

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم : العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص : مقارنة الأديان



كلية أصول الدين
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

جدلية المقدس والمدنس بين رودولف أوتو ومرسيا إلياد
دراسة تحليلية مقارنة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل.م.د.
تخصص : مقارنة الأديان

تحت إشراف الأستاذ الدكتور
بشير عزالدين كردوسي

من إعداد الطالب
بن عطاء الله محمد أسامة

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
فاتح حليمي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -
بشير عزالدين كردوسي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -
يوسف العايب	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -
عبد الحفيظ لعمش	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريبيج -
زهير قوتال	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 02 -
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 02 -

السنة الجامعية 1443/1444 هـ - 2022 / 2023 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلًا وَالْبَحْرُ يَسْرُ مِنْ
بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَشْجُرٍ مَا نَفَعْتُمْ كَلِمَاتٌ إِلَّا
إِنَّا اللَّهُ عَزِيزٌ حَلِيمٌ

﴿ لقمان : 27 ﴾

شكر وتقدير

عرفانا وامتنانا بطيب الأثر، وعمق البصمة، وصدق النصيحة، أتقدم بشكري الجزيل للأستاذ الدكتور بشير عزالدين كردوسي، على حسن إشرافه، وسداد توجيهه، منذ مراحل التلمذ الأولى، وعلى خارطة الطريق التي رسمها بفضل محاضراته الماتعة حول مناهج البحث في الأديان وفلسفة التفكير الديني، وعلى الثقة التي وضعها في شخصي لخوض هذا المسار الشائك، كما أشكر تحمله عناء وجمد قراءة العمل، ونوعية الملاحظات المنهجية والمعرفية حول إشكاليات البحث وقضاياها

وأتقدم بشكري لفريق التكوين والبحث في الدكتوراه على جهودهم وحسن مرافقتهم ودعمهم النفسي والمعرفي والمنهجي، وللجنة الباحثين وأعضاء المناقشة الذين صبروا على سبر أغواء وطيات هذا البحث، وعلى سداد توجيهاتهم، وصواب تقويماتهم المنهجية والمعرفية

ولا أنسى خالص الدعوات التي رافقتني طوال مسار التقصي من طرف إخواني الأساتذة الذين تشرفت بمزاملتهم خلال مرحلة التعليم الثانوي، وعرفانا لجميع الأساتذة والمعلمين الذين ساهموا في تكويني من المراحل الابتدائية إلى غاية بلوغ هذه اللحظة

ولا يفوتني أن أنسى كرم التشجيع الذي تلقيتته من طرف تلامذتي الذين استلهمت منهم روح المثابرة والمقاومة

وإلى جميع الأصدقاء والمعارف ممن تمتوا لنا حسن التوفيق والنجاح

الإهداء

إلى أمي وأبي العزيزين، كرهبون وفاء على كل التضحيات، واعتذارا يسيرا عن الجهد الجزيل في سبيل بناء إنسان، وتتويجا لسنوات البذل والعطاء، وتحقق الدعوات

إلى زوجتي وشريكة الحياة، وما كابدته من جفوة وتقصير، وتحملها عناء البعد والهجر في الطريق نحو تحقيق هذا الإنجاز، وعلى حسن العون في كتابة النجاح

إلى زهرة حياتي، وقطعة ممي، صغيري عماد، الذي جاء إلى الدنيا وأنا أخط مباحث الرسالة، فزادني إلهاما وأملا، واعتذارا عن كل تقصير وغلظة في سبيل بلوغ المرام

إلى روح أخي عماد، الذي لم تجف دمة فراقه الأجفان، وعلى دعمه وتشجيعه على الالتحاق بجامعة الأمير

إلى سندي وعضدي محمد الأمين على دعمه لتكملة المسار، وبعضا من التعويض عن كل فرح مفقود، وأملا في الاتبعات من جديد

إلى أختاي العزيزتين، على حسن الرفقة، وصدق النصيحة، وقوة الدعم، وعلى وقوفكما إلى جانبي دوما، وفرحتكما الغامرة عند كل إنجاز، وللخالص محبتكما

يسعى هذا البحث إلى مسائلة إسهامات رائدين من رواد الجيل الثاني من مؤسسي علم الأديان في الفكر الغربي، والمتمثلة في استكمال "رودولف أوتو" و"ميرتشيا إيلادي" لمشروع "ماكس مولر" رائد النهضة الأولى التي دشنت لحظتها الثقافية خلال القرن التاسع عشر، وذلك من خلال محاولتهما وضع اللبّات الأولى لمنهجية موضوعية، تسعى إلى إدراك "المقدس" الذي يعتبر جوهر الدين وبنيته الأساسية. وتكمن هذه المقاربة المستجدة في التنظير لمعالم محدّدة لما سيدعى لاحقاً بـ"فينومينولوجيا الدين"، وهي الآلية التي تملك القدرة بحسبهما على مواجهة المدّ الاختزالي الممارس على الدين، واسترجاع القداسة إلى الحياة البشرية بعد سلخها عنها، واستعادة القيم الروحية بعد اغتراب الإنسان الحديث عن ذاته بفعل الإلحاد والمذاهب التطورية والوضعية.

وتهدف هذه المقاربة إلى إدراك ماهية الدين مثلما مورس من طرف معتنقيه، بدلاً من محاكمته وفق آليات لا تتفق مع خاصيته الترانسندنتالية، التي تسببت اختزالية المقاربات التي تشتغل تبعاً لسياقات سوسيولوجية، أو نفسية، أو فلسفية، في إلغائها بالرغم من جوهريتها كعنصر تأسيسي في الدين.

ولذلك يهدف البحث إلى التعريف بالنظريات الكلاسيكية الغربية في تأسيس علم الأديان كفرع معرفي مستقل في تصوره عن بقية فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومحاولة إقامة حوار معرفي معه، للإفادة منه بما يخدم ويتلائم مع الاشكاليات التي تشغل الفكر الإسلامي، وتجاوز مزلقه.

ولتحقيق ذلك، فقد اعتمدنا أدوات المنهج التحليلي للتعريف بنظريتهما حول المقدس، ولطريقة توظيفهما للفينومينولوجيا قصد بلوغ جوهره، بالإضافة إلى اعتماد المنهج المقارن لتحديد مكامن التشابه والاختلاف بينهما.

وقد اتفق كلاهما على الخروج بنتيجة مفادها بأن المقدس يشكّل جوهر الدين، وبأنه معطى قبلي في النفس كبنية في الشعور، ذو خاصية ترانسندنتالية وجوهر فريد يتعدّد اختزاله، كما أنه مقولة مشتركة بين الأديان، ولهذا شدّداً على الحاجة المعرفية إلى تأسيس علم الأديان للحفاظ على تلك الخصائص ضد الاختزال.

الكلمات المفتاحية : المقدس-المدنس-الفينومينولوجيا-الاختزال-علم الأديان

Abstract

Abstract

This research aims to examine the contributions of two leading figures from the second generation of founders of the academic study of religion in Western thought. These figures are "Rudolf Otto" and "Mircea Eliade," who continued the project initiated by "Max Muller," a pioneer of the first renaissance in cultural history during the 19th century. They sought to lay the initial foundations for an objective methodology that seeks to comprehend the "sacred" which is considered the essence of religion and its fundamental structure.

This novel approach lies in theorizing specific aspects of what would later be termed "Phenomenology of Religion". This mechanism, according to them, possesses the ability to counteract the reductionist tendency imposed upon religion, to reintegrate the sacred into human life after it had been detached from it, and to restore spiritual values after the modern human had become estranged from them due to atheism, evolutionary and situational doctrines.

The objective of this approach is to apprehend the nature of religion as experienced by its adherents (Homo Religiosus), rather than subject it to mechanisms that do not align with its transcendental property. Reductionist approaches guided by sociological, psychological, or philosophical contexts often disregard this essential property of religion, leading to its negation, despite its foundational role.

Therefore, this research aims to introduce classical Western theories that laid the foundation for the academic study of religion as an independent branch of knowledge, distinct from other fields of humanities and social sciences. It seeks to engage in a scholarly dialogue with these theories to extract insights relevant to the challenges within Islamic thought and transcend them.

To achieve this, the research employs the analytical methodology to comprehend their theories regarding the sacred and their utilization of phenomenology to grasp its essence. Furthermore, a comparative method is used to identify the similarities and differences between their approaches.

Both figures agreed on the conclusion that the sacred constitutes the essence of religion. It is a pre-existing element within the self (A priori), an element in the structure of consciousness with a transcendental property and a unique essence (Sui generis) that resists reduction. This notion is shared among religions. As a result, they emphasized the epistemic necessity of establishing the academic study of religion to preserve these characteristics against reductionist tendencies.

Key Words : Sacred – Profane – Phenomenology – Science of Religion – Reduction

Résumé

Cette recherche vise à questionner les contributions de deux pionniers de la deuxième génération des fondateurs de l'étude des religions dans la pensée occidentale, "Rudolf Otto" et "Mircea Eliade", qui ont complété le projet de "Max Müller", pionnier de la première renaissance qui a marqué son moment culturel au XIXe siècle, en essayant de poser les premières pierres d'une méthodologie objective qui vise à comprendre le "sacré", qui est le cœur de la religion et sa structure fondamentale. Cette nouvelle approche consiste à théoriser des caractéristiques spécifiques de ce qui sera plus tard appelé "phénoménologie de la religion", qui est le mécanisme qui, selon eux, a le pouvoir de faire face à la marée réductrice exercée sur la religion, de restaurer la sainteté à la vie humaine après l'avoir dépouillée, et de restaurer les valeurs spirituelles après l'aliénation de l'homme moderne de lui-même par l'athéisme, les doctrines évolutionnistes et le positivisme.

Cette approche vise à comprendre la nature de la religion telle qu'elle est pratiquée par ses adeptes (Homo Religiosus), au lieu de la juger selon des mécanismes qui ne sont pas compatibles avec sa nature transcendante, qui provoque l'assimilation des approches qui fonctionnent en fonction de contextes sociologiques, psychologiques ou philosophiques, en l'annulant malgré son importance fondamentale comme élément fondateur dans la religion.

C'est pourquoi la recherche vise à présenter les théories classiques occidentales sur la fondation de l'étude des religions en tant que branche de la connaissance indépendante dans sa conception par rapport aux autres branches des sciences humaines et sociales, et à tenter d'établir un dialogue cognitif avec elle, pour en tirer profit de ce qui sert et correspond aux problèmes qui préoccupent la pensée islamique, et dépasser ses pièges.

Pour y parvenir, nous avons adopté les outils de la méthode analytique pour définir leur théorie du sacré, et pour la façon dont ils ont utilisé la phénoménologie pour atteindre sa substance, en plus de l'adoption de la méthode comparative pour identifier les points de similitude et de différence entre eux.

Les deux ont convenu de parvenir à la conclusion que le sacré constitue le cœur de la religion, qu'il est une donnée prénatale dans l'âme (A priori) comme un élément dans la structure de la conscience, avec une nature transcendante et une essence unique (Sui generis) qui ne peut être réduite, et qu'il est une notion commune entre les religions, c'est pourquoi ils ont insisté sur la nécessité de fonder l'étude des religions pour préserver ces caractéristiques contre la réduction

Mots clés : Sacré- Profane- Phenomenologie- Science des religions- Reductionisme

المقدمة

جامعة الأمير عبد العزيز
مركز الدراسات والبحوث الإسلامية
الطبعة الأولى: 1435هـ

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله على إحسانه وله الشكر على توفيقه وامتنانه وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيماً لشأنه، وأشهد أن سيدنا محمد عبده ورسوله، الداعي إلى رضوانه، صلوات ربّ، وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، وتمسك بشريعته إلى يوم الدين، أما بعد :

➤ التمهيد للموضوع :

إن البحث عن أصل التدين لدى الإنسانية، وميلها نحو التقديس والتعبّد، منذ المراحل الغابرة لفجر التاريخ، وصولاً إلى تمثّلات مقول المقدس واستعادته في أنماط السلوكيات المعاصرة، قد شغف وشغل مختلف المقاربات الغربية خلال القرن التاسع عشر خصوصاً، في محاولة البحث عن ماهية الدين وتقديم إجابة عن حقيقة نشأته، وقد استمدت هذه المقاربات وتأسست بناءً على تصوّرات العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي انبثقت بدورها عن الروح العلمية التحريرية لعصر التنوير، كما أنّها استقلّت في رؤيتها المعرفية للظاهرة الدينية عن المنظور اللاهوتي القائم على جدلية الحقّ والباطل، غير أنّ منطلقاتها المعرفية المؤسسة على المناهج الوضعية والمادّية والتطورية ذات النزعة الإلحادية، قد جعلت مخرجاتها ونتائجها عن ماهية الدين وحقيقته، تتسم بطابع الاختزالية والانتقاص من القيمة الوجودية لهذه الظاهرة التي رافقت مسيرة الحياة الإنسانية ولازمتها منذ بواكيرها الأولى.

➤ أهمية الموضوع :

ونظراً لما يكتسبه هذا الموضوع من أهميّة، بسبب تسليطه الضوء على النتائج الوخيمة التي انعكست عن أزمة العلوم الإنسانية الغربية المنبثقة عن إلغائها للبعد الترانسندنتالي في الدين، والذي أذى بدوره إلى سلخ القداسة عن الوجود البشري الحديث، ومنه إلى ظهور مشكلة الاغتراب عن الذات، والمعاناة من تعطّش وجودي نتج عن افتقاد المعنائية والغائية في الحياة، فقد انبرنا إلى عرض إسهامات كلّ من "رودولف أوتو" و"ميرتشيا إليادي" كنموذجين عن بعض المشتغلين على الظاهرة الدينية ضمن حقل علم الأديان، وأحد رُوداه وآباءه المؤسسين في الفكر الغربي، ومن المدركين لمركزية المقدّس باعتباره بعداً تأسيسياً في النفس الإنسانية، من خلال دراسة جهودهما كشخصيتين رئيسيتين للبحث، ومسائلة محاولتهما لاستعادة قيمة المقدّس ودوره في الحياة، والدّفاع عن جوهريته، ومناقشة تشديدهما على مقارنته وفق أدوات منهجية تراعي طبيعته الترانسندنتالية، وتتماثل مع بينته المتعذرة على الاختزال، والدّود عن تفسيره تبعاً لتصورات خارجية عنه، لا تشكّل جوهرها فيه، لأنّها تتعارض مع خصائصه ذات الجوهر الفريد، وذلك ما دفعهما نحو التعيد لآليات وقواعد منهجية كفيلة ومؤهلة لتحقيق هذه الغاية من جهة، والتنظير لأسس ومعلم منضبطة ذات زاوية نظر مستقلة عن بقية فروع المعرفة، تتبنّى طرحاً منبثقاً عن روح تخصّص مستجدّ وفيّ يبحث عن مكانته بين حقول المعرفة الكلاسيكية في الفكر الغربي، وهو "علم الأديان" من جهة أخرى.

➤ أهداف البحث :

ويكمن الهدف من وراء هذا التقصّي، إلى التعريف بالجهود التأسيسية لعلم الأديان في الفكر الغربي، من خلال عرض إسهامات "أوتو" و"إليادي"، اللذان يصنفان بمثابة رائدي الجيل الثاني من المؤسسين لهذا الحقل المعرفي، من بعد النهضة الأولى التي قادها "ماكس مولر"، والتعرض إلى المناقشة النقدية التي أعلنها ضد المقاربات الاختزالية

للدين، ومسائلة الأسس المنهجية المستجدة التي قاما بالتنظير لها، وتحديد المعالم التي رسمها لعلم الأديان كفرع معرفي حديث ومستقل في مناهجه وزوايا نظره، ومحاولتهما في استعادة القيمة الحقيقية للمقدس، وسعيهما نحو تقويم انحراف سكة فلسفات الحداثة وما بعدها، وصولاً إلى الإفادة من نظريتهما حول إثبات جذرية وفطرية التدين في النفس البشرية، والتعرف على مختلف الاشكاليات التي شغلتها لمواكبتها، والاعتراف من جهودهما بما يخدم النهضة بالتخصص في الفكر الإسلامي، عبر إقامة حوار معرفي مع نظيره الغربي، وتجاوز ما لا يتلائم معه، وتقويمه، ونقد الفجوات المعرفية في أطروحاتهما.

➤ أسباب اختيار الموضوع :

ويعود اختيارنا للاشتغال على هذا الموضوع إلى سببين :

❖ **ذاتي :** ويتمثل في توسعة بحثنا خلال مرحلة الماجستير، حول تطبيقات المنهج الفينومينولوجي على الظاهرة الدينية عند "ميرتشيا إليادي"، ومحاولة التعرف على المصادر الأصلية التي اعتمدها في التنظير لتصوره حول المقدس، والذي لا يمكن فصله عن جهود "رودولف أوتو" التي مثلت انطلاقة الحقيقية نحو إدراك بنية وماهية هذا الأخير، ولأن إغفال الأثر الأوتوي يمثل فراغاً معرفياً يستحيل دون الإلمام به، تحقيق فهم سليم لنظرية "إليادي" حول المقدس.

❖ **موضوعي :** وهو الإسهام بتوضيح في سدّ بعض الفراغ المعرفي الذي تعانيه المكتبة العربية حول الجهود التأسيسية لعلم الأديان في الفكر الغربي، بغية الإفادة منه، وتجاوزاً له. بالإضافة إلى التعريف بشخصيتي البحث من خلال عيون التخصص وروحه، بناء على كونهما مؤرخي أديان، مثلما يناديان بذلك في متونهما، بدلاً من محاكمتها وفق مقولات مستمدة من تصوّرات فروع معرفية مجاورة، وذلك تجنباً لاختزال أفكارهما، لأنهما كانا يشددان بدورهما على ضرورة المحافظة على تفرد زاوية نظر التخصص واستقلاليتها، خاصة وأنّ الكثير من نظريات "الإليادي" قد تمّ تحويرها وإساءة تأويلها بسبب عدم العناية بالأرضية المعرفية التي انطلق منها وناجح عنها طيلة حياته العلمية، وهي هويته كمؤرخ أديان بدلاً من كونه فيلسوفاً أو اجتماعياً أو أنثروبولوجياً أو فيلولوجياً، على الرغم من إقراره بفائدة وأهمية التكامل المعرفي بين تلك الفروع وعلم الأديان.

➤ إشكالية البحث :

❖ الاشكالية الرئيسية :

وقد شرعنا في مسائلة الطرحين الأوتوي والإليادي من خلال الاشكالية الرئيسية التالية : ما هو مفهومهما للمقدس والمدنس، ولطبيعة العلاقة الجدلية القائمة بينهما؟.

❖ الاشكالية الفرعية :

وتندرج تحت هذه التساؤلات الرئيسية، إشكاليات فرعية أخرى، ومفادها : هل كان للمدارس والمناهل القبلية أثر في تشكيل شخصيتهما المعرفية؟ وما هي المبادئ الأساسية التي انبنت عليها نظريتهما حول المقدس؟ وما هو

تصوّرها لعلم الأديان ولدور المختص فيه؟ وما موقفهما من المقاربات المعرفية المجاورة؟ وما موقع المقدس في الدين وعلاقته بالذات البشرية؟ وما هي الأدوات المنهجية التي اعتمداها في مقاربتيهما؟

➤ منهج البحث :

وقد اعتمدنا في محاكمة نظريتهما الدينية على أداتين منهجيتين، وتمثل الأولى في توظيف المنهج التحليلي، وذلك بعرض تصوراتهما، ومناقشة مضامينها، وبيان المنطلقات التي استمدت منها، والغاية المراد بلوغها، وشرح مفاهيمهما، وبسط آرائهما، وإبراز طرق توظيفهما لمختلف الآليات المنهجية التي اعتمداها، وربطها بمخرجاتهما. أما الثانية، فتكمن في توظيف المنهج المقارن، وتهدف من وراء ذلك، إلى الكشف عن مكامن الالتقاء والتفارق بينهما، بالإضافة إلى إبراز الأثر المباشر للمنطلقات المعرفية والمنهجية الأوتوية التي اعتمداها "إليادي" في صياغة نظرياته عن المقدس، والتعريج على نقده للتصور الأوتوي بناء على ما وجدته فيه من فجوات.

➤ نقد الدراسات السابقة :

وقد خضع هذا الموضوع إلى الدراسة والبحث في المكتبة العربية، خاصة فيما يتعلق بالطرح الإليادي الذي تمت محاكمته وفق العديد من الأصعدة والمرجعيات والسياقات المعرفية. ونظرا لوجود العديد من الدراسات العربية حول مفهومه للمقدس، فإننا سنقتصر على عرض بعض المقاربات التي وقفنا عليها، وهي تمثل جهودا طيبة وثرية في هذا المجال، ومن بينها : الدراسة الموسومة بـ"فلسفة الدين عند مرسيا إلياد" للباحث "علاء علي محمد"، والذي عمل على مسائلة التصور الإليادي من خلال تصنيفه ضمن حقل فلسفة الدين، وهي الفجوة المعرفية التي تميّز هذا البحث، ذلك أنّ تصنيف جهود "إليادي" كفيلسوف يشتغل على المفهوم الفلسفي للدين، يعني بالضرورة تبنيه لمبادئ ومباحث الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وهو ما يتعارض مع الانتماء الحقيقي لهذا الأخير الذي كان شديد النقد للمقاربة الفلسفية.

