الواردة في شأن الحج وجد فيها توجيها إلى الإكثار من الذكر والاستغفار، والنهي عن الفحش والمعصية والجدال.

²³¹ al-Qur'an 33 (al-Ahzab): 36.

^{٢٣٢} هي أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة

^{٢٣٣} الرفث يعني التلطف بالكلام الذي يثير الشهوة على وجه غير لائق، أو الجماع

^{٢٣٤} المقصود بزاد التقوى هنا هو الزاد الكافي الذي يمكن الإنسان من حفظ نفسه من الأفعال الدنيئة أو من سؤال الناس أثناء رحلة الحج.

²³⁵ al-Qur'an 2 (al-Baqarah): 197.

ويرى هارون ناصوتيون أن الهدف الجوهرى من الحج هو تزكية الروح. وكما في الصلاة، يشعر الحاج بقربه من الله تعالى. ويقترن السعي إلى تزكية الروح في الحج بتدريب بدني يتمثل في بساطة اللباس والطعام والمأوى. وخلال أداء الحج يجب اجتناب الأفعال السيئة. كما يتضمن الحج تدريباً على روح الأخوة بين البشر، فلا فرق بين غني وفقير، ولا بين ملك وعامة، ولا بين كبير وصغير؛ فالجميع سواء^{٢٣٦}.

٥. الأضحية

يرى بعض العلماء أن الأضحية أفضل من الصدقة التي تعادلها في القيمة، بل هي أفضل من شراء لحم بالقيمة نفسها. أو حتى بأعلى من ثمن الأضحية. ثم التصدق به. وذلك لأن المقصد الأهم من الأضحية هو التقرب إلى الله تعالى بإقامة الدم (الذبح).^{٢٣٧}

ولعبادة الأضحية معان كثيرة، سواء من الناحية الروحية أم الاجتماعية. فمن الناحية الروحية، تنمي الأضحية الوعي التعبدى لدى من يؤديها. ومن الناحية الاجتماعية، تكتسب معناها الحقيقي إذا انعكست روح الرضا والإخلاص عند المضحي على سلوكه اليومي واهتمامه بإخوانه.

وأما هدف الأضحية عند المسلمين فهو ابتغاء رضوان الله وحده، إذ شرعت لتقوية التقوى في القلوب وترسيخها. فالمعيار عند الله ليس اللحم ولا الدم، وإنما تقوى القلوب، كما بين الله تعالى في قوله :

²³⁶ Nasution, Islam Ditinjau....., 32.

²³⁷ Syaikh Muhammad B. Soleh Al-'Utsaimin, Asy-Syarhul Mumti' 'ala Zaadul Mustaqni', jilid 7 (Mesir: Daar Ibnul Jauzi, 2009), 521.

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ۚ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ (٣٧) ٢٣٨

كما يمكن لعبادة الأضحية أن تكون وسيلة لتكوين نفسٍ متسامحة ومفعمة بالمحبة ومتألّفة وبعيدة عن الأنانية. فهي تسهم في توطيد العلاقة بين الغني والفقير، إذ يشعر الفقراء. ولو لأيام معدودة. بفرحة وسرور. ولو استمرّ هذا الإحساس بتلبية الحاجات الأساسية على الدوام، لقل مستوى الفقر في المجتمع إلى حد كبير، ولساد فيه الأمن والطمأنينة، ولما ظهرت الفوارق الحادّة في المستوى المعيشي بين أفرادهِ.

كما أن روح التضحية التي تنمو من خلال أداء الأضحية تضعف نزعة الأنانية والبخل في النفس. وإنّ تراجع هذه الصفات أو زوالها ينعكس أثره إيجاباً على حياة الفرد نفسه وعلى حياة المجتمع بأسره.

ب. أهداف الشعائر في المنظور المسيحي

١. المعمودية

تعد المعمودية الخطوة الأولى والأساسية ليصبح الإنسان مسيحياً، وهي من الأسرار الكنسية (السر المقدس). ومعنى السر أنه لغة إشارة من الله، إذ إن لغة الإشارة كثيراً ما تكون أبلغ من غيرها، لأنها ذات طابع عالمي. ففي السر يستخدم الله أشياء عادية مثل الماء والخبز والزيت، وكذلك بعض الأفعال المعينة، ليخاطب مباشرة نفس الشخص الذي يتقبّل المعمودية. غير أنّ إشارة الله ليست كسائر الإشارات، بل لها قدرة على تغيير من ينالها.

وفي سرّ المعمودية يسكب الماء على الرأس، والنتيجة واحدة؛ إذ يندمج المعمد تدريجياً في المسيح، دون أن يفقد هويته الشخصية. فهو يوحد حياته بحياة

²³⁸ al-Qur'an 22 (al-Hajj): 37.

المسيح، فيصير جزء منه ويصير المسيح جزء منه. والمعمودية ليست إلا بداية مسيرة تمتد طوال الحياة نحو الاتحاد بيسوع. فلا ينبغي أن يكون الاتحاد به جسديا فحسب، بل عقليا وروحيا أيضا. فالصلاة وقراءة الكتاب المقدس وتقبل سائر الأسرار كلها أجزاء من هذه المسيرة. وبعبارة أخرى ليست المعمودية مجرد طقس احتفالي بل هي بداية جهاد روحيّ طويل للتغيّر والاتحاد بالمسيح. وغايتها النهائية أن يشترك المعمّد في حياة المسيح وقوّته في هذا العالم، ثم إلى الأبد في السماء.

٢. الإفخارستيا (العشاء الربّاني)

سرّ الإفخارستيا هو أحد الأسرار التي أسّسها المسيح بحسب الكتاب المقدس.^{٢٣٩} وكلمة إفخارستيا مأخوذة من اليونانية (εὐχαριστῶ) وبمعنى الشكر أو الفرح. ويشيع استعمال هذا المصطلح في الكنائس الكاثوليكية والأنجليكانية والأرثوذكسية الشرقية واللوثرية، بينما يُستعمل مصطلح العشاء الربّاني *Holy Communion* في الكنائس البروتستانتية.^{٢٤٠} ويرتكز العشاء الربّاني على تقليد المائدة في إسرائيل القديمة.^{٢٤١}

تؤكد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية معنى العشاء الربّاني كوسيلة خلاص للمؤمنين،^{٢٤٢} في حين تركز الكنائس البروتستانتية غالبا على كونه تذكارا لموت يسوع وتضحيته من أجل البشرية.^{٢٤٣} وفي العشاء الربّاني، توزّع الكنيسة الكاثوليكية جسد المسيح في صورة خبز يسّى القربان. ومعنى تناول القربان هو مشاركة المؤمنين في

²³⁹ Adolf Heuken SJ., Ensiklopedi Gereja Jilid V (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2005), 233-235.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ C.J. Den Heyer, Perjamuan Tuhan (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997), 18-19.

²⁴² Raniero Cantalamessa, Ekaristi Gaya Pengudusan Kita (Flores: Nusa Indah, 1994), 20-24.

²⁴³ Rasid Rachman, Hari Raya Liturgi (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 80-81.

عمل الفداء الذي يستحضر أثناء صلاة الشكر الكبرى التي يترأسها الكاهن. فالقربان الذي يتناوله المؤمن يربطه بعمل الفداء ويدخله فيه.

والهدف من الإفخارستيا هو أن تكون حافزا للمسيحيين على محاسبة النفس دوريا (تصحيح الذات) أي مراجعة القلب والفكر؛ لأنّ الاشتراك في العشاء الربّاني يتطلب تنقية القلب والفكر، حتى يتمّ تناول الخبز والكأس في حالة روحية لائقة وإيمان راسخ غير متردّد^{٢٤٤}.

٣. الميرون (سرّ التثبيت)

سرّ التثبيت هو الخطوة الثانية ليصبح الإنسان كاثوليكيًا. فإذا كان الإنسان في سرّ المعمودية يستقبل في شركة مع المسيح، فإنه في سرّ التثبيت يستقبل في شركة مع جماعة، أي الكنيسة الكاثوليكية.

وهدف سرّ التثبيت هو منح القوّة الروحية من خلال انسكاب الروح القدس. وينتظر ممن ينال هذا السرّ أن ينضج في إيمانه، وأن يزداد جرأة في إعلان المسيح، كما حدث للرسل بعد حلول الروح القدس عليهم، فيشهد له أينما كان.

ومن ثمار سرّ التثبيت: نمو نعمة المعمودية وتعميقها؛ فيصير الإنسان أكثر تثبिता في بنوته لله وأشدّ اتحادا بالمسيح وينال مواهب الروح القدس ويرتبط بالكنيسة ارتباطاً أوثق ويمنح قوة خاصة من الروح القدس.

٤. سرّ المصالحة (الاعتراف)

²⁴⁴ Alkitab, 1 Korintus 11: 28-29. Lihat juga Donald Bidge & David Phypers, The Meal that Unites? (USA: Harold Shaw Publisher, 1981), 27

المصالحة هي سرّ الاعتراف بالخطايا. وهدفها أن يعود الإنسان إلى محبة الله: فيتصالح مع الآب الذي أحبه أولاً^{٢٤٥} ويتصالح مع المسيح الذي بذل نفسه من أجله ويتصالح مع الروح القدس الساكن فيه. كما يهدف هذا السرّ إلى مصالحة الإنسان مع الكنيسة؛ فالخطيئة تضعف أو تقطع رباط الأخوة وسرّ الاعتراف يجدد هذا الرباط ويقويه من جديد. وهو يشفي من يقبل مرة أخرى في شركة الكنيسة وينعش حياة الكنيسة التي تتأثر بخطيئة أحد أعضائها.^{٢٤٦} فالتائب يعاد إلى شركة القديسين أو يثبت فيها، ويقوى بتبادل الخيرات الروحية بين جميع أعضاء جسد المسيح، سواء كانوا ما يزالون في مسيرة الحياة الأرضية أم بلغوا الوطن السماوي.

٥. سرّ الكهنوت (سرّ الرسامة)

سرّ الكهنوت، أو ما يسمى غالباً سرّ الرسامة، مأخوذ من المصطلح اللاتيني *Sacramentum Ordinis* ويختلف معنى الكهنوت عن الرسامة؛ فالكهنوت يشير إلى التقديس والخدمة المقدّسة، كما في خدمة الإفخارستيا ومنح الحلة (الغفران) في سرّ التوبة وغيرها. أما الرسامة فتركّز على جانب النعمة التي تغير الإنسان وتقدسه ليصبح قائداً في الكنيسة. فمن خلال الرسامة يقام الشخص قائداً في الكنيسة.

والكهنوت أو الرسامة هو سرّ يجعل به الإنسان أسقفاً أو كاهناً أو شماساً، فيكرس ليكون صورة للمسيح. ولا يحقّ لأحد أن يمنح هذا السرّ سوى الأسقف. فالرسامة أسقفاً تمنح ملء سرّ الكهنوت وتجعل المرتسم عضواً في خلافة الرسل وتوكل إليه مهمة التعليم والتقديس والرعاية مع تحمله مسؤولية الكنيسة الجامعة.

²⁴⁵ Alkitab, 1Yohanes 4:19.

²⁴⁶ Alkitab, 1 Korintus 12: 26

أما الرسامة كاهنا فتجعله على صورة المسيح رأس الكنيسة والكاهن الأعظم وتمنحه سلطة بوصفه معاوناً للأسقف، للاحتفال بالأسرار وسائر الأعمال الليتورجية، ولا سيما الإفخارستيا.

والرسامة شماسا تجعله على صورة المسيح الخادم وتضعه في خدمة الأسقف، خصوصا في أعمال المحبة المسيحية تجاه الفقراء وفي إعلان كلمة الله.

إنَّ سرَّ الكهنوت يمكن الكاهن من أن يحمل المسيح إلى المؤمنين عبر الأسرار. وبقوة الروح القدس يستطيع أن يعيش دعوته الكهنوتية في حياته اليومية. فالدعوة، بمعناها الخاص، هي نداء شخصي للعيش حياة الرهبنة في رهبنة أو جماعة دينية ليصير الإنسان كاهنا أو راهبا أو راهبة. وفي الحقيقة، ليس الإنسان هو الذي يختار أن يكون رجل دين، بل هو يجيب عن دعوة الله؛^{٢٤٧} فالله هو الذي يدعو ويمنح القوة، لكي يثبت المدعو في عيش المشورات الإنجيلية الثلاث: الفقر والطاعة والعفة (البتولية).

وسرَّ الكهنوت نعمة تمس حياة كل كاثوليكي، إذ بفضلها يستطيع المؤمنون أن ينالوا خبز الحياة في سر الإفخارستيا وأن ينالوا مغفرة الخطايا في سر التوبة وغير ذلك. بل إنَّ الكهنوت يشمل أيضا حياة الذين لا يذهبون إلى الكنيسة، لأنَّ الكهنة يصلّون يوميا من أجل جميع شعب الله ومن أجل توبة الخطاة. لذلك ليس غريبا أن ينظر إلى الكاهن بوصفه شخصا قريبا من الله، إذ إنه مختار منه.

ج. أهداف الشعائر في المنظور الهندوسي

إن غاية الحياة هي تدريب النفس تدريجيا للوصول إلى أعلى درجات الكمال الروحي. فحياة الإنسان بأكملها تعد سلسلة من الطقوس ومراسم التطهير. وفي كلّ مرحلة من مراحل تطور الحياة الجسدية ينبغي أن تتم عملية التطهير تكريسا

²⁴⁷ Alkitab, Yohanes 15: 16.

للخدمة الإلهية. ولذلك يمرّ الإنسان، خلال نموّه وتطوره، بالعديد من المراسم والطقوس. وقد وضع الرشيون (الحكماء) في العصور القديمة طقوسًا مختلفة للتطهير، بهدف بناء مجتمع إنسانيّ ذي قيم ثقافية رفيعة، واع تمامًا بأهدافه الروحية.

وتسمّى هذه الطقوس أو المراسم في الهندوسية سمسكارا. ومن خلال أداء هذه السمسكارات ينهض الفكر نحو الغاية النهائية، وهي الاستنارة الكاملة والتحرر من دورة الميلاد والموت المتكرّرة. وبالنسبة للهندوس، تعد السمسكارا خبرة روحية حية؛ إذ من خلالها، وفي مختلف مراحل الحياة، يطهر الجسد المادي. الذي يعتبر معبداً يحل فيه الله. وهيئاً ليكون لائقاً بخدمة الله. وتهدف السمسكارا إلى صياغة شخصية الإنسان ليصبح عضواً مثالياً في المجتمع، وشخصاً يبلغ التنوّر الروحي. ومن أهم سمسكارتين في الهندوسية: طقس التلقين أو الدكشا وطقس الزواج (Vivaha-samskara).

إنّ الطقوس الدينية ذات الطابع الخارجي تهدف إلى إيقاظ الفهم الباطني والتجربة الروحية التي تحدث تحولاً نحو الأفضل في الفرد ثم في الأسرة ثم في المجتمع بأسره. ويدرك الهندوس أنّ الحالة الذهنية تؤثر تأثيراً بالاً في النشاط الجسدي. وأداء الطقوس مع فهم معانيها فهما صحيحا يبني موقفاً نفسياً سليماً ويصلح الأفكار المنحرفة.

وقد زخرت التقاليد الفيدية بطقوس كثيرة لا يزال الهندوس يمارسونها إلى اليوم، بوصفها وسيلة تواصل روحي عميق وطريقة لإيصال رسالةٍ تتغلغل في قلب العابد والمعبود. ومن الأمثلة على ذلك طقس هوما (Homam). أي تقديم النار المقدسة. حيث تُقدّم في نهايته الحبوب المتبقية وبعض الثمار (كاللوز أو جوز الهند) إلى النار. ويعدّ ذلك تواصلاً رمزياً يعبر عن تقديم الجسد والقول والفكر لله تقديمًا كاملاً. فالأنا الزائفة تحرق في نار الحكمة وجذور المعاناة تفتى في نار التسليم.

وبمساندة التراتيل (المانترا) ذات اللغة الرمزية، يتعمّق هذا المعنى في الذهن. وكلما تكرر أداء يَجَنَّا هوما، ازدادت الرؤية الباطنية وضوحاً وقوة مما يضعف تدريجياً صفات كالسلوك الأناني المفرط وحبّ الذات. وهكذا صُمِّمت الطقوس الفيديّة لإصلاح جميع جوانب الحياة.^{٢٤٨}

ومن أهم الطقوس في الهندوسية: نيتيا هوما (Nitya) (homam) وتَرَبَّن (Tarpanam) غير أنّ تأثير الحداثة أدّى إلى تركهما أو ممارستهما دون فهم معانيهما، فغدتا في نظر بعضهم أمراً غريباً، أو مجرد عادة متوارثة. مع أن هذين الطقسين زاخران بالقوة والفائدة، وينصح بهما لمن يسعى إلى تقدم روحي سريع.

ففي هوما يتضرع إلى الله والديفاتا (الآلهة) أن يحضروا روحياً في النار ويرضوا بالتقدّمات والمانترا. وأداء نيتيا-هوما بانتظام يُشعل النار الروحية في الجسد اللطيف، فيحرق العوائق التي تعترض التقدّم الروحي، ويمنح صفاء داخلياً، ويجعل الفكر مركزاً ثابتاً.

أما تَرَبَّن ففيه يستدعى حضور الديفاتا، والرشيين (الحكماء) المقدّسين، والأسلاف في الماء، ويقدمّ لهم القرّبان. وأداء تَرَبَّن بانتظام يسهم في تحليل الروابط الكارمية التي تسبّب مواطن الضعف في الحياة. وهذه الروابط قد تعوق التقدّم في الجوانب الدنيوية والروحية على السواء.^{٢٤٩}

د. هدف الطقوس في المنظور البوذي

في الديانة البوذية، يقصد بالطقوس البوذية جميع الأنشطة التي تمارس لزيادة الإيمان بالبوذية. وتشمل هذه الطقوس بوجا بهاكّي (العبادة التعبدية) التي

²⁴⁸ Dasanrangarajan, "Ritual Hindu Bukan Sesuatu yang Memberatkan", dalam <http://dharmadvar.blogspot.com/2009/05/ritual-hindu-bukan-sesuatu-yang.html> (23 April 2013).

²⁴⁹ Ibid

تُقام عادةً كل أسبوع أو بعض المراسم الخاصة مثل إهداء الثواب وترديد اسم بوذا مرارا بإخلاص كامل وطقس باي تشان (*Kṣamayati*) وغير ذلك.

ومنذ القديم مارس أتباع بوذا طقوسا معينة بحسب تقاليدهم وثقافتهم. ففي شرق آسيا ينتهي معظم البوذيين إلى تقليد الماهايانا الذي يتميز بطقوس كثيرة ومتنوعة ومعقدة. أمّا في جنوب شرق آسيا حيث يزدهر تقليد ثيرافادا فتوجد أيضا طقوس بوذية ولكنها ليست بتعقيد طقوس الماهايانا. وفي التبت تنتشر طقوس معقدة تشكّل أساس البوذية الفاجرايانية (*Vajrayana*).

ومن الطقوس الواجبة التي تقام قبيل عيد فيساك (*Waisak*) الثلاثي المقدّس، طقسٌ يُعبّر عن تطهير النفس، وهو شائع لدى أتباع الماهايانا. ويُعرف طقس يو فو (*Yu Fo*) أو ما يسمى عامةً استحمام تمثال بوذا، بوصفه مشهداً لافتاً يُقام عادةً قبل اللحظات الرئيسية لعيد فيساك. وغالباً ما يحظى هذا الطقس باهتمام كبير من قبل البوذيين، كما حدث في احتفال فيساك الذي نظّمته سانغا ماهايانا إندونيسيا قبل ذروة الاحتفال في ٢٨ مايو ٢٠١٢، حيث اصطفّ آلاف البوذيين بانتظام لأداء هذا الطقس.

وفي هذا الطقس يوضع تمثال بوذا فوق حوضٍ صغير ثم يأخذ المشاركون الماء من الحوض ويسكبونه على التمثال وهم يدعون بخشوع. ويعود أصل هذا التقليد في الماهايانا إلى إحياء ذكرى ميلاد الأمير سيدهارتا (المعروف ببوذا)، الذي يُعتقد أنّه ولد قبل اكتمال القمر في اليوم الثامن من الشهر الرابع حسب التقويم القمري الصيني.

أسباب أداء الطقوس عند البوذيين:

أ. إنها تنعّي الإيمان، مما يذكر بتعاليم بوذا الأساسية: تجنب الشروفعل الخير ومواصلة تدريب النفس بالتأمل والذكر حتى تضبط العواطف والأنانية.

ب. ينبغي لمن يؤدي طقس العبادة أن يفهم المعنى الكامن وراءه؛ فالتصدق يهدف إلى إزالة الأنانية والتعلّق وتلاوة السوتا باللغة البالية أوالسوترا بالسنسكريتية أو المانترا بالصينية ينبغي أن تكون مصحوبة بفهم معانيها الإيجابية.

الفصل السابع: الممارسة الطقوسية للثقافة الدينية

أ. الثقافة الدينية

في دراسة ونقد الطقوس الثقافية الدينية، لا بد أولاً من معرفة تعريف الطقوس الثقافية الدينية نفسها. ويقصد بذلك معرفة الصورة العامة لمفهوم الطقوس الثقافية الدينية لتسهيل مسار مناقشتها. فالطقس هو الدين في صورة فعل عملي. والطقس أنماط من التفكير ترتبط بظواهر تتسم بخصائص غيبية. أما الثقافة، فبحسب Koentjaraningrat ، هي مجمل الأنظمة والأفكار والأفعال ونتاج عمل الإنسان في إطار حياة المجتمع التي يكتسبها الإنسان عن طريق التعلم^{٢٥٠}. وأما الدين، فأصله من اللغة السنسكريتية، من مقطعين "a" بمعنى لا، و "gama" بمعنى الفوضى فيكون معنى الدين: غير الفوضوي أو المنتظم. ويرى Harun Nasution أن الدين نظام من الاعتقاد والسلوك مصدره قوة غيبية.

أما Al-Syahrastani فيعرف الدين بأنه قوة وطاعة وقد يفهم أحياناً بمعنى الجزاء والحساب (أي الأعمال في الآخر). ويقول Émile Durkheim إن الدين نظام متكامل من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة. ومن هذه التعريفات يمكن استخلاص أن الطقوس الثقافية الدينية هي أفعال وأنماط فكرية ترتبط بالدين (الحقيقة المطلقة أو الأمور المقدسة) وبتقافة معينة. وكحقيقة تاريخية، فإن الدين والثقافة يؤثر كل منهما في الآخر، لأن كليهما يشتمل على قيم ورموز. فالدين رمز يجسد قيمة الطاعة لله، والثقافة أيضاً تحتوي على قيم ورموز تمكن الإنسان من العيش في إطارها. والدين يحتاج إلى نظام رمزي، وبعبارة أخرى يحتاج إلى ثقافة دينية. غير أنه يجب التمييز بينهما؛ فالدين أمر نهائي وكوني وأبدي (دائم) ومطلق لا

²⁵⁰ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI-Press, 1987), 180.

يتغير. بينما الثقافة جزئية ونسبية ومؤقتة. قد ينمو الدين دون ثقافة بوصفه ديناً فردياً، لكن من دون ثقافة لا يجد الدين بوصفه كيانه جماعياً مكاناً له.²⁵¹

ويحدث التفاعل بين الدين والثقافة على عدة صوراً الأولى أن يؤثر الدين في تشكيل الثقافة؛ فتكون القيم دينية، بينما الرموز ثقافية. كمثال تأثير الصلاة في شكل العمارة. والثاني أن تؤثر الثقافة في الرموز الدينية؛ فالثقافة الإندونيسية أثرت في الإسلام من خلال نظام المعاهد الإسلامية (البيسانترن) وشخصية الكيائي، المأخوذ من نظام البادوبوكان والهجر. والثالث أن تحلّ الثقافة محل نظام القيم والرموز الدينية²⁵². وكلاهما الدين والثقافة يقدم رؤية ومنهجاً في التعامل مع الحياة بما يوافق إرادة الله والإنسانية. فمثلاً في الإسلام، عند استقبال مولود جديد، يوجه الدين إلى أداء العقيدة لعداء (رهينة) الطفل، بينما تقدم الثقافة في مراسم المرحبان وقراءة البرزنجي رؤية أخرى لها الهدف نفسه وهو الدعاء بصالح المولود ليكون موافقاً للمراد الإلهي والإنساني. وكذلك في مراسم التهليل، يسهم كل من الدين والثقافة المحلية في تقديم رؤية للتعامل مع وفاة الإنسان.²⁵³ وهكذا تنشأ جدلية بين الدين والثقافة؛ فالدين يمنح الثقافة روحها والثقافة تثري الدين. غير أن هذه الجدلية قد تتحول أحياناً إلى توتر، لأن الفنون التقليدية أو الثقافات المحلية أو العادات قد تُعدّ غير منسجمة مع الدين بوصفه تعاليم إلهية مطلقة. ولهذا تظهر أحياناً انتقادات متعلقة بالثقافة الدينية التي تتجلى في شكل طقوس. وفيما يلي سيعرض عدد من أمثلة الطقوس الثقافية الدينية في بعض الأديان مع ذكر بعض الانتقادات الموجهة إليها.

²⁵¹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung : Mizan, 2001), 196.

²⁵² Ibid., 195.

²⁵³ Hendar Riyadi, "Respon Muhammadiyah dalam Dialektika Agama", *Pikiran Rakyat*, (24 Pebruari 2003).

ب. الأنشطة الطقوسية الثقافية في الإسلام

منذ حضور الإسلام في إندونيسيا، حاول العلماء اعتماد الثقافة المحلية بصورة انتقائية؛ فلم يغير النظام الاجتماعي أو الفنون أو نظام الحكم ما دام مناسباً، كما تم تطوير كثير من العادات والتقاليد ضمن منظور إسلامي. وهذا ما أتاح للثقافة الإندونيسية أن تبقى متدينة، رغم أن الإسلام قد وحد المنطقة دينياً. لقد نجح العلماء الإندونيسيون في دمج الهوية الإسلامية بالهوية الإندونيسية، حتى عد ما هو موجود في هذه البلاد منسجماً مع القيم الإسلامية؛ لأن الإسلام يتعلق بالقيم والمعايير، لا بالأذواق أو الأيديولوجيات أو الأعراف. لذلك، إذا كانت القيم الإسلامية متوافقة مع العادات المحلية، فلا حاجة إلى تغييرها وفق الأذواق أو الأعراف أو الأيديولوجيا العربية، لأن ذلك قد يسبب اضطراباً ثقافياً، بينما إدخال القيم الإسلامية في البنية الثقافية القائمة أكثر فاعلية من استبدال الثقافة نفسها.

كما أن الإسلام في إندونيسيا لا يمكن فصله عن تقاليد وثقافة البلاد، تماماً كما في عرب السعودية حيث تداخلت العروبة والإسلام في منطقة الشرق الأوسط حتى يصعب أحياناً التمييز بين ما هو قيمة إسلامية وما هو رمز ثقافي عربي. وقد كان النبي محمد، بوحى من الله وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحي يوحى، بذكاء وفطنة على دراية عميقة بسوسيولوجيا المجتمع العربي آنذاك فاستثمر التقاليد العربية في نشر الإسلام. ومن ذلك، عندما هاجر إلى المدينة استقبله أهلها بالدفوف والإنشاد طلع البدر علينا وغيرها.²⁵⁴ دخل الإسلام إلى إندونيسيا بأسلوب مرن، سواء في إدخال الرموز الإسلامية (مثل شكل المباني الدينية) أو في الطقوس الدينية لفهم القيم الإسلامية. ومن أمثلة الطقوس الثقافية التي تتضمن قيماً إسلامية:

أ. غريبغ سيكاتين (Grebeg Sekaten)

²⁵⁴ Anjar Nugroho, "Dakwah Kultural : Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal", dalam *Jurnal Ilmiah Inovasi*, No.4 Th.XI/2002.

تعدّ سيكاتين من التراث الثقافي المحلي في قصر كراتون نغايوجياكرتا هادينينغرات، وهي احتفال بذكرى مولد النبي محمد ﷺ، ويختتم عادة باحتفال غريبغ مولود. ويتمثل الرمز في إخراج أنواع من الجُنْغان (الهيكل الجبلية الشكل) مثل: جونونغان كاكونغ (الذكر) جونونغان بوتري (الأنثى) جونونغان دراجات وجونونغان باووهان وجونونغان جيباك. ولا تخرج هذه الجنغان في احتفال سيكاتين فقط، بل أيضا في غريبغ شوال وغريبغ بيسار²⁵⁵.

ويرى Denys Lombard أن كلمة غريبغ مشتقة من غومريبيغ أي الصخب والضجيج والازدحام وكانت في الأصل بمعنى الحركة الجماعية ثم أصبحت بمعنى الموكب أو المسيرة. ويُعد احتفال غريبغ أهم الاحتفالات لأنه يعبر عن أعلى مستوى من الطقوس الملكية، حيث يتحرك الملك رمزا لتحريك العالم.²⁵⁶ من الناحية الجوهرية، يؤدي غريبغ دورا مهما في الثقافة الجاوية، إذ يعمل سيكاتين كنظام تكاملي بين التثاقف الجاوي والقيم الإسلامية، مما أنتج نظاما اعتقاديا سهل القبول لدى المجتمع الجاوي. ولهذا الاحتفال ثلاث دلالات رئيسة: الأول دلالة دينية: واجب السلطان نشر الإسلام وحمايته، لأنه يعدّ سيد الدين ومنظّمه وخليفة الله. الثاني دلالة تاريخية: استمرار تقاليد سلاطين مملكة ماتارام الإسلامية. والثالث دلالة ثقافية: الحفاظ على الثقافة الجاوية وصيانتها.

ويمثل غريبغ ثقافيا انعكاسا لقدرة الإنسان الجاوي على فهم وتفسير الديناميكية الثقافية والتقاليد. فهو يبرز دور الدين في المجال الثقافي، ويمثل طريقا ثقافيا للاقتراب من الله. ففي هذا الاحتفال تنشد الأشعار الدينية، امتدادا لجهود والي سونغو في أسلمة جاوة. وقد تمّت مواءمة هذا الاحتفال بالقيم الإسلامية منذ

²⁵⁵ Juma Darmapoetra, "Aktualisasi Nilai Historis Grebeg di Yogyakarta", dalam <http://sosbud.kompasiana.com/2013/02/02/aktualisasi-nilai-historis-grebeg-di-yogyakarta-530816.html> (30 April 2013).

²⁵⁶ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 127.

قيام قصر كراتون نغايوجيا كرتا هادينغرات، وكانت الجُنُنْگان رمزا لحضور الملك، واستخدمت قبل عام ١٨٨٨ م على الأقل كوسيلة للدعوة الإسلامية والتعبير عن الشكر للأمن والسلام. وفي ختام احتفال سيكاتين، تحمل الجُنُنْگان إلى ساحة مسجد القصر، وبعد الدعاء يتسابق الناس للحصول عليها طلباً للبركة، في مشهد يعكس معنى غريبغ من صخب وازدحام.

وتمثل هذه الطقوس محاولة للحفاظ على القيم الإسلامية والحكمة المحلية الجاوية، وتعكس علاقة فلسفية بين الملك كراعٍ والشعب كمرعيين. وهي أيضاً وسيلة لتجديد الاهتمام بالأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وتعبير عن وحدة الروح والأمل بين الملك والشعب من أجل وحدة إقليم يوجيا كارتا المميز.

أ. سلامتان (Selametan)

تعود كلمة سلامتان إلى الأصل العربي سلامة التي بمعنى النجاة أو السلام. وتقام هذه المراسم لطلب السلامة لشخص ما أو لأحد أفراد الأسرة. عادة تنظم مراسم السلامتان في بيت إحدى العائلات ويحضرها أفراد الأسرة والجيران والأقارب والمعارف، كما يدعى المودين (موظف الشؤون الدينية) أو أحد رجال الدين لقراءة الدعاء. وتقام السلامتان احتفاءً بمختلف المناسبات مثل: الولادة والزواج والوفاة والانتقال إلى منزل جديد وغير ذلك. وقد يختلف الجو العام والتفاصيل بحسب النية والظرف، إلا أن البنية الأساسية تبقى واحدة. وقد صَنَّف Clifford Geertz السلامتان إلى أربعة أنواع رئيسة^{٢٥٧}:

١. ما يرتبط بأزمات الحياة: كالولادة والختان والزواج والوفاة.
٢. ما يرتبط بالمناسبات في التقويم الإسلامي.
٣. برسه دسا (تطهير القرية)، ويتعلق بالاندماج الاجتماعي لأهل القرية.

²⁵⁷ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 30.

٤. ما يرتبط بالأحداث غير المعتادة: كالسفر الطويل والانتقال من مكان إلى آخر وتغيير الاسم الشخصي والمرض والسحر ونحو ذلك.

وغالبا ما يمارس طقس السلامتان أتباع ما يعرف بالإسلام الأبانغان (الإسلام الشعبي التقليدي)، أما الإسلام البوتهان (السنتريا والمتدينون التقليديون) فلا يقبلونه قبولاً كاملاً إلا بعد إزالة العناصر الشركية الظاهرة، مثل ذكر أسماء الآلهة أو الأرواح. ولذلك، فإن السلامتان عند فئة السنترى تفهم بوصفها مجلس دعاء جماعي بقيادة إمام أو مودين، يعقبه تناول طعام بسيط بقصد طلب السلامة والحماية من الله سبحانه وتعالى.

ب. مراسم تينغكيان (*Upacara Tingkeban*)

تسمى مراسم تينغكيان في العربية بوليمة الحمل. وكلمة "تينغكيان" في اللغة الجاوية بمعنى احتفال السلامة في الشهر السابع للمرأة الحامل. وهذه العادة موجودة في إندونيسيا، ولا سيما في جزيرة جاوة. يعتقد المجتمع عموماً أن الجنين إذا بلغ سبعة أشهر يكون قد اكتمل تكوينه. فالجنين في هذا العمر تقل احتمالية إجهاضه، ويعد قد اكتمل خلقه كإنسان، ولم يبق إلا انتظار موعد ولادته. لذلك تقيم الأسرة احتفالاً تعبيرياً عن شكرها لله تعالى على هذه النعمة العظيمة. أما سبب اختيار الشهر السابع، فيفسر بأن أقل مدة للحمل هي ستة أشهر؛ فإذا بلغ الجنين ستة أشهر كان قد اكتمل تكوينه، وإذا ولد بعد ذلك أمكنه غالباً البقاء على قيد الحياة، بخلاف ما لو ولد قبل ستة أشهر. ومن هنا يقام الدعاء للجنين في الشهر السابع.

ويرتبط تنفيذ هذا الطقس بمراحل تطور الجنين في الرحم، إذ خلق الإنسان من خلاصة من طين، ثم صارت نطفة (منيًا) في الرجل، ثم يحدث التلقيح بين النطفة وبويضة المرأة، فيتكون الجنين في رحمها وينمو تدريجياً حتى يصبح إنساناً كاملاً

الخلقة. وتختلف طريقة إقامة وليمة الحمل من منطقة إلى أخرى في جاوة، كما يختلف وقتها بحسب ظروف الأسرة وقدرتها. فبعضهم يقيمها مرتين: الأولى في الشهر الرابع (وتسمى *نغافاتي*)، والثانية في الشهر السابع وتسمى *ميتوني*، بينما يكتفي آخرون بإقامتها مرة واحدة فقط.

ج. التهليلان

التهليلان هو طقس أو احتفال دعائي يقيمه بعض المسلمين، ولا سيما في إندونيسيا وربما في ماليزيا، لإحياء ذكرى المتوفى والدعاء له. ويجتمع فيه أهل الميت والجيران لقراءة الأذكار والتهليل وآيات من القرآن الكريم، ثم يختتم بالدعاء طلباً للرحمة والمغفرة للميت. عادة يقام التهليلان في اليوم الأول من الوفاة حتى اليوم السابع، ثم يعاد في اليوم الأربعين واليوم المائة وبعد سنة وستين وثلاث سنوات وهكذا. وهناك من يقيمه أيضاً في اليوم الألف. وكلمة تهليل في أصلها اللغوي بمعنى الذكر بقول كلمة التوحيد: لا إله إلا الله، وهو في حقيقته ليس ذكراً خاصاً بمراسم إحياء ذكرى الوفاة. ويظن أن مراسم التهليلان كانت ممارسة في فترة انتقالية عند دخول الإسلام، حيث لم يستطع المسلمون الجدد ترك عاداتهم القديمة. فالتجمع في بيت أهل الميت لم يكن موجوداً في المجتمع الإندونيسي قبل الإسلام فحسب، بل كان موجوداً كذلك في مناطق مختلفة من العالم، ومنها شبه الجزيرة العربية. وقد قام الدعاة آنذاك بتحويل الطقوس القديمة إلى طقوس ذات طابع إسلامي. ولا يزال التهليلان في إندونيسيا عادة متجذرة، حتى أصبح مصطلح تهليلان يفهم على أنه إحياء ذكرى وفاة شخص.

ج. الأنشطة الطقسية ذات الطابع الثقافي في المسيحية

أ. مراسم غونونغان في الكنيسة

تعدّ مراسم غونونغان من الطقوس المسيحية التي امتزجت بالثقافة الجاوية. وقد أُقيمت هذه المراسم في احتفال اليوبيل الماسي لكنيسة غانجوران الكاثوليكية. وتُقام مراسم الغونونغان بعد طقس سرّ القربان الأقدس. ثم يوزّع الغونونغان الذي يحتوي على منتجات زراعية على المؤمنين، رجاء أن ينالوا بركة وافرة من الخالق سبحانه.

ب. الحج إلى سيندانغ سونو (Sendangsono)

سيندانغ سونو هو مزار مغارة مريم يقع في قرية بانجارويو، منطقة كاليباوانغ، محافظة كولون بروغو، إقليم يوجياكرتا الخاص. وقد سُمّي سيندانغ سونو نسبةً إلى موقعه؛ فكلمة سيندانغ بمعنى عين الماء، وسونو اسم شجرة، أي أن العين تقع تحت شجرة سونو. تدار مغارة مريم في سونغ سونو من قبل رعية القديسة مريم لورد في برومسان، شمال غرب يوجياكرتا. ويزدحم المكان بالحجاج من مختلف أنحاء إندونيسيا في شهري مايو وأكتوبر. وإلى جانب الصلاة، يأخذ الحجاج عادةً ماءً من النبع، إذ يعتقدون أن لهذا الماء قدرة على الشفاء. ولا ينفصل وجود سوندانغ سونو عن دور الأب فان ليث اليسوعي، وهو راهب هولندي أقام مدة طويلة في جزيرة جاوة، وكان من أبرز المبشرين بالكاثوليكية فيها. وهذا يدل على ارتباط سوندانغ سونو بتاريخ الكنيسة الكاثوليكية في جاوة.

في سوندانغ سونو يقوم المسيحيون بالحج تعبيراً عن تقواهم للعدراء مريم. وكان المكان في الأصل موقعاً يتعبد فيه الجاويون قديماً بالتأمل لاتخاذ قرارات مهمة في حياتهم. وعند الحج يمكن للمؤمنين ممارسة عدة عبادات، مثل درب الصليب القصير لإحياء ذكرى آلام المسيح وهو يحمل الصليب. وفي كل محطة من محطات درب الصليب يمكن إيقاد الشموع والصلاة وتذكر الأحداث المهمة في طريق المسيح إلى جبل الجلجلة، مثل سقوطه مرتين أثناء حمل الصليب، ومسح فيرونيكا وجهه بمنديلها، حتى اللحظات الأخيرة قبل موته. كما يمكن الصلاة أمام مغارة مريم

الواقعة خلف شجرة السونو طلباً لطمأنينة القلب. فكثير من الناس يصلّون وهم راكعون ويشعلون الشموع أمام المغارة. بل ويمكنهم كتابة طلباتهم أو مشاعرهم في ورقة صغيرة، ثم وضعها في موقد خاص لحرق الرسائل، إيماناً بأن الله يتقبلها.

وللنفوس العطشى والمتعبة، يعد سوندانغ سونو واحةً في وسط صحراء، بأشجاره الظليلة وينبوعه العذب. ومع الإيمان الصادق، يعتقد أن الدعاء وماء سوندانغ سونو يجلبان البركة والسلام والرفاهية لجميع المؤمنين، وأن حمل ماء النبع إلى البيت وشربه يجلب البركة.

ج. طقس أوندوه-أوندوه للجماعة

يعدّ طقس أوندوه-أوندوه للجماعة أحد الطقوس التي تُقام في كنيسة ريستين جاوي ويتان في بعض مناطق جاوة، ولا سيما جاوة الشرقية. ويحمل هذا الطقس التقليدي معنى تقديم الشكر لله على محصول الحصاد. ويقام احتفال أوندوه-أوندوه سنوياً في شهر مايو. وقبل بلوغ ذروة الاحتفال، تقام تراتيل وتسبيحات لله يقدّمها شباب الجماعة الكنسية، ثم في اليوم التالي ينظّم عرض لخيال الظل (الوايانغ كوليت)، ويتبعه موكب يحمل ثمار الأرض.^{٢٥٨} وعادة ما يدرج احتفال أوندوه-أوندوه ضمن برامج عيد العنصرة. ومع تطور الزمن، لم يعد أوندوه-أوندوه يقتصر على الشكر على الحصاد الزراعي فحسب، بل أصبح أيضاً تعبيراً ورمزاً لشكر الجماعة على البركات والأرزاق التي يمنحها الله من خلال العمل في المكاتب والشركات والمتاجر وغيرها، ويجسد ذلك بتقديم الأموال أو المواد الغذائية التي تتولى لجنة أوندوه-أوندوه إدارتها.

²⁵⁸ Abdul Lathif, "Wagub Jatim Akan Hadiri Undhuh-Undhuh", dalam <http://regional.kompas.com/read/2011/05/13/00463439/Wagub.Jatim.Akan.Hadiri.UndhuhUndhuh> (30 April 2017).

ويقام أوندوه-أوندوه ضمن عبادة عيد العنصرة التي تذكّر المسيحيين بحلول الروح القدس. ففي يوم العنصرة حدث "حصاد" روحي، أي حصاد النفوس التي تابت وآمنت بالرب يسوع ثم نالت المعمودية. ويصور أوندوه-أوندوه في هذه العبادة من خلال تقديم ثمار الأرض ومنتجات المهارات اليدوية للعائلات.

د. طقس كوري (Kure)

يعدّ طقس كوري احتفالاً بيوم الجمعة العظيمة يمارسه مجتمع تيمور المتأثر بالثقافة البرتغالية. يبدأ الاحتفال بتلاوة الصلوات مساء الأربعاء ولمدة ثلاثة أيام متتالية (الثلاثية المقدسة). وتُعدّ هذه الصلوات جزءاً من مسيرة إحياء الجمعة العظيمة لدى الكاثوليك، وهي تقليد ورثوه عن كهنة كاثوليك برتغاليين قدموا مع الجنود البرتغاليين عام ١٩١٦ م. وكلمة كوري بمعنى الصلاة مع زيارة العائلات التي اعتنقت الكاثوليكية قديماً. وفي الماضي، كان شيوخ العادات يتولّون رعاية إيمان الجماعة عند غياب الكاهن، أما اليوم فيترأس القداس وطقوس كوري الكاهن (Pastor).^{٢٥٩}

في مساء الأربعاء، تقام صلوات متنقلة من بيت تقليدي إلى آخر، فيما يعرف بطقس إفراغ النفس (*boe neka*) أو مسيرة *Trebluman* ثم يتوجّه المشاركون إلى الكنيسة للصلاة معاً وإشعال ثلاث عشرة شمعة توضع حول المذبح، مع ترتيل الأناشيد الكنسية. وترمز الشموع إلى السيد المسيح مع ثلاثة عشر رسوياً. وفي نهاية الترتيل تُطفأ اثنتا عشرة شمعة وتبقى واحدة فقط تُحفظ تحت المذبح، وتطفأ أنوار الكنيسة ويقرّع الجرس ثلاث مرات. بعد ذلك يصقّ الحاضرون ويضربون الجدران ويذكرون أسماء عشائرتهم مردّدين: لتنصرف الأرواح الشريرة.

²⁵⁹ Irvan Sihombing, "Perayaan Jum'at Agung dan Tradisi Portugis di NTT", dalam <http://www.metrotvnews.com/metronews/read/2013/03/29/3/142304/PerayaanJumat-Agung-dan-Tradisi-Portugis-di-NTT> (30 April 2017).

أما الطقس التالي فهو *Taniu Uis Neno* الذي يقام يوم الخميس المقدس من الساعة التاسعة صباحا حتى الرابعة مساءً، وهو طقس للتطهير وتسليم النفس لله، وتعبير عن الشكر على البركات خلال العام الماضي. وفيه تنظم العشائر مراسم تنظيف التماثيل الدينية، وتجمع قرايين من ثمار وأوراق السريه وجوز الفوفل والخضروات في البيوت التقليدية. كما يذهبون إلى النهر لجلب الماء لغسل التماثيل، ثم يستعمل الماء المتبقي لغسل الوجوه والصدور والأيدي والأقدام رمزا للتطهير وجلب السلام. وفي ختام الاحتفال، بعد قداس الجمعة العظيمة، يحمل الآلاف بقايا الزينة من البيوت التقليدية إلى النهر لإلقائها فيه، في رمز للتخلي عن الخطايا والشورور (*Sefmau*) ويغسل المشاركون أيديهم ووجوههم علامة على النصر، وأن الشورور قد زالت، وأنهم نالوا الصفاء والتطهير من جديد.

هـ. طقس ريبا (*Reba*)

يعد طقس ريبا من الطقوس الثقافية المسيحية التي يمارسها شعب نجادا في فلوريس، نوسا تنغارا الشرقية. ويعد ريبا رمزا للشكر على الرفاهية والخصب. ويعتبر نبات الأوي (البطاطا أو الياص) رمزا وروحا ومحورا لجميع الأنشطة، إذ يفهم على أنه تجل لإله السماء في صورة طعام يستهلكه شعب نجادا. يبدأ طقس ريبا بقداس مقدس ذي طابع تأصيلي ثقافي (*inculturatiif*) يقوده الكاهن. ويهدف هذا الاحتفال إلى تعليم الأجيال الشابة أهمية العادات والتقاليد الموروثة عن الأجداد. ويعد ريبا تعبيراً عن الشكر على حصاد الزراعة، حيث يدعى جميع الناس من مختلف العشائر، ولا سيما المحتاجون، لتناول الطعام معاً في وليمة ريبا.²⁶⁰

د. الأنشطة الطقسية في الثقافة الهندوسية

²⁶⁰ Tjahja Gunawan Diredja, "Ritual Adat Reba Semarak di Kupang", dalam <http://regional.kompas.com/read/2013/02/10/01230284/Ritual.Adat.Reba.Semarak.di.Kupang> (30 April 2017).

أ. طقس ميلاستي^{٢٦١} (*Melasti*)

يقام طقس ميلاستي قبل ثلاثة أيام من عيد نيببي (*Nyepi*) ، أي عند القمر الجديد لشهر كيسانغا (*tilem kesanga*) ويُعرف أيضًا باسم ميليس (*Melis*) أو ميكيليس (*Mekilis*) في هذا اليوم يؤدي الهندوس الصلوات على شاطئ البحر بهدف تطهير أنفسهم من جميع الذنوب والأعمال السيئة في الماضي وإلقائها في البحر، وذلك قبل الدخول في عبادة الصمت والتقشف. في بالي، يعدّ ميلاستي جزءاً من سلسلة الاحتفالات بعيد نيببي. وإلى جانب الصلاة، يعتبر هذا اليوم يوم تطهير وتنقية الأشياء المقدسة التابعة للمعبد (مثل برالينغا أو براتيما إيدا بهاتارا ومستلزماتها). تحمل هذه المقدسات في مواكب تجوب القرية بقصد تطهيرها، ثم تُنقل إلى البحر أو البحيرة أو النهر أو الينابيع المقدسة. يؤدي الطقس بالصلاة الجماعية باتجاه البحر، ويرتدي المشاركون ملابس بيضاء. وبعد انتهاء الطقس، تُعاد المقدسات إلى قاعة المعبد الكبرى وقبل إقامة طقس غروبوك. تقام مراسم "نييجر" ووليمة شكر ويرجو هندوس بالي من خلال هذا الطقس نيل الطهارة الظاهرة والباطنة، والحصول على البركة من الإله الأعلى.

وللاستعداد لعيد نيببي، تختلف مستويات إقامة الطقس بحسب المنطقة: في عاصمة الولاية يُقام طقس تاؤر. على مستوى المحافظة يُقام طقس بانشا كيلود. على مستوى المقاطعة يُقام بانشا ساناك. على مستوى القرية يُقام بانشا ساتا. على مستوى الحي يُقام إيكاساتا. أما في البيوت فيُقام الطقس في فناء المعبد العائلي مراجان. ويتمثل معنى ميلاستي في عملية تطهير الإنسان والطبيعة والأشياء المقدسة لتعود نقية من جديد، وذلك بالصلاة وطلب العون من الإله عبر وساطة "ماء الحياة" (البحر، البحيرة، النهر)، حيث تُحمل الأوساخ الرمزية بعيداً ليعود الصفاء.

²⁶¹ T. N. "Upacara Melasti", dalam <http://wisata Dewata.com/article/adat-kebudayaan/upacara-melasti> (30 April 2017).

كما يهدف الطقس إلى التضرع إلى الإله ليمنح أتباع الديانة القوة لأداء سلسلة شعائر عيد نيبي.

ويجب أن تعود جميع المقدسات إلى قاعة المعبد قبل حلول المساء. ويُستكمل الطقس بتقديم قرابين ترمز إلى الثالوث الهندوسي (تريمورتى): فيشنو وشيفا وبراهما وإضافة إلى عرش الإله برهما وقد ورد في مخطوطتي "Lontar Sunarigama" و "Sang Hyang Aji Swamandala" أربع وصايا تتعلق بميلاستي، منها:

(١) التذكير بضرورة تعزيز الإخلاص والعبادة لله (ngiring parwatek dewata).

(٢) أن تكون زيادة العبادة وسيلة لبناء روح التكافل وإزالة معاناة المجتمع (anganyutaken laraning jagat).

(٣) أن يتحقق ذلك بتقوية النفس عبر تطهيرها من أدرانها الروحية (anganyutaken papa klesa).

(٤) معا نحافظ على استدامة هذا الكون والطبيعة (anganyut aken letuhan bhuwana).

ب. نغابين (Ngaben)

نغابين هو طقس حرق الجنازة (الترميد) لدى الهندوس في بالي. ويقام هذا الطقس لإرسال روح المتوفى إلى الحياة القادمة. يوضع الجنازة كما لو كان نائمًا، وتعامل الأسرة معه على هذا الأساس (أنه نائم). ولا يستحب إظهار البكاء، لأن الجنازة يعدّ غائبًا مؤقتًا وسيمرّ بمرحلة التناسخ (reinkarnasi) أو يبلغ موكشا (Moksha)، أي التحرر من دورة الموت والتناسخ. يحدد اليوم المناسب لإقامة

الطقس بعد استشارة من لديه معرفة دينية. وفي اليوم المحدد يوضع الجنازة في تابوت، ثم يوضع التابوت داخل هيكل يشبه الثور (*Lembu*) أو داخل بناء رمزي على شكل معبد مصنوع من الخشب والورق. ويحمل هذا الهيكل في موكب إلى مكان الحرق، ولا يسير الموكب في خط مستقيم، وذلك بقصد إرباك الأرواح الشريرة وإبعادها عن الجنازة.

ذروة مراسم نغابين هي حرق الهيكل كاملاً (الثور أو المعبد الرمزي) مع الجنازة داخله. فالنار تعد وسيلة لتحرير الروح من الجسد وتسهيل عملية التناسخ. ولا يُقام نغابين دائماً فور الوفاة؛ فبالنسبة لأفراد الطبقات العليا قد يقام الطقس خلال ثلاثة أيام، أما أفراد الطبقات الدنيا فيدفنون أولاً، ثم يحرقون لاحقاً غالباً في مراسم جماعية لأهل القرية. يعتقد الهندوس أن الإنسان يتكوّن من عناصر متعددة تحرّكها الروح التي يمنحها الخالق. وعند الموت يبقى الجسد المادي فقط، أما الروح فتبقى خالدة. ويعد نغابين عملية تطهير للروح عند مغادرتها الجسد. وكلمة "نغابين" بمعنى الزاد أو الرماد، وكل معانها تشير إلى التحرر الأخير من الحياة الدنيوية. يعرف الإله براهما بأنه إله الخلق في التعاليم الهندوسية، كما يجسد أيضاً في صورة إله النار. لذلك يعتبر نغابين عملية تطهير للروح بواسطة النار، إذ إن النار بوصفها تجلياً للإله براهما تحرق الشوائب العالقة بالجسد والروح، لتعود الروح إلى خالقها.

ويعد نغابين طقساً مهماً جداً لدى هندوس بالي، لأنه تعبير عن الاحترام والمحبة من الأسرة للمتوفى، كما يرتبط بالمكانة الاجتماعية للعائلة. ومن خلال نغابين تحرر الروح من آثار أفعالها الدنيوية وتتهيأ للذهاب إلى النعيم الأبدي أو للتناسخ في صورة أخرى. يتكوّن نغابين من سلسلة طقوس تشمل أنواعاً مختلفة من القرابين والرموز الدينية. وغالباً ما يقام الاحتفال بصورة كبيرة، مما يتطلب وقتاً وجهداً وتكاليف مالية عالية، ولذلك قد يُؤجّل أحياناً إلى فترة بعد الوفاة.

قبل إقامة الطقس يجب استشارة الكاهن لتحديد اليوم المناسب. وخلال انتظار الموعد، تتعاون الأسرة مع المجتمع في إعداد الحامل الجنائزي وصنع مجسم الثور من الخيزران والخشب والورق الملون ليكون موضع الحرق. في صباح يوم المراسم، يجتمع أفراد الأسرة والمجتمع للتحضير. يغسل الجنازة أولاً بإشراف كاهن أو شخص من طبقة البراهمة، ثم يُلبس اللباس التقليدي البالي. بعد ذلك يجتمع أفراد الأسرة لإلقاء النظرة الأخيرة والدعاء بأن تنال الروح السلام وتبلغ مقاما أفضل.

يوضع الجنازة في الحامل الجنائزي ويحمل في موكب جماعي. وعند المرور بتقاطع طرق يُدار الحامل ثلاث مرات، اعتقاداً بأن ذلك يُربك الروح فلا تعود إلى البيت. ولا يستحب البكاء أو النحيب لأن ذلك يدل على عدم الرضا بالفراق. ويرافق الموكب عزف الغاميلان (الموسيقى التقليدية) وإنشاد الأناشيد المقدسة. يوجد قماش أبيض في مقدمة الحامل ومؤخرته يرمز إلى جسر يربط الروح بمصدرها الأصلي. وعند الوصول إلى مكان الحرق، يوضع الجنازة داخل مجسم الثور بعد أن يتلو الكاهن المانترا والأدعية، ثم يُحرق حتى يصير رماداً. ويوضع الرماد في ثمرة جوز الهند الصفراء، ثم يُدثر في البحر أو في نهر مقدس.

ج. طقس أونان-أونان (مايو بومي)^{٢٦٢}

بالنسبة لأتباع الهندوس من قوم تنغير، فإن طقس أونان-أونان ليس أمراً غريباً عليهم. وكلمة أونان-أونان مشتقة من اللغة الجاوية التنغيرية القديمة في عهد مملكة ماجاباهيت، من عبارة تونوروي أي أونا التي بمعنى النقصان. ومن ثم فإن أونان-أونان بمعنى التقليل أو الإنقاص. والمقصود بالتقليل هو إنقاص عدد الأشهر (سامي) في سنة واحدة عند حلول ما يُسمى بالسنة الطويلة (*tahun landhung*).

²⁶² Hindu Tengger, "Sejarah dan Maksud dari Upacara Unan-Unan (Mayu Bumi) Umat Hindu Tengger", dalam <http://hindutengger.blogspot.com/2012/09/unan-unan-umat-hindu-tengger.html> (30 April 2017).

ويهدف هذا الطقس إلى تعويض النواقص والأخطاء التي ارتكبت خلال فترة *سِونِدو* (*sewindu*) وغايته كذلك تطهير القرية من اضطرابات الكائنات الخفية، وتطهير أرواح الموتى التي لم تكتمل طهارتها، حتى تتمكن من العودة إلى العالم الكامل أو عالم الخلود (نيرفانا) في تقويم مجتمع تنغير، تحسب فترة *السِونِدو* بخمس سنوات، بينما في التقويم العام تحسب بثمانى سنوات. ويُقام هذا الطقس من قبل جميع أتباع الهندوس من تنغير، وينقذ في سانغار أغونغ (*Sanggar Agung*) في كل قرية من قرى تنغير.

خلال السنة الطويلة أو سنة لاندونغ التي تعرف أيضا بسنة باهينغ، لا يسمح للمجتمع الهندوسي في تنغير بإقامة الطقوس الكبرى ذات الطابع الفردي أو الشخصي. وهناك ثلاثة أمور رئيسية يحظر القيام بها، وهي:

١. لا يجوز الضرب أو نوتوك، أي لا يجوز بناء منزل دائم.
٢. لا يجوز نشر أوراق بيترا (*mbeber godhong*)، أي لا يجوز دعوة أرواح الأجداد (الأثما)، وبالتالي لا يجوز إقامة طقس والاغارا بونغاران.
٣. لا يجوز دق الجرس (*nguneken gentha*)، أي لا يجوز إقامة طقس إنتاس-إنتاس.