أما الدراسة الثانية، والموسومة بـ"الحقيقة الدينية وتطهراتها بين نيتشه ومرسيا إلياد" للباحث "هشام دلوم"، فتشترك هي الأخرى مع الدراسة السابقة في المقاربة الفلسفية لإسهامات "إليادي" حول ماهية المقدس، وقرائنه على ضوء مختلف شروح الفلاسفة حول مباحث الأنطولوجيا، على الرغم من اختلاف مفهوم الترانسندنتالية في المقدس وبنويته في النفس البشرية عند "إليادي" عن المفهوم الترانسندنتالي في فلسفة الدين، بالإضافة إلى الدراسة الموسومة بـ"مفهوم المقدس والمدنس عند مرسيا إليادي : دراسة تحليلية نقدية مقارنة" للباحثين "عبد الناصر سلطان محسن"، و"ابراهيم محمد زين"، والدراسة الموسومة بـ"الفلسفة الهندية وأثرها على الفكر الاستشراقي، ميرسيا إلياد أمودجا"، للباحث "عوض العجمي"، وهما دراستان قامتا بمسائلة الطرح الإليادي من خلال التصور الإسلامي نقدا وتجاوزا، والتسليم بتبنيه لبعض الأفكار الهندوسية خصوصا، والثنية عموما، ومحاولة تعويض المسيحية بمفهوم

"الديانة الكونية"، انطلاقاً من فرضية "دانيال دوبويسون"، وهي قراءة تعرّضت إلى نقد عنيف من طرف أبرز شراح وتلاميذ "إليادي" في الفكر الغربي، وهو ما لم يدع إليه هذا الأخير، الذي نادى بكونية البنية المشتركة بين الأديان، وهو ما سنعمل على تحليله، وبيان مقصوده، ومع ذلك فإنه لا يمكن إنكار وجود أثر تصورات التدين البدائي في إسقاط "إليادي" له على مختلف الأديان، وهي قراءة تعميمية جلبت له الكثير من النقد.

بالإضافة إلى ما سبق، توجد العديد من الدراسات التي لا يسع المقام لعرضها، والتي تدل على حسن عناية بالفكر الإليادي في دراسة المقدس في الفكر الإسلامي، والحاجة إلى تداول نظرياته وتبسيطها في الكليات الدينية تحليلاً ونقداً وتجاوزاً. غير أنّ الفجوة المعرفية التي تجمع بين هاتين الدراسات، والتي لم تستطع في غالبيتها سدّها، فتكمن بحسب تصوّرنا واستقرائنا الخاص للموضوع في ثمانية أفكار، وهو ما دفعنا إلى مقارنته من وجهة نظر مغايرة. **أولاً:** وتتمثل في مسألة الطرح الإليادي اعتماداً على مرجعيات وأصعدة وسياقات مخالفة لمقاصده، وأبرزها الصعيد الفلسفي، وهو الذي كان معارضاً بشدة للمقاربة الفلسفية للدين، باعتبارها من المقاربات الاختزالية في تصوره. **ثانياً:** عدم إبراز الشخصية الإليادية المعرفية باعتباره مؤرخ أديان، وكثيراً ما صرّح بذلك في كتبه بشكل علني، كما أنه لم يزعم بأنه فيلسوف ديني، رغم هضمه لمدارس الفلسفة ومباحثها. **ثالثاً:** عدم ربط نظرياته بجهوده في النهضة بعلم الأديان، والتأسيس المنهجي لمعالمه، كنتيجة ومحضلة لنزعه الإنسية، فالأنسنة عنده تعني تأسيس علم الأديان، اجتناباً للاختزال، والإسهام في إنقاذ الأزمة الوجدانية الحديثة من خلال مخرجات هذا الحقل المعرفي. **رابعاً:** عدم بيان الخطوات المنهجية المعتمدة في مقارنته للمقدس، أهمها، توظيف المنهج الفينومينولوجي، وعدم تناول طرق توظيفه لمختلف المقاربات الأخرى ودمجها بما يتناسب وتصور تاريخ الأديان، **خامساً:** عدم العناية بفرز الجوانب المنهجية عن النظرية في فكره، **سادساً:** عدم مراعاة المصادر التأسيسية التي استمد منها تصورات، خاصة ما يتعلق بالجانب المنهجي عموماً، والفينومينولوجيا خصوصاً. **سابعاً:** الخلط والالتباس الحاصل بين الفينومينولوجيا الفلسفية والفينومينولوجيا الدينية، **ثامناً:** محاكمة التصور الإليادي من منطلق إسلامي في بعض الدراسات، وهو ما أدى إلى تغييب الكثير من نظرياته وإقصائها، ونحن نرى بأن المقاربة اللاهوتية تقصي قصيدة الأفكار، رغم القيمة العلمية للنقد، ذلك أننا بحاجة إلى تقديم تعريف موضوعي وعدم تحوير مقاصد الطرف الآخر، قبل القيام بنقد تصورات

أما بخصوص الدراسات الأجنبية، فيصعب إحصاؤها، وهو ما يتطلب دراسة بيبلوغرافية حول كمّ الأطروحات العلمية المنجزة حول الفكر العلمي في مختلف اللغات، غير أننا سنركّز على أطروحة تمثل مرجعاً رئيسياً في الفكر الغربي في شرح نظريات "إليادي" وتتمثل في رسالة الدكتوراه التي أنجزها "براين روني"، الذي يعتبر من تلامذة

"إليادي" والموسومة بـ *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion* غير أن الفجوة التي انتقد بسببها بشدّه هو اعتقاده بالأثر اللاهوتي الأرثوذكسي على صياغة "إليادي" لنظرياته حول المقدس، وهو ما يتناقض مع تبني "إليادي" لمبدأ القصدية ومناهضة الاختزالية في مقارنته الدينية، بالإضافة إلى قلة اهتمامه بالجانب المنهجي على عكس غريمه "دوغلاس آلان" وهو الآخر تلميذ لـ "إليادي" كما سيأتي في طيات البحث.

أما فيما يخص الدراسات المتعلقة بالطرح الأوتوي في الدراسات العربية، فلم نقف في حدود بحثنا المحدود على دراسات كثيرة وموفية لنظرياته، ومن بين ما اطلعنا عليه، المقال الموسوم بـ "مدخل إلى النظرية الدينية لرودولف أوتو بناء على كتاب فكرة القدسي"، للباحث "نخاح اسماعيل"، وهي عبارة عن مقال مقتضب مترجم عن دراسة أجنبية.

بالإضافة إلى الدراسة المقارنة التي أجزها "علي شيراوي" والموسومة بـ "الأسس النظرية للتجربة الدينية، دراسة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي وردوف أوتو"، وهي دراسة كتبت بالفارسية في أصلها، وإن كان الشقّ المتعلق بـ "أوتو" منقولاً بشكل حرفي عن دراسة أجنبية عرضنا معالمها خلال الفصل الأول من دراستنا.

وتجدر الإشارة إلى أن المتن الأوتوي لم ينل حقه من التقصي والبحث في الدراسات العربية، إلا في إحالات عابرة ومقتضبة، بالرغم مما أحدثه من ثورة فكرية خلال عصره، ولهذا نسعى إلى المساهمة بسد شيء من الفراغ في هذا الجانب من المعرفة.

أما بخصوص الدراسات الأجنبية، فهي الأخرى بحاجة إلى دراسة بيولوجرافية نظراً لكثرتها، وقد اعتمدنا في مسألة الفكر الأوتوي على أبرز المتخصصين والمشتغلين على نظريته، مثل رسالة الماجستير التي أعدها "غريفيين فيليب" بجامعة بوسطن سنة 1954 والموسومة بـ *The Epistemology of Rudolf Otto*، وقد سلط فيها الضوء على أهمية الأثر القبلي للمدارس التي ساهمت في تشكيل شخصية "أوتو" المعرفية، لكن عدم عنايته بأثر الفلسفة النقدية الكانطية وشروحات الكانطية الجديدة من خلال "يعقوب فريس" كانت من أبرز الفجوات التي تحول دون تفكيك الكثير من نظريات "أوتو" وأهمها نظرية "المعرفة الدينية القبلية".

➤ صعوبات البحث

وبما أن طريق البحث العلمي محفوف بالعقبات والمطّبات التي تعيق عمل الباحث في سعيه نحو الإجابة عن إشكاليته، فقد اعترض اشتغالنا على أطروحات هذا الموضوع عدّة صعوبات، وسنركز على بيان أهمها، مع تجاوز الصعوبات الذاتية.

وتتمثل الأولى في ندرة الدراسات المنبثقة عن تصور المتخصصين في تاريخ الأديان للفكرين الأوتوي والإليادي، نظرا لاشتغال الكثير من الباحثين المنتمين لفروع معرفية مجاورة على مسائلتها بناء على أصدقتهم الخاصة، وأبرزها فلسفة الدين، وهو ما صهر آرائهما ضمن تلك السياقات، فأدى إلى تغييب مقاصدهما الحقيقية. أما الثانية، فتكمن في كثرة إنتاج "الإليادي" الذي يعتبر بحد ذاته مركز بحث مستقل، ما جعل حصر أفكاره واستقراءها مهمة شاقة، على عكس إنتاج "أوتو"، الذي كان كتابه "فكرة القدسي" أهم مصدر يعبر عن تصوره للمقدس. أما الثالثة، فتعود إلى اعتمادنا شبه الكامل على المصادر والمراجع الأجنبية، ما جعل مهمة الترجمة إلى العربية، والتدقيق فيها، وانتقاء ما يخدم إشكالية البحث جهدا عسيرا، أما الرابعة فتكمن في عدم وجود ترجمات عربية لأهم الكتب التأسيسية الغربية في علم الأديان، بالإضافة إلى قلة الاهتمام بمباحث تيار النيوكانطية، لما له من مكانة مركزية في تناول الأوتوي كما سيأتي، أما الخامسة فتعود إلى صعوبة التعامل مع المصطلحات اللاتينية التي تم توظيفها في المتون الأوتوية والإليادية، وهو ما يقتضي تأليف معجم متخصص يسهل على الباحثين التعامل معها.

➤ خطة البحث :

وللإجابة عن إشكالية البحث، فقد ارتأينا مناقشتها وفق خطةٍ قسّمناها إلى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، ويمكن إيجاز مضامينها وأفكارها الرئيسية على الشكل التالي :

قمنا في المقدمة بالتعريف بالموضوع، وبيان أهميته وقيمه العلمية، وطرح الإشكالية التي انطلقنا في مسألته من خلالها، وعرض أسباب اختيارنا للموضوع، بالإضافة إلى الأهداف المرجوة منه، وإبراز المنهج المطبق في الدراسة، ونقد الدراسات السابقة وبيان فجوتها المعرفية، وتحديد الصعوبات التي اعترضت طريقنا، وختمناها بعرض لمحة عامة حول خطة البحث.

أما الفصل الأول، فارتأينا أن نجعله تمهيدا، وقمنا بتقسيمه إلى ثلاثة مباحث، ترجمنا فيها شخصيتي البحث، مع التركيز على أهم التحولات الفكرية في مساره لمعرفة عمق أثرها في طرحهما، ختاما بتبسيط معنى المصطلحات التي يتشكل منها عنوان البحث ومنحاه.

أما الفصل الثاني، فخصصناه لتقصي الطرح الأوتوي، وقد قسمناه إلى أربعة مباحث، تعرضنا في الأول إلى بيان المناهل والروافد الفكرية التي ألهمته وشكلت شخصيته، وناقشنا في الثاني مجموعة الأدوات المنهجية التي اعتمدها في دراسة الظاهرة الدينية، بينما عرجنا في الثالث على المقولات والمبادئ التأسيسية التي تقوم عليها نظريته الدينية، لنختتمها في الرابع بتناول تصوّره حول ماهية المقدس وبنيته، التي تعبر عن نظريته الشهيرة بـ"السر المروع والجذاب".

أما الفصل الثالث، فخصصناه لمسألة الطرح الإليادي، وقسمناه هو الآخر إلى أربعة مباحث، أين عرّجنا في الأول على المصادر الرئيسية في تشكيل الشخصية الإليادية في تاريخ الأديان رغم تعدّد مشاربها ومناهلها، وأفردنا الثاني للتعريف بالإجراءات المنهجية التي اعتمدها في تقصي جوهر الظاهرة الدينية، كما تناولنا في الثالث مجموعة المبادئ التأسيسية التي تقوم عليها نظرياته الدينية، لنختتمها بمبحث رابع يمثل دراسة تطبيقية وإسقاطية لمفهومه حول بنية وتمثيلات المقدس في أربعة أبعاد، هي: الزمان والمكان والطبيعة والحياة.

أما الفصل الرابع، فهو يمثل خلاصة الدراسة المقارنة، وقد قسمناه إلى مبحثين، جعلنا الأول نظريا، أين قمنا ببيان نقاط الالتقاء والافتراق في تصوّرهما لمفهوم المقدس، وأجبنا فيه عن حقيقة التأثير الإليادي بالفكر الأوتوي من عدمه. أما الثاني فخصصناه لمسألة البعد المنهجي، من خلال مقارنة أوجه التشابه والاختلاف بينهما في توظيف مختلف الأدوات المنهجية، خاصة ما يتعلق بالفينومينولوجيا.

لنخلص إلى خاتمة عرضنا فيها مجموع النتائج المتوصل إليها، بالإضافة إلى بعض التوصيات بغية إثراء البحث والتوسع في هاته الاشكالية كآفاق يمكن الاشتغال عليها في بحوث ومشاريع بحثية مستقلة.

ونرجو من وراء هذا العرض، تقديم رؤية مستجدة في هذه الموضوعات التي تنتمي بالدرجة الأولى إلى حقل علم الأديان، ونسعى إلى المحافظة على تصوّرها ومقاربتها بناء على الروح المستمدة من شخصية التخصص، بدل صهرها وفق أصعدة ومرجعيات فلسفية أو اجتماعية أو نفسية، إلخ، وهي الروح التي دافع عليها كل من "أوتو" و"إليادي"، والتي حاولنا جاهدين تقمّي أثرها في هذا التقصي، ولا يعني ذلك إنكار الحاجة إلى المقاربات المجاورة، أو الزعم باحتكار المعرفة، وإنما الدعوة إلى دمجها بما يتناسب مع شخصية مؤرخ الأديان، تجنبنا لاختزلها، وخوفا من انقراض التخصص ورؤيته الفريدة للظواهر الدينية.

كما نأمل أن يكون هذا البحث إضافة نوعية للمكتبة العربية في حقل علم الأديان، ومناهج البحث فيها، وإسهاما متواضعا لسدّ الفراغ المتعلق بالفينومينولوجيا الدينية، ومحاولة تمهيدية وتجديدية للنهضة بالتخصص، وضمّه إلى الجهود التي تشتغل على نفس الاشكالية، في ظلّ انحساره أمام زخم الإنتاج المعرفي في الحقول المجاورة المتخذة من الدّين موضوعا للدراسة.

كما أننا نرجو العذر من القارئ الكريم، إن صادفته صعوبات في فهم المقصود من بعض الأفكار التي تعود إلى طبيعة الموضوع المعقّدة في الكثير من محطّاته، وللحاجة إلى الإلمام الواسع بمختلف النظريات الكلاسيكية في تفسير الظاهرة الدينية من جهة، وإلى قصورنا البشري الذي يأبى إلا أن يكون دليلا على أن الكمال للبارئ وحده سبحانه عزّ وجلّ.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

جامعة الأمير
عبد القادر
العلم الإسلامي
الاسلامية

الجمعة الأولى

ترجمة حياة رودولف أوتو

1937-1869 Rudolf Otto

الفصل الأول : مدخل مفاهيمي:

تقتضي الضرورة المنهجية قبل عرض مضمون البحث، القيام بترجمة حياة الشخصيتين العلميتين اللتان تشكلان صميمه، والتعرج على أهم المحطات التي ساهمت في تشكيل خلفيتهما المعرفية، وذلك بتناول أهم المحطات التحويلية التي أثرت على مساره، والتطرق للمدارس الفكرية التي استندا عليها في استخلاص نتائجهما. إيماناً بأن الدراسة الموضوعية للسيرة الذاتية، تُعدّ من مفاتيح الفهم السليم للمقاصد الفكرية والأدوات المنهجية المعتمدة، خاصة وأنا سنركز على الجوانب المعرفية بدل الاغراق في الجزئيات التي لا تخدم طبيعة الموضوع.

المبحث الأول : ترجمة حياة "رودولف أوتو" *Rudolf Otto* "1869-1937 :

المطلب الأول : ملاحظات حول الترجمة :

نعتقد بأنه من النادر أن يخوض باحث في غمار الظواهر الدينية، مهما كان انتماءه المعرفي، من دون أن يعرّج على أفكار "رودولف أوتو"، ولو بطريقة غير مباشرة، وذلك لفضله وسبقه في وضع الكثير من النظريات التي أسهمت في فتح الباب أمام العديد من الاشكاليات المستجدة في حقل علم الأديان.

وقبل الشروع في التعريف به، تجدر الإشارة إلى وجود ترجمة عربية ضمّنها "علي شيراوي" في كتابه الموسوم بـ : "الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي وروولف أوتو"، وإن كان الكتاب في أصله قد أُلّف بالفارسية، غير أن "شيراوي" قام بنقل واعتماد ترجمة "فيليب آلموند" في كتابه *Rudolf Otto: an introduction to his philosophical theology*، حرفياً، باعتباره المصدر الوحيد المتوفر لديه آنذاك، في ظلّ شحّ المادة العلمية حول حياته.

وقد برّر إقدامه على التعريف به نظراً للجهل القائم بشخصيته في إيران، والفراغ الواضح في ترجمة له تُجلي آثاره ونتائجاته، لهذا قام بعرض مستجمع ودقيق لشخصيته العلمية مراعيًا جانب الاختصار¹، ونحن نقاسمه بدورنا نفس الهدف، سعياً منا، بتواضع، لسدّ بعض الفراغ الموجود حوله في المكتبة العربية، وإثراء ترجمته، ولكن بطريقة مختلفة. كما أننا نودّ قبل الشروع في العرض، أن نقدم ملاحظة حول ترجمة "شيراوي"، التي جعلها في قسمين، متقنياً أثر "آلموند" : القسم الأول، من ولادته سنة 1869، إلى غاية 1909 سنة تأليفه لكتابه "فلسفة الدين عند كانط و فريس"، والمعنون بـ "نبذة عن حياة رودولف أوتو".

أما القسم الثاني، فمن سنة 1910 حتى وفاته سنة 1937، والمعنون بـ "أوتو، الحياة والأعمال". ويعود سبب اعتبار سنة 1910 بدايةً للمرحلة الثانية، إلى ما ذكره "جون هارفي" تلميذ "أوتو"، ومترجم كتابه "فكرة القدسي" من الألمانية إلى الإنجليزية، خلال تقديمه، مبيّناً "أن السنة الفاصلة في تطور إسهامه المميز في الفكر الديني، فأعتقد أنّها

¹ علي شيراوي، الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي وروولف أوتو، تر : حيدر حب الله. ط1، (بيروت، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1424هـ/2003م)، ص 25، بتصرف.

سنة 1910 عندما وطّد العزم وقتئذ على السفر إلى الشرق¹. ونرى بأن اختيار "شيراوي" لهاته العناوين لم يكن موفقا، نظرا لما يوحيه من تكرار، فقد يظن القارئ للوهلة الأولى، عدم وجود فرق، إلا من بعد الاطلاع على المضمون. ومع ذلك، فإنها تبقى الترجمة العربية الوحيدة -حسب حدود بحثنا- التي سلطت الضوء بشكل واف على هذه الشخصية.

وبناء على ما سبق ذكره، فإن طريقتنا في الترجمة ستكون مغايرة من ناحيتي: التقسيم، والمصدر. لأننا سنعتمد على الأصل المباشر، والمتمثل في سيرته الذاتية التي جمعها ورتبها "غريغوري آلاس" في كتابه *Autobiographical and Social Essay*. وقد ذكر الناشر على غلافه بأنه عمل على عرض وترجمة واختيار هذه المجموعة من المقالات، هادفا إلى توسيع صورة "أوتو" لدى القراء الإنجليز، مع عرض كتابات غير مترجمة سابقا عن "أوتو" السياسي، والمحلل الاجتماعي، واللاهوتي².

وتضم سيرته شهاداته عن حياته، والمراحل التعليمية التي شكّلت خلفيته المعرفية، كما أنها تنطوي على رسائله التي تحكي تجاربه الدينية خلال رحلاته إلى شمال إفريقيا ومصر واليونان والهند، وآراءه السياسية، وتعكس طبيعة المرحلة التي عاش فيها، خاصة وأنه عاصر الحرب العالمية الأولى. ويصف "آلاس" بأن عمله مهم للغاية بسبب الوثائق المتاحة للقراء باللغة الإنجليزية، وبأن كل ما اختاره في كتابه قد تُرجم لأول مرة³. ونحن ننتهز الفرصة للاستفادة من هذه الوثيقة، لتعريف القراء العرب بـ"أوتو" كما عرّف نفسه بنفسه، وقد ارتأينا بعد استقراء عمله، تقسيم هذه الترجمة إلى ثلاثة مطالب، كما سيأتي لاحقا.

كما تجدر الإشارة إلى اعتماد "آلاس" أثناء تأليفه لهذه السيرة على مصدرين: سيرته الذاتية ورسائله. وقد لاحظ بأن "أوتو"، لم يكتب بشكل مُوسّع حول حياته، لكننا نملك نوعين من المصادر التي تزودنا بمعارف للوصول إلى ماضيه، لأنه كان يُطلب منه كتابه سيرة ذاتية في مختلف مراحل مشواره الأكاديمي، كما أنه كان يكتب رسائل باعتباره رحالة عريقا⁴.

ويذكر بأنه كتب السيرة التي تضمّنت مراحل "أوتو" التعليمية الأولى، حينما عزم على المشاركة في الامتحان اللاهوتي للالتحاق بجامعة ماربورغ، وينقل رأي "رينهارد شينزر" الذي استخدم وثائقه بشدة (خاصة تلك الوثيقة المعنونة بـ"حياتي")، مؤكدا بأنه لولاها لما تمكّننا من معرفة شيء حول نشأة "أوتو" وطفولته وتعليمه⁵.

ويضيف أيضا بأنه اعتمد على السيرة الذاتية المقدمّة لجامعة غوتنغن، التي بدأ بها مهنة التدريس، وهي تعدّ أكثر منهجية وإيجازا، ذلك أنها لا تكتفي بتقديم لمحة عن حياته الأكاديمية فحسب، وإنما تقدم دليلا على المحطات التي

¹ رودولف أوتو، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلائي، تر: جورج خوام البولسي، ط1 (لبنان، دار المعارف الحكيمية، 1431هـ/2010م)، ص 09-10.

² Rudolf Otto, Rudolf Otto, *Autobiographical and Social Essays*. Trans: Gregory D. Alles (Berlin & New York, Mouton De Gruyter, 1996), Cf. cover page.

³ Ibid.,

⁴ Ibid., p 50.

⁵ Ibid.,

غيّرت شخصيته وأفكاره في شبابه¹. وهو ما يهمننا استخلاصه من عرض ترجمته، أي الاعتناء بإبراز أهم التحوّلات الفكرية والمعرفية، بدلا من التركيز على الجزئيات التي لا تخدم طبيعة وإشكالية الموضوع.

المطلب الثاني : مولده، نشأته وتعليمه :

واستنادا على ما سبق، فإننا سنعتمد حرفيا على السيرة الذاتية التي قدمها "أوتو" لجامعة غوتنغن، عند اجتيازه لامتحان اللاهوت، وقد كتبها بصيغة المتكلم، وهي تحمل عنوان "حياتي 1891-1898"، كما أنها تُعدّ أصل جميع الترجمات المتاحة في مختلف الموسوعات والمعاجم الغربية.

وقد ابتدأها بعرض نسبه ولحمة حول بيئته قائلا : "أنا" كارل لويس رودولف أوتو *Karl Louis Rudolf Otto*، ولدت بباين *Peine* في 25 سبتمبر 1869. كنت الإبن الثاني من عائلة تتكون من ثلاثة عشر ولدا وبتنا. كان أبي "فيلهلم أوتو" يملك مصنعا في باين، وكذلك أُمي. ونحن من الأنساب الساكسونية الأدنى، نشأنا مع عائلتي وأقاربي وأصدقائي في البلدة الصغيرة والمحافظة. ويمثل التحاقني بمدرسة *stylish burgher-school* أول حدث مهم في حياتي، وقد أكملت بها إلى غاية سن الحادية عشر، وكنت عازما حينها أن أصبح قسا، لأنها رغبة مهمة بالنسبة لي، فهي مفعمة بالحياة، بالرغم من صعوبة الحياة اللاهوتية الإكليريكية في بلدي ضيقة الفكر والمحافظة، ذلك أنني لم أستطع أن أطلع التاريخ، وكل ما توفّر لدي من كتب، إلا إذا ما أيقنت بأن مؤلفيها أتقياء وليسوا كاثوليكين أو يهودا أو مشركين. لكنني سمحت لزميلي الكاثوليكي أن يحكي لي عن قديسيه، وكنت محظوظا جدا بذلك. ولما بلغت الحادية عشر، انتقلت عائلتي إلى مدينة هيلدشهايم، أين قام أبي ببناء مصنع آخر، لكنه مرض بعد التنقل بأيام قليلة مرضا شديدا توفي بسببه، فرحل الكثير من إخوتي وأخواتي الكبار عن البيت، أما البقية فرحلوا بعدها، أما الأصغر مني سنا، فظلوا مع أُمي وسجّلوا بالمدرسة².

ثم ينتقل للحديث عن بدايات تعليمه الابتدائي، والمناخ الفكري والديني السائد في بيئته : "تم قبولي بمدرسة *Untertertia of the Gymnasium Andreanun*، وتمت ترقيتي سنة 1884 إلى *Secunda* (المستويين السادس والسابع)، وبعدها بأربع سنوات تحصلت على الشهادة. لم يكن وقتي في المدرسة ممتعا ومحبوبا لقلّة الأصدقاء، فغالبا ما أكون بمفردتي بعيدا عن نشاطاتهم. أما الكتب فكانت خير رفيق لي، وكنت محبا للروايات التاريخية، وخاصة الإنجليزية. لم تكن القوانين والشروط في المدرسة تبعث على التحدي لسوء الحظ، ولهذا لم أتعوّد على المسائل الصعبة، خاصة ما تعلق بالأعمال المنهجية. كانت الألمانية مادتي المفضلة، بالإضافة إلى اللاتينية والفيزياء. أما تعليم الدين فكان في كل مستوى كمييا جدا وغير حيوي، ونادرا ما تجد أحدا يهتم به، ومع ذلك، فقد أحببت البحث والتبصّر في القيمة والمعنى في الدين، خاصة بعد الصراعات التي عانيت منها في وقت مبكر جدا، حين كنت أخوض رغم صغري، نقاشات حماسية يملؤها الغضب حول بنوة يسوع، وأصل الخلق، والداروينية، إلخ. إنني أحن كثيرا إلى الأوقات التي كنت أدرس فيها هذه الاشكاليات، لرغبتني الطفولية في دراسة اللاهوت بعد موافقة

¹ Otto, *Autobiographical and Social Essays.*, pp. 50-51.

² *Ibid.*, p. 51.

أهلي"¹. ويظهر من كلامه بأنه نشأ في بيئة لوثرية منغلقة ومحافظة، معادية لكل فكر غريب أو تصور مغاير لطبيعة التقاليد السائدة فيها، وهو ما تسبب في معاناته من آثار نفسية شديدة وحادة. وقد بدأت معالم هذا التوتر الوجودي في الظهور عند بدايات تعليمه الجامعي، واصطدامه بالأفكار المخالفة لمبادئه، إذ يذكر : "في أبريل 1888، ارتحلت إلى إرلانغن لمواصلة دراستي، وأداء واجب الخدمة العسكرية في الوقت نفسه، وقد اخترتها لأن لي بها أصدقاء، ولما قيل لي بأن الخدمة العسكرية فيها سهلة وممتعة، غير أن السبب الرئيسي يبدو مختلفاً. فقد ترعرعت بفضل المدرسة والكنيسة والعائلة في جو محافظ من الإيمان التقليدي، وقد جعلني هذا النوع من الإيمان على قناعة تامة، بأنه الأحسن والوحيد الممكن، وحتى أثبت ذلك، فقد سعدت كثيراً بحجج المعلم الديني حول عدم تكلم "حمارة بلعام". كما أن ميولات معلمنا سمحت له بين الحين والآخر، أن يُعبّر عن أفكار غير تقليدية حول² Apokatastasis، وقد اعتقدت جازماً بأنه لا يوجد خلاصٌ خارج الإيمان المسيحي، وحتى أثبت ذلك، فقد قرّرت بشجاعة أن أتعرّف، على ما كنا نتلقاه بالمدرسة من أفكار حول المجددين والثورة اللاهوتية، الذين يُضللون الناس بمناهجهم، ويقودونهم بعيداً عن الاعتقاد التراثي القديم، ولكن ليس قبل أن أتعلم على يد معلّم محافظ لاكتساب الوسائل التي تحفظ نفسي من خطر أفكارهم. ولهذا السبب، ذهبت إلى إرلانغن، ودرست بها خمس سداسيات. لم يكن السداسيان الأولان ممتعين، نظراً لقضاء وقتي في أداء الخدمة الوطنية والثكنات بدلا من المطالعة. كنت أعدّ الأسابيع والأيام والساعات، حتى تخلّصت من قذارة الثكنات والمعاناة من التدريبات المنهكة للنفس. ولحسن الحظ، فقد كان لدي بعض الوقت للدراسة، إذ لم تمضي سداسيات واجبي العسكري من دون استفادة لاهوتية"³.

ثم يعرّج بعدها على مجموعة الأساتذة الذين ألهموه وتركوا بصمة في شخصيته، قائلاً : "جذبتني آراء "فرانك"، لكنني لم أستطع التوفيق بينها وبين ما تلقينته بغوتنغن، فقد بدا لي من المستحيل أن أتخلى عن فهم العهد القديم الذي جاء به "سيماند"، و"هوفمان" الذي تعرفت على أفكاره بعد قراءتي عنه. كما أنني حظيت بتجارب أخرى : فقد قرأت عدة مجلات متنوعة المذاهب والميول، ونظريات "هولستن" حول البصيرة، و"رينان"، والمذهب الذاتي لـ"فرانك"، وجداله مع "سيبرغ" حول نظرياته عن الوحي. لكن، وفي هذه الحالة، ما هو اليقيني والمعيارية؟ بالنسبة لـ"سيبرغ"، فإن كتابات "بولس" ذات ملامح مختلفة لبنيتها الحاخامية. أما "شيندرمان"، فيرى في (رسالة كورينثيا 4.10) خلفية يهودية خالصة. فهل كانت رؤية "بولس" والرسول خلال فترة ما قبل "المسيا" تتنبأ بمخلص ينتمي لليهودية؟ أم أن الرب بذاته قد تبنى وجهة النظر السائدة آنذاك حول المسيا، في الوقت الذي كان يوحى فيه بإشارات ما قبل مجيئه؟ لقد وقعت في شك وتردد محزين : إذ كنت أؤيد وأدافع عن Kenosis⁴، وأنقض ذلك

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays, p 51-52.

² مصطلح يشير إلى البعث، أبدعه القديس "أوريجن" حول استعادة المخلوقات لحالة التلاؤم والاتحاد مع الرب في نهاية الزمان

³ Ibid., p 52-53.

⁴ كلمة إغريقية ومفهوم لاهوتي ورد في "رسالة فيليبي"، وتتصور بأن يسوع قد ألقى عليه الآب بعد تجسده كل الصفات الإلهية : كلي القدرة، المجد، الكمال والعلم.

أحيانا أخرى. كانت لي ذكريات حول محاضرة حماسية عن الداروينية خلال أول سداسي، أين أحسست حينها بأن الأرض تهتز من تحت قدمي، وكان هذا عند نهاية دراساتي بإرلانغن، ذلك أنني لم أذهب إلى هناك بغرض البحث عن الحقيقة، بل للدفاع عن عقيدتي بأحسن البراهين، غير أنني غادرت وقد تخلّيت عن هذه الرغبة، وعقدت العزم على السعي نحو الحقيقة فقط، حتى لو اضطررت ذلك أن أرتد عن المسيحية¹. فالأفكار الحدائرية والليبرالية المتناقضة مع عقيدته اللوثرية كانت من أسباب معاناته من أزمة تشكيكية، وقد وجدت هذه التحولات طريقها في كتابه "فكرة القدسي" لاحقاً.

لكنه تناول طرق خلاصه من هذه الأزمة مشيراً إلى أن "الحقائق التاريخية وحدها بإمكانها أن تبيّنني عما أبحث عنه : ولذلك كانت بمثابة أول مهمامي حتى أفهم هذه الحقائق بوضوح وصراحة، وهو ما أحدثته محاضرات البروفيسور "سيماند" حول لاهوت العهد، بالإضافة إلى تعليقات "هولزمان" وشروحاته للأناجيل السنوتية المتعلقة بالعهد الجديد. لقد أضحي ذلك النقد "الساحق" الحاد والعنيف الذي سمعته الآن عادياً بالنسبة لي، بل صار إيجابياً ومفيداً، لأنني اكتشفت بسببه الطريق نحو البحث العلمي الصّارم، وعن سمات البراهين الوحيانية في الكتاب المقدس بطريقة غير قابلة للطعن والشك. كما ساعدتني محاضرات الدكتور "شولتز" في الدوغماتيات على إدراك هذه العقائدية وجعلها في متناول، لأنه علّمني الإدراك الديني والأخلاقي في شخصية الرب. فهو من ناحية، قد أكد بقوة على تلاؤم قانون الإيمان المسيحي، ومن ناحية أخرى، بيّن لي شرعية كل واحد منهم، خاصة ما تعلق بالوهية المسيح، من خلال روح العهدين القديم والجديد. وبهذا اكتسبت تدريجياً أرضية قاعدية في البحث وفق منظور جديد، أعتقد بأنه أكثر سلامة وصحة. ففي الكثير من الأحيان ننظر بعين الازدراء، وسرعان ما ندين وجهة نظر معينة كنا نتبناها من قبل ثم تحلينا عنها، لكننا نعيد تكرار الوقوع في نفس الخطأ كالسابق. أعني، أننا نعتبر طريقتنا اللاهوتية في الفهم هي الأصح، وأجدني في هذا الصدد ممتناً للدكتور "هارينغ" -ويذكر "الأس" بأن "أوتو" أهده كتابه "فكرة القدسي" - فترثته قبل إصدار الحكم، واحترامه لمن يخالفه في الرأي، وتقديره لما يملكه الآخرون، هو ما جعله يسمح بالنظر إلى الأشياء، من خلال تصوّر من هم أحسن فهما منه، وبهذا نال إعجاب الآخرين به². فالتفسيرات المستجدة لمفهوم قانون الإيمان المسيحي، والمقاربات المغايرة لشخصية يسوع، والمستندة على مناهج حدائرية، قد هزّت كيانه، وزلزلت أوصاله، لكنه سرعان ما اكتسب اليقين بعد دراسته على يد الأساتذة الذين أثنى عليهم كثيراً.

ثم يُجمل القول بعد ذلك في خاتمة سيرته إذ يذكر : "أعي بأن الغرض من هذا التقرير، هو التفصيل على قدر المستطاع حول مسار تطوري اللاهوتي. إن تطوري قد بدأ للتو، بدأ من جديد، ولست أعلم إلى أي حد سينتهي، لكنني قررت من صميم قلبي على أن أمتلاً أكثر بروح كنيستنا، وأسعد بأن أصبح أكثر وثوقية وخدمة لها. أما بخصوص تربصي حول المواضيع اللاهوتية الذاتية، فلدي القليل لأقوله حولها. لقد تلقيت مدخلا حول اللاهوت

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., p. 56-57.

² Ibid., p. 57-58.

التفسيري على يد الدكاترة المحترمين : "فيزينغر"، و"غلويل"، و"سيبرغ"، و"هارينغ"، و"سيماند". واللاهوت التاريخي على يد : "رويتز"، و"كولد"، و"تشاركت". أما اللاهوت النظامي فعلى يد : "فرانك"، و"شولتز". وأما علم اللاهوت الدفاعي فعلى يد : "سيبرغ". وعلم اللاهوت التطبيقي عند : "فيزينغر"، و"شولتز"، و"كنوك". بالإضافة إلى الدعم الكبير الذي تلقته من الأنشطة العلمية للجمعيات اللاهوتية، من طرف كل من : "فرانك"، و"سيبرغ"، و"هارينغ"، و"كنوك"، الذين قدموا لنا الكثير من الدعم في هذا السياق. غير أن جهدي لم يكن منهجيا في الحقيقة، خاصة قبل عودتي إلى غوتنغن للمرة الثانية. لكنني عزمت وأصررت في قرارة نفسي على الاجتهاد، وعلى القيام بذلك الآن. ولهذا تابعت العديد من المواضيع الثانوية والملحقة : كتاريخ الفن عند "هوك" و"فيزيلر"، وعلم الموسيقى عند "أوشل" و"فرايبرغ"، كما درست اللغة العربية، وقليلًا من الآرامية خلال سدايسين عند "شبيغل"، واللغات السامية المقارنة عند "دولاغارد". لقد تابعت كل موضوع بطريقة خاصة، وبطبيعة الحال، فإنه سيكون من الصعب الإمام بذلك كله بشكل سليم. وفي النهاية، وبناء على نصيحة صادقة من "دولاغارد" قررت تأجيل دراسة كل هذه المواضيع الثانوية إلى وقت لاحق، بغية التركيز على التحضير للامتحان، لكنني ولسوء حظي، فقد قمت بذلك متأخرا للغاية، لأن ما أهملته سابقا، وأقصد به البحث عن أرضية قاعدية، لم يقُدني إلى الطريق الصحيح للحصول على معرفة منهجية. كما أن ذاكرتي التي كانت متعودّة على حفظ بعض المسائل المنهجية، لم تعد في السنوات الأخيرة متألّفة معها. وهو ما جعلني ضعيف المستوى من الناحية العلمية في كل ما يجب على ذاكرتي أن تتعلّمه. لكن وبالرغم من محدودية معارفي، فقد قرّرت أن أجتاز الامتحان في عيد الفصح القادم، وعليه أرجو قبول هذا الطلب والترخيص لي، مع فائق التقدير والاحترام. رودولف أوتو/ طالب في علم اللاهوت ، ب : هيلدشهيم، في : 29 ديسمبر 1891¹.

كما قام "آلاس" بنشر سيرة ذاتية ثانية مختصرة، كتبها "أوتو" بعد تحصيله على الليسانس في اللاهوت سنة 1898 بجامعة "جورج أوغست" بغوتنغن، يقول فيها : "ولدت في 25 سبتمبر 1869 بباين، في محافظة هانوفر، كان والدي الذي توفي عندما بلغت الثلاثين، يملك مصنعا للشعير في باين أولا، ثم بهيلدشهيم لاحقا. أنا لوثري المذهب، وعضو مثل والديّ في الكنيسة اللوثرية الأنجليكانية بهانوفر. التحقت في الحادية عشر بمدرسة *Gymnasium Andreanum* بهيلدشهيم وأكملت بها دراستي إلى غاية سن الثمانية عشر. درست اللاهوت لمدة خمس سدايسات بإرلانغن، وثلاثة بغوتنغن، وقد أدت واجبي العسكري. اجتزت أول امتحان لاهوتي بعيد الفصح سنة 1892، أما الثاني ففي عيد ميلاد سنة 1894. وبين الامتحانين، قضيت ثلاثة أرباع السنة كقسّ في المجمع الأنجليكاني بكان. كنت عضوا بمدرسة اللاهوت الوعظي بإيريشبورغ. ومفتشا منذ سبتمبر 1895 إلى غاية سبتمبر 1897 بمجمع طلاب اللاهوت بغوتنغن. اجتزت خلال عيد العنصرة سنة 1898 امتحانا لنيل الليسانس بعد دفع أطروحة عنوانها "الروح والكلمة عند لوثر"، وبعد مناقشة علنية، حزت على الشهادة في اللاهوت في 09 جويلية من نفس

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., p. 59-60.

السنة. وبعد تقديم محاضرة تجريبية بكلية اللاهوت في 10 جويلية، حصلت على إجازة التدريس لمدة عامين. إنني أعترف بالأثر الجوهرى على تطوري اللاهوتى لأساتذتي: "هارينغ"، "شولتز"، و"سماند"¹. وسنحاول خلال طيات البحث، عرض معالم تأثير أهم أساتذته على تصوراته في كتابه حول المقدس، اعتقادا منا بأن عدم مراعاة ودراسة طبيعة هذا التأثير، سيحول دون فهم وبلوغ المقاصد الحقيقية من وراء أطروحته، وإدراك مغزى نظريته، التي تستمدّ أصلها منشئها من نظريات معلّميه السابقين، لكنّه عمل بفطنته ورؤيته على بلورتها وتحويرها بما تنسب ويتوافق مع أهدافه التي أراد بلوغها.

المطلب الثالث : حياته العملية ونضاله السياسي :

ارتأينا تقسيم عناصر هذا المطلب إلى ثلاثة فروع، وهي : الناحية الأكاديمية، والعمل الكنسي، والنضال السياسي. وذلك بعد استقراء العمل الثريتي في كتاب "آلاس" لمرجعيتيه حول الحياة الشخصية والعلمية حول "أوتو" في الفكر الغربي، مع الاقتصار على أهم المحطات في تحولاته الجذرية. ولم يعمل "آلاس" على التفصيل في المناصب الجامعية التي تولّاها "أوتو"، وإنما عرّج على أفكاره التجديدية في دراسة الدين، وعن الثورة المنهجية التي أراد تكريسها في طريقة تناوله ودراسته بالجامعات الألمانية.

الفرع الأول : الناحية الأكاديمية :

يذكر "شيراوي" أنه "بجول عام 1899، أصبح "أوتو" مريبا بجامعة غوتنغن، لكنه مرّ بمرحلة نفسية عصيبة شكّلت نقطة تحوّل في مستقبله، فقد وقع في خاطره في النصف الثاني من الفترة التي قضاها مريبا بالجامعة من 1899 إلى غاية 1904 الإعراض عن اللاهوت وتنحيته جانبا، ليعمل راعيا في كنيسة ألمانية بباريس، أو ليحمل رحاله مبشّرا إلى الصين، لقد كان في حالة من الانهيار العصبي، إلى أن تلقى تشجيعات "أرسنت تريليتش"، ففي رسالة بعثها إليه، بأنه يريد رؤيته للتشاور معه حول مستقبله، فأجابته "تريليتش" : "قبل كل شيء، لا بد لك أن تتحكّم بنفسك، وتقلع عن التقلّب والتذبذب الذهني، عليك فعلا أن تولي اهتمامك لراحتك النفسية"، وفي العام نفسه أصبح "أوتو" أستاذا مساعدا في جامعة غوتنغن، محتفظا بهذه السّمة حتى عام 1914². غير أن هاته الأزمة النفسية قد استمرت معه إلى وفاته كما سيتبين لاحقا.

أما تلميذه "جون هارفي"، فيشير إلى أن الجامعة "كانت معبرا لتبوّئه مركز المدرّس المقرّر لتعليم اللاهوت النظامي في غوتنغن عام 1897، ثم حصل في الجامعة نفسها عام 1904 على لقب "أستاذ فائق العادة" *extraordinary professor*³.

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., pp 60-61.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 38-39 بتصرف.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 09.

كما أنه تحصل سنة 1910 على الدكتوراه الفخرية من جامعة غيسن، ونال لقب الأستاذ فائق العادة سنة 1915 بجامعة بريسلاو، و درّس بجامعة ماربورغ، أحد أهم الجامعات البروتستانتية في العالم¹، ويمكن القول بأنه كان يحظى بمكانة أكاديمية مرموقة بين أتباعه وخصومه.