وتعد السنة الطويلة أو سنة باهينغ سنة يختل فيها توازن الطبيعة، سواء في الجانب المادي (*sakala*) أو غير المادي (*niskala*) وهي سنة غير مباركة (*mala masa*)، لذلك لا يُستحب فيها إقامة الطقوس الدينية المهمة. أما طقس أونان-أونان فهو طقس تطهيري لتنقية القرية، أي تحريرها من اضطرابات الكائنات الخفية (*bhutakala*)، ويعدّ كذلك طقسا لدفع البلاء. وإلى جانب ذلك، يقام طلبًا للتطهير والوقاية من الأمراض والمعاناة، والتحرر من المصائب. أما الأحياء فيرجى لهم من خلاله العيش في رخاء وسلام، والتحرر من الأعداء وسائر الاضطرابات. ويشمل الطقس أيضا تطهير أرواح الأجداد التي لم تكتمل طهارتها بعد الموت الجسدي (*loka*)

(*jati pralina*) ويطلب الصفح لها لتتحرر من قيود أعمالها السيئة (*asuba karma*)، حتى تتمكن من العودة إلى عالمها الأصلي الأكمل، وهو نيرفانا. ونيرفانا هي المقام الأخير لأرواح البشر التي تطهّرت من جميع الذنوب والشوائب، وقُبلت عند سانغ هيانغ ودهي واسا (*Sang Hyang Widhi Wasa*) ، أي الله تعالى.

طقس أونان-أونان

يقام طقس أونان-أونان في سانغار بوندين (*Sanggar Punden*) باعتباره ذروة الاحتفال. ويحضر هذا الطقس أهل القرية حاملين القرايين (السَّسَجِي)، مع تلاوة المانترا والدعاء جماعيا طلبا للمغفرة لأفراد المجتمع، سواء الأحياء منهم أو أرواح الأجداد. ومن خلال ذلك يرجى أن يتحرر مجتمع تنغير من المعاناة، ويعود إلى الطهارة، ويُصان من جميع المصائب، فتسود الحياة الرخاء والأمن والطمأنينة. ومن الخصوصيات في هذا الطقس تقديم قربان جاموس، ويستخدم لحمه ضمن مكونات القرايين التي تُسمّى "كالان"، ثم يُورَّع بعد انتهاء المراسم على سكان القرية. ويطهى اللحم دون ملح. ويسمّى الجاموس في اللغة الجاوية القديمة ماهيسا، حيث بمعنى ماهي العالم العظيم أو الوجود الجليل، وبمعنى إيسا السيد أو الإله شيفا. ولذلك فإن استخدام الجاموس في طقس أونان-أونان يعود إلى رمزيته بوصفه حيوانا ذا صفات عظيمة وقوية ونافعة للإنسان. ووفقا للأساطير، يعد الجاموس مطية الإله ياما، إله العدل والفضيلة.

أما المعاني الروحية لطقس أونان-أونان فتتمثل في:

- (١) استكمال ما قد يكون من نقص ظاهراً وباطناً، كما يُشير إليه ضبط عدد أيام السنة الساكية وفق حركة القمر والشمس.
- (٢) تطهير القرية من الأدران ودفع البلاء والمصائب.
- (٣) إبعاد أذى الكائنات الخفية (بهوتا كالا

- ٤) طلب المغفرة لأرواح الأجداد في مجتمع تنغير.
- ٥) الدعاء بالسلامة لأهل تنغير في الحاضر، وللسلامة العامة للكون.

ويقود هذا الطقس الدُّكون بنديتا (الكاهن)، وهو في مجتمع تنغير بمنزلة الكاهن الذي يترأس الطقوس الدينية الهندوسية. ولكل قرية من قرى تنغير كاهنها الخاص. ويتم تنصيب هؤلاء الكهنة أثناء طقس يادنيا كاسادا في جبل برومو، حيث يجتمع جميع كهنة تنغير ويُعيَّنون رسميًا وفق القواعد المعتمدة لديهم. ومن خلال طقس أونان-أونان أو مايو بومي *Amrastita Bumi*، يطلب أن يتحرر الإنسان من المعاناة والذنوب وأن يُهتدى إلى الطريق المستقيم وأن يكون قويا مهيبا وأن ينال الرخاء والسلام ويتحرر من مختلف الاضطرابات. كما يرجى أن تنال أرواح الأجداد المغفرة والمقام في نيرفانا. وإضافة إلى ذلك، يحمل الطقس معنى الدعاء بالسلامة والرخاء والسلام الأبدي للبشر كافة في الأرض والسماء.

د. كاسادا

كاسادا هو احتفال سنوي يقيمه مجتمع تنغير الأصلي، ويعقد عادة في شهر ديسمبر أو يناير. ويعد طقس كاسادا تعبيراً عن الشكر والتقدير للإله سانغ هيانغ ويدي. ومن خلاله يطلب السكان محصولاً وفيراً والشفاء من الأمراض، ويقدمون القرابين بإلقائها في فوهة جبل برومو. ويقام طقس يادنيا كاسادا عند اكتمال القمر في شهر كاسادا حسب تقويم الهندوس التنغيريين. وتبدأ المراسم بليلة احتفالية في البندوبو أغونغ في قرية نغاديساري، وهي أقرب منطقة إلى فوهة برومو، بحضور الزعماء وكبار العرف. ثم يُقام طقس بوكا لاوانغ في بورا بونتن برومو طلباً للإذن من الأجداد قبل بدء الاحتفال. وترجع أصول هذا الطقس إلى أسطورة شعب تنغير، حيث يروى أن الجدين رورو أنتنغ وجاكا سيغر تعهدا بتقديم أحد أبنائهما قربانا إلى

فوهة برومو إذا رزقهما الله ذرية.^{٢٦٣} وتبلغ المراسم ذروتها بإلقاء عشرات أونغيك (سلال القرايين من منتجات الأرض) في الفوهة، بينما ينزل بعض الأشخاص إلى المنحدرات لالتقاط القرايين، في إشارة رمزية إلى نيل البركة من الله تعالى.

هـ. الأنشطة الطقسية في البوذية

أ. يونغسانجاي (Yeongsanjae)

يونغسانجاي هو طقس بوذي يُقام في معبد بونغوون بمدينة سيول في كوريا الجنوبية. ويهدف هذا الطقس إلى تقديم القرايين لبوذا ليهدي البشر، الأحياء منهم والأموات، إلى السلام والاستنارة. يتضمن الاحتفال تلاوة السوترا (نصوص بوذية) بأسلوب بومباي، ثم أداء رقصات طقسية مثل نابيتشوم^{٢٦٤} وباراتشوم^{٢٦٥} وبيوغوتشوم^{٢٦٦} وتاجوتشوم. ويعد هذا الطقس من التراث الثقافي غير المادي في كوريا الجنوبية. ويستند يونغسانجاي إلى الاعتقاد بأن بوذا ألقى موعظة سوترا اللوتس (*Saddharma Pundarika*) على جبل يونغسان (غريدهاكوفا)، ففرح تلاميذه والكائنات جميعاً، ونزلت أزهار الماندا لا من السماء، وجاء الإله إندرا والبوديساتفات والآلهة ليقدموا الزهور والبخور ويرقصوا تكريماً لبوذا. وتجسد هذه المعجزة في طقس يونغسانجاي. ويهدف الطقس إلى إيصال رسالة عن التناسخ

²⁶³ Tomi Iskandar, "Ritual Kasada, Suku Tengger Menggelar Upacara Syukuran", dalam http://www.indosiar.com/ragam/ritual-kasada-suku-tengger-menggelarupacara-syukuran_91729.html (30 April 2017).

^{٢٦٤} نابيتشوم (رقصة الفراشة) هي رقصة تؤديها الراهبات البوذيات تمسك الراقصات بزهرة الفاوانيا المصنوعة من الورق في إحدى أيديهن، ويرتدين غطاء الرأس ورداء أبيض طويلاً. وترمز هذه الرقصة إلى تحوّل البرقة إلى فراشة.

^{٢٦٥} باراتشوم أو رقصة الصنوج هي رقصة يؤديها الرهبان وهم يعزفون على الصنوج بحركات إيقاعية تترافق مع التراتيل الدينية وعزف الآلات الموسيقية. وترمز هذه الرقصة إلى التطهير وتنقية القوى الشريرة.

^{٢٦٦} . بيوغوتشوم أو رقصة قرع الطبل هي رقصة يؤديها راهب واحد يعزف على طبل المعبد الكبير. وتمثل هذه الرقصة حالة الاستنارة التي تتحقق بعد ترك جميع الشهوات الدنيوية والمعاناة.

والحياة الجديدة في النيرفانا للأموات، وكذلك إرشاد الأحياء إلى الاستنارة والتحرر من الكارما، وتحقيق السلام لجميع الكائنات في الأرض والسماء والبحار والعالم الآخر.

يشتمل احتفال يونغسانجاي على الموسيقى والرقصات الطقسية التي تجمع بين الطقوس الكورية الأصلية والبوذية، ويقام مرة واحدة كل عام في بونغوونسا (معبد بونغوون) في سيول. وفي العصور الوسطى من عهد أسرة جوسون، كانت الطقوس البوذية تُقام على نطاق واسع استنادًا إلى سوترا اللوتس. وكغيره من الطقوس الدينية، يُعدّ يونغسانجاي تعبيرًا عن فلسفة وتعاليم الديانة البوذية، ويهدف إلى ممارسة الانضباط الذاتي.

ب. طقس فانغ شِن (*Fang Sheng*)

كلمة فانغ شِن مأخوذة من اللغة الصينية؛ حيث بمعنى "فانغ" الإطلاق أو التحرير، و"شِن" الكائن الحي. وبذلك فإن معناها هو إطلاق الكائنات الحية إلى مواطنها الطبيعية لكي تستعيد حياة حرة وسعيدة في بيئتها الأصلية. يؤدي هذا الطقس بإطلاق آلاف من الكائنات المائية في الأنهار استقبالًا لموسم الأمطار، مثل السلاحف والأسماك وطحالب الماء والمحار. وتجمع هذه الحيوانات في أوعية متعددة، ثم يُتلى عليها دعاء باريتا جماعيا في المعبد البوذي قبل إطلاقها في النهر. ويعد فانغ شِن تعبيرًا عن الرحمة تجاه جميع الكائنات الحية، ولا سيما الحيوانات، حفاظًا على بقائها واستدامتها، لما لذلك من منفعة مستمرة لحياة الإنسان. ولا يُقام هذا الطقس في كل وقت، بل في مواسم محددة، خاصة عند فيضان الأنهار في موسم الأمطار.²⁶⁷

²⁶⁷ Benny N. Joewono, "Mahasiswa Buddhis Jambi Gelar Ritual Fangshen.", dalam <http://edukasi.kompas.com/read/2012/12/07/18495440/Mahasiswa.Buddhis.Jambi.Gelar.Ritual.Fangshen> (1 Mei 2017).

ويعتبر فانغ شن امتدادا للوصية الأخلاقية بعدم قتل الكائنات الحية، كما يعد وسيلة لإعادة التوازن البيئي ومنع انقراض الأنواع بسبب أفعال البشر.

ج. تشنغ بنغ^{٢٦٨} (Ceng Beng)

يمكن تشبيه احتفال تشنغ بنغ بتقليد زيارة القبور في بعض التقاليد الإسلامية الجاوية قبل شهر رمضان، إذ يحمل معنى إحياء ذكرى الأسلاف. ويعد هذا اليوم عند البوذيين من أصول صينية مناسبة لاستذكار فضل الأجداد وأعمالهم التي كان لها أثر في حياة أبنائهم وأحفادهم. إلى جانب تنظيف القبور، تتضمن المراسم الدعاء للراجلين بالسعادة والرجاء بأن ينعم أحفادهم بحياة طيبة. ويأتي الاحتفال بعد عيد الربيع الصيني واحتفال كاب غو مي، مما يمنح الأسرة فرصة جديدة للاجتماع إن تعذر اللقاء سابقا. وغالبا ما تتحول زيارة المقابر إلى لقاء عائلي يُسمى في بعض المناطق تشمينغان.

يكتنز مهرجان تشينغ مينغ بمعانٍ عميقة. فأولاً، يُقام هذا الاحتفال بعد فترة وجيزة من عيد الربيع (رأس السنة الصينية) وعيد كاب غو مي. وكأنّه يمنح الأسرة فرصة ثالثة للاجتماع بعائلتها الكبيرة؛ فإذا لم يتسنّ لهم الاجتماع في عيد الربيع أو في كاب غو مي، تبقى لهم فرصة أخرى في مناسبة تشينغ مينغ. وعند التأمل، نجد أن شكل القبور (بونغ)، التي غالباً ما تكون أوسع من بيت صغير من الطراز ٢١، والمبنية بإحكام وفخامة وهدوء، يمكن أن تُستعمل وسيلةً لاجتماع العائلة ولمّ الشمل في أجواء من الألفة والسرور. ومن المعتاد أن يتواعد أفراد الأسرة الذين يزورون القبور مع أقاربهم الآخرين للاجتماع في المقبرة في يوم وساعة محددين خلال

²⁶⁸ Upasaka Suryano Suryo Hariono, "Jing Ming-Bersih dan Terang", dalam <http://www.becsurabaya.org/artikel/artikel-buddhis/166-jing-ming-bersih-dan-terang.html> (1 Mei 2017).

فترة تشينغ مينغ، ويُسمّى ذلك تشمينغان، وهو مصطلح خاص بمدينة سورابايا والمناطق المحيطة بها.

ثانيًا، يحمل هذا الاحتفال قيمةً تذكارية مهمة. فعلى شاهد القبر الموضوع فوق المقبرة (بونغ) يُكتب اسم المتوفّى مع نسبه وسلسلة ذريته، مبيّنًا من أنجب من. ثالثًا، يمتلئ هذا الاحتفال بالقرابين، ومن بينها «سامسينغ» أي الأنواع الثلاثة من الحيوانات التي تُقدّم، وهي: الخنزير، والدجاج، والسمك. أما تقديم الخنزير فيرمز إلى رجاء أن تكون الذرية كثيرةً ومثمرةً في نسلها، كما هو معروف عن قدرة الخنزير على التكاثر، وليس المقصود أن يكون الأبناء كحال الخنزير، فهذان أمران مختلفان بطبيعة الحال. وأما تقديم الدجاج فيُقصد به أن يكون الأبناء أذكاء ومهرة في طلب الرزق وكسب المعيشة. وأما تقديم السمك فيرمز إلى الدعاء بأن تنال الأسرة رزقًا كثيرًا ووفيرًا، بعدد أشواك السمك الكثيرة.

د. باتّيدانا (Pattidana)

باتّيدانا هو طقس "إهداء الثواب" أو "نقل الحسنات"، يقام لصالح الأقارب المتوفين أو لجميع الكائنات غير المرئية التي تعاني. ومن أهدافه:

- (١) تخفيف معاناة من يُهدى إليهم الثواب.
- (٢) تذكير الإنسان بحتمية الموت.
- (٣) استحضار فضائل الراحلين وأعمالهم الصالحة.

ويقام هذا الطقس بما يتناسب مع عادات المجتمع المحلي، من غير تقديم قرابين من لحوم حيوانات ذُبحت خصيصًا لهذه المناسبة. وقد وردت الإشارة إلى هذا المفهوم في نصوص التيبيتاكا البالية، ومنها سوتا سيغالوفادا (Digha Nikaya III, 28)، التي تذكر من واجبات الابن تجاه والديه إقامة طقس إهداء الثواب لهما بعد وفاتهما، وكذلك في تيروكدّا سوتا التي تتحدث عن منفعة العمل الصالح للكائنات

غير المرئية. ولا يرتبط طقس باتّيدانا بزمان محدد، بل يمكن إقامته في أي وقت وفق التقاليد السائدة.

و. الدراسة النقدية لطقوس الثقافة الدينية

توجد علاقة تفاعل دائم بين الدين والثقافة المحلية، وقد ينتج عن هذا التفاعل الثقاف أو التداخل الثقافي أو الاندماج. فمع أن الدين يعد ظاهرة ذات طابع دائم، إلا أن ممارساته لا تنفصل عن الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه الإنسان. وغالبا ما تطور الممارسات الدينية انطلاقاً من تعاليم العقيدة، ثم تكيف وفق البيئة الثقافية.

ويتجلى هذا بوضوح في الطقوس الدينية التي تمثل نقطة التقاء بين النص الديني والواقع الثقافي. إن إنكار العلاقة بين الدين والثقافة هو إنكار لواقع الدين ذاته، لأنه مرتبط بالإنسان المحاط بثقافته. فعند تفسير النصوص الدينية، يتأثر الإنسان ببيئته الثقافية، ولهذا تختلف التفسيرات من مجتمع إلى آخر.

والثقافة في أصلها هي نتاج فكر الإنسان وعمله لتحسين حياته وتطويرها. وهي مجموع قدراته العقلية واللفظية والعملية في التفاعل مع بيئته. وتتطور عناصر الثقافة مع تطور الحياة نفسها. فالإنسان يطور الثقافة، والثقافة تتطور بالإنسان. وفي إطار الثقافة تنشأ التقاليد، وهي أعراف متوارثة قد تبقى ثابتة أو تتعرض لتعديلات بفعل تأثيرات خارجية، ومنها تأثير الأديان. فكثيرا ما تُصبغ عناصر ثقافية كاللغة والشعر والغناء والفنون بصيغ دينية، فتنتج أشكالا تجمع بين الدين والثقافة في صورة توفيقية.

غير أن بعض المجتمعات ترى في بعض عناصر الثقافة تأثيرات روحانية أو وثنية (كالروحانية والأنيمية والطوطمية)، مما يؤدي أحيانا إلى توتر أو مواجهة بين الدين والممارسات الثقافية بدل العلاقة التكاملية بينهما. ومن هنا تنشأ مواقف

متعددة في النظر إلى العلاقة بين الدين والثقافة، تتراوح بين القبول والرفض والتوفيق.

أ. الموقف الراديكالي

الدين في مواجهة الثقافة. وهذا موقف متشدد وإقصائي يؤكد وجود تعارض بين الدين والثقافة. ووفقاً لهذا الرأي، فإن أوضاع المجتمع كلها تتعارض مع رغبات الدين وإرادته. لذلك ينبغي للإنسان أن يختار بين الدين والثقافة، إذ لا يمكنه أن يخدم سيدين في آنٍ واحد. وبناءً عليه، يجب رفض جميع الممارسات والعناصر الثقافية عند اعتناق الدين.

ب. موقف التكيّف

الدين جزء من الثقافة. ويُظهر هذا الموقف انسجاماً وتوافقاً بين الدين والثقافة، حيث ينظر إلى الدين بوصفه مكوناً من مكونات الإطار الثقافي للمجتمع.

ج. موقف الاندماج

الدين فوق الثقافة. ويبيّن هذا الموقف وجود ارتباط وثيق بين الدين والثقافة، مع التأكيد على أن حياة الإنسان يجب أن تتجه نحو غايتين: إلهية وإنسانية في آنٍ واحد.

د. موقف التجديد

الدين يجدد الثقافة. ويعني هذا الموقف أن على الدين أن يجدد المجتمع وكل ما يرتبط به، لا بمعنى إيجاد تعريف جديد للثقافة، بل بتجديد نتائجها. فإذا أراد المتدينون ممارسة عناصر ثقافية معينة، وجب تهذيبها بما لا يتعارض مع تعاليم الدين. ومع تطور المجتمع تظهر باستمرار منتجات ثقافية جديدة، ولذلك ينبغي أن

تتواصل عملية تجديد الثقافة. فإذا تأثر مجتمع محلي بعناصر ثقافية وافدة من خارج بيئته الاجتماعية، وجب عليه تنقيحها لتصبح مقبولة وملائمة عند استخدامها. إن التوليف (السينثيس)، والتمثّل (الأسيملاسيون)، والثقاف (الأكولتوراسيون) هي ثلاثة أنماط ناتجة عن التفاعل بين الدين والثقافة بأسلوب إقناعي يحافظ على الأصول الأساسية لكل منهما. فعندما تدخل ديانة ما إلى منطقة معينة، فإنها لا تقبل مباشرة من المجتمع المحلي بسبب اختلاف الرؤى والتصورات. وغالباً ما تسعى الديانة إلى الاندماج في البنية الثقافية المحلية، باحثة عن منافذ تمكّنها من التفاعل والتكامل معها.

وتتأثر عملية الاقتران بين الدين والثقافة بالاستراتيجية المتبعة في هذا المسار. فالدين الذي يتمتع بأصل راسخ، وشخصية متينة، وتعليم قوي، يكون أيسر قبولاً لدى الثقافة المحلية. أما إذا افتقد هذه المقومات فقد يواجه الرفض. وعند الرفض قد يحدث أحد أمرين: إما أن يعود الدين إلى جماعته الأصلية ويصبح معزولاً، أو يلجأ إلى الفرض والإكراه، وهو ما يُسمى العدوان الأداتي. أما إذا قُبل، فتبدأ مرحلة الحوار والتفاعل، وقد تثمر عن ثلاثة أشكال:

التوليف (السينثيس): نشوء ثقافة جديدة تماماً، كاختلاط الماء الساخن والبارد ليصبحا ماءً فاتراً. ومن أمثلته ظهور ممارسات ثقافية جديدة بالكامل. التمثّل (الأسيملاسيون): مزيج تبقى فيه ملامح كل عنصر واضحة، كمزج القهوة بالحليب حيث يُحس بطعم الاثنين معاً. ومن أمثلته بعض الطقوس ذات الطابع الديني-الثقافي المشترك. الثقاف (الأكولتوراسيون): اتحاد شكلي دون اندماج كامل، كاختلاط الزيت بالماء حيث يبقيان منفصلين رغم اجتماعهما في إناء واحد. ومن أمثلته بعض الممارسات التي تجمع بين العنصرين الديني والثقافي دون ذوبان أحدهما في الآخر. وهكذا يتبيّن أن العلاقة بين الدين والثقافة ليست علاقة صراع دائم، بل قد تكون تفاعلاً ديناميكياً يثمر صوراً متعددة من التلاقي والتجديد.

عندما يقول شخص ما: الدين ثقافة، ينتفض بعض الناس ويسألون: ما المقصود بهذا القول؟ فتظهر مواقف مؤيدة وأخرى معارضة. ثم يبرز سؤال آخر: هل يجب أن يكون الدين ثابتا دائما، في حين تكون الثقافة أمرا ديناميكيا متغيرا؟ إن مسألة علاقة الدين بمفهوم الثقافة المحلية المحيطة به تظل موضوعا شيقا للنقاش.

يرى علماء الثقافة أن الدين يعدّ نتاجا ثقافيا، لأن الثقافة أسلوب حياة يتطور ويشترك فيه جماعة من الناس، وينتقل من جيل إلى جيل. وتتكوّن الثقافة من عناصر معقّدة، منها النظام الديني والسياسي، والعادات والتقاليد واللغة والأدوات والملابس والعمارة والفنون. فهي نمط حياة شامل يتسم بالتعقيد والاتساع والتجريد. وتسهم عناصرها الاجتماعية في تشكيل سلوك الإنسان التواصل، إذ تنتشر هذه العناصر في مختلف أنشطة الحياة الاجتماعية، فتغدو الثقافة منظومة من القيم المرمّزة التي تعبّر عن رؤية خاصة تميّز كل مجتمع.

ولا شك أن الدين وسائر أنظمة الاعتقاد جزء من الثقافة ومندمج فيها. وكلمة *Religion* مشتقة من اللاتينية *religare* وبمعنى الربط أو الشدّ، وهو عنصر ثقافي مهم في تاريخ البشرية. أما الجدل حول ما إذا كانت الثقافة هي التي تُنتج الدين أم أن الدين هو الذي يُنتج الثقافة، فهو يشبه الجدل حول أيهما أسبق: البيضة أم الدجاجة. فهل جاء الدين بعد وجود الثقافة الإنسانية، أم أصبحت البشرية أكثر تحضّرا بعد ظهور أنظمة الاعتقاد؟ إن الواقع يظهر أن الثقافة تُنتج الدين، كما أن الدين ينتج الثقافة أيضا. ومع ذلك، يميل كثيرون إلى تعريف الدين بوصفه نظام اعتقاد، بينما يرى آخرون أن نظام الاعتقاد نفسه نتاج ثقافي سابق.

إن تفاعل الدين مع الثقافة المحلية لا ينفصل عن تاريخ دخول الديانات وانتشارها في منطقة ما. وهناك رأي آخر يقول إن الثقافة غير المادية تتأثر بالدين أو تنبثق عنه؛ فقد كان للدين دور كبير في تغيير الحضارات، وورث الناس الفنون

والعادات والقيم الاجتماعية القائمة على معتقداتهم. وكذلك الثقافة المادية تتأثر بالدين، مثل أشكال المباني وزخارفها والأدوات المستخدمة في الطقوس.

وخلاصة القول أن جميع المنتجات الثقافية المتأثرة بالدين ترتبط بطبيعة الدين الملزمة، فيعرف الإنسان بأنه متدين ومثقّف في آن واحد. فالعلاقة بين الدين والثقافة علاقة تبادلية لا انفصام لها؛ فالمجتمع المثقّف هو الذي يلتزم بقواعد دينه، والمجتمع المتدين ينتج ثقافة قائمة على معتقداته. فالدين يسمو بالإنسان ثقافيا، والثقافة ثمرة إبداع الإنسان المؤمن بوجود قوة عليا.

أما الطقوس الدينية ذات الطابع الثقافي، فهي شكل جديد ناتج عن تفاعل الدين والثقافة. وظهورها دليل على مرونة الدين عند دخوله بيئة ثقافية محلية، إذ يصاغ بأسلوب ملائم يجعله مقبولا ويصبح تقليدا جديدا. كما تعد هذه الطقوس جزءا من استراتيجية الدعوة لتسهيل قبول الدين في المجتمعات المتمسكة بثقافتها. ولا إشكال في ذلك ما دامت لا تتعارض مع مقاصد الدين ولا تجلب الضرر، إذ قد توجد طقوس متطرفة تفضي إلى مفاسد. وتجدر الإشارة إلى أن دراسة الممارسات الدينية لا تهدف إلى إصدار أحكام شرعية كالحكم بالبدعة أو الإثم، بل إلى الوصف والتحليل الموضوعي للظواهر، أما الاختيار فيبقى للفرد.

الفصل الثامن: طقس القربان

أ. معنى طقس القربان

يكاد طقس القربان يكون حاضرا في كل دين، بل وفي بعض أنظمة الاعتقاد المحلية داخل المجتمعات أيضا، حتى غدت في حكم العبادة ذات الحضور الإنساني الكوني. وهي، في معناها العام، ترمي إلى صون العلاقة بين الإنسان وعالم الغيب. ولهذا تكاد طقوس القربان تمارس، في بعض المجتمعات، عند كل مناسبة تُعدّ ذات شأن؛ ومن ثمّ عُدّت من أهم الطقوس الدينية، بل من أكثرها مركزية بين سائر الشعائر. فمن خلالها تتوثق الصلة بين الإنسان وبين الله، أو الآلهة، أو الكائنات الماورائية، أو أرواح الأسلاف، عبر قرابين مكرّسة قد تتخذ صورة الطعام أو الشراب أو الحيوان أو غير ذلك.

وفي طقس القربان يبدو الأمر وكأنه نوع من التبادل بين الإنسان والكائنات الماورائية على المستوى الديني؛ فالإنسان يتخذ موقع مَنْ يقدم الشيء، أي القربان، كما يترقب النفع، في حين تُنسب إلى الكائنات الماورائية قدرة المنح في مقابل ما يُقدّم لها من قربان. غير أنّ هذا النمط من التبادل يختلف جوهريا عن التبادل بين البشر؛ لأن العلاقة بين الإنسان والكائن الماورائي ليست من جنس العلاقة بين إنسان وإنسان. وقد قرر بريده كريستنسن أن من يقدم القربان يعي أنّ الكائنات الماورائية تستطيع أن تفعل ما تشاء، بل يحق لها ذلك، بينما لا يملك الإنسان من ذاته قوة تُذكر. وهذا الوعي هو من صميم الموقف الديني لدى المشاركين في طقوس القربان. ومن ثمّ فالشعيرة لا تقوم على فكرة مقايضة ميكانيكية أو تعاقد مباشر بسيط^{٢٦٩}.

وإذا كانت المقايضة في العصور القديمة تقوم على تبادل مباشر ومتساو بين السلع، فإن الأمر في القربان الديني مختلف؛ إذ لا يدل هذا التبادل على علاقة تبادلية متكافئة ومباشرة. فالإنسان لا يقدم القربان دائما ليتلقى في الحال منفعة

²⁶⁹ William Brede Kristensen, *The Meaning of Religion* (The Hague: T.p., 1960), 460.

من الكائنات الماورائية، بل قد يقصده تعبدًا وتعظيمًا، أو تعبيرًا عن الشكر، أو احتفاءً بوقائع مخصوصة، أو طلبًا للمغفرة، أو محافظة على حسن الصلة بالمقدس.

ب. دلالة القربان وغاياته في المجتمعات البدائية

تتباين أشكال القربان في المجتمعات التي تصفها الأدبيات الأنثروبولوجية القديمة بالبدائية، سواء من حيث البنية الطقسية أو من حيث الوظيفة، غير أنّ جوهره يظل في النهاية متقاربا. كما أنّ ممارسة القربان لا تقتصر على ذبح الحيوان؛ إذ قد تتخذ أشكالا طقسية أخرى. فعند شعب الأبالويا في كافيرونندو تُقدّم القرابين إلى الأسلاف أو إلى الإله في مناسبات خاصة من حياة الفرد، طلبا لترقية منزلته الطقسية، واستجلابا لبركة الأسلاف أو بركة الإله.

وفي الجنوب الإفريقي تُعرف أنماط متعددة من طقوس القربان؛ ومن أشهرها طقس الاستسقاء الكبير لدى شعب البامانغواتو. ففي هذا الطقس يُلتمس نزول المطر بواسطة ثور أسود يُختار بعناية، على أن يكون سليما من العيب أو البقع. وقبل ذبحه يُسقى ماء، ثم يُذبح عند القبر. وتُشعل نيران كثيرة حول الموضع المقدس، ويُشوى اللحم، ثم يأكله المشاركون في مكان العبادة نفسه، وبعد ذلك ينشدون، بقيادة زعيم القبيلة، أهازيج الثناء.²⁷⁰

وفي أنحاء أستراليا يمثل استعمال دم الإنسان الذي يقدمه عابد الطوطم واحدا من أبرز أمثلة طقوس استزادة نسل الحيوان. ففي حين تُقدّس الحيوانات في أماكن أخرى لاسترضاء الآلهة، يستخدم عباد الطواطم في أستراليا دمهم هم في تلك الطقوس. ويُؤخذ الدم من عروق الذراع أو من القناة البولية بعد الختان الطقسي، وغالبا ما يصاحب ذلك إنشاد صيغ مقدسة. ولا يُنظر إلى هذا الدم بوصفه مادة بشرية عادية، بل باعتباره سائلا مقدسا ينطوي على قوة تُنشئ حياة جديدة، على

²⁷⁰ Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama, terj. A. Sudiarja dkk.* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 204

مثال دم الكائنات الماورائية الأولى.^{٢٧١} أمّا عند الأزيك في أمريكا الوسطى، فكان القربان يقترون دائما تقريبا بتقديم الدم، بل وبطلب القرابين البشرية. وفي بعض الأعياد كانت الآلهة تُطلب لها عذراء قربان فدائي من أجل رخاء القبائل التي ترعاها.^{٢٧٢}

وعلى الجملة، كان الدم، في نظر الإنسان البدائي، مرادفا للحياة. ومن ثمّ كان بوصفه حامل الحياة من أنفس العطايا التي يمكن أن تُقدّم إلى الإله. فالدم، بمعناه الكامل، يرمز إلى حياة الإنسان نفسه. وكان الإنسان البدائي يرى أنّ الحياة هي القوة، وبخاصة قوة الخصوبة؛ وأن الخير إنما يتجلى في قوة الصحة والقدرة والحيوية، بينما تمثّل المصيبة والمرض نقيض تلك القوة. ومن هنا كان يُعتقد أن التوازن يستعاد بالقرابين، فتغذو طقوس القربان وسيطا لتعزيز قوة الإنسان أو الروح أو الإله، ما دام مصدر القوة، في النهاية، هو الله.^{٢٧٣}

ج. دلالة القربان وغاياته في المجتمعات الدينية

١. القربان في الإسلام

القربان في أصله اللغوي مشتق من الجذر «قرب»، أي الدنو والتقرب إلى الله. غير أنّ هذا المعنى يتسع اجتماعيا، فيفيد أنّ المسلم لا يكون قريبا من الله حقّا إلا بقدر قربهِ من الناس، ولا سيما من يعيشون الحرمان والمعاناة.^{٢٧٤} ومن هنا تتجلى الدلالة الاجتماعية الحقيقية للقربان؛ فالحيوان الذي يُضعى به ليس إلا المظهر

²⁷¹ Ibid., 207.

²⁷² Hanvitra Dananjaya, "Kurban, Bukti Cinta pada Tuhan", dalam <http://edukasi.kompasiana.com/2012/10/26/kurban-bukti-cinta-pada-tuhan-504388.html> (11 April 2017).

²⁷³ Placide Temples, *Bantu Philosophy* (Paris: Presence Africaine, 1959), 30-37 & 64-70.

²⁷⁴ Al-Ikhtilaf, Edisi No. 41, 6 Dzulhijjah 1421 H., 2.

الخارجي لواجب بذل المال وتوجيهه إلى مصالح المحتاجين والمصلحة العامة. وهكذا تتجسد محبة الله في محبة الخلق.^{٢٧٥}

والقربان أحد وجوه الإسلام بوصفه تجلياً لمقام الإحسان؛ أي الوعي بالإخلاص وحاجة العبد إلى التقرب من ربه. وفي معناه الأعظم يذكر المؤمن بواقعة تجسّد الاستعداد لبذل ما هو أعلى وأعظم، لا مجرد التضحية بالمال أو باللذة، بل الاستعداد لبذل أعز ما يملك الإنسان في هذه الدنيا؛ أي مشهد الامتثال الذي ارتبط بإبراهيم وابنه إسماعيل^{٢٧٦}. وقد عرض القرآن لهذا المعنى أيضاً في قصة ابني آدم:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ^{٢٧٧}﴾

ويُطالب المسلم القادر بإخراج القربان كل عام: شاة عن الشخص الواحد، أو بقرة أو ناقة عن سبعة أشخاص. ويجب أن يكون الذبح يوم عيد الأضحى أو في الأيام الثلاثة التي تليه، ولا يصح خارج هذا الوقت. كما يجوز أن ينيب المضحي غيره في الذبح، ويُقسّم اللحم على الفقراء والمساكين^{٢٧٨}. على أنّ القربان المقبول ليس مجرد ذبح مادي، بل هو ما تأسس على الإخلاص والتقوى، كما في قوله تعالى:

﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ^{٢٧٩}﴾

ومن ثمّ فإن ذبح الأضحية، باعتباره تقليداً دينياً بدأ مع إبراهيم وتؤكد في شريعة محمد، هو وسيلة من وسائل التقرب إلى الله، ودليل على صدق الطاعة

²⁷⁵ Ibid

²⁷⁶ Sartiyati, "Kurban Sebagai Simbol dalam Ajaran Islam" Jurnal Media Akademika, Volume 26, Nomor 4 (Oktober, 2011), 567.

^{٢٧٧} القرآن: ٢٧: ٣

²⁷⁸ Fahmi Amhar dan Arum Harjanti, *Buku Pintar Calon Haji*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 79

^{٢٧٩} القرآن، ٢٢ (الحج): ٣٧

والامتثال، وترسيخ للتوحيد في قلب المضحي، مع استحضار المصلحة العامة للمجتمع عبر الاستعداد لبذل المال والجهد، بل وبذل النفس إذا اقتضت المصلحة المشتركة ذلك.²⁸⁰ ولهذا كان قبول القربان مرهونا بالإخلاص والتقوى، وبأن يؤدي على الوجه الذي شرعه الله وبيّنه رسوله؛ فالإخلاص وحده، إذا لم يقترن بصواب العمل، لا يكفي لقبول العبادة. ولذلك قرر علماء الإسلام أنّ شرط قبول العمل أمران: الإخلاص والصواب. فالقربان الذي يحظى برضوان الله هو ما انطلق من نية خالصة وتقوى صادقة، ثم أنجز وفق الهدي النبوي.

٢. القربان في الهندوسية

في الهندوسية يُطلق على القربان اسم اليَجْنا (yajña/yadnya)، ويُفهم كذلك بوصفه «القربان المقدس» القائم على الخدمة والمحبة. وأداء اليَجْنا عند الهندوس يُعدّ مثالا يُحتذى لفعل هيانغ ودهي (Hyang Widhi)؛ أي الإله الأعلى، الذي أوجد الكون بما فيه عبر قربانه الإلهي. ومن ثمّ فاليجْنا وسيلة يربط بها الإنسان نفسه بهيانغ ودهي وبسائر تجلياته، طلبا لطهارة النفس واتحاد الآثمان بالبارآثمان. وهو أيضا ضرب من التعبّد والتوقير والخدمة، يصدر عن قلب خالص ومحبة صادقة، فيكون عبودية حقيقية للإله الأعلى.²⁸¹

واليَجْنا، بهذا المعنى، فعل مقدس قوامه المحبة والتفاني الخالص دون مطمع. فالإنسان الهندوسي يؤدي اليَجْنا لأنه يعتقد أنّ هيانغ ودهي خلق العالم وما فيه، ومنه الإنسان، بقربانه المقدس، وبفيض محبته وعطفه. وهو الذي ينظم حركة الكون وما فيه بقانون طبيعته، ويضبط سلوك الكائنات الحية بإيجاد عناصر الحياة اللازمة لها، حتى تستقيم في نظام منسجم. ومن ثمّ، إذا أراد الإنسان أن يحيا

²⁸⁰ Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 192-193.

²⁸¹ Anak Agung Gede Netra, "Pengantar: Upacara Yadnya", dikutip dari Tuntunan Dasar Agama Hindu (milik Bimas Hindu & Buddha Depag) dalam http://www.parisada.org/index.php?option=com_content&task=view&id=474&Itemid=96 (11 April 2017)

حياة منسجمة نامية، وجب عليه أن يمارس اليَجْنَا، سواء في علاقته بهيانغ ودهي وتجلياته، أو في علاقته بسائر الكائنات الحية؛ لأن كل هذه القرابين تعود بالنفع الكبير على استمرار الحياة في العالم.

ولهذا ينبغي للإنسان، في المنظور الهندوسي، أن يعي أنّ ما يأكله ويلبسه ويستعمله في حياته هو في الحقيقة منحة من هيانغ ودهي. ومن يكتفي بالأخذ ولا يعطي يُعدّ أثماً. وإذا كان كل إنسان يتمنى التحرر من الإثم، فإن اليَجْنَا يصبح سبيلاً لازماً له. فباليجْنَا يمنح هيانغ ودهي البركة والسعادة وكمال العيش. ومن لا يُقابل النعمة التي نالها من هيانغ ودهي بقربانٍ يوازئها، فكأنه سارق.^{٢٨٢} وعادة ما تُؤدّى العبادة والتقدمة في صورة مراسم يَجْنَا، أي في هيئة قرابين تُعرف باسم بانتن (banten) أو ساجن (sajen)، وتتكوّن من الزهور والأوراق والماء والثمار. وكلها قرابين رمزية، غير أنّ الأهم من المادة المقدّمة هو صفاء القلب، وتركيز الفكر، وتوازن النفس المتجهة نحو هيانغ ودهي.

وفي أداء اليَجْنَا تُراعى قاعدة ديسا-كالا-باترا؛ أي مراعاة المكان والزمان والحال. ف«ديسا» تشير إلى التكيف مع المواد المتاحة في الموضع الذي تُعدّ فيه أدوات القرбан ويُقام فيه، لأن لكل مكان عاداته وصيغه الخاصة. أمّا «كالا» فتعني مراعاة الوقت أو المناسبة المناسبة لصنع اليَجْنَا وإجرائه. وأمّا «باترا» فهي الحال أو الظرف الذي ينبغي أخذه في الحسبان عند أداء القرбан. ولذلك لا يُكلّف الناس جميعاً بإقامة قرбан كبير أو صغير على صورة واحدة؛ فالمهم ألاّ ينتقص إعداد أدوات الطقس أو أداء الشعيرة من المقصد الأصلي لليَجْنَا، وأن يكون كل ذلك قائماً على التعبد الصادق لهيانغ ودهي؛ لأن قيمة اليَجْنَا إنما تتحدد بقدر ما ينطوي عليه من إخلاص في العبادة^{٢٨٣}.

²⁸² Anak Gede, *Ibid*

²⁸³ *Ibid*.

وفي الهندوسية، الفعل الديني في جوهره فعل قربانيّ يقوم على تكريم الآلهة في إطار العبادة. فالقربان ليس مجرد تقدمة، بل هو أيضا تطهير وانتقال من المجال الدنيوي إلى المجال المقدس؛ وبه تُبنى الصلة بين الدنيوي والمقدس.^{٢٨٤} وتُعرف طقوس القربان في الهندوسية باسم بانتشا مها يَجْنا؛ أي «القربان الخمسة العظمى»، وهي:^{٢٨٥}

(١) ديفا يَجْنا:

وهو قربان مقدس يُوجّه إلى سانغ هيانغ ودهي واسا وسائر تجلياته، ومنها براهما الخالق الأعظم، وفيشنو الحافظ الأعظم، وشيفا المعيد إلى الأصل. ويتمثل ذلك في إقامة صلوات "Tri Sandhya"؛ أي التعبد ثلاث مرات في اليوم، و"Muspa"؛ أي أعمال التعبد والتوقير في الأماكن المقدسة، في الأيام المقدسة، وأيام التذكّر الطقسي (Rerahinan)، وأيام الميлад الطقسي (Pawedalan)، والأعياد الكبرى مثل "Galungan" و"Kuningan" و"Saraswati" و"Nyepi".

(٢) بيترا يَجْنا:

وهو قربان مقدس موجّه إلى أرواح الأسلاف المقدسة، ويتمثل في إكرامهم واستذكار فضلهم بإقامة طقوس الجنازة، من مرحلتها الأولى إلى مرحلتها الأخيرة التي تُسمّى "Atma Wedana". والغاية من هذا القربان هي الوفاء الصادق ورفع منزلة أرواح الأسلاف وإكمالها في العالم العلوي. كما يدخل في هذا الباب برّ الوالدين والإحسان إليهما في حياتهما. ويستند ذلك إلى وعي الابن بأنه مدين لوالديه بثلاثة ديون:

أ. دَين الجسد، ويُسمّى "Sarirakrit".

²⁸⁴ Dhavamony, Fenomenologi Agama....., 208.

²⁸⁵ T. N. "Yadnya", dalam <http://www.babadbali.com/canangsari/pa-panca-yadnya.htm> (11 April 2017). Lihat juga, Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat, Intisari Ajaran hindu, (Surabaya: Paramita, 1996), 96

ب. دَين المعروف أو الإحسان، ويُسمَّى "Anadatha".

ج. دَين الحياة أو الروح، ويُسمَّى "Pranadatha".

(٣) مانوسا يَجُنّا:

وهو قربان مقدس يُقصد به بلوغ كمال الحياة الإنسانية. ومن صورته:

- (أ) طقس استقبال المولود الجديد (Jatasamskara / Nyambutin).
- (ب) طقس الاحتفاء بالرضيع حين يبلغ ثلاثة أشهر، أي مئة وخمسة أيام (nelu bulanin).
- (ج) طقس الاحتفاء بالطفل بعد بلوغه ستة أشهر، أي مئتين وعشرة أيام (oton weton).
- (د) طقس الزواج (Wiwaha) المعروف أيضا بأسماء مثل "Abyakala" و "Citra" و "Widhi-Widhana".

ويدخل في هذا الباب أيضا كل نشاط عملي ينهض بسعادة الطفل وتقدمه في مجالات التعليم والصحة ونحوها، استعدادا له لدخول المجتمع، كما يشمل حسن استقبال الضيف (athiti krama) ومساعدة المتألمين (Maitri) متى أُنجز ذلك بإخلاص.

(٤) رِشي يَجُنّا:

وهو قربان ديني مقدس يوجّه إلى كبار الحكماء (Maha Resi) والأشخاص المقدسين والرّشّيين و "Pinandita" والمعلمين. ويتجلى في صور منها:

- (أ) تنصيب المرشح للكهانة أو الرئاسة الدينية عبر طقس (Diksa).
- (ب) بناء أماكن التّعبّد الخاصة برجال الدين (Sulinggih).
- (ج) تقديم "Punia": أي العطايا أو الهبات، لرجال الدين في المناسبات المناسبة.
- (د) طاعة تعاليم رجال الدين هؤلاء واستبطانها والعمل بها.

هـ) دعم التعليم الديني وتنشيط التربية الخلقية الرفيعة، ورعاية التعاليم الدينية وتنميتها.

هـ) بهوتا يَجُنّا:

وهو قربان مقدس موجّه إلى سَرُوا بهوتا؛ أي الكائنات الدنيا، سواء أكانت مريئة (sekala) أم غير مريئة (niskala)، وإلى الحيوان والنبات وسائر المخلوقات الأخرى التي هي من خلق سانغ هيانغ ودهي واسا. ومن صوره طقوس القربان الموجهة إلى العالم المريء أو إلى الكون، مثل "Mecaru" أو "Tawur Agung"، وغايتها المحافظة على التوازن والاستدامة بين العالم الأكبر والإنسان بوصفه عالما أصغر؛ أي تحقيق التوازن بين الماكروكوزم والميكروكوزم.

٣. القربان في اليهودية

في إسرائيل عُرفت أنواع متعددة من القربان؛ فكل ما يأكله الإنسان ويشربه لسد حاجته كان صالحا لأن يتحول مادة للقربان، سواء أكان قربانا دمويا أم غير دموي. وفي طقوس ذبح الحيوان كان من اللازم، عندهم، أن يراق الدم على الأرض ثم يوارى بالتراب. وبحسب الشريعة، كانت أكثر الأشياء تُطَهَّر بالدم، حتى إن المغفرة لا تتحقق من دون سفك الدم.^{٢٨٦} وقد كانت لاهوتية التكفير بسفك الدم جزءا من الحياة الإيمانية لدى بني إسرائيل منذ وقت مبكر؛ فكل من أذنب كان عليه، طلبا لمغفرة ذنبه، أن يقدم قربان إزالة الخطيئة (asyam) أو قربان التكفير عن الذنب (hattath). وقد ترسخ هذا المعنى عند الإسرائيليين وغيرهم، لأن «حياة الجسد في الدم»، ولأن الدم هو الذي يصنع الكفارة على المذبح عن النفس^{٢٨٧}.

وتقارب اليهودية الإسلام في ربط تاريخ القربان بقصة ابن إبراهيم، غير أن الابن المقصود في التصور اليهودي هو إسحاق لا إسماعيل. فقد رُوي أن إبراهيم

²⁸⁶ Al-Kitab, Ibr, 9:22.

²⁸⁷ Al-Kitab, Im 17:10; Ul 12: 23-27; Kej. 9: 4.

حمل إسحاق إلى جبل المريا ليقدمه قربانا محرّقا، لكن ملاكا أوقفه عند لحظة الذبح، فاستُبدل إسحاق بكبش. غير أنّ ممارسة القرابين الحيوانية، كما تروىها الأسفار اليهودية، كانت مرتبطة بوجود الهيكل؛ فلما دُمّر الهيكل سنة ٧٠م انتهت هذه الممارسة. على أنّ القرّبان في اليهودية لا يُختزل في قصة إبراهيم وإسحاق، إذ تحضر طقوس القرّبان أيضًا في قصص قايين وهابيل، وكذلك في قصة نوح وبنيه^{٢٨٨}.

وقد نقل كتاب "*Jerusalem: Satu Kota Tiga Iman*" لكارين أرمسترونغ عن أريستياس، الكاتب من القرن الثاني قبل الميلاد، وصفا لقنوات الماء الواقعة تحت الطريق المحيط بجدار الهيكل، وكانت تستخدم لتنظيف دماء القرابين. ويذكر أنه أُعجب إعجابا شديدا برؤية الكهنة وهم يعملون بلا توقف وبقوة كبيرة، يضحّون بالحيوانات في تركيز تام، ويرفعون اللحم عاليا بيد واحدة، كل ذلك في سكون كامل. ويُقال إن عدد الكهنة بلغ سبعمئة، فضلا عن كثرة من كانوا يحملون قرابينهم إلى الهيكل، ومع ذلك كانت الشعيرة تؤدّى في هدوء وصمت توقيرا لقداسة الهيكل^{٢٨٩}.

وحين هاجم بومبيوس الروماني الهيكل سنة ٦٣ ق.م. فوجئ الناس بأن الكهنة ظلوا يقيمون طقوس القرّبان دون أن يعبأوا بالمقاليع التي كانت تنهال على الهيكل. كما تصف أرمسترونغ طقوس القرّبان في العقود الأولى للميلاد بتفصيلٍ أوفى: فقد كان على الحجاج أن يطهّروا أنفسهم قبل دخول جبل الهيكل، فيقيموا في القدس سبعة أيام، ويمتنعوا عن الجماع، ثم يُرشّ عليهم الماء والرماد في اليومين الثالث والسابع، ويؤدّوا اغتسالا طقسيا. وبعد ذلك فقط يُسمح لهم بالصعود إلى الهيكل حاملين ذبائحهم إلى ساحة المذبح. وبعد خراب الهيكل سنة ٧٠م اتجهت اليهودية أكثر فأكثر إلى دراسة النصوص، والصلاة، والطاعة الشخصية. أمّا اليهود الأرثوذكس فيعدّون هذه الممارسات بديلا عن الواجب المتصل بالهيكل، في حين يرى

²⁸⁸ Mita, "Ritual Kurban dalam Yahudisme", dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2011/11/06/ritual-kurban-dalam-yahudisme-410082.html> (11 April 2017).

²⁸⁹ Mita, *Ibid*.

المحافظون والإصلاحيون أنّ القربان طقس قديم لن يعود.^{٢٩٠} وغرض القربان، عندهم، لا يقتصر على طلب مغفرة الذنوب من الله، بل يشمل أيضا التقرب إليه والتعبير عن الشكر. وكلمة "qorban"، المشتقة من الجذر العبري "qof-reish-beit"، تعني «التقريب» أو «الإدناء»، وهو المعنى الجوهرى للقربان^{٢٩١}.

٤. القربان في البوذية

إنّ البوذيين لا يجلّون بوذا طلبا لعطايا دنيوية أو روحية، مثل الرزق والمال والعمل والزواج والذرية والسلامة والبركة أو مغفرة الذنوب أو الجنة أو أي مصلحة أخرى، ولا يفعلون ذلك خوفا من العقاب. إنهم إنما يوقرونه لأنه هو الذي اكتشف طريق الحرية وبلغه. ومن ثمّ فإنّ التعبّد والصلاة والقربان في البوذية تُقدّم بحسب هذا التصور على نحو خالص وصادق.

والقربان في البوذية بالغ البساطة؛ إذ يتمثل في تقديم الزهور والبخور إلى بوذا. فحين يقدّم البوذي الزهور والبخور أمام تمثال بوذا، فإنه يقصد إلى استحضار حضوره الروحي المباشر، ليستلهم سمو شخصيته، ويتنسّم رحمته التي لا حدّ لها، ويتأمل مثاله الرفيع محاولا الاقتداء به. كما أن شجرة البوذي تُعدّ رمزا لبلوغ الاستنارة الكاملة. وهذه الموضوعات الخارجية للتوقير ليست ضرورية على نحوٍ مطلق، وإنما تُستعمل لتجميع الذهن وتركيزه في أثناء التأمل.^{٢٩٢}

ومن منظور بوذي، قد يبدو تقديم الحيوان قربانا ذا فائدة من وجه، غير أنّ هذه الفائدة تنقص لأنه ينطوي عمدا على فعل قتل، وهو من الكارما السيئة. وتتناقص الفائدة أكثر إذا أكل مقدّم القربان الحيوان بعد العبادة ولم يتصدق به على غيره. وبوذا، بوصفه معلم الآلهة والبشر، لا يبالغ في تمجيد حياة الآلهة، ولا

²⁹⁰ Ibid

²⁹¹ Tracey R. Rich, "Qorbanot: Sacrifices and Offerings", dalam <http://www.jewfaq.org/qorbanot.htm> (11 April 2017).

²⁹² Yan Saccakiriyaputta, "Doa, Bisakah Terkabul?", dalam <http://artikelbuddhist.com/2011/06/doa-bisakah-terkabul.html> (11 April 2017)

يحطّ كذلك من قيمة حياة الحيوان، بل يضع كل شيء في موضعه الحقيقي. وفي تعليقه على القربان قال: «من يطلب السعادة لنفسه بإيذاء كائنات أخرى هي أيضا تطلب السعادة، فلن ينال السعادة بعد الموت». ^{٢٩٣}

٥. القربان في المسيحية

في المسيحية يُعدّ مفهوم القربان من المصطلحات الشائعة والمؤسّسة في البناء اللاهوتي، ويقترن على نحو قريب من اليهودية بفكرة التكفير عن الخطيئة. غير أنّ الفرق بينهما، في التصور المسيحي، أنّ الفاعل القرباني في الشريعة اليهودية هو الإنسان، من خلال ذبح الحيوان، بينما يُنظر في المسيحية إلى الله نفسه بوصفه المبادر إلى القربان، إذ أرسل ابنه الوحيد يسوع ليكون الذبيحة الكفارية، على مثال الحمل الذي تقدّم تكفيرا عن الخطيئة: «فأنتم تعلمون أنكم افتديتم من سيرتكم الباطلة الموروثة عن آبائكم، لا بأشياء تفتى، لا بفضة ولا ذهب، بل بدم كريم، هو دم المسيح، كدم حمل بلا عيب ولا دنس». ^{٢٩٤} وقد فعل الله ذلك بحسب هذا الفهم اللاهوتي إظهارا لعدله: «لقد جعل الله المسيح يسوع طريق المصالحة بالإيمان بدمه، ليُظهر عدله، إذ ترك الخطايا السالفة في زمن أناته». ^{٢٩٥}

وعلى الرغم من أنّ موت يسوع المسيح يُعدّ من صور الموت المأساوي المحزن، فإن معناه وتأثيره، في اللاهوت المسيحي، لا يماثلان موت سائر البشر عبر العصور. فموت المسيح حدث فريد ينطوي على سرّ عميق، ويرتبط في الإيمان المسيحي بتحول بالغ الأثر في حياة الإنسان. ولذلك لا يُسوّى، في هذا المنظور، بين موت المسيح وموت الشخصيات التاريخية أو الأنبياء أو الرسل أو المشاهير؛ لأنّ موته على الصليب قبل

²⁹³ Yan, Ibid.

²⁹⁴ Injil, Pet 1 :18-19.

²⁹⁵ Injil, Roma 3: 25.

ألقي عام قد أحدث، بحسب هذا الفهم، تحولا جذريا في المعنى والقيم والفلسفة واللاهوت والدين ومسار التاريخ الإنساني^{٢٩٦}.

وتقول الرسالة إلى العبرانيين: «فإذ لنا، أيها الإخوة، ثقة بالدخول إلى الأقداس بدم يسوع، لأنه افتتح لنا طريقا جديدا حيّا عبر الحجاب، أي جسده»^{٢٩٧}. وعليه، فإن معنى «بدم يسوع» يحتل، في الإيمان المسيحي، مكانة حاسمة في تحديد ماهية خلاص البشر؛ إذ لا يمكن، من دون موت المسيح على الصليب وسفك دمه، الدخول إلى الحضرة الإلهية، ولا الخلاص من سلطان الخطيئة وغضب الله. ومن هنا كان التبرير اللاهوتي واضحاً: فبموته وبقرّبان دمه فتح المسيح بحسب هذا الاعتقاد طريقاً جديداً حياً للإنسان.

د. غايات ممارسة الطقوس الدينية

في أصل كل دين، ثمة تعليم يتصل بالمجال المقدس، ومن هنا ينشأ مفهوم «الطقس» بوصفه فعلاً يوطد الصلة بين الممارس والموضوع الذي يعدّه مقدساً. ومن أبرز غايات الطقس، على وجه العموم، صيانة القداسة واستدامتها. وهو، فوق ذلك، فعل يعزز علاقة القائم به بالموضوع المقدس، كما يقوّي تضامن الجماعة، ويولّد لديها شعوراً بالأمن والتماسك النفسي. فأكثر المجتمعات التي تؤدي طقوساً دينية إنما تنطلق من بنية اعتقادية؛ إذ الإيمان بالمقدس هو الذي يستولد الطقس. ولهذا يُعرّف الطقس بأنه سلوك مضبوط بضوابط صارمة، يؤدّى وفق شروط محددة، ويتميز عن السلوك اليومي، سواء من حيث طريقة الأداء أو من حيث الدلالة. وإذا أُنجز على الوجه المقرر اعتُقد أنّه يجلب البركة، لاقتارانه بحضور المقدس.

²⁹⁶ Pdt. Yohanes Bambang Mulyono, "Kematian Kristus Membuka Jalan yang Baru", dalam http://yohanesbm.com/index.php?option=com_content&task=view&id=255&Itemid=29 (11 April 2017).

²⁹⁷ Injil, Ibr 10: 19.

وقد قسّم دجاماري الطقوس إلى نوعين:^{٢٩٨}

- (١) الطقس من حيث الغاية أو المعنى: فمنه ما يُقصد به التقرب إلى الله طلباً للسلامة والرحمة، ومنه ما يُقصد به طلب المغفرة عن الأخطاء المرتكبة.
- (٢) الطقس من حيث الكيفية: فمنه ما يُؤدّى فردياً، بل قد يُمارس في عزلة عن الناس، مثل التأمل والنسك واليوغا؛ ومنه ما يُؤدّى جماعياً، مثل الخطبة، والصلاة جماعة، والحج.

وقد ربط جورج هومانز بين الطقس والقلق، فرأى أن الطقس ينشأ من القلق. ومن حيث الدرجة، ميّز بين قلق شديد سماه «القلق الأولي»، وقلق عادي سماه «القلق الثانوي».^{٢٩٩} وعلى هذا الأساس، جعل القلق الأولي منشئاً للطقس الأولي، والقلق الثانوي منشئاً للطقس الثانوي. ومن ثمّ عرّف الطقس الأولي بأنه احتفال يقصد إلى تجاوز القلق، وإن لم يؤثر مباشرة في بلوغ الهدف العملي، أمّا الطقس الثانوي فهو احتفال تطهيريّ يُقصد به تعويض ما قد يقع من خطأ أو نقص في الطقس الأولي.

وخلافاً لهومانز، نظر سي. أنطوني والاس إلى الطقس من زاوية مداه أو نطاقه، فميّز بين الأنماط الآتية:^{٣٠٠}

- (١) الطقس بوصفه تقنية، كالمراسم المتصلة بالزراعة والصيد.
- (٢) الطقس بوصفه علاجاً، كالمراسم الهادفة إلى التداوي أو الوقاية من الأمور غير المرغوبة.
- (٣) الطقس بوصفه ممارسة أيديولوجية-أسطورية؛ إذ يتضافر الطقس والأسطورة لضبط المناخ الوجداني والقيم والعواطف والسلوك بما يخدم

²⁹⁸ Djamari, Agama Dalam Perspektif Sosiologis (Bandung: Alfabeta, 1995), 36.

²⁹⁹ Ibid., 38

³⁰⁰ Ibid., 39.

- الجماعة، ومن أمثلته طقوس التنشئة أو الإدخال التي تثبت وضعاً اجتماعياً جديداً بما ينطوي عليه من حقوق ومسؤوليات.
- (٤) الطقس بوصفه خلاصاً (salvation)، كما في خبرة الشخص ذي التجربة الصوفية الذي يشعر كأنه صار إنساناً جديداً، إذ يدخل في علاقة مع الكون تنعكس كذلك على علاقته بالعالم الدنيوي.
- (٥) الطقس بوصفه إحياء أو تجديد (revitalization)، وهو قريب من طقس الخلاص، غير أن بؤرته هنا هي المجتمع لا الفرد.

وبعد هذا العرض العام، يحسن الوقوف على غايات الطقس في بعض الأديان على وجه أكثر تخصيصاً فيما يلي:

أ. غايات الطقس في المنظور الإسلامي

في الإسلام يدل الطقس، في معناه الواسع، على التعبد لله تعالى. وبهذا المعنى الشامل لا يقتصر على الشعائر التعبدية الخالصة، بل يشمل أيضاً نشاط الإنسان اليومي إذا أُنجز بنية العبودية والخضوع لله. وهذا هو الذي تشير إليه الآية الدالة على أن الإنس والجن لم يُخلقوا إلا لعبادة الله.^{٣٠١} غير أن كون الإنسان مكلفاً بالعبادة لا يلغي كونه كائناً اجتماعياً يعيش في شبكة من العلاقات مع غيره؛ ولذلك فإن التوجه إلى الآخرة، والعلاقة بالناس، كلاهما يندرج في إطار العبادة، ومن هنا كانت الموازنة بين الشعيرة والعبادة الاجتماعية أمراً لازماً^{٣٠٢}.

وبشكل عام، يمكن تصنيف الطقوس في الإسلام من حيث الاستناد إلى الدليل على النحو الآتي:

³⁰¹ Muhtar Shalihin, "Format Ritual dalam Etika Islam", dalam <http://www.tasawufpsikoterapi.web.id/2013/04/format-ritual-dalam-etika-Islam.html> (23 April 2017). Lihat juga al-Qur'an, 51 (Adz-Dzariyaat): 56.

³⁰² Ibid.

(أ) طقوس لها دليل صريح في القرآن والسنة، مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والقربان.

(ب) طقوس ليس لها دليل خاص في القرآن أو السنة، مثل الاحتفال بمولد النبي، ومجالس التهليل، وموائد الشكر الجماعية، ونحوها.

ومن حيث المرتبة:

(أ) طقوس أولية واجبة، مثل الصلوات الخمس، وهي محل اتفاق بين العلماء لثبوتها بالكتاب والسنة.

(ب) طقوس ثانوية مندوبة، مثل بعض أذكار الركوع والسجود، والصلاة جماعة، وصلاة التهجد والضحى.

(ج) طقوس من الدرجة الثالثة ذات طابع تحسيني، كقراءة آية الكرسي بعد الصلاة المفروضة؛ إذ ورد فيها حديث، ومع ذلك لم يبلغ بها العلماء رتبة السنة المؤكدة.³⁰³

من حيث تعلّق التكليف بالملكف:

(أ) ما هو فرض عين على كل فرد، كالصلوات الخمس.

(ب) ما هو فرض كفاية؛ أي ما يجب على الجماعة، ويكفي في أدائه قيام بعضهم به، كأعمال تجهيز الجنازة من غسلٍ وتكفينٍ وصلاةٍ ودفن.

من حيث الغاية:

(أ) ما يُقصد به محض رضوان الله وثوابه الأخروي، كالصلاة والصوم والزكاة والحج.

(ب) ما يُقصد به كذلك تحصيل أثر دنيوي مشروع، كصلاة الاستسقاء التي تُؤدّى طلباً لنزول المطر في زمن الجذب.

³⁰³ Abdul Hakim Atang & Jaih mubarak, *Metode Studi Islam*, cet.1 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 125-129

وسيركز هذا المبحث على غايات بعض الطقوس الإسلامية من زاوية مقاصدها على وجه أخص.

١. الصلاة

من بين العبادات في الإسلام تظل الصلاة أقربها صلة بين الإنسان وربّه؛ إذ تقوم فيها صورة الحوار بين العبد وربّه، والحوار لا يكون إلا بين طرفين متقابلين. ففي الصلاة يتجه الإنسان إلى الله القدوس، ويسلّم نفسه له، ويسأله أن يحفظه من غواية الشيطان، وأن يهديه الصراط المستقيم، ويجنبه الضلال والأفعال القبيحة والمنكرة وسائر الشرور.^{٣٠٤} وجوهر هذا الحوار أنّ المصلي يطلب فيه تطهير روحه.

وقد بين القرآن بعض مقاصد الصلاة، ومنها:

(١) أن تمنح الطمأنينة والثبات النفسي، فلا يكون الإنسان فريسةً للجزع عند الشدة، ولا للغفلة والجشع عند الرخاء، كما في قوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١) إِلَّا الْمُصَلِّينَ (٢٢)^{٣٠٥}

(٢) أن تنهى عن الفحشاء والمنكر، كما في قوله تعالى: أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ^{٣٠٦} وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥)

(٣) تنمية الانضباط الشخصي؛ لأن المسلم يطالب فيها بالتركيز والدقة في الوقت، وهو ما يكون حساً انضباطياً راسخاً.

(٤) الإفادة البدنية؛ إذ لا يقتصر نفع الصلاة على البعد الروحي، بل يمتد إلى الجسد أيضاً. وقد ذهبت دراسات كثيرة إلى أنّ هيئات الصلاة ذات فائدة

³⁰⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1 (Jakarta: UI Press, 1985), 31.

^{٣٠٥} القرآن، ٧٠ (المعارج): ٢٢-٢٠

^{٣٠٦} القرآن، العنكبوت، ٤٥

بدنية، ومن ذلك وضع السجود الذي يسهم في تحسين تدفق الدم إلى الدماغ، فيزداد حصوله على الأكسجين والغذاء، فيصفو الذهن ويشتد التركيز.

٢. الصوم

الصوم أحد الطقوس الأولية في الإسلام. وقد شرع، ولا سيما صوم رمضان، للمؤمنين كما في قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ ٣٠٧

وإذا نظرنا إلى هذا الدليل النقلي اتضح أنّ الغاية الأساسية من الصوم هي بلوغ التقوى، أي تهذيب النفس وضبطها. غير أنّ له مقاصد أخرى، منها: ٣٠٨

(١) تزكية النفس، بطاعة أوامر الله، واجتناب نواهيه، وتدريبها على إخلاص العبادة له، ولو اقتضى ذلك كفّ النفس عن أمور مستلذة مألوفة.

(٢) ترجيح البعد الروحي على البعد المادي؛ فالإنسان، في هذا التصور، ذو طبيعة مزدوجة: فيه عنصر أرضي يشده إلى الأسفل، وروح إلهية ترفعه إلى الأعلى. فإذا غلب العنصر الأرضي هبط إلى درك الهيمية أو أشد، وإذا غلبت الروح ارتفع إلى مقام أقرب إلى الملائكي. وفي الصوم يتحقق انتصار الروح على المادة، والعقل على الشهوة.

(٣) ترفيق الإحساس بنعم الله؛ فاستدامة النعمة قد تُفقد الإنسان الشعور بقيمتها، ولا يعرف قدرها حقًا إلا إذا فُقدت منه. ومن هنا يعيد الصوم إلى الإنسان القدرة على تمييز النعمة والشعور بوزنها.

٣٠٧ القرآن، البقرة: ١٨٣

308 Yusuf Qardhawi, "Hikmah Puasa dalam Pengertian Ibadah Islam", dalam [http:// f iqihpuasa.blogspot.com/2012/07/hikmah-puasa-dalam-pengertian-ibadah.html](http://f iqihpuasa.blogspot.com/2012/07/hikmah-puasa-dalam-pengertian-ibadah.html) (23 April 2013).

٣. الزكاة

الزكاة عبادة ذات بُعدين: بعد عمودي يتمثل في الطاعة لله، وبعد أفقي يتمثل في المسؤولية تجاه الناس. ولهذا كانت عبادة مالية ذات أثر اجتماعي. وتظهر مكانتها في كثرة الآيات التي تقرنها بالصلاة. كما تُعدّ الزكاة من أبرز معالم النظام الاقتصادي الإسلامي، لأنها إحدى صور تحقيق العدالة فيه. ولها ستة مبادئ أساسية:^{٣٠٩}

- (١) مبدأ الإيمان الديني: فإخراج الزكاة مظهر من مظاهر صدق الاعتقاد.
 - (٢) مبدأ التوزيع والعدالة: وهو مقصدها الاجتماعي المتمثل في إعادة توزيع المال على وجهٍ أعدل.
 - (٣) مبدأ الإنتاجية: إذ لا تُطلب الزكاة إلا من مال نام بلغ نصاباً ومَرَّ عليه الحول بشروطه.
 - (٤) مبدأ المعقولية: فمن المعقول أن يُخرج حق من المال المنتج.
 - (٥) مبدأ الحرية: إذ إن الزكاة تجب، في التصور الفقهي التقليدي، على الحرّ الكامل الأهلية.
 - (٦) مبدأ الأخلاق والعدالة الإجرائية: فهي لا تُجبي تعسفاً، بل وفق ضوابط شرعية معلومة.
- أما مقاصد الزكاة فتتجه إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، لأنها تمثل نقلاً لجزء محدد من مال الغني ليُصرف إلى الفقير. وقد بيّن عدد من المفكرين المسلمين مقاصدها العامة والخاصة، ومن أبرزها:^{٣١٠}

- (١) تطهير مال المزي ونفسه.
- (٢) رفع منزلة الفقراء والمساكين.

³⁰⁹ Qultum Media Penerbit Buku Islami, "Fungsi dan Tujuan Zakat", dalam <http://qultummedia.com/Artikel/Muamalat/fungsi-dan-tujuan-zakat.html> (24 April 2013)

³¹⁰ Ibid.

- ٣) المساهمة في حل مشكلات الغارمين وابن السبيل وسائر المستحقين.
 - ٤) توثيق عرى الأخوة بين المسلمين وبين البشر عمومًا.
 - ٥) إزالة الشح والطمع من نفوس أصحاب الأموال.
 - ٦) إزالة الحسد والغيرة الاجتماعية من قلوب الفقراء.
 - ٧) ردم الهوة بين الغني والفقير حتى لا يتحول التفاوت إلى شرخ اجتماعي.
 - ٨) تنمية الشعور بالمسؤولية الاجتماعية، ولا سيما لدى من يملكون المال.
 - ٩) تربية الإنسان على الانضباط في أداء الواجب وإيصال الحقوق إلى أهلها.
 - ١٠) جعل الزكاة مظهرًا من مظاهر الشكر على نعم الله.
 - ١١) التخلُّق بأخلاق الله في الإحسان والرحمة.
 - ١٢) معالجة القلب من التعلُّق المفرط بالدنيا.
 - ١٣) تنمية الغنى الباطني.
 - ١٤) تنمية المال واستجلاب البركة فيه.
 - ١٥) تحرير المستحق من الحاجة، ليحيا مطمئنًا ويزداد خشوعًا في عبادته.
 - ١٦) الإسهام في إعادة توزيع الدخل تحقيقًا للعدالة الاجتماعية.
 - ١٧) أداء وظيفة أخلاقية واجتماعية واقتصادية في آن واحد؛ فهي أخلاقيا تكبح الجشع، واجتماعيا تسهم في مقاومة الفقر، واقتصاديًا تمنع تركيز الثروة في أيدي قلة، وتعدّ إسهاما إلزاميا من المسلمين في المالية العامة.
- ولذلك احتلت الزكاة مكانة ركنية في الإسلام؛ فهي من جهة تترجم البعد الاجتماعي للإنسان، ومن جهة أخرى تدفعه إلى العمل والكسب ليتمكن من أداء ما افترضه الله عليه. ومن هنا جاء المعنى النبوي المشهور: إن اليد العليا خير من اليد السفلى؛ أي إن العطاء خير من الأخذ، فضلاً عن السؤال.^{٣١١}

٤. الحج

³¹¹ Alef Theria Wasim, "Zakat dalam Agama Islam" dalam Lima Titik Temu Agama Agama, ed. Pieternella van Doorn-Harder, dkk (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2000), 197.

الحج، بوصفه الركن الخامس من أركان الإسلام، عبادة ذروية ترمز إلى الطاعة والتسليم الكلي لله. وهو في هذا التصور مؤتمر إسلامي شرعه الله لغاية كبرى، هي أن يعود المؤمن من رحلته وقد تطهر، كأنه وُلد من جديد، حاملاً تصوراً جديداً لنفسه ولمحيطه، ومؤسساً شخصيته على الخضوع والتسليم والتضحية من غير تردد. وهو بذلك يعيد ترتيب سلوكه مع إخوانه ويصبح على الصورة التي أرادها الله منه. وقد أشار القرآن إلى حتمية الامتثال لأمر الله ورسوله بقوله تعالى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ^{٣١٢} وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا^{٣١٣}.

ومن ثمرات الحج ومقاصده أن يشهد الناس منافع لهم، ويذكروا اسم الله، ويستغفروه، ويصونوا ألسنتهم عن السوء. وقد عبّر القرآن عن بعض هذه المقاصد بقوله تعالى: الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَتٍ^{٣١٤} فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ^{٣١٥} وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى^{٣١٦} وَاتَّقُوا يَأُولَى الْأَلْبَابِ^{٣١٧}.

ولبلوغ هذه المقاصد لا بد من نية خالصة؛ لأن الله لا يقبل إلا العمل الذي أريد به وجهه. ولذلك لا يجوز أن تختلط بالحج أغراض دنيوية تُفسد قصده. فعلى الحاج أن يحذر آفات اللسان، وأن يبتعد عما يجره إلى الدنيا وشهواتها، وأن يكثر من الذكر والاستغفار، وأن يجتنب الفحش والفسوق والخصام.

وتجدر الإشارة إلى ما ذكره هارون ناصوتيون، في سياق الحديث عن الحج، من أن غايته الأساسية هي تطهير الروح. ففي الحج، كما في الصلاة، يشعر الإنسان بقربه من الله، ويقترن هذا التطهير الروحي برياضة جسدية تتجلى في البساطة في

^{٣١٢} الأحزاب، ٣٣: ٣٦.

^{٣١٣} المراد: أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة.

^{٣١٤} الرفث: الكلام المثير للشهوة على وجه غير لائق، أو الجماع.

^{٣١٥} المراد بزاد التقوى: ما يكفي المرء ليصون نفسه في سفر الحج من المهانة أو سؤال الناس.

^{٣١٦} القرآن: ٢: ١٩٧.

اللباس والطعام والمسكن. كما يُطلب إلى الحاج أن يجتنب أثناء حجه الأفعال غير اللائقة، وأن يتربى على أخوة الإنسان بأخيه، فلا فرق بين غني وفقير، ولا بين ملك وعامة، ولا بين كبير وصغير؛ فالناس جميعا سواء^{٣١٧}.

٥. القربان

أما القربان، فقد ذهب بعض العلماء إلى أنه أفضل من الصدقة التي تساويه في القيمة، بل أفضل من شراء لحم بالسعر نفسه أو بأكثر ثم التصدق به؛ لأن المقصد الأهم في القربان هو التقرب إلى الله من خلال فعل الذبح نفسه^{٣١٨}. ولهذه العبادة معان روحية واجتماعية معا؛ فمن الوجهة الروحية تعمق الوعي التعبدي لدى المضحي، ومن الوجهة الاجتماعية لا تكتسب معناها الكامل إلا إذا انعكست مشاعر الرضا والإخلاص التي صاحبت أداءها على السلوك اليومي، وعلى رعاية المحتاجين والالتفات إلى الآخرين.

ومقصد القربان عند المسلمين هو، في الأصل، ابتغاء رضوان الله وحده، وتقوية التقوى في القلب. فالمعيار عند الله ليس اللحم ولا الدم، بل ما يقوم في قلب المضحي من تقوى، كما قال تعالى: لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ^{٣١٩}.

كما يمكن للقربان أن يكون وسيلة لتكوين نفس متسامحة، رحيمة، منسجمة، بعيدة عن الأنانية. فهو يعيد وصل الغني بالفقير، ويجعل الفقير يذوق شيئا من الفرح، ولو أياما معدودة. ولو استمر هذا المعنى في تلبية الحاجات الأساسية، لخفضت وطأة الفقر في المجتمع إلى حد كبير. وبهذا تُصنع الطمأنينة الاجتماعية، وتضعف الفوارق الحادة في شروط العيش. كما أنّ روح التضحية التي

³¹⁷ Nasution, Islam Ditinjau....., 32

³¹⁸ Syaikh Muhammad B. Soleh Al-'Utsaimin, Asy-Syarhul Mumti' 'ala Zaadul Mustaqni', jilid 7 (Mesir: Daar Ibnul Jauzi, 2009), 521.

³¹⁹ القرآن، الحج: ٣٧

تنمو في سياق القربان تسهم في اقتلاع الأنانية والبخل، وما يترتب على ذلك من أثر حسن في حياة الفرد والمجتمع.

٢. غايات الطقس في المنظور المسيحي

أ) المعمودية

المعمودية هي الخطوة الأولى والأساسية في أن يصير الإنسان مسيحيا. وهي سرّ من أسرار الكنيسة؛ أي علامة رمزية إلهية، أو «لغة إشارة» من الله، واللغة الرمزية كثيرا ما تكون أبلغ من سائر اللغات، لأنها لغة ذات طابع كوني. وفي السرّ يستخدم الله أشياء مألوفة، مثل الماء والخبز والزيت، فضلا عن أفعال مخصصة، ليخاطب بها مباشرة روح المعمّد. غير أن هذه العلامة الإلهية لا تقف عند حد الإشارة، بل تمتلك في التصور الكنسي قدرة على تغيير من يقبلها.

وفي سر المعمودية يُسكب الماء على الرأس، والنتيجة واحدة: إذ يندمج المعمّد تدريجيا في المسيح من غير أن يفقد هويته الشخصية. فهو يوحد حياته بحياة المسيح، فيصير جزءا منه ويغدو المسيح جزءا منه. غير أنّ المعمودية ليست إلا بداية مسار يمتد طوال الحياة من أجل الاتحاد بيسوع، وينبغي لهذا الاتحاد ألا يكون جسديا أو شكليا فحسب، بل عقليا وروحيا أيضا. ومن هنا تدخل الصلاة، وقراءة الكتاب المقدس، وتلقي الأسرار في صميم هذا المسار. فالمعمودية ليست احتفالا عابرا، بل بداية جهد عمري يرمي إلى تغيير الإنسان كي يتحد بالمسيح، وغايته النهائية أن يشارك حياته وقوته في هذا العالم ثم في السماء.

ب) الإفخارستيا

يُعدّ سر الإفخارستيا واحدا من الأسرار التي أقامها المسيح بحسب الكتاب المقدس.³²⁰ ولفظة «إفخارستيا» يونانية الأصل تفيد معنى الشكر أو الابتهاج، وهي

³²⁰ Adolf Heuken SJ., Ensiklopedi Gereja Jilid V (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2005), 233-235.

أكثر شيوعاً في الكنائس الكاثوليكية والأنجليكانية والأرثوذكسية الشرقية واللوثريّة، بينما تستعمل الكنائس البروتستانتية غالباً تعبير «المناولة المقدسة».^{٣٢١} كما أن هذا الطقس يستند، من حيث خلفيته، إلى وجبة العشاء المعهودة في إسرائيل القديم.^{٣٢٢}

وتؤكد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية معنى المناولة بوصفها وسيلة خلاص للمؤمنين^{٣٢٣}، في حين تشدد الكنائس البروتستانتية، في الأغلب، على كونها تذكراً لموت يسوع وتضحيته من أجل البشر.^{٣٢٤} وفي الفهم الكاثوليكي يُوزَّع جسد المسيح في هيئة خبزٍ مكرَّس يُسمى «القربانة» أو «الشركة». ومعنى تناول القربانة أن المؤمن يشارك في حدث الفداء الذي يُستحضر في «صلاة الشكر العظمى» التي يقودها الكاهن، فيرتبط عمل الفداء هذا به، ويدخل هو فيه.

ومن مقاصد الإفخارستيا أيضاً أن تدفع المؤمنين إلى مراجعة ذواتهم مراجعةً دورية؛ أي إلى نوعٍ من التصحيح الذاتي للقلب والفكر، لأن الاشتراك في المناولة المقدسة يفترض أن يكون الإنسان قد طهر قلبه وفكره على نحو يجعله مؤهلاً روحياً للاشتراك في أكل الخبز وشرب الخمر من كأس العشاء الرباني بإيمان ثابت لا تردد فيه.^{٣٢٥}

ج) سرّ التثبيت

سرّ التثبيت هو الخطوة الثانية في أن يصبح المرء كاثوليكياً. فإذا كانت المعمودية تُدخل الإنسان في شركة المسيح، فإن سرّ التثبيت يُدخله في شركة الجماعة، أي الكنيسة الكاثوليكية. وغايته الأساسية تقوية المؤمن روحياً عبر فيض الروح القدس. ومن ثمَّ يُنتظر من الكاثوليكي بعد تلقي هذا السر أن يبلغ درجة من

³²¹ Adolf, Ibid.

³²² C.J. Den Heyer, Perjamuan Tuhan (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997), 18-19.

³²³ Raniero Cantalamessa, Ekaristi Gaya Pengudusan Kita (Flores: Nusa Indah, 1994), 20-24.

³²⁴ Rasid Rachman, Hari Raya Liturgi (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 80-81.

³²⁵ Alkitab, 1 Korintus 11: 28-29. Donald Bridge & David Phypers, The Meal that Unites? (USA: Harold Shaw Publisher, 1981), 27.

النضج الإيماني، وأن يغدو على مثال الرسل بعد حلول الروح القدس عليهم أكثر جرأة في الشهادة للمسيح حيثما كان.

وثمره هذا السرّ هي تنمية نعمة المعمودية وتعميقها: فهو يجعل الإنسان أكثر صدقا في بنوته لله، وأكثر ثباتا في اتحاده بالمسيح، ويزيده من مواهب الروح القدس، ويربطه بالكنيسة ربطا أوثق، ويمنحه قوة خاصة من الروح القدس.

(د) المصالحة

المصالحة هي سرّ الاعتراف بالخطايا. وغايته أن يعود الإنسان إلى محبة الله؛ أي أن يصطلح من جديد مع الأب الذي أحب الإنسان أولا،³²⁶ ومع المسيح الذي بذل نفسه من أجله، ومع الروح القدس الساكن فيه. كما يهدف هذا السرّ إلى إعادة المصالحة بين الإنسان والكنيسة؛ لأن الخطيئة تُضعف الشركة الأخوية أو تقطعها. ومن ثمّ فإن سرّ الاعتراف يجدّد هذه الشركة ويعيد توثيقها؛ فهو يداوي الإنسان الذي يُعاد إلى شركة الكنيسة، ويمنح حياة الكنيسة، التي تتأثر بخطيئة أحد أعضائها، أثرا متجددا من النعمة.³²⁷ وهكذا يُعاد الخاطئ إلى شركة القديسين أو يثبت فيها، ويتقوى بما يحصل بين أعضاء جسد المسيح من تبادل للغنى الروحي، سواء بين من لا يزالون في مسيرتهم الأرضية أو من بلغوا الوطن السماوي.

(هـ) الكهنوت

سرّ الكهنوت، أو سرّ الرسامة، يُعبّر عنه في اللاتينية بلفظ "*sacramentum ordinis*". وكلمة «الكهنوت» تحيل إلى فعل التقديس والخدمة؛ كما يظهر في خدمة الإفخارستيا، ومنح الحلّ في سرّ التوبة، ونحو ذلك. غير أنّ الكهنوت لا ينفصل أيضا عن وظائف الرعاية والخدمة والتقديس. أمّا لفظ

³²⁶ Alkitab, 1Yohanes 4:19.

³²⁷ Alkitab, 1 Korintus 12: 26.

«الرسم» فيحيل أكثر إلى البعد النعموي الذي يغيّر الإنسان ويقدّسه ليصبح قائدا في الكنيسة. فالرسم تجعل الإنسان صاحب خدمة قيادية داخل الكنيسة.

والكهنوت هو السرّ الذي يُرسم به الإنسان أسقفاً أو قسيساً أو شماساً، فيُكرّس ليكون على صورة المسيح. ولا يملك إقامة هذا السرّ إلا الأسقف. فرسم الأسقف تمنحه ملء سرّ الكهنوت، وتجعله عضواً في سلسلة خلفاء الرسل، وتحمله رسالة التعليم والتقديس والهداية مع العناية بالكنيسة. أمّا رسم الكاهن فتجعله على صورة المسيح بوصفه رأس الكنيسة والكاهن الأعظم، وتمنحه، بوصفه معاوناً للأسقف، سلطة إقامة الأسرار وسائر الأعمال الليتورجية، وبخاصة الإفخارستيا. وأمّا رسم الشماس فتجعله على صورة المسيح الخادم، وتكلفه بخدمة الأسقف، ولا سيما في أعمال المحبة الكنسية وخدمة كلمة الله.

وسر الكهنوت يُمكّن الكاهن من حمل المسيح إلى المؤمنين من خلال الأسرار. وبقوة الروح القدس يستطيع الكاهن أن يحيى دعوته الكهنوتية في حياته اليومية. والدعوة، بالمعنى الخاص، هي نداء شخصي إلى حياة الرهبة أو الخدمة الدينية ليصير المرء كاهناً أو راهباً أو راهبة. غير أنّ الإنسان، في هذا الفهم، لا يختار بنفسه أن يكون رجل دين، بل يجيب عن نداء صادر من الله.³²⁸ والله هو الذي يدعو ويمنح القوة، حتى يثبت المدعوون في عيش «المشورات الإنجيلية الثلاث»: الفقر، والطاعة، والعفة.

ومن ثمّ فإن سرّ الكهنوت نعمة تمسّ كل كاثوليكي، لأنه بفضلها يتلقى المؤمنون خبز الحياة في الإفخارستيا، وينالون غفران الخطايا في سر التوبة، وسائر النعم الكنسية. بل إن الكهنوت يمتد أثره حتى إلى من لا يرتادون الكنيسة، لأن الكهنة يصلّون كل يوم من أجل جميع شعب الله ومن أجل توبة الخطاة. ولهذا لا عجب أن يُنظر إلى الكاهن على أنه قريب من الله لأنه مختار من قبله.

³²⁸ Alkitab, Yohanes 15: 16.

٣. غايات الطقس في المنظور الهندوسي

غاية الحياة، في التصور الهندوسي، هي أن يدرب الإنسان نفسه تدريجياً متدرجاً يبلغ به الكمال الروحي الأعلى. ولذلك فإن الحياة الإنسانية كلها تُرى بوصفها سلسلة من الطقوس ومراسم التطهير؛ إذ يجب أن تُطهّر كل مرحلة من مراحل تطور الحياة البدنية كي تصبح صالحة لخدمة الله. ومن هنا كان الإنسان يمرّ، عبر نموّه وتطوره، بطائفة من المراسم. وقد وضع الحكماء الرشيون في الأزمنة الماضية منظومة من طقوس التطهير بقصد بناء مجتمع إنساني ذي قيم ثقافية عالية ووعي روحيّ ناضج.

وتسمى هذه الطقوس في الهندوسية سَمسكارا (samskara). ومن خلال أدائها يُنهض الفكر إلى غايته الأخيرة، أي الاستنارة الكاملة، وانتهاء دورة الميلاد والموت المتكررة. فالسمسكارا، بالنسبة إلى الهندوس، خبرة روحية حية. وبفضلها يُطهّر هذا الجسد المادي، الذي يُنظر إليه على أنه معبد (Pura) يقيم فيه الله، ويُهيأ ليليق بخدمته. والغاية منها أن تُصاغ شخصية الإنسان صياغة تجعله عضواً مثالياً في المجتمع، وإنساناً مهياً لنيل الاستنارة الروحية. ومن أهم أشكال السمسكارا في الهندوسية: طقس التهيئة أو التلقين الروحي (Samasrayana / diksha)، وطقس الزواج (Vivaha-samskara).

والطقوس الدينية ذات الطابع الظاهر إنما تقصد، في النهاية، إلى إيقاظ الفهم الباطني والخبرة الروحية التي يمكن أن تُحدث تغيرات نحو الخير في الفرد، ثم في الأسرة، ثم في المجتمع كله. والهندوس يدركون أنّ الحالة النفسية تؤثر في النشاط البدني تأثيراً عميقاً. ولذلك فإن أداء الطقوس مع فهم معانيها فهماً جيداً من قبل المشاركين فيها من شأنه أن يبني اتجاهها نفسياً سليماً، ويصحح أنماط التفكير المنحرفة.

وقد صاغ التقليد الفيدي عددا كبيرا من الطقوس التي ما تزال تمارس إلى اليوم بوصفها وسائل للتواصل الباطني، وطرائق لإيصال رسالة تنفذ إلى قلب العابد وإلى موضوع عبادته معا. ومن أمثلة ذلك أنه عند ختام طقس هومام (Homam)، أي مقدمة النار المقدسة، تُلقى جميع الحبوب المتبقية والثمار وغالبا ما تكون موزة أو ثمرة جوز هند كاملة في النار. وهذا يمثل خطابا رمزيا مؤداه أن الهندوسي يقدم لله جسده وكلامه وفكره تقديمًا كاملاً. ففي نار الحكمة تُحرق الأنا الزائفة، وفي نار التسليم تُستأصل جذور المعاناة. وبمساعدة المانترا، وهي بدورها لغة رمزية، يتجسد هذا الفهم في الدهن. وكلما تكرر أداء يَجْنا الهومام على هذا النحو، ازدادت الرؤية الباطنية وضوحاً وقوة. وهذا الانطباع النفسي العميق يسهم، بالتدريج، في إضعاف الصفات السيئة، كالإفراط في الأنانية والسلوك المتمركز حول الذات. وعلى هذا النحو بنيت الطقوس الفيديّة لإصلاح جوانب الحياة كلها³²⁹.

ومن أهم الطقوس الهندوسية أيضاً نيتيا-هومام (Nitya-homam) وتاربانام (Tarpanam). غير أنهما، بفعل الحداثة، أخذتا يُهمَلان أو يُمارسان دون فهم لمعناهما، حتى غدوا في نظر بعض الناس أمرين غريبين، أو مجرد عادة لا أكثر. مع أن هذين الطقسين يُنظر إليهما على أنهما غنيان بالقوة والفائدة، ويوصى بهما لكل من ينشد التقدم الروحي السريع. ففي الهومام يُستدعى الله والديفاتا ليحضرُوا روحياً في النار، ويُرضَوْا بالقرايين والمانترا. والمداومة على هذا الطقس تقوّي النار الروحية المتقدمة في الجسد اللطيف، وتحرق العوائق التي تعرقل التقدم الروحي، وتمنح صفاء الباطن وثبات الفكر وتركيزه. وأمّا تاربانام، ففيه يُرجى حضور الديفاتا والحكماء المقدسين والأسلاف في الماء ليتقبلوا ما يقدم إليهم من قرايين. والمداومة

³²⁹ Dasanrangarajan, "Ritual Hindu Bukan Sesuatu yang Memberatkan", dalam <http://dharmadvar.blogspot.com/2009/05/ritual-hindu-bukan-sesuatu-yang.html> (23 April 2017)

عليه تساعد على تفكيك روابط الكارما التي تنشئ صورًا مختلفة من الضعف في الحياة، وهذه الضعوف نفسها قد تعطل التقدم الدنيوي والروحي للإنسان^{٣٣٠}.

٤. غايات الطقس في المنظور البوذي

المقصود بالطقوس البوذية جميع الأنشطة التي تُمارَس بقصد تنمية الإيمان بالبوذية وتعزيزه. وهي تشمل البوجا بهاكتي؛ أي شعائر التبرجيل والتعبد التي تؤدَّى عادة كل أسبوع، كما تشمل بعض الطقوس الخاصة، مثل إهداء الثوب أو نقل الاستحقاق الروحي، وترديد اسم بوذا مرارا بإخلاص، وطقس باي تشان (Pai Chan / ksamayati)، وغير ذلك.

ومنذ زمن بعيد درج البوذيون على أداء طقوس معينة بحسب التقاليد والثقافات المختلفة. ففي شرق آسيا يغلب الانتماء إلى تقليد الماهايانا، وهو تقليد يعرف بطقوس كثيرة ومتنوعة ومعقدة. أمّا في جنوب شرق آسيا، حيث ازدهر تقليد التيرافادا، فثمة طقوس بوذية أيضا، لكنها أقل تعقيدا من طقوس الماهايانا. وفي التبت نجد تقليدا طقسيا مركبا يشكل الأساس لبوذية الفاجرايانا.

ومن الطقوس التي تُمارَس قبيل عيد فيساك المقدس طقس يُقصد به تطهير النفس، وهو من الطقوس التي ترتبط عادة بالبوذيين من أتباع الماهايانا. ويُعرف هذا الطقس باسم يو فو (Yu Fo)، ويشتهر بين عامة الناس باسم «اغتسال تمثال بوذا». وهو مشهد لافت غالبا ما يُقام قبل ذروة الاحتفال بعيد فيساك. ومن الأمثلة على ذلك ما ظهر في احتفال فيساك الذي أقامته السنغا الماهايانية الإندونيسية قبل أيام من الذروة الاحتفالية لفيساك في ٢٨ مايو ٢٠١٢م؛ إذ اصطف آلاف البوذيين في طوابير منظمة لأداء طقس يو فو. ويُوضع تمثال بوذا فوق حوضٍ صغير، ثم يأخذ المشاركون الماء من ذلك الحوض، ويسكبونه على التمثال أمامهم مع الدعاء. ويرتبط تاريخ غسل تمثال بوذا، في تقليد الماهايانا، بتخليد ميلاد الأمير سيدهارتا المعروف

330 Ibid

لاحقا ببوذا الذي يُعتقد أنه وُلد في الأسبوع السابق لاكتمال بدر اليوم الثامن من الشهر الرابع بحسب التقويم القمري الصيني.

وأما دوافع أداء الطقس عند البوذيين فمنها:

(أ) أنه يساهم في تقوية الإيمان، بحيث يتذكر المرء على الأقل تعاليم بوذا الأساسية: اجتناب الشر، وفعل الخير، ومواصلة تهذيب النفس بالتأمل والرياضة الذهنية حتى تُضبط الانفعالات والأنانية.

(ب) أن أداء البوجا يهاكّي ينبغي أن يكون مقترنا بفهم المعنى الكامن وراء الطقس؛ فالتبرع أو البذل يراد به تقويض الأنانية والتعلق، كما أن تلاوة نصوص السوتّا البالية، أو السوترا السنسكريتية، أو التراتيل بالصينية المندرينية، ينبغي أن تكون مصحوبة بفهم الدلالة الإيجابية التي تحملها.

الفصل التاسع: الطقوس المقدسة للتنشئة الدينية

أ. ماهية طقس التنشئة

تُشتق لفظة التنشئة من الكلمة اللاتينية "*initium*"، التي تفيد معنى الدخول أو البدء، أي الدخول في شيء ما على نحو صريح.³³¹ وفي الإنجليزية تتصل بالفعل "*initiate*"، الذي يعني الشروع في عمل أو استهلاله.³³² أمّا الطقس فيُفهم، في أبسط تعريفاته، على أنه «مراسم مقدسة»، في حين تدل التنشئة على القبول أو الانتقال. وبناء على ذلك، فإن طقس التنشئة هو المراسم المقدسة التي يتمّ بها قبول الفرد، أو انتقاله من حال إلى حال. والمقصود به هنا الطقس الذي يُحتفل به إعلانا لقبول الفرد في طور الرشد أو النضج الديني، وإقرارا رسميا لبلوغه تلك المرتبة. فهو احتفال طقسي يكون علامة على دخول الشخص في جماعة أو مجتمع، أو على قبوله فيهما.³³³ وفي حياته الدينية، يُوسَم من بلغ النضج الديني بطقس مخصوص يُعرف بطقس التنشئة؛ ومعنى ذلك أنّ الفرد، بعد إقامته، يُمنح حقوقا وواجبات تؤهله للمشاركة الكاملة في الحياة الدينية داخل المجتمع.

وفيما يتصل بطقس التنشئة، كان أرنولد فان غنّب، وهو إثنوغرافي فرنسي، يميل إلى تسميته طقس القبول. وقد قسّمه إلى نمطين: أولهما: طقس يعلن قبول الفرد بانتقاله من منزلة اجتماعية إلى منزلة أخرى في مسار حياته. وثانيهما: طقس يحدّد اللحظات المفصلية في جريان الزمن، مثل: رأس السنة، وبداية الشهر، والانقلاب الشمسي.³³⁴ غير أنّ عددا من مؤرخي الأديان يقصرون اصطلاح طقس التنشئة على النمط الأول، أي ما يتصل بدورة حياة الإنسان، كالولادة، والبلوغ،

³³¹ C. Groenen. *Teologi Sakramen Inisiasi Baptisan Krisma: Sejarah dan Sistemika* (Yogyakarta: Kanisius. 1992), 8-40.

³³² Ed. Mircea Eliade, "The Encyclopedia Of Religion", Vol.7, (USA: Macmillan Publishing Company, 1987), 224-238.

³³³ Charles Christano, *Baptis* (Semarang: Komisi Literatur GKMI, 1983), 6-7.

³³⁴ Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage* (Paris: Emile Nourry, 1909), ii & 288.

والزواج، والموت. فمثل هذه التحولات هي التي تُعلّم بطقس التنشئة أو طقس القبول.

ولطقس التنشئة ثلاث مراحل أساسية، هي: مرحلة الانفصال، والمرحلة الحدية (الهامشية)، ومرحلة الإدماج. أمّا مرحلة الانفصال فتتميّز بتكوّن سلوك رمزي يدلّ على انفصال الفرد أو الجماعة عن موضعه الأول في البنية الاجتماعية، وتتجلى هذه المرحلة بوضوح أكبر في طقوس الدفن. وأمّا المرحلة الحدية، فهي حالة وسطى لا يكون فيها الفرد أو الجماعة قد تخلّص تماما من سماته القديمة، ولا هو بلغ بعدُ سماته الجديدة على وجه الاكتمال. ومن أمثلة ذلك، في بعض طقوس التنشئة، أن يقيم الفرد مدة في مكان معزول، كالأحراج أو الغابات أو نحوها. وأمّا مرحلة الإدماج فتتجلى في إعادة تشكيل الشخص عبر منحه سمات جديدة بعد تمام تثبيته وإقراره؛ ويظهر هذا المعنى بوضوح أكبر في مراسم الزواج.

وقد ميّز ميرتشا إلياده، وهو مؤرخ أديان وعالم أنثروبولوجيا ومتخصص في ظاهراتية الدين من رومانيا، بين ثلاث فئات من طقوس التنشئة: مراسم جماعية تنقل الفرد من الطفولة أو المراهقة إلى الرشد، مراسم تعلن انضمام الشخص إلى أخوية أو جماعة، طقوس تُجرى عند تلقّي الفرد نداء صوفيا، وفي الفئة الثالثة، يلزم عنصر الوجد أو الانخراط الروحي هذا الطقس على نحو ظاهر.³³⁵

ب. أنواع طقوس التنشئة وغاياتها

إن طقوس التنشئة قديمة الحضور في حياة المجتمعات؛ فهي لا تنحصر في المجتمعات البدائية فحسب، بل توجد أيضا في المجتمعات الدينية. وفيما يأتي بعض صورها في البيئات الدينية المختلفة:

١. التنشئة في المجتمعات البدائية

³³⁵ Mircea Eliade, Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth (New York, Harper & Row, 1965), 2.

تُعدّ إفريقيا من البيئات التي اشتهرت فيها بعض الجماعات البدائية بطقوس التنشئة. والعنصر الجوهري الذي يجمع مختلف هذه الطقوس هو نقل الطفل أو المراهق إلى طور الرشد، حتى يصبح شخصا كامل النضج مع تعريفه بالحياة الجنسية.

ومن الأمثلة التي عُرفت في جنوب إفريقيا وغربها ختان الإناث، وهو يُعدّ جزءا مهما من مسار التنشئة. وكان يُجرى في بعض البيئات على نحو عنيف وغير صحي، إذ تُجرّد الطفلة من ثيابها، ثم يُجرى لها استئصال البظر "*clitoridectomy*"،^{٣٣٦} بل قد يمتد الأمر إلى الشفرين أيضا. وكان القائم بهذا الختان يُنظر إليه باعتباره ممثلا لأرواح الأسلاف، سواء ارتدى قناعا أثناء الطقس أم لم يرتده.

ويرى إ. ج. باريندر^{٣٣٧} أن الثيمة الغالبة في أكثر طقوس التنشئة هي الموت والولادة الجديدة. وهذه الثيمة ذاتها هي التي تقوم عليها بعض طقوس إعداد الكهنة. ففي أثناء هذا الطقس ينسحب الفتى من العالم، ويعيش حياة جماعية، ويتحمّل المشقات، ويتلقى توجيهات تتصل بأسرار البلوغ والنضج، ثم يُقاد إليها. وخلال سير عملية التنشئة يُوجّه هؤلاء في التصور الطقسي من خلال أرواح مقنّعة؛ كما يُمنحون اسما جديدا، ويتعلمون أحيانا لهجات طقسية جديدة، ثم يخرجون من

^{٣٣٦} يُقصد بـ "*Clitoridectomy*" إجراء ختان الإناث القائم على استئصال جزء من البظر أو كله، ويُعرف طبيا باسم "*female genital mutilation*". ويذكر المصدر أن ٩٢ مليون فتاة فوق سن العاشرة في إفريقيا قد خضعن لهذا الإجراء. ووفقًا لمنظمة الصحة العالمية (WHO) يُعدّ هذا الإجراء انتهاكا لحقوق الفتيات والنساء، ولا يحقق فائدة صحية، بل قد يسبب ألما شديدا، ونزفا، وصدمة، وكزازا، وعدوى بكتيرية، واضطرابات بولية، فضلا عن مضاعفات بعيدة المدى مثل التهابات المسالك البولية، والأكياس، والعقم، ومضاعفات الولادة. كما يذكر المصدر أن إفريقيا تصدر القارات من حيث معدلات هذه الممارسة. تلمها آسيا والشرق الأوسط. انظر:

<http://www.blogdokter.net/2012/05/07/sisi-medis-sunat-perempuan/> (10 April 2017).

^{٣٣٧} إ. ج. باريندر أستاذ في مجال مقارنة الأديان في كينغز كوليدج لندن، وكان أيضا قسّا في الكنيسة الميثودية، وقد ألّف أكثر من ثلاثين كتابا. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Geoffrey_Parrinder (10 April 2017).

تلك العملية وقد ارتدوا ثيابا جديدة. وبعد تمام الطقس يعتقد أقرباؤهم أنهم قد وُلدوا من جديد، ودخلوا طور الرشد^{٣٣٨}.

وفي شرقي أستراليا أيضا عُرفت طقوس تنشئة تقوم على خلع بعض الأسنان وترك الدم يسيل. وكان ذلك يُجرى بعد أيام، بل أسابيع، من الأناشيد والمارسم التي يقيمها أولئك الذين سبق أن أتموا التنشئة على وجهها الكامل. وغاية هذا الطقس أن يُدخل المراهق في شركة وثيقة مع عالم الأرواح الذي يُفتح له. وهم يعتقدون أن هذه الأرواح تمثل تجسّدات لكائنات فوق طبيعية. كما يتعرّفون أصوات الأرواح بواسطة صوت أداة دَوّارة شبيهة بالبلبل تُدار في الساحة التي يُقام فيها طقس التنشئة.^{٣٣٩}

٢. التنشئة في الإسلام

في الإسلام، يتجلى طقس التنشئة في أحد أبرز صوره في الختان. ومع أنّ القرآن لم يذكر هذا الطقس صراحة، فإنه معروف منذ ما قبل الإسلام، وبالتحديد منذ عهد النبي إبراهيم. ويُجرى هذا الطقس للصبيان، غير أنّ توقيته يختلف من بيئة إلى أخرى؛ فمن الناس من يجريه للطفل رضيعا، غير أنّ الغالب أن يكون بين السابعة والثالثة عشرة من العمر. وهذا الطقس، فضلا عن كونه تطبيقا لتشريع ديني، يُقصد به أيضا المحافظة على صحة العضو التناسلي للذكر. وهو علامة على الانتقال من الطفولة إلى الرشد.^{٣٤٠}

ولا يقتصر مظهر التنشئة في الإسلام على طقس الختان وحده، بل يظهر كذلك في بعض الممارسات الأخرى. فمثلا، يعتمد مسلمو مادورا إلى الهمس بالأذان والإقامة في أذن المولود اليمنى واليسرى، ذكرا كان أو أنثى. ويدل ذلك على أنّ الطفل

³³⁸ E. G. Parrinder, *African Tribal Religion* (London: Hutchinson's University Library, 1954), 94-96.

³³⁹ T. G. H. Strehlow, "Religious of Illiterate People: Australia" dalam *Historia Religionum II*, ed. J. Bleeker Geo Widengren (Leiden: E. J. Brill, 1971), 618-619.

³⁴⁰ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim H. (Yogyakarta: LKiS, 2004), 243.

يُستقبل، منذ اللحظة الأولى، بألفاظ التوحيد والذكر، رجاء أن تتشكّل شخصيته لاحقاً في إطار إسلامي. ثم إذا بلغ الطفل أربعين يوماً أُقيم له طقس يُعرف باسم مالانغ أريه "malang areh"، تتلى فيه صلوات البرزنجي. وأثناء فقرة المرحبان يحمل الأب الطفل ويدور به على الحاضرين، ويصحبه شخص يرشّ العطر على المدعوين. ثم يتناوب الحاضرون النفث في يافوخ الطفل، رمزاً إلى أن يقتدي بسلوك النبي وينال شفاعته. وبعد أن يفرغ الجميع من ذلك يُعاد الطفل إلى فراشه.³⁴¹

٣. التنشئة في الهندوسية

من أهم طقوس التنشئة للصبي في الهندوسية ما يُعرف باسم أوبانايانا (*Upanayana*)، أي الإيصال إلى المعرفة. ومن خلال هذا الطقس يكتسب الصبي الحق في دراسة الكتب المقدسة الهندوسية.³⁴² ولا يُقام هذا الطقس إلا لأبناء ثلاث طبقات في النظام الطبقي الهندوسي، وهي: البراهمة، والكتشاتريا، والفيشيا. كما يختلف سنّ إقامته باختلاف الطبقة: فيُقام لأبناء البراهمة في سن الثامنة أو العاشرة، ولأبناء الكتشاتريا في الحادية عشرة، ولأبناء الفيشيا في الثانية عشرة.

ويبدأ طقس أوبانايانا باللباس الصبي لباساً مخصوصاً، ثم يجلس الصبي وقائد المراسم عند النار. وبعد ذلك يُنصبّ الصبي بتسليمه عصا، ويُعلّق على كتفه الأيسر وتحت ذراعه اليمنى خيط ثلاثي. ثم يدور الصبي حول قائد المراسم جهة اليمين. وبعد ذلك، وبينما يضع قائد المراسم يده على كتف الصبي، ويمسك بيده اليمنى، ويلمس قلبه وسرّته، يجري بينهما حوار يتضمن طلب الحماية وقبولها تحت رعاية الإلهة سافيتري، الشاهدة الإلهية. ويُختتم الطقس بإسداء التوجيهات إلى الصبي، ثم إيداعه في رعاية الآلهة. ومن خلال هذا الطقس ينال الصبي ما يسمى

³⁴¹ Dadang Sastrodiwirdjo, "Ruh Islam dalam Kemaduraan dan Keindonesiaan" Jurnal *Karsa*, Volume 8, Nomor 1 (April, 2008), 40-41.

³⁴² Raj Pandey, *Hindu Samskaras* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1969), t.h.

الميلاد الثاني (*dvija*). ويكمن مغزاه في إزالة الفجوة الفاصلة بينه وبين أبناء قومه، إذ يكتسب، بفضل، وجودا جديدا ينتقل به إلى منزلة إلهية أعلى^{٣٤٣}.

٤. التنشئة في البوذية

في البوذية، وبخاصة في البوذية التنترايانية، يُعرف طقس التنشئة باسم أمهيشيكا (*abhisheka*)، أي «الرش». والمقصود بذلك أن المتلقي يُرشّ بالماء أثناء سير الطقس. ويؤدّي هذا الطقس على مثال مراسم هندوسية قديمة كانت تُقام عند تتويج الأمير البالغ. وكان المراد من ذلك أن يصبح الأمير حاكمًا للعالم. أمّا في السياق البوذي، فإن الماء المكرّس، بوصفه ماء المعرفة المقدسة، يُفترض فيه أن يحوّل المتلقي من مجرد إنسانٍ عادي إلى حاكمٍ روحي، أي إلى بوذا.^{٣٤٤}

ومعنى أمهيشيكا بحسب استعماله القديم يرتبط بما كان معروفًا في الهند زمن تتويج الملوك؛ إذ كان كبير كهنة المملكة يستخدم ماء البحر المأخوذ من الجهات الأربع، فيُفيضه على رأس الملك من أعلاه إلى أسفله، تعبيرًا عن البهجة والثناء الصادرين من الجهات الأربع، والتي تعود رمزيًا إلى البحار الأربعة. أمّا في المدرسة الباطنية، فلاهميشيكا قيمة روحية بالغة العلو؛ إذ إن من يتلقاه يُعتقد أن بوذات العالم وبوديساتفاته قد رضوا بأن ينقلوا إليه قوة خاصة تُرهب وعيه الحقيقي بوصفه تلميذا لهم. كما يُعتقد أنه، في لحظة انتقال هذه القوة، يُحاط مباشرة بستة عشر كائنا مقدسًا يطوّقونه ويحرسونه، ومنهم: ملوك السماء الأربعة العظام: فيروداكا (*Virudhaka*)، فيروباكسا (*Virupaksa*)، فايسرفانا (*Vaisravana*)، درتاراستا (*Dhrtarastra*)، غاناباتي (*Ganapati*)، ديفاساها (*Deva Saha*)، فجرابانيبالين

³⁴³ Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. A. Sudiarja dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 194.

³⁴⁴

(Vajrapanibalin)، فجرا ياكسا (VajraYaksa)، غوهيابادا (Guhyapada)، ديوا ناغا (Dewa Naga)، وغيرهم.^{٣٤٥}

ولأجل إقامة أبهيسيكّا، ولا سيما ما يتمّ منها عن بُعد، لا بد من مرشد روحي حقيقي بلغ درجة مخصوصة من التمكن في رياضته الروحية (bhavana)؛ إذ ينبغي أن يكون هذا المرشد قد أتقن تقنيات خفية، واكتسب القدرة على استيعاب الحواس والأشعة الصادرة عن جميع ييدام بوذا (Yidam Buddha) على نحو فعلي. وهذه القدرة الخفية لازمة لكي يتمكن من بلوغ التابع الذي تلقى الملجأ أينما كان، كما أن القدرة على استيعاب الحواس والأشعة تُستخدم لتقوية حواس هذا التابع كلها، ولتحويل الأشعة الجمعية المنبعثة من البوذا والبوديساتفات حتى تُسلط أنوارها عليه تركيزاً^{٣٤٦}.

ومن صور المساعدة الباطنية التي يُطلب من التابع ذي الملجأ أن يستحضرها في خياله، في أثناء أداء أبهيسيكّا، ما يتصل بمعاني الألوان المختلفة للأشعة، وهي:^{٣٤٧}

- (١) الشعاع الأبيض: لإزالة الكارما السيئة.
- (٢) الشعاع الأحمر: للمحبة والرحمة.
- (٣) الشعاع الأصفر: لجمع الرفاه الدنيوي.
- (٤) الشعاع الأزرق: للقوة أو لقهر مارا.

وبحسب البوذية التنترائية، لا يُعدّ الطقس صحيحاً إلا إذا استحضر الأبعاد الثلاثة لوجود الإنسان، وهي: الجسد، والقول، والفكر. فالجسد يعمل من خلال الحركة، والقول من خلال التراتيل والمانترا، والفكر من خلال التأمل والمكاشفة. ويظهر ذلك جلياً في أنشطة البوذية التنترائية الطقسية، التي تؤكد

³⁴⁵ Siswa Sang Buddha, "Penjelasan Abhisheka", dalam <http://www.wihara.com/forum/true-buddha-school/701-penjelasan-abhisheka.html> (10 April 2017)

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid.

أوضاع الجسد والرقصات الشعائرية، وحفظ الأقوال والمانترا، والتماهي مع الآلهة عبر نوع خاص من التأمل.^{٣٤٨}

٥. التنشئة في المسيحية

الطفل المولود لا يُعدّ مسيحياً بمجرد ولادته. إنما يصبح مسيحياً من خلال الانضمام إلى جماعة لها أسلوب حياة مخصوص، يشتمل على التزامات أخلاقية ومعتقدات محددة. ويُعلّم هذا التحول بسرّ كنسيّ يعلن ما يفعله الله ليقود الإنسان إلى الإيمان.^{٣٤٩}

وأما مراحل التنشئة المسيحية فتشمل ما يأتي:

- (١) مرحلة ما قبل الموعوظية، وفيها تُنجز أعمال تسجيل المشاركين في التعليم الموعوظي، مع التعارف وبناء الألفة.
- (٢) مرحلة الموعوظية، وتستمر نحو سنة كاملة (اثني عشر شهراً). وقد رتبت موضوعات التعليم الإيماني فيها على النحو الآتي:^{٣٥٠}
 ١. دافع الإيمان، والتعارف، ودينامية الجماعة: التعرف إلى الكنيسة الكاثوليكية.
 ٢. تعميق معنى الدعوة.
 ٣. تقاليد الكاثوليك وعاداتهم.
 ٤. تنظيم الكنيسة الكاثوليكية وهرميتها.
 ٥. ثراء الصلاة في الكنيسة، ولماذا نصلي.
 ٦. الليتورجيا: السنة الليتورجية، والألوان الليتورجية، والأدوات الليتورجية، والأيقونات المقدسة، وتنوع العبادات.

³⁴⁸ Conze, Buddhism....., 181.

³⁴⁹ James F. White, *Pengantar Ibadah Kristen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 196.

³⁵⁰ Y. Agus Yudianto, "Silabus Katekumenat Katolik, Revisi II", dalam <http://programkatekese.blogspot.com/2011/01/silabus-katekumenat-revisi-ii.html> (11 April 2103)

٧. الكتاب المقدس الكاثوليكي: تاريخه، وبنيته، وكيفية استعماله.
٨. قصة الخلق.
٩. خلق الإنسان: عهد الله والإنسان.
١٠. سقوط الإنسان في الخطيئة: الله الأمين والإنسان غير الأمين.
١١. إبراهيم: أبو المؤمنين.
١٢. الاقتداء بمريم: دور مريم في عمل الفداء.
١٣. ميلاد يسوع: تاريخه ومعناه.
١٤. المعمودية يسوع وتجربته: كيف واجه الإغراءات وغلبها.
١٥. إعلان يسوع ملكوت الله ودعوته إلى التوبة.
١٦. تعليم يسوع شريعة المحبة.
١٧. خلوة المرحلة الأولى: الدعوة إلى اتباع يسوع، وأن يصبح الإنسان شخصاً أفضل.
١٨. العشاء الأخير.
١٩. آلام يسوع وموته: سرّ الفداء.
٢٠. قيامة يسوع: وقيامتنا نحن.
٢١. صعود يسوع: والرجاء في الحياة الأبدية.
٢٢. العنصرة: مرافقة الروح القدس لتلاميذ يسوع وتقويته لهم/قيام كنيسة المسيح.
٢٣. الله الثالوث الأقدس، الإله الواحد الأحد.
٢٤. الكنيسة الواحدة، المقدسة، الجامعة، الرسولية: الكنيسة سرّ المسيح/الكنيسة جسد المسيح السري.
٢٥. نيل الحياة الجديدة في يسوع.
٢٦. معنى السرّ، والأسرار السبعة، وسرّ المعمودية: تعليمه، ومادته، وليتورجيته.
٢٧. الملح والنور.