الفرع الثاني : العمل الكنسي :

كان "أوتو" صاحب أفكار إصلاحية وتجديدية للتقاليد الكنسية، كما كان يملك تصوّراً حول الأنشطة الكنسية، التي تمّ طرحها قبل الحرب العالمية الأولى، وثُقِّدت من طرف مجموعة من المسيحيين من أصحاب التوجه الليبرالي، المعروفين باسم *Friends of die christische welt*، الذين كانت لهم مجلة تحت إشراف "مارتن رايد" تهتم باللاهوت الليبرالي. وفي عام 1904، اختير "أوتو" ليكون ممثلاً عن الجمعية في ضاحية هانوفر، إلا أن حالته الصحية السيئة أجبرته على الاستقالة في العام التالي. وفي سنة 1904 ألقى خطاباً في الجمعية المنتمية إلى الفرع الشرقي ببولندا حول "اللاهوت والعلم الطبيعي". كما أنه قدّم عدة خطابات في السنوات اللاحقة تضمنت تصورات ومشاريعه حول إنشاء مكتب نسوي بالكنيسة، وتكوين مترشحين ذوي خبرة ميدانية للمناصب الوزارية الليبرالية، ولتنقيح المقاطع الموسيقية العقائدية. ترقّى "أوتو" إلى درجة الأستاذية بعد الحرب، وكان حينها قد نشر كتابه "فكرة القدسي"، ليحقق استقلالية وشهرة بارزة. وكانت له جهود معروفة ومثمرة في إصلاح الطقوس الليتورجية، لكنه ينبغي النظر إليها كجزء من مشروع واسع، يسعى إلى محاولة إحياء وتجديد الحياة الدينية بطريقة منهجية². ويلاحظ بأنه كان صاحب توجه ليبرالي في إصلاح الحياة الإكليريكية، وهو ما سيتضح أكثر خلال تناول المدارس التي تأثر بها.

وتكمن بعض مظاهر التجديد عنده في محاولة إنشاء فرع كنسي للنساء، كأولى خطته ومشاريعه لإصلاح الكنيسة، وقد دافع عن تأسيسه تحت فكرة "منفصل لكنه متساو"، وحصل ذلك سنة 1903. ولم يقتصر دفاعه عن ترسيم النساء في المكاتب الوزارية فحسب، بل وفي التبشير بالكلمة، ومنح الأسرار المقدسة، التي كانت تبدو لهنّ حكراً على الرجال فقط. ويرجّح بأن تجربته الميدانية في تدريس اللاهوت للإناث قد منحتة هذه الفكرة³، ويعتبر الدفاع عن المرأة خلال تلك الفترة من التابوهات المنوعة.

وقد ناضل "أوتو" لتخصيص مناصب وزارية لأصحاب التوجه اللاهوتي الليبرالي، بين عامي 1910 و 1911، ومما ذكره : "ربما تعلمون جميعكم تلك المصاعب التي يواجهها أصحاب الاتجاه الحديث في اللاهوت بالجامعة لنيل المناصب الوزارية والوعظية والتعليمية المسيحية، فأغلبهم لا ينجحون ولا يجدون أدنى دعم، ولهذا فنحن ملزمون بتعليمهم وتدريبهم، وملزمون بإيجاد أعضاءٍ لممارسة النشاطات التعليمية والسياسية والوعظية، وأن نجد طرقاً لتشجيعهم"⁴. وأما بخصوص طريقته في تنفيذ هذه الفكرة، فيشير "آلاس" إلى أنه كان يهدف إلى إدماج خمسة

¹ تم الاسترجاع من الرابط : https://en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto بتاريخ: 2022/08/10

² Otto, *Autobiographical and Social Essays.*, p. 206.

³ Ibid., pp. 206-207.

⁴ Ibid., pp 214-215.

أعضاء، وتمويلهم بألف مارك كل ستة أشهر في كل عام، وقد تمّ تعيينهم بالفعل، لكن غيابه بسبب رحلاته عبر العالم جعل المشروع يتعطل¹.

وتعدّ هذه التوجهات الإصلاحية من أسباب حرمانه نيل درجة بروفيوسور، لأن الهيئة الكنسية وجدت بأن تصوراته اللاهوتية مختلفة، وقد عانى العديد من زملائه في غوتنغن من نفس الأمر. ومن بين هاته الأفكار، حرصه على إيجاد موسيقى بديلة في الطقوس الليتورجية، والعمل على التوفيق بين الآراء المتعارضة والمحافظة والحدائية، كما أنه طرح هذا الموقف على الليبيرالين، ظنًا منه بأنه سيزوّدهم بالإخلاص الذي يفتقدونه في التراث التقليدي للرسول².

الفرع الثالث : النضال السياسي :

كان "أوتو" رجل سياسية بامتياز، وقد تناول "الاس" ذلك في قرابة الستين صفحة، وسنعمد إلى عرض أهم الأحداث الأساسية بإيجاز، فهو يعتبر بأن نشاط "أوتو" السياسي والاجتماعي من المواضيع المهملة في الدراسات التي تناولته، والذي بدأه مبكرا في حياته، إثر انخراطه في حزب "الجمعية الاجتماعية الوطنية" رفقة "فريدريش ناومان"، كما تعكس مواقفه السياسية تقلبات الليبيرالية الألمانية خلال فترة ما قبل الحرب، والحماس للاستعمار الثقافي خلال الحرب، والحاجة إلى إصلاح المجلس الانتخابي البروسي بعد الحرب، والنهوض برفاهية ألمانيا المهزومة من الحرب. وقد دعا أيضا إلى تأسيس "جمعية إنسانية دينية" عامة، وتأسيس أخلاقي لهيئة الأمم. ولم يسلبه تعامله الدولي هويته الوطنية، فقد تأكّد ولاؤه لما قدّمه من مقترحات لإصلاح الطقوس الليتورجية للبروتستانت الألمان سنة 1925³. بالإضافة إلى إسهاماته في تأسيس جمعية دولية تعنى بحوار الأديان والثقافات، وإنشاءه لمتحف للأديان بماربورغ، وهو الذي أضحي مقرا لإقامة العديد من الندوات الدينية⁴. وتحتاج جهوده وإسهاماته في حوار الأديان إلى دراسات مستقلة، لأنها تمثل إحدى أفكاره التجديدية والإصلاحية، كما أنها تعكس رؤية مستجدة في تناول الأديان الأخرى بالبحث العلمي الموضوعي.

وتحت عنوان "ألمانيا كقوة ثقافية استعمارية"، يتحدث "الاس" عن سفريات "أوتو" في الفترة الممتدة ما بين 1911-1912، إلى الهند والصين واليابان، وجهوده في نشر الثقافة الألمانية ضد الفرنكوفونية، والدعوة إلى فتح المدارس لتعليم اللغة الألمانية والتعريف بثقافتها وتاريخها وفلسفتها، وعن رحلاته التبشيرية، وتمويل البعثات الطلابية، واستضافته للطلبة الصينيين وحديثه إليهم. بالإضافة إلى درعته وتشجيعه على ترجمة النصوص المقدسة للأديان الشرقية⁵.

وقد نقل مقالة تحدث فيها "أوتو" عن أهمية هذا المشروع للاستعمار الثقافي الألماني، ومما جاء فيها : "في بلد كالإيابان، يمكن تأسيس مدارس مستقلة، كما يمكن للألمان تقديم المساعدة من خلال طرق عديدة، كالتعليم. ذلك أن عددا كبيرا من اليابانيين يرغبون في تعلّم اللغة والعلوم والآداب الألمانية. وقد كلّمت العديد من الزملاء حول

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., p. p 214.

² Ibid., p. 219.

³ Ibid., p. 102.

⁴ Ibid., Cf, pp. 142-150.

⁵ Ibid., p. 104

إنشاء مثل هذه المدارس التي تهتم بتاريخ الفكر والتكنولوجيا والطب والاقتصاد السياسي وتاريخ الفنون والسياسة والفلسفة والأخلاق الألمانية. ويجب أن يقوم بتعليم هذه العلوم أساتذة ألمان، وبهذا سيتخرج الكثير من الحقوقيين والأطباء والصيادلة والأساتذة المتأثرون بالفكر الألماني"¹.

ويقول أيضا: "إنه لمن المهم جدا أن نؤسس مدارس خاصة بالإناث لأنهنّ أمّهات الغد وجيل المستقبل، إذ يُعرف جيدا مدى تأثير الثقافة الفرنسية على بلاد الشام وعلى أفكار الإناث في المدارس"².

ويلاحظ بأنه كان مشجعا للغزو الثقافي، وذو تعصب لهويته الألمانية، مُساييرا روح عصره الاستعمارية، بل ويذهب "تيم مورفي" إلى القول بأن "أوتو" قد تبني مشروع تأسيس علم الأديان، من أجل الغزو الثقافي، ونشر ثقافته الألمانية، مثلما كان الدافع قبل ذلك في تأسيس الأنثروبولوجيا لخدمة الاستعمار، بحسب بعض المشتغلين فيها³. وهو طرح "جيرار ليكلرك" في كتابه "الأنثروبولوجيا والاستعمار".

كما أنه اختير للترشح سنة 1913 لتمثيل الحزب الوطني الليبيرالي في المجلس البروسي، وكان قد ترشح لهذا المقعد في انتخابات سابقة، لكنه فشل فيها.⁴

ويذكر "آلاس" كذلك بأنه كان قليل الحضور في المجلس التشريعي البروسي، لكن دعوته لترجمة النصوص المقدسة الشرقية اكتسبت أهمية كبرى، واستطاع الحصول على تشجيع بمائة ألف مارك سنة 1914، وعلى عشرة آلاف سنة 1915، وشجع سنة 1917 على تأسيس جمعية دولية لحوار الأديان.⁵

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., p. 211.

² Ibid, p 114

³ For more detailed discussion, See, Tim Murphy, Religionswissenschaft as Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto, Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion (The Finnish Society for the Study of Religion, Finland, Vol. 43, No 1, 2007).

⁴ Op.Cit.,p. 115

⁵ Ibid., p. 142.

المطلب الرابع : رحلاته العلمية وإنتاجه الفكري :

فضلنا جمع رحلات "أوتو" مع كتبه، لبيان الأثر الذي خلفته على فكره، بعد الذي عايشه وخاضه من تجارب، وإطلاعه على مختلف الثقافات والتقاليد، وهو ما تجسّد في كتابه التأسيسي "فكرة القدسي"، وبقية كتبه كانعكاس لها، بالإضافة إلى تحلي هذا الأثر إثر تبنيه لفكرة تأسيس جمعية دولية لحوار الأديان، ومتحف ديني، والدعوة إلى ترجمة الكتب المقدسة الشرقية بغية تحقيق دراسة موضوعية لمعتنقيها.

كنا قد عرفنا سابقا بأنه نشأ في بيئة محافظة، تؤمن بأن المسيحية التقليدية اللوثرية هي ديانة الخلاص الوحيدة، وبأنه كان مترددا من مطالعة الأفكار المخالفة لثقافته الدينية خشية الضلال، غير أن هذه الرحلات كانت بمثابة المطرقة التي كسرت جليد تلك التصورات القبلية، وقادته إلى الانفتاح على أفكار مستجدة، مستندة على مناهج حديثة في تقصي الظاهرة الدينية، وذلك ما مهّد له الطريق نحو التنظير لعلم جديد يُعنى بدراستها انطلاقا من تصوّر مغاير، ومنهجية مستقلة.

الفرع الأول : رحلاته :

قام "غريغوري آلاس" بنقل مجموعة الرسائل التي كتبها "أوتو" خلال رحلاته، والتي خصّص بعضها منها لأخته، وأخرى لزملائه، وصف فيها ما عايشه من تجارب دينية. وقد حصل ذلك في الفترة الممتدة ما بين 1911-1912 بعدما جال عددا من البلدان، وأهمها : اسبانيا، شمال إفريقيا، الهند، الصين، اليابان وسيبيريا، إثر دعم مالي تلقاه من الحكومة الألمانية، وكان حينها أستاذا لعلم اللاهوت النظامي بجامعة غوتنغن. كما أنه كتب عدة رسائل إلى "مارتن رايد" الأستاذ بجامعة ماربورغ، وصاحب مجلة أسبوعية *Die Christliche Welt* ذات التوجه الليبرالي، ومن بين ما جاء في إحدى الرسائل ذات الأهمية البالغة، ما تصفه حول حادثة تعتبر بمثابة تحوّل جذري في شخصيته، وذلك حين صادفه مقطع من سفر إشعيا : "قدوس، قدوس، قدوس..." في الكنيس اليهودي بموكادير (الصويرة) المغربية. وقد أشار "أرنست بانتر" إلى أن ما يستحق الملاحظة الجديرة، هو عدم تحصيل "أوتو" لمعرفة بـ"تجربة المقدس" من خلال قراءته للكتب المقدسة، وإنما خلال اليوم الذي صادف فيه بشكل عفوي "تجربة دينية" في الكنيس اليهودي بالمغرب، وقد ذكر له ذلك بنفسه. كما كتب "فريدريش هايلر" بأن هذه الحادثة تشير إلى الحاجة لزيارة المجتمعات الدينية من طرف طلبة علم الأديان¹. ومن ثمّ، فإن رحلته المغربية تشكّل نقطة تحوّل مفصلية في فكره، وقد تجلّت بؤدار نظريته حول المقدس عند تلك اللحظة التي سمع فيها التراتيل الصادرة من داخل الكنيس اليهودي، واستطاع من خلال هذه التجربة الدينية أن يخرج بنظريته حول الجانب اللاعقلاني في المقدس، الذي يتعذر إدراكه إلا من خلال الشعور.

وبفضل هذه التجربة، استطاع أن يكتشف ذلك "الدور الهام والقدسي للدين، ويرى المهتمون أن هذا السفر كان أساسا لمجموعة من الأفكار التي أنتجت كتابه "فكرة القدسي"، إذ لمع في ذهنه الأثر القدسي والمحوري والأساسي من تجربة عبادية في كنيسة، وهو ما تحدث عنه بنفسه في رسالة قال فيها : "يوم السبت وفي محلّة مظلمة متّسخة

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., pp. 61-62.

للاغاية في أحد المنازل، سمعنا صوت دعاء وقراءة كتاب، بعضه يُقرأ على شكل ترانيم وأنغام، وبعضه يُسرّد كقراءة عادية، حيث أخذت كل من الكنيسة والمسجد هذا الطراز من المعابد اليهودية، لقد كان الصوت رائعا، وما هي إلا لحظات حتى يتمكن الإنسان من تحديد الأنغام والتقاطيع الصوتية، لقد كانت الكلمات الواحدة تلو الأخرى تشقّ طريقها إلى الأذن، مرجّعة، وتسعى الأذن لفصل تلك الكلمات عن بعضها، وفهمها وتحديدتها نتيجة ذلك، بيد أن ذلك لم يكن ممكنا، وهذه الجهود تتحول إلى يأس وإحباط، عندما يُسمع فجأة من وسط تلك المهمات صوت يثير هيجانا وخوفا، لقد كان صوتا منظّما واضحا جليا ينادي : "قدوس، قدوس، قدوس، الله رب الجنود (الملائكة)، مجدك كل السموات والأرض". وهو دعاء يهودي، يكرره المسيحيون كثيرا، يُقرأ في مراسم العشاء الرباني عند تناول الخبز والخمرة¹. فقد شعر خلالها بذلك الجانب المتعذر عقلا نيا، والذي لامس عمق روحه، وأصابته حالة من الوجد الطاغى على أوصاله، فقاده إلى نظريته حول المقدس، وهو ما يدل على عمق الأثر الذي خلقتة الرحلات في تغيير تصوراتنا الدينية، فكان كتابه ترجمة لهذا الأثر الجذري.

وبناء عليه، فقد كان هذا المنعرج حاسما في الحياة الروحية والفكرية ل"أوتو"، بل "ولعل الأكثر أهمية هو تمكّنه من إدراك وفهم "تجربة المقدس" دون وساطة وبشكل عفوي في الكنيس اليهودي بالصورة المغربية، ويمكن القول بأن هذا اللقاء قد أثر عليه بشكل جوهري، بحيث أن المقدس فتنه وأولجه في الجوهر الأصيل للتجربة الدينية، تلك التجربة التي دفع لتقصيها كل من "شلايرماخر" و"فريس"، باعتبارها محور كل أفكاره حول المقدس"².

وتماشيا مع ما تمّ ذكره، فإن البحث سيكون استجلاءً لأثر هذه التجربة في التصورات التي صاغها "أوتو" حول تمثّل المقدس وماهيته، وجوابا عن التساؤل الاشكالي الذي طرحه "علي شيرواني" حول مصدرية انبثاق هذه الأفكار عنده : إن كانت بسبب سفرياته، أم أنها كانت نتيجة تأثره بـ"شلايرماخر" و"فريس"³.

ونظرا لتفصيل "آلاس" المطوّل حول رحلات "أوتو"، فقد ارتأينا الاعتماد على ما نقله "شيرواني" عن "آلموند"، الذي قسّم ترجمة "أوتو" كما بيّنا سابقا إلى قسمين، جاعلا من سنة 1910 محطة حاسمة في حياته، مسائرا رأي "هارني"، الذي يرى بأن سنة 1910 فاصلة في إسهامه المميز في الفكر الديني، لما وطّد العزم على السفر إلى الشرق، "إذ أن إقامته الطويلة في الشرق بين عامي 1910 و1911 قد عنت له الكثير، فهذا لم يعمق فقط دراسته العميقة أصلا لديانات الشرق العظمى، بل أمكنه أيضا أن يتحقق من أمر الاختبار الديني الذي تخزنه أمّهات هذه الأديان الأصلية جميعا مهما تباينت تعابيرها في الكتابات والطقوس والفنون المقدسة"⁴. فالاطلاع المقرب سمح بانفتاحه على تصورات مستجدة لماهية الشعور.

¹ الأسس النظرية، شيرواني، ص 42، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 62-63، بتصرف.

³ للاستزادة، انظر : نفس المرجع، ص 43.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، ص 10، بتصرف.

غير أننا نختلف معهم في ذلك، فبعد عودتنا إلى رسائل "أوتو"، وخاصة رسالته المغربية المرسله من مدينة الصويرة، باعتبارها انقلاباً كوبرنيكياً، فإننا نجد تاريخ كتابتها مثلما هو مدوّن فيها، يعود إلى يوم سبت من سنة 1911، كما يرجّح "الاس" بأن الحادثة قد وقعت ما بين 20 إلى 27 ماي¹. ولهذا ارتأينا تسمية هذه المرحلة الفاصلة بـ"التجربة المغربية"، ولعلّ كلاً من "هارفي" و"آلموند" و"شيراوي" يعتبرون عزمه على السفر بداية من سنة 1910 هو معيار التحول الفكري والمنهجي والنفسي.

أما بخصوص رحلاته، فيذكر "شيراوي" بأن "أوتو" قد سافر قبل تاريخ 1910، وكان ذلك سنة 1895 حين سافر إلى مصر وفلسطين واليونان، سعياً منه لتعلم اللغتين العربية والآرامية، وبأنه تعرّف في القاهرة على الطائفة القبطية، وتأثر أيما تأثر بمراسيمها، ففي إحدى رسائله كتب قائلاً: "وكان قطعة من حياة الكنيسة القديمة ماثلة أمام عيني"، بيد أن لقاءاته بعدد من الدراويش شكّلت بداية اتصاله بالإسلام، غير أنه لم يكن لقاء إيجابياً، ذلك أنه وضعهم في خانة أولئك الهادفين لجمع المال والثورة، والذي يبدو وأن هذه التجربة الأولية لـ"أوتو" قد تركت تأثيراً عميقاً على تصورات اللاحقة التي خرج بها عن الإسلام². فقد كان يرى بأن الجانب الأخلاقي في الإسلام قد حجب الجانب اللاعقلاني في المقدس، وهو ما لا يسع مناقشته، لحاجته إلى إجراء دراسة نقدية أو تحليلية بخصوص موقفه من الإسلام.

ويستفيض "شيراوي" في عرض أثر سفرية مصر عليه، مشيراً إلى "أن هذا السفر يدل من ناحية أخرى على أنه كان يولي أهمية للأبعاد العملية للدين والمتمظهرة، كما كان لتجربته التي عاشها حينما وقع نظره على تمثال "أبي الهول" في مصر، إذ كتب عن ذلك قائلاً: "برؤيته وضعت يدي على عمق الوجود ورمزه، ومع غروب شمس تلك الصحراء الرملية بدا "أبو الهول" الكبير وعينه اللتان ترقبان اللانهاية وتنظران إليها"، وفي حادثة أخرى ينغمس "أوتو" في الخظافة شعورية أخرى تتعلق بالإحساس العميق بلطافة الطبيعة، يقول عنها "أوتو": "تركت أصدقائي يسبقوني، فيما كان البقية خلفي، كان ذلك قرب غروب الشمس، وودّعنا الرهبان المضيفين في دير القديس يوحنا، كان صدى أجراس الكنيسة تحية وسلاماً يهدأ شيئاً فشيئاً"³، وذلك ما يدل بحسب "شيراوي" على تجربة دينية، ونظرة رومانسية اتجاه الطبيعة، توحى بمقصود "شلايرماخر" حول فكرة شهود اللامتناهي في الأمور المحدودة، وتحلي اللازماني داخل الزمان، كما يدل على رهافة حسّه، وتشبّعه بالتجارب الدينية والذوق الشعوري.

وبالإضافة إلى تجرّبي مصر، فقد كان لما يمكن دعوته بـ"التجربة الهندية" بالغ الأثر عليه بعد اطلاعه على تجارب الرهبان وقراءة تراثهم الديني المقدس، ولهذا نجده يستدعي الكثير من الأمثلة الهندية في "فكرة القدسي"، وقد ذكر "شيراوي" بأن رحلته إلى الهند كانت ما بين 1911 و 1912، أين جلس وجهاً لوجه مع المسلمين والهندوس والسيخ، وذهب بعد ذلك إلى "رانغون" ليطلّع عن قرب على البوذية البورمية، وتشير رسائله، إلى تأثره الشديد بتقاليد

¹ Otto, Autobiographical and Social Essays., p. 80.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 35-36، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 37 بتصرف.

"الترافادا" في بورما، وتايلندا، وقبل ذلك، بوذية "زن" في اليابان¹. وقد تجلّى أثر هذه الرحلات في إجراءه لدراسة مقارنة حول التصوف الشرقي والغربي.