٢٨. سرّ التثبيت: تعليمه، ومادته، وليتورجيته.
٢٩. خبز الحياة.
٣٠. سرّ الإفخارستيا: تعليمه، ومادته، وليتورجيته.
٣١. الجنسية.
٣٢. سرّ الزواج: تعليمه، ومادته، وليتورجيته.
٣٣. الأسرة ومشكلاتها.
٣٤. سرّ الكهنوت والدعوة إلى حياة العزوبة المكرسة.
٣٥. خلوة المرحلة الثانية: الإقامة مع يسوع، وصيرورة الإنسان من شعب كنيسة المقدسة.
٣٦. الوصايا العشر والخطايا السبع الكبرى.
٣٧. يسوع قريب من الخطأة.
٣٨. سرّ التوبة.
٣٩. يسوع يشفي.
٤٠. سرّ المسحة.
٤١. الحياة الأبدية: الموت، والدينونة، والسماء، والجحيم، والمطهر.
٤٢. خدمة الكنيسة للمرضى وللراحين.
٤٣. المواهب والكارسمات في الكنيسة: ثمار الروح.
٤٤. الكنيسة الخادمة: المهام الخمس الأساسية للكنيسة (الكريغما، الشركة، الدياكونيا، الليتورجيا، الشهادة).
٤٥. تاريخ الكنيسة الجامعة.
٤٦. الكنيسة والتثاقف مع الثقافات المحلية.
٤٧. كرامة الضمير في مواجهة إغراءات هذا العصر.
٤٨. حركية رعية مانغا بيسار: البنية الفتوية، والبنية الإقليمية، وما يتصل بهما من إشكالات.

٤٩. خلوة المرحلة الثالثة: مع يسوع، ومن أجله في خدمة المؤمنين والمجتمع.

٥٠. تدريب على المعمودية.

(٣) مرحلة التطهير والاستنارة

وترتبط هذه المرحلة بزمن ما قبل الفصح. وفي ليلة الفصح يتلقى الداخلون سرّ المعمودية، وكذلك سرّ الإفخارستيا إذا كانوا بالغين، بل قد يُمنحون أيضا سرّ التثبيت إذا دعت الحاجة.

(٤) مرحلة الميستاغوجيا

وتعقد لقاءات الميستاغوجيا مرة في الأسبوع. كما يُستحسن أن تُستثمر هذه المرحلة في إعداد المشاركين للاندماج في المحيط الكنسي المحلي، أو للانضمام إلى أحد الأنشطة الفئوية الملائمة لميولهم ومواهبهم. وقد رتبت موضوعات التعليم في هذه المرحلة على النحو الآتي:

١. الشكر على نعمة السرّ.
٢. أن نصير خبزا مكسورا من أجل الآخرين/روح المشاركة.
٣. نضج الإيمان.
٤. حياة الصلاة والتعبد الكاثوليكي وممارستهما.
٥. الحياة المسيحية المؤمنة في قلب المجتمع.
٦. تقديم البرهان على الإيمان الكاثوليكي والدفاع عنه.
٧. سرّ التوبة: مساره وليتورجيته.
٨. تدريب على الاعتراف بالخطايا.
٩. تلقي سرّ التوبة.
١٠. شهادة إيمان شعب الله/تصنيف الميول والمواهب.
١١. العمل الاجتماعي.

١٢. خلوة الإرسال وتوزيع شهادات المعمودية والصور.

٦. التنشئة في اليهودية

كما هو الحال في سائر الأديان الإبراهيمية، يُمارَس الختان أيضا في اليهودية. فكل طفل تلده أم يهودية يُعدّ مولودا داخل عهد إسرائيل. ويُختن الذكر اليهودي في اليوم الثامن من عمره. ويُفهم هذا الختان، في الغالب، لا بوصفه طقس تنشئة فحسب، بل بوصفه علامة عهد. فهو العلامة الخاصة التي تدل على انتمائه إلى اليهود، وهو في جوهره علامة على الميثاق.^{٣٥١} كما أن هذا الختان يُربط باسم إبراهيم على وجه الخصوص^{٣٥٢}.

ج. الدلالة الدينية لطقوس التنشئة

في جوهر طقوس التنشئة، يُدخَل الفرد الناشئ إلى جماعة مخصصة، ويُمنح امتيازات ومسؤوليات كاملة^{٣٥٣}، إداريا ودينيا على السواء. ويمكن إجمال أبرز الدلالات الدينية لهذه الطقوس فيما يأتي:

١. طقوس التنشئة تؤكد مركزية ثيمة الموت

الثيمة المركزية في جميع طقوس التنشئة هي الموت والولادة الجديدة. وتحمل هذه الثيمة دلالة دينية عميقة، كما تتجلى في رموز تتحدث عن التحول في حياة الفرد. فبعض الممارسات، مثل: الختان، والصوم، وتشريط الجسد، وفترة العزلة، وقصّ الشعر، واحتمال العذاب والألم، وسواها، تحمل معاني تشدد على مركزية الموت.

³⁵¹ Injil, Kejadian, 17:11 dan Keluaran, 31: 12-17.

³⁵² Injil, Kejadian, 17.

³⁵³ تُترجم privilese إلى «حق خاص» أو «امتياز». انظر:

<http://id.wiktionary.org/wiki/privilese> (10 April 2017).

ومن أمثلة ذلك ما نجده عند قبيلة كورناي-جيبانغ؛ إذ يعتقد أفرادها أنه حين يُوضَع الشخص في طقس يسمى النوم السحري، يُضجع كما يُضجع الأطفال، ثم يُوقظ بوصفه بالغا. ويُنظر إلى النوم هنا بوصفه موتاً؛ لأن الأمهات، والإخوة، وسائر الأقارب، يندبونه كما لو أنّ فرداً من الأسرة قد مات. وخلال هذا الطقس لا يُسمح للداخل في التنشئة بالكلام.

وثمة مثال آخر نجده عند السكان المقيمين على ساحل لوانغو في الكونغو؛ إذ يخضع الشاب لطقس موت رمزي، وذلك بإعطائه دواء يفضي إلى فقدانه الوعي. وحين يفقد وعيه يُعدّ ميتاً، ثم يُؤخذ من الغابة ليُختن، ويُدفن بعد ذلك في بيت العبادة. والمقصود من هذا الإجراء هو تمثيل الحياة القديمة، وخطيئة الماضي، والحالة الفاسدة، حتى يظلّ الموت حاضراً في وعي الإنسان.

٢. طقوس التنشئة تؤكد قيمة الولادة الجديدة

إن طقوس التنشئة التي تُبرز معنى الولادة الجديدة تفيد قبول الشخص في وضع جديد داخل الجماعة الدينية، كما تفيد منحه الحقوق والامتيازات التي تخوّله المشاركة الكاملة في حياتها الدينية.^{٣٥٤} ويذهب إلياده إلى أبعد من ذلك حين يرى أن طقوس التنشئة تُحدث تحولاً وجودياً أساسياً في حياة الفرد، أي انتقالاً به إلى مستوى من الوجود المقدس.^{٣٥٥} ومن ثمّ لا ينبغي النظر إلى هذه الطقوس على أنها مجرد إجراء شكلي يمنح الشرعية للانضمام، بل هي في جوهرها رموز لتحول وجودي في حياة من يخضع لها. ولذلك فإن طقس التنشئة يفقد معناه إذا اقتصر على إدماج اجتماعي خارجي في الجماعة الدينية من غير أن يصاحبه تحول داخلي.

ولهذا ارتبطت عملية التنشئة، من الناحية البنيوية، بثيمتي الموت والولادة الجديدة معاً؛ إذ لا يمكن أن تبدأ حياة جديدة من غير إماتة الحياة القديمة أو محوها. ومع ذلك فإن طقوس الولادة الجديدة لا تُمارَس إلا على نحو رمزي، من

خلال نوع من التواصل بين الداخل في الطقس وبين المقدس، عبر وسائل متعددة، مثل: الوليمة المقدسة، أو التنصيب المهيّب بالباسه شارة أو لباساً أو شيئاً آخر. وقد يُعبّر عن الولادة الجديدة أيضاً بمنح المتلقي وضعاً رمزياً أقرب إلى الحالة الجنينية.

ومن أمثلة ذلك ما نجده عند قبيلة كوناببي في أستراليا؛ إذ يُقاد الشخص إلى ساحة مقدسة، ثم يُدخل في دائرة أُعدّت سلفاً، رمزا إلى دخوله في رحم الأم. وبعد أن يصير داخل تلك الدائرة، يتهيأ للخروج منها. والمغزى من ذلك أنه، من الناحية الرمزية، يوجد في رحم الأم، ثم يخرج منه خروجاً روحياً بوصفه مولوداً جديداً. كما نجد هذا المعنى عند قبيلة أككيو في كينيا، حيث تؤدي الأم أثناء ختان ابنها تمثيلاً صامتاً يوحي بفعل الولادة. وفي أثناء هذا الطقس يُطلب إلى الصبي أن يتصرف كأنه رضيع، فيشرب اللبن ويبيكي.

٣. طقوس التنشئة تُبلغ المتلقي المعرفة المقدسة

ثمة فرق في طريقة إيصال المعرفة المقدسة بين المجتمعات ذات الأديان البدائية والمجتمعات ذات الأديان التاريخية الكبرى. ففي المجتمعات ذات الأديان البدائية يُلقّن الداخل في طقس التنشئة الأساطير والأسرار الخفية. وفي بعض البيئات كان مجرد كشف المعرفة المقدسة، أو قول شيء عنها أو فعله أمام الداخلين الجدد، مما يتصل بسرّ من الأسرار، يُعتقد أنه يفضي إلى موت فوريّ، سواء بفاعل طبيعي أو فوق طبيعي. ويكشف هذا عن مسافة شديدة الحدة بين المقدس والمدنس. وخلال التنشئة يتعلّم الشخص الأساطير، لكنه لا يتلقاها على نحو نظري فحسب، بل يتلقاها على نحو وجودي أيضاً، حتى يفهمها ويعيشها داخل بعض الطقوس.

ويختلف الأمر في المجتمعات الدينية؛ إذ يحصل الداخل في التنشئة على المعرفة المقدسة والمعتقدات المودعة في كتبه المقدسة، ويصبح من حقه أن يقرأها ويفهمها. ففي الهندوسية مثلاً لا يُسمح بقراءة الفيدا إلا لمن تلقى طقس التنشئة. وبحصولهم على هذه المعرفة المقدسة يُعدّون وقد اكتسبوا وجوداً دينياً جديداً،

ونالوا حقوقهم وامتيازاتهم المستحدثة. وفي هذا المعنى يكون من تلقى التنشئة قد عرف وتعلّم الأسرار المتصلة بدينه. كما يُنظر إليه، فضلاً عن ذلك، على أنه قد تلقى كشوقاً تتصل بمعنى الوجود الإنساني وغايته.³⁵⁶

٤. طقوس التنشئة تدل على النضج الديني للداخل فيها

ينتهي الأمر بمن خضع لطقس التنشئة إلى الوعي بنضجه الجسدي والديني، ويظهر ذلك في سلوكه المسؤول، سواء في حياته الخاصة أم الاجتماعية، وفي حياته الأخلاقية والدينية معاً. ويبدأ من تلقى التنشئة في تعلّم كيفية استعمال حقوقه الأساسية وامتيازاته على نحوٍ أحسن وأكثر نضجاً. وفي هذه المرحلة يكون قد بلغ بالفعل قدرًا من الحرية والجرأة يمكنه من عيش دينه، والاقتداء بالآلهة في الأديان التي تقرر بذلك والتواصل معها، كما يصبح، من الوجهة السرّانية، قادراً على المشاركة المستقلة في الحياة الدينية.

³⁵⁶ Dhavamony, Fenomenologi Agama,....., 201.

د. وساطة الأشخاص المميزين في الدين

إن كلمة الوساطة هي التوسط والإصلاح (بين طرفين متنازعين) وكذلك القيام بدور الواسطة. ويُسمّى من يقوم بالوساطة وسيطاً. ومفهوم الوسيط هنا هو الشخص الذي يعمل حلقة وصل بين الحقيقة المطلقة والإنسان، ويكون جسراً أو طرفاً مُصالحاً بين البشر وما يُعتقد أنّ له قوّة فوق طبيعية. وقد أثر هذا المفهوم في الأديان إلى يومنا هذا.

فالدين ليس تواصلاً يسير في اتجاه واحد، بل هو تواصلٌ متبادلٌ بين الإنسان والحقيقة المطلقة. غير أنّ الإنسان لا يستطيع – في التصوّر الديني – أن يتواصل مع الحقيقة المطلقة تواصلاً مباشراً، ولذلك يُطلَب من المؤمن أن يفترض وجود جوابٍ أو استجابةٍ من الإله. ويمكن فهم الوساطة في اتجاهين:

(أ) الأول: اتجاهٌ صاعد، وهو توجّه الإنسان نحو الحقيقة المطلقة.

(ب) والثاني: اتجاهٌ نازل، وهو توجّه الحقيقة المطلقة نحو الإنسان.

وبذلك فإنّ الحقيقة المطلقة قد تُمارس الوساطة أيضاً من خلال الوحي الذي تُنزلهُ على البشر بواسطة ملائكتها، أو أحياناً عن طريق إنسانٍ تختاره ليكون واسطاً. وغالباً ما يُخصّص هؤلاء الأشخاص للأمور المقدّسة، ويُمنحون مكانةً دينيةً أرفع من غيرهم.

المقصودُ بالأشخاص المميزين هم الذين يملكون خصوصيّةً تمكّنهم من القيام بأمورٍ تفوق ما يقدر عليه عامة الناس. وغالباً ما يختارهم القادرُ سبحانه ليُبلّغوا إلى البشر ما يصدر عن الحقيقة المطلقة.

وهؤلاء الذين يُخصَّصون بهذه المهمة هم أناسٌ أصبحوا . بفضل دعوةٍ خاصةٍ أو بفضل مزيةٍ شخصيةٍ لديهم . أكثر استعدادًا وتأهيلًا من سائر أفراد جماعتهم الدينية للقيام بالواجبات والمهام الدينية.^{٣٥٧}

في كلّ دينٍ أو معتقِدٍ معيّن، لا بدّ من وجود شخصيّة يُنظر إليها على أنّها ممثّلةٌ ومُختارةٌ من قِبَل المقدّس. ومن هؤلاء: النبيّ، والمتصوّف، والوسيط، وغيرهم. وهم أشخاصٌ مُصطَفَوْنَ مُنَحُوا خصائصَ معيّنةً لحمل الرسائل الإلهيّة وأداء المهامّ الدينيّة الأخرى، ومن خلالهم تتحقّق الوساطة الدينيّة في المجتمع. وأمّا البيانُ الأوسعُ حول الأشخاص المميّزين في الدين فهو كما يلي:

أ. النبيّ

في مفهوم الأديان السماويّة، النبيّ هو إنسانٌ يتلقّى الوحي من الله بشأن الدين ورسالته. ويُستعمل أيضًا مصطلح الرسول، ولا سيّما في الإسلام، حيث يُفرّق بين النبيّ والرسول؛ إذ إنّ الرسول مكلفٌ بتبليغ التعاليم التي يتلقّاها من الله إلى الناس .

١. النبيّ في الفهم الإسلامي

في الإسلام يُعرّف مصطلحا النبيّ والرسول. والنبيّ والرسول هما بشرٌ مصطَفَوْنَ اختارهم الله تعالى ليقوموا بمهمّة إرشاد الناس إلى توحيد الله سبحانه وتعالى، وتوجيههم إلى الالتزام بتعاليمه وتنفيذ أوامره. وقد بيّن القرآن الكريم صفاتهم وخصائصهم: (الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ^{٣٥٨} وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا).^{٣٥٩}

³⁵⁷ Mariasussai Dhavamony, Fenomenologi Agama, terj. A. Sudiarja dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 221.

^{٣٥٨} أي الذين يبلغون شريعة الله.

^{٣٥٩} القرآن الكريم، سورة الأحزاب (٣٣): ٣٩.

في الحقيقة، من حيث المعنى اللغوي العام، لا يوجد فرق بين النبي والرسول؛ فكلاهما عبدٌ مصطفى من عباد الله يتلقى الوحي منه سبحانه. غير أنه عند الرجوع إلى الروايات المختلفة، وكذلك إلى ما قرره العلماء في كتبهم، يتبين أن هناك فرقاً بين النبي والرسول. وقد ذكر العلماء فروقاً عديدة بينهما، ومن أبرز هذه الفروق ما يلي:

(١) إنَّ مرتبة الرسالة أعلى من مرتبة النبوة؛ إذ لا يمكن أن يكون الإنسان رسولاً إلا بعد أن يكون نبياً. ولذلك ذكر العلماء أن النبي محمداً ﷺ بُعث نبياً بنزول الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وُبعث رسولاً بنزول الآيات السبع الأولى من سورة المدثر. فكلُّ رسولٍ نبيٍّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً. وقال الإمام السفاريني: «الرسول أفضل من النبي بالإجماع؛ لأنَّ الرسول اختصَّ بالرسالة، وهي مرتبة أعلى من مرتبة النبوة».^{٣٦٠} كما قال ابن كثير في تفسيره (٤٧/٣): «لا خلاف بين العلماء في أنَّ الرسل أفضل من سائر الأنبياء، وأنَّ أولي العزم هم أفضل الرسل عليهم السلام».^{٣٦١}

(٢) إنَّ الرسول يُبعث إلى قومٍ كافرين، أما النبي فيُبعث إلى قومٍ مؤمنين. وقد بين الله تعالى في كتابه أن الذين كذبهم الناس هم الرسل، لا الأنبياء، كما ورد في آيات من القرآن الكريم: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا^{٣٦٢} وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (٤٤) ٣٦٣. و قال تعالى أيضا في سورة الشعراء الآية ١٠٥: كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (١٠٥) ٣٦٤، أي لم يقل الله تعالى: «كذب قوم نوح الأنبياء»، لأنَّ الأنبياء إنما يُبعثون إلى قومٍ مؤمنين قد صدَّقوا الرسول الذي سبقهم.

^{٣٦٠} محمد باقر الموسوي الشيرازي، لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية، الجزء الأول (أصفهان: مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة أصفهان العلمية، ٢٠٠٤م)، ص ٥٠.

^{٣٦١} عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إسحاق آل الشيخ، تفسير ابن كثير، المجلد الثالث (جاكرتا: مكتبة الإمام الشافعي، ٢٠٠١م)، ص ٤٧.

^{٣٦٢} المعنى: لأنَّ كلَّ أُمَّةٍ كَذَّبَتْ رَسُولَهَا، فأهلكهم الله تباغاً بعضهم إثر بعض.

^{٣٦٣} القرآن الكريم، سورة المؤمنون (٢٣): ٤٤.

^{٣٦٤} سورة الشعراء (٢٦): ١٠٥.

(٣) إِنَّ شَرِيعَةَ الرِّسْلِ تَخْتَلِفُ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى فَإِنَّ الرِّسْلَ بُعِثُوا وَهُمْ يَحْمِلُونَ شَرَائِعَ جَدِيدَةٍ. وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا (٨٤) ٣٦٥. وَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رِسَالَتَهُ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً عَمَّا قَبْلَهَا، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجَلٍ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا (٥٠) ٣٦٦. أَمَّا الْأَنْبِيَاءُ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَأْتُوا بِشَرِيعَةٍ جَدِيدَةٍ، وَإِنَّمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ بِشَرِيعَةِ الرِّسُولِ الَّذِي سَبَقَهُمْ. وَهَذَا كَمَا وَقَعَ فِي أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ إِذْ إِنَّ أَكْثَرَهُمْ كَانُوا يَسِيرُونَ عَلَى شَرِيعَةِ نَبِيِّ اللَّهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(٤) وَأَوَّلُ رِسُولٍ هُوَ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَوَّلُ نَبِيٍّ هُوَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (١٦٣) ٣٦٧. وَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّاسِ حِينَ يَطْلُبُونَ مِنْهُ الشَّفَاعَةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: «لَكِنْ اتَّبَعُوا نُوحًا؛ فَإِنَّهُ أَوَّلُ رِسُولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ». (رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك). وَكَانَتِ الْمَدَّةُ بَيْنَ آدَمَ وَنُوحٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَشْرَةَ قُرُونٍ، كَمَا وَرَدَ فِي حَدِيثٍ صَحِيحٍ رَوَاهُ ابْنُ حَبَّانَ (١٤/٦٩)، وَالْحَاكِمُ (٢/٢٦٢)، وَالطَّبْرَانِيُّ (٨/١٤٠).

(٥) إِنَّ جَمِيعَ الرِّسْلِ الَّذِينَ بَعَثَهُمُ اللَّهُ قَدْ نَجَّاهُمُ اللَّهُ مِنْ مُحَاوَلَاتِ الْقَتْلِ الَّتِي دَبَّرَهَا لَهُمْ أَقْوَامُهُمْ. أَمَّا الْأَنْبِيَاءُ، فَقَدْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ قُتِلَ عَلَى أَيْدِي قَوْمِهِ، كَمَا أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٩١) ٣٦٨. وَقَالَ تَعَالَى أَيْضًا:

٣٦٥ سورة المائدة (٥): ٤٨.

٣٦٦ القرآن الكريم، سورة آل عمران (٣): ٥٠.

٣٦٧ سورة النساء (٤): ١٦٣.

٣٦٨ القرآن الكريم، سورة البقرة (٢): ٩١.

وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ... (٦١).^{٣٦٩} وقد ذكر الله تعالى في سورٍ أخرى أن الذي قُتل هو نبيٌّ لا رسول. ويُقال إنَّ للنبيِّ والرسول عدَّةَ معاييرَ لا بدَّ من توفُّرها فيهما، ومن ذلك:

(أ) أن يكون مختارًا ومصطفًى من قِبَلِ الله تعالى.

(ب) أن يتلقَّى تكليفًا ووحياً من الله.

(ج) أن يتَّصف بالذكاء والفطنة.

(د) أن يكون من بني آدم (أي من البشر).

(هـ) أن يكون النبيِّ والرسول رجلاً.^{٣٧٠}

الرسول هو مبعوثُ الله لتبليغِ الوحي إلى الناس كافةً، ليكونَ تعليمًا يهديهم إلى السعادة في حياتهم في الدنيا وإلى النجاة في الآخرة، ويسيِّرهم من عذاب الله. وجميعُ الأنبياء والرسل يشتركون في مهمَّةٍ واحدة، وهي تبليغُ رسالة الله وتعاليمه، غير أنَّ أسلوبَ التبليغ يختلف باختلاف أحوال الأقاليم ومستوى إدراكهم وعقولهم في الزمن الذي بُعث فيه النبيُّ أو الرسول.

يُقال إنَّ عددَ الأنبياء مائةٌ وأربعةٌ وعشرون ألفًا (١٢٤,٠٠٠)، ومن بينهم ثلاثمائة وخمسة عشر (٣١٥) رسولاً. ومن هذا العدد الكبير من الرسل لم يُذكر في القرآن الكريم^{٣٧١} إلا بعضهم فقط. ومع ذلك، يجب على المسلمين الإيمانُ بجميع الأنبياء والرسل.

ومن بين الرسل مَنْ اختارهم الله ليكونوا من أولي العزم. وأولو العزم هم الذين امتازوا بقوة الإرادة وشدة الثبات. فقد بذلوا كلَّ طاقتهم وجهدهم، وصبروا صبراً عظيماً لإعلاء كلمة الله وإقامة شريعته في الأرض. ورغم ما واجهوه من إغراءاتٍ

^{٣٦٩} سورة البقرة (٢): ٦١.

^{٣٧٠} سورة الأنبياء (٢١): ٧.

^{٣٧١} K. M. Asyiq, Riwayat Ringkas 25 Nabi dan Rasul (Surabaya: Usaha Nasional, 1975), 7.

وتحدّياتٍ وأخطارٍ متتابعة، فإنّهم واصلوا أداء رسالتهم النبويّة بإخلاصٍ تامٍّ لله تعالى وحده.

لقد أمر الله تعالى نبيّه محمّداً ﷺ أن يقتدي بأولي العزم من الرسل، فقال تعالى: فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ. ٣٧٢. وأما الرسل الذين يُعدّون من أُولي العزم فهم:

(١) نبيُّ الله نوحٌ عليه السلام.

(٢) نبيُّ الله إبراهيم عليه السلام.

(٣) نبيُّ الله موسى عليه السلام.

(٤) نبيُّ الله عيسى عليه السلام.

(٥) نبيُّ الله محمّدٌ ﷺ.

وقد ذكر الله تعالى أسماءهم في القرآن الكريم في آيتين، وهما: سورة الأحزاب: ٧، وسورة الشورى: ١٣. وفي الإسلام، للأنبياء والرسل أربع صفاتٍ واجبة، وأربع صفاتٍ مستحيلة، وصفةٌ واحدةٌ جائزة، وهي:

(١) الصّدق: ومعناه أن يكون صادقاً، ويستحيل عليه الكذب. أي إنّ النبيّ والرسول يتّصفان بالصدق في أقوالهما وأفعالهما، بحيث تكون موافقةً لتعاليم الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ (سورة مريم: ٥٠).

(٢) الأمانة: أي أن يكون أميناً يُوثّق به، ويستحيل عليه الخيانة. ومعنى ذلك أنّ الأنبياء والرسل كانوا صادقين وأمناء في تلقّي وحى الله تعالى، يحفظونه من التحريف، ويبلّغونه إلى الناس كما أمروا، وفق إرادة الله سبحانه. ويستحيل عليهم أن يُغيّروا شيئاً من تعاليم الله أو يخونوا الأمانة فيها.

٣٧٢ القرآن الكريم، سورة الأحقاف (٤٦): ٣٥.

(٣) التبليغ: أي تبليغ الوحي إلى أممهم، ويستحيل عليهم الكتمان (إخفاء الوحي). ومعنى ذلك أنّ الأنبياء والرسل يبلغون جميع ما أوحاه الله إليهم، ولو أدى ذلك إلى تعريض حياتهم للخطر. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (سورة آل عمران: ٢٠).

(٤) الفطنة: أي الذكاء والحكمة، ويستحيل عليهم الجهل. ومعناه أنّ الأنبياء والرسل كانوا حكماء عقلاء في جميع مواقفهم وأقوالهم وأفعالهم، اعتماداً على ما آتاهم الله من فطنة ورجاحة عقل. ولذلك يستحيل أن يكونوا عرضةً للتأثير أو التضليل من قبل الآخرين.

وأما الصفةُ الجائزةُ للأنبياء والرسل فهي الأعراضُ البشرية، أي إنهم يتّصفون بما يتّصف به سائر البشر من الصفات الإنسانية، مثل الأكل، والشرب، والنوم، والمرض، وغير ذلك من الأمور التي تُعرض للإنسان بطبيعته البشرية.

٢. النبي في الفهم اليهودي

(١) الأنبياء الأوائل

في التقليد اليهودي والمسيحي، يُعدُّ النبيُّ قائدًا للشعب يدعو الله ليُحدِّرهم من الانحراف عن أوامر الله وتعاليمه. وغالبًا ما يُظنُّ أنّ تقليد النبوة بدأ بعد زمن صموئيل، وهو آخر القضاة الذين قادوا بني إسرائيل قبل ظهور نظام الملكية.

غير أنّ علماء اللاهوت يتفقون على أنّ تقليد النبوة يرجع إلى زمن يشوع، الذي جاء خليفةً لموسى، وقاد بني إسرائيل إلى دخول أرض كنعان. وهذا يعني أنّ صموئيل، إلى جانب كونه قاضيًا، يمكن اعتباره أيضًا صاحبَ دورٍ نبوي.

وقد صُيِّف هؤلاء القادة ضمن الأنبياء الأوائل. ويدخل في هذه الفئة أيضًا أنبياء مشهورون آخرون، مثل ناثان، وإيليا، وأليشع. كما وُجد ما يُسمّى بـ «الأنبياء الكذبة»،

ولا سيّما أولئك الذين كانوا يعملون في محيط البلاط الملكي، وكانوا يقدمون نصائح باطلّة لا تهدف إلا إلى إرضاء الملك.³⁷³

(٢) الأنبياء المتأخرون

ويُصنّف ضمن الأنبياء المتأخرين مَنْ يُعرفون عادةً بالأنبياء الكبار والأنبياء الصغار. ولا يرتبط وصف «الأنبياء الكبار» و«الأنبياء الصغار» بدورهم أو مكانتهم أو منزلتهم، وإنّما أُطلق هذا الاصطلاح بالنظر إلى كتبهم فقط.

فكتب «الأنبياء الأربعة الكبار»، وهم: إشعياء، وإرميا، وحزقيال، ودانيال، تكون في الغالب طويلة نسبياً، وعددُ فصولها أكثر مقارنةً بكتب الأنبياء الصغار. أمّا الأنبياء الاثنا عشر الصغار، فقد سُمّوا كذلك لأنّ كتبهم قصيرة. بل إنّ كتاب النبي عوبديا، على سبيل المثال، لا يتجاوز فصلاً واحداً فقط.

ومن جملة «الأنبياء الاثني عشر الصغار» هؤلاء: هوشع، ويوثيل، وعاموس، وعوبديا، ويونس، وميخا، وناحوم، وحبقوق، وصفنيا، وحجي، وزكريا، وملاخي.

وهؤلاء الأنبياء الستة عشر الذين خُلِدَت أسماءهم عناوينَ لأسفارهم يمكن تقسيمهم إلى خمس فتراتٍ زمنية، وهي:

- (أ) الفترة الأولى (٨٤٥-٨٠٠ ق.م): عوبديا، ويوثيل، ويونس.
- (ب) قبل سبي إسرائيل (٧٦٠-٧٢٢ ق.م): عاموس وهوشع (إلى مملكة الشمال)، وإشعياء وميخا (إلى مملكة الجنوب).
- (ج) قبل سبي يهوذا (٦٢٧-٥٨٦ ق.م): صفنيا، وناحوم، وحبقوق، وإرميا.
- (د) فترة السبي (٥٩٣-٥٣٦ ق.م): حزقيال، ودانيال.

³⁷³ Perjanjian Lama, Raja-raja: 18.

هـ) فترة ما بعد العودة أو الإصلاح (٥٣٦ ق.م فصاعدًا): حَيٍّ، وزكريا، وملاخي.

٣. النبي في الفهم المسيحي

تتبع الكنيسة المسيحية - في الغالب - الفهم اليهودي فيما يتعلق بالأنبياء، مع ملاحظة بسيطة. فالتقليد اليهودي لا يُدرج سفر دانيال ضمن قسم «الأنبياء» (نبئين)، بل يضعه ضمن قسم «الكتابات» أو «الأسفار الأدبية» (كتوبيم). أما الكنائس المسيحية، فإنها تُدرج هذا السفر عادةً ضمن أسفار الأنبياء.

وقد ذكر بعض المذاهب المسيحية أنّ «النبي» هو الشخص الذي يتنبأ بما سيقع في المستقبل البعيد. فعلى سبيل المثال، يُفسّر سفر دانيال كثيرًا على هذا الأساس، ويُربط غالبًا بالنبوءات المتعلقة بأحداث آخر الزمان.

وفي الكنيسة المسيحية الأولى، كان للأنبياء دورٌ يبدو أنّه كان مهمًا إلى حدٍ كبير (كما في رسالة كورنثوس الأولى ١٢: ٢٨-٢٩ وغيرها). غير أنّ هذا الدور أخذ يتضاءل مع مرور الزمن، ولا سيّما عندما أصبحت الكنيسة أكثر تنظيمًا وترتيبًا.

الرسول، أو «أبوستولوس»، هو المرسل أو السفير أو حامل رسالة يسوع المسيح. وتتمثل مهمته الأساسية في كتابة أسفار العهد الجديد من الكتاب المقدس. والرسول شاهدٌ على أنّ كلّ ما كُتب في شريعة موسى وكتب الأنبياء وكتاب المزامير قد تحقّق في يسوع المسيح. كما يُعدّ الرسول نبيًا يتلقّى الوحي من الله. وإلى جانب كونه شاهدًا، كان الرسول أيضًا يمارس سلطة القضاء باسم يسوع المسيح (يوحنا ٢٠: ٢٢-٢٣).

وقد ظهرت قوّة الرسول العظيمة في ما قام به بطرس في قصّة الزوجين حنانيا وسقيرة (أعمال الرسل ٥: ١-١٣). وأمّا عظمة القوّة التي مُنحت للأنبياء فقد وردت في القول: «لكنكم ستنالون قوّة متى حلّ الروح القدس عليكم، وتكونون لي شهودًا في أورشليم وفي كلّ اليهودية والسامرة، وإلى أقصى الأرض.» (أعمال الرسل ١:

٨). ولَمَّا قال هذا، نفخ فيهم وقال: «اقبلوا الروح القدس. مَنْ غفرتم له خطاياه تُغْفَر له، وَمَنْ أَمْسَكْتُمْ خطاياه أُمْسِكْتُمْ عليه.» (يوحنا ٢٠: ٢٢-٢٣).

النبي، أو «نبي»، هو لسانُ الله إلى الناس، يُبَلِّغُ كلمةَ الله للبشر. وتتمثل مهمته الأساسية في كتابة أسفار العهد القديم من الكتاب المقدس. وإلى جانب كونه شاهداً لله، فإنَّ النبيَّ كان أيضاً يمارس دورَ القاضي باسم الله. «الإنجيل الذي سبق فوعده به على ألسنة أنبيائه في الكتب المقدسة.» (رومية ١: ٢).

وقال لهم: «هذا هو الكلام الذي كلَّمْتُكُمْ به وأنا بعدُ معكم، أَنَّهُ لا بدَّ أن يتمَّ جميعُ ما هو مكتوبٌ عني في ناموس موسى والأنبياء والمزامير.» (لوقا ٢٤: ٤٤).

إنَّ أسفار العهد القديم من الكتاب المقدس تُعَدُّ دليلاً على أنَّ موهبة منصب النبوة قد انتهت، أمَّا أسفار العهد الجديد فهي دليلٌ على أنَّ موهبة منصب الرسالة قد انتهت. وقد انتهت موهبة منصب النبي والرسول لأنَّ جميع كلام الله قد بُلِّغَ إلى البشر كاملاً، ودُونَ في الكتاب المقدس. ولذلك يُعَدُّ الكتاب المقدس المصدرَ الوحيد (الشاهد) والمعيَّارَ الوحيد (الحاكم) لحقِّ كلمة الله.

ويُعَدُّ الرسل والأنبياء أساسَ الكنيسة، أمَّا يسوع المسيح فهو حجر الزاوية فيها. فإذا لم تكن موهبة منصب النبي والرسول قد انتهت، فإنَّ ذلك يعني أنَّ أساس الكنيسة لم يكتمل بعد، وبالتالي يستحيل أن ينمو البناءُ كُلُّه منسَّقاً ومتربطاً ليصبح هيكلًا مقدسًا لله في الربِّ، بل ويستحيل أيضاً أن نُبنى نحنُ لنصير مسكنًا لله في الروح.

ب. المتصوِّف (Mystic)

المتصوِّف هو الشخص الذي يُطَهِّر باطنه ويسعى إلى تزكية نفسه ليحصل على المعرفة واللذة الروحية. وهؤلاء أشخاص يحرصون دائماً على الابتعاد عن الملذات الدنيوية. وغالبًا ما تكون تصرفات المتصوِّفة مبنية على صوت الضمير والقلب أكثر من اعتمادها على العقل وحده. وفي الإسلام يُعرَف مثل هؤلاء

الأشخاص عادةً باسم الصوفيّة. وكثيرًا ما تُتخذ مبادئ حياتهم قدوةً يُحتذى بها من قِبَل الناس في المجتمع المحيط بهم.^{٣٧٤}

ويعرّف دافاموني (*Dhavamoni*) المتصوّف (أو أهل التصوّف) بأنّه الشخص الذي يختبر حالةً من الاتحاد أو الشركة مع الكائن الأعلى، سواء أكان إلهاً شخصياً أم حقيقةً ساميةً تتجاوز الذات التجريبية. وبعبارةٍ أخرى، فهي تجربةٌ تتجاوز حدود المكان والزمان والتغيّر. فالمتصوّف يعيش في حالةٍ لا تتأثر بهذه الأمور، ويشعر بالسلام والفرح الدائم والخلود. ومن خلال ذلك يسعى إلى تعميق القيم الدينيّة في نفسه وتحقيقها في حياته.^{٣٧٥}

يرتبط المتصوّف بمفهوم التصوّف أو النزعة الصوفيّة (المستيسيّة). ومن حيث أصل الكلمة، فإنّ لفظ «مستيك» مشتقّ من الكلمة اليونانيّة *mystikos* التي تعني السرّ أو الخفيّ، أي ما كان سرّيّاً، أو مستوراً، أو غامضاً، أو محجوباً في الظلام. وبناءً على هذا المعنى، فإنّ المذهب الصوفي أو المستيسيّة هو مذهب يقدرّ تعاليم ذات طابعٍ غامضٍ وسريّ، كأن تكون تعاليمه خفيةً أو مستترةً أو يكتنفها الغموض والستر. ولذلك فإنّ هذه التعاليم لا يعرفها أو يفهمها إلا أشخاصٌ معيّنون، ولا سيّما أتباع هذا المذهب أنفسهم.

توجد آراءٌ متعدّدة حول مفهوم المستيسيّة (التصوّف)، ومن بينها رأي و. ر. إنغه (W.R Inge) الذي يوضّح أنّ المستيسيّة هي وعيٌ بوجود حقيقةٍ متعالية،^{٣٧٦} أي

³⁷⁴ Sri Wulandari, "Dahlan Iskan dan Jokowi Mistikus Masa Kini", dalam <http://sosok.kompasiana.com/2012/10/19/dahlan-iskan-dan-jokowi-mistik-masa-kini-502275.html> (1 Mei 2013).

³⁷⁵ Dhavamony, *Fenomenologi Agama*..... 221.

³⁷⁶ Saeed Zarrabzadeh, *Mendefinisikan Misticisme: Sebuah Tinjauan atas beberapa Definisi Utama*, Jurnal Khan Philosophia, Vo. 1. No. 1, November 2011 <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.869.5879&rep=rep1&type=pdf> akses 20 Juli 2017

إدراكاً لما يتجاوز الواقع المألوف (وعِيٌّ بما وراء الواقع). وللحصول على فهمٍ أدقٍّ لمعنى المستيسية، يمكن عرض بعض التعريفات لها، ومنها ما يأتي:^{٣٧٧}

(أ) هي الاعتقاد بوجود اتصالٍ أو علاقةٍ بين الإنسان الأرضي (الإنسان الذي يعيش في العالم) وبين الله. (C. B. Van Haeringen، القاموس الهولندي، ١٩٤٨).

(ب) الاعتقاد بوجود اتحادٍ وثيقٍ بين روح الإنسان (النفس) وبين الله. (د. C. B. Van Haeringen، القاموس الهولندي، ١٩٤٨).

(ج) الاعتقاد بإمكانية حدوث اتحادٍ مباشرٍ بين الإنسان والذات الإلهية، والسعي الحثيث والمتحمّس لتحقيق هذا الاتحاد. (*Algemeene J. Kramers. Jz. Kunstwoordentolk*).

(د) الاعتقاد بالأمور السريّة والخفيّة التي لا تظهر للناس بسهولة. (*J. Kramers. Jz.*).

(هـ) ميل القلب إلى الإيمان بالأمور العجيبة أو الخارقة، أو إلى المعارف والعلوم الخفيّة. (*J. Kramers. Jz. Algemeene Kunstwoordentolk*).

وغالبًا ما يُبجّل الشخصُ البارز في التصوّف (المتصوّف) ويُعظّم تعظيمًا كبيرًا، بل قد يُبالغ في تقديسه أو تمجيده من قِبَل أتباعه، لأنّه يُعتقَد أنّه يمتلك ميزةً خاصّة تُسمّى الكاريزما (*kharisma*) .

وقد ينشأ هذا الاعتقاد بامتلاكه هذه الميزة بسبب عدّة أمور، منها:^{٣٧٨}

³⁷⁷ Anggraini Nurul Huda, Mistisisme dan kekerasan Kolektif: Representasi realitas Sosial Dalam Novel Sejarah (Studi Semiotik atas novel "kiamat dukun santet karya langit Hariadi, http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?act=view&buku_id=65243&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&typ=html akses.

³⁷⁸ Rahmatul Husni, Sejarah Sufisme dan Pengaruhnya terhadap Masyarakat Barat Modern, <http://jas.fib.unand.ac.id/index.php/JAS/article/view/5> akses 12 Juni 2017.

- (أ) قيامه بأعمالٍ أو نشاطاتٍ استثنائية.
- (ب) تمكنه من تجاوز صعوباتٍ أو معاناةٍ أو كوارثٍ أو أخطارٍ هددت حياته، أو حتى حياة المجتمع عامة.
- (ج) كونه من نسلٍ أو صاحبٍ صلةٍ قرابةٍ، أو تلميذًا سابقًا، أو صديقًا لشخصٍ كان يتمتع بالكاريزما.
- (د) نجاحه في التنبؤ بدقة بوقوع حدثٍ كبيرٍ أو مهمٍّ.

يتلقّى المتصوّف تعاليمه أو فهمه للمذهب الذي يدعو إليه غالبًا من خلال تجارب باطنية وروحية، مثل العزلة، أو الخلوة، أو الزهد، أو التأمل العميق، أو صفاء الذهن، وغير ذلك من الممارسات الروحية، التي قد تظهر في صورٍ من النشوة الروحية، أو الرؤى، أو الإلهام، ونحوها.

وبذلك فإنّ تعاليمه تُكتسب من خلال تجربته الشخصية الخاصة، ولا يستطيع أن يبرهن على صحتها للآخرين برهانًا مباشرًا. ولهذا فإنّ قبول هذه التعاليم يعتمد في الغالب على مجرد الإيمان أو الثقة بها، لا على التفكير العقلي. ومن هنا يطلق بعض الناس عليها اسم «مذهب اعتقادي» أو «تعاليم إيمانية» أو «تيار من تيارات الإيمان»

وتوجد المستيسية في جميع الأديان، سواء في الأديان التوحيدية مثل الإسلام والمسيحية واليهودية، أم في الأوساط الصوفية غير التوحيدية مثل أتباع الديانة البوذية. وبحسب ما ذكره البروفيسور هارون نسوتيون، فإنّ المستيسية في الإسلام تُسمّى في كتابات المستشرقين الغربيين التصوّف أو السوفية (Sufism). وهذا الاسم لا يُستعمل في الأديان الأخرى، بل يختص بالإشارة إلى المستيسية في الإسلام.³⁷⁹

وكما هو الحال في المستيسية عمومًا، فإنّ هدف التصوّف أو السوفية هو الوصول إلى علاقة مباشرة واعية مع الله، بحيث يشعر الإنسان إدراكًا حقيقيًا بأنّه

³⁷⁹ Harun Nasution, Filsafat Agama (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 56.

في حضرة الله. وخلاصة ذلك هي وعي الإنسان بوجود تواصلٍ أو حوارٍ بين روح الإنسان وبين الله، من خلال العزلة والتأمل العميق.³⁸⁰

إنّ مفهوم الحياة الروحية لدى المتصوّفة في مختلف الأديان والمعتقدات يقوم في الأساس على فكرة واحدة، وهي الحياة الزهدية (النسك)، على الرغم من أنّ الطرق التي يسلكها المتصوّفون للوصول إلى الحقيقة المطلقة تختلف من متصوّفٍ إلى آخر.

ففي المسيحية تتجلّى الحياة الزهدية في الابتعاد عن الدنيا والعيش في العزلة داخل الأديرة. أمّا في الإسلام، فإنّ المفهوم الصوفي يقوم على أنّ الروح أصلها من الله وستعود إليه. غير أنّ دخولها في عالم المادّة يجعلها تتلوّث، ولذلك ينبغي تطهيرها أولاً قبل الرجوع إلى الله، وذلك من خلال الزهد في الدنيا والتقرّب إلى الله قدر الإمكان.

أمّا في البوذية، فهناك مفهوم النيرفانا، وهو أنّ الإنسان – بحسب تعاليم بوذا – ينبغي له أن يترك الدنيا ويتفرّغ للتأمل العميق. وكذلك في الهندوسية، حيث تُشجّع التعاليم الإنسان على ترك التعلّق بالدنيا والسعي إلى التقرّب من الله، تحقيقاً للاتّحاد بين آتمن (*Atman*) و براهمن (*Brahman*).

من خلال الحياة الزهدية يحصل المتصوفة أو أهل التصوف على معرفة من الله، ويصلون إلى أقرب ما يكون من حضرته، بل إن بعضهم يعتقد أنه يبلغ مرتبة أعلى من ذلك، وهي الاتحاد به. ولا يقتصر وجود أهل التصوف على الرجال فقط، بل توجد أيضاً نساء سلكن هذا الطريق الروحي.

ومن خلال سلسلة من المسالك الروحية في حياتهم الزهدية، يتلقى المتصوف نوعاً من الإلهام من الله، ثم يقوم بتعليمه لتلاميذه أو أتباعه. ويتم هذا التعليم عن طريق

³⁸⁰ Harun Nasution, Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972), 56.

سلوك الطرق الروحية نفسها التي سار عليها ذلك المتصوف، إضافةً إلى نقل المعرفة بطريقة سرّية من خلال نوع من البيعة.

ج. الوسيط

في الأساس، يشترك النبي والمتصوف والوسيط في هدف واحد، وهو أن يكونوا حلقة وصل بين الإنسان والحقيقة المطلقة من خلال طرق ووسائل معينة. وتتم عملية الوساطة التي يقوم بها الوسيط عبر تواصل متبادل في اتجاهين: من الإنسان إلى الحقيقة المطلقة (اتصال صاعد)، ومن الحقيقة المطلقة إلى الإنسان (اتصال نازل). والمقصود بالاتصال الصاعد هو أن الإنسان يسعى إلى البحث عن الإلهي من خلال الوسطاء، مثل الأئمة أو القديسين أو الأشخاص المخصصين للأمور المقدسة. أما في الاتصال النازل، فإن الله أو الحقيقة المطلقة يُوحى بذاته إلى الإنسان من خلال الملائكة والأنبياء، أو يؤثر في البشر بواسطة ممثليه أو وسائطه. ومن الذين يُعدّون وسطاء ما يلي:

١. الإمام

الإمام هو الشخص الذي يُمنح سلطة إقامة الشعائر والطقوس الدينية. وتُسمّى وظيفتهم أو مكانتهم بالإمامة، وهو مصطلح يمكن استعماله أيضاً بصورة جماعية. فمنذ العصور القديمة، وحتى في أبسط المجتمعات، وُجد قادة للطقوس الدينية يُطلق عليهم اسم الأئمة. ويمكن العثور على وجود الأئمة في مختلف الأديان، مثل بعض فروع الديانة المسيحية، وفي الشنتوية، والهندوسية، والبوذية، وفي كثير من الأديان الأخرى. وعادةً ما يُنظر إلى الأئمة على أنهم يتمتعون بعلاقة طيبة مع الله في الدين الذي ينتمون إليه. كما يلجأ الناس إليهم غالباً لطلب المشورة في الأمور الروحية.

في بعض الأديان تُعدّ الإمامة منصبًا يُمارَس بدوام كامل، ولذلك يُمنَع من يتولّاها من ممارسة عملٍ أو مهنةٍ أخرى. أمّا في أديانٍ أخرى، فإنّ منصب الإمام يُورَث من الآباء إلى أبنائهم.

الإمام هو الشخص الذي تتمثّل مهمته الرسمية في إقامة العلاقة أو المحافظة على الصلة بين المقدّس وجماعته بوصفه قائداً دينياً، ولذلك يُميّز عن عامة الناس. وبصفته ممثلاً للجماعة الدينية، يُعيّن أولاً لضمان استمرار إقامة الشعائر الرسمية ومراقبتها بوجه عام، ولا سيما شعائر القرابين. وباعتباره وسيطاً، يتولّى دوراً رئيسياً في أداء الطقوس والمحافظة على الوفاء للتقاليد الدينية. وفي المجتمعين العبري والعربي القديم كان الإمام في الوقت نفسه نبياً أو حكيماً. وقد استُخدمت الكلمة نفسها للدلالة على كاهن القرابين (كوهن) عند بني إسرائيل، وعلى الحكيم أو العرّاف عند العرب، وهو ما يُسمّى الكاهن.³⁸¹

٢. الملك

في المجتمعات التي تتخذ نظام الحكم الملكي، يكون الملك أو رئيس القبيلة في الغالب صاحب وظيفة دينية أيضاً، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء مكانة مقدّسة للملك. ويظهر هذا في إندونيسيا، ولا سيما في زمن أسرة ماتارام الحاكمة والممالك التي جاءت بعدها (مثل سلطنة نغايوغياكارتا هادينينغرات، وباكوالامان، وسوراكارتا، وكارتاسورا)، حيث كان الملك، إضافةً إلى كونه قائداً للسلطنة، يُعدّ ممثلاً لله في الأرض. ويُعتقد أنه ينال "بولونغ"، وهو نوع من الإلهام أو الوحي يُعرف بـ وحي جاكراينغرات. ولذلك كان اللقب الذي يحمله الملوك هو: *Senopati ing alaga sayidin panatagama khalifatullah*.³⁸²

³⁸¹ Dhavamony, Fenomenologi Agama 221-222.

³⁸² أي السُلطان أنه ملكٌ أو قائدٌ للمجتمع والحكومة. ومن الناحية الظاهرة يُعدّ السلطان قائداً لكلِّ إنسانٍ في جهاد نفسه للتغلب على الأعداء الكامنين في داخله. وهو في الوقت نفسه صورةٌ باطنية لعيدٍ من عباد الله نال رحمة الله ومحبتَه. ويرجى أن يكون قائماً على تدبير شؤون الدين ومتوجّهاً إلى الغاية السماوية، وأن يكون حاكماً نال نوراً إلهياً يحكم به، فيكون من أولياء الله. **أنظر:** Lailatuzz

كان الملك نفسه يُعدّ أحياناً إلهاً أو ابنَ إلهٍ. ولذلك كان يُنظر إليه على أنه يشارك في سلطة الآلهة أو يحكم بتعيين واختيار إلهي. وفي بعض الأحيان كانت الصفات البارزة التي يتمتع بها الملك تؤدي إلى تأليهه.

وعادةً ما كانت له وظيفة كهنوتية، إذ يقوم بأداء مهام في الطقوس والشعائر الدينية، بل كان أحياناً يؤدي دور الإله في مشاهد الاحتفالات الدينية. ومن خلال ذلك يصبح وسيلة لترسيخ القيم التي تقوم عليها حياة الشعب.³⁸³

إضافةً إلى ذلك، كان الملك يُنظر إليه في كثيرٍ من الأحيان بوصفه ممثلاً لله، بل أحياناً ابناً لله. ولذلك كان يُعدّ وسيطاً بين الشعب والله؛ فيتلقى القوانين الإلهية، ويقدم القرابين باسم الأمة.

في الصين، وبسبب مكانة الإمبراطور بوصفه ابن السماء، كان يُعتقد أنه الشخص الأكثر أهلية ليكون وسيطاً بين الإله (شانغ تي، تيان) والبشر. ومن خلال القرابين والصلوات التي يقدمها، كانت تُقام صلة التواصل بين الإله والناس.

وكانت حاجات الشعب وطلباتهم تُرفع إليه، كما كان يُرجى منه أن يستنزل البركة لهم. وعلى مستوى أدنى، كان الحكّام المحليون والإقليميون يؤدّون نوعاً مماثلاً من الوساطة، إذ ينقلون مطالب الناس إلى الآلهة الحامية لتلك المناطق.³⁸⁴

٣. الأشخاص المقدّسون (الأولياء)

المقصود بالأشخاص المقدّسين هو الإنسان الذي يمتلك درجة عالية من التديّن والروحانية. ووفقاً للتقاليد الصينية، يُعتقد أن الأشخاص المقدّسين قادرون

Zuhriyah, "Kosmologi Islam Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat", (Tesis, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2011), 60

³⁸³ Dhavamony, Fenomenologi Agama..... 223.

³⁸⁴ S. G. F. Brandon (ed.), Dictionary of Comparative Religion (New York: Charles Scribner's Sons, 1970). انظر artikel tentang mediasi oleh Howard Smith.

على حماية جميع الكائنات الحيّة من الأمراض والأوبئة، كما يمكنهم أن يجعلوا الحقول الزراعية تُنتج محصولًا وفيرًا ببركة القوة الإلهية التي تتركّز في ذواتهم.

ومن الأمثلة على ذلك البوديساتفا (*Bodhisattva*) في الديانة البوذية. فالبوديساتفا هو الشخص الذي تدفعه أعماق ذاته إلى السعي لبلوغ التنوّر الكامل ليصبح بوذا. ولأن هدفه هو مساعدة الكائنات التي تعاني، فإنه يؤخّر دخوله إلى النيرفانا دون أيّ مصلحة شخصية.

وعندما تختفي الدارما (الحقيقة) من بين البشر، فإن ظهور بوذا جديد يصبح ضروريًا بحسب الفكرة البوذية. ويتّصف البوديساتفا بالرحمة والحكمة، ويقوم بالأعمال الصالحة بإخلاص ومن غير تمييز بين الناس. وكثيرًا ما ينسى البشر الحقيقة، ولذلك فإن مهمة بوذا هي تعليمهم الدارما من أجل الحفاظ على الديانة البوذية، إلى أن يدخل في النهاية إلى النيرفانا (*nirvana*).

في الديانة المسيحية يُطلق على الأشخاص المقدّسين اسم سانتو (*Santo*) للرجال وسانتا (*Santa*) للنساء. وهم أشخاص يتميّزون بالفضيلة والطهارة.

أمّا في الديانة الهندوسية، فيُطلق على الأشخاص المقدّسين أسماء مثل سادهو (*Sadhu*) وسانت (*Sants*) وماهنت (*Mahant*) أو بهاجافاتا (*Bhagavata*). والذين يعلّمون الناس معرفة الوعي الروحي يُسمّون أيضًا غورو (*Guru*) أي معلمًا، أو آتشاريا (*Acharya*).

وهم لا يعلّمون هذه المعارف من الناحية النظرية فحسب، بل يقدّمونها أيضًا من خلال القدوة في حياتهم الشخصية. وهؤلاء هم الذين يحافظون على استمرارية سلسلة التعليم بين المعلّم والتلميذ دون انقطاع، ابتداءً من الله ومن الآتشاريات السابقين وصولًا إلى الجيل الحاضر.

ويُعَدُّ كلُّ من السانت والسادهو والآتشاريا حُرَّاسًا لاستمرار نقل الدارما (التعاليم الدينية). كما تُعَدُّ أقدامهم المقدَّسة المشبهة بزهرة اللوتس ملجأ لكلِّ النفوس التي تسعى إلى بلوغ الكمال الروحي.

٤. الشامان

تعود كلمة شامان (*Shaman*) إلى تسمية المعالجين التقليديين لدى القبائل التركية-المغولية التي سكنت مناطق شمال آسيا، مثل سيبيريا ومنغوليا. وكلمة شامان في اللغة التونغوسية التركية تُطلَق على ممارس العلاج، وتعني الرجل أو المرأة الذي يملك معرفة خاصة.

ويرى بعض الباحثين الآخرين أن هذه الكلمة قد تكون في الأصل من لغة المانشو، وأن اللغة الإنجليزية قد استعارت هذا المصطلح منها.

وقد بدأ استعمال مصطلح الشامان على نطاق واسع بعد نشر كتاب الباحث *Mircea Eliade* بعنوان *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. وفي هذا الكتاب يعرف إلياده الشامانية بأنها تقنية للوصول إلى حالة النشوة الروحية (الإكستاسي)، وهي ليست مماثلة لأشكال السحر الأسود أو الشعوذة، ولا حتى مطابقة تمامًا للتجارب الدينية القائمة على النشوة الروحية.

للشامان وظائف كثيرة ومتنوعة، وتختلف بحسب المجتمع الذي يمارس فيه قدراته. فمن بين هذه الوظائف: الشفاء والعلاج، وقيادة طقوس القرابين، وشرح التقاليد من خلال سرد القصص وإنشاد الأناشيد، والتنبؤ بالمستقبل، وقيادة اليقظة أو النهضة الروحية لدى الإنسان. وفي بعض الحضارات يمكن للشامان أن يقوم بجميع هذه الوظائف مجتمعة.

الشامانية هي معتقد تقليدي يرتبط بممارسات تهدف إلى التواصل مع عالم الأرواح. ويُعرف الشخص الذي يمارس هذه الشامانية باسم الشامان. وتوجد في أنحاء العالم أشكال متعددة من وظائف الشامانية، ومن بينها ما يلي:

- (١) التواصل مع الأرواح.
- (٢) شفاء الأمراض.
- (٣) استحضر أرواح الأشخاص الذين توفّوا.
- (٤) طرد الأرواح الشريرة.
- (٥) إيقاظ القوى الخفية الكامنة في الإنسان والحيوان.
- (٦) استخدام الأرواح لتكون حامية أو مُعينة أو ناقلةً للرسائل.
- (٧) معرفة ماضي الشخص.
- (٨) معرفة الكوارث التي قد تحدث بمساعدة التواصل مع الآلهة.
- (٩) وغير ذلك.

قد تلقى الشامان قوّته مباشرةً من الآلهة أو من الأرواح، ويكتسب مكانته بفضل علاقته الشخصية بالعالم فوق الطبيعي. وعلى الرغم من أنّ الطقوس التي يقوم بها الشامان يمكن أن تُنظّم وتُفكّر ثقافيًا في سبيل التواصل مع الأرواح، فإنّه لا يعتمد اعتمادًا حصريًا على الطقوس. إنّ القدرة الشخصية للشامان على الاتصال بما هو فوق طبيعي تجعله شخصًا مختصًا في الأمور المقدّسة، سواء أكان ذلك في إطار الطقوس أم من دونها.^{٣٨٥}

قد يقوم الشامان بوظيفة الإمام أو صانع المعجزات، غير أنّ العنصر الأساسي في عمله هو قدرته على خوض تجربة الوجد (الإكستاز). فهو يعرف كيف يُحدّث حالة الوجد لما فيه منفعة الجماعة. وحالة الوجد تعني دائميًا نوعًا من فقدان الوعي، سواء كان ذلك بصورة رمزية، أو تمثيلية، أو حقيقية. وخلال هذه الحالة يُعتقَد أنّ روح الشامان تصعد إلى السماء، أو تنزل إلى عالمٍ آخر (العالم السفلي)، أو تنتقل بعيدًا في أرجاء الفضاء.^{٣٨٦}

³⁸⁵ Robert H. Lowie, *Indians of the Plains* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1954), 175-176

³⁸⁶ Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion* (New York: Macmillan, 1968), 228-230.

الفصل العاشر: ممارسة الطقوس في تقليد نياردان (*Nyadran*)

أ. الخلفية

يُعدُّ تقليد نياردان^{٣٨٧} (*Nyadran*) أحد التقاليد المميزة ومصدر فخرٍ لأهالي قرية جامي جَمَرَانغ في منطقة نغاوي، إذ يهدف هذا التقليد إلى ما يُعرف بتنقية القرية. ويُقصد بتنقية القرية نوعٌ من طقوس الرواتان التي تُقام لدفع العوائق والمحن، بل وحتى المصائب التي سوف تقع.^{٣٨٨} ويعتقد سكان قرية جامي جَمَرَانغ في نغاوي^{٣٨٩} * أن طقس النياردان يُعدُّ من الوسائل المناسبة لاكتشاف الهوية الذاتية للمجتمع، كما يسهم في تعزيز روح الانسجام والتضامن بين أفراد القرية. ومن الناحية النفسية، يبعث طقس النياردان في نفوس الناس الثقة بالنفس^{٣٩٠} للاستمرار في بناء قريتهم، ويغرس فيهم التفاؤل بأن كل العقبات التي يواجهونها يمكن تجاوزها بالتعاون والعمل المشترك.

يملك مجتمع جامي جَمَرَانغ (*Gemarang*) اعتقادًا راسخًا بطقس نياردان الذي استمر عبر الأجيال من خلال عملية التجدد والتوارث. وقد طرأ تغير في طريقة النظر إلى ممارسة هذا الطقس مع تطور الزمن، حيث شهدت دلالاته وتحليلاته نوعًا من التحول.

³⁸⁷ P. J. Zoetmulder dkk., Kamus Jawa Kuno Indonesia (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1982), 97.

³⁸⁸ Hasyim Hasanah, Implikasi Psiko-Sosio-Religius Tradisi Nyadran Warga Kedung Ombo Zaman Orde Baru, Jurnal Wahana Akademika, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/wahana/article/view/1142> akses 6 Januari 2018.

³⁸⁹ قرية جامي جيمارانغ هي قرية تقع في منطقة نغاوي في مقاطعة جاوة الشرقية في دولة إندونيسيا.

³⁹⁰ A.M. Hardjana, Penghayatan Agama: yang Otentik dan Tidak Otentik (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

ففي البداية كان المجتمع يمارس هذا الطقس بوصفه تراثاً ثقافياً مرتبطاً بالاعتقاد بالأساطير المتعلقة بالعيون المائية والأشجار الكبيرة.³⁹¹ غير أن هذه المعتقدات شهدت تحولاً مع مرور الوقت، إذ انتقل اهتمام المجتمع من تلك التصورات الأسطورية إلى تعزيز علاقات التضامن الاجتماعي بينهم، وإلى ترسيخ الإيمان بالخالق، وهو الله سبحانه وتعالى القادر على كل شيء.

ولفهم معتقدات مجتمع قرية جامبي جمرانغ،* قامت الكاتبة بتحليلها من خلال علم النفس الإنساني،³⁹² وذلك لوجود جوانب من الخبرة والاعتقاد التي تُوَرَّث من جيل إلى جيل. وتتنوع معتقدات المجتمع وقناعاته في تقييم الاحتفال بطقس نيادران.

وسيتم في هذا البحث تناول عدة محاور فرعية، وهي:

- (أ) أولاً: الأسباب النفسية التي تدفع سكان قرية جامبي إلى إقامة طقس نيادران.
- (ب) ثانياً: بيان البناء النظري لعلم النفس الإنساني من منظور كارل روجرز.
- (ج) ثالثاً: توضيح تطبيق علم النفس الإنساني في احتفال نيادران، وكذلك القيم الإنسانية التي تسهم في تكوين شخصية الإنسان من خلال هذا الطقس.

وتُعَدُّ هذه الموضوعات جديرة بالدراسة، ولا سيما في سياق الحفاظ على ثقافة نيادران مع ما طرأ عليها من تحولات في الفهم. كما تسهم هذه الدراسة في إبراز قيمة هذا التقليد بوصفه تراثاً يمكن أن يكون مصدر فخر للقرية، وذلك من خلال بناء الوعي النفسي لدى المجتمع والاعتماد على المبادئ الإنسانية، مثل: الشخصية، ومفهوم الذات، وتحقيق الذات.

³⁹¹ K.K. Ruthven, Mitos (New York: Routledge, 1976). <https://books.google> diakses 9 Januari 2018.

³⁹² Wong Paul, Pendekatan berpusat pada makna dalam penelitian dan terapi, psikologi positif gelombang kedua, dan masa depan psikologi humanistik. <http://psycnet.apa.org/record/2017-05729-001> diakses 9 Januari 2017.

ب. البناء النظري لعلم النفس الإنساني عند كارل روجرز (*Carl Rogers*)

لفهم البناء النظري لعلم النفس الإنساني، لا بدّ من التعرف أولاً على سيرة *Carl Ransom Rogers*، وهو أحد أبرز رواد علم النفس الإنساني ومن المؤسسين للحركة المرتبطة به. وُلِدَ كارل روجرز في ٨ يناير سنة ١٩٠٢ في *Oak Park* بولاية *Illinois* قرب *Chicago* في *United States*، وكان منذ صغره شغوفاً بقراءة *Bible* ومواظباً عليها.^{٣٩٣}

وتُظهر هذه العادة جانباً من شخصيته الديناميكية التي تدفعه إلى التعلّم المستمر في مختلف المجالات، بما في ذلك المجال الديني. وفي مسيرته الأكاديمية، حصل عام ١٩٢٨ على درجة الماجستير في علم النفس من *Columbia University*. ثم نال عام ١٩٣٢ درجة الدكتوراه (*Ph.D.*) في علم النفس الإكلينيكي من الجامعة نفسها.

أما في مسيرته المهنية، فقد عمل في قسم دراسة الطفل في *Society for the Prevention of Cruelty to Children*، وهو قسم يهتم بدراسة قضايا حماية الأطفال والوقاية من العنف والإساءة الموجهة إليهم.^{٣٩٤} لم تقتصر قدرات *Carl Ransom Rogers* على المجال الأكاديمي والتعليمي فحسب، بل قام أيضاً بتطبيق معارفه في الحياة الاجتماعية من خلال عمله في مؤسسات تُعنى بحماية الأطفال ورعايتهم.

كان نشاط *Carl Ransom Rogers* في خدمة الأطفال ومساعدتهم، ولا سيما أولئك الذين يفتقرون إلى عناية الوالدين مما يؤدي إلى ظهور مشكلات سلوكية

³⁹³ Bau Ratu, Psikologu Humanistik Carl Roegrs Dalam Bimbingan dan Konseling, Jurnal Kreatif, Vol.17 No.3 tahun 2014. <http://jurnal.untad.ac.id/jurnal/index.php/Kreatif/article/view/3349>.

³⁹⁴ Richard House, Psikologi Humanistik: Tren Saat Ini dan Prospek Masa Depan (New York: Routledge, 2018), 18.

لديهم، من الأمور التي لفتت اهتمامه ودفعته إلى إجراء البحوث والدراسات في هذا المجال.

وقد أسفرت أبحاثه عن تأليف كتاب بعنوان *The Clinical Treatment of the Problem Child*، وهو الكتاب الذي أسهم في ترسيخ مكانته العلمية وأدى إلى حصوله على عرض للعمل أستاذًا في جامعة ولاية أوهايو (*State University Ohio*).

وفي عام ١٩٤٢ تولى روجرز رئاسة الجمعية الأمريكية لعلم النفس *American Psychological Association*.^{٣٩٥} ومن خلال إبداعه في تطوير وتحليل المشكلات التي تواجه الأطفال، استطاع روجرز أن يبلور نظرية علم النفس الإنساني التي تُعدّ من أبرز إنجازاته الفكرية.

يمكن تطبيق نظرية علم النفس الإنساني^{٣٩٦} في دراسة تحليل الشخصيات، ولا سيما في جانب تحقيق الذات. ومن ناحية أخرى،^{٣٩٧} يمكن أيضًا استخدام علم النفس الإنساني لتحليل التقاليد والعادات داخل الجماعات الاجتماعية. وقد أوضح *Carl Ransom Rogers* أن علم النفس الإنساني يركّز بدرجة أكبر على تحفيز الإنسان لنفسه، وعلى تنمية مفهوم الذات وتطويره. أما علم النفس الإنساني عند *Abraham Maslow* فيتجه أكثر إلى دراسة الاحتياجات الأساسية للإنسان.^{٣٩٨}

³⁹⁵ Bau Ratu, Psikologu Humanistik Carl Rogers Dalam Bimbingan dan Konseling, 1.

³⁹⁶ Charles S. Grob dan Anthony Bossis, Psikologi Humanistik, Psikedelik, dan Visi Transpersonal, Sage Journals, Vol. 57 Edisi 4, 2017. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022167817715960?journalCode=jhp> pa diakses 10 Januari 2018.

³⁹⁷ Debi Riandita, AKtualisasi Diri Tokoh Utama Novel IQ84 karya Murakami Haruki Sebuah kajian Psikologi Humanistik. <http://eprints.undip.ac.id/58725/> akses 10 Januari 2018.

³⁹⁸ Nugraha Arif Karyanta, Self Esteem Pada Penyandang Tuna Daksa, Jurnal Wacana Psikologi, Vol. 5. No. 9 tahun 2013. <http://jurnalwacana.psikologi.fk.uns.ac.id/index.php/wacana/article/view/14> akses 11 Januari 2018.

يُطلق على علم النفس الإنساني أيضًا اسم علم نفس الإنسانية، وهو منظور متعدد الجوانب يركّز على خبرات الإنسان وسلوكه، مع الاهتمام بخصوصية الإنسان وقدرته على تحقيق الذات^{٣٩٩}.

ومن أبرز خصائص علم النفس الإنساني أنه يشجّع على الارتقاء بجودة الإنسان وتنمية شخصيته،^{٤٠٠} وذلك من خلال تقدير الإمكانيات والطاقات الإيجابية الكامنة في الإنسان. وجوهر علم النفس الإنساني يتمثل في إضفاء الطابع الإنساني على الإنسان عبر تنمية جميع القدرات الأصيلة التي يمتلكها.^{٤٠١}

وبصورة عامة، فإن دراسة علم النفس الإنساني تركز على جانب تحقيق الذات، ولا سيما فيما يتعلق ببنية الشخصية الإنسانية. وتتكوّن شخصية الإنسان من عنصرين أساسيين، هما: الكائن الحي (العضوية)، والكفاءة أو القدرة، أي الإمكانيات والطاقات التي يمتلكها الإنسان.

توضّح بنية الشخصية الإنسانية المبادئ الأساسية للشخصية، وديناميكيات تطوّرها، وكذلك خصائص الشخصية السليمة.^{٤٠٢} وتقسّم دراسة الشخصية الإنسانية إلى أربعة (٤) نماذج أو اتجاهات رئيسة، وهي: نموذج التحليل النفسي، ونموذج السمات، والنموذج المعرفي، والنموذج السلوكي.^{٤٠٣}

ومع تنوّع المعارف المتعلقة بنماذج الشخصية، يتركّز هذا البحث على الشخصية من جانب السلوك. فالسلوك، بصورة عامة، يتعلّق بعملية تنظيم

³⁹⁹ Ratna Syifa'a Rahmahana, Psikologi Humanistik dan Aplikasinya Dalam Pendidikan, Jurnal el Tarbawi, Vol. 1, No. 1, tahun 2008. <http://jurnal.uui.ac.id/index.php/Tarbawi/article/view/191/180> akses 12 Januari

⁴⁰⁰ Hikmawan, Perspektif Filsafat Pendidikan Terhadap Psikologi Pendidikan Humanistik, Jurnal Sains Psikologi, Vol. 6, No. 1, tahun 2017. <http://journal2.um.ac.id/index.php/JSPsi/article/view/952> akses 12 Januari 2018.

⁴⁰¹ Duane Schultz, Psikologi Pertumbuhan Model-Model Kepribadian (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 86.

⁴⁰² Supratiknya, Psikologi Kepribadian 2 Teori-Teori Holistik Organismik Fenomenologis (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 132.

⁴⁰³ Alwisol, Psikologi Kepribadian (Malang: UMM Press, 2016), 89. Garry Martin, Modifikasi Perilaku: Makna dan Penerapannya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 77.

الاستجابة للسلوك الانعكاسي أو العفوي، كما يسهم في تعزيز السلوك الإيجابي وظهور أنماط سلوكية جديدة من خلال تكوين الضبط أو توجيه السلوك نحو هدف معين.

إن فهم السلوك يقوم على التمييز بين السلوك العفوي والسلوك الناتج عن عملية أو تفاعل، وكلاهما يرتبط بعلاقة وثيقة بدرجة الشدة والتأثير في السلوك الإنساني.^{٤٠٤}

تنقسم خصائص السلوك إلى فئتين، هما: السلوك القوي والسلوك اللطيف، كما بيّن ذلك *B. F. Skinner*.^{٤٠٥} ويرى سكينر أن السلوك يرتبط بوجود الكائن الحي (العضوية)^{٤٠٦}، حيث يظهر في مستوى السلوك القوي أو الظاهر.

وتُمثّل عضوية شخصية الإنسان مجموعة من الطاقات والإمكانات الكامنة التي يمكن أن تظهر من خلال التفاعلات والاستجابات التي تدعمها. كما أن الخبرات التي يمرّ بها الإنسان قادرة على إحداث انفعالات قوية قد تقوده إلى تحقيق الذات. وقد بنى *Carl Ransom Rogers* نظريته في بنية الشخصية على ثلاثة عناصر أساسية، وهي: الكائن الحي (العضوية)، والمجال الظاهري (المجال الفينومينولوجي)، والذات.^{٤٠٧}

⁴⁰⁴ Icek Ajzen, Sikap, Kepribadian dan Perilaku (New York: Open University Press, 2005), 2.

⁴⁰⁵ Skinner is a psychology figure who focuses on the study of verbal behavior. B.F. Skinner, Verbal Behavior (Cambridge: Prentice hall. Inc, 2014).

⁴⁰⁶ Sara J. Shettleworth, Kognisi, Evolusi dan Perilaku (New York: Oxford University Press, 2005), 23.

⁴⁰⁷ Annas Fitria Sa'adah, Konsep Diri Dalam Gaya Hidup Konsumtif Perspektif Teori Kepribadian Carl R. Rogers, Tesis, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2015. http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?act=view&buku_id=92055&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&typ=html akses 13 Januari 2018.

وذكر *Carl Ransom Rogers* أيضا أن سلوك الإنسان يتشكّل أساسًا وفق مفهوم الذات (*Self*) الذي يتكوّن من خلال الخبرات التي يمرّ بها الإنسان في حياته. وتميل طبيعة الإنسان إلى تحقيق ذاته بما يتوافق مع ما يرغب فيه ويطمح إليه.

ومن جهة أخرى، يميل كثير من الناس في حياتهم المعاصرة إلى نمط الحياة الاستهلاكية، حيث يسعون إلى التعبير عن ذواتهم وإظهارها من خلال الأشياء والممتلكات التي يقتنونها.^{٤٠٨} ومع ذلك، فإن السلوك الإنساني في جوهره يهدف إلى إشباع حاجات الإنسان، مع بقائه مرتبطًا بثلاثة عناصر أساسية في ديناميكية الشخصية، وهي:

(١) التقدير الإيجابي (*Positive Regard*): حيث يشعر الإنسان بالرضا عندما يتلقى تقديرًا إيجابيًا من الآخرين، كما يشعر بالرضا أيضًا عندما يقدم هو نفسه هذا التقدير للآخرين.

(٢) الانسجام والتوافق الذاتي (*Self Consistency and Congruence*): أي حالة التوافق بين صورة الإنسان عن نفسه وخبراته وسلوكه في الواقع.

يؤدّي الكائن الحي (العضوية) وظيفة المحافظة على الاتساق، أي حالة الثبات أو الخلوّ من الصراع في إدراك الذات، وكذلك تحقيق التوافق (*Congruence*) بين إدراك الذات والخبرات التي يمرّ بها الإنسان.

ثالثًا: تحقيق الذات (*Self-Actualization*). وقد أوضح رائد التحليل النفسي *Sigmund Freud* أن الكائن الحي يُعَدّ نظامًا من الطاقة، كما طوّر نظرية الطاقة النفسية التي تُنتج وتُنقل وتُخزّن داخل الإنسان.

أما *Carl Ransom Rogers* يرى أن الكائن الحي يميل باستمرار إلى التقدّم والنمو. ولذلك فإن الهدف من السلوك الإنساني هو الوصول إلى تحقيق الذات، أي

408 Dewi, Teori Kepribadian Carl Rogers, http://www.academia.edu/download/31361280/TEORI_KEPRIBADIAN_CARL_ROGERS.docx akses 13 Januari 2018.

الميل الأساسي لدى الكائن الحي إلى تنمية ذاته، وذلك من خلال الحفاظ على الذات (Maintenance) وتنميتها أو تطويرها (Enhancement).^{٤٠٩}

بصورة عامة، تبحث الشخصية الإنسانية في القضايا المرتبطة بالاختلافات في قدرة الإنسان على التكيف، سواء على مستوى الكائن الحي أو من خلال الإمكانيات والطاقات التي يمتلكها الإنسان. وتمتاز نظريات الشخصية باتساع نطاقها وتوجيهها العملي،^{٤١٠} إذ يمكن أن تقدّم قيماً وفوائد حقيقية للإنسان في حياته.

ولهذا فإن علم النفس الإنساني يؤدي دوراً مهماً في معالجة قضايا الحياة والتواصل حولها بأساليب إنسانية، بما في ذلك القضايا المرتبطة بالتقاليد الثقافية. وقد أتاح منظور *Carl Ransom Rogers* في علم النفس الإنساني مجالاً واسعاً لتحليل المشكلات الثقافية، ولا سيما ما يتعلق بالتقاليد والطقوس مثل طقس نيادران.

وفي جانب العضوية في الشخصية، يظهر دور كبير في دفع الإنسان إلى الاستمرار في الإبداع والعمل، وتحويل هذا الإبداع إلى صورة من صور تحقيق الذات، سواء على المستوى الفردي أو في إطار الجماعة الاجتماعية المشاركة. ويتجلى ذلك بوضوح في مجتمع جامبي جمرانغ* عند إحياء احتفال نيادران.

ج. نبذة عن جامبي جمرانغ (Jambe Gemarang) واحتفال نيادران (Nyadran)

تُعدّ قرية جامبي جمرانغ من المجتمعات التي ما تزال تحافظ على تقليد نيادران (Nyadran) وتعمل على استمراره. ويتكوّن مجتمع جامبي جمرانغ من

⁴⁰⁹ Supratiknya, Psikologi Kepribadian 1 Teori-Teori Psikodinamik (Klinis) (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 280.

⁴¹⁰ Richard House, Psikologi Humanistik: Tren Saat Ini dan Prospek Masa Depan (New York: Routledge, 2018), 86.

مجموعتين اجتماعيتين، وهما:^{٤١١} مجتمع السان تري ومجتمع الأبانغان (abangan).^{٤١٢}

يتكوّن مجتمع السان تري من فئة من السكان الذين يعيشون في المناطق القريبة من مسجد الهدى *Masjid Al Huda*، ويشكّلون أقلية في القرية. أما مجتمع الأبانغان فيشكل العدد الأكبر من السكان. ومع ذلك، لا توجد فجوة أو تمييز بين المجموعتين في ممارسة الأنشطة الاجتماعية والدينية داخل المجتمع.^{٤١٣}

تقوم حياة معظم سكان جامبي جمرانغ على العمل في الزراعة؛ فغالبية الناس يعملون مزارعين أو عمّالاً زراعيين، في حين يعمل عدد قليل منهم في مجال التعليم بوصفهم معلّمي المدرسة الابتدائية. وتعكس هذه الصورة الاجتماعية أن سلوك المجتمع ما يزال يُصنّف ضمن الفئات الهامشية أو المهمّشة نسبياً.^{٤١٤}

وغالبًا ما تميل مثل هذه المجتمعات إلى الحفاظ على تراث الأجداد واستمراره، ومن ذلك تقليد نياداران. ولذلك كانت لدى الباحث عدة أسباب لاختيار قرية جامبي جمرانغ ميدانًا للدراسة، من أبرزها ما يأتي:

- (١) تمتلك جامبي جمرانغ تقليدًا محليًا خاصًا، وهو تقليد نياداران، الذي ما يزال محفوظًا رغم أن الاهتمام به بين بعض سكان القرية ليس كبيرًا.
- (٢) إن الأشخاص الذين يشاركون في هذا النشاط (نياداران) هم في الغالب وافدون من قرى أخرى أكثر من كونهم من سكان القرية أنفسهم.
- (٣) يميل بعض القيادات الدينية إلى ترك هذا النشاط دون تدخل أو تشجيع واضح، مع أن الاحتفال يتضمن استخدام مشروب التواك التقليدي وعروض رقصة غامبيونغان (*Gambyongan*).

⁴¹¹ Clifford Geertz, Agama Jawa (London: The University of Chicago Press, 1976), 121.
^{٤١٢} أي الأبانغان هو قوم ضالون.

⁴¹³ Partini, Wawancara, Jambe Gemarang, 18 Oktober 2016.

⁴¹⁴ Lukman S. Thahir, Islam Ideologi Kaum Tertindas: Counter Hegemony Kaum Marginal Dan Mustad'afin, Jurnal Studi Islamika Hunafa, Vol. 6 No. 1 tahun 2009.

٤) يتمتع رئيس القرية بقدرة جيدة على تنسيق المجتمع وتنظيمه في أثناء إقامة احتفال نيادران.

٥) يؤمن رئيس القرية بأن طقس نيادران ينبغي أن يُقام، لأنه يُعتقد أنه يساعد المجتمع على تجنب المصائب والبلاءات.^{٤١٥}

لا يزال مجتمع جامبي جَمَرَانغ يقيم تقليد نيادران بقيادة رئيس القرية، وذلك بمشاركة بعض أفراد المجتمع الذين ما زالوا يرغبون في الحفاظ على هذا التقليد. وغالبية المشاركين في طقوس نيادران هم من الوافدين أو القادمين من قرى أخرى، إضافة إلى الأشخاص الذين يسكنون في المناطق القريبة من النبع (السندانغ) أو من المقبرة.^{٤١٦}

يقيم مجتمع جامبي جَمَرَانغ طقوس نيادران بوصفها شكلاً من أشكال الحتمية الثقافية، أي باعتبارها إرثاً متوارثاً^{٤١٧} من جيل إلى جيل ينبغي على رئيس القرية القيام به. وقد أصبح طقس نيادران تقليداً راسخاً وأحد المتطلبات التي يُعدّ تنفيذها واجباً ومسؤولية تقع على عاتق رئيس القرية.

ويشعر رئيس القرية في الوقت نفسه بنوعٍ من العبء والاعتزاز معاً، لأنه يتحمّل مسؤولية تنظيم طقس نيادران وضمان نجاحه. وكما يذكر بعض سكان القرية، فإن رئيس القرية يتحمّل مسؤولية كبيرة في الحفاظ على هذا التقليد واستمراره، حتى في حال مواجهة صعوبات في توفير التكاليف المالية.^{٤١٨}

^{٤١٥} التواك (Tuak) هو شرابٌ مُخَمَّرٌ يُسَبَّبُ السُّكَّر. أمّا غامبيونغان (Gambuyongan) فهي رقصة تقليدية تُؤدَّى على أنغام موسيقى الغاميلان، وغالباً ما تُصاحب بأن تقوم الراقصة بتقديم شراب التواك إلى الرجل الذي يدعوها للرقص معها. Tutik Winarti, Tari

Golek Gambuyong Gaya Yogyakarta, Jurnal Resital, Vol.11. No. 1. 2010.

^{٤١٦} Slamet, Wawancara, Jambe Gemarang, 17 Oktober 2016

^{٤١٧} Joko Tri Laksono, Fungsi Janggrung Dalam Upacara Nyadran di Pantai Slili Tepus Gunung Kidul Yogyakarta, Jurnal Harmonia, Vol.9, No.1, tahun 2009.

^{٤١٨} Lasiyem, Wawancara, Jambe Gemarang, 19 Oktober 2016.

ومع ازدياد خبرة رئيس القرية في تنظيم طقوس نيادران، أصبح قادرًا على تجاوز العقبات وتنظيم الاحتفال بصورة جيدة، بفضل دوره الكبير في الحفاظ على هذا النشاط الطقوسي بوصفه رمزًا للفخر الثقافي للقرية.

كما يُعدّ سلوك رئيس القرية في تنفيذ طقس نيادران جزءًا من المسؤولية الأخلاقية التي تسهم في تشكيل شخصيته الطبيعية،^{٤١٩} والتي أصبحت صفة متجذّرة فيه بوصفه مسؤولًا عن خدمة جميع أفراد المجتمع في القرية. وقد استطاع رئيس القرية أن يستوعب رغبات المجتمع واحتياجاته، وأن يؤدي واجباته بوصفه قائدًا للقرية.

إن روح التعاون والعمل المشترك في تنفيذ أنشطة القرية تدلّ على وجود انسجام اجتماعي متين بين أفراد المجتمع،^{٤٢٠} حيث يعيشون في وئام دون تمييز بين الطبقات الاجتماعية أو الانتماءات الدينية.

إن أفراد مجتمع الأبانغان (*abangan*) الذين يدعمون ويشاركون في إقامة طقوس نيادران هم في الغالب أشخاص يجذبهم هذا النشاط ولديهم اهتمامات تدفعهم إلى المشاركة فيه. وتتنوع أهداف هذه الفئة في المشاركة في هذا الاحتفال، ومن أبرزها ما يأتي:

(١) التنفيس عن المشاعر من خلال شرب شراب التواك الذي ينتظرونه منذ مدة طويلة.

(٢) الرقص مع الراقصات المعروفات باسم ليدهك (*Ledhek*)، اللواتي يتمتعن بالجمال، مع تقديم العطايا أو النقود لهن أثناء الرقص.

⁴¹⁹ Larsen Randy and David Buss, *Personality Psychology: Domains of Knowledge about Human Nature* (New York: McGraw-Hill, 2008), 89.

⁴²⁰ Ismail Suarde Wekke, *Harmoni Sosial Dalam Keberagaman Dan Keberagamaan Masyarakat Minoritas Muslim Papua Barat*, Jurnal Kalam, Vol. 10, No. 2 tahun 2016.

(٣) تحقيق الانسجام الاجتماعي، لأن المستلزمات المستخدمة في إقامة الاحتفال تُوفّر بصورة جماعية من خلال التبرعات أو الاشتراكات بمبالغ متساوية أو بما يجود به الناس طوعاً.

(٤) عدم إلزام أفراد المجتمع الذين لا يرغبون في المشاركة في احتفال نيادران، وذلك احتراماً وتسامحاً مع مجتمع السان تري الذين لا يميلون إلى هذه الطقوس.^{٤٢١}

وتتنوّع أهداف أفراد مجتمع الأبانغان في استقبال تقليد نيادران، كما تتباين مواقفهم تجاهه؛ فبعضهم ينظر إليه بتفاؤل، بينما يتعامل معه آخرون بلامبالاة أو يعدّونه أمراً عادياً.^{٤٢٢} ويعود هذا التباين في المواقف إلى اختلاف المصالح والدوافع لدى كل فرد في نظرته إلى طقس نيادران (Nyadran). فعلى سبيل المثال، يقول بعض القيادات الدينية إن طقس نيادران لا أصل له في تعاليم الإسلام، ولكنه يُعدّ جزءاً من التقاليد المحلية التي يؤمن بها بعض أفراد مجتمع الأبانغان الذين لم يتعمّقوا بعد في فهم التعاليم الدينية. ولذلك يرون أنه من الأفضل تركهم يمارسون هذا الطقس وفق معتقداتهم.^{٤٢٣}

ويمثّل هذا الموقف أيضاً مجتمع السان تري الذين يفضلون ترك الاحتفال بنيادران دون معارضة، حتى لا ينشأ خلاف أو صراع بين أفراد المجتمع، ولا سيما فيما يتعلق بعروض رقصة غامبيونغ وشرب شراب التواك (Tuwak) أي الخمر.

فيُعدّ تقليد نيادران أحد التقاليد الجاوية التي تحمل دلالات اعتقادية، حيث يقوم الناس فيه بزيارة قبور الأجداد وتنظيفها، إضافةً إلى الدعاء لأرواحهم. وعادةً ما تُقام أنشطة نيادران استقبلاً لقدم شهر رمضان.

⁴²¹ Sumarsono, Wawancara, Jambe Gemarang, 20 oktober 2016.

⁴²² Casram, Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural, Jurnal wawsan, Vol. 1, No. 2, tahun 2016.

⁴²³ Sumarsono, Wawancara, Jambe Gemarang, 11 Oktober 2016.

ويُعدُّ نيادران شكلاً من أشكال التلاحق الثقافي بين الإسلام والتقاليد الجاوية،^{٤٢٤} وقد استمر هذا التفاعل عبر الأجيال جيلاً بعد جيل. وتعود كلمة

نيادران إلى لفظ سادران (*Sadran*) الذي يشير إلى شهر شعبان (رُؤُح)،^{٤٢٥} حيث تُقام هذه المناسبة من خلال سلسلة من الأنشطة تبدأ بتنظيف القبور وتبلغ ذروتها بإقامة الوليمة الجماعية (السَّلَامَتَان أو الكندوري). أما من الناحية التاريخية، فإن تقليد نيادران يرجع في أصله إلى الديانة الهندوسية والبوذية، وتحديداً إلى تقليد يُعرف باسم تَشَرَدَه (*Craddha*). ثم تغيّرت طريقة ممارسته بعد انتشار الدعوة الإسلامية في جاوة على يد أولياء التسعة (Wali Songo)، حيث أُعيد تشكيله ليتلاءم مع التعاليم الإسلامية.

فيتمّ التوفيق بين التقاليد الهندوسية والإسلامية من خلال قراءة سورة يس والتَّهْلِيل والدعاء أثناء الطعام الجماعي المعروف باسم السَّلَامَتَان أو الكندوري.

ويُعدّ طقس نيادران نشاطاً اجتماعياً دينياً شائعاً في المجتمع الجاوي،^{٤٢٦} وقد أصبح تقليداً متجذراً في قلوب الناس. كما أن هذا النشاط يُقام بصورة دورية قبيل شهر رمضان، وهو ما يُعدّ من السمات المميزة للمجتمع المسلم هناك، إذ يسهم في تشكيل السلوك الديني لدى الأفراد نتيجة الخبرات الدينية التي يعيشونها.

وتسهم التجربة الدينية من خلال طقس نيادران في تعزيز العلاقات بين أفراد المجتمع، كما تقوّي الإيمان بالله الذي خلق الكون، وتذكّر الناس كذلك بنضال أسلافهم وجهودهم في الماضي.

⁴²⁴ Muh. Barid Nizarudin Wajdi, Nyadranan, Bentuk Akulturasi Islam Dengan Budaya Jawa (Fenomena Sosial Keagamaan Nyadranan Di Daerah Baron Kabupaten Nganjuk), Jurnal Lentera, Vol. 3 No. 2 tahun 2017

⁴²⁵ Winter C.F. dkk., Kamus Kawi-Jawi (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003), 34.

⁴²⁶ Hasyim Hasanah, Implikasi Psiko-Sosio-Religius Tradisi Nyadran Warga Kedung Ombo Zaman Orde Baru, Jurnal Wahana Akademika, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016.

إن الروابط الاجتماعية التي تنشأ من خلال احتفال نياداران تُسهم في تكوين سلوك ديني قائم على التسامح، مع الابتعاد عن مشاعر التحيز أو الأحكام المسبقة تجاه الآخرين.^{٤٢٧} ولهذا يحمل تقليد نياداران معنى مهمًا في الحفاظ على الانسجام الاجتماعي،^{٤٢٨} لأنه يجمع أفراد المجتمع في نشاط مشترك واحد.

إنَّ العلاقات العاطفية بين أفراد المجتمع تُنبِّي روح التضامن والتكاتف، كما تولّد لديهم شعورًا بالانتماء إلى التقليد الذي يمارسونه. كما أن مشاركة أفراد المجتمع في تقليد نياداران تُسهم في تكوين خبرات جديدة تساعدهم على فهم خصائص وشخصيات بعضهم بعضًا.^{٤٢٩}

وهذه الخبرات يمكن أن تسهم في تشكيل شخصية كل فرد في فهم طقس نياداران، مثل: الخبرات الصوفية أو الغيبية، وخبرات التفاعل الاجتماعي، وكذلك الخبرات الدينية التي يمرّ بها الأفراد.

ومن أمثلة الخبرة الغيبية ما يشعر به بعض المشاركين في أثناء إقامة طقس نياداران عند النبع (السند/نغ)؛ إذ يعتقدون بوجود كائن غير مرئي يسكن ذلك المكان ويقوم بحراسة البئر، حتى تبقى مياهه صافية وممتلئة. ولهذا تُقدّم عند النبع قرابين رمزية مثل: الزهور المختلطة (كمبانغ ستامان)، وبيض الدجاج، والأرز، وزيت سريمبي.^{٤٣٠}

⁴²⁷ Michele Argyle, The psychology of Religious Behavior belief and Experience (London: Routledge, 2007), 218.

⁴²⁸ AdelagustinRatna, PergeseranTradisiMegengan(StudiTentangPergeseranStudiMegengandiDhalemMangkubumen), http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?act=view&buku_id=90509&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&typ=html akses 14 Desember 2017.

⁴²⁹ Sukma Adi Galuh Amawidyati Religiusitas dan Psychological Well-Being Pada Korban Gempa, Jurnal Psikologi, Vol. 34, No. 2, tahun 2007. <https://journal.ugm.ac.id/jpsi/article/view/7095> akses 16 Januari 2018.

⁴³⁰ Sungkono, Wawancara, Jambe Gemarang, 20 Nopember 2018.

وَتُعَدُّ هذه الخبرة الغيبية من الموضوعات التي تدرسها علم النفس عبر الشخصي (*Transpersonal Psychology*)، إذ تُعَدُّ من أعلى مراتب الخبرة الإنسانية التي تظهر في حالة من الوعي تتجاوز حدود الأنا (الذات الفردية).⁴³¹

إنَّ الوعي الذي يتجاوز حدود الأنا (الأنا العليا) ينشأ من قدرة الإنسان على استكشاف مستويات من الوعي تتجاوز الوعي العقلي أو العقلاني.

وإلى جانب الخبرات الغيبية، توجد أيضًا خبرات التفاعل الاجتماعي التي تتجلى في روح التضامن وقيم التعاون المتبادل (غوتونغ رويونغ)، وهي القيم التي تسهم في تشكيل سلوك المجتمع ليصبح مجتمعًا ذا شخصية واضحة وهوية مميزة.⁴³²

كما أن روح التكافل والدعم المتبادل تظهر من خلال مشاركة السكان في تقديم التبرعات أو الاشتراكات المالية لتنظيم طقوس نيادران. وتُعَدُّ هذه المساهمات مسؤولية يتحملها سكان القرية، سواء كانوا مشاركين بصورة مباشرة أو غير مباشرة في هذا النشاط الطقوسي.

ويُعَدُّ ذلك تعبيرًا عن الهوية والشخصية الاجتماعية لأهالي جامبي جَمْرَانْغ الذين يعتزون بقيم التعاون والوحدة والانسجام الاجتماعي.

إنَّ العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين أفراد المجتمع من خلال طقوس نيادران تُعَدُّ شكلاً من أشكال الاهتمام والتضامن الاجتماعي الذي يُحرص على الحفاظ عليه واستمراره، على الرغم من تنوُّع واختلاف الأسباب التي تدفع الناس إلى تفسير أو فهم معنى طقس نيادران.

⁴³¹ Abdul Muhaya, Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, Jurnal at Taqaddum, Vol.9, No. 2, tahun 2017. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/attaqaddum/article/view/2063> akses 18 Januari 2018.

⁴³² Sunaryo dan Isnaini Muslimah, Implementasi Nilai-Nilai Pancasila pada Pendidikan Karakter Gotong Royong di SMA Puspita Kabupaten Banyuasin, http://www.univpgri-palembang.ac.id/e_jurnal/index.php/Prosidingpps/article/view/1386 akses 18 Desember 2017.

د. تطبيق علم النفس الإنساني في احتفال نياداران

قد قال *Carl Ransom Rogers* في علم النفس الإنساني إلهامًا مفاده أن الإنسان يمتلك طاقات وإمكانات كامنة يمكن تنميتها بطرق حكيمة، ومن ذلك من خلال التقاليد الطقوسية مثل طقس نياداران. فالإمكانات الإنسانية التي تتمثل في الجانب الفكري والعاطفي والاجتماعي^{٤٣٣} قادرة على تكوين الإبداع وتحقيق الأهداف بوصفها مظهرًا من مظاهر تحقيق الذات لدى الإنسان.

وتُعرف هذه الإمكانيات أيضًا باسم تنمية الذات، وهي تشمل الجوانب الجسدية والروحية، مثل القدرات العقلية والعاطفية والاجتماعية.^{٤٣٤} ويُعدّ تقليد نياداران شكلاً من أشكال تنمية الذات وتحقيقها لدى أفراد المجتمع، حيث يمارسونه بصورة جماعية انطلاقاً من إيمانهم به واعتزازهم به.

وقد أصبح الاعتزاز بتقليد نياداران جزءاً راسخاً في شخصية كل فرد من أفراد المجتمع، وذلك بسبب شعورهم بالانتماء إليه وإيمانهم القوي بأهميته، إلى جانب رغبتهم في إظهاره والمحافظة عليه أمام المجتمع.

إنَّ التخطيط لإقامة تقليد طقوسي يُعدّ تعبيرًا عن الحالة العاطفية للمجتمع التي تتشكّل من خلال تفكير عقلائي وحكيم. فحكمة المجتمع في بناء روح التعاون والتكاتف عبر تقليد نياداران تُفضي إلى ظهور عمل اجتماعي مشترك يسهم في دعم الأفراد وفتح آفاق تفكيرهم، بحيث يدركون أن الحياة تتطلب التعاون والعمل الجماعي لتحقيق الأهداف المنشودة.

⁴³³ Mohamad Fuad Othman, Pendidikan Rohani Berasaskan Sains Al-Quran, Jurnal Comparative Education, Vol.1, No.1, 2017. <http://spaj.ukm.my/acerj/index.php/acerj/article/view/8> akses 19 Januari 2018.

⁴³⁴ Yuni Novitasari, Bimbingan dan konseling Belajar (akademik) dalam Perspektif Islam, Indonesian Journal of Educational Counseling, Vol. 1, No. 1, 2017. <http://ijec.ejournal.id/index.php/counseling/article/view/6> akses 19 Januari 2018.

ومن الناحية النفسية، يرغب الإنسان في أن تتحقق نتائج عمله وفق الأهداف التي يسعى إليها، ولذلك يحتاج إلى الإبداع واستخدام الأساليب المناسبة بما يتوافق مع معتقده الديني (الإسلام).^{٤٣٥} ولهذا فإن تقليد نياردان الذي يمارسه مجتمع جامبي جَمْرَانغ يمكن أن يكون مصدر إلهام يساعد الأفراد على اكتشاف طاقاتهم الكامنة وتنميتها بما ينسجم مع تعاليم الإسلام.

ومن بين التغيرات التي طرأت على طقس نياردان إدخال الأدعية الإسلامية في مناسبة السَلَامَتَان أو الكندوري التي تُقام عند النبع (السند/نغ)، ثم يتبعها الطعام الجماعي، وتُختتم بعد ذلك برقصة غامبيونغ (Gambyong).^{٤٣٦}

ومع أن هذه التغيرات قد خففت من بعض الجوانب التقليدية، فإنها ما تزال تُثير قدرًا من القلق لدى بعض القيادات الدينية. غير أن هذا القلق لم يُناقش بعد بصورة واضحة مع رئيس القرية، ولذلك يستمر الاحتفال كما هو عليه، حرصًا على تجنب حدوث سابقة أو توتر قد يسبب خلافات بين أفراد المجتمع.

ويُعَدّ احتفال نياردان جزءًا من الطاقات الكامنة لدى أفراد المجتمع في قرية جامبي جَمْرَانغ، إذ يعبر عن مشاركتهم الجماعية وإسهامهم في الحفاظ على تقاليدهم الاجتماعية والثقافية.

إنَّ الطاقات الكامنة في الإنسان الموجودة في كل فرد تميل بطبيعتها إلى الظهور وإبراز الذات. وتُعَدّ هذه الطاقات جزءًا من الفطرة الإنسانية الكامنة في الكائن البشري، والتي تساعده على إثارة قدراته وتنميتها والمحافظة على إبداعه بالتعاون مع عقله.^{٤٣٧}

⁴³⁵ Fuad Nashori, Refleksi Psikologi Islami, Jurnal Psikologi Islam, Vol. 1, No.1, 2005. <http://jpi.api-himpisi.org/index.php/jpi/article/view/17/4> akses 19 Januari 2018.

⁴³⁶ Musringah, Wawancara, Jame Gemarang, 23 Nopember 2016 .

⁴³⁷ Ratnawati, Aspek-Aspek Kejiwaan dan Motivasi Manusia Dalam Konsepsi Islam, Islamic Counseling Jurnal Bimbingan dan konseling Islam, Vol.1, No. 1, 2017.

ويُسهم العقل في توجيه الإنسان ليصبح إنساناً إنسانياً القيم، يتحلّى بروح التسامح والتقدير والمحبة، ويسعى إلى بناء روح الجماعة والتعاون. ويمكن ملاحظة هذه الطاقات الإنسانية في روح الجماعة لدى أفراد المجتمع عند إقامة التقاليد الطقوسية، حيث يحرصون على عدم تفويت مناسبة إقامة طقس نياداران.

كما أن القدرة على بناء التعاون بين الأفراد تنشأ من وجود ثقة قوية تجمعهم على رؤية مشتركة تهدف إلى إنجاح إقامة طقس نياداران. ويُسهم هذا الطقس في تعزيز الثقة بالنفس لدى أفراد المجتمع، كما عبّر عن ذلك أحد المشاركين في طقس نياداران بقوله: "إنّ نياداران يزيد من شعورنا بالثقة وبالنفس، لأننا بعد أداء هذا الطقس نشعر بالرضا والطمأنينة، وتصبح نفوسنا أكثر ارتياحاً وسروراً".^{٤٣٨}

يشعر أفراد المجتمع بالسرور والرضا من خلال إقامة طقس نياداران، إذ يُعدّ هذا الطقس إحدى الوسائل أو الأساليب التي تساعد على اكتشاف الطاقات الكامنة لدى الإنسان من خلال التعبير عنها في إطار الطقوس الدينية. كما أن طقس نياداران يؤثّر في الإنسان من حيث إتاحة الفرصة له للتعبير عن إمكاناته وقدراته الذاتية، الأمر الذي يسهم في تكوين شخصية أكثر ثقة بالنفس، وينعكس في النهاية على سلوك أكثر فاعلية وإيجابية.^{٤٣٩}

يمكن أن تتجلى الثقة بالنفس في صور متعددة، مثل الاجتهاد في العمل والسعي إلى تحصيل رزقٍ وفير من خلال الاستمرار في الزراعة، وكذلك في امتلاك الشجاعة والثقة عند مواجهة مختلف الأمور التي يعتزم الإنسان القيام بها. كما أن الشعور بالثقة بالنفس ينعكس في سلوك فعّال وإيجابي يدفع الإنسان إلى مواصلة

⁴³⁸ Suwarno, Wawancara, Jambe Gemarang, 19 Nopember 2016.

⁴³⁹ Lailatul Fitriyah etc, Effectiveness Behavioral Coating with Modeling Techniques and Assertive Training Techniques to Increase Confidence, The Bisma Journal, Vol. 1, No. 1, 2017. <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/bisma/article/view/12831> akses 8 Januari 2018.

السعي والعمل، ووضع خطط مدروسة، بحيث يتمكن من تحقيق أمور نافعة له ولأسرته.

إنَّ تطبيق علم النفس الإنساني من خلال طقس نياداران يقدِّم درسًا مهمًّا مفاده أن كل سلوك أو عمل إنساني يحتاج إلى تعاون بين الأفراد وتكوين جماعة عمل. وذلك لأن الطاقات الكامنة لدى الإنسان لا يمكن اكتشافها أو تنميتها بصورة عفوية دون وجود التعاون والثقة والدعم من المجتمع. كما أن دعم الوالدين وكبار السن في القرية،^{٤٤٠} بل وحتى أجهزة إدارة القرية، يُعدَّ عاملاً مهمًّا لا يمكن إغفاله، لأن طقس نياداران يُعدَّ جزءًا من تراث الأجداد الذي ينبغي الحفاظ عليه، وهو في الوقت نفسه مصدر لتعزيز الثقة بالنفس لدى المجتمع.^{٤٤١}

وتنشأ الثقة بالنفس عندما توجد أنشطة قادرة على جذب اهتمام الإنسان وإثارة تعاطفه للمشاركة فيها، بحيث يشعر فيها بالراحة والسرور، كما هو الحال لدى مجتمع جامبي جَمْرَانْغ عند إقامة طقس نياداران. وإنَّ الثقة بالنفس التي تنشأ في أثناء إقامة هذا الطقس تُسهم في إحياء روح الحماس وتنمية الشخصية لدى المشاركين فيه.^{٤٤٢} فشخصية الإنسان تتكوَّن من خلال المعرفة والمشاركة في الأنشطة المختلفة، لأن هذه الأنشطة تمنح الإنسان خبرات حياتية تساعد على تشكيل السلوك وتغييره نحو الأفضل.

⁴⁴⁰ Nurul Fadhillah, Hubungan Kepercayaan Diri Dan Dukungan Orangtua Dengan Kemampuan Membuat Aksesoris Dari Limbah Kulit Jagung Siswa Smp Negeri 34 Medan, Thesis, 2017. <http://digilib.unimed.ac.id/24413/> akses 17 Januari 2018.

⁴⁴¹ Rizqy Kusuma Lestari, Children Confidence Development by Theme Based Movement and Singing Method at RA Islamic Tunas Bangsa 4 Ngaliyan Semarang, BELIA Journal, Vol. 6, No. 1, 2017. <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/belia/article/view/16163> akses 18 Januari 2018.

⁴⁴² M. Ridwan Hisda, Implementasi Pembelajaran Tafsir Alquran Pada Fakultas Agama Islam Universitas Dharmawangsa Medan, Jurnal Edu Riligia, Vol.1, No. 3, 2017. <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/eduriligia/article/viewFile/954/747> akses 16 Januari 2018.

تستند الشخصية الإنسانية إلى عدة عناصر، منها الإيمان، والروابط الاجتماعية، والأيدولوجيا، والسمات الشخصية.^{٤٤٣} ومن خلال هذه المكونات الأربعة تتجلى التعبيرات الثقافية، كما يظهر ذلك في التعبير الطقوسي لاحتفال نيادران في قرية جامبي جمرانغ.

وقد ذكر *Carl Ransom Rogers* أن في شخصية الإنسان ما يُسمى بالكائن الحي (العضوية)، وهو وحدة تجمع بين الجانب الجسدي والنفسي وتؤدي وظائف متعددة. وتتمثل وظيفة هذه العضوية في كونها المجال الذي يكتسب فيه الإنسان مختلف الأحداث والتجارب التي يمرّ بها، كما أنها تصبح مصدراً للخبرات سواء كانت مدركة أو غير مدركة، وهو ما يُشكّل ما يُعرف به المجال الظاهري (*Phenomenal Field*).^{٤٤٤}

في طقس نيادران يعتقد مجتمع جامبي جمرانغ أن الخبرة الصوفية أو الغيبية التي يمرّون بها يمكن أن تزيد من ثقتهم بأنفسهم وتسهم في تكوين شخصية متكاملة لديهم.

ويرى *Carl Ransom Rogers* أن الشخصية ترتبط بما يُعرف بمفهوم الذات (*Self Concept*)، وهو إدراك الإنسان لخصائصه وعلاقته بالآخرين وبمختلف جوانب الحياة،^{٤٤٥} بما في ذلك القيم والمعتقدات والواقع والسلوك، وكذلك الصورة الذهنية التي يحملها الإنسان عن نفسه. ومن هنا يصبح مفهوم الذات مرجعاً أساسياً في تكوين شخصية الإنسان، لأنه يلعب دوراً كبيراً في تحقيق أهداف

⁴⁴³ Endy Marlina, Ekspresi Budaya Membangun Pada Masyarakat Jeron Beteng Kecamatan Kraton Yogyakarta, Jurnal Humaniora, Vol. 23, No. 2, 2011. <https://journal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/1018> akses 19 Januari 2018.

⁴⁴⁴ Carl Rogers, Some Observations on the Organization of Personality (New York: American Psychologys, 2000) http://libgen.io/_ads/A48F35AFF2231080485D7C027770FC5B akses 19 Januari 2018.

⁴⁴⁵ Shavelson, Self Concept: The Interplay of Theory and Methods, <http://psycnet.apa.org/record/1982-22201-001> akses 19 Januari 2018.

الحياة. كما يمكن تنمية مفهوم الذات من خلال التفاعل الاجتماعي، سواء داخل البيئة الأسرية أو في المجال الأكاديمي، حتى في الصفوف الدراسية^{٤٤٦} أو في مختلف الأنشطة الاجتماعية. ويؤدي التفاعل الاجتماعي دورًا مهمًا في تشكيل مفهوم الذات، لأن البيئة الاجتماعية تزخر بتجارب متنوعة تتحول إلى خبرات وقصص حياتية تترك أثرًا عميقًا في شخصية الإنسان.

ويُعدُّ التاريخ والتعليم مرجعين أساسيين في تكوين مفهوم الذات، لأن أساليب التفكير الإبداعي والمعرفة^{٤٤٧} التي يكتسبها الإنسان تُصبح رأس المال الرئيس الذي يمكن تطبيقه في حياة المجتمع.

إنَّ الشخصية والقوة النفسية التي تتكوّن من خلال الخبرات الناتجة عن إقامة طقس نياداران تُسهم في ظهور طاقات جديدة تتمثل في تحقيق الذات لدى الإنسان. فتصوّر الفرد عن تحقيق الذات يُعدّ وظيفة تحفيزية ترتبط بجميع الإمكانيات والطاقات التي يمتلكها الإنسان.^{٤٤٨}

كما أن تحقيق الذات يمكن أن يتجسّد بدعمٍ من دافع قوي، كما يظهر في إقامة طقس نياداران في جامبي جمرانغ؛ إذ يتلقى وجهاء المجتمع أمانة تنظيم هذا الطقس كل عام، في مختلف الظروف.

ويُعدّ الالتزام بهذه الأمانة والحفاظ على التراث الثقافي الموروث سببًا مهمًا ودافعًا قويًا يدفع المجتمع إلى الإبداع والعمل، وهو ما يحتاج إلى الدعم والمساندة^{٤٤٩}

⁴⁴⁶ Carl M. Rogers etc, Social comparison in the classroom: The relationship between academic achievement and self-concept. <http://psycnet.apa.org/record/1979-24722-001> akses 19 Januari 2018.

⁴⁴⁷ Richard J. Shavelson, Self Concept: Validation of Construct Interpretations, Sage Journal, Vol. 46. Issue. 3, 1976. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.3102/00346543046003407> akses 19 Januari 2018.

⁴⁴⁸ J.A. Krems, Individual Perceptions of Self-Actualization: What Functional Motives Are Linked to Fulfilling One's Full Potential? <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0146167217713191> akses 19 Januari 2018.

⁴⁴⁹ Christopher P. Niemiec, Optimal Motivation at Work Self Determination Theory: an Approach to Enhancing Employees' Motivation and Wellness, <https://www.urmc>.

حتى يتمكن الأفراد من أداء أعمالهم على أفضل وجه، كما يظهر في مشاركة مجتمع جامعي جَمَرَانغ في تنظيم طقس نياداران.

كما أن الدافع القوي للعمل يفضي إلى تحقيق نتائج جيدة تتوافق مع الأهداف المرجوة، بحيث إن تحقيق الذات الذي يظهر لدى الإنسان يكون له أثر إيجابي عليه وعلى بيئته الاجتماعية.

يمكن أن يتحقق تحقيق الذات في مجالات متعددة، مثل: المجال التعليمي أو الأكاديمي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والديني، بل وحتى في مجال الجمال. وقد تناولت بعض الدراسات هذا الموضوع، كما في دراسة بعنوان *Self-Actualization and the Tragedy of Beauty*،^{٤٥٠} التي توضّح أن تحقيق الذات يُعدّ فضاءً عامًّا يمكن أن يحدث آثارًا نفسية في حياة الإنسان.

كما يظهر تحقيق الذات في المجال الثقافي من خلال ممارسة الطقوس والتقاليد الاجتماعية، مثل طقس نياداران الذي يقيمه مجتمع جامعي جَمَرَانغ*، حيث يُعبّر هذا الطقس عن القيم الثقافية والاجتماعية التي يتبناها المجتمع، ويُجسّد في الوقت نفسه صورة من صور تحقيق الذات الجماعي.

ويؤدّي كلّ فردٍ من أفراد المجتمع دورًا في المشاركة في هذا الاحتفال. وتتمثّل صور تحقيق الذات لدى المجتمع في تولّي بعض الأفراد قيادة مراسم الاحتفال والدعاء الجماعي، ثم يتبع ذلك أداء رقصة غامبيونغ وشرب شراب التواك؛ إذ إن طقس نياداران غالبًا ما يتضمّن رقصة غامبيونغ وشرب التواك بوصفهما جزءًا من فعاليات هذا الاحتفال.^{٤٥١}

rochester.edu/MediaLibraries/URMCMedia/ctsi/connections/score/events/documents/2016_SCORE_Half_Day_Keynote_Niemiec.pdf akses 20 Januari 2018.

⁴⁵⁰ B.M. Howell, *Self-Actualization and the Tragedy of Beauty*, Journal of Humanistic Psychology, <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022167817696836> akses 20 Januari 2018.

⁴⁵¹ Suyono, Wawancara, Jember Gemarang, 18 Nopember 2016.

تُظهر صور تحقيق الذات لدى مجتمع جامبي جَمَرانغ مثالاً واضحاً على إمكانية تطبيق علم النفس الإنساني من خلال طقس نياداران؛ إذ يسهم هذا الطقس في تعزيز قيم التقدير والإبداع التي تساعد على تكوين شخصية إنسانية متوازنة. كما أن التعاون والتضامن وتقدير السلوك بين أفراد المجتمع تولّد خبرات اجتماعية تسهم في بناء شخصية الفرد.

ويبدو سلوك المجتمع أكثر إنسانية أثناء إقامة احتفال نياداران، لأن التعاون بين المشاركين في الطقس يسهم في تشكيل مفهوم الذات بصورة منظمة، كما يتيح للأفراد التعبير عن أنفسهم عبر أنشطة اجتماعية أخرى مثل التعاون المجتمعي (غوتونغ رويونغ). إضافة إلى ذلك، لا يُلزم المجتمع الأشخاص الذين لا يرغبون في المشاركة في هذا الاحتفال، خاصة بسبب وجود شراب التواك الذي يفضل بعضهم تجنبه.^{٤٥٢}

ويعكس هذا الموقف وعي المشاركين في الطقس بأن احتفال نياداران لا يُعدّ من التعاليم الإسلامية، ومع ذلك ما يزال بعض الناس يمارسونه بسبب بقاء بعض المعتقدات المرتبطة بالأنيمية والدينامية في المجتمع، وهي معتقدات تأثرت تاريخياً بثقافتَي الهندوسية والبوذية.^{٤٥٣}

لا يزال بعض أفراد مجتمع جامبي جَمَرانغ الذين يعتنقون الدين الإسلامي يمارسون طقس نياداران بوصفه شكلاً من أشكال الحتمية الثقافية التي يصعب التخلي عنها، لأنهم يعتقدون أن هذا الطقس يُعدّ أمانة موروثية عن الأجداد.^{٤٥٤}

⁴⁵² Achmad Faqihuddin, Internalisasi Nilai-Nilai Humanistik Religius Pada Generasi Z Dengan "Design for Change", Jurnal Edukasia, Vol. 12, No. 2, 2017. <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Edukasia/article/view/2471> akses 20 Januari 2018.