كما يشير بأنه "كان أول عالم ديني ألماني يذهب إلى معبد زن، ويتحاور مع شيوخ هذه الطائفة حوارا مباشرا، ويتعرف عن قرب على أساليب التأمل هناك، وقد أصبحت هذه التجربة الشخصية فيما بعد منهج تفكير وتأمل، التجربة العقلانية للأمر القدسي"². وهو ما جعله يعتقد بالحاجة إلى حوار الأديان، والاعتقاد بنظرية البنية المشتركة بينها، كما سيأتي بيانه لاحقا.

ويضيف بأن "أوتو" قد تحدث أمام الكثير من رهبان زن عن وجوه التشابه ما بين الديانة البوذية والديانة المسيحية، وبأنه أمضى بعدها شهرين في الصين ليتعرف على الطاوية، ثم عاد إلى ألمانيا. وقد تركت هذه الأسفار أثرها المتنوع والعميق على أعمال "أوتو" عمقا وشمولية³.

وقد فتحت هذه الرحلة الباب على سفريات أخرى مكنته من جمع معطيات مستجدة حول التجارب الدينية، إذ "شرع في سفر آخر نحو آسيا ما بين 1927 و1928، وقد استطاع فعلا في هذا السفر من الحصول على أشياء تعود للأديان المصرية والبودية، ولاسيما الهندوسية، وكذلك بعض الأشياء ذات البعد الجمالي الدال"⁴. ومرّ خلالها بسيريلانكا، والهند، وفلسطين، وتركيا، والبلقان، ونجح في العثور على المزيد من الشواهد التي تؤكد فكرته القائلة بأن الامتيازات الموجودة بين الديانة المسيحية والهندوسية ترجع إلى التنمّي الأخلاقي لهما، لا الجوهر غير العقلاني⁵.

كما أنه كان "يدعى إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإلقاء سلسلة من المحاضرات في جامعة أوبرلين 1923، وكانت تحت عنوان (المقارنة بين عرفان إيكهارت و عرفان شانكارا)"⁶. وهي الدراسة التي تكتسي في الدراسات الغربية للتجربة الدينية مكانة مركزية، والتي نرجو نقلها إلى المكتبة العربية.

الفرع الثاني : إنتاجه العلمي :

بقي لنا أن نُعرف بالمنتوج العلمي المشكّل للمكتبة الأوتوية، التي تبوّأت مكانة مرموقة، فرضت نفسها في الساحة المعرفية نظير جدّة طرحها في الكثير الاشكاليات اللاهوتية، والفلسفية، والدينية.

ويشير "شيراووني" إلى أن أول أعماله كان بعنوان "الروح وكلمة الله في لوثر" *Die anschauung vomheiligen geiste bei Luther*، وقد حاز على أساسه شهادة اليسانس، ونشر سنة 1898 باسم "روح القدس عند لوثر".

¹ الأسس النظرية، شيراووني، ص 43 بتصرف.

² المرجع نفسه، 44 بتصرف.

³ المرجع نفسه، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 45 بتصرف

⁵ المرجع نفسه، ص 48-51، بتصرف.

⁶ المرجع نفسه، ص 48.

فليس ثمة ما يثير التعجب من أن يكبر "أوتو" في المناخ الديني اللوثيري وينشغل بدراسته، حيث كانت تحوز أفكار "لوثر" على نفوذ بالغ في شخصيته"¹.

غير أن "هارفي" يذكر بأن أول كتبه كان بعنوان "الدين والمذهب الطبيعي" 1904، وقد ترجم إلى الإنجليزية بعنوان *Naturalisme and religion*، سنة 1907. ونعتقد بأن "هارفي" لم يعتد برسالة الليسانس كونها عملاً يدخل في إطار الحصول على الشهادة، وبأنها لم تكن منتجاً مستقلاً. وقد أبدى تصوره حول الكتاب قائلاً: "يُعَدُّ الكتاب حجة دامغة لا منازع لها على سيادة العقل البشري، وعلى عجز العلم الطبيعي عن تفسير الاختبار الروحي أو فهمه، وفيه أتمّ عن اطلاع عميق على رؤية القرن التاسع عشر العلمية، وعلى التيارات الرائجة فيه، من مذهب الآلية إلى مذهب الداروينية الحديثة، وما لفتَ لُفَّها، ممّا كان أو ربّما مناوئاً للدين"². وهو ما يدل على معارضته الشديدة لتطبيق مناهج العلوم التجريبية على الدين، أو ما يعرف بالدراسات الاختزالية السائدة على روح عصره. ومع ذلك، فهو لا يعتبر الكتاب بمثابة طرح جديد، عكس "فكرة القدسي"، وإنما يعدل على معرفة دقيقة بطبيعة العصر، ذلك أنه بحسبه "لا ينطوي على شيء مما يعدّ ابتكاراً على نحو خاص"³.

وفي سنة 1899، قام "أوتو" بتنقيح كتاب "شلايرماخر" والموسوم بـ"عن الدين، خطابات لمحتقره من المثقفين"، وأرفقه بمقدمة شرح فيها تصور "شلايرماخر" للدين، وكان عنوانها "جوهر الدين عند شلايرماخر، قراءة جديدة".

وفي سنة 1901، نشر كتاباً بعنوان "حياة السيد المسيح وأعماله"، ترجم إلى الإنجليزية *The life and ministry of Jesus*. ويذكر "شيراوي" بأنه أُلّفَ تحت ظلال المقولة الكانطية "الدين في حدود العقل"، أين عالج فيه جهود البحث خلال القرن التاسع عشر، الهادفة إلى التوصل لمعطيات حول حياة المسيح. كما يشير أيضاً إلى "أن هذا الكتاب كان متأثراً أكثر من غيره بلاهوت "ريتشل"، وبسببه، والمنحى الليبرالي الذي اتخذ "أوتو"، حرمة الكنيسة اللوثرية من الحصول على درجة الأستاذية، وذلك حتى حلول عام 1915، حيث تسنم رتبة الأستاذية في جامعة بريسلاو"⁴. وهذا نظير تصورات العقيدة المغايرة، ويحتاج بحسبنا إلى دراسة مستقلة حول فكره اللاهوتي عن شخصية المسيح.

كنا قد تناولنا سابقاً ذلك الانقلاب الكوبرنيكي الذي حصل لشخصية "أوتو" اللوثرية المحافظة بعد دراسته للاهوت الليبرالي، وخاصة بعد تقلّده لمنصب الأستاذ المساعد بجامعة "غوتنغن" 1914، واحتكاكه بأفكار "فريس"، التي مثّلت في نظره مفتاحاً لفهم الدين، فقد شكّلت مدرسة "فريس" نهضة في هذه الجامعة، كما كان

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 37-38، بتصرف.

² جون هارفي، مقدمة لفكرة القدسي، ص 09.

³ المرجع نفسه.

⁴ الأسس النظرية، شيراوي، مرجع سابق، ص 38، بتصرف.

الحال مع "كانط" في بقية الجامعات الألمانية، وبعد اقتناعه بأفكار المدرسة، أَلَّف كتابه "فلسفة الدين عند كانط وفريس" سنة 1909¹. وترجم إلى الإنجليزية سنة 1931.

ثم جاء العام 1917، والذي عيّن فيه على منبر اللاهوت بمدينة ماربورغ مثلما يذكر "هارفي"، خلفاً لـ"فيلهم هرمان" المناصر لمدرسة "ريتشل"، وهو العام الذي رأى فيه "القدسي" النور².

وبعد سفرياته إلى الشرق، قام بترجمة بعض الكتب المقدسة، إثر حصوله على تمويل من طرف المجلس النيابي، وعيّن حينها "الدنبورغ" رئيساً للجنة المسؤولة عن تأمين ونشر هذه المجموعة التي حملت عنوان "مصادر التاريخ الديني"، ليغدو "أوتو" أحد المعاونين الأساسيين في هذا المجال. كما يذكر "شيراوي" بأن "الباهاجافاد جيتا" تمثل أولى ترجماته سنة 1916، ليعقبها سنة 1934 بكتاب حول تحليل نصوص الجينا، وآخر سنة 1935 اختص بتعاليمها، كما ترجم "الجاتا أوبانيشاد" سنة 1936 وتمثل نهاية جهود في الترجمة، وكان يهدف إلى فهم التجربة الدينية المبدأة في تلك النصوص³.

وقام بنشر المحاضرات التي ألقاها بأمريكا سنة 1932 حول المقارنة بين "إيكهارت" و"شانكارا" في كتاب عنوانه بـ"العرفان الشرقي والغربي". وقد تُرجم إلى الإنجليزية والفارسية، وهو ما يُبيّن أثر رحلاته في تشكيل تصورات الدينية، كما أنه تحدث عن "أهمية تلك المرحلة التي كانت في الهند فيما يتعلق بدراسة التمايزات الموجودة بين الموروث الديني الشرقي والغربي، لكن وإلى جانب هذه التمايزات، لاحظ "أوتو" عناصر الالتقاء والتشابه المثيرة للتعجب ما بين الأحاسيس والتجارب الدينية للعالمين الشرقي والغربي"⁴، أما الأصل الألماني فنشره سنة 1926.

وبما أن هذه التماثلات بين تجارب العالمين الدينية قد شغفته، فقد أَلَّف كتاباً يقارن فيه بين المسيحية والهندوسية بعنوان "ديانة الرحمة في الهند والمسيحية، التشابه والاختلاف"، ويعدّ توسعة لمحاضرات ألقاها بأوبسالا سنة 1927، ونشره سنة 1930.

نشر سنة 1932 كتاباً بعنوان "الله وآلهة الآريين"، كما نشر مجموعة من المقالات حول التجربة الروحية بعنوان "الإحساس الماوراء الدنيوي"، والتي تمسك فيها بالكثير من النماذج الراجعة إلى تاريخ الأديان، كما نشر عدة مقالات اصطبغت بطابع لاهوتي بعنوان "الخطيئة والخطيئة الأولى"⁵.

وعند قراءته لأفكار "تروليتس" حول الأخلاق، بدأ أثرها واضحاً على نظرياته الجديدة حول العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق، "فقد سعى في مقالاته الخمس التي نشرت ما بين عامي 1931 و 1932 لشرح القيمة العينية المطلقة التي عُثِرَ عليها في الدين، وقد عزم على تعميق هذا الموضوع في محاضراته التي من المزمع عقدها في جيفور

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 40-41، بتصرف.

² جون هارفي، مقدمة لفكرة القدسي، ص 10 بتصرف.

³ الأسس النظرية، شيراوي، مرجع سابق، ص 48، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 48-49، بتصرف.

⁵ المرجع نفسه، بتصرف.

بانجلترا عام 1933 تحت عنوان "القانون الأخلاقي و إرادة الله"، لكن شدّة مرضه حالت دون ذلك، وفي السنوات الأخيرة من حياته وفي جَوّ المرض الذي ألمّ به، كان عاكفا على تأليف كتاب بعنوان "الحرية والضرورة"، نُشر بعد وفاته بتصحيح من "ثيودور زيغفرد"¹.

وبالنظر إلى كثرة الإنتاج العلمي الأوتوي، يُسجّل "الاس" أسفه لعدم العناية بأفكاره وإهمال ترجمة أعماله، ويبيدي امتعاضه على أنه وبالرغم من قيمة "أوتو"، وكثرة أعماله، لكنها لم تترجم إلى الإنجليزية، ذلك أنّها ستشكف عمّا أراد تأسيسه من تصورات ومفاهيم، أفنى جهده طيلة حياته فيها، كما ستضعنا في قلب الفكرة الجوهرية لديه حول "فكرة النوميونوس"، وأمام الأشكال الدينية التي اختبرها في التقوية اللوثرية². وإن كان "الاس" يلوم المترجمين في عدم تفانيهم على نقل إسهامات "أوتو" إلى المكتبة الإنجليزية، فما يسعنا قوله أمام محدودية البحث في أفكاره في الدراسات العربية، خاصة إذا عرفنا أن إنتاجه صار يصنّف ضمن الدراسات الكلاسيكية في تاريخ الأديان، وكيف لنا أن نسائر التطور العلمي الحاصل في دراسته، إذا نحن لم نفتح على أصحاب النهضات التأسيسية لهذا الفرع المعرفي في الفكر الغربي، ناهيك عمّا يُكتب في الوقت المعاصر.

الفرع الثالث : أزمته النفسية ووفاته :

نظرا لما أثير من جدل بخصوص وفاة "رودولف أوتو"، فقد ارتأينا أفراد فرع مستقل لتسليط الضوء على هذا الجانب من حياته، معتمدين في ذلك على موقف "كابس دونالد"، الذي تناول الفرضية التي أشيعت عن محاولة "أوتو" في الانتحار، بعد معاناته من أزمة اكتئاب حادة، وقد أشار إلى أنه تقاعد مبكرا خلال مارس 1929، بسبب تدهور صحته، ليتوفى بعدها بثماني سنوات، في 06 مارس 1937، عن عمر ناهز 67 سنة، بسبب ظروف يصفها "الموند" بالمساوية والغامضة، وكان السبب المباشر في وفاته يتمثل في الالتهاب الرئوي *Pneumonia*، الذي أصابه بعد ثمانية أيام من دخوله إلى مستشفى الأمراض العقلية بماربورغ، كنتيجة لخروجه منه³.

وقد عانى بشدّة من مضاعفات إصابته بعدوى الالتهاب الرئوي الذي انتقلت عدواه إليه جراء إقامته بمستشفى الأمراض العقلية من أجل التغلب على إدمان المورفين، الذي عُولج به، لتخفيف الألم الناتج عن حادث وقع له قبل خمسة أشهر. ففي بدايات أكتوبر 1936، مثلما يشير "الموند"، قام "أوتو" بالسفر لوحده، بشكل غير معهود إلى شتاوفنبرغ القريبة من ماربورغ. وهنالك قام بتسلق شاق إلى قمة برج *Manorhouse*، لكنه سقط من حوالي ستين قدما. ولا يوجد دليل واف حول سبب هذه الحادثة، لكن كثرة الأدلة المتراكمة يوحي بأنه حاول وضع حدّ لحياته. ففي المقام الأول، لا تدل طبيعة الإصابات -كسر في الساق والقدم- بأن "أوتو" قد تعرّض لسقوط عرضي، أو

¹ الأسس النظرية، شيرواني، ص 50.

² Otto. Otto, Autobiographical and Social Essays., p. 162.

³ Donald Capps, Men, Religion, and Melancholia : James, Otto, Jung, and Eriksson, 1st Ed (New Heaven & London, Yale University Press, 1997), p. 90

لنوبة قلبية كما أشيع عنه، ومع ذلك، فإنه لا يستحيل أن يكون قد سقط من البرج، لكنه يبقى احتمالا بعيدا للغاية¹.

وبحسب تصور "الموند"، فإن الانتحار لم يكن ليتعارض مع ميل "أوتو" طوال حياته إلى الاكتئاب العميق، وقد كان وفقا لابنة أخته، مكتئبا بطبيعته، كما أنه كان في حالة اكتئاب في ذلك الوقت، وظل كذلك بعد الحادثة. وكتبت أخته في ديسمبر 1936: كان "رودولف" يشكو كثيرا من رأسه، حتى أنه لم يكن يستطيع التفكير بشكل منسجم في الغالب، وكانت الاكتئابيات قد عاودته مجددا، وكان يبكي كثيرا. ويضيف "الموند" بأنه حاول الفرار أثناء مكوثه بالمستشفى من أجل إلقاء نفسه تحت قطار².

وأما عن شخصيته، فقد وصف الأشخاص الذين يعرفون "أوتو" بأنه صارم ورسمي، وأشاروا إلى قلة أتباعه من التلاميذ، ويعتقد "الموند" بأنها كانت سمة الشخصية الأوتوية، ويستشهد بـ"عواشيم واش": كان "أوتو" شخصية مهيبية، معتدلا في هيئته، ذو تحركات موزونة، كما كانت ملامحه حادة ونادرا ما تتغير حتى عند المزاح. لون بشرته أبيض مائل إلى الصفرة، وهو ما يوحي على مرض سابق. وكان شعره أبيضاً وقصيرا، وله شارب أبيض صغير يغطي شفته العليا، أما الأكثر جاذبية، فيتمثل في عينيه الزرقاوتين الفولاذيتين، إذ كان لهما شيء من الحدة، وقد كان الأمر حينما يتكلم، كما لو أنه يرى أمورا يعجز الآخرون عن إدراكها. كان هنالك شيء غامض يحيط به، أما الألفة فهي آخر شيء قد يتوقعه الزائر منه، أو أن يشجعه هو على ذلك، ولذلك لقبه الطلبة المتابعون لمحاضراته بالقديس "Der Heilige"³.

أما "جون هارفي"، فقد كان له انطباع مماثل عنه، غير أنه يشير إلى أن الصداقة غير المتكلفة، قد استحوذت على "أوتو" بمجرد كسر طبقة الجليد الرقيقة: "أتذكر لقائي الأول به جيدا، في وقت ما خلال بدايات القرن العشرين، لقد كان انطبعا مفاجئا إلى درجة الخوف تقريبا. ملتجيا ومرتديا لنظارة، حالما ومدققا. كان قوام "أوتو" طويلا ومعتدلا، يوحي بأنه جندي، بشاربه القيصري، وسترته الضيقة والخفيفة ذات المظهر العسكري، والمثبتة عاليا عند رقبته. فلمسة خطابه الرسمي لم تكن لتطمئن أجنبيا خجولا، والذي صار يُدرك لاحقا كمجرد احترام صارم لقواعد المجاملة الصارمة، غير أنه خلال وقت قصير، تم كسر طبقة الجليد الرقيقة. وقد كسب أدبه وصداقته قلوب زواره، بمساعدة الفكاهة الجافة التي كانت تدور حول الأشخاص والأشياء، لكن بذكاء ومن دون تعمد الأذى، وكانت من أكثر صفاته المحببة⁴. وهو ما يوحي بأنه نموذج عملي للشخصية الألمانية المعروفة بالصرامة والرسمية.

ويرى "كابس" بعد عرض هذه السمات المتعلقة بشخصيته، بأنه يمكن الاستفادة من هذه الحقائق المتعلقة بالسيرة الذاتية، ولا سيما عن محاولات "أوتو" الانتحارية، وروايات شهود العيان عن سلوكه، بأن ما يثيره خصوصا من هذه الروايات عنه هو ما تكشفه عن علاقته بجسده، وقد لا يكون من المفاجئ أن يكون قد أصيب باكتئاب

¹ Capps, Men, Religion, and Melancholia., pp. 90-91 .

² Ibid., p. 91.

³ Ibid.,

⁴ Ibid., pp. 91-92.

عميق، أو السوداوية (المَلْنَحُولِيَا)، فحاول الانتحار بشكل عنيف، أو أذية جسده. فبدلاً من الانتحار عبر جرعة زائدة من المورفين، قام بإلقاء نفسه من علو ستين قدماً لوضع حد لحياته، أو رمي نفسه تحت قطار. لكن، ألا تذكرنا هذه المحاولات الانتحارية بشيء من رعشة الخوف التي شعر بها في الكنيس المغربي؟ إلى جانب الروايات الخاصة عن صرامته الجسدية، وسانامه العسكري، وسترته المشدودة عند الرقبة، إذ توحى تلك المحاولات الانتحارية بأنه كان يحتقر جسده، وصولاً إلى لومه، بسبب صعوبة التواصل مع الآخرين. كما أن عينيه، مثلما يصفه "واش"، كانت لديهما شيء من الصرامة، ويبدو أن كانهما يشهدان على حقيقة أنه كان يرى شيئاً لا يستطيع غيره بلوغه، فما الذي كان مختلفاً في تصويره عن أبي الهول في الجزيرة؟ "إن عيونه تحديق في اللانهاية"، إن المرء يشعر بأن الغرابة في اللقاء الأوتوي بأبي الهول يكمن في تعزفه على ذاته من خلاله¹. وهو ما يؤكد على أنه كان صاحب حسٍّ مرهف، يرى في كل شيء تجربة دينية، ومكّنه ذلك من تحقيق بصيرة نافذة لجوهر وعمق الأشياء، ولكن، يبقى "أوتو" شخصية قلقة وغامضة مشحونة بالانفعالات والتقلبات.

وبهذا نرجو أن نكون قد وفّقنا في الترجمة التي تعمدنا الإطالة فيها، عسى أن تساهم بتواضع في سدّ بعض من الفراغ المعرفي الذي تعانيه المكتبة العربية فيما يتعلق بالدراسات حول فكره ولاهوته، وأملاً في أن تساهم في فتح آفاق أمام إشكاليات بحثية متعددة المقاربات وزوايا النظر.

¹ Capps, Men, Religion, and Melancholia., pp. 91-92.

الجمعة الثاني

ترجمة حياة ميرتشيا إلباوي

198-1907 Mircea Eliade

ونظرا لكتّمها وصعوبة الإمام بها، فقد ركّزنا على أهم المحطات التحوّلية في حياته. كما أننا وبعد استقراء مضمونها، ارتأينا تقسيم الترجمة إلى ثلاثة مطالب جاءت كالتالي :

المطلب الثاني : مولده، نشأته و تعليمه :

وعن ذلك يقول "إليادي" : "ولدت في 09 مارس 1907 ببوخارست. وقد وُلد أخي "نيكولاي" قبلي بسنة، وبعدها أختي "كورنيليا" بأربعة سنوات. كان أبي من مولدافيا تيكوشي. ولقبه *Iremia*. وقد غير اسمه إلى *Eliade*. غير أن قاموسه الفرنسي-الروماني الذي صاحبه خلال الثانوية كان موقّعا بـ *Gheorghe Iremia*. وقد كان أكبر أربعة إخوة، أما عمي "كوستيكا" فكان مثل أبي ضابطا بالجيش، غير أنه أصبح ضابطا ساميا بعد التحاقه بالمدرسة العسكرية وارتقى ليصبح جنرالاً، لكن أبي لم يتجاوز مرتبة القائد. وكان "بافل" أصغر إخوتي"¹.