⁴⁵³ Ryko Adiansyah, Persimpangan Antara Agama dan Budaya (Proses Akulturasi Islam dan Slametan Dalam Budaya Jawa), Jurnal Intelektualita, Vol. 6, No. 2, 2017. <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/intelektualita/article/view/1612> akses 20 Januari 2018.

⁴⁵⁴ Slamet, Wawancara, Jambe Gemarang, 12 Desember 2016.

ويحرص مجتمع جامبي جَمَرَانغ على احترام الآراء المختلفة المتعلقة بإقامة طقس نياداران، مع التأكيد على أن الأهم هو الحفاظ على الانسجام وروح التآلف بين أفراد المجتمع. كما أن مفهوم الذات القائم على التقدير والتضامن والتعاون أصبح جزءاً راسخاً في حياة مجتمع جامبي جَمَرَانغ؛ إذ إن ممارسة الطقوس ليست مجرد مظاهر للترفيه أو الاحتفال، بل تعبّر عن سلوك إنساني قائم على الدعم المتبادل والتعاون، وهو ما يُعدّ تجسيداً عملياً لقيم علم النفس الإنساني.

هـ. القيم الإنسانية في تكوين شخصية الإنسان من خلال التفاعل الاجتماعي في طقس نياداران

إن طقس نياداران في جامبي جَمَرَانغ يُنمّي روح التضامن والتكاتف بين أفراد المجتمع، كما يولّد قيم الإنسانية الدينية،^{٤٥٥} لأن هذا الطقس يحمل قيمة تاريخية وحكمة محلية لدى سكان جامبي جَمَرَانغ.

أما تاريخ طقس نياداران في جامبي جَمَرَانغ فيُنظر إليه في الغالب على أنه أسطورة (تعمل بوصفها دافعاً يدفع الإنسان إلى القيام بأعمال معينة، ومنها طقس نياداران)،^{٤٥٦} غير أن هذه الأسطورة ما تزال محلّ اعتقاد لدى بعض وجهاء المجتمع، ولا سيما رئيس القرية. ومع ذلك، فإن الإيمان بهذه الأسطورة لا يُعدّ عائقاً أمام استمرار إقامة طقس نياداران، كما يعبّر بعض سكان القرية بقولهم: "في الحقيقة نحن نقيم طقس نياداران فقط من أجل الاستمرار في ممارسته، حتى لا نتعرّض للمصائب".^{٤٥٧}

⁴⁵⁵ Ahmad Wafi Muzaki, Humanisme Religious Sunan Drajat Sebagai Nilai Sejarah dan Kearifan Lokal, <http://www.jurnal.fkip.uns.ac.id/index.php/psdtp/article/view/10992> akses 20 Januari 2018.

^{٤٥٦} الأسطورة هي دافعة تدفع أفراد المجتمع إلى القيام بكل أمر؛ إذ قد تتنوّع هذه الدوافع، فقد تكون دافعاً للحصول على موارد اقتصادية أكثر، أو دافعاً للبحث عن شريك للحياة، أو دافعاً للسعي إلى تحقيق الرضا، وغير ذلك من الدوافع.

Mohammad Roy Purwanto, Motivasi Ziarah di Makam Pangeran Samudra di Gunung Kemukus dan Mitos Ritual Hubungan Sex, <https://dspace.uui.ac.id/handle/123456789/4126> akses 20 Januari 2018.

⁴⁵⁷ Kosemin, Wawancara, Jambe Gemarang, 21 Nopember 2016.

إن تنفيذ الأنشطة الطقسية لا يواجه عوائق، بل يُقام على نحو حسن، وذلك بفضل موقف رئيس القرية القادر على إقناع سكان قريته بأن روح التكاتف والتعاون والعمل الجماعي والتساند المتبادل تمثل الهدف الذي يسعى إليه كل فرد من أفراد المجتمع. كما أن السبب الرئيس، وهو تجنّب المصائب، قد أصبح دافعاً لرئيس قرية جامبي جمرانغ، وفي الوقت نفسه شكّل مفهوماً ذاتياً لديه لتجسيد تقليد طقس نياداران وتفعيله في الواقع. في أثناء تنفيذ طقس نياداران، يوجد بعض أفراد المجتمع ممن يرغبون في الظهور بشكلٍ بارز وجذب الانتباه، ولا سيّما من بين شاربى التواك؛ إذ إن شرب التواك المُسكر قد يُعرض أمن الشاربين وصحتهم للخطر.

إن مواقف شاربى التواك وسلوكهم في طقس نياداران تُصوّر حالة من المتعة المنبثقة من اللاوعي الإنساني غير المنضبط؛ إذ إن مفهوم الذات لديهم يتركّز أساساً في تحقيق الإشباع واللذة، الأمر الذي يجعل الدين غير قادر على أداء دوره في حياتهم.^{٤٥٨} كما أن سلوك شاربى التواك عند السكر يعكس طبيعةً إنسانية تميل إلى إبراز الذات والظهور أمام الآخرين، والسعي إلى نيل الاستجابة والتقدير من المجتمع. بل إن هذا السلوك قد يتحوّل أحياناً إلى قصة طريفة تضيف لوناً خاصاً على أجواء الاحتفال، وتُسهم في إضفاء طابع مميز على سير طقس نياداران ونجاحه.^{٤٥٩}

وتُعَدّ هذه المواقف جزءاً من الأنا (الإيغو) لدى الإنسان، التي تدفعه إلى الظهور والتميّز عن غيره. فالأنا تمثّل جانباً من اللاوعي الفردي، وقد تمتدّ لتصبح جزءاً من اللاوعي الجمعي، كما يمكن أن تظهر في بعض الأحيان في صورة شخصية انطوائية.^{٤٦٠}

⁴⁵⁸ Maghfur Ahmad, Agama dan Psikoanalisa Sigmund Freud, Jurnal Religia, 2017. <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/92/0> akses 20 Januari 2018.

⁴⁵⁹ Marwan, Wawancara, Jambe Gemarang, 11 Desember 2016.

⁴⁶⁰ Elva Yusanti, Struktur Kepribadian Tokoh Utama dalam Novel Nyali Karya Putu Wijaya, Jurnal Ilmiah Kebahasaan, Vol. 12, No. 2, tahun 2016. https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as_sdt=0%2C5&as_ylo=2017&q=ego+kepribadian&btnG= akses 21 januari 2018.

أما مجتمع جامبي جَمْرانغ الذي يشارك في احتفالات طقس نياداران، فما زال في كثير من الأحيان يقدّم العاطفة والمشاعر على غيرها، ويمنح الأولوية للمتعة المدعومة بشرب التواك؛ الأمر الذي يجعل اللاوعي يهيمن على شخصية المشاركين في الطقس. وفي المقابل، فإن جانب الأنا الأعلى^{٤٦١} (*Super ego*) في شخصية الإنسان، بوصفه عنصراً ضابطاً ومرشّحاً أخلاقياً للسلوك الإنساني، يؤدي دوراً مهماً في تشكيل سلوك الإنسان المتدين الذي يقدّم القيم الأخلاقية والجمالية في حياة المجتمع.^{٤٦٢}

إن بعض المشاركين في طقس نياداران ما زالوا يتركون مظاهر من السلوك الذي يدل على عدم القدرة على ضبط النفس، حيث يتصرف بعضهم تصرفات غير لائقة بسبب الإفراط في السكر، الأمر الذي يجعل الكلمات التي تصدر منهم غير مناسبة لسماعها من قِبَل الحاضرين. كما أن هذه المواقف التي تفتقر إلى الحكمة في أثناء الاحتفال بطقس نياداران، ولا سيما خلال عرض رقصة غامبيونغ، تُعدّ في نظر المجتمع حالات استثنائية أو حوادث عارضة تقع خارج نطاق الوعي الإنساني.

إن سلوك بعض أفراد المجتمع في أثناء تنفيذ طقس نياداران لا يمكن السيطرة عليه من قِبَل القيادات الدينية ولا من قِبَل وجهاء المجتمع، مثل رئيس القرية، ولا سيما عندما يقع بعض المشاركين. خاصةً من الرجال. في حالة سكر خلال عرض رقصة غامبيونغ (*Gambyong*).

غير أن هذه الحالة يمكن معالجتها من خلال إيقاف الاحتفال مؤقتاً أو أخذ استراحة قصيرة حتى يهدأ من أصابهم السكر، وبذلك يمكن أن يستمر تنفيذ طقس

⁴⁶¹ Gidean Karen edited, A Handbook for Data Analysis Behavioral Sciences: Methodological Issues (New York: Psychology Press, 2009), 311.

⁴⁶² John C. Harsanyi, Morality and the Theory Rational Behavior, JSTOR, Vol. 44, No. 4, http://www.jstor.org/stable/40971169?seq=1#page_scan_tab_contents akses 20 Januari 2018.

نياداران بصورة سلسة. بل إن بعض أفراد المجتمع يرون أن نجاح طقس نياداران قد يُستدلّ عليه بوجود بعض المشاركين الذين يصلون إلى حالة السكر.^{٤٦٣}

وقد أصبحت هذه القناعة مشكلة بالنسبة لبعض رجال الدين الذين لا يرتاحون لمثل هذه الممارسات في طقس نياداران. ومع ذلك، يمكن تجنب هذا الاعتقاد تدريجيًا بل والعمل على إزالته، ولا سيما الاعتقاد القائل بضرورة وجود حالة السكر في أثناء طقس نياداران.

وترتبط قدرة الإنسان على ضبط نفسه بالتوازن القائم بين عناصر الشخصية الثلاثة: الهو (*Id*)، والأنا (*Ego*)، والأنا الأعلى (*Super-Ego*). فهذه القدرة تنشأ من عملية التوازن بين العاطفة واللذة من جهة، وبين القيم الأخلاقية للمجتمع من جهة أخرى.

ويمكن التعرف إلى الشخصية السليمة من خلال وجود هذا التوازن بين الهو والأنا والأنا الأعلى.^{٤٦٤} فالشخصية المتوازنة تمنح قيمة إيجابية للمحيط الاجتماعي، ولا سيما في تعزيز قيم الاهتمام والتكافل الاجتماعي عند التعامل مع بعض المشاركين في طقس نياداران الذين لا يستطيعون التحكم في مشاعرهم أو سلوكهم.

إن نزعة مجتمع جامبي جَمِرَانغ في أثناء إقامة طقس نياداران تتمثل في إيلاء الاهتمام وتوفير الأمان والحماية للمشاركين في الاحتفال، ولا سيما لأولئك الذين يسكرون من شرب التواك خلال عرض رقصة غامبيونغ.

فالشخص الذي يصل إلى حالة السكر قد ينال نوعًا من التقدير أو الثناء من رئيس القرية، باعتبار ذلك دليلًا على مشاركته الكاملة وتفانيه في حضور طقس نياداران بصفته أحد المشاركين فيه.^{٤٦٥} ويُعدّ هذا التقدير للمشاركين جزءًا من

⁴⁶³ Slamet, Wawancara, Jambe Gemarang, 23 Desember 2016.

⁴⁶⁴ Yunus, Analisis Tokoh Utama dalam Novel Ashmora Paria Karya Herlinatiens: Psikoanalisis Sigmund Freud, Jurnal Bastra, Vol. 1, No. 4, 2017. <http://ojs.uho.ac.id/index.php/BASTRA/article/view/2400> akses 21 Januari 2018.

⁴⁶⁵ Kusman, Wawancara, Jambe Gemarang 28 Desember 2016.

موقف الاحترام وتقدير الذات (*Self-regard*)،^{٤٦٦} دون النظر إلى الشخص الذي يناله. كما أن هذا الموقف يؤدّد ردود فعل إيجابية في المجتمع، ويسهّل على الشخص الذي يسكر . أثناء رقصة غامبيونغ في طقس نيادران . عملية التكيّف مع محيطه الاجتماعي، وذلك بفضل قبول المجتمع له وإرشاده حتى يتمكن في أقرب وقت من إعادة التكيّف مع البيئة المحيطة. وبهذا يمكن استعادة كرامة الإنسان وثقته بنفسه (*Self-esteem*)^{٤٦٧} من خلال تقدير الذات والاحترام الاجتماعي (*Self-regard*).

يمكن ملاحظة القيم الإنسانية في تكوين شخصية المجتمع الذي يُظهر تقديرًا حقيقيًا للتغيّر في سلوك الأفراد، حتى وإن كان هذا السلوك في بدايته عفويًا وغير منسجم مع القيم الأخلاقية. غير أن هذه المواقف يمكن احتواؤها وتهديتها بفضل الموقف الإنساني المتسامح الذي يتبناه رئيس القرية. كما أن سلوك رئيس القرية قد حظي بتعاطف المجتمع وتقديره، لما يُظهره من قدرة على منح التقدير للآخرين والتعامل معهم بروح من الحكمة والاعتدال، بما في ذلك تعامله مع فئة السُنْثُرِي (طلبة العلوم الدينية) الذين يختلفون في آرائهم بشأن طقس نيادران.

لقد ألهمت حكمة رئيس القرية مجتمع جامبي جَمِرَانْغ لكي لا يتصرّفوا بظلم أو تعسّف تجاه الأشخاص الذين يختلفون معهم في الرأي أو في وجهات النظر في أي مسألة. كما أن سلوك قائد القرية يمنح المجتمع روح الحماس والثقة بالنفس بعد انتهاء عملية تنفيذ طقس نيادران.^{٤٦٨}

⁴⁶⁶ Alexis M., Prominents Feeling and Self Regard Among Survivor of Suicide Does Time Heal All Wounds, Sage Journal, Vol. 25, Issues 3, 2017. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1054137316637189> akses 21 Januari 2018.

⁴⁶⁷ Nidia Suryani, Hubungan Self Esteem Dengan Sikap Sosial Remaja Serta Implikasinya Dalam Layanan Bimbingan dan Konseling di SMA Dabiah Padang, Jurnal Bimbingan dan Konseling, Vol. 3, No. 1, 2017. <http://jurnal.um-tapsel.ac.id/index.php/Ristekdik/article/view/124> akses 21 Janurai 2018.

⁴⁶⁸ Cahyo Budi Utomo, Bilamana Tradisi Lisan Menjadi Media Pendidikan Ilmu Sosial di Masyarakat Gunungpati, Jurnal Harmony, Vol. 2, No. 2, 2017. <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/harmony/article/view/20166> akses 21 Januari 2018.

وقد يظهر إيمان المجتمعات بالطقوس في مناطق مختلفة، ويمكن أن يترك آثاراً إيجابية، ولا سيما في تعزيز الحماس والثقة بالنفس لدى أفراد المجتمع. إن ثقة مجتمع جامبي جمرانغ بأنفسهم تتعزز بدعم رئيس القرية، الذي يُنظر إليه على أنه قائد يتمتع بالكاريزما في قيادة المجتمع.

وتتجلى كاريزما^{٤٦٩} رئيس القرية في أساليبه في القيادة وقدرته على حلّ المشكلات التي يواجهها المجتمع. ومن الأمثلة على ذلك حكمته في اتخاذ القرارات التي تدعو جميع أفراد المجتمع إلى المشاركة في الاحتفال بطقس نيادران، سواء بالمشاركة المباشرة أو غير المباشرة.^{٤٧٠} كما أن حكمة رئيس القرية في قيادة المجتمع تسهم في تثقيف أفراد المجتمع وتوجيههم في اتخاذ القرارات، بوصفه قائداً تحويلياً قادراً على قراءة أوضاع المجتمع قراءة واعية؛^{٤٧١} سواء من خلال النظر إلى تاريخ طقس نيادران بوصفه تراثاً تقليدياً موروثاً، أو من خلال الفهم بأن الإسلام لا يتعامل بجمود في تقييم التقاليد المحلية مثل طقس نيادران.

إن كاريزما رئيس القرية لا تعود إلى مكانة ورثها عن والديه، بل هي نتيجة لقدرات اكتسبها بجهد الشخصي، ولذلك يُعدّ من الشخصيات البارزة في المجتمع. وفي الغالب تُكتسب كاريزما القادة من خلال مكانتهم بوصفهم من النخبة الدينية أو من نخب المدارس الدينية (*pesantren*) أو من الشخصيات الاجتماعية التي تسهم في نشر المعرفة الدينية الإسلامية.^{٤٧٢} غير أن حالة رئيس قرية جامبي جمرانغ تختلف عن ذلك؛ إذ استطاع أن يقود المجتمع بالحكمة وحسن الإدارة.

^{٤٦٩} أي هبة.

⁴⁷⁰ Marwan, Wawancara, Jambe Gemarang, 29 Desember 2016.

⁴⁷¹ Syaifur Rahman, Kepemimpinan Transformasional di Lembaga Pendidikan (Kajian Sejarah, Psikologis dan Pandangan Islam tentang Kepemimpinan) Junal Humanistika, Vol. 3, No. 1, 2017. <https://ejournal.inzah.ac.id/index.php/humanistika/article/view/112> akses 21 Januari 2018.

⁴⁷² Edi Susanto, Krisis Kepemimpinan Kyai Studi atas Kharisma Kyai di Masyarakat, Jurnal Islamica, 2017.

فطقس نياداران ليس النشاط الوحيد الذي يُقام في القرية، بل توجد أنشطة اجتماعية متعددة، مثل: عقد مجالس دينية (محاضرات أو دروس دينية) كل أسبوعين، وتنظيم أنشطة صحية لكبار السن، إضافة إلى خدمات الرعاية الصحية للأطفال (*Posyandu*) التي تُقام كل شهرين. كما تُعقد اجتماعات دورية لمجموعة المزارعين كل شهر من أجل تقييم أوضاع الزراعة ومناقشة مشكلاتها.^{٤٧٣}

وتنعكس روح الانسجام والتآلف بين سكان جامبي جَمِرَانغ في مختلف الأنشطة الاجتماعية التي يقومون بها. وبسبب ذلك، أصبح صيت مجتمع جامبي معروفاً في مناطق أخرى عديدة، بل وحتى في منطقة نغاوي. وتنعكس شخصية مجتمع جامبي جَمِرَانغ قيماً إنسانية تتسم بالحساسية تجاه البيئة المحيطة، ولا سيما في مشاركة أفراد المجتمع في طقس نياداران. إن التفاعل الاجتماعي الذي يتكوّن في أثناء هذا الطقس يحاول تحقيق نوع من الانسجام بين التقاليد المحلية وتعاليم الإسلام،^{٤٧٤} ولو كان ذلك في حدود الدعاء الجماعي الذي يُقام خلال الاحتفال.

وتتشكّل شخصية مجتمع جامبي جَمِرَانغ من خلال طقس نياداران الذي يغرس قيماً عديدة، مثل التعاون، والتقدير المتبادل، والتسامح، والدعم المتبادل. وهذه القيم تسهم في ولادة قيم إنسانية تنظر إلى الإنسان بوصفه كائناً ذا مكانة عالية^{٤٧٥} مهما كان وضعه الاجتماعي. كما أن التفاعل الاجتماعي الذي يحدث عبر الاحتفال بنياداران يسهم في تكوين شخصية إنسانية متسامحة، وقادرة على التقليل من المشكلات التي قد تنشأ بسبب اختلاف الآراء بين أفراد المجتمع. ولذلك تُعدّ احتفالات نياداران وسيلة مناسبة لبناء علاقات إنسانية قائمة على الاحترام

⁴⁷³ Kumini, Wawancara, Jambe Gemarang, 13 Desember 2016.

⁴⁷⁴ Siti Mahmudah, Mensinergikan Nilai-Nilai Keagamaan dengan Tradisi Lokal sebagai Upaya Mewujudkan Masyarakat Madani: Studi Kasus Komunitas Kejawan di Desa Bajulan Kecamatan Loceret Kabupaten Nganjuk, Jurnal Konseling dan Pendidikan, Vol.5, No. 1, 2017.

^{٤٧٥} القرآن الكريم: ٩٥: ٤.

والتفاهم. كما تساعد على تعزيز الثقة بالنفس لدى أفراد المجتمع، من خلال الدوافع التي تنمي قدراتهم وإمكاناتهم نحو حياة اجتماعية أكثر استقرارًا وازدهارًا.

و. تحليل تحقيق الذات في علم النفس الإنساني عند كارل روجرز في طقس نياردارن

يقدم علم النفس الإنساني عند كارل روجرز إسهامًا مهمًا في تحليل طقس الاحتفال بنياداران في قرية جامبي جمرانغ. ويُعدّ طقس نياردارن صورةً من تحقيق الذات لدى أفراد المجتمع، إذ يتكوّن من خلال الخبرات والتجارب التي يمرّ بها الإنسان منذ طفولته، والتي تعلّمها من الآباء والأجداد ومن سبقوه. وهذه التجارب تترك أثرًا عميقًا وترسّخ في شخصية الإنسان.

وكلّ فرد يمتلك طريقة مختلفة في فهم طقس نياردارن وتفسيره، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور تنوع في الشخصيات. وتتكوّن الشخصية من بنية الكائن الحي التي تشمل العواطف، والتجارب، والقدرات الإيجابية التي تسهم في تكوين الدوافع الإنسانية. وهذه المكونات تُنتج خصائص شخصية تجعل الإنسان قادرًا على تقدير ذاته (*Self-regard*) وتقبّل نفسه (*Self-esteem*). كما أن الدافع الذي يحفّز الإنسان على القيام بالأعمال يرتبط غالبًا بمصالح الإنسان نفسه وبالسعي إلى تحقيق ما يتوافق مع قدراته وإمكاناته. وتشمل هذه الإمكانيات قوة الخبرة والتجربة، إضافة إلى القدرة على التفكير العقلاني الذي يمكن تطبيقه في الواقع.^{٤٧٦}

ويرى علم النفس الإنساني عند روجرز أن بناء الشخصية يعتمد على قوة الخبرة الذاتية للفرد وعلى قدرة الإنسان على التفكير. ومن هذا المنطلق يُنظر إلى الإنسان بوصفه مخلوقًا ذا مكانة عالية ينبغي أن يمتلك تقدير الذات وقبولها. غير

⁴⁷⁶ Septi Gumindari, Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam: Telaah Kritis Atas Psikologi Modern, Jurnal Holistik, Vol. 12, No. 1, 2011.

أن هذا الاتجاه يميل إلى إغفال البعد الروحي للإنسان، وهو ما يُعرف في بعض الدراسات باسم علم النفس العابر للشخصية (*Transpersonal Psychology*).

وعليه، فإن شخصية الإنسان لا تتكوّن من الجوانب الجسدية والنفسية فحسب، بل تشمل أيضًا البعد الروحي؛ إذ يظل الدين عنصرًا مهمًا في تكوين شخصية الإنسان وتوجيه سلوكه.

إن شخصية مجتمع جامبي جَمِرَانغ تميل إلى إبراز الجانب العاطفي، ولا سيما في ذروة الاحتفال بطقس نياداران، حيث يُعدّ شرب التواك جزءًا من هذه المرحلة. ويُطلق سكان جامبي جَمِرَانغ على هذه الحالة اسم «لاكون» (*lakon*).^{٤٧٧} فالشخص الذي يصل إلى حالة «لاكون» يُنظر إليه على أنه قد عبّر عن كامل طاقاته وإمكاناته؛ لأن الدوافع الداخلية للكائن الحي تدفعه إلى ذلك، ويُعدّ ذلك تعبيرًا عن تحقيق الذات. ويرى كارل روجرز أن الإنسان يمتلك مساحة واسعة للتعبير عن إمكاناته، لأن الإنسان يملك الحق الكامل في التعبير عن ذاته. ويشير هذا السلوك إلى وجود الإصرار والثبات في شخصية الفرد بوصفه قوة في الإرادة^{٤٧٨} أو ما يُعرف بـ قوة الإرادة (*The Power of Will*). فالإنسان يمتلك إرادة تدفعه إلى إظهار وجوده وإثبات ذاته بوصف ذلك شكلاً من أشكال تحقيق الذات، غير أن هذا التعبير ينبغي أن يكون مقيّدًا بالمعايير والقيم الاجتماعية التي تضبط سلوك الإنسان.

ومع ذلك، فإن علم النفس الإنساني عند روجرز لا ينبغي أن يركّز فقط على إمكانات الإنسان أو بنية الشخصية التي تتحقق من خلال تحقيق الذات، مع إغفال القيم المتكاملة في علم النفس. فالرؤية التكاملية تعني أن الإنسان يحقق فهمًا أعمق لذاته، حيث تنبع الخيرات والقيم الإيجابية من الداخل (الذات الباطنة)، وتنعكس في تكوين شخصية الإنسان وسلوكه.

^{٤٧٧} كلمة 'لاكون' تُطلق على من بلغ قمة مراسم 'نياداران' وانتهى بتقديم رقصة 'غامبيونغ'. Slamet, Wawancara, Jambe.

2016 Gemarang, 12 Desember.

⁴⁷⁸ Steven C. Hetler, Personal Persistensi and its Absence in Contemporary Life Narrative, Sage Journal, Vol. 57, Issues 2, 2017.

كما أن البعد الروحي يُعدّ أحد الجوانب المهمة التي ينبغي أن تُؤخذ في الاعتبار عند محاولة التقريب بين علم النفس الغربي وعلم النفس الشرقي؛ إذ ينبغي لهما أن يتكاملا في فهم علم النفس الإنساني فهماً شاملاً.^{٤٧٩}

ومن جهة أخرى، فإن مفهوم تحقيق الذات عند روجرز لم يُعطِ اهتماماً كافياً للحِكم المحلية (*Local Wisdom*)، لأنه يركّز أساساً على منهج التركيز على العميل (*Client-Centered*). ومن هنا ينبغي إعادة النظر في هذا المفهوم؛ لأن حالة «لاكون» في طقس نياردان قد تؤدي إلى إهمال القيم الداخلية والخير الكامن في النفس الذي يساعد الإنسان على ضبط ذاته حتى لا يصل إلى حالة «لاكون».

لذلك، فإن نجاح طقس نياردان لا ينبغي أن يُقاس بوجود حالة «لاكون»، بل ينبغي تصحيح الفهم المرتبط بهذا المفهوم، بحيث يقوم على ضبط النفس وتعزيز القيم الإيجابية في داخل الإنسان.

يمكن تحسين طقس نياردان وتطويره من خلال إيلاء اهتمام أكبر للجانب الروحي والالتزام بالقيم والمعايير العامة في المجتمع، لا أن يقتصر الأمر على إبراز الجانب الإنساني فحسب. فشخصية الإنسان ينبغي أن تكون مضبوطة بالقيم الداخلية (الخير الكامن في النفس) التي توجه سلوكه.

وهذا يعني أن تقدير الذات (*Self-esteem*) لا يقتصر على تقبّل الإنسان لأبي حالة يعيشها، بل ينبغي أن يكون الإنسان قادراً. من خلال قواه الداخلية. على ضبط نفسه ومنع بعض السلوكيات. ومن ذلك ألا يُفهم الاعتقاد الموروث في الثقافة المحلية، مثل مفهوم «لاكون»، فهماً شخصياً أو فردياً، بل ينبغي أن يُنظر إليه ضمن إطارٍ عامٍّ مشترك يقبله مختلف أفراد المجتمع، سواء من فئة الأبنغان أو من فئة السَنثري اي الطلبة.

⁴⁷⁹ Brant Cortright, *Integral Psychology* (New York: New York Press, 2007), 13.

لقد فهم طقس نيادران من خلال إبراز القيم التربوية للمجتمع، مثل: الصلاح في العبادة، والصلاح الاجتماعي، وصلاح السلوك.^{٤٨٠} ومن أمثلة الصلاح في العبادة أن رقصة غامبيونغ لا يلزم أن تُصاحب بشرب التواك، بل يمكن تحويلها إلى وسيلة لتنظيم مسابقات فنية وثقافية بين القرى في إطار الاحتفال بنيادران، إلى جانب الدعاء الجماعي مع سكان القرية، مع إشراك جميع الأطراف، مثل العلماء أو رجال الدين، ووجهاء المجتمع، وأجهزة القرية، حتى لا يبدو الاحتفال وكأنه مسيطر عليه من قبل فئة معينة من السكان.

ويُعدّ تحقيق الذات أحد الأساليب التي يُظهر من خلالها الإنسان قدرته على إثبات وجوده والتعبير عن إمكاناته، حتى يتمكن الآخرون من فهم قدراته والتعرّف عليها. غير أن مفهوم تحقيق الذات عند روجرز ما زال يترك بعض الإشكالات، ولا سيما فيما يتعلق بالجوانب الخاصة في طبيعة الإنسان؛ إذ إن الإنسان يحتاج في بعض الأحيان إلى التوجيه والإرشاد حتى يتمكن من فهم المبادئ الخاطئة وتصحيحها.

فمبدأ الحفاظ على التقاليد وتنفيذ وصايا الأسلاف أو الوالدين يُعدّ أمراً مهماً ينبغي الالتزام به على نحو حسن. ولكن إذا كان هذا المبدأ يتعارض مع تعاليم الدين التي تُعدّ مرجعاً للمسلمين، فإنه ينبغي تجنّبه بل والتخلّي عنه.

ومن هنا، فإن شخصية الإنسان لا ينبغي أن تقوم على الجانب الإنساني وحده، بل يجب أن تشمل أيضاً جانب الدين، أي الإيمان والثقة بدين الله (الدين الإسلام)،^{٤٨١} إضافة إلى التجربة الدينية في حياة الإنسان. فتعاليم الدين ليست مجرد روحانية كما تُفهم في بعض اتجاهات علم النفس العابر للشخصية (*Transpersonal Psychology*)، بل تتجه بصورة أعمق إلى أبعاد الدين والقيم

⁴⁸⁰ Abdul Basir, Nilai Pendidikan Islam Dalam Budaya Tenongan Nyadran Suran di Dusun Giyanti Wonosobo, Junal al Qalam, Vol. 9, No. 2, 2012.

⁴⁸¹ Benjamin Beit- Hallahmi, The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience (London: Routledge, 1997), 75.

الدينية. وبهذا الفهم يمكن استيعاب مبدأ طقس نيادران فهمًا شاملاً من قبل مختلف أتباع الأديان وأفراد المجتمع.

إن فهم تحقيق الذات عند كارل روجرز في سياق التقاليد المحلية لطقس نيادران يقوم على مبدأ الإنسانية التي تقدّر جميع طاقات الإنسان وإمكاناته، كما تُبرز قيمة تقدير الذات (*Self-regard*) بصورة واضحة. غير أنّ جانب تقبّل الذات (*Self-esteem*) في إطار ما يُعرف بعلم النفس العابر للشخصية (*Transpersonal Psychology*) لم يُقبل بعدُ لدى بعض الفئات الخاصة في المجتمع، ولا سيما في ما يتعلّق بجانب التدين والقيم الدينية.

إن مفهوم قيم التدين لا يمكن مساواته بالجانب العابر للشخصية (*transpersonal*)؛ لأن علم النفس العابر للشخصية يُعنى أساسًا بالبعد السلوكي المرتبط بالتجارب العميقة في حياة الإنسان. فالإنسان يتكوّن من بنية شخصية وبنية عابرة للشخصية، وتُمثّل البنية العابر للشخصية أعلى مرحلة في تطوير الطاقات الإنسانية وإمكاناتها.

ويمكن تنمية الأبعاد العابر للشخصية من خلال تعميق الحياة النفسية ذات الطابع الروحي الإسلامي، مثل ممارسات التصوف.⁴⁸² ومن هذا المنطلق يمكن فهم طقس نيادران بوصفه صورة من صور علم النفس الإنساني في بناء الصلاح الاجتماعي وتعزيز روابط المودة والتواصل بين الناس. غير أنّ هذا الطقس لا يمكن اعتباره مقياسًا لصلاح السلوك، ولا سيما في تربية الأجيال الشابة، خصوصًا فيما يتعلّق بمفهوم «لاكون».

ولإثراء التراث الثقافي للتقاليد المحلية ينبغي الحفاظ عليه وصيانتته دون المساس بقيم الثقافة الوطنية، وذلك بتجنّب الأساليب غير السليمة أو غير اللائقة. كما ينبغي تقديم هذه التقاليد وتعليمها مع إبراز القيم الخاصة والشخصية

⁴⁸² Fattah Hanurawan, *Kajian Psikologi Transpersonal Terhadap Tradisi Sufisme Islam di Indonesia*, Jurnal Psikologika, Vol. 4, No. 8, 1999.

والعالمية في الوقت نفسه، حتى يبقى تقدير الذات (*Self-esteem*) محفوظاً ومستمرّاً عبر الأجيال.

ز. الخاتمة

إن علم النفس الإنساني يُعدّ أحد المقاربات النفسية التي تُعطي الأولوية للبعد الإنساني، إذ ينظر إلى الإنسان بوصفه قوة تمتلك إمكانات وقدرات عالية. كما أن البناء النظري الذي قدّمه كارل روجرز في علم النفس الإنساني قد أسهم إسهاماً مهماً في تطوّر الدراسات النفسية، ولا سيما في تحليل السلوك الإنساني.

فالإنسان يتكوّن من بنية شخصية تشمل عدة عناصر، منها: الكائن النفسي (العضوية الشخصية)، والمجال الظاهري للتجربة، وتحقيق الذات. ويمكن أن تتخذ أفكار روجرز أساساً في فهم سلوك الإنسان والعمل على إنسنة الإنسان بما يتوافق مع دوافعه وإمكاناته المختلفة، بحيث يستطيع أن يحقق التعاون مع الآخرين، ويطوّر تقدير الذات (*Self-regard*) وتقبّل الذات (*Self-esteem*).

إن تطبيق القيم الإنسانية في طقس نياداران في جامبي جَمْرانغ يمكن فهمه بوصفه عملية بحث عن الهوية الذاتية داخل المجتمع. فأهالي جامبي يقيمون طقس نياداران بروح الوعي الاجتماعي من خلال المساهمات المالية التي يحددها رئيس القرية، بحيث يمكن تلبية جميع احتياجات الاحتفال بالطقس. ومع ذلك، فإن طقس نياداران لا يشارك فيه جميع سكان جامبي جَمْرانغ، بل يقتصر على بعض فئات المجتمع فقط؛ وذلك لأن هناك بعض الجوانب التي لا تتوافق مع آراء فئة السُنْثُرِي (طلبة العلوم الدينية). وعلى الرغم من هذا الاختلاف في وجهات النظر، فإنه لا يؤدي إلى نزاع أو صراع، بل على العكس من ذلك يسود الاحترام والتقدير المتبادل لما يقرّره المجتمع.

كما أن الموقف الإنساني الذي يظهره قادة المجتمع ورجال الدين يعكس طبيعة مجتمع حيوي ومتجدد، يحرص دائماً على تقديم مصلحة المجتمع مع الاستمرار في الحفاظ على تقاليد نياداران المحلية التي ورثها عن الأجيال السابقة.

إن البناء النظري لعلم النفس الإنساني عند كارل روجرز ما يزال يترك بعض الإشكالات في فهم إمكانات الإنسان وقدراته؛ لأن جميع هذه الإمكانيات ينبغي في الحقيقة أن تُحدّد في ضوء القيم العالمية العامة، إلى جانب القيم ذات الطابع الذاتي.

ولذلك فإن البناء النظري لعلم النفس الإنساني عند روجرز يحتاج إلى إعادة بناء وتطوير في فهم إمكانات الإنسان، ولا سيما تلك التي تتعلّق بالجوانب الخاصة أو الجزئية، حتى لا تبقى القيم الإنسانية مجرد مفاهيم نظرية، بل يمكن فهمها فهمًا شاملاً ومتعمّقًا. كما أن القيم الإنسانية لا ينبغي أن تقتصر على تحقيق الرضا الفكري للإنسان عن نفسه فقط، بل ينبغي أن تمتد إلى فهم أفكار الآخرين الذين قد يختلفون معه في الرأي ووجهات النظر.

يمكن تحقيق قيم تحقيق الذات في تقليد طقس نياداران من خلال ظهور ما يُسمّى «لاكون»، وهو المشارك في الطقس الذي يصل إلى حالة السُّكر بعد الإفراط في شرب التواك أثناء نشاط رقصة غامبيونغ. ويُعدّ سلوك «لاكون» نوعًا من تحقيق الذات الذي يُظهر حالة من فقدان الوعي المؤقت، الأمر الذي يجذب انتباه الآخرين.

ويصبح «لاكون» محور اهتمام المشاركين في الطقس، بينما يقوم الريشي (الشخص الذي يستطيع إعادة وعي الآخرين) بطلب توضيح حول طقس نياداران الذي أُقيم. كما أن ظهور «لاكون» بوصفه شكلاً من أشكال تحقيق الذات يمنح الدافع والثقة بالنفس لأفراد المجتمع من أجل الاستمرار في الحفاظ على طقس نياداران وصونه بوصفه تقليدًا محليًا.

وعلاوة على ذلك، فإن قيم تحقيق الذات لدى مجتمع جامبي جَمِرَانغ تعبر عن هوية إنسانية تقوم على الصلاح الاجتماعي، وصلاح الذات (الذات الفردية)، والصلاح القائم على روح التكاتف والتضامن بين أفراد المجتمع

الفصل الحادي عشر: السلوك الديني والطقوس الجاوية في مجتمع تالاسيه

أ. الخلفية

الدين يعني ممارسة التعاليم الدينية، سواء بشكل عمودي أو أفقي. يمكن للتعاليم الدينية أن تؤثر على سلوك أو عادات الشخص، وبالتالي تغيير العادات السيئة إلى سلوك أفضل.^{٤٨٣} يمكن للدين أن يشكل الشخصية لأن الفوائد المستمدة من التعاليم الدينية ترتبط بتكوين شخصية الإنسان. كما أن الدين يعلم قيم الحقيقة المطلقة التي يؤمن بها كل مؤمن. لذلك، يمكن للمعتقدات الدينية أن تغير التفكير العقلاني للشخص، مما يمكن أن يكون له تأثير على الأنشطة السلوكية الإنسانية.^{٤٨٤} تصبح الإنسانية والاحترام المتبادل والاحترام بين أتباع الأديان الأساس الرئيسي لشخص لديه شخصية اجتماعية أو مؤيدة للمجتمع في رؤية: الفقر والتخلف أو المجموعات المهمشة.^{٤٨٥} تنهي الحساسية في السلوك الديني تجاه البيئة التعاطف من أجل المشاركة وتقوي الأخوة من خلال تعزيز اقتصاد قائم على رفاهية المجتمعات الدينية.^{٤٨٦}

⁴⁸³ Raymond F Paloutzian, Psychological Perspectives on Religion and Religiosity, by Benjamin Beit-Hallahmi, *the International Journal for the Psychology of Religious*, Vol. 27, 2017, issue2, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10508619.2017.1286897?journalCode=hjpr20> akses tanggal 10 Desember 2017.

⁴⁸⁴ Mruk Cristhopher J, Is self-esteem absolute, relative, or functional? Implications for cross-cultural and humanistic psychology. <http://psycnet.apa.org/record/2017-53732-001?doi=1> akses tanggal 10 Desember 2017.

⁴⁸⁵ Sanae Miyatake, Does religious priming increase the prosocial behaviour of a Japanese sample in an anonymous economic game? *Asian Journal social of Psychology* <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ajsp.12164/full> akses tanggal 11 Desember 2017.

⁴⁸⁶ S Stolitz, Manuel António Ramos Gaspar: Theories of rational religious behaviour: An overview of economics of religion, <http://www.econ.ku.dk/uddannelse/specialeforsvar/manuel-antnio-ramos-gaspar/> akses tanggal 12 Desember 2017.

الإيمان بالله يؤدي إلى بناء القلب والعقل في رحلتهم نحو خالقهم. يصف التحليل النفسي البشري القرب من الله من خلال التجارب الروحية ويشكل السلوك الذي يمكن أن يتحكم في عواطف المرء،^{٤٨٧} مما يؤدي إلى سلوك ديناميكي وإنساني. المتدينون المتزمتون (الذين ينفذون أوامر وتعاليم الدين) لديهم أنشطة دينية متنوعة. لكل منطقة وحتى لكل بلد طرق مختلفة في ممارسة الأنشطة الدينية، مثل الاحتفال بالأعياد الدينية. يتطلب تنفيذ الاحتفالات الدينية تخطيطًا وإعدادًا دقيقين. للمسلم أو المسيحي آراء مختلفة حول المساعدة أو التحضير لكل احتفال ديني، مما يؤثر على سلوك الفرد.^{٤٨٨} تستند نظرة كل دين إلى مساهمة الاحتفالات الدينية على الخبرة ومستوى الروحانية؛ فكلما زادت الروحانية، زاد الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية.

العبادة لا تقتصر على أداء الطقوس الدينية بشكل رسمي فحسب، بل تشمل أيضا أداء العبادة الاجتماعية أو التقوى الاجتماعية كتعبير عن العبادة الدينية. تصبح الطقوس الدينية وسيلة لتشكيل سلوك أتباع الديانة وتغيير السلوك الاجتماعي للمجتمع.^{٤٨٩} الطقوس لها معنى التمكين الذاتي الذي يشكل سلوك الفرد للتعاون مع المجتمعات الأخرى في إقامة الطقوس الدينية المشتركة كرموز للدين الذي يعتنقونه. في السياق الجاوي، أصبح نشاط "سلميتان" سمة مميزة للمجتمع كعبادة اجتماعية تجمع بين التقاليد الإسلامية والتقاليد المحلية. أصبح سلميتان تقليدا ورمزا للسلوك الديني، سواء كان إسلاميا أو هندوسيا أو بوذا

⁴⁸⁷ William Alston, Psychoanalytic Theory and Theistic Belief, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-349-81670-5_4 akses tanggal 12 Desember 2017.

⁴⁸⁸ Anja Kobrich Leon, Religious activity, risk-taking preferences and financial behaviour: Empirical evidence from German survey data, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2214804317300630#!> Akses tanggal 12 Desember 2017.

⁴⁸⁹ Clifford Geertz, Ritual and Social Change: A Javanese Example <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040/full> akses 18 Desember 2017.

أو مسيحياً.^{٤٩٠} تعد قيم تقليد السلالات قوة موحدة بين الأديان، حيث تضع الهويات الفردية جانباً وتُعطي الأولوية للسلوك الجماعي الذي يدعم بعضه بعضاً. يمكن وصف الدعم لأنشطة أتباع الديانات في مختلف الاحتفالات التقليدية المحلية في جاوة، وهي: بروكوتان، ميثيل، ماننينان، نيادران، ميغينغان، والتي تُفسر على أنها تعبيرات عن الامتنان في إطار السلالات. يحضر هذه الاحتفالات أتباع ديانات ومعتقدات مختلفة في مجتمع تالاسيه في سومبرجيرانغ موجوكيرتو. لقد ألهمت جماعة تالاسيه الشعب الجاوي في الحفاظ على التقاليد الجاوية، كما أصبحت مصدر فخر لثقافة جاوة الشرقية. لا تعزز التقاليد المحلية الممارسة الثقافية الجاوية فحسب، بل تعزز أيضاً التعايش بين الأديان من خلال التقوى الاجتماعية لمختلف أتباع الأديان. إن النظرة إلى تالاسيه باعتباره منفذا للطقوس ومبادراً لها تساهم في تحليل سلوك الشخص في القيام بالأنشطة الطقسية من خلال نهج سلوكي. الطريقة السلوكية هي طريقة سهلة لمراقبة سلوك الشخص في أداء الطقوس الدينية في ممارسة التقاليد الجاوية المحلية على مر الزمن.

ب. الطقوس الجاوية

أحد الأشياء التي يفخر بها الجاويون هي طقوسهم أو عاداتهم، التي يتم ممارستها لإقامة مختلف الاحتفالات. وقد أصبحت هذه الطقوس تراثاً ثقافياً يورث من جيل إلى جيل. الطقوس دورية وليست روتينية بطبيعتها. وتشكل الأنشطة الطقسية سلوك الناس وتعلم الآباء فهم التقاليد باعتبارها قيمةً ثقافية^{٤٩١} يجب الحفاظ عليها والمحافظة عليها. تنخرط النساء في الأنشطة الطقسية بشكل أكبر

⁴⁹⁰ Mark R. Woodward, The "Slametan": Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam [http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/463136?](http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/463136?journalCode=hr)

⁴⁹¹ Yulina Eva Riani, Understanding the Influence of Traditional Cultural Values on Indonesian Parenting, Journal Marriage and Family Review Vol. 53, 2017 Issue - 3 <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01494929.2016.1157561> akses 28 November 2017.

بسبب تنوع المعدات التي يجب إعدادها. جاوة هي إحدى المناطق التي تفخر بها إندونيسيا، حيث توجد بها مجموعة متنوعة من الطقوس التي يؤديها معا أشخاص من مختلف الأديان. في الواقع، تلعب الجالية المسلمة دورا أكبر في أداء الطقوس باعتبارها تقاليد محلية وتعاليم إسلامية. تلعب النساء المسلمات في جاوة دورًا في تنسيق الأنشطة الطقسية لأن هذا الدور أصبح تقليدًا في المجتمع، مما مكّن من بناء مجتمع مستقل، خاصة للنساء. تتميز النساء المسلمات في جاوة بارتداء الحجاب كشكل من أشكال التحول الثقافي الحديث،^{٤٩٢} بما في ذلك في أداء مختلف الطقوس في جاوة. الأنشطة الطقسية هي وعي تاريخي يشكل سلوك المجتمع لدعم القيم الثقافية. هناك عدة أنواع من الطقوس الجاوية التي يمكن وصفها ، منها: بروكوتان وميثيل ومانتينان ونياداران وميغينغان ورواتان وسلاميتان. هذه الطقوس هي أنشطة مجتمعية تتم بشكل دوري.

تجذب الأنشطة الطقسية انتباه الجمهور لأن الاستعدادات يجب أن تتم بتخطيط دقيق. تتطلب هذه الطقوس المختلفة أيضًا موارد مالية أو اقتصادية يجب حسابها بعناية لتجنب إثقال كاهل المجتمع. غالبًا ما يتم تنفيذ العمل الاجتماعي من خلال جمع التبرعات في الأنشطة الطقسية كشكل من أشكال التسامح والمشاركة المجتمعية. تعد مشاركة المجتمع في أداء الطقوس مساهمة ملموسة كشكل من أشكال التقوى الدينية، سواء على المستوى المؤسسي أو الفردي.^{٤٩٣}

⁴⁹² Suzanne Brenner, Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and “the veil” <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1996.23.4.02a00010/full> akses 29 November 2017.

⁴⁹³ Partisipasi masyarakat dalam bentuk ekonomi ritual merupakan perubahan social dan ekonomi sebagaimana dilakukan masyarakat Tengger di Jawa Timur. Robert W. Hefner, The Problem of Preference: Economic and Ritual Change in Highlands Java http://www.jstor.org/stable/2801902?seq=1#page_scan_tab_contents akses 28 Desember 2017.

لذلك، شكلت الأنشطة الطقسية أفرادًا واعين ببيئتهم، بما في ذلك الوعي بالأنشطة الطقسية المتأصلة في العادات الجاوية. فيما يلي طقوس بروكوتان،^{٤٩٤} التي ترمز إلى ولادة طفل. هناك عدة طقوس تُؤدى عند ولادة طفل: أولاً، تلاوة الأذان في الأذن اليمنى والإقامة في الأذن اليسرى. ثانياً، دفن المشيمة. ثالثاً، إعطاء الطفل أول لقمة طعام. رابعاً، تقليد "جاغونغ" أو سيباساران. خامساً، حلق شعر الطفل. سادساً، ثقب أذني الطفلة. سابعاً، أثناء الرضاعة الطبيعية.^{٤٩٥}

سلسلة الأحداث المحيطة بميلاد الطفل، والمعروفة باسم بروكوتان، لها معنى عميق بالنسبة لوالدي الطفل. تتضمن سلسلة طقوس ولادة الطفل عدة مصطلحات ولكنها تشترك في نفس التعريف، بما في ذلك: ميتوني (موناري)، وهو طقس يتم إجراؤه عندما يكون الطفل لا يزال في الشهر السابع (٧) من الحمل؛ كرايانان (بروكوهان)، وهو طقس يتم إجراؤه عندما يولد الطفل؛ ريسيكان (واليكان)، وهو طقس لزراعة المشيمة؛ وكيكاهان (العقيقة).^{٤٩٦} تنوع المصطلحات في سلسلة طقوس الولادة يشرح السلوك الحماسي للمجتمع في الترحيب بالحياة الجديدة في أسرهم. الترحيب بالمولود الجديد لا يستند فقط إلى التقاليد المحلية، بل أيضاً إلى التعاليم الدينية، كما في الإسلام: "وقد أخرجك الله من رحم أمهاتكم في حالة من الجهل، ثم منحكم الله السمع والبصر والعقل لكي تكونوا شاكرين".^{٤٩٧} توضح هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى يمنحنا الحياة في رحم أمهاتنا، ولذلك فإن البشر يؤدون الطقوس تعبيراً عن السعادة والتعبير عن الامتنان لربهم. الطقوس الاحتفالية بمولد الطفل هي شكل من أشكال التعريف به للمجتمع الذي يشكل العواطف أو الروابط بين أفراد المجتمع. تساهم الطقوس الاحتفالية بالولادة في بناء

⁴⁹⁴ Zoetmulder P.J. dkk., *Kamus Jawa Kuno Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1982), 89.

⁴⁹⁵ Muhammadiyah Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa* (Jogjakarta: Narasi IKAPI, 2010), 18.

⁴⁹⁶ Chriswardani Suryawati, Faktor Sosial Budaya dalam Praktik Perawatan Kehamilan, Persalinan, dan Pasca Persalinan (Studi di Kecamatan Bangsri Kabupaten Jepara). <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/jpki/article/view/2800> akses 17 Desember 2017.

⁴⁹⁷ al Qur'an, 16: 78.

سلوك مجتمعي يمنح الحياة البشرية توجهاً شاملاً من خلال الرموز الطقسية^{٤٩٨} وعندما تنتهي الحياة البشرية.

تعد الطقوس المتنوعة المحيطة بميثيل واحدة من الطقوس التي يحتفل بها المزارعون بحصاد الأرز. يبدأ حصاد المنتجات الزراعية بمراسم ميثيل، التي تتضمن قطع الأرز مع سيقانه وتخزينه في المنزل عن طريق تعليقه في المطبخ. يأتي مصطلح ميثيل من اللغة الجاوية ويعني قطف المحصول أو قطف باري.^{٤٩٩} يتضمن حصاد الأرز، المعروف أيضاً باسم ميوك سري أو ديوي سري، عدة استعدادات أو أوبرامبين. بعض متطلبات طقوس حصاد الأرز هي كما يلي: سيغا إنغكونغ (أرز يقدم مع دجاج مشوي) وسيغا غوريه (أرز مطبوخ مع التوابل وأوراق وحليب جوز الهند) وسيغا تومبونغ (أرز على شكل جبل) وسيغا غولونغ (أرز على شكل كرات) وإيواك (سمك) وكولوبان (خضروات مسلوقة) وجيدانغ راجا (موز) وتوابل أوراب وكوك باكال (أدوات طقوس تتكون من: بيض نيء وتوابل بيبك ويدهي ودهديك ليمبوت وكاكا سوري ويدهاك وجانور كونينغ وكيمبانغ تيلون، مينيان ودهوويت ريتش وبادهيك).^{٥٠٠} تعزز المصطلحات الجاوية المستخدمة في التقاليد الجاوية تعزيز قيم التقاليد المحلية المتجذرة بعمق في نبل التراث الأصلي الذي توارثته الأجيال. مثل هذا السلوك يشكل شخصية الأفراد الذين يحبون الثقافة المحلية ويحتضنونها من منظور أنثروبولوجي دون التقليل من معنى ورسائل الثقافة الجاوية.^{٥٠١}

⁴⁹⁸ Lei Sun, Yan Deng, Two impact pathways from religious belief to public disaster response: Findings from a literature review <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2212420917302959> akses 30 Desember 2017.

⁴⁹⁹ Winter C.F. dkk., *Kamus Kawi-Jawi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003), 13.

⁵⁰⁰ Bambang Wibisono dkk, Istilah-istilah yang digunakan Pada Acara Ritual Petik Pari oleh Masyarakat Jawa di desa Sumberpucung Kabupaten Malang kajian Etnolinguistik <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/PB/article/view/340> akses 17 Desember 2017.

⁵⁰¹ Robert Lemelson, Annie Tucker, Afflictions: Steps Toward a Visual Psychological Anthropology https://books.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=nLQuDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR6&dq=javaness+ritual+of+psychology+perspective&ots=CAfBieohem&sig=SikjtQsABGt2eaYLXXPDQc37eI&redir_esc=y#v=onepage&q=javaness%20ritual%20of%20psychology%20perspective&f=false akses 28 Desember 2017.

الزواج هو دورة حياة للمجتمع لإدامة النسب داخل الأسرة. طقوس الزواج في كل منطقة لها أشكال وإجراءات مختلفة، بما في ذلك أنواع الملابس التي يتم ارتداؤها،⁵⁰² ولكنها تشترك في نفس الهدف، وهو بناء أسرة سعيدة حتى يفرق الموت الزوجين. لطقوس الزواج خصائصها المميزة⁵⁰³ كشكل من أشكال التنوع التقليدي بين المناطق في إندونيسيا. توضح الاختلافات في طقوس الزواج. أهمية الممارسات الطقسية كشكل من أشكال السلوك المجتمعي في إدراك الظواهر أو الأحداث المقدسة التي تحمل معنى بالنسبة للزوجين حديثي الزواج. السلوك الطقسي هو شكل من أشكال التعبير عن الامتنان والصلاة المليئة بالأمل لحياة متناغمة تحافظ على الشريك وتحترمه.⁵⁰⁴ الزواج هو عملية توحيد شخصيات مختلفة؛ في الواقع، يمكن للزواج أن يبني الصحة العقلية.⁵⁰⁵ لدى الفرد، سواء بيولوجيًا أو اجتماعيًا. تشكل العلاقة بين الشريكين اللذين لديهما أطفال ثقافة جديدة من شريكين متنوعين ثقافيًا.

نياداران وميجينغان هما سلسلتان من الأنشطة التي تتم قبل رمضان أو في شهر روه. تقاليد نياداران وميجينغان هي تقاليد جاوية تعني زيارة قبور الأجداد وتنظيفها والصلاة من أجل أرواحهم. عادة ما يتم القيام بأنشطة نياداران للترحيب بقدوم شهر رمضان. نياداران وميجينجان هما شكل من أشكال التقايف بين الإسلام

⁵⁰² Ragam ritual pernikahan diantaranya diawali dengan tarian. Martiara Rina, *Cangget Sebagai Pengesah Perkawinan Adat Pada Masyarakat Lampung*, http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=4917 akses 7 Januari 2018.

⁵⁰³ Ismal Suardi Wekke, *Islam dan Adat Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat*, Jurnal *Thaqafiyat* Vol. 13 No. 2 Tahun 2012. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyat/article/view/67> akses 27 Desember 2017.

⁵⁰⁴ Aziz Safruddin, *Tradisi Pernikahan Adat Jawa Keraton Membentuk Keluarga Sakinah* <https://www.neliti.com/publications/62630/tradisi-pernikahan-adat-jawa-keraton-membentuk-keluarga-sakinah> akses 16 Desember 2017.

⁵⁰⁵ Thomas Stodulka, *Anthropologies of Mental Health and Illness*, http://spa.americananthro.org/wp-content/uploads/2011/11/Syllabus_Mental_Health_SS2017.pdf akses 24 Desember 2017.

والتقاليد الجاوية.^{٥٠٦} التي استمرت من جيل إلى جيل. نيادران مشتق من كلمة سادران، التي تعني روواه شعبان،^{٥٠٧} ويتم القيام به من خلال سلسلة من الأنشطة التي تتراوح بين تنظيف القبور وصولاً إلى ذروة سلاميتان أو كندوري. تعود أصول تقليد نيادران إلى الديانة الهندوسية البوذية من تقليد كرادها، الذي تغير لاحقاً في تطبيقه بعد انتشار الإسلام على يد واليسونغو. يتم تحقيق التوافق بين التقاليد الهندوسية والإسلامية من خلال تلاوة يس – تهليل والصلاة أثناء الوجبة الجماعية، وهي سلامتان أو كاندوري. طقوس النيادران هي نشاط اجتماعي ديني يحدث في المجتمع الجاوي،^{٥٠٨} وهو تقليدي ومتأصل في قلوب الناس. أصبحت الأنشطة التي تتم بشكل دوري قبل شهر رمضان سمة من سمات المجتمع الإسلامي تشكل السلوك الديني بسبب التجارب الدينية التي يمرون بها. تقوي التجارب الدينية من خلال طقوس نيادران العلاقات بين الناس وتعزز إيمانهم بالله، خالق الكون، كما تذكّرهم بنضالات أسلافهم. الرابطة بين الناس من خلال حدث نيادران تولد سلوكاً دينياً يضع جانباً التحيز تجاه الآخرين.^{٥٠٩} تقاليد ميغينغان ونيادران لها معنى الحفاظ على العلاقات الاجتماعية المتناغمة^{٥١٠} لأنها تجمع المجتمع في نشاط واحد مشترك.

⁵⁰⁶ Muh. Barid Nizarudin Wajdi, Nyadranan, Bentuk Akulturasi Islam Dengan Budaya Jawa (Fenomena Sosial Keagamaan Nyadranan Di Daerah Baron Kabupaten Nganjuk), *Jurnal Lentera*, Vol. 3 No. 2 tahun 2017 <http://www.ejournal.staimnglawak.ac.id/index.php/lentera/article/view/148> akses 18 Desember 2017.

⁵⁰⁷ Winter C.F. dkk., *Kamus Kawi-Jawi*, 34.

⁵⁰⁸ Hasyim Hasanah, Implikasi Psiko-Sosio-Religius Tradisi Nyadran Warga Kedung Ombo Zaman Orde Baru, *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/wahana/article/view/1142> akses 6 Januari 2018.

⁵⁰⁹ Michele Argyle, *The psychology of Religious Behavior belief and Experience* (London: Routledge, 2007), 218. https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=vSciAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=religious+behaviour&ots=MAGYw152Cz&sig=eQJtcwzCJy0-idGZyr7mPYa96ZM&redir_esc=y#v=onepage&q=religious%20behaviour&f=false akses 28 Desember 2017.

⁵¹⁰ Adelagustin Ratna, *Pergeseran Tradisi Megengan (Studi Tentang Pergeseran Studi Megengan di Dhalem Mangkubumen)*, <http://etd.repository.ugm.ac.id/index>.

الرابطه العاطفيه بين أفراد المجتمع تعزز الشعور بالوحدة والانتماء تجاه التقاليد التي يتم القيام بها.

يعرف رواتان بأنه تحرير الذات من جميع أشكال الحظ السيئ "بوانغ سينغكولو" أو التطهير الذاتي^{٥١١} الذي يهدف إلى تحرير الذات من الحظ السيئ الذي سيحل بهم. يجرى رواتان على شخص ما لدرء مورواكالا الذي يحدث عادة في: الأطفال المولودين يوم الثلاثاء كليوون والأطفال أونتانغ-أنتينغ (الأطفال الوحيدون تونغال) وكيمبانغ سيباسانغ (توأمان من الذكور أو الإناث) وسيندات أبي بانكوران (ذكر وأنثى وذكر) وبندوو ليمو (خمسة أطفال ذكور).^{٥١٢} يتم إجراء رواتان عن طريق رش أو غسل شخص ما بالزهور حتى يتحرر من الشر الذي يزعجه. معنى رواتان هو تنوير العقل غير الجيدة وبناء الثقة بالنفس ليكون الانسان متفائلا وينظر الى المستقبل بفرح وروح التفاؤل.^{٥١٣} كما يسهم الرواتان في تشكيل شخصية الانسان بحيث يكون واثقا بنفسه ولا يستسلم لليأس بسهولة، بل يزيل ايضا حالة التردد والشك التي تقيده.

يعرف تقليد السلاماتان بأنه حماية من سوء الحظ أو الكوارث التي تزعجهم، وذلك عن طريق إعطاء الصدقات من الطعام والصلاة معا بهدف الحصول على الأمان والسلام للأسرة التي تقيم السلاماتان.^{٥١٤} أصبح تقليد السلاماتان جزءا

php?act=view&buku_id=90509&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail
&typ=html akses 14 Desember 2017.

⁵¹¹ Zoetmulder P.J. dkk., *Kamus Jawa Kuno Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1982), 119.

⁵¹² S. Andayani, *Ruwatan Dalam Teks T tutur Kumaratatwa Analisis Semiotika*, <http://repository.uin-malang.ac.id/754/> akses 24 November 2017.

⁵¹³ Ninik Harini, *Makna Simbolis Srimi lima Pada Upacara Ruwatan di Desa Ngadirejo Poncokusumo Malang*, *Jurnal Bahasa dan Seni*, Vol. 40 No. 1 Tahun 2012 <http://journal2.um.ac.id/index.php/jbs/article/view/122> akses 29 Desember 2017.

⁵¹⁴ Evi Kurnia Lestari, *Makan Ritual Slametan di Makam Sawunggaling Kelurahan Lidah Wetan Kecamatan lakarsantri Surabaya*, Thesis Tahun 2015 UIN Sunan Ampel Surabaya. <http://digilib.uinsby.ac.id/3700/> akses 20 Desember 2017.

من تقاليد مجتمع أبانغان الإسلامي الذي يؤمن بالروحانية والشامانية.^{٥١٥} غالبا ما يتم القيام بهذه النشاطات للعائلات التي تعاني من الحزن بسبب وفاة أحد أفرادها أو التي حظيت بحدث سعيد، مثل شراء سيارة أو حفل أرز أو السلاماتان في عيد ميلادها أو ويتين. تقليد السلاماتان قادر على تقوية العلاقات الأسرية من خلال تقاسم النعم، سواء من حيث الثروة أو الصحة أو الرفاهية. إن تناول الطعام معًا وتقاسمه مع الجيران والأقارب يساعد على بناء العلاقات الاجتماعية وتعزيز القيم الدينية التي يمكن أن يمارسها أتباع مختلف الأديان. تنمي قيم السلاماتان الأفراد الذين يتعاطفون دائما مع بيئتهم والذين يدعم سلوكهم الديني القيم الاجتماعية.^{٥١٦} وقد بنت العلاقات الاجتماعية بين المجتمعات في إطار السلاماتان مشاعر بين الأفراد لتقاسم الشعور بالوحدة.

توفر تنوع الطقوس التقليدية الجاوية مصدر إلهام لبناء الوئام بين المجتمعات الدينية. تساهم الدين بشكل كبير في خلق الترابط لأن المذاهب الدينية تعلم التسامح والاحترام بين أتباع الديانات المختلفة. يوضح تنفيذ الطقوس التقليدية الجاوية المشاعر المشتركة للسلوك الديني في رؤية ومراقبة تنفيذ الطقوس. تشمل الطقوس الجاوية المختلفة أتباع ديانات مختلفة يؤمنون جميعًا بأن الطقوس التقليدية الجاوية هي عملية ثقافية تربط وتشكل شخصية الأشخاص الذين يقدرون التراث الثقافي لأسلافهم. تتمتع الأنشطة الطقسية بأهمية أنثروبولوجية

⁵¹⁵ Masdar Hilmy, *Islam and Javaness Acculturation: Textual and Contextual Analysis of The Slametan Ritual*, Thesis, tahun 1999, Institut of Islamic Studies McGill University Montreal Canada, https://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/5385680/75920-t_10626-islam_and_japanese.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1514601988&Signature=%2BTy4%2BnwLMfb0skJVH%2B%2F7AMh8yx8%3D&response-content%3D%20filename%3DIslam_and_Japanese_acculturation_textual.pdf akses 8 Januari 2018.

⁵¹⁶ David Balfour, *Eating the forbidden fruit: The relationship between Social bonding Religiosity and Sexual behaviour among divorced persons in the Seventh- day Adventist Church in Trinidad*, http://www.uwispacespace.uwi.edu/dspace/bitstream/handle/2139/44309/DavidBalfour_AB.pdf?sequence=1&isAllowed=y akses 18 Desember 2017.

ونفسية^{٥١٧} لأن الطقوس هي جزء من الأنشطة الدورية التي يتم تنفيذها بتخطيط دقيق وأهداف ضمنية لكل فرد. يعكس السلوك الديني في الأنشطة الطقسية الجاوية التقليدية مستوى الاهتمام بالاحتفالات الطقسية التي يمكن أن تزيد من تدين المؤمنين. يرتبط مستوى تدين الشخص بالصحة العقلية،^{٥١٨} وهو ما يمكن ملاحظته في ممارسة التقاليد الطقسية الجاوية. وهذا يعني أن ممارسة التقاليد الطقسية يمكن أن يكون لها تأثير على الصحة العقلية للمجتمع من خلال تشجيع التعاون والدعم المتبادل والمساعدة المتبادلة.

ج. السلوك الديني في الطقوس الدينية

تعد المذاهب الدينية بمثابة مبادئ توجيهية يتبعها أتباع الديانات في حياتهم اليومية لأن المذاهب الدينية هي بوابة لمعرفة وفهم القيم الواردة في التعاليم الدينية. يمكن أن تتخذ المذاهب الدينية شكل جوانب مختلفة من الحياة يمكن تحديدها كقضايا: الألوهية والقيادة والأخلاق والصحة والعلاقات بين الأديان وما إلى ذلك. ومن أمثلة المذاهب الإلهية دراسة مبدأ الإيمان بإله واحد كما هو منصوص عليه في بانكاسيلا، الذي له بعد روحي ديني يمكن أن يؤثر على جميع المجتمعات الدينية بروحه الملكية. القيم الواردة فيها تعترف بممارسة روح التعاون المتبادل في تحقيق التعددية الأخلاقية والتعددية الثقافية وتطبيقها.^{٥١٩} تناقش عقيدة القيادة

⁵¹⁷ Robert LemelsonAnnie Tucker, *Visual Psychological Anthropology: A Vignette and Prospectus* https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-59984-7_1 akses 29 Desember 2017.

⁵¹⁸ Ann M. Schapman, The role of religious behaviour in adolescent depressive and anxious symptomatology, *Journal of Adolescence*, vol 25 issue 6 december 2002, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0140197102905105> akses 15 Desember 2017.

⁵¹⁹ Komaruddin, Dimensi Sila Ketuhanan Yang Maha Esa Dalam Perspektif HAM Islam, *Jurnal Inright* Vo. 3 No. 1, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1258> akses 28 Desember 2017.

السياسية للمرأة بين العقيدة الدينية والحقائق التاريخية⁵²⁰ أن هناك مساحة كافية للمرأة لممارسة مهن في المجال العام. يجب دراسة فهم التعاليم العقائدية بشكل واسع لفتح عقول وأفكار أتباع الأديان حتى لا يؤدي ذلك إلى ظهور تفكير أو سلوكيات وتصرفات تنم عن عقلية الغيتو.

يعد تطبيق التعاليم الدينية أحد الطرق المناسبة لفهم المواقف والسلوكيات الدينية التي يمكن ملاحظتها وتحليلها من أتباع الأديان، مثل الإسلام والمسيحية والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية. في الإسلام، يمكن تفسير السلوك الديني من حيث الطقوس الإسلامية على النحو التالي: الصلاة والصيام والحج وعيد الأضحى (عيد التضحية) ورمضان وعيد الفطر ونزول القرآن ومولد النبي محمد. يبدأ تنفيذ الطقوس الإسلامية في ممارسة الصلاة (خمس مرات في اليوم: الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء ومع أوقات محددة لكل منها) بالتطهير، أي أداء الوضوء قبل أداء الصلاة. الصلاة هي شكل من أشكال تنفيذ العقيدة الإسلامية كما هو موضح في القرآن الكريم.⁵²¹ الصلاة متشابكة مع ممارسة الأخلاق⁵²² المتأصلة في كل مؤمن، حيث أن الصلاة تدرب البشر على ممارسة الاستقامة (الاستقامة) باستمرار، وبالتالي تنمية شخصية صبورة ومنضبطة. السلوك الصبور يمكن المرء من إدارة عواطفه وممارسة ضبط النفس بحكمة وحصافة. طقوس الصيام الإسلامية هي أيضاً عقيدة في القرآن⁵²³ ويجب أدائها أو

⁵²⁰ Abdul Malik Ghazali, Kepemimpinan Politik Wanita antara Doktrin Agama dan Fakta Sejarah (Pemikiran Fatimah Mernisi Dalam al-Sulthanat al-Mansiyat, *Jurnal al Madania*, Vol. 2, no.1, tahun 2014.

⁵²¹ Salah satu ayat al Qur'an tentang solat, "Mereka yang beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rizki yang Kami anugerahkan kepada mereka." Al Qur'an, 2: 3.

⁵²² Mohamad Farid Hafidz Ahmad, Pusat Islam Polimas: Penglibatan Program Dakwah dan Hbungannya dengan Amalan Ibadah Solat dan Pengalaman Ahklak Belajar siswa, Proceeding of the ICECRS, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016, <http://ojs.umsida.ac.id/index.php/icecrs/article/view/537> akses 29 Desember 2017.

⁵²³ Puasa diwajibkan bagi umat Islam sebagaimana orang-orang terdahulu, al Qur'an: 2: 183

هي واجبة عن طريق الامتناع عن الأكل والشرب في أوقات محددة. هناك أشكال مختلفة من صيام السنة^{٥٢٤} (المستحسن والمكافأ) الذي يؤديه المسلمون. ومن فوائد الصيام صحة الجسم وهدوء القلب والروح، وكذلك السلوك المتوازن والصحي بسبب توازن النيتروجين الذي يغذي الجسم. أداء فريضة الحج بالنسبة للمسلمين هو واجب على من يستطيعون ذلك مالياً^{٥٢٥} ويتمتعون بصحة جيدة.

الحج أو السجود في بيت الله^{٥٢٦} هو مصدر فخر للمسلمين لأنه يظهر هويتهم كأفراد أتقياء ويسمح لهم بالاختلاط بمسلمين من جميع أنحاء العالم بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي. السلوك الديني للمجتمع الإسلامي العالمي أثناء الحج في المسجد الحرام في مكة هو شكل من أشكال الوحدة والترابط بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية. القيم الدينية التي ينطوي عليها أداء فريضة الحج هي الإيمان (الإسلام) والدين (الشريعة) والأخلاق (الإحسان).^{٥٢٧} هذه المكونات هي ركائز الإسلام التي تغرس نفسها في نفوس كل مسلم. الطقوس الإسلامية التالي هو الاحتفال بعيد الفطر، وهو يوم النصر بعد إتمام شهر كامل من الصيام. تقليد الشعب الإندونيسي في عيد الفطر هو العودة إلى ديارهم من أماكن عملهم، وهو أمر مهم للغاية. ظاهرة عيد الفطر لها تأثير هائل على الحكومة والمجتمع لتوفير الراحة للمسافرين في العيد.^{٥٢٨} القيم المكتسبة خلال احتفالات عيد الفطر هي بمثابة آلية للتنفيس

⁵²⁴ Jenis-jenis puasa Sunnah: puasa 6 hari di bulan syawal, puasa 10 hari dibulan Dzulhijjah, puasa hari Arofah, Puasa Muharram, puasa sya'ban, puasa seninkamis, puasa dawud.

⁵²⁵ Azzaki Abu Bakar, Perubahan Status Fungsi Hati, Status Nutrisi, Kadar 3-β-Hidroksi Butiran Darah, dan Keseimbangan Nitrogen pada Pasien Sirosis Hati yang Menjalankan Puasa Ramadhan, *Jurnal Penyakit Dalam*, Vol. 2, No. 1 <http://www.jurnalpenyakitdalam.com/index.php/jpdi/article/view/61> akses 16 Desember 2017.

⁵²⁶ Moeslim Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah Ibadah Haji Mencari Kesalehan Hidup* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009), 31.

⁵²⁷ Safrisya dkk, Religiusitas Dalam perspektif Islam; Suatu Kajian Psikologi Agama, *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 2, tahun 2012, <http://substantiajurnal.org/index.php/subs/article/view/48> akses 27 Desember 2017.

⁵²⁸ Muskinul Fuad, Makna Hidup DiBalik Mudik Lebaran (Studi Fenomena Atas pengalaman Pemudik Dalam Merayakan Idul Fitri di Kampung Halaman, *Jurnal*

والعلاج النفسي للمسافرين، خاصة وأن هناك قيما تتمثل في الحفاظ على العلاقات مع العائلة والأقارب، وكذلك تنشيط الحياة الشخصية والعلاقات مع العائلة الممتدة. خلال احتفالات عيد الأضحى، يحتفل المسلمون أيضاً بالبداية بصيام عرفة ثم ذبح الحيوانات بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون شراء الحيوانات المخصصة للذبح. التضحية تعلم المسلمين دروساً عملية⁵²⁹ حتى لا يكتفي الناس دائماً بالنظرية أو التفكير دون العمل. حب الدين يعني ممارسة التعاليم الدينية في الحياة اليومية. التضحية تعلم المسلمين أن يكونوا عمليين، ألا يتكلموا كثيراً، بل أن يعملوا ويجهدوا بأقصى جهدهم.

احتفالات نزول القرآن (ليلة نزول القرآن) ومولد النبي محمد⁵³⁰ (عيد ميلاد قائد الإسلام وآخر الأنبياء) هي أشكال من التأمل في الطقوس التاريخية للإسلام. القرآن باعتباره الكتاب المقدس للإسلام ودليلاً لكل سلوكيات المسلمين، والنبي باعتباره رسول الله سبحانه وتعالى الذي ينقل الرسالة إلى المسلمين، هما أمران لا يمكن فصلهما. كان النبي يبشر بالدين عن طريق التواصل بين الأشخاص، أي التواصل بين شخصين أو أكثر من أجل تحقيق الهدف المنشود⁵³¹ من الدعوة. السلوك الذي يمكن استخلاصه من وحي القرآن ومولد النبي محمد هو نضال طويل، مليء بالصبر والمثابرة، حتى لا نياس من كل رغبة طيبة من أجل تحقيق رفاهية الأمة. تنظم سلسلة الطقوس الإسلامية المتعلقة بالصلاة والصيام وعيد الفطر وعيد

Komunika, Vol. 5, No. 1, Tahun 2011, <http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/komunika/article/view/774> akses 20 Desember 2017.

⁵²⁹ Imanda Irmantyas Putri, Korelasi pendidikan Kurban Terhadap Tingkat religiusitas Siswa (Studi Kasus SMP Agus Salim Semarang), *Jurnal Inferensi*, Vol 9 no.1, tahun 2015. <http://journalregister.iainsalatiga.ac.id/index.php/inferensi/article/view/294/229> akses 29 Desember 2017.

⁵³⁰ Muhammad Sholikhin, *Dibalik Tujuh Hari Besar Islam: Sejarah, Makna dan Amaliyah* (Jogjakarta: Garudhawaca, 2012), 92.

⁵³¹ Halimatus Sakdiah, Komunikasi Interpersonal Sebagai Strategi Dakwah Rasulullah Perspektif Psikologi, *Jurnal Ilmu Dakwah al Hadharah*, Vol.15, No. 30, tahun 2016. <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/alhadharah/article/view/1219> akses 6 januari 2018.

الأضحى وإعلان القرآن الكريم ومولد النبي من قبل المسلمين في جميع أنحاء العالم، والتي عادة ما تنطوي على عملية تكيف مع القيم المحلية لكل بلد أو منطقة. يتنوع سلوك المسلمين في الاحتفال بالأعياد الإسلامية بشكل كبير، اعتمادًا على قدراتهم الخاصة. وفقًا لغلورك وستارك، يمكن قياس تدين الشخص من خلال تجاربه، وأيديولوجيته، ومشاركته في الطقوس، ومعرفته بمعتقداته.⁵³² لذلك، فإن السلوك الديني للمسلمين في الترحيب بالاحتفالات الإسلامية يؤثر بشكل كبير على حماس المجتمع والحكومة على وجه الخصوص، خاصة خلال تقليد العودة إلى الوطن على نطاق واسع خلال احتفالات عيد الفطر.

يمكن ملاحظة السلوك الديني في الطقوس الهندوسية والبوذية في الاحتفالات الدينية مثل غالونغان وكونينغان ونبيي، حيث يتم أداء عدة طقوس مثل الصلاة والأهيمسا (اللاعنف).⁵³³ تشمل الاحتفالات والطقوس البوذية وايساك (الاحتفال بميلاد سيدهارتا غوتاما غوتاما، وتحقيق بوذا للإنارة الكاملة، ويوم وفاة بوذا)، وكاثينا (مراسم تقديم رداء كاثينا وتوفير الضروريات الأساسية للرهبان)، وأسارها (المراسم التي تلي شهرين من احتفال فيساك) وماغا بوجا (الاحتفال بالبوذية والأخلاق الأساسية للرهبان).⁵³⁴ يتم الاحتفال بالاحتفالات الدينية الهندوسية-البوذية بحماس من قبل كل من أتباعها. كلا الديانتين أقرب إلى الأرواحية والديناميكية كتناليم رئيسية. الاحتفالات الهندوسية-البوذية كثيرة، خاصة في أماكن العبادة الخاصة بكل منهما، على سبيل المثال، احتفال صلاة تريسانديا للهندوس في بورا بيناتاران.⁵³⁵ السلوك الديني الهندوسي في أداء الطقوس لعبادة الله

⁵³² Glock C.Y. and Stark R., *Cristen Beliefs and Anti-Semitism* (New York: Herper and Row, 1996), 87.

⁵³³ M.Ali Imron, *Sejarah Terlengkap Agama-Agama di Dunia dari Masa Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 110.

⁵³⁴ M. Ali Imron, *Sejarah Terlengkap...* 154.

⁵³⁵ Siti Aisyah, Ritual Sembahyang Trisandya Umat Hindu di Pura Penataran Agung Margo Wening Desa Balong Garut Kecamatan Krembung Sidoarjo, *Jurnal alAdyan*, Vol.01 Nomo,01 tahun 2013.

يستخدم ثلاثة أشكال، وهي الكلمات المقدسة الكلمات المقدسة، وترديد المانترا، واستخدام المانداالا (أنماط هندسية معقدة)⁵³⁶ تصبح هذه المكونات وسيلة لتقريبهم من إلههم حتى تتحقق رغباتهم ونواياهم. تظهر احتفالات المجتمعات الهندوسية والبوذية الانسجام الديني بين سكان بالي، الذين يشكلون أساس المجتمعات الهندوسية والبوذية، مما يعزز الانسجام الديني.⁵³⁷ يظهر التسامح والاحترام المتبادل خلال احتفالات كل دين القيم المتعددة الثقافات والتعددية التي تميز الأمة الإندونيسية وهي أيضاً سمات مميزة للمجتمعات الدينية.

تتضمن الاحتفالات الدينية لدى المسيحيين عددا من الطقوس الدينية، من بينها: أولا، عيد الفصح وهو ذكرى قيامة يسوع من الموت. ثانيا، عيد العنصرة الذي يقام يوم الأحد. ثالثا، الاحتفال بالافخارستيا، وهو العشاء المقدس يوم الأحد احياء لذكرى موت يسوع. رابعا، عيد صعود يسوع المسيح. خامسا، عيد الميلاد، وهو ذكرى ولادة يسوع المسيح.⁵³⁸ ويحتفل المسيحيون باعيادهم الدينية من خلال تعزيز روح التضامن عبر تقديم الهدايا والاعانات للأشخاص المحتاجين. ويعد التضامن شكلا من اشكال الاحترام المتبادل بين اتباع الاديان،⁵³⁹ حيث يشارك بعضهم بعضا مشاعر الفرح التي ترافق تلك الاحتفالات. كما يمكن ملاحظة الاحتفالات الدينية المسيحية في بعض المقاصد السياحية الروحية التي تعكس الحكمة المحلية ونموذج التسامح في اندونيسيا، حيث تظهر جزيرة بالي التي يغلب عليها اتباع الديانة

⁵³⁶ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, Terj.E.A. Soeprapto (Yogyakarta: Kanisius,2006), 24.

https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=LSZfDLm0HYwC&oi=fnd&pg=PA6&dq=perayaan+agama+hindu+budha&ots=fUvDYsRj1v&sig=SEniIXsgddlzgtF2irHdMGHAeI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false akses 2 Januari 2018.

⁵³⁷ Syamsuddin Shaleh, Kerukunan Umat Beragama di Denpasar Bali, *Jurnal al Fikr*, Vol. 7, No. 1 tahun 2013 <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/alfikr/article/view/2275> akses 29 November 2017.

⁵³⁸ A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* (Jakarta: Gunung Mulia, 2009), 76.

⁵³⁹ Dyah Emarihatul Purnamasari, Solidaritas Mekanik Umat Islam dan Kristen di desa Kamijoro kecamatan Bener kabupaten Purworejo, https://journal.unnes.ac.id/artikel_nju/FIS/9334 akses 19 Desember 2017.

الهندوسية تنوعا دينيا وتعد أيضا مقصدا للسياحة الروحية⁵⁴⁰. وظهور مختلف الأنشطة الدينية في مقصد سياحي روحي يبين ان سلوك أتباع الأديان يعكس مستوى من النضج في التعامل، ولا يتجه الى معاداة او تهميش الأديان الأخرى.

تملك الديانة الكونفوشيوسية أيضا أعيادا دينية يمكن توضيحها في مجموعة من الطقوس، منها: العبادة للسماء (ثيان)، والعبادة للنبي في عيد الربيع أو ما يعرف بتشي سينغ تان، والعبادة للقديسين، والصلاة للأجداد، والعبادة المجتمعية، واحتفال كاب غوميه.⁵⁴¹ وتؤكد تعاليم الكونفوشيوسية أن الإنسان يمتلك ثلاث جواهر من الفضائل وهي: تشي (الحكمة)، ورن (المحبة والرحمة)، ويونغ (الشجاعة وعدم الخوف).⁵⁴² وتصور التعاليم الكونفوشيوسية الإنسان على أنه ينبغي أن يداوم على فعل الخير مع سائر الناس، ولذلك فإن سلوك أتباع الكونفوشيوسية يسهم أيضا في تعزيز الانسجام بين أتباع الأديان في إندونيسيا. وقد شهد وجود الديانة الكونفوشيوسية في إندونيسيا تطورا سريعا مع ظهور عدد من المعابد الصينية التي تستخدم أماكن للعبادة، كما في مدينة سورابايا، ومنها: معبد هوك آن كونغ، ومعبد هوك تين هيان، ومعبد بون بيو، ومعبد باك كيك بيو. وقد تطورت هذه المعابد الأربعة في منطقة الحي الصيني في سورابايا خلال مدة لا تتجاوز خمس سنوات.⁵⁴³ ويتمتع الصينيون بقدرة جيدة على التكيف مع البيئة المحيطة، وهو ما يظهر من خلال ازدياد عدد أماكن العبادة وتطورها. ويعد احتفال السنة الصينية الجديدة (إيمليك) أحد الأنشطة الدينية التي تسهم في إحياء مدينة باندونغ

⁵⁴⁰ Dermawan Waruwu, Kawasan Puja Mandala Wujud Kearifan Lokal dan Destinasi Spiritual Dalam Pengembangan Model Toleransi di Indonesia, Jurnal Vidya Samitha, Vol. 3, No. 1 Tahun 2017. <http://www.ejournal.ihtn.ac.id/index.php/vs/article/view/324> akses 18 Desember 2017.

⁵⁴¹ M. Ali Imron, *Sejarah Terlengkap*...261

⁵⁴² Wei De Dong Tian, *Sekilas Riwayat Haksu Tjje Tjay Ing, Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia*, 2012.

⁵⁴³ Shinta Devi Isr, *Bon Bio Benteng Terakhir Umat Khonghucu* (Surabaya: JP Books, 2005), 9.

وتستقطب اهتمام المجتمع.⁵⁴⁴ ويضفي هذا الاحتفال أجواء جديدة على المجتمع، ويحمل معاني الحظ السعيد والوسيلة الروحية والتضامن الاجتماعي والإنارة. كما أن وجود الديانة الكونفوشيوسية في إندونيسيا أوجد تنوعا ثقافيا ودينيا، بل إن دور الحكومة في دعم أتباع هذه الديانة والاستجابة لرغباتهم شهد تطورا ملحوظا وازديادا كبيرا⁵⁴⁵.

إن تنوع السلوك الديني في الاحتفالات الدينية يبرهن على أن كل احتفال ديني يترك أثرا إيجابيا في الأديان الأخرى، ولا سيما في ترسيخ مواقف التسامح. فالسلوك الديني في الاحتفالات المختلفة يتيح حدوث حوار بين أتباع الأديان في إطار التقاليد الاجتماعية. ويتيح هذا الحوار فضاء لفهم الخصائص المميزة لكل دين،⁵⁴⁶ سواء كانت الأديان السماوية أم الأديان الأرضية، والأهم من ذلك هو القدرة على استيعاب هذه القيم وتطبيقها في السلوك اليومي. وينبع الدين من التدين، ويبلغ ذروته في الروحانية، حيث يستطيع الإنسان من خلاله إدراك ما هو متعال ومتجاوز لحدود إدراكه،⁵⁴⁷ ومن ثم يدرك محدودية ذاته. ولذلك يمتلك الإنسان خبرات دينية قادرة على تشكيل شخصية ملتزمة، تمكنه من تقييم سلوكه الواقعي بين الخير

⁵⁴⁴ Tri Jaka Prasetya, *Makna Perayaan Imlek Menurut Penganut Agama Khonghucu di Makin Kota Bandung*. Diploma thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2012. <http://digilib.uinsgd.ac.id/733/> akses 27 november 2017.

⁵⁴⁵ Santi Aprilia, Eksistensi Agama Khonghucu di Indonesia, *Jurnal Studi Agama*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2017. <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/jsa/article/view/1545> akses 27 November 2017.

⁵⁴⁶ A.M. Hardjana, *Penghayatan Agama: Yang Otentik dan Tidak Otentik* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 111.

https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=IDQkafmvb9EC&oi=fnd&pg=PA5&dq=perilaku+beragama+pada+perayaan+agama-agama&ots=RSawMb20gW&sig=DYKqG47H8X4oNCTyYvnqArhfViU&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false akses 12 Desember 2017.

⁵⁴⁷ Agus M. Hardjana, *Religiositas, Agama dan Spiritualitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 28. https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=iVjrRHHLdpIC&oi=fnd&pg=PA5&dq=perilaku+beragama+pada+perayaan+agamaagama&ots=_VvJvQ5WbL&sig=JD7O0Ehy3ea_U8RWGwANIRFRJz8&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false akses 14 Desember 2017.

والشر. وتقود التجربة الدينية الإنسان إلى السلوك وفقا لتعاليم الدين التي تدعو إلى السلام والمحبة والتسامح، بوصفها مظهرا من مظاهر النضج الديني في منظور علم نفس الدين.^{٥٤٨} كما تسهم الطقوس الدينية في مختلف الأديان إسهاما حقيقيا في بناء الروحانية بين الأديان، إذ إن كل حياة ستنتهي بالموت، ومن ثم فإن الأعمال الصالحة التي يزرعها الإنسان هي التي ستثمر جيلا قويا يقدم قيم السلام والتضامن الإنساني.

د. مجتمع تلاسح في سومبيرغيرانغ موجودوكتو

تلاسح هو أحد المجتمعات الواقعة في قرية سومبيرغيرانغ في موجودوكتو.^{٥٤٩} ويتكون مجتمع تلاسح من أتباع ديانات متعددة وينتشر أفرادها في مناطق مختلفة من أرخبيل إندونيسيا. ويعني مصطلح تلاسح زهرة الكيمَنغي،^{٥٥٠} وهي زهرة الريحان التي اتخذ اسمها اسما للمجتمع أو للمركز الروحي في سومبيرغيرانغ موجودوكتو. وقد نشأ مجتمع تلاسح انطلاقا من اهتمام بعض الفاعلين الاجتماعيين بالفئات المهمشة، ولا سيما أولئك الذين عاشوا حياة مظلمة أو منحرفة،^{٥٥١} وخاصة من اعتادوا على شرب الخمر أو تناول المشروبات التي تحرمها الأديان وتمنعها الحكومة. وكان هؤلاء يعدون منبوذين في المجتمع، وكان من الضروري الاهتمام بهم وتقديم التعليم والتوجيه الذي يمكن أن يغير سلوكهم السيئ إلى سلوك أفضل. وقد أدت المثابرة والجدية في الدفاع عن هذه الفئات المهمشة إلى ظهور فكرة جديدة تمثلت في إنشاء إطار اجتماعي أطلق عليه اسم تلاسح. وقد نجح هذا المشروع في بناء مجتمع متكامل بدعم من أجهزة القرية والحكومة المحلية، حيث أنشئ فيه مركز روحي، غير

⁵⁴⁸ Roni Ismail, Konsep Toleransi dalam Psikologi Agama (Tinjauan Kematangan Beragama), *Jurnal Religi Studi Agama-Agama*, Vol.8, No. 1, tahun 2012, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Religi/article/view/1007> akses 28 Desember 2017.

⁵⁴⁹ Wiwik Setiyani, Harmonisasi Agama dan Budaya: Makna Tindakan Tlasih 87 di Sumbergirang Mojokerto, *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2015.

⁵⁵⁰ Zoetmulder P.J. dkk., *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, 103.

^{٥٥١} البروموكوراه هم الاشخاص الذين يقومون بافعال سيئة مثل شرب الخمر او السكر، والقمار، وغيرها من الافعال السيئة. عبد الرحمن، مقابلة، سومبيرغيرانغ، سنة ٢٠١٥.

أن الحكومة المحلية تسميه مدرسة دينية أو معهداً إسلامياً. ولا ينبغي أن يكون الاختلاف في التسمية بين المعهد والمركز الروحي موضع جدل، لأن الأهم بالنسبة لأفراد تلاسح هو وجود فضاء يمكنهم من تمكين المجتمع، لا يقتصر على الفئات المهمشة أو المنحرفة فحسب، بل يشمل كل من يرغب في تعلم تعاليم تلاسح، سواء كان مسلماً أو غير مسلم من أتباع الهندوسية أو البوذية أو المسيحية أو الكونفوشيوسية أو من أتباع المعتقدات المحلية. إن حماس المجتمع للمشاركة في مجتمع تلاسح يعكس شوقاً ورغبة في بناء علاقات متناغمة وتوثيق الروابط الإنسانية من أجل تكوين شخصية نبيلة تحب الخير بوصفه فطرة إنسانية. فكل إنسان يمتلك القدرة على فعل الخير، إذ إن الدين يشكل أخلاق الإنسان، كما أن التدين يعني السلوك وفقاً لتعاليم الدين.⁵⁵² ولذلك فإن مشاركة الفئات المنحرفة ليست أمراً مستحيلاً، بل هي عملية طبيعية لإحداث تحول روحي وتكوين شخصية أفضل. وقد ورد في القرآن الكريم أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.⁵⁵³ ويصور السلوك المنحرف عملية تحول، لأن التجارب القاسية لم تمنح أصحابها الطمأنينة، ومن ثم يصبح تغيير طريقة التفكير أمراً حتمياً وخياراً صائباً.

تقدم جماعة تلاسح إسهاماً ملحوظاً للمجتمع المحيط بها، بل يتجاوز تأثيرها ذلك ليصل إلى مناطق أوسع في مختلف أنحاء الأرخبيل الإندونيسي. إن فهم شخصية من بادر بتأسيس تلاسح يعد موضوعاً مهماً ومثيراً للاهتمام لمعرفة الخلفية والخصائص التي يتمتع بها قائد هذه الجماعة. وقائد تلاسح أو الفاعل الرئيس في تأسيسها هو شخص نشأ من أوساط الفئات المهمشة ومر بتجارب سلبية كما هو حال البروموكوراه.⁵⁵⁴ وتعد التجربة مصدراً مهماً للتعلم وإحداث التغيير، حيث يتم

⁵⁵² Paul C. Vitz, *Religion as Psychology: The Cult of Self-Worship* (United State America-Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 26.

⁵⁵³ Al Qur'an; 13:11.

⁵⁵⁴ Wiwik Setiyani, *Peran Komunitas Tlasih 87 Sumbergirang Mojokerto dalam Membangun Harmoni Agama*, Jurnal Teosofi, Vol. 5, No.1, tahun 2015. <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/102> akses 29 November 2017.

ذلك من خلال تحويل السلوك إلى سلوك أكثر ديناميكية. وتشكل الشخصية الديناميكية من خلال بناء نظام تنظيمي للشخصية قادر على الارتباط بالنظام الاجتماعي في المجتمع⁵⁵⁵. ويعرف قائد تلاسح بعدة ألقاب،⁵⁵⁶ إلا أن الاسم الأكثر شهرة هو غوس كاديك. وقد لقي نضال قائد تلاسح في سبيل تأسيس مجتمعه ترحيباً إيجابياً من رئيس القرية والحكومة المحلية في موجوكرتو، لأن شخصية تلاسح تعد في نظر بعض أفراد المجتمع شخصا يمتلك قوى غيبية، كما أنه كثيراً ما يساعد الأشخاص المحتاجين.⁵⁵⁷ وتعد القدرات الروحية أو السحرية المنسوبة إلى قائد تلاسح في نظر المجتمع دليلاً على كاريزمته القيادية،⁵⁵⁸ لأن ما يقوم به يعد ثمرة جهد كبير وعمل دؤوب من شخصية قيادية مؤثرة. كما أن قدرته على تنسيق المجتمع تحظى بدعم أشخاص ذوي خبرة، وذلك لتعزيز شبكة تلاسح الاجتماعية. إن بناء مجتمع يتطلب وجود شبكة من العلاقات بوصفها وسيلة للتواصل ونشر البرامج التي تخطط لها جماعة تلاسح، حتى يسهل وصولها إلى المجتمع. ويعمل الفاعلون في هذه الجماعة على توسيع نطاق التواصل بحيث لا يقتصر نشاطهم على منطقة سومبيرغيرانغ في موجوكرتو فحسب، بل يمتد إلى مناطق مختلفة في أنحاء الأرخبيل الإندونيسي. كما أن القدرة على دمج تعاليم تلاسح في المجتمع من شأنها أن تشكل

⁵⁵⁵ Molden Daniel C. and Carol S. Dweck, "Finding 'Meaning' in Psychology: A Lay Theories Approach to Self-Regulation, Social Perception, and Social Development" April 2006 *America Psychologist* dalam <http://web.stanford.edu/dept/psychology/cgi-bin/drupal/system/psychology>. Akses 20 Desember 2017.

⁵⁵⁶ فيما يلي الترجمة إلى العربية الفصحى بأسلوب أكاديمي مناسب: تُذكر أسماء قادة جماعة تلاسح ٨٧، ومنهم: (١) رادن ماس هارجو أتموجو، (٢) وان كانديك، (٣) ورو كاديك وونغسو جومينو، (٤) عبد الرحمن، (٥) كياي ألف، (٦) لوراه بامبانغ، (٧) بيجاوان صديق بانينغال. وقد أسهمت هذه الأسماء في رسم تاريخ حياة وان كانديك بوصفه قائداً لجماعة تلاسح ٨٧. غوس كاديك، مقابلة، سومبيرغيرانغ، ٢٠ أكتوبر ٢٠١٤.

⁵⁵⁷ Fararo Thomas J., *Social Action Systems: Foundation and Synthesis in Sociology Theory*, (London: Praeger, 2001), 87.

⁵⁵⁸ ومن بين بعض الفاعلين في جماعة تلاسح ٨٧ الذين يمتلكون شبكات داخلية وخارجية: توتوك سوهارتو (إدارة مع وسائل الإعلام)، بوديونو (رئيس قرية سومبيرغيرانغ)، الأستاذ مفتي مبارك (مستشار تلاسح ٨٧)، داربانو (موظف الآثار في تروولان)، إريك نوغروهو (رئيس بيماس في شرطة الإقليم)، صديق أغونغ براسيتيو (التدريب في مديرية التعليم والثقافة والسياحة الإقليمية)، كياي يحيى (النشر في غريسك)، كياي مريض (النشر في جومبانغ)، كياي شمس عارفين (موجوكرتو)، عبد الوهاب (تسويق دواء الأعشاب بنوجوسونغو)، وغاتوت (النشر في صناعة الفضة في سورابايا). غوس كاديك، مقابلة، سومبيرغيرانغ، ١٢ فبراير ٢٠١٤.

نظاما اجتماعيا يسهم في تحقيق تكامل الشخصية.⁵⁵⁹ إن قراءة الواقع الاجتماعي تدفع الإنسان إلى الاستمرار في تنمية إمكاناته الذاتية من خلال بناء شخصية ديناميكية قادرة على جذب اهتمام المجتمع.

ولدى جماعة تلاسح عدد من التعاليم التي تركز أساسا على تهذيب القلب والروح الإنسانية، ومن أبرزها ما يأتي.⁵⁶⁰ أولا، بانغسانينغ نغويريو بانغون لوهور إنغكانغ تاسيك كيدراجاتان، أي إن الإنسان الذي ما يزال يمتلك مكانة في هذا العالم لا ينبغي أن يكون فقير القلب. ويعلم هذا المبدأ أن الإنسان يمتلك طاقة روحية وقوة قلبية، وذلك من خلال تجسيد تعاليم القرآن في الحياة،⁵⁶¹ حتى لا يستسلم بسرعة أو يقع في اليأس. فالسعي والاجتهاد يعدان من الوسائل التي تعزز الثقة بالنفس والإيمان بأن العمل الجاد مقرونا بالدعاء يمكن أن يحقق الأهداف المرجوة. ثانيا، بانغسانينغ أغومو بانغسا علماء إنغكانغ عليم إنغ كتاب، أي الإنسان الذي يواصل تعلم كتب الدين. فالإنسان بوصفه متدينا ينبغي له أن يداوم على دراسة كتابه المقدس حتى لا يقع في الضلال أو الانحراف. كما أن فهم النصوص المقدسة يتطلب معرفة عميقة وقدرة على تفسيرها تفسيراً علمياً سليماً،⁵⁶² حتى لا يقع الإنسان في الخطأ، ولذلك يجب أن يتعلمها على أيدي المتخصصين. ثالثاً، بانغسانينغ نغاتوبو بانغسا بانديتو إنغكانغ تاسيك أولاه لامباه، أي الإنسان الذي ما يزال حريصاً على صلة الرحم وزيارة الأقارب وغيرهم من الناس. إن تعاليم صلة الرحم تحظى بمكانة كبيرة في الأديان، لأنها تحافظ على العلاقات الأسرية والاجتماعية، كما أن هذه الزيارات تعد من الأنشطة الاجتماعية المتكررة، خاصة في مناسبات عيد الفطر

⁵⁵⁹ Larsen Randy, David M. Buss, *Personality Psychology: Domain of Knowledge Human Nature*, (NewYork: McGraw Hill, 2008), 98.

⁵⁶⁰ Wan Kadek, *Dokumen Ajaran Tlasih* 87, tahun 2014.

⁵⁶¹ Qurash Shihab, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah kehidupan* (Bandung: Mizan, 2007), 218

⁵⁶² Yunahar Ilyas, *Hermeneutika dan Studi tentang Tafsir Klasik: Sebuah Pemetaan Teoritik*, *Jurnal Tarjih*, Vol. 6, No. 1, Tahun 2013. <https://jurnal.tarjih.or.id/index.php/tarjih/article/view/48> akses 29 November 2017.

وقبيل شهر رمضان.^{٥٦٣} رابعا، بانغسانينغ سوجونو بانغسا لينويه إنغكانغ دادوس تيانغ ساي، أي إن الإنسان الصالح هو الذي يمتلك القدرة على التسامح والعفو. وتوضح تعاليم تلاسح المتعلقة بالتسامح أن الروحانية الإنسانية تتكون من ثلاثة عناصر هي النفس والروح والذات.^{٥٦٤} وهذه العناصر تعد معقدة في فهمها، غير أن الإنسان الذي يعيش في تفاعل دائم مع الآخرين ينبغي له أن يتخلص من مشاعر الكراهية وأن يتحلّى بروح التسامح. فالشخصية المتسامحة تثمر نضجا نفسيا وقدرة عالية على التحكم في العواطف. خامسا، بانغسانينغ نغاغونو بانغسا إنغكانغ أولاه كاساغدان، أي إن الإنسان الذي يسهل عليه الفهم عندما يتعلم شيئا ما يصبح إنسانا نافعا لأتمته. فالإنسان يمتلك مستويات مختلفة من الفهم في تعامله مع المشكلات التي يواجهها في حياته. إن الشخص الذي يمتلك القدرة على تحليل المشكلات يدرك بسرعة أهمية معرفة مهارات حل المشكلات،^{٥٦٥} مما يسرع من عملية الفهم ويعود بالنفع على نفسه وعلى الآخرين. سادسا، بانغسانينغ براويرو بانغسا برايوريت إنغكانغ كاسوب كبراويراننيبون، أي الجندي الذي يدرك مكانته. فالموظف أو خادم الدولة يجب أن يكون خط الدفاع الأول في حماية المجتمع، حتى تبقى الأمن والطمأنينة محفوظتين. بل إن الإنسان ينبغي له أيضا أن يتحمل المسؤولية تجاه نفسه وتجاه أسرته حتى يتجنب مختلف الأخطار^{٥٦٦} التي قد تواجهه. سابعا، بانغسانينغ سوبونيو بانغسا سوغيه إنغكانغ تاسيك كابيجان، أي الإنسان الغني الذي لا يزال مهتم بالآخرين. فالثروة التي يمتلكها الإنسان ليست خالدة أو

⁵⁶³ Yasni Efyanti, Nilai-Nilai Kearifan Lokal Dalam Tradisi Silaturahmi Menjelang Ramadhan di Hamparan Rawang, *Jurnal Islamika*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2016. <http://ejournal.iainkerinci.ac.id/index.php/islamika/article/view/120> akses 29 November 2017.

⁵⁶⁴ Mahbub Junaidi, Manusia Dalam Berbagai Perspektif, *Jurnal Dar el-ilmi*, Vol. 4, No. 1, tahun 2017. <http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/darelilmi/article/view/3067> akses 6 Januari 2018.

⁵⁶⁵ R. E. Mayer, *A series of books in psychology. Thinking, problem solving, cognition, 2nd ed.* (New York: W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co, 1992), <http://psycnet.apa.org/record/1992-97696-000> akses 20 Desember 2017.

⁵⁶⁶ Jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka. Al Qur'an, 66: 6.

أبدية، لأن المال ليس إلا وديعة من الله ذات طبيعة مؤقتة، وكل شيء سيعود في النهاية إلى الله سبحانه وتعالى.⁵⁶⁷ ولذلك فإن إظهار الرحمة والعطف من خلال الاهتمام بالفئات المحتاجة أو المهمشة، مثل الفقراء والمساكين والأطفال المهملين، يعد أمراً ضرورياً بوصفه إنجازاً إنسانياً يسهم في زيادة التقوى، ومن ثم ينعكس على نجاح الإنسان في حياته العملية أو في مجال عمله.⁵⁶⁸ كما أن التعبير عن المحبة يبين أن البشر إخوة بعضهم لبعض⁵⁶⁹ وأنهم يحتاج بعضهم إلى بعض. ثامناً، بانغسانينغ سوباتيا بانغسا تاني إنغكانغ تيمين، أي إن من يكون مزارعاً ينبغي أن يعمل بجد وإخلاص. فكل عمل ينبغي أن يؤدي برغبة صادقة وباجتهاد من أجل نيل بركة الرزق. إن تعاليم تلاسح التي تتكون من هذه المبادئ الثمانية تعلم الإنسان أن يطبقها في حياته اليومية. غير أن بعض أفراد مجتمع تلاسح لا يفهمون هذه التعاليم فهما تفصيلياً، كما ورد في قول أحدهم: "نعم، أنا لا أعرف المقصود منها، لكن المهم أنني عندما آتي إلى هنا أشعر بالطمأنينة في قلبي وفكري."⁵⁷⁰ إن فهم تفاصيل هذه التعاليم ليس بالضرورة أن يحفظ حرفياً، بل إن الأهم هو الشعور بالسلام الداخلي، ولا سيما بالنسبة إلى الفئات المهمشة التي قد تجد أحياناً صعوبة في فهم معتقداتها.⁵⁷¹ ولذلك تسعى جماعة تلاسح إلى تعليم أسلوب حياة يسوده السلام والهدوء والالتزام بتعاليم الدين.

⁵⁶⁷ Al Qur'an; 2: 284.

⁵⁶⁸ Ayu Dwi Nindyati, Kepribadian dan Motivasi Berprestasi, *Jurnal Psikodinamik*, tahun 2006 https://www.researchgate.net/profile/Ayu_Nindyati/publication/288392111_KEPRIBADIAN_dan_MOTIVASI_BERPRESTASI_kajian_big_five_personality/links/5680c5db08aebccc4e0764a8/KEPRIBADIANdan-MOTIVASI-BERPRESTASI-kajian-big-five-personality.pdf akses 15 Desember 2017.

⁵⁶⁹ al Qur'an; 49: 10

⁵⁷⁰ Sunami, *Wawancara*, Sumbergirang, 20 Agustus 2015.

⁵⁷¹ Muhamad Khamdan, *Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme*, Jurnal Addin, Vol. 9, No. 1, Tahun 2015. <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Addin/article/view/612> akses 29 Desember 2017.

ولا تقتصر تعاليم تلاسح على هذه المبادئ الثمانية فحسب، بل تعزز أيضا بسبعة مبادئ أخرى تعد شرحا وتفصيلا لها.^{٥٧٢} أولا، سيتيو توهو ديجالان الله، أي الإخلاص والطاعة في طريق الله. فكل أتباع الأديان يمتلكون ذكاء روحيا^{٥٧٣} يمكنهم من قراءة آيات الكون ومخلوقات العالم، حتى لا يضلوا في طريق خاطئ. ثانيا، أن يكون الإنسان صادقا ونقيا في التزامه بتنفيذ قوانين الدولة. فمحبّة الوطن والأمة تعد جزءا من الوعي القومي الذي يعبر عن قيم الوطنية والروح الوطنية. كما أن الصدق والوفاء بالنفس يجب أن يكونا بعينين عن إصدار الأحكام المتسريعة، ولذلك ينبغي الرجوع إلى ضمير الإنسان لمعرفة حقيقة الصدق^{٥٧٤} عند وقوع الخطأ. ثالثا، المشاركة الفاعلة في بناء الوطن والأمة. فكل فرد في المجتمع يجب أن يمتلك وعيا بالمشاركة في حماية تعليم الأطفال، لأنهم يمثلون الجيل القادم للأمة،^{٥٧٥} وذلك بوصفه شكلا من أشكال تمكين المجتمع. رابعا، مساعدة أي شخص عند الحاجة دون انتظار مقابل، وإنما بدافع المحبة والرحمة. فالتعاون المتبادل يعد جزءا من الإرشاد الاجتماعي،^{٥٧٦} لأن الحياة تقوم على مبدأ التساعد، إذ إن الإنسان

⁵⁷² Wan Kadek, *Dokumen Tlasih*, Tahun 2014.

⁵⁷³ Danah Zohar dan Ian Marshall, *Kecerdasan Spiritual* (Bandung: Mizan, 2007), 7. <https://books.google.co.id/books?id=bfhSGrIm7KIC&printsec=frontcover&dq=kecerdasan+spiritual&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwjwOyjlL3YAhVIgI8KHxfjCxxYQ6AEILTAB#v=onepage&q=kecerdasan%20spiritual&f=false> akses 17 Desember 2017.

⁵⁷⁴ Jerry White, *Kejujuran Moral dan hati Nurani*, 14. <https://books.google.co.id/books?id=U14nzVdgpBUC&pg=PA14&dq=kesadaran+kejujuran&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwiSpZTCm73YAhUMso8KHTP9CjwQ6AEILDAB#v=onepage&q=kesadaran%20kejujuran&f=false> akses 27 Desember 2017.

⁵⁷⁵ H.A.R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Studi Kultural* (Jakarta: IKAPI, 2003), 14. <https://books.google.co.id/books?id=QXA=partisipasi+masyarakat+tinjauan+psikologi&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwjI6cHP73YAhXBs48KHTgGAIMQ6AEIKDAA#v=onepage&q=partisipasi%20masyarakat%20tinjauan%20psikologi&f=false> akses 5 januari 2018.

⁵⁷⁶ Abu Bakar M. Luddin, *Dasar-Dasar Konseling Tinjauan Teori dan Praktik* (Bandung: Perdana Mulya Sarana, 2010), 9. <https://books.google.co.id/books?id=9sAhB9IYfNYC&pg=PA9&dq=tolong+menolong+tinjauan+psikologi&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwid5NCdsr3YAh>

لا يستطيع أن يعيش بمفرده. خامساً، الشجاعة في الحياة القائمة على الثقة بقوة الذات. فالثقة بالنفس والإيمان بالقدرة الذاتية يعدان مفتاحاً لتحقيق الرفاه النفسي، فإذا تحقق التوازن النفسي^{٥٧٧} أصبح الوصول إلى الاستقلالية أمراً أسهل. سادساً، التحلي في الحياة الاجتماعية بروح الأسرة والأدب وحسن الخلق. فالحياة الاجتماعية تقوم على التواصل الجيد الذي يبدأ بالتواصل الشخصي والانفتاح على الآخرين،^{٥٧٨} وبناء العلاقات الأسرية بأسلوب مهذب ومتوازن. سابعاً، الإيمان بأن أحوال الدنيا ليست ثابتة أو أبدية، بل هي متغيرة وغير متوقعة، ولا سيما التغيرات التي تطرأ على الطبيعة. وعلى كل إنسان أن يدرك أن الحياة في الدنيا ستنتهي بمرحلة أخرى هي الحياة الآخرة، كما أن الأوضاع في البيئة المحيطة بنا يمكن أن تتغير بصورة احتمالية.^{٥٧٩} وإن فهم طبيعة العالم الاحتمالية يقتضي من الإنسان أن يوظف قدراته وإمكاناته المتاحة من أجل تحقيق أهدافه والاستفادة من الفرص الممكنة في حياته.

هـ. السلوك بين الجماعات الدينية في مجتمع تالاسح في الطقوس الجاوية

لكل إنسان طريقته في التعامل مع الآخرين، كما أن له أسلوبه في تهيئة نفسه للتواصل. وتبدأ عملية التواصل بالانفتاح على الآخرين من أجل تلقي المعلومات

VKr48KHfmfAgAQ6AEIPTAF#v=onpage&q=tolong%20menolong%20tinjauan%20psikologi&f=false akses 16 desember 2017.

⁵⁷⁷ Taufik Kasturi, Meningkatkan Kesejahteraan Psikologi Masyarakat Indonesia: Tinjauan Psikologi Islam, <http://proceedings.psikologi.uhamka.ac.id/index.php/prosiding/article/view/156> akses 28 November 2017.

⁵⁷⁸ Supratikya, Komunikasi Antarpribadi Tinjauan Psikologis, https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=5ILPnSud2ikC&oi=fnd&pg=PA5&dq=sikap+kekeluargaan+tinjauan+psikologi&ots=To6XuPMd-R&sig=N5jNMIpSFAUXxjMiKN8nhyfVigQ&redir_esc=y#v=onpage&q=sikap%20kekeluargaan%20tinjauan%20psikologi&f=false akses 29 November 2017.

⁵⁷⁹ Ladididaus Naisaban, Para Psikolog Terkemuka Dunia, 72, <https://books.google.co.id/books?id=xS9PsF3xoboC&pg=PA72&dq=kehidupan+dunia+yang+berubah+tinjauan+psikologi&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwjdgJS3t73YAhUYSY8KHWNQBWWQQ6AEIKjAA#v=onpage&q=kehidupan%20dunia%20yang%20berubah%20tinjauan%20psikologi&f=false> akses 29 desember 2017.

وتقديمها عند الحاجة.⁵⁸⁰ إن بناء التواصل أو العلاقة مع شخص أو جماعة يتطلب إستراتيجية أو جهودا معينة حتى يكون ما يقوم به الإنسان مقبولا لدى الآخرين ويجذب تعاطفهم. ويعكس هذا الموقف سلوك الفرد، كما يظهر في العلاقات بين الجماعات الدينية داخل مجتمع تلاسح. يتكون مجتمع تلاسح من أعضاء ينتمون إلى أديان متعددة مثل الإسلام والمسيحية والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية إضافة إلى أتباع المعتقدات المحلية. ويظهر أتباع هذه الأديان مواقف متقاربة في فهم تعاليم تلاسح. وقد ألهمت صورة مجتمع تلاسح أعضائه بفضل الدور الاجتماعي الذي يقوم به الفاعل أو الشخصية القيادية في تلاسح. ويعبر هذا الدور الاجتماعي عن السلوك التفاعلي للشخصية القيادية في تلاسح التي تمتلك خبرات دينية تشكل نمطا من السلوك الإنساني.⁵⁸¹ ومن بين الأدوار الاجتماعية التي يؤديها زعيم تلاسح ما يأتي: أولا، يعمل طبيبا تقليديا لأنه يساعد الفئات المهمشة في معالجة الأمراض المزمنة. ثانيا، يساعد بعض الأشخاص في الصراعات السياسية أو في الوصول إلى السلطة. ثالثا، يؤسس مجموعات لفنون القتال. رابعا، يؤدي دور القائد التقليدي أو الراهب في الاحتفالات الدينية الهندوسية في بالي وكذلك في مختلف الطقوس الجاوية. خامسا، حصل على جوائز في مجال فنون القتال. سادسا، يعمل على توحيد أتباع الأديان المختلفة من خلال الطقوس الجاوية. سابعا، يعد عالما دينيا، نظرا لوجود مركز روحي يتم فيه تعلم الدين على أيدي العلماء.⁵⁸² وقد ألهمت هذه الأدوار الاجتماعية المتعددة المجتمع من الناحية النفسية للانضمام إلى جماعة تلاسح من أجل اكتساب المعرفة والخبرة الروحية التي وصل إليها هذا القائد. بل إن دوره الاجتماعي جذب اهتمام المجتمع، خاصة في مجال تطوير الخصائص

⁵⁸⁰ Suprayitno, Komunikasi Antar Pribadi Tinjauan Psikologis, 14 <https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=5ILPnSud2ikC&oi=fnd&pg=PA5&dq=definisi+perilaku+manusia+tinjauan+psikologi&ots=To6XuSK74J&sig=Vhan7csbW Qi7yaXcM-esc=y#v=onepage&q=definisi%20perilaku%20manusia%20tinjauan%20psikologi&f=false> akses 29 desember 2017.

⁵⁸¹ Wardani, Berbagai Alternatif Pendekatan Psikologis dalam Studi Agama, Jurnal Ushuluddin, Vol. 15, No. 2. Tahun 2016. <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/ushuluddin/article/view/1290/966> akses 29 November 2017.

⁵⁸² Gus Kadek, Wawancara, Sumbergirang, 19 Agustus 2015.

الشخصية بوصفه نموذجا للقيادة الفعالة.^{٥٨٣} كما استطاع قائد تلاسح أن ينسق بين أتباع الأديان المختلفة، بل حتى بين أتباع المعتقدات التقليدية.