أما عن تغيير اللقب العائلي فيذكر: "لم أفهم مطلقاً لم قام أبي وعمي "كوستيا" بتغيير ألقابهم من *Iremia* إلى *Eliade*، وسبب إصرار إخوتي على هذا الاسم، وقد ربط أبي سبب ذلك في إعجابه بالكاتب "رادلييسكو إليادي". كنت حينها صغيراً جداً في بيت جدي "تيكوتشي"، ولم يحدث أبداً أن سألتهم عن أسباب تغييرهم للقب"². وقد فاجأنا ذلك عند اطلاعنا عليه لأول مرة نظراً لشهرته الذائعة بـ"إليادي".

كان اسم أمه "إيانا فاسيليسكو"، وهي أقل من والده بأحد عشر سنة³، وقد نشأ في عائلة محافظة أورثوذكسية، سجّل والده تاريخ ميلاده قبل أربعة أيام من التاريخ الفعلي، حتى يتزامن مع ذكرى "الشهداء الأربعين لسبسطية"، وفق التقويم الليتورجي الشرقي اليولياني، أي في 24 فيفري. وكانت أختنا "كورينا" والدة السيميائي "سورين ألكسندريسكو"⁴.

ويتحدث "إليادي" عن مكوثه بمدينة "تيكوشي" لدى جدّيه بسبب تعلقه بفتاة اسمها "سترادا ماري"، وبأن صورتها لم تفارقه أبداً، حيث كان يجول الشوارع بحثاً عنها، كما يشير إلى انتقاله إلى مدينة "ريمنيكوسارات"، بعد تحويل كتيبة والده إليها، وعن سكنه ببيت واسع متعدد الغرف⁵.

ثم يغوص في ذكر بعض الأحداث التي رافقت طفولته، ففي 1912 لما بلغ خمس سنوات، انتقل والده مرة أخرى رفقة كتيبته إلى "سينافودا"، حيث مكث بما لعامين، والتحق حينها بروضة الأطفال أين تعلم الحروف وأسماء المدن والأشجار. وكان أبوه يملك حوالي مائتي كتاب مصفوفة في خزانة لا يمكنه سوى قراءة عناوينها، لأنه كان يمنعه لسنوات عديدة من قراءة الروايات، غير أنه سمح له بقراءة الكتب التي تحمل عناوين القصص. ولما التحق بالسنة الأولى، أوصى والداه مدرّسه بنوعية الكتب التي ينبغي قرائتها، وبضرورة مراعاة ضعف بصره، واهتمامه بدروس المدرسة أكثر من الكتب، وذلك ما كان يعدّه كارثة بسبب شغفه بالمطالعة. وكان يعتبر بأن أهم الأحداث دراماتيكية في طفولته،

¹ Mircea Eliade, *Autobiography : 1907-1937, Journey East, Journey West*, Trans : Mac Linscott Ricketts, Vol. 1, (Chicago, The University of Chicago Press, 1990), p. 03.

² Ibid., p 04.

³ Ibid., p16 .

⁴ تم الإسترجاع من الرابط : https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade ، بتاريخ : 2022/08/11.

⁵ Op.cit., p. 05.

يكمن في تنقله في عربات الخيول نحو التلال والطبيعة، وحرص أمه على تعليمه قيادتها، وقضاء عطلة الصيف في مختلف القرى الرومانية¹. ويُلاحظ بأنه نشأ وسط في بيئة غنية ومتقفة.

عادت عائلته خريف 1914 إلى بوخارست بعد ترميم بيته، الذي يراه أكثر حميمية وعائلية خلال طفولته، وكان شغوفاً بمعرفة أصول عائلته، التي وجد بعد تحرّيه عنها بأنها تمتدّ إلى أصول مولدافية، وهو ما تسبّب في كآبته خلال مراهقته، فسعى نحو التمرد على تراثه المولدافي، ومن مظاهر ذلك، نشره سنة 1927 بمجلة *Cavantul* لمقالة بعنوان "ضد مولدافيا *Impotriva Moldavei*"، حين كان طالبا جامعيا. وقد ساهم هذا التناقض في تطوره المعرفي وعزّفه على ذاته أكثر. كان شديد التعلق بأمه، وقال عنها: "شكّلت أُمي طوال طفولتي ومراهقتي عالما مليئا بالأسرار والمفاجآت". كما أثنى على خاله "ميطاش"، وعن عجزه على ردّ معرفته، بسبب رعايته له، ولدعمه بالمال للسفر إلى الهند². وهي التجربة الحاسمة في مساره.

أشار في فصل مستقل إلى الحرب العالمية الأولى حين بلغ تسع سنوات، والتحقه بالمرحلة الابتدائية الثانية، واستفادته من نصيحة صديق لاحظ ضعف بصره بطريقة قراءة لا تُسبّب التعب لعينيه، فاستطاع عندئذ قراءة كل ما يقع بين يديه، ورجع إلى مكتبة والده التي نسي أمرها. ويصف نفسه بصاحب الخيال الواسع والذاكرة الحافظة والصوت الغنائي الشجي، وبأنه عازف بيانو اختير في فرقة "بيتهوفن سونتاس" وقدم عروضاً موسيقية في المسارح. وأنه بعد انتقاله إلى السنة الخامسة، شاركت رومانيا بالحرب، فكانت والدته تحمي العائلة في قبو المنزل عند دقّ الكنائس للأجراس إعلاناً عن وصول الطائرات الألمانية وبداية القصف، ونقل شهادته عن شدّة المعارك وسماعه لدوي المدافع³. وبعد إنجازه للمرحلة الإعدادية، اجتاز امتحان القبول في المرحلة الثانوية في سبتمبر 1917، ونجح فيه، ووصف عودته إلى المنزل لما شاهد اسمه في قائمة الناجحين لإخبار أمه بالحدث المهم، الذي اعتبره بداية جديدة لحياته. وقد كتب عنها في مقال اشتهر به، عنوانه بـ "كيف اكتشفت حجر الفلاسفة؟"، كما أنه سرد بداياته الدراسية في ثانوية *Spiru-haret*، واصفاً أجوائها بالسحرية، خاصة حين أصبح لكل مادة أستاذاً، مشيراً إلى أنه أُسِرَ بمنهج أستاذه في البيولوجيا "نيكولاي مواسيسكو"، وبأنه كان من تلامذته المفضلين، بالإضافة إلى أستاذه في اللغة الفرنسية "الوصيف فرولو"، صاحب الفضل في قدرته على قراءة الكتب الفرنسية. كما نقل حيرته الكبيرة حول اختيار التخصص الذي يرغبه صيف 1918، متردداً بين: عالم أحياء، موسيقار، طبيب، مخترع، أو مفكّك شفرات اللغات القديمة، وعن انجذابه لمواضيع لم تكن مقررة في المناهج والكتب الدراسية الثانوية⁴.

تحدث "إليادي" عن مطالعته الشبابية ودراسته لعلم النفس والمنطق والفيزياء والألمانية والكيمياء والرياضيات، إلخ. وعن قرائته لأعمال "دويستوفسكي" و"غوركي" و"تولستوي" و"بلزاك" و"رباعيات عمر الخيام"، وبأنه كان يكتب القصص والروايات والمقالات بانتظام⁵.

¹ Eliade, *Autobiography* : 1907-1937, Cf., pp. 07-11.

² Ibid, Cf., pp. 11-18.

³ Ibid, Cf., pp. 22-24.

⁴ Ibid., pp. 37-41.

⁵ Ibid, Cf., p 49.

وعندما كان طالبا بالسنة الرابعة الثانوية، نشر أول مقال له في مجلة "العلوم الشعبية" بعنوان *The enemy of the silkworm*، وهذا بخلاف ما يذكره "سعود المولى" بأن أول مقالاته كان بعنوان "كيف اكتشفت حجر الفلاسفة"¹، ذلك أن "إليادي" كتب باللفظ الصريح في مذكراته بأن أول مقال نشره كان ربيع 1921، وأنه "بعدها بشهور، أعلنت نفس المجلة عن مسابقة، وحين قرأت قواعدها ووجدت أنها تتوافق مع أحلامي، أي كتابة مقال علمي بأسلوب أدبي، قمت بتأليف عمل خيالي عنوانه *how I found the philosophy stone ?*"²، وبأنها فتحت أمامه الباب للبحث في الخيمياء القديمة، خاصة بعد مطالعته في مكتبة الملك "كارول الأول"، أين زاد شغفه بها في الجامعة أكثر، وكتب عنها مقالا نشر في نفس المجلة سنة 1924، ويذكر بأنه كتب إلى الهندية "بروبولوا شاندراري"، طالبا بعض الكتب، فأرسلت له جزأين حول الخيمياء الهندية من كالكوتا، فكانت مصدرا لمقالاته وكتبه عن الكوسمولوجيا، أبرزها "حدادون وخيميائيون"، الذي يلخص جميع أعماله حول الموضوع. وقد نال عن هذه القصة جائزة قيمتها 2000 دولار، أي ما يعادل 100 ليو روماني.³

ويغوص "إليادي" في سرد دراسته الثانوية التي تمتد ما بين 1917-1925، دون أن يشرح طبيعة النظام الدراسي المقرر في رومانيا حينها، لكنه يصف شدة فرحته بنجاحه في البكالوريا، وأسفه الشديد لعدم نجاح زميله "ميرتشيا ماركوليسكو"، فقد اعتبرها أكثر اللحظات قسوة في حياته. كما يصف شعوره بالنجاح، بمثابة تحرر من البرنامج الثانوي المكثف، وتخلصه من التخصصات التي لا يحبها، وبأنه يمكنه الآن اختيار ما يرغب به في الماجستير، ولم يخف شوقه لأيامه الثانوية. ويقول عن ذلك: "في أكتوبر 1925، وبعد ثماني سنوات في الثانوية، أصبحت طالبا جامعا وحرًا، وقد ذهبت إلى إدارة الجامعة رفقة شهادة البكالوريا للتسجيل في كلية الآداب والفلسفة"، ويقصد جامعة بوخارست.⁴

ويذكر "دافيد كايف" بأنه واصل القراءة والكتابة بنفسية قلقة ومضطربة، مهووسا بما رغب في تعلمه، وتحليل ودراسة ما يقع بين يديه، وسعيه نحو تطوير قدراته، لتحقيق رغباته وإثبات نفسه أمام أساتذته. وأشار إلى تأثره بأستاذه في علم المنطق "ناي إيونيسكو"، الذي كان صاحب الفضل في دراسة أهمية البنية والحدس في فهم الظاهرة الدينية وتاريخها، والاهتمام بدراسة الأنثروبوصوفيا (علم العرفان البشري) الذي أسسه "رودولف شتاينر" في مقارنته الروحية للظواهر الدينية، باستخدام وسائل البحث العلمي ومنطقه في العلوم الطبيعية، وتطبيقها على العلوم الروحانية. كما اعترف بميله نحو دراسة مورفولوجيا النباتات عند "غوته" بسبب اشتغال "شتاينر" عليه، وهو الوقت ذاته الذي قرّر فيه أن يصبح مؤرخ أديان، خاصة بعد قراءته لكتاب "رافائيلي بيتازوني" الموسوم بـ *I Mister, saggio di una teoria storico-religiosa*، الذي ذكر بأنه أكثر الكتب التي تركت أثرها البالغ عليه ليصبح مؤرخ أديان.⁵

¹ انظر: مرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، ط1 (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 09.

² Eliade, Autobiography : 1907-1937., Cf., pp 54-55.

³ Ibid., Cf., p. 56.

⁴ Cf., p. 99.

⁵ David Cave, Mircea Eliade's : Vision for a New Humanism, 1st ed (New York, Oxford University Press, 1993), pp 07-08.

وحين أصبح طالبا بالكلية، صار يكتب مقالات في مجلة دورية تسمى *The word / Cavantul*، التي أسسها "ناي إيونيسكو"، ونشر في عدّة مواضيع مثل النقد الأدبي والرحلات والسير الذاتية ورؤيته الفلسفية وتاريخ الأديان. وأظهر حينها امتعاضه من الاختزال المنهجي، وعن رغبته في التأليف عنه، فشرع في بداية الأمر بالكتابة عن ديانات الأسرار كالبودية والطاوية والمنهج الشرقي في المعرفة، والصراع بين الجسد والروح في المسيحية، واتفق مع أطروحة "فيتوريو ماتشيرو" باعتبار أن الدين ليس مسألة تخضع للمعرفة وإنما للتجربة. وأثنى على مؤرخ الكنيسة الإيطالي "إرنستو بيونايوتي" لتأثيره عليه، حتى أصبح مؤرخ أديان عارفا بالتجربة الصوفية¹. وتمثل مناهضة النزعة الاختزالية أهم أطروحاته مثلما سنتبين ذلك.

وفي سنة 1927، أعلن "إليادي" تأثره بأطروحة مؤرخ العلم الأمريكي "جورج سارتون" حول "الإنسية الجديدة"، وقد أخذها عنه في دعوته إلى "مذهب إنسي جديد"، يقوم على مقارنة إنسية للعلم والتاريخ، كما أنه قرأ للعديد من الباحثين الكبار في مختلف الفروع مثل "جيمس فريزر"، "كارل ماركس"، "فولتير"، إلخ. وكان قد سافر إلى إيطاليا سنتي 1927 و1928 للبحث في أطروحة الماچيستير حول فلسفة النهضة الإيطالية، أين اشتغل على فلسفة "جيوردانو برينو"، كما تأثر بالنزعة الإنسية للنهضة الإيطالية².

وحملت هذه الأطروحة عنوان *Italian philosophy from Marcellio Ficino to Giordani Bruno*، وقد كتب عن إيطاليا كثيرا، ووصف شدة حبه لها، وعن زيارته لمدن ميلانو وفيرونا والبندقية، لما نظمت ثانويته رحلة إليها لمدة ثلاثة أسابيع، تطلبت مصاريفها 2000 ليو روماني، وهو مبلغ غال، لكن والدته مؤلته، مبدية سرورها بأن واحدا من أطفالها سيزور إيطاليا بعد أن زارتها سنة 1909. ولم تكن بالنسبة إليه مجرد رحلة، بل كانت تمثل استكشافا لكاتب مثله، فقد كانت له مراسلات مع "بايني" و"بيونايوتي" و"ماتشيرو" وآخرين، خاصة بعد إتقانه للإيطالية³.

ويشير "كايف" إلى شدة تأثره بـ"بايني" بعد قراءة مذكراته، في مراهقته التي بدأ خلالها تشكيل شخصيته التي وجدها في شخص هذا الأخير الذي زاره في إيطاليا، وكتب عنه في *Caventul*⁴.

وقد ألمح بذاته إلى ذلك في مذكراته، وعن نشره لحواراته معهم في تلك المجلة، وعن الكتب التي أهدوه إليها حول تاريخ الأديان، ولهذا قرّر البقاء في الربيع التالي بروما بغية جمع المادة العلمية لأطروحته، وتعلّم الإيطالية. ومما قاله : "صرت مأسورا بالأديان الشرقية والفلسفة الهندية"، كما أبدى إعجابه بقراءاته لـ"كيركيغورد" و"أوريغن" و"نوفاليس"، إلخ. وأما عن سبب اختياره لموضوعه، فيذكر : "اخترت لأطروحتي موضوعا يتعلق بالنهضة الفلسفية الإيطالية، وبشكل خاصّ حول "بيكو ديلا ميراندولا"، و"جيوردانو برينو"، و"كومبانيلا"، وقد سعيت لإجراء دراسة جادة حول جوهر الوثنية الجديدة *Neo-Paganism*، ووحدة الوجود، والفلسفة الطبيعية، سدا لشغفي حول المتعالي في التصوف، والروحانية الشرقية. لكن هذه الأفكار لم تكن واضحة آنذاك، وسيمكنني لربما بعد 35 سنة، أن أعرّ على

¹ Cave, Mircea Eliade's., P. 08.

² Bryan Rennie, Mircea Eliade (1907-86), In Edward Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy: Index, Vol. 3 (England, Taylor & Francis, 1998), p 260.

³ Eliade, Autobiography : 1907-1937., p. 121.

⁴ Cave. Mircea Eliade's., pp. 81-82.

المزيد حول السحر والتنجيم عند "بيكو"، والمزيد عن الأفلاطونية المحدثة في التصوف عند "مارتشيرو فيتشينو"، وروعة يوتوبيا "كومبانيا". لقد اكتشفت في النهضة الإيطالية، الإيمان الكامل بقدرات الإنسان ومفهوم حرية الإبداع، ومفهوم *Luciferic Titanis*، الذي استحوذ على هوسي الشبابي، وفوق كل هذا، هو اكتشاف لأهمية هذا الموضوع وأنا في سن العشرينيات من عمري، وهو ما جعلني سعيداً¹.

وأما عن رحلته إلى إيطاليا بداية أبريل 1928، فقد ذكر بأنه زار مكتبها، وقرأ العديد من كتب تاريخ الأديان، للعديد من المفكرين الإيطاليين، وبأنه راسلهم على غرار "كارلو فورميتشي" أستاذ السنسكريتية، الذي وافاه بمجموعة من المقالات والكتب حول الهند. وقد منحته مكتبة جامعة روما رخصة للعمل على الدراسات الهندية، التي قاده شغفه بها إلى التفكير في السفر إليها. وعن سبب ذلك، يقول: "لن أنسى ذات مساء حين فتحت كتاب "تاريخ الفلسفة الهندية" لـ"سورندرات داسغوبتا"، الذي اشترت كتابه حول اليوغا، والذي امتن في مقدمته بفضل "ماهارجا مانيندرا شاندرنا ناندرى" حاكمة مقاطعة "قاسم بازار"، وبأن كتابه لم يكن ليرى النور لولا دعمها له للدراسة بجامعة كامبردج"².

وقد استغل "إليادي" تلك الفرصة، وكتب مبهجاً: "نقلت بكل فرح اسم وعنوان "ماهارجا"، وبدأت في مراسلتها بالفرنسية، وأخبرتها حول رسالتي بالليسانس المتعلقة بالنهضة الإيطالية، وعن بدايات اهتمامي بالفلسفة الهندية، وعن رغبتى في السفر إلى كالكوتا لأجل العمل تحت إشراف "داسغوبتا" لمدة عامين، آملاً في أن تساعدني في الحصول على منحة". إذ كان يعتقد بأن أفضل طريقة لتعلم السنسكريتية، ودراسة الفلسفة الهندية، يكمن في الالتحاق بجامعة هندية. ولم يكن يتوقع النجاح في ذلك، وآمن بأن دراسته لفلسفة النهضة دون تكملتها بدراسة الفلسفة الشرقية سيكون بحثاً منقوصاً، ولهذا قرر تخصيص السنوات الخمس التالية في دراسة الفلسفة المقارنة كتمهيد لأبحاث "الدراسة المقارنة للأديان"³.

ثم يكتب بعدها عن أهم حدث غير حياته جذرياً، قائلاً: "في صباح يوم من أوت، استلمت رسالة موقعة بختم هندي، فتحتها ويدي ترتعشان، فقد ردت عليّ "الماهارجا" وهنّأتني على قراري بدراسة الفلسفة الهندية تحت إشراف "داسغوبتا"، وبأن عامين قد لا يكفيان للتغلغل في أسرار الفلسفة الهندية، وتعلم السنسكريتية، فهي تحتاج إلى خمسة أعوام، وقد أبدت استعدادها لدعمي، غير أنها كانت ترى صعوبة اندماج أوروبي مع الحياة الهندية". وتلقى رسالة ثانية تؤكد فيها على دعمه، بالإضافة إلى رسالة من "داسغوبتا" بذاته، عبّر له فيها عن سعادته بمشروعه حول دراسة اليوغا. وعلى إثر منحه تأشيرة من القنصلية البريطانية، سافر عبر الباخرة ونزل بمصر واستغل الفرصة في زيارتها، ثم ركب القطار متوجهاً إلى ميدراس، والمعروفة بشيناي، بالإضافة لزيارته لسيريلانكا"⁴.

¹ Cave, Mircea Eliade's : Vision for a New Humanism., pp. 127-128.

² Ibid., p. 145.

³ Ibid., Cf., pp. 146.

⁴ Ibid., Cf., pp. 125-153.

وقد بقي في الهند، ما بين 1928 إلى 1931، ولهذا فإننا نعتبر سنة الارتحال بمثابة نقطة التحول الجوهرية في حياته الفكرية، وذلك لأسباب عديدة، يمكن إجمالها في فكرتين : أولاً، حصوله على الليسانس بعد مناقشة رسالة تتعلق بالنهضة الإيطالية وتأثره بالزعة الإنسانية بعد قرائته للعديد من كتب تاريخ الأديان، التي مهدت له الطريق نحو مشروعه الإصلاحية المتعلقة بـ"الإنسية الجديدة". ثانياً، شقّ الطريق نحو الهند والإطلاع على فلسفتها، ومعايشة مختلف التجارب الدينية التي زوّدتته بتصورات ونظريات وظّفها في كتبه لاحقاً، والتي مكّنته كذلك من تحقيق هدفه المنشود في المقارنة بين الفلسفة الشرقية والنهضة الإيطالية، والدعوة إلى حوار مثمر وجاد، وعدم إقصاء تلك الحضارات، التي يمكن أن تساهم في تخليص الغرب من أزمته الروحية، وقد عبر "سعود المولى" عن هذه الرحلة بـ"التجربة الهندية"، وهو ما يوازي "التجربة المغربية" عند "أوتو"، في إحداث انقلاب فكري وروحاني عميق الأثر. غير أن "دافيد كايف" ينتقد القول بأن الهند هي المنعرج الحاسم في مساره.¹

كان "داسبوغتا" مشرفاً على "إليادي" في الدكتوراه، وقد وقع في غرام ابنته الصغرى "مايتراي" بسبب إقامته بمنزله، ويُشاع بأنه أقام علاقات جنسية معها، ما تسبب في طرده من البيت، وقد كتب عن ذلك رواية عنونها *Maitreyi Devi* أو "الليلة البنغالية"². والتي نال عنها جائزة أدبية بعد نشرها سنة 1933 ولاقت نجاحاً شعبياً. كما أنه نشر سنة 1930 رواية بعنوان *Isabel and the devil's water*، لاقت رواجاً في الأوساط الأدبية النسائية، وفازت كأحسن رواية في نفس السنة، باعتباره أول رجل يفوز بهذه الجائزة.³

وقد فرض عليه إبعاده من كالكوستا الإقامة في يوجيس لبضعة أشهر، كما أنه كان ملزماً بالعودة إلى رومانيا لأداء واجب الخدمة العسكرية، ولم يمنعه ذلك من تكملة رسالته، وكونه كاتباً وصحفيّاً بارعاً.⁴ ناقش سنة 1932، رسالته حول الدكتوراه الموسومة بـ *The psychology of mediation*⁵، والتي ترجمت إلى الفرنسية سنة 1936 بعنوان *Yoga : essai sur les origines de la mystique Indienne*، ثم أعيد تحقيقها ونشرها بالإنجليزية سنة 1958 بعنوان *Yoga : immorality and freedom*.⁶

تزوج "إليادي" سنة 1934 بـ"نينا مارس"، لكنها توفيت سنة 1944 بسبب السرطان بلشبونة، ليتزوج مرة أخرى بـ"كريستينال كوتيسكو" سنة 1950 بفرنسا. توفي في صباح يوم 22 أبريل 1986، عن عمر ناهز 79 سنة، بـ *Bernard Mitchell Hospital* التابع لجامعة شيكاغو، بعد إصابته بجلطة دماغية قبل ثمانية أيام من وفاته، وقد وقع له الحادث حينما كان جالساً على كرسيه بشقته، وهو بصدد مطالعة كتاب جديد لصديقه "إيميل سيروان"، وكانت حالته الصحية قبل ذلك، قد ساءت كثيراً، لكن عقله لم يفقد الحماسة والحيوية، وبعد تشخيص حالته بالمستشفى، وُجِدَ لديه سرطان الرئة -لشرهه في التدخين- وكان قد مرّ قبلها بأزمة نفسية كبيرة، بسبب الحريق الذي شبّ بمكتبه

¹ Cave.Mircea Eliade's., p. 09.

² Ibid, Cf., p. 81.

³ Ibid, Cf., pp. 09-12.

⁴ Robert Ellwood, *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. 1st ed. (New York, State University of New York Press, 1999), p 81

⁵ Op.cit., p 10.

⁶ Rennie, Mircea Eliade (1907-86), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*., p. 261.

Meadville-lombard school of religion، لأن النيران قد التهمت العديد من وثائقه المهمة، وأجزاء من سيرته الذاتية وملفات ومراسلات. كما أُتلفت الكثير من كتبه الثمينة بفعل الدخان والماء، بحيث لم يعد في الإمكان استعمالها، وهي الأزمة التي لم يتعافى منها أبداً، وقد رُجِحَ سبب الحريق إلى رماد السجائر التي تركها بمكتبه¹.
دفن بناء على وصيته في اليوم التالي من وفاته، وقام أستاذ اللاهوت "دافيد ترايسي" بقراءة التراتيل عليه، وتم تأبينه في 28 أبريل، بحضور أزيد من ألف شخص من مختلف البلدان، وتلا العديد من زملائه بعض المقاطع من كتبه، ثم نقلت رفاته بعدها إلى مقبرة *Oakwood* بالقرب من جامعته².

المطلب الثالث : عمله، نضاله السياسي ورحلاته :

سنعمل على عرض أبرز وظائف "إليادي" الأكاديمية، وأهم رحلاته، لبيان أثرها في إثراء معارفه حول الظواهر الدينية بعد اطلاعه على مختلف التجارب الروحية، والتي كشفت له عن تجليات القداسة في الأديان، ومحاولين الإيجاز قدر المستطاع نظرا لمسيرته النضالية الحافلة كرجل سياسي وناشط اجتماعي وصحفي بارع.
بعد حصوله على شهادة الدكتوراه، عين كأستاذ مساعد على كرسي "ناي إيونيسكو" بجامعة بوخارست، فكان أصغر أستاذ بها، كما كان لنصائح وتوجيهات "إيونيسكو" أثر كبير عليه، وقد تحدث عنه مطولا في رواياته، وهو فيلسوف وجودي، قومي متطرف³.

ووجب أن نشير إلى الخلط الذي وقع فيه "سعود المولى" حين اعتبر بأن "إليادي" قد عُيِّنَ على كرسي "يوجين إيونيسكو"، وهو كاتب مسرحي كانت بينه وبين "إليادي" عدواة شديدة كتب عنها كثيرا، ولا يسع المقام للحديث عنها. وقد درّس "إليادي" العديد من المواضيع مثل، الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت السلمي عند "نيكولاس دي كوزا"⁴. بالإضافة إلى الشر في الفلسفة الهندية والخلاص في الأديان الشرقية والرمزية عند الشعوب وتاريخ البوذية والأوبانيشاد⁵.

أسس "إليادي" مجلة *Zalmoxis : a review of religious studies*، وكان يطمح في مساهمات دولية، إلا أنها استمرت لثلاثة أعداد فقط، وشارك في *The cultural syposium criterion* الذي يعتبره مهما نظرا للعقول المشاركة فيه، وإسهامها في تجديد الفكر الروماني. وصار بعدها متحدئا رسميا بالتركية عن الجيل الجديد من الشباب، وهو ما تجلّى في مقالاته المنشورة بصحيفة *Soliloqui* التي تكشف عن فلسفته بخصوص جيله، فقد دعا أفراد جيله إلى صناعة فكر جديد يؤكد على أولوية الروحانية في إعادة بناء رومانيا جديدة، انطلاقا من وطنيته الحماسية، ولهذا

¹ Mircea Eliade, *Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey*. Trans : Mac Linscott Ricketts. 1st ed. V2. (Chicago & London. The University of Chicago Press, 1988), pp 04-05.

² Ibid., pp. 04-05.

³ Ellwood. *The Politics of Myth* , Cf., p. 81.

⁴ Rennie, Mircea Eliade (1907-86), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*., Cf., p. 261.

⁵ انظر : مقدمة سعود المولى، للبحث عن التاريخ و المعنى في الدين، ص 10 بتصرف.

عارض النظام الروماني، ونادى بتولي الحكم من طرف رومانين أصليين ذوي ثقافة عالية، لكن قوميته لم تمنعه من الانفتاح على الفكر الأوروبي والأمريكي¹.

حاول "إليادي" متقنيا خطى أستاذه "إيونيسكو" أن يكون مفكرا مؤثرا في الحراك النقدي والسياسي في رومانيا، التي سعت بعد فوزها في الحرب العالمية الأولى إيجاد مكانة في الساحة الدولية، ولهذا سارع الكثير من الشباب إلى تبني أفكار "أوجين إيونيسكو"، والكاتب والنحات "قسطنطين برانكوسي" اللذان هاجرا إلى باريس، وقد كانا من الشخصيات الرئيسية في رومانيا، خاصة في الفترة ما بين 1920-1930، وتحوّلا إلى نماذج للشباب الروماني. وكان "إليادي" يطمح في مكانة مماثلة في الحراك الفكري ببروخارست، مشددا على مكانة رومانيا باعتبارها ملتقى حضارات، تتوسط ما بين الروحانية الشرقية والعقلانية الغربية، وأنها تشكل وحدة فريدة بين الشرق والغرب، لتموقعها على الحدود الكلاسيكية بين الحضارة اللاتينية والحضارة البيزنطية والحضارة الإسلامية. وقد علّق "تيد آتون" عن هذا التصور قائلا: "من بين كلّ الراديكاليين الشباب، كان هنالك شاب وسيم وجريء أسرههم وفتنهم جميعا، وهو ميرتشيا إليادي"².

وقد وُجِدَت خلال فترة ما بين الحربين عدّة دعوات إلى تبني ثقافة كونية وروحية، أين سار الكثير من دعاة هذا الإتجاه، ومن بينهم "إليادي" تحت قيادة "كتيبة الملاك ميخائيل"، والتي كانت تُعرف بـ"منظمة الجدار الحديدي"، وهي منظمة سياسية-روحانية فاشية معادية للسامية، قويت شوكتها خلال الثلاثينات من القرن العشرين، وأصبحت تعرف بالموالاة للنازية والقسوة على اليهود، وهو ما تسبّب في سجنه لمدة أربعة أشهر بعد عودة الملك الدكتاتوري "كارول الثاني" إلى الحكم سنة 1938³.

وكان توجه هذه المنظمة مسيحيا، يهدف لإعادة رومانيا إلى التقاليد الأورثوذكسية الشرقية، وتمثّل هذه الأفكار جوهر مشروع "إليادي" الفكرية بعد عودته من الهند، فقد كان مثقفا قوميا حدّث الرومانيين عن "المسيانية"، أي بإعادة البلاد إلى تراثها وتحليلها من الأفكار الدخيلة. ولذلك كتب في صحيفة "رومانيا للرومانيين" بأن تأثير الأقليات كاليهود والهنغار والبلغار على بلاده قد زاد عن حدّه، وبالتالي وجب كبحها وتقييدها⁴. كما أنه لم يؤمن بالديموقراطية، وتصوّر بأن الدكتاتورية هي الطريقة الأمثل لرومانيا⁵.

ولما كان بالهند، التقى بالزعيم "الماهتما غاندي" وأعجب بسياسيته في اللاعنّف، وبتجاربه الروحية، فحاول نقلها إلى رومانيا وتطبيق "ثورة روحية"، لتصوره بأن الثورة الحقيقية هي الموجهة إلى الباطن، مقدّمة "ابن الإنسان" الذي علّمنا الثورة على الاقتصاد القديم لبناء اقتصاد قائم على الخير والسعادة والمحبة. وقد آمن بإمكانية تحقيق هذا المشروع، ففي ديسمبر 1935 خطب في الإذاعة الرومانية قائلا بأن "وطنية" غاندي الحزبية لم تكن سياسية، وإنما صوفية، وثورة

¹ Cave. Mircea Eliade's., p. 11.

² Ellwood. The Politics of Myth ,Cf., p. 82.

³ Ibid., p. 82.

⁴ Ibid., p 84

⁵ Ibid.,

روحية موجّهة للباطن، تهدف إلى تركية الإنسان وإصلاح القيم الإجتماعية، وصولاً إلى خلاص الروح المفارقة، وبأن الثورة الروحية في الحياة الروحية المسيحية قد تحققت في عالم اليوم، على يد سياسة اللاعنّف الغاندية¹.

وخلال الثلاثينات، كان "كارول الثاني" يشجع قومية منظمة الجدار الحديدي ضمناً، لكنه كان متخوفاً من نموها السريع وفوزها بانتخابات 1938، فانقلب عليهم وأمر بالقبض على "كودريانو" مصدر القوة في الحزب، الذي سعى إلى الفرار، وكان "إليادي" من بين المعتقلين رفقة "ناي إيونيسكو" والعديد من مؤيدي الحزب، ورفض الإمضاء على وثائق تثبت براءته من الارتباط بالحزب².

أصدر "كارول الثاني" أمراً بتنفيذ الإعدام ضد "كودريانو"، وقد تعرّض حينها "إليادي" إلى وعكة صحيّة في أكتوبر 1938 تسببت له في سعال شديد ونزيف دموي حاد، وأدى سوء تصرف الحكومة إلى ظهور شائعات في الإعلام حول وفاة الشاب الصغير ذو الشعبية الهائلة (البروباغاندا)، ونُقِل إلى عيادة *Moroeni* خوفاً من مضاعفات حالته وتطوّها إلى السّل، ثم أُفِرّج عنه نهائياً³. تأثر كثيراً لموت أستاذه "ناي إيونيسكو" في 15 مارس 1940 بسبب سكتة قلبية⁴.

ويذكر بأنه عيّن ملحقا ثقافيا بلندن بعد التنازلات التي قدمها الحزب في الفترة ما بين 1940-1941، مستغلا تلك الفرصة للبحث حول تاريخ الأديان ومورفولوجيتها، أين صاغ عدة مفاهيم أساسية ومستجدة، مثل : *Hierophanies : the manifestation of the sacred in cosmic*، وهي الأفكار التي تمخّض عنها كتابه *Traité d'histoire des religions*، بالإضافة إلى عمليات سلخ القداسة عن مختلف العلوم كالطب والموسيقى والفلك، وهي من أهم المسائل في فكره⁵.

كما أنه عيّن بعدها ملحقا ثقافيا بالبرتغال إثر تلقيه لتلغرام يفيد بالسفر رغم رغبته في العودة إلى بوخارست، لإمضاء أسبوعين مع أصدقاءه وعائلته ومباحثة المسؤولين حول العلاقة الدبلوماسية بين رومانيا وإنجلترا بعد اشتعال شرارة الحرب العالمية الثانية وقطع العلاقة بينهما، لكنه تلقى أمراً بالسفر إلى لشبونة⁶.

وقد تحدث عن فترة إقامته بالبرتغال في مذكرات ملحقة، ترجمها "لينسكوت" إلى *The Portugal Journal*، نقل فيها متابعاته لتطوّرات الحرب، وسقوط الملك "كارول الثاني"، واعتلاء السوفييت للحكم، كما تكلم عن مراسلة زميله "هيريسكو" حول الترشح لكرسي الفلسفة والآداب بجامعة بوخارست، وكان حينها قد فرغ من كتابه "ثورة سالازار في البرتغال"، وقد فرح كثيراً لهذا الخبر، بسبب رغبته في لقاء أصدقائه. كما تحدث عن زيارته لألمانيا ولقائه مع "كارل شميت" الذي أنهى كتابه "الماء والأرض"، وعن تأثره الشديد بمرض زوجته وسفره معها إلى باريس من أجل الفحص، ولقائه مع "إميل سيروان" و"جورج ديموزيل"، وعن عودة زوجته إلى رومانيا، ووفاتها سنة 1943، ثم عودته سنة 1945.

¹ Ellwood. *The Politics of Myth.*, p. 86

² *Ibid.*, p. 89.

³ Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade Making Sense of Religion*, 1st ed (New York, State University of New York Press, 1996), p 146.

⁴ Eliade, *Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey.*, p. 82

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, Cf., pp. 86-89.

وتمثل هذه السنة منعرجا حاسما في حياته، وقد عدّها "روبرت إلوود" سنة محورية، مشيرا إلى تصريح "إليادي" بذاته عنها في مذكراته واصفا إياها بأنها *Dangerous turn*، لأنها السنة الذي تخلّص فيها من أفكاره المتطرّفة، بعد رحلاته التي بدأ خلالها حياة جديدة، خاصة بعد فقدانه للكثيرين أواخر الثلاثينيات وبداية الأربعينيات، كإعدام رئيس المنظمة "كودريانو" 1938، ووفاة أستاذه "إيونيسكو" 1940، ثم زوجته "نينيا" 1944، وقد شهدت هذه الفترة أحداثا تاريخية، كالقاء القنبلة النووية، ومحرقه أوشفيتز، وسيطرة السوفييت على أوروبا الشرقية، وانتصار الحلفاء في الحرب، وذلك ما دفعه إلى البحث عن ذاته من جديد، ما تسبب له في المعاناة من الاكتئاب والأرق¹.

وبعد ضمّ الإتحاد السوفياتي لأوروبا الشرقية، اختار "إليادي" فرنسا كموطن للمنفى، كما مثّل له استقلال الهند فرصة سانحة لدخول آسيا إلى التاريخ، وتحقيق التقارب والحوار بين الشرق والغرب، غير أن الحوار ليس ممكنا، حتى يُدرك الشرق والغرب حقّ المعرفة، وهو ما يمكن تحقيقه بواسطة الفينومينولوجيا وتاريخ الأديان، ولذلك عمل على التحضير المناسب لهذا الحوار الوشيك، والعمل بجديّة وتركيز لترتيب الوثائق الدينية وتحرير *Prolegomena* وهو كتابه "أسطورة العود الأبدي"².

وصل "إليادي" إلى باريس في 16 سبتمبر 1945، وكان بانتظاره "إميل سيروان"، والتقى حينها بأسماء كبيرة في تاريخ الأديان مثل "جورج ديموزيل"، و"ستيفان ليباسكو"، و"روني غروسي"، و"لويس رينو"، و"جون فيليوزات"، و"بول ماسون أوسال". كما تمّ اختياره للعضوية في "الجمعية الآسيوية"، والتقى مع "أوجين إيونيسكو" وعدّة أسماء من معارفه. ومما كتبه عن الأجواء الباريسية: "حاولت استغلال الفرصة لاستعادة حريتي من جديد مثلما تمّنت دائما". وقد بدأ في استرجاع عافيته النفسية بعد استمتاعه بزيارة المتاحف والأماكن المشهورة³.

كما تحدث عن نشره لرسالة الدكتوراه بفرنسا سنة 1948 بعنوان *Techniques du Yoga*، وبأنه قدّم عنها العديد من المحاضرات لشرح تقنياتها، وقواعد اللغة السنسكريتية، وفرح بصدق حدسه حول شعبية عمله عليها. كما أنه حرص مع شروع "ديموزيل" في عرض محاضراته في *L'école des hautes études*، بقسم العلوم الدينية التابع لجامعة السوربون، على متابعته بجدية لاهتمامه بمورفولوجيا الظاهرة الدينية. وقد دعاه "ديموزيل" إلى إلقاء مجموعة من المحاضرات بها، كما كان ينشر في "مجلة تاريخ الأديان"، بالإضافة إلى توسعة اهتماماته بالشامانية، خاصة بعد اطلاعه على دراسة "H. C. H Puech" والموسومة بـ *Probleme du chamanisme*، إذ كان بمثابة مدخل لدراسة هذه الإشكالية⁴.

ويشير "المولى" إلى قضاء "إليادي" خمسة عشر ساعة كعمل في المعهد، وهو ما لم يقصده في مذكراته، فقد كان يستغل عطلة صيف 1946 في المطالعة والبحث حول مسألة الشامانية، ولتكملة كتاب "العود الأبدي"، وبقية المسائل السياسية، وكان يعمل لمدة 11 إلى 14 ساعة يوميا. كما نقل إعجابه ودهشته الشديتين حول الاتصال الذي تلقاه

¹ Ellwood, *The Politics of Myth.*, p. 96.

² Eliade, *Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey.*, p.107.

³ Ibid, Cf., pp 112-114.

⁴ Eliade, *Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey.*, Cf., pp. 114-117.

من البروفيسور "ألكساندر روسيتي" الذي أكد له صحة الإشاعة حول عزم وزارة التربية والتعليم الفرنسية تعيينه على كرسي معهد الدراسات العليا¹.

والتقى خلال محادثات السلام التي أجريت بباريس مع صديقه القديم الذي شاركه في تأسيس مجلة زالموكسيس، وهو "آنتون غولوبونسيا"، الذي كان قد أرسل الأعداد الثلاثة منها إلى البروفيسور "غواشيم واش" بجامعة شيكاغو في تاريخ الأديان، وحدّثه عن "إليادي". وقد طلب "إليادي" من "واش" أن يرأسه بآخر أعماله، وحصل ذلك فعلا، إذ أرسل إليه كتابه "سوسولوجيا الأديان"، وأخبره في رسالة بأنه سيزور أوروبا قريبا، وعبر عن رغبته في لقاءه، وتم ذلك سنة 1950².

وكان حينها قد أنهى عمله حول كتابه الشهير، واقترح على "ديموزيل" أن يقدّم له، وقد اقترح عليه هذا الأخير بدوره أن يطبع كتابه لدى دار منشورات Payot، وبعد مفاوضات مع صاحبها "غوستاف بايو" حول العنوان الذي لم يعجبه، وكان كالتالي *Holégomènes à l'histoire des religions*، فاقترح "إليادي" عنوان *Morphologie du sacré*، إلا أن الناشر فضّل عنوان *Traité d'histoire des religions* معتبرا أنه سيكون لافتا أكثر للقراء والمشتريين، وذلك ما حصل فعلا³.

التقى "إليادي" كذلك بالفيلسوف الفرنسي "جورج باطاي" الذي أبدى إعجابه بعمله حول اليوغا، وخاصة بالفصل الموسوم بـ *Tantrism*. وقد دعاه للمشاركة في مجلة *Critique*⁴. كما أنه شارك في الملتقى الدولي الأول حول الاستشراق المنظم بباريس بورقة علمية موسومة بـ *The symbolism of the Buddha's seven step*، وكانت فرصة للالتقاء بالعديد من المستشرقين والمستهندين الذين أثنوا على عمله في اليوغا. واقترح عليه "ثيدور بيسترمان" عضوية في اليونسكو والعمل كمعلم في الشرق لمدة ثلاثة أو أربعة أشهر⁵.

كما عبّر عن فرحته العارمة عندما التقى بمؤرخ الأديان الإيطالي "رافائيلي بيتازوني" في باريس، عندما قدم لمتابعة ترجمة ومراجعة "بايو" لكتاب *La religion grecce*، الذي قرأه "إليادي" بالإيطالية، لكنه لم يفهم الكثير منه، ولهذا سُرّ بالترجمة الفرنسية، والتقاء مرة أخرى بروما عندما حضر عن الشامانية، وملتقيات أمستردام، وطوكيو 1958⁶.

تلقى "إليادي" دعوة من "جون برونو" مدير مجلة *Etudes Carmélitaines* للمشاركة في مؤتمر حول التجربة الصوفية والطهارة، وبعدها بيومين تلقى رسالة من "فراو أولغا"، يطلب منه المشاركة في مؤتمرات *Erano*⁷ بأوت 1950، وقد سرّته هذه الدعوة وفرح بها كثيرا، خاصة لما عرف بعضوية "كارل غوستاف يونغ" فيها، وشهدت آنذاك مشاركات كل

¹ Eliade, Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey., Cf., p. 117.

² Ibid., Cf., p. 118.

³ Ibid., Cf., p. 122.