إن تنوع الأديان بين أعضاء مجتمع تلاسح في بناء العلاقات داخل الجماعة لا يؤدي إلى صراعات أو احتكاكات تذكر. والسلوك الذي يمكن ملاحظته بينهم هو روح التضامن والوئام الاجتماعي والمحبة والسلام.^{٥٨٤} ويعكس السلوك الديني بين الأديان المختلفة علاقة صحية، لأن التعاليم الدينية التي يعتنقها الأفراد تدعو إلى الخير في الحياة الاجتماعية. كما يظهر ذلك أيضا في مجال التعليم، فمثلا تعلم الديانة الهندوسية أنماطا من التفاعل الجيد داخل المدرسة.^{٥٨٥} ويمكن ملاحظة هذا السلوك الديني أيضا في التفاعل الاجتماعي بين المسلمين والمسيحيين داخل مجتمع تلاسح، حيث أصبحت العلاقات بين الأديان المختلفة جزءا من أسرة كبيرة داخل هذه الجماعة. وفي الحقيقة لا ينبغي أن تكون الأديان محل نزاع، بل إن أتباع الأديان هم الذين يحتاجون إلى فهم الحياة الروحية وتطبيقها في الواقع العملي، كما هو الحال في التفاعل الاجتماعي الذي يحدث في مختلف مناطق الأرخبيل الإندونيسي.^{٥٨٦} ولا تحدث صراعات بين الجماعات الدينية في مجتمع تلاسح بسبب وجود تقسيم واضح للعمل يشرف عليه قائد تلاسح، وهو كياي عبد الرحمن. ويستند هذا التنسيق إلى معرفة هذا القائد وفهمه الديمقراطي لطبيعة المجتمع.

⁵⁸³ Hening Riyadiningsih, Peran Kondisi Psikologis dan Karakteristik Pribadi Dalam Pengembangan Kepemimpinan Efektif: Sebuah Tinjauan Konseptual, Proceeding, 2012, <http://eprints.unisbank.ac.id/281/> akses 2 januari 2018.

^{٥٨٤} على الرغم من اختلاف أدياننا ومعتقداتنا، لم يحدث قط أي خلاف أو عداوة مع أي أحد داخل مجتمع تلاسح. "عبدالروخيم، مقابلة، سوميرغيرانغ، ٢٧ أغسطس ٢٠١٥.

⁵⁸⁵ I Ketut Sudarsana, Peningkatan Mutu pendidikan Agama Hindu Melalui Efektifitas Pola Interaksi Dalam pembelajaran di sekolah, Proceeding Seminar Nasional Agama dan Budaya <http://proceedings.jayapanguspress.org/index.php/semaya2/article/view/51> akses3 Januari 2018.

⁵⁸⁶ Kehidupan yang rukun antara komunitas Islam dan Kristen. Lihat Khotimah, Interaksi Sosial Islam dan Kristen di Dusun Tarab IV Mulia Kecamatan Tambang Kabupaten Kampar, Jurnal Khutubkhanah, Vol. 16, No. 2, Tahun 2016. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Khutubkhanah/article/view/2554> akses 28 Desember 2017.

فالقائد الديمقراطي يتميز بصفات مثل الود والصدق والانضباط،^{٥٨٧} إضافة إلى امتلاكه روح الدعابة التي تخلق جوا مريحا ومتناغما. وقد أسهمت شخصية قائد تلاحس في تشكيل طبيعة السلوك الديني بين الأديان داخل المجتمع، مما أدى إلى ترسيخ قيم الاحترام المتبادل والتسامح.

ومن جهة أخرى لا يقتصر تقسيم العمل على الهيكل الإداري فقط، بل توجد أيضا مجموعات صغيرة مثل: حلقات تعليم القرآن، ومجموعات فنون القتال، ومجموعات صناعة الأدوية العشبية التقليدية، وغيرها من المجموعات الصغيرة.^{٥٨٨} وتشكل هذه المجموعات الصغيرة داخل مجتمع تلاحس شبكة من العلاقات المنظمة التي يتم تنسيقها من خلال حوارات متكررة حتى لا يحدث خلل أو فجوة بين هذه المجموعات. وقد أسهم نمط التعلم الفعال في تعليم قيم السلام داخل مجتمع تلاحس الذي يتميز بالتعددية الثقافية والدينية، مما أدى إلى نشوء مجتمع ديناميكي.^{٥٨٩} كما يظهر السلوك الديني بين الأديان داخل مجتمع تلاحس مستوى عاليا من الذكاء العاطفي والروحي،^{٥٩٠} ويتجلى ذلك في الاحتفالات بالطقوس الجاوية داخل الجماعة. إن تقسيم العمل ومستوى الفهم للقيم المرتبطة بالطقوس الجاوية قد أسهما في بناء تواصل مكثف من خلال الحوارات المتكررة التي يجريها قائد تلاحس. وقد استطاع هذا القائد من خلال سلوكه الديني أن يؤثر في سلوك أعضاء الجماعة من مختلف الأديان، حتى أصبح سلوكه مصدرا للسلوك الديني الذي يجمع بين

⁵⁸⁷ Vonny Angeli Sudharta, Maria Mujiati, Amalia Rosidah, Imam Gunawan, Gaya Kepemimpinan Kepala Sekolah Dalam Perspektif Psikologi, <http://journal2.um.ac.id/index.php/jmsp/article/download/1879/1109> akses 3 januari 2018.

⁵⁸⁸ Bambang Subiyanto, Wawancara, Sumbergirang, 22 Agustus 2015.

⁵⁸⁹ Zakiyuddin Baidhaw, Pendidikan Agama Islam Untuk Mempromosikan Perdamaian Dalam Masyarakat Plural, Jurnal Analisis Studi keislaman, Vol. 14, No. 2, Tahun 2014. <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/analisis/article/view/690> akses 27 November 2017.

⁵⁹⁰ MFA. Fauzan, D. Setyorini, Pengaruh Kecerdasan Emosional dan Kecerdasan Spritual dan Tekanan Klien Terhadap Kualitas Audit, Jurnal Profita, Vol. 5, No. 7, Tahun 2017. <http://journal.student.uny.ac.id/ojs/index.php/profita/article/view/9952> akses 20 Desember 2017.

الذكاء الروحي والعاطفي ويتحول إلى ذكاء اجتماعي⁵⁹¹. كما أن مشاركة مجتمع تلاسح في الاحتفالات بالطقوس الجاوية تعبر عن روح الحماس في إحياء هذه الطقوس التي يشارك فيها مختلف عناصر المجتمع المتعدد الثقافات والأديان.

وتظهر هذه الاحتفالات، خاصة في طقوس الروواتان، عظمة التقاليد المحلية والحفاظ عليها بوصفها تراثا ثقافيا يبعث على الفخر ويمثل إرثا من الأسلاف. وقد انتشرت هذه التقاليد المحلية في مناطق عديدة وتحمل معاني مهمة للمجتمعات المحلية.⁵⁹² وتعد الاحتفالات بالتقاليد المحلية مصدر فخر للمناطق، بل تمثل أيضا شكلا من أشكال الارتباط العميق بالهوية الثقافية للمجتمع. وتعد الطقوس في نظر المجتمع أنشطة مقدسة تتضمن عناصر سحرية بسبب الأساليب الطقسية التي ترافقها⁵⁹³. ويؤمن أتباع مختلف الأديان بوجود عالم غيبي في الحياة، ولذلك تحظى الطقوس الجاوية، ولا سيما طقوس الروواتان بأنواعها المختلفة، بفهم ديني وروحي عميق لدى المجتمع الجاوي بل وحتى لدى المجتمعات في العالم.⁵⁹⁴ ويعد إيمان المجتمع بهذه الطقوس تجسيدا لتطبيق التعاليم التي ينبغي ممارستها من أجل تجنب المشكلات والعقبات في الحياة. ولكل طقس هدف معين، فطقس الروواتان مثلا يهدف إلى تحرير الإنسان من الضغوط النفسية مثل طقس مورواكال⁵⁹⁵ الذي يقصد به إزالة الحظ السيئ. وتظهر الاحتفالات بالطقوس الجاوية وحدة إنسانية في

⁵⁹¹ KT. Ariantini, Pengaruh Kecerdasan Emosional, Kecerdasan Spritual dan Kecerdasan Sosial Terhadap Pemahaman Akuntansi Pada Mahasiswa, 2017, <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/S1ak/article/view/9387> akses 29 desember 2017.

⁵⁹² Hendra Nasution, Tradisi dan Makna Simbolik Ritual Tabot Pada Masyarakat Suku Sipai di Kota Bengkulu, Jurnal pengkajian dan penciptaan Seni, Vol. 12, No. 1, tahun 2016. <https://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/Garak/article/view/218> akses 23 Desember 2017.

⁵⁹³ William G. Gray, Magical Ritual Methods, <http://libgen.io/ads/4BC0B704ACF29CEC73B9258912482B7B> akses 12 desember 2017.

⁵⁹⁴ Perayaan ritual ruwatan dihadiri oleh ragam komunitas baik internal Sumbergirang Mojokerto sampai manca negara. Abdul Rokhim, Wawancara, Sumbergirang, 23 Agustus 2015.

⁵⁹⁵ Lies Mariani, Ritus Ruwatan Murwakala di Surakarta, Jurnal Umbara, Vol. 1, No. 1, tahun 2016. <http://jurnal.unpad.ac.id/umbara/article/view/9603> akses 3 Januari 2018.

الاعتقاد بأن خالق الكون واحد، سواء سمي الله أو تيان أو ديفا في تعاليم الأديان المختلفة. ومن منظور نفسي فإن نجاح البشر في بناء روابط الأخوة بين أتباع الأديان لا يعتمد على اسم الإله بقدر ما يعتمد على روح الجماعة التي تجمعهم في إيمان مشترك.⁵⁹⁶ فالإيمان لا يحتاج إلى شاهد، لأنه يتجلى بالفعل في المجتمع الذي يجمع بين الأديان أو في الطقوس الجاوية. وتوضح مظاهر الاحتفال بالطقوس الجاوية وجود ممارسات دينية مشتركة بين الأديان داخل مجتمع تلاحق. كما أن طقس الروواتان يتطلب نوعاً من التضحية أو القران بهدف إزالة النجاسة أو الشر، وهو ما يحمل دلالات روحية متعالية ومعاني دينية عميقة.⁵⁹⁷ وتبين الممارسات الطقسية أن ما يمتلكه الإنسان في هذه الحياة ليس أبدياً، ولذلك ينبغي التخلص من صفات الطمع والجشع والغرور بالثروة. كما أن ممارسة الطقوس تتطلب فهماً عميقاً للنفس، كما تعلم الأديان الأخرى،⁵⁹⁸ من أجل القيام بمراجعة دائمة للنفس فيما يتعلق بالماضي والمستقبل حتى يصبح الإنسان أكثر صلاحاً ونفعاً. وتحمل الطقوس قيماً روحية عميقة، ويعيش المشاركون فيها تجربة روحية مهيبة أثناء أداء مراحلها المختلفة.⁵⁹⁹ وبوجه عام فإن ممارسة الطقوس المشتركة بين الأديان في جماعة تلاحق تمثل عرضاً طقسياً يعلم روح التضامن والفرح بين الأعضاء، ويزيل القلق،

⁵⁹⁶ Andre Comte Sponville, *Spiritualitas Tanpa Tuhan*, Terj. Ulli Tauhida (Bandung: IKAPI, 2007), 20.

https://books.google.co.id/books?id=I2uiUJxZUBIC&pg=PA20&dq=keyakinan+tentang+Tuhan+tinjauan+psikologis&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwiehML_MHYAhVLqI8KHSu5B94Q6AEIMDAC#v=onepage&q=keyakinan%20tentang%20Tuhan%20tinjauan%20psikologis&f=false akses 15 Desember 2017

⁵⁹⁷ Michael E. Lynch, *Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences*, Sage Journal, Vol. 18, Issue 2, 1988. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030631288018002004> akses 27 Desember 2017.

⁵⁹⁸ Lisa C. Gruschow, *The Case of the Disappearing Ritual: Theology, History, and Halakhah*, <https://muse.jhu.edu/article/264767/summary> akses 5 Januari 2018.

⁵⁹⁹ Graham Masterton, *Ritual*, <https://books.google.co.id/books?id=nbIKDgAAQB-AJ&printsec=frontcover&hl=id#v=onepage&q&f=false> akses 5 Januari 2018

كما يعلم كيفية احترام الأديان الأخرى، حيث يعتقد المشاركون في الطقوس أن الإنسان ينبغي أن يخضع ويطيع ويلتزم بتوجيهات قائد الطقوس.

و. الخاتمة

تقدم جماعة تلاسح إسهاما مهما للمجتمع المتعدد والمتنوع ثقافيا في الحفاظ على الانسجام بين الأديان وبناءه من خلال التقاليد المحلية التي تعد مصدر فخر لكل منطقة. ويبين السلوك الديني لأفراد مجتمع تلاسح وجود قيم دينية تعد سلوكا ينبغي أن يلتزم به الإنسان خضوعا وطاعة لتعاليم دينه. وقد أصبحت الطقوس الجاوية وسيلة ومجالا لعرض ممارسات المجتمع أمام العامة، إذ إن فهم الطقوس لا يقتصر على دين واحد فحسب، بل تشترك فيه جميع الأديان وأتباع المعتقدات الروحية، لأن الذين يمارسون الطقوس هم في الأساس من ذوي الانتماء الديني.

كما أن السلوك الديني بين أتباع الأديان المختلفة داخل مجتمع تلاسح يعلم قيم التعاون والتضامن والتسامح. وتقام الأدعية في الاحتفالات الطقسية بالتناوب بين قادة الأديان المختلفة. وتحمل القيم الكامنة في الطقوس الجاوية معنى مشتركا يتمثل في التوجه إلى الإله الذي يشار إليه بمصطلح مانجينغ كمبانغه جاغات، أي الإله الذي يسيطر على الكون كله. إن سلوك أتباع الأديان يعبر عن اعترافهم بإلههم وإيمانهم به، ومن خلال الطقوس ينال الإنسان الطمأنينة والثقة بالنفس، لأنه يؤمن بأن كل خطوة من خطواته ستكون مصحوبة بالعناية الإلهية التي تدله على الطريق الصحيح في حياته. كما أن الإيمان القوي يبعث في الإنسان روح الحماس للسعي نحو مستقبل أفضل، ويغرس فيه حب الحكمة. وبذلك فإن الطقوس الجاوية ليست ملكا لدين معين، بل هي متاحة لكل من يرى نفسه منسجما مع فهمها ومفهومها الطقسي، مثل طقوس بروچوتان، ومَنْتَنان، ومِثيل، وروواتان، ونِيدران وغيرها. ويعد مجتمع تلاسح تجسيدا لوجود أناس يحبون التقاليد الجاوية المحلية دون النظر إلى

انتمائهم الديني، لأن الهدف الذي يسعون إليه هو البحث عن هذه التقاليد الطقسية واتباعها وفقا لاحتياج.

المراجع

الكتب:

- Abdurrahman, Moeslim. (2009). *Bersujud di Baitullah: Ibadah haji mencari kesalehan hidup*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Ahmadi, Abu. (1991). *Perbandingan agama*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Al-Ikhtilaf. (1421 H). *Edisi No. 41, 6 Dzulhijjah 1421 H*.
- Al-Jazairi, Abu Bakr Jabir. (2008). *Ensiklopedi Muslim*. Jakarta: Darul Falah.
- Al-Sheikh, Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq. (2001). *Tafsir Ibnu Katsir, Jilid III*. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.
- Al-'Utsaimin, Syaikh Muhammad bin Soleh. (2009). *Asy-Syarhul Mumti 'ala Zaadul Mustaqni', Jilid 7*. Mesir: Daar Ibnul Jauzi.
- Ali, Imron M. (2015). *Sejarah terlengkap agama-agama di dunia dari masa klasik hingga modern*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Amhar, Fahmi, & Harjanti, Arum. (1999). *Buku pintar calon haji*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Argyle, Michele. (2007). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. London: Routledge.
- Arifin, M. (1998). *Menguak misteri ajaran agama-agama besar*. Jakarta: Golden Terayon Press.
- Armstrong, Karen. (1996). *Jerusalem: One city, three faiths*. New York: Ballantine Books.
- Asyiq, K. M. (1975). *Riwayat ringkas 25 Nabi dan Rasul*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Atang, Abdul Hakim, & Mubarak, Jaih. (1999). *Metode studi Islam* (Cet. 1). Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Barthes, Roland. (1957). *Mythologies*. New York: Hill & Wang.
- Beatty, Andrew. (2001). *Variasi agama di Jawa: Sebuah pendekatan antropologi*. Jakarta: Murai Kencana.
- Beth's, Karl. (1927). *Religion und Magie*. Berlin: Leipzig.
- Bhajananda, Swami. (2007). *Harmony of religion from standpoint of Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda*. Kolkata: Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Bleeker, C. J. (2004). *Pertemuan agama-agama dunia: Menuju humanisme religius dan perdamaian universal* (Syafaruddin, Terj.). Yogyakarta: Pustaka Dian Pratama.

- Brandon, S. G. F. (Ed.). (1970). *Dictionary of comparative religion*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bridge, Donald, & Phypers, David. (1981). *The meal that unites? USA*: Harold Shaw Publisher.
- Bulfinch, Thomas. (2004). *Bulfinch's mythology*. Whitefish: Kessinger.
- Campbell, Joseph. (1988). *The power of myth*. New York: Doubleday.
- Cannon, Dale. (2002). *Enam cara beragama* (Djam'annuri, Sahiron, dkk., Terj.; Cet. 1). Jakarta: Ditperta Depag RI, CIDA, McGill-Project.
- Cantalamessa, Raniero. (1994). *Ekaristi gaya pengudusan kita*. Flores: Nusa Indah.
- Christano, Charles. (1983). *Baptis*. Semarang: Komisi Literatur GKMI.
- Comte-Sponville, André. (2007). *Spiritualitas tanpa Tuhan* (Ulli Tauhida, Terj.). Bandung: IKAPI.
- Conze, Edward. (1960). *Buddhism: Its essence and development*. Oxford: Paper Back.
- Daeng, Hans J. (2000). *Manusia, kebudayaan, dan lingkungan: Tinjauan antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- De Jong, P. E. de Joselin. (1980). *Ruler and realm: Political myth in Western Indonesia*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Devi Isr, Shinta. (2005). *Bon Bio: Benteng terakhir umat Khonghucu*. Surabaya: JP Books.
- Dhavamony, Mariasussai. (1995). *Fenomenologi agama* (A. Sudiarja, dkk., Terj.). Yogyakarta: Kanisius.
- Diehl, Carl Gustav. (1956). *Instrument and purpose: Studies on rites and rituals in South India*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Djamari. (1993). *Agama dalam perspektif sosiologis*. Bandung: Alfabeta.
- _____. (1995). *Agama dalam perspektif sosiologis*. Bandung: Alfabeta.
- Dowson, John. (2000). *Classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature*. New Delhi: D. K. Printworld.
- Durkheim, Emile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea. (1961). *The sacred and the profane*. New York: Harper Torchbooks.
- Eliade, Mircea. (1963). *Myth and reality*. New York: Harper & Row.
- Eliade, Mircea. (1965). *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth*. New York: Harper & Row.
- Eliade, Mircea. (Ed.). (1987). *The encyclopedia of religion* (Vol. 7). USA: Macmillan Publishing Company.

- Evans-Pritchard, E. (1937). *Oracles and magic*. Oxford: Oxford University Press.
- Firth, Raymond. (1958). *Human types: An introduction to social anthropology*. New York: Lightning Source Incorporated.
- Frazer, James. (1922). *The golden bough*. New York: Macmillan.
- Fung, Yu-Lan. (1948). *A short history of Chinese philosophy*. New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford. (1976). *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gennep, Arnold Van. (1909). *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry.
- Gluckman, Max. (1954). *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, Max. (Ed.). (1966). *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Goldenweiser, Alexander A. (1937). *Anthropology: An introduction to primitive culture*. New York: Crofts.
- Graf, Fritz. (1993). *Greek mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Groenen, C. (1992). *Teologi sakramen inisiasi baptisan krisma: Sejarah dan sistematika*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hadiwidjono, Harun. (1984). *Kebatinan Jawa dalam abad sembilan belas*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Hadiwijono, Harun. (1982). *Agama Hindu dan Buddha*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Hadiwijono, Harun. (1985). *Sari sejarah filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hargrove, Barbara. (1979). *The sociology of religion: Classical and contemporary approaches*. Wheeling: Harlan Davidson.
- Hasting, James, & Selbie, John A. (1908). *Encyclopedia of religion and ethics, Part 8*. Edinburgh: Kessinger Publishing.
- Heim, Maria. (2004). *Theories of the gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain reflections on Dāna*. New York-London: Routledge.
- Heyer, C. J. Den. (1997). *Perjamuan Tuhan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Honig, A. G., Jr. (1987). *Ilmu agama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Hubert, Henri, & Mauss, Marcel. (1902–1903). *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Paris: L'Année Sociologique.
- Jalaluddin. (2001). *Psikologi agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- James, William. (1929). *The varieties of religious experience*. London and New York: Longmans, Green.

- Jones, Barbara Denison. (2011). *History, time, meaning and memory: Ideas for sociology of religion*. Leiden-Boston: Brill.
- Keene, Michael. (2006). *Agama-agama dunia* (F. A. Soeprapto, Terj.). Yogyakarta: Kanisius.
- Kirk, G. S. (1973). *Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Berkeley: Cambridge University Press.
- Koentjaraningrat. (1987). *Sejarah teori antropologi*. Jakarta: UI Press.
- Koentjaraningrat. (1990). *Sejarah teori antropologi I*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Kristensen, William Brede. (1960). *The meaning of religion*. The Hague: T.p.
- Kuntowijoyo. (2001). *Muslim tanpa masjid: Esai-esai agama, budaya, dan politik dalam bingkai strukturalisme transendental*. Bandung: Mizan.
- Lan, Nio Joe. (1961). *Peradaban Tionghoa selayang pandang*. Jakarta: Keng Po.
- Langer, Susanne K. (1942). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lombard, Denys. (2000). *Nusa Jawa: Silang budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lowie, Robert H. (1954). *Indians of the plains*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Madjid, Nurcholish. (2008). *Islam doktrin dan peradaban*. Jakarta: Dian Rakyat/Paramadina.
- Malefijt, Annemarie de Waal. (1968). *Religion and culture: An introduction to anthropology of religion*. New York: Macmillan.
- Malinowski, Bronislaw. (1954). *Magic, science, and religion, and other essays*. New York: Button.
- Malinowski, Bronislaw. (1967). *Sex, culture and myth*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Matakin. (t.t.). *Tata agama dan tata laksana upacara agama Khonghucu*. Solo: Matakin.
- Meletinsky, Elea. (2000). *The poetics of myth*. New York: Routledge.
- Minsarwati, Wisnu. (2002). *Mitos Merapi dan kearifan ekologi: Mengungkap bahasa mitos dalam kehidupan masyarakat Jawa Pegunungan*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Moch. Mathar Qasim. (2005). *Sejarah, teologi dan etika agama-agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.

- Muhtar, Rusdi. (2009). *Harmonisasi agama dan budaya di Indonesia*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Munawar, Budhy al-Rachman. (2006). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di kanvas peradaban* (Jilid 10). Jakarta: Mizan.
- Nasution, Harun. (1972). *Teologi Islam: Aliran-aliran sejarah, analisa perbandingan*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.
- _____. (1973). *Filsafat agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. (1985). *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya, Jilid 1*. Jakarta: UI Press.
- North, Alfred Whitehead. (1926). *Religion in the making*. New York: Macmillan.
- O'Dea, Thomas. (1995). *Sosiologi agama: Suatu pengenalan awal* (Yasogama, Terj.). Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Otto, Rudolf. (1946). *Idea of the holy*. London: Oxford.
- Pandey, Raj. (1969). *Hindu Samskaras*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat. (1996). *Intisari ajaran Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Parrinder, E. G. (1954). *African tribal religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Placide, Temples. (1959). *Bantu philosophy*. Paris: Presence Africaine.
- Pringle, Robert. (2004). *A short history of Bali: Indonesia's Hindu realm*. Australia: Allen and Unwin.
- Qasim, Moch. Mathar. (2005). *Sejarah, teologi dan etika agama-agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.
- Rachman, Rasid. (2001). *Hari raya liturgi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. (2009). *Hari raya liturgi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1981). *A performative approach to ritual*. London: British Academy.
- Raglan, Lord. (1956). *The hero: A study in tradition, myth and drama*. New York: Paper Back.
- Ranulph, Robert Marett. (1914). *The threshold of religion*. London: Methuen.
- _____. (1933). *Sacraments of simple folks*. Oxford: Clarendon.
- Randy, Larsen, & Buss, David M. (2008). *Personality psychology: Domain of knowledge human nature*. New York: McGraw-Hill.
- Rasjidi. (1965). *Filsafat agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Redfield, Robert. (1953). *The primitive world and its transformation*. Ithaca: Cornell University Press.

- Rivers, W. H. R. (1927). *Medicine, magic and religion*. London: Routledge.
- Rowls, John. (2009). *A brief inquiry into the meaning of sin and faith with "On my religion"*. London: Harvard University Press.
- Sarapung, Elga, dkk. (2005). *Sejarah, teologi dan etika agama-agama*. Yogyakarta: Interfidei.
- Schuon, Frithjof. (2002). *Form and substance in the religions*. Canada: World Wisdom.
- Segal, Robert. (2004). *Myth: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Shihab, Quraish. (1996). *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Shihab, Quraish. (2007). *Lentera hati: Kisah dan hikmah kehidupan*. Bandung: Mizan.
- Sholikhin, Muhammad. (2010). *Ritual dan tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi IKAPI.
- Sholikhin, Muhammad. (2012). *Di balik tujuh hari besar Islam: Sejarah, makna dan amaliyah*. Yogyakarta: Garudhawaca.
- Simpson, Serta Michael. (1976). "Introduction Apollodorus." Dalam *Gods and heroes of the Greeks*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Smart, Ninian. (2012). "Sebuah pengantar." Dalam Peter Connolly, *Aneka pendekatan studi agama*. Jakarta: LKiS.
- Soderblom, Nathan. (1932). *The living God*. London: Oxford University Press.
- Spradley, James P. (1997). *Metode etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Strehlow, T. G. H. (1971). "Religious of illiterate people: Australia." Dalam J. Bleeker & Geo Widengren (Ed.), *Historia Religionum II*. Leiden: E. J. Brill.
- Suhardi. (2009). "Ritual: Pencarian jalan keselamatan tataran agama dan masyarakat perspektif antropologi." Pidato Pengukuhan Guru Besar Antropologi pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 18 Maret 2009.
- Suyanto. (1990). *Pandangan hidup Jawa*. Semarang: Dahana Prize.
- Tanggok, Ihsan. (2000). *Jalan keselamatan melalui agama Konghucu*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Thomas J., Fararo. (2001). *Social action systems: Foundation and synthesis in sociology theory*. London: Praeger.
- Tian, Wei De Dong. (2012). *Sekilas riwayat Haksu Tjie Tjay Ing*. Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia.

- Tilaar, H. A. R. (2003). *Kekuasaan dan pendidikan: Suatu tinjauan dari perspektif studi kultural*. Jakarta: IKAPI.
- Toynbee, Arnold. (1954). *A study of history*. London-New York-Toronto: Oxford University Press.
- Turner, Victor Witter. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu rituals*. New York: Cornell University.
- _____. (1981). *The drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Ithaca, NY: Cornell University.
- _____. (1982). *Celebrations: Studies in festivity and ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Van der Leeuw, Gerardus. (1938). *Religion in essence and manifestation*. London: Allen & Unwin.
- Van Niftrik, G. C., & Bolland, B. J. (1978). *Dogmatika masa kini*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Voltaire. (2004). *Traktat toleransi* (Terj.). Yogyakarta: LKiS.
- Wach, Joachim. (1951). *Types of religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach, Joachim. (1992). *Ilmu perbandingan agama* (Djammannuri, Terj.; Cet. 3). Jakarta: Rajawali Press.
- Wasim, Alef Theria. (2000). "Zakat dalam agama Islam." Dalam Pieterella van Doorn-Harder, dkk. (Ed.), *Lima titik temu agama-agama*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Werner, Heinz. (1948). *Comparative psychology of mental development*. Chicago: Follet.
- White, James F. (2009). *Pengantar ibadah Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- White, Jerry. *Kejujuran moral dan hati nurani*. <https://books.google.co.id/books?id=U14nzVdgpBUC&pg=PA14&dq=kesadaran+kejujuran&hl=id&sa=X&ved=0ahUKEwiSpZTCm73YAhUMso8KHTP9CjwQ6AEILDAB#v=onepage&q=kesadaran%20kejujuran&f=false> (diakses 27 Desember 2017).
- Winangun, Y. W. Wartaya. (1990). *Masyarakat bebas struktur: Liminalitas dan komunitas menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius.
- Woodward, Mark R. (2004). *Islam Jawa: Kesalehan normatif versus kebatinan* (Hairus Salim H., Terj.). Yogyakarta: LKiS.
- Yafie, Ali. (1997). *Teologi sosial: Telaah kritis persoalan agama*. Yogyakarta: LKPSM.

- Yewangoe, A. A. (2009). *Agama dan kerukunan*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Zoetmulder, P. J., dkk. (1982). *Kamus Jawa Kuno Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Zohar, Danah, & Marshall, Ian. (2007). *Kecerdasan spiritual*. Bandung: Mizan.
- Zuhriyah, Lailatuzz. (2011). “Kosmologi Islam Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat.” Tesis, IAIN Sunan Ampel, Surabaya.
- الشيرازي، السيد محمد باقر الموسوي الحسيني. (2004). *لواعم الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية* (ط. ١). أصفهان: مركز البحوث الكومبيوترية التابع لحوزة أصفهان العلمية.

المقالات العلمية

- Abu Bakar, Azzaki. (2015). “Perubahan status fungsi hati, status nutrisi, kadar 3-β-hidroksi butiran darah dan keseimbangan nitrogen pada pasien sirosis hati yang menjalankan puasa Ramadhan.” *Jurnal Penyakit Dalam*, 2(1). <http://www.jurnalpenyakitdalam.com/index.php/jpdi/article/view/61> (diakses 16 Desember 2017).
- Abu-Laban, Yasmeen. (1992). “Ethnic pluralism under siege: Popular and partisan opposition to multiculturalism.” *Canadian Public Policy*, 18(4).
- Aisyah, Siti. (2013). “Ritual sembahyang Trisandya umat Hindu di Pura Penataran Agung Margo Wening Desa Balong Garut Kecamatan Krembung Sidoarjo.” *Jurnal al-Adyan*, 1(1).
- Alba, Richard. (1999). “Immigration and American realities of assimilation and multiculturalism.” *Sociological Forum*, 14(1).
- Aprilia, Santi. (2017). “Eksistensi agama Khonghucu di Indonesia.” *Jurnal Studi Agama*, 1(1). <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/jsa/article/view/1545> (diakses 27 November 2017).
- Ariantini, K. T. (2017). “Pengaruh kecerdasan emosional, kecerdasan spiritual dan kecerdasan sosial terhadap pemahaman akuntansi pada mahasiswa.” *Jurnal Undiksha*, 7(1). <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/S1ak/article/view/9387> (diakses 29 Desember 2017).

- Baidhaw, Zakiyuddin. (2014). "Pendidikan agama Islam untuk mempromosikan perdamaian dalam masyarakat plural." *Jurnal Analisis Studi Keislaman*, 14(2). <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/analisis/article/view/690> (diakses 27 November 2017).
- Barid Nizarudin Wajdi, Muh. (2017). "Nyadranan, bentuk akulturasi Islam dengan budaya Jawa: Fenomena sosial keagamaan Nyadranan di daerah Baron Kabupaten Nganjuk." *Jurnal Lentera*, 3(2). <http://www.ejournal.staimnglawak.ac.id/index.php/lentera/article/view/148> (diakses 18 Desember 2017).
- Bascom, William. (1984). "The forms of folklore: Prose narratives." Dalam Alan Dundes, *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*. Berkeley: University of California Press.
- B. David, Wilson. (2000). "The history of science and religion." Dalam *The history of science and religion in the Western tradition: An encyclopedia*. New York and London: Garland Publishing.
- B. John, Thompson. (1990). *Ideology and modern culture*. California: Stanford University Press.
- Brenner, Suzanne. "Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and 'the veil'." <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1996.23.4.02a00010/full> (diakses 29 November 2017).
- C. Gruschow, Lisa. "The case of the disappearing ritual: Theology, history, and Halakhah." <https://muse.jhu.edu/article/264767/summary> (diakses 5 Januari 2018).
- Daniel, C. Molden, & Dweck, Carol S. (2006). "Finding 'meaning' in psychology: A lay theories approach to self-regulation, social perception, and social development." *American Psychologist*. <http://web.stanford.edu/dept/psychology/cgi-bin/drupal/system/Psychology> (diakses 20 Desember 2017).
- E. Lynch, Michael. (1988). "Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the neurosciences." *Sage Journal*, 18(2). <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030631288018002004> (diakses 27 Desember 2017).
- Efyanti, Yasni. (2016). "Nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi silaturahmi menjelang Ramadhan di Hamparan Rawang." *Jurnal Islamika*, 16(1). <http://ejournal.iainkerinci.ac.id/index.php/islamika/article/view/120> (diakses 29 November 2017).

- Emarikhatul Purnamasari, Dyah. (2015). "Solidaritas mekanik umat Islam dan Kristen di Desa Kamijoro Kecamatan Bener Kabupaten Purworejo." *Jurnal FIS*, 42(2). https://journal.unnes.ac.id/artikel_nju/FIS/9334 (diakses 19 Desember 2017).
- Eva Riani, Yulina. (2017). "Understanding the influence of traditional cultural values on Indonesian parenting." *Marriage and Family Review*, 53(3). <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01494929.2016.1157561> (diakses 28 November 2017).
- F. Paloutzian, Raymond. (2017). "Psychological perspectives on religion and religiosity." *The International Journal for the Psychology of Religion*, 27(2). <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10508619.2017.1286897?journalCode=hjpr20> (diakses 10 Desember 2017).
- Farid Hafidz, Ahmad Mohamad. (2016). "Pusat Islam Polimas: Penglibatan program dakwah dan hubungannya dengan amalan ibadah solat dan pengalaman akhlak belajar siswa." *Proceeding of the ICECRS*, 1(1). <http://ojs.umsida.ac.id/index.php/icecrs/article/view/537> (diakses 29 Desember 2017).
- Fauzan, M. F. A., & Setyorini, D. (2017). "Pengaruh kecerdasan emosional, kecerdasan spiritual dan tekanan klien terhadap kualitas audit." *Jurnal Profita*, 5(7). <http://journal.student.uny.ac.id/ojs/index.php/profita/article/view/9952> (diakses 20 Desember 2017).
- Fuad, Muskinul. (2011). "Makna hidup di balik mudik Lebaran: Studi fenomena atas pengalaman pemudik dalam merayakan Idul Fitri di kampung halaman." *Jurnal Komunika*, 5(1). <http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/komunika/article/view/774> (diakses 20 Desember 2017).
- G. Henry, Bugbee. "The moment of obligation in experience." *Journal of Religion*, 33(1).
- Geertz, Clifford. "Ritual and social change: A Javanese example." <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040/full> (diakses 18 Desember 2017).
- Goody, J. (1961). "Religion and ritual: The definitional problem." *The British Journal of Sociology*, 12(2).

- G. S., Kirk. (1984). "On defining myths." Dalam Alan Dundes, *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*. Berkeley: University of California Press.
- H. William, Sewell Jr. (2005). *Logics of history: Social theory and social transformation*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Harini, Ninik. (2012). "Makna simbolis Srimi Lima pada upacara ruwatan di Desa Ngadirejo Poncokusumo Malang." *Jurnal Bahasa dan Seni*, 40(1).
<http://journal2.um.ac.id/index.php/jbs/article/view/122> (diakses 29 Desember 2017).
- Hasanah, Hasyim. (2016). "Implikasi psiko-sosio-religius tradisi Nyadran warga Kedung Ombo zaman Orde Baru." *Jurnal Wahana Akademika*, 3(2).
<http://journal.walisongo.ac.id/index.php/wahana/article/view/1142> (diakses 6 Januari 2018).
- Hilmy, Masdar. (1999). *Islam and Javanese acculturation: Textual and contextual analysis of the Slametan ritual*. Thesis, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada.
- Honko, Lauri. (1984). "The problem of defining myth." Dalam Alan Dundes, *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*. Berkeley: University of California Press.
- Ilyas, Yunahar. (2013). "Hermeneutika dan studi tentang tafsir klasik: Sebuah pemetaan teoritik." *Jurnal Tarjih*, 6(1).
<https://jurnal.tarjih.or.id/index.php/tarjih/article/view/48> (diakses 29 November 2017).
- Irmantyas, Putri Imanda. (2015). "Korelasi pendidikan kurban terhadap tingkat religiusitas siswa: Studi kasus SMP Agus Salim Semarang." *Jurnal Inferensi*, 9(1).
<http://journalregister.iainsalatiga.ac.id/index.php/inferensi/article/view/294/229> (diakses 29 Desember 2017).
- Ismail, Roni. (2012). "Konsep toleransi dalam psikologi agama: Tinjauan kematangan beragama." *Jurnal Religi Studi Agama-Agama*, 8(1).
<http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Religi/article/view/1007> (diakses 28 Desember 2017).
- Junaidi, Mahbub. (2017). "Manusia dalam berbagai perspektif." *Jurnal Dar el-Ilmi*, 4(1).
<http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/dareilmi/article/view/3067> (diakses 6 Januari 2018).

- Kasturi, Taufik. "Meningkatkan kesejahteraan psikologi masyarakat Indonesia: Tinjauan psikologi Islam." <http://proceedings.psikologi.uhamka.ac.id/index.php/prosiding/article/view/156> (diakses 28 November 2017).
- Ketut Sudarsana, I. "Peningkatan mutu pendidikan agama Hindu melalui efektivitas pola interaksi dalam pembelajaran di sekolah." *Proceeding Seminar Nasional Agama dan Budaya*. <http://proceedings.jayapanguspress.org/index.php/semaya2/article/view/51> (diakses 3 Januari 2018).
- Khamdan, Muhamad. (2015). "Rethinking deradikalisasi: Konstruksi bina damai penanganan terorisme." *Jurnal Addin*, 9(1). <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Addin/article/view/612> (diakses 29 Desember 2017).
- Khotimah. (2016). "Interaksi sosial Islam dan Kristen di Dusun Tarab IV Mulia Kecamatan Tambang Kabupaten Kampar." *Jurnal Khutubkhanah*, 16(2). <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Kutubkhanah/article/view/2554> (diakses 28 Desember 2017).
- Kluckhohn, Clyde. (1942). "Myth and rituals: A general theory." *Harvard Theological Review*, 35(4).
- Komaruddin. "Dimensi sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam perspektif HAM Islam." *Jurnal Inright*, 3(1). <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1258> (diakses 28 Desember 2017).
- Kurnia Lestari, Evi. (2015). *Makna ritual slametan di Makam Sawunggaling Kelurahan Lidah Wetan Kecamatan Lakarsantri Surabaya*. Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya. <http://digilib.uinsby.ac.id/3700/> (diakses 20 Desember 2017).
- Malik Ghozali, Abdul. (2014). "Kepemimpinan politik wanita antara doktrin agama dan fakta sejarah: Pemikiran Fatimah Mernisi dalam al-Sulthanat al-Mansiyat." *Jurnal al-Madania*, 2(1).
- Mariani, Lies. (2016). "Ritus Ruwatan Murwakala di Surakarta." *Jurnal Umbara*, 1(1). <http://jurnal.unpad.ac.id/umbara/article/view/9603> (diakses 3 Januari 2018).
- Miyatake, Sanae. "Does religious priming increase the prosocial behaviour of a Japanese sample in an anonymous economic game?" *Asian Journal of Social Psychology*. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ajsp.12164/full> (diakses 11 Desember 2017).

- Mohd Roslan Nor. (2010). “Meneladani sejarah umat Islam dalam membentuk masyarakat Hadhari yang gemilang abad 21.” *Jurnal Hadhari*, 2, 19–40.
<http://www.ukm.my/jhadhari/makalah/v2n22010/makalah-v2n2-n2.pdf> (diakses 20 Februari 2014).
- Nasution, Hendra. (2016). “Tradisi dan makna simbolik ritual Tabot pada masyarakat suku Sipai di Kota Bengkulu.” *Jurnal Pengkajian dan Penciptaan Seni*, 12(1). <https://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/Garak/article/view/218> (diakses 23 Desember 2017).
- Nugroho, Anjar. (2002). “Dakwah kultural: Pergulatan kreatif Islam dan budaya lokal.” *Jurnal Ilmiah Inovasi*, 4(XI).
- Prasetya Tri, Jaka. (2012). *Makna perayaan Imlek menurut penganut agama Khonghucu di Makin Kota Bandung*. Diploma thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
<http://digilib.uinsgd.ac.id/733/> (diakses 27 November 2017).
- R. Woodward, Mark. “The Slametan: Textual knowledge and ritual performance in Central Javanese Islam.” <http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/463136?journalCode=hr> (diakses 6 Januari 2018).
- Ratna, Adelagustin. “Pergeseran tradisi Megengan: Studi tentang pergeseran studi Megengan di Dhalem Mangkubumen.” http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?act=view&buku_id=90509&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&typ=html (diakses 14 Desember 2017).
- Rifa’i, Muhammad Abduh. (2012). “Textual and contextual interpretation towards religious harmony in Indonesia.” Dalam Rahmat Fadjri (Ed.), *Antologi studi agama*. Yogyakarta: Jurusan Perbandingan Agama.
- Rina, Martiara. “Cangget sebagai pengesah perkawinan adat pada masyarakat Lampung.” http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=4917 (diakses 7 Januari 2018).
- Riyadi, Hendar. (2003). “Respon Muhammadiyah dalam dialektika agama.” *Pikiran Rakyat*, 24 Februari 2003.
- Riyadiningsih, Hening. (2012). “Peran kondisi psikologis dan karakteristik pribadi dalam pengembangan kepemimpinan efektif: Sebuah tinjauan konseptual.” *Proceeding*.
<http://eprints.unisbank.ac.id/281/> (diakses 2 Januari 2018).

- Safrisyah, dkk. (2012). "Religiusitas dalam perspektif Islam: Suatu kajian psikologi agama." *Jurnal Substantia*, 12(2). <http://substantiajurnal.org/index.php/subs/article/view/48> (diakses 27 Desember 2017).
- Safuruddin, Aziz. "Tradisi pernikahan adat Jawa Keraton membentuk keluarga sakinah." <https://www.neliti.com/publications/62630/tradisi-pernikahan-adat-jawa-keraton-membentuk-keluarga-sakinah> (diakses 16 Desember 2017).
- Sakdiah, Halimatus. (2016). "Komunikasi interpersonal sebagai strategi dakwah Rasulullah perspektif psikologi." *Jurnal Ilmu Dakwah al-Hadharah*, 15(30). <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/alhadharah/article/view/1219> (diakses 6 Januari 2018).
- Sartiyati. (2011). "Kurban sebagai simbol dalam ajaran Islam." *Jurnal Media Akademika*, 26(4).
- Sastrodiwirdjo, Dadang. (2008). "Ruh Islam dalam Kemaduraan dan Keindonesiaan." *Jurnal Karsa*, 8(1).
- Schapman, Ann M. (2002). "The role of religious behaviour in adolescent depressive and anxious symptomatology." *Journal of Adolescence*, 25(6). <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0140197102905105> (diakses 15 Desember 2017).
- Setiyani, Wiwik. (2015). *Harmonisasi agama dan budaya: Makna tindakan Tlasih 87 di Sumbergirang Mojokerto*. Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Setiyani, Wiwik. (2015). "Peran komunitas Tlasih 87 Sumbergirang Mojokerto dalam membangun harmoni agama." *Jurnal Teosofi*, 5(1). <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/102> (diakses 29 November 2017).
- Shaleh, Syamsuddin. (2013). "Kerukunan umat beragama di Denpasar Bali." *Jurnal al-Fikr*, 7(1). <http://journal.uin-alaudidin.ac.id/index.php/alfikr/article/view/2275> (diakses 29 November 2017).
- Stodulka, Thomas. "Anthropologies of mental health and illness." http://spa.americananthro.org/wp-content/uploads/2011/11/Syllabus_Mental_Health_SS2017.pdf (diakses 24 Desember 2017).

- Strehlow, T. G. H. (1971). "Religious of illiterate people: Australia." Dalam J. Bleeker & Geo Widengren (Ed.), *Historia Religionum II*. Leiden: E. J. Brill.
- Suardi Wekke, Ismail. (2012). "Islam dan adat pernikahan masyarakat Bugis di Papua Barat." *Jurnal Thaqafiyat*, 13(2). <http://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyat/article/view/67> (diakses 27 Desember 2017).
- Suhardi. (2009). "Ritual: Pencarian jalan keselamatan tataran agama dan masyarakat perspektif antropologi." Pidato Pengukuhan Guru Besar Antropologi pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 18 Maret 2009.
- Suryawati, Chriswardani. "Faktor sosial budaya dalam praktik perawatan kehamilan, persalinan, dan pasca persalinan: Studi di Kecamatan Bangsri Kabupaten Jepara." <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/jpki/article/view/2800> (diakses 17 Desember 2017).
- Wardani. (2016). "Berbagai alternatif pendekatan psikologis dalam studi agama." *Jurnal Ushuluddin*, 15(2). <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/ushuluddin/article/view/1290/966> (diakses 29 November 2017).
- Waruwu, Dermawan. (2017). "Kawasan Puja Mandala: Wujud kearifan lokal dan destinasi spiritual dalam pengembangan model toleransi di Indonesia." *Jurnal Vidya Samitha*, 3(1). <http://www.ejournal.ihtn.ac.id/index.php/vs/article/view/324> (diakses 18 Desember 2017).
- Wibisono, Bambang, dkk. (2013). "Istilah-istilah yang digunakan pada acara ritual Petik Pari oleh masyarakat Jawa di Desa Sumberpucung Kabupaten Malang: Kajian etnolinguistik." *Jurnal Publika Budaya*, 1(1). <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/PB/article/view/340> (diakses 17 Desember 2017).

المواقع الإلكترونية

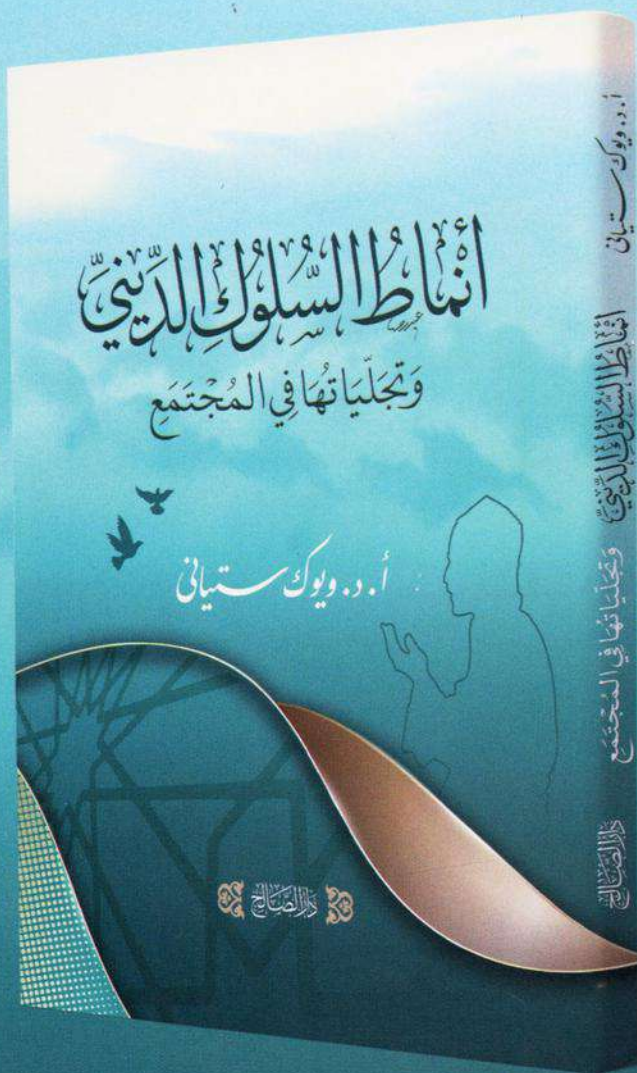
- Abdul Lathif. "Wagub Jatim akan hadir Undhuh-Undhuh." <http://regional.kompas.com/read/2011/05/13/00463439/Wagub.Jatim.Akan.Hadiri.UndhuhUndhuh>. (diakses 30 April 2017).
- Abdul Manan A. Ghani. "Tentang Tahlilan dan dalilnya." <http://www.nu.or.id/a.public-m.dinamic-s.detail-ids,10-id,37823-lang.idc.ubudiyyah->

- [t,Tentang+Tahlilan+dan+Dalilnya-.phpx](#). (diakses 18 April 2013).
- Admin Buletin Al-Iman. “Makna ibadah haji dan umrah.” <http://www.alimancenter.com/default/artikel/buletin-aliman/438-makna-ibadah-haji-dan-umrah.html> (diakses 2 Mei 2017).
- Alston, William. “Psychoanalytic theory and theistic belief.” https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-349-81670-5_4 (diakses 12 Desember 2017).
- Anak Agung Gede Netra. “Pengantar: Upacara Yadnya.” http://www.parisada.org/index.php?option=com_content&task=view&id=474&Itemid=96 (diakses 11 April 2013).
- Andayani, S. “Ruwatan dalam teks T tutur Kumaratatwa: Analisis semiotika.” <http://repository.uin-malang.ac.id/754/> (diakses 24 November 2017).
- Balfour, David. “Eating the forbidden fruit: The relationship between social bonding, religiosity and sexual behaviour among divorced persons in the Seventh-day Adventist Church in Trinidad.” http://www.uwispaces.sta.uwi.edu/dspace/bitstream/handle/2139/44309/DavidBalfour_AB.pdf?sequence=1&isAllowed=y (diakses 18 Desember 2017).
- Benny N. Joewono. “Mahasiswa Buddhis Jambi gelar ritual Fangshen.” <http://edukasi.kompas.com/read/2012/12/07/18495440/Mahasiswa.Buddhis.Jambi.Gelar.Ritual.Fangshen> (diakses 1 Mei 2013).
- Bhikkhu Candakaro. “Berdana di bulan Kathina.” <http://artikelbuddhist.com/2012/07/berdana-di-bulan-kathina.html> (diakses 18 April 2013).
- Bhikkhu Uttamo. “Sepuluh tanya jawab dengan Bhikkhu Uttamo.” <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/tanya-jawab-dengan-bhikkhu-uttamo-02/> (diakses 2 Mei 2017).
- Dasanrangarajan. “Ritual Hindu bukan sesuatu yang memberatkan.” <http://dharmadvar.blogspot.com/2009/05/ritual-hindu-bukan-sesuatu-yang.html> (diakses 23 April 2013).
- Dhamma Study Group Bogor. “Upacara dalam agama Buddha.” <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/upacara-dalamagama-buddha/> (diakses 18 April 2013).

- Hanvitra Dananjaya. “Kurban, bukti cinta pada Tuhan.” <http://edukasi.kompasiana.com/2012/10/26/kurban-bukti-cinta-pada-tuhan-504388.html> (diakses 11 April 2013).
- Hapsari, Endah. “Inilah manfaat dan rahasia di balik gerakan shalat (1).” <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/12/08/10/m8j9ks-inilah-manfaat-dan-rahasia-di-balik-gerakan-shalat-1> (diakses 2 Mei 2017).
- Hindu Tengger. “Sejarah dan maksud dari upacara Unan-Unan (Mayu Bumi) umat Hindu Tengger.” <http://hindutengger.blogspot.com/2012/09/unan-unan-umat-hindu-tengger.html>(diakses 30 April 2017).
- Irvan Sihombing. “Perayaan Jum’at Agung dan tradisi Portugis di NTT.” <http://www.metrotvnews.com/metronews/read/2013/03/29/3/142304/Perayaan-Jumat-Agung-dan-TradisiPortugis-di-NTT> (diakses 30 April 2017).
- Jawodiy, Mohammad. “Haji: Ritual yang sarat makna.” <http://buletinmitsal.wordpress.com/perspektif/haji-ritual-yang-sarat-makna/> (diakses 2 Mei 2017).
- Juma Darmapoetra. “Aktualisasi nilai historis Grebeg di Yogyakarta.” <http://sosbud.kompasiana.com/2013/02/02/aktualisasi-nilaihistoris-grebeg-di-yogyakarta-530816.html> (diakses 30 April 2017).
- Maha Pandita Sumedha Widyadharma. “Dhamma Sari.” <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/bab-viii-bhavana-latihan-dan-pengembangan-mental/#more-5920> (diakses 2 Mei 2017).
- Mettayani. “Waisak 2555: Tzu Chi Pekanbaru.” http://www.tzuchi.or.id/view_berita.php?id=2085 (diakses 2 Mei 2017).
- Mita. “Ritual kurban dalam Yahudisme.” <http://sejarah.kompasiana.com/2011/11/06/ritual-kurban-dalam-yahudisme-410082.html> (diakses 11 April 2013).
- Muhtar Shalihin. “Format ritual dalam etika Islam.” <http://www.tasawufpsikoterapi.web.id/2013/04/format-ritual-dalam-etika-islam.html> (diakses 23 April 2013).
- Pdt. Yohanes Bambang Mulyono. “Kematian Kristus membuka jalan yang baru.” http://yohanesbm.com/index.php?option=com_content&task=view&id=255&Itemid=29 (diakses 11 April 2013).

- Pemuda Buddhist Indonesia. "Tata cara pribadatan agama Buddha." <http://viharadhammasasana.blogspot.com/2009/05/tata-caraperibadatan-agama-buddha.html>(diakses 18 April 2013).
- Qultum Media Penerbit Buku Islami. "Fungsi dan tujuan zakat." <http://qultummedia.com/Artikel/Muamalat/fungsi-dan-tujuan-zakat.html> (diakses 24 April 2013).
- Singgih Wahyu Nugraha. "Umat Buddha rayakan Puja Bakti Perayaan Asadha." <http://jogja.tribunnews.com/2012/07/28/umatbudha-rayakan-puja-bakti-perayaan-asadha> (diakses 18 April 2013).
- Siswa Sang Buddha. "Penjelasan Abhisheka." <http://www.wihara.com/forum/true-buddha-school/701-penjelasan-abhisheka.html> (diakses 10 April 2017).
- Sri Wulandari. "Dahlan Iskan dan Jokowi mistikus masa kini." <http://sosok.kompasiana.com/2012/10/19/dahlan-iskan-dan-jokowi-mistikus-masa-kini-502275.html> (diakses 1 Mei 2013).
- T. N. "Katarsis." <http://id.wikipedia.org/wiki/Katarsis> (diakses 15 April 2013).
- T. N. "Mistisisme." <http://id.wikipedia.org/wiki/Mistisisme> (diakses 1 Mei 2013).
- T. N. "Penghormatan leluhur di Cina." http://id.wikipedia.org/wiki/Penghormatan_Leluhur_di_China (diakses 2 Mei 2017).
- T. N. "Sunan Gresik." http://id.wikipedia.org/wiki/Sunan_Gresik (diakses 16 April 2013).
- T. N. "Upacara Melasti." <http://wisatadewata.com/article/adatkebudayaan/upacara-melasti> (diakses 30 April 2017).
- T. N. "Yadnya." <http://www.babadbali.com/canangsari/pa-panca-yadnya.htm> (diakses 11 April 2013).
- Thoe Yulius. "Upacara dan perayaan dalam agama Buddha." <http://www.wihara.com/forum/seputar-buddhisme/3837-upacara-danperayaan-dalam-agama-buddha.html> (diakses 18 April 2013).
- Tjahja Gunawan Diredja. "Ritual adat Reba semarak di Kupang." <http://regional.kompas.com/read/2013/02/10/01230284/Ritual.Adat.Reba.Semarak.di.Kupang>(diakses 30 April 2017).
- Tomi Iskandar. "Ritual Kasada, suku Tengger menggelar upacara syukuran." http://www.indosiar.com/ragam/ritual-kasadasuku-tengger-menggelar-upacara-syukuran_91729.html (diakses 30 April 2017).

- Tracey R. Rich. “Qorbanot: Sacrifices and offerings.” <http://www.jewfaq.org/qorbanot.htm>(diakses 11 April 2013).
- Upasaka Suryano Suryo Hariono. “Jing Ming: Bersih dan terang.” <http://www.becsurabaya.org/artikel/artikel-buddhis/166-jing-mingbersih-dan-terang.html> (diakses 1 Mei 2017).
- Viswanathan. “Ritual Hindu.” <http://www.hindu-indonesia.com> (diakses 18 April 2017).
- Y. Agus Yudianto. “Silabus Katekumenat Katolik, Revisi II.” <http://programkatekese.blogspot.com/2011/01/silabus-katekumenat-revisi-ii.html> (diakses 11 April 2107).
- Yan Saccakiriyaputta. “Doa, bisakah terkabul?” <http://artikelbuddhist.com/2011/06/doa-bisakah-terkabul.html> (diakses 11 April 2013).
- Yusuf Qardhawi. “Hikmah puasa dalam pengertian ibadah Islam.” <http://fiqihpuasa.blogspot.com/2012/07/hikmah-puasa-dalam-pengertian-ibadah.html> (diakses 23 April 2013).



8 ش أبي البركات الرزوي - خلف الأدهر الشريف - القاهرة

هاتف: 00201120747478 - 00201025883599

e-mail: darassaleh88@yahoo.com