⁴ Ibid., Cf., p. 125.

⁵ Ibid., Cf., pp. 127.

⁶ Ibid., Cf., p. 135.

⁷ يذكر "سعود المولى" بأنها حلقة حوار ثقافي موضوعها الروحانيات، تأسست في سويسرا عام 1933، وهي لقاء يعقد لمدة أسبوع واحد في السنة، ويناقش موضوعا وحدا محدد بعد تقديم المحاضر لورقة بحثية تطرح أفكاره ورؤيته، انظر : البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 14. وموقعها :

<http://www.ERANOSFOUNDATION.ORG>

من "لويس ماسينيون"، و"هنري زيمر"، و"هنري كوربان"، الذي أثنى على مجهوداته وكتبه كثيرا، واقترح عليه إعادة بعث زالموكسيس من جديد، في المعهد الخاص بالدراسات الإيرانية في إيران، إلا أن كثرة انشغالات "إليادي" حالت دون موافقته¹.

خلال المؤتمر الدولي حول تاريخ الأديان المنعقد بروما ربيع 1955، وعند لقاءه مع "غواشيم واش"، أخبره هذا الأخير بأنه اقترح على كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو أن تدعوه ليكون أستاذا زائرا، لكن "واش" توفي بعدها بشهور. ولما سافر سنة 1956 إلى شيكاغو، كان في استقباله "جوزيف كيتاغوا" تلميذ "واش"، الذي أعطاه لمحة حول طبيعة المناهج الدراسية الأمريكية. وقد قام بتقديم محاضرات حول مورفولوجيا الأديان واليوغا والشامانية. كما أنه تلقى دعوة من عميد كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو ليكون أستاذا منتظما، حيث وافق على أربعة سنوات، تعرّف من خلالها على أفضلية الجامعات الأمريكية من حيث حرية البحث العلمي، وغياب روح التعصب في الكلية، وتعدّد التخصصات في النظام التعليمي، المشجّع على الإبداع. وتم تنصيبه من طرف لجنة التعليم الاجتماعي، ولهذا قرر تمديد العقد، وقد شهد احتفاء واهتماما واسعين من الجامعات الأمريكية، والباحثين الأمريكيين في تاريخ الأديان، وهو جعله يقول : "لا أشك في وجود نظام تربية وتعليم، في أي مكان بالعالم، أفضل من الولايات المتحدة، هذه هي الحقيقة"².

أسّس "إليادي" ما صار يُعرّف بـ"مدرسة شيكاغو" التي عُنيّت بالدراسة المقارنة للأديان في النصف الثاني من القرن العشرين، كما أنّه عُيّن بعد وفاة "واش" كأستاذ ورئيس لقسم تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو سنة 1964، وأصبح عضوا بالأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم سنة 1966، وعمل مشرفا ورئيس تحرير لموسوعة *Mac Millan Publisher's Encyclopedia of Religion* سنة 1968، وشهدت فترة إقامته بأمريكا العديد من التنقلات إلى مختلف دول العالم، لحضور مؤتمرات تاريخ الأديان، كألمانيا والسويد والنرويج³.

تعرّض "إليادي" إلى نقد حادّ بسبب انتماءاته السياسية، التي وصلت إلى حدّ المسّ بكرامته الشخصية، خاصة من طرف الأحزاب الرومانية الشيوعية، التي اعتبرته منظر منظمة الجدار الحديدي، ومساندا لدكتاتورية "سالازار"، وصنّفته الشرطة السريّة الرومانية كجاسوس للمخابرات البريطانية. لكن النظام الروماني تحت قيادة "نيكولاي تشاوسيسكو" حاول كسب تأييده برفقة صديقه "سيروان"، وأرسل إليه عدة شخصيات لإقناعه بالرجوع إلى رومانيا، ودعم الموقف القومي الروماني الداعي إلى الاستقلال عن الكتلة الشرقية. ومما قاله حين حاوره الشاعر الروماني "أدريات باونيسكو" سنة 1970 بشيكاغو، إن "شبيبة أوروبا الشرقية متفوّقة على شبيبة أوروبا الغربية". كما زاره الكاتب القومي "أوجين باربو" الصديق الحميم لـ"قسطنطين نويكا" من أجل إقناعه بالعودة، وأبدى تأثره بهذه الدعوات، لكنه رفض العودة تحت ضغوط زملائه الرومانيين المنفيين في الغرب، وطويت صفحة هذه المفاوضات نهائيا لما وقّع على بيان للمثقفين

¹ Eliade, Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey., Cf., p. 139.

² Ibid, Cf., pp. 69-76.

³ تم الاسترجاع من الرابط التالي : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade، بتاريخ : 2022/08/12.

الرومانين الذي يدين حملة القمع التي قام بها نظام "تشاوسيسكو" سنة 1977، لتعود حملة الانتقادات التي تسببت له في العديد من الاضطرابات النفسية والجسدية، حيث كان يعاني من التهاب المفاصل¹.

تناول "بريان روني" مجموعة الانتقادات التي مست شخصية "إليادي" السياسية بالتفصيل، وتعرض إلى موقفه من المسألة اليهودية والديموقراطية والحداثة الغربية والروحانية الشرقية²، وقد أجمل "روبرت إلوود" فكرتها العامة مبيناً بأن "روني" حلل دعاوي أربعة من كبار المختصين في الفكر السياسي الإليادي خلال الثلاثينيات، وهم "إيفان سترينسكي"، و"آدرينا برغر"، و"ليون فولوفيتشي"، و"دانيال دوبويسون"، وهي تضعنا أمام الجانب الجوهرى في الرد على الانتقادات الموجهة له، وتجعلنا قادرين على تحديد تصور واضح لهذا المفكر الصغير، الذي لم يكن في شخصه معادياً للسامية ولا فاشياً، رغم قوميته ونضاله بقوة تحت قيادة المنظمة الداعية إلى ثورة روحية، واتباع سياسة اللاعنف المشابهة لسياسة "غاندي" في تحقيق استقلال الهند، ويلخص "روني" بحثه حول فكره السياسي بالقول: "لا بد من القول بأنه لا دليل حتى اليوم على هذا"³.

وقد "حاضر" إليادي في العديد من الجامعات العالمية كجامعة ميكسيكو، ونال ألقاباً ودرجات دكتوراه فخرية من مؤسسات وجامعات دولية كجامعة بال، وجامعة لابلاتا بالأرجنتين، كما صار عضواً في الأكاديمية البريطانية سنة 1970، ودكتوراه فخرية بجامعة لويولا للآباء اليسوعيين بشيكاغو، وبكلية بوسطن 1971، وجامعة لاسال في فيلاديلفيا 1972، وكلية أوبرلين بأوهايو 1972، وعضواً بالجامعة النمساوية للعلوم 1973، وجامعة لانكستر 1975، وعضو الملكية البلجيكية 1975⁴.

وكانت آخر ألقابه الأكاديمية *Bordin Prize* عن الأكاديمية الفرنسية 1977، ولقب *Doctor Honoris Causa* بجامعة واشنطن سنة 1985⁵.

¹ المرجع نفسه

² Rennie. *Reconstructing Eliade.*, pp. 146.

³ Ellwood, *The Politics of Myth.*, p. 94.

⁴ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 14-15.

⁵ تم الاسترجاع من الرابط التالي : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade، بتاريخ : 2022/08/12.

المطلب الرابع : لمحة عن إنتاجه الفكري والأكاديمي :

لم يقتزن الإنتاج المعرفي عند "إليادي" بتاريخ الأديان فحسب، ولكنه كقلم سيّال، وعقل فيّاض، فقد كتب في مختلف الحقول الفلسفية والاجتماعية والنفسية والتاريخية والسياسية، بلغات مختلفة، فكان مكتبة ثرية، ونبعا لا ينضب من الفكر، وصولا إلى الحدّ الذي شكّلت فيه هذه الكثرة عائقا أمام الباحثين في طرحه على الإحاطة والإلمام بها، ولهذا، كانت هاته الغزارة من أهمّ العقبات التي واجهتنا عند اشتغالنا عليه.

وقد طرح "ماك ليسكوت" عند تحضيره لرسالة الدكتوراه رأيا يعضد ما ذهبنا إليه، وتأسّف بشدة عن البيبليوغرافيا التي تنتظر الراغبين في البحث حول فكر "إليادي"، والتي تزيد عن 1500 كتاب ومقال متعددة المواضيع، بالإضافة إلى العديد من الأعمال التي لا تزال مسودات ومخطوطات¹. ومع ذلك، لم يحظى الرجل إلا بترجمة لا تزيد عن إثني عشرة كتاب إلى اللغة العربية في حدود بحثنا المتواضع.

ولعل السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ يتمثل في التالي : هل قمنا بالإطلاع على جميع الأعمال الإليادية؟ وهل توافرت لدينا جميعها؟. وجواب ذلك سلمي، إذ يصعب الحصول على مكتبته، إلا في حدود ما تتيحه المكتبة الرقمية، غير أن وصولنا إلى أهمّ كتبه الرئيسية، بالإضافة إلى أشهر الدراسات المنجزة حوله، يجعلنا نقول بتواضع، بأنه يمكن تقديم تصوّر مقبول عن نظريته حول المقدس، ونجد عزائنا فيما يشهد به "ليسكوت" عن "روني" لدى اشتغاله في رسالته للدكتوراه حول "إليادي"، قائلا: "لم يقم "روني" بقراءة كل ما كتبه "إليادي" قطعا، لكنه قرأ عنه بشكل موسوعي، وقد فهمَ جيّدا كل ما قرأه"².

وبالرغم من القيمة العلمية للطرح الإليادي، فقد برزت دعوات إلى تجاوزه، نظرا للحاجة المعرفية لمسائلة مباحث الدين وفق إشكاليات ورؤى وأدوات جديدة، وبرز فريق من الباحثين يدعون إلى مرحلة ما بعد إليادية في تاريخ الأديان، ذلك أن "إليادي" بحسبهم، لم يخلف مدرسة واضحة المعالم لحمل مشروعه، غير أم "ليسكوت" انتقد دعواهم، ونذّر بأن جلّ الذين يكتبون حوله على الأرجح يبحثون عن أخطائه بدل توضيح أفكاره، ولهذا أعلنوا عن ضرورة إعلان نهاية "العصر الإليادي"، لأننا في حاجة للتحرك نحو إشكاليات ومواضيع جديدة³.

ولم يوافق "ليسكوت" و"روني" على هذه الدعوة، فبالرغم من تقادم الزمن على الطرح الإليادي، لكنه لا يزال ثابت الفعالية كدليل قوي في الدراسات الدينية لسنوات قادمة، خاصة مع تزايد معدلات العلمنة في فلسفة ما بعد الحداثة في القرن الواحد والعشرون⁴. فإن كان الفكر الغربي ينادي بضرورة التجاوز المعرفي للطرح الإليادي، فإن الفكر العربي لم يشتغل بشكل منهجي مقبول بالأطروحات التأسيسية الغربية لعلم الأديان، ناهيك عن التجاوز، وهو ما يستدعي جودا ترجمة متخصصة، وعناية بالتجربة الغربية في دراسة الدين.

¹ Mac Linscott Ricketts introduction to, *Reconstructing Eliade.*, p. 03.

² Ibid., p 07.

³ Ibid., p 08.

⁴ Ibid.

ولعلّه من الجدير أن نتساءل حول وجود كتاب يمكن اعتباره بمثابة عصارة فكره، ويمكن القول بأنه يضمّ أغلب آرائه ونظرياته؟ ونعثر فيه على معالم مشروعه ومنهجه؟ ويرسم مميزات شخصيته كمؤرخ أديان؟. ونجد جواب ذلك عند "إليادي" بذاته : "إن مجموع أعمالي هي الوحيدة التي تكشف عن معنى مشروعي، فأنا لم أؤلف كتابا يعبرّ عني في العلوم"¹. فالعثور عليه يحتاج إلى التنقيب عنه في كتبه الكثيرة، وذلك ما جلب له الكثير من النقد، بسبب أسلوبه التكراري لموضوع واحد في عدة كتب، والمزج بين المنهجي والمعرفي، فهو لم يضع معالم منهجية واضحة وصریحة، تعبر عن طبيعة الخطوات الأدائية التي يمكن من خلالها دراسة الظاهرة، وبالتالي، فإنه من الصعب العثور على تأصيل واضح لمنهجه.

ويشير "ليسكوت" إلى أن "إليادي" ليس بالكاتب والمفكر المنهجي، فهو لم ينجح في إبراز آراءه النظرية بشكل منطقي دقيق². ولربما هو ما تسبب في حيرة تصنيفه كمؤرخ أو فينومينولوجي أديان. ومع ذلك فنحن لا نتفق في القول بعدم منهجية ولا نظامية الطرح الإليادي، على الرغم من أن الظاهر يبدو كذلك، فالأمر يحتاج إلى إجراء دراسة مسحية استقرائية موسعة ومتأنية، وستكون طيات مباحث الفصل الثالث بمثابة إجابة عن هذه الدعوى. ونظرا للكمّ الكبير من الكتب التي تضمها مكتبة "إليادي"³، ونظرا لعدم القدرة على الإلمام بها تعريفا ووصفا، فقد ارتأينا تجاوز هذه الجزئية لما ستأخذه من جهد، على الرغم من قيمتها المعرفية، بالإضافة إلى تشتت إشكالية البحث، والخروج عن حدودها.

وبهذا نكون قد أقمنا الترجمة المتعلقة بـ"ميرتشيا إليادي"، راجين أن تقدم إضافة نوعية للمكتبة العربية في مجال تاريخ الأديان، للانفتاح على إشكاليات جديدة، والانكباب على ترجمة أعماله، والاشتغال على شخصيته الأدبية والسياسية.

¹ Mac Linscott Ricketts introduction to, Reconstructing Eliade., p.06.

² Ibid.

³ للاستزادة، انظر : https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية
الجمعة والثلاث

ضبط وتصحيح
والنفاذ

المبحث الثالث : ضبط المصطلحات والمفاهيم :

نهدف إلى التعريف بالمصطلحات التأسيسية التي يتكوّن منها عنوان البحث، وتنبني عليها إشكالياته والمحددة لمساره بغية تقريب معناها، خاصة وأنها تتكرر في الكثير من المباحث والجزئيات، غير أننا سنعرضها من وجهة نظر الفروع المعرفية الموازية لعلم الأديان، والتي تشاركه في اتخاذ الدين موضوعاً للدراسة والبحث، مثل : فلسفة الدين، والأنثروبولوجيا الدينية، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، إلخ، وذلك بانتقاء نماذج وجيزة عنها، مرجئين تقديم تعاريف "أوتو" و"إليادي" لها في الفصول الخاصة بهما.

وتجدر الإشارة إلى أننا لن نقدم جديداً في هذه التعاريف المتداولة، لأن الغرض منها هو تبسيط مفهومها، ولربطها بالمبدأ الرئيسي الذي يشكلّ عضدّ مقاربتهم للظاهرة الدينية، ويتمثل في "مناهضة الاختزال"، ومحاولة التأكيد على أن الدين "جوهر فريد" يتعدّد على تحويره، ذلك أن عدم الاهتمام بهذه المقاربات الكلاسيكية، وعدم دراسة سياقاتها الفكرية والتاريخية، سيحول دون فهم حقيقة الدعوى إلى تأسيس علم الأديان من جهة، والتشديد على ضرورة التنظير لأدوات منهجية تراعي الطبيعة المتعددة على الاختزال للدين من جهة أخرى.

المطلب الأول : مفهوم جدلية المقدس والمدنس "المدرسة الاجتماعية الفرنسية أمودجا" :

لعلّ أول ما يتبادر إلى الذهن هو التساؤل التالي : لم تتمّ الجمع بين مفهومي المقدس والمدنس وعدم الفصل بينهما؟. ويرجع جواب ذلك إلى اعتماد جلّ النظريات على التقسيم الذي ارتضاه "إميل دوركهايم" للدين، ونحن نقصد السياق الغربي في بحث أصل ومنشأ المسألة الدينية، ومن حينها، صار تناوّلها في اللاحق، قائماً على هذه الازدواجية الثنائية، التي تبناها الكثير من الباحثين بمثابة قاعدة جوهرية، مقتنعين باستحالة الوصول إلى تعريف المقدس دون مقابلته بالمدنس، ف"كما أنه من غير الممكن تعريف المقدس من دون مقابلته بالديوي، فلا يمكن تعريف الدين من دون تحديده وتمييزه مما ليس ديناً، أي إنه حين كان الدين يعني كلّ شيء لم يكن ممكناً تعريفه، ولا كان ممكناً بذل مثل هذا الجهد البحثي، لكننا نضيف أن تعريف الدين ليس ممكناً من دون تقسيم آخر يعيه المتدين نفسه بين العادي والمقدس، وبين المحلّل والمحرم، ويمارسه"¹. وعليه، فإن التمييز بين ما هو سامّ متعالٍ ومتجاوز، وبين ما هو دنيء، أرضي، متناه، سيسمح بالوصول إلى تحديد ماهية الدين وجوهره، ولكن نجاح هذا الأمر رهين بالمقابلة بينهما، حتى يمكن التعرف على خصائصهما، ولهذا يمكن القول بأن القاعدة القائلة بأن الأشياء تُعرّف أحياناً بضدها، تنطبق على هذه الاشكالية حرفياً.

وقد حاولت العديد من المقاربات ملامسة جوهر الدين، لكن عدم عنايتها بمحاولة تقديم تعريف ينطلق من المقدس كمركز وقلب، وفي إطار علاقة جدلية تجمعها بالمدنس، جعلها تبتعد عن ماهيته، غير أن الأمر تغير بعد ذلك، ف"لا شكّ في أن تعريفات الظاهرة الدينية كلّها من "رودولف أوتو" في كتابه "المقدس"، وقبله محاولة "دوركهايم" الجريئة

¹ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الدين والتدين، ط1، ج1 (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص377. يتصرف

المشهورة في كتاب "الأشكال البدائية للحياة الدينية" سنة 1912، لتعريف ظروف نشوء الازدواجية التي تُعرّف الدين بين المقدس والعادي الدنيوي، والحلال والحرام، باعتبارها جزءاً من منظومة العقائد والشعائر التي تحدّد العلاقة بين الأشياء والظواهر المقدسة، وعلاقتها مع الدنيوي، وكيفية تفاعل الإنسان معها، وحتى تجنّب "ماركس" و"فيبر" مهمة تعريف الدين، كلّها في النهاية تفترض ثنائية العادي والمقدس، أو الدنيوي والمقدس، الشيء يُعرّف بنفي الآخر، ولا وجود لدين لا يضع حدّاً بين المقدس والعادي، وبين الحلال والحرام بعد الإيمان بالمقدس¹. فالعلاقة الجدلية بينهما تعارضا وتضادا وتقابلا ونفيا، هي التي تحدد ماهية الآخر، ومن ثمّ فإن عدم الاهتمام بماته العلاقة الحتمية لن يؤدي إلى فهم طبيعة الدين، وإدراك جوهره وبنيته، وهي الرؤية التي امثقت عن جهود "دروكهائم" و"أوتو" في دراسة مسألة التقديس.

ويؤكّد "روجيه كايوا" بأن هذه القسمة الثنائية صارت قانونا يحكم الظاهرة الدينية، جازما بأن "أي تصوّر ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس والدنيوي، على قاعدة التعارض بين عالم يتفرّغ فيه المؤمن لأعماله بحريّة ويمارس نشاطا لا تأثير له على خلاصه الأبدي، ومجال يتعاوره فيه الخوف والأمل فيصيبه بالشلل، حيناً بعد حين، ويجعلانه كالسائر على شفير الهاوية مهدّدا بالهلاك لدى أقلّ انحراف، مثل هذا التمييز، وإن كان لا يكفي لتحديد الظاهرة الدينية، يشكّل المحكّ الذي يتبع التّعريف إليها أكثر ما يكون التّعريف يقينا ووضوحا، واللافت في الواقع، أن التعريف الذي نقتضيه للدين، أيّا كان نوعه يشتمل - ما لم يقتصر - على هذا التعارض بين المقدس والدنيوي"². فأبي محاولة تنبري لتعريف الدين ستبوء بالفشل إذا لم يراعى فيها هذا القانون، لأن كلاّ منهما يُعرف بالآخر، ذلك أن "كلا هذين العالمين: المقدس والدنيوي، يتحدّد بالآخر، حتى ليستحيل بمعزل عن هذه المقارنة إعطاء تعريف دقيق لأي منهما"³. فهذه الثنائية تمثل قطبية، أي باعتبارها مبدئين ثابتين يشكلان ركيزتين للدين، "فمقولتي الطاهر والنجس لا تدلان على تعارض خلقي، في الأصل، بل على قطبية *Polarité* دينية"⁴. وهو مفهوم يحضر بقوة في طرح "إليادي" لدى تناوله لهذه المسألة، سنأتي على دراسته.

ومثلما ذكرنا سابقا، فإن الفضل في التمييز بين المقولتين يرجع إلى "دوركهائم" بعد تقديمه لتصور مغاير عن المفاهيم التي كانت سائدة حول الدين، إذ كان يسعى إلى تحليله من وجهة نظر اجتماعية، ومن خلال البحث عن التداخل الموجود بين ظهور المجتمع، وبين نشأة النزعة نحو التدين لدى الإنسان، وقد تجلّى هذا التصور المستجد في كتابه الثوري "الأشكال الأولية للحياة الدينية" سنة 1912.

ويتناول "ساينوا أكوايفا" هيكلّة الكتاب مشيرا إلى أنه ينقسم إلى "ثلاثة أجزاء، قسمان نظريان، والثالث تحليلي، والأول مخصص لتقديم مفهوم عن المقدس وهو ما يهمنا، إذ تتلخص الخاصيات المميزة للمقدس عنده في التالي :

¹ الدين والعلمانية، عزمي بشارة، ص 376، بتصرف.

² روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر : سميرة رشا، مر: جورج سلمان، ط1، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 35.

³ المرجع نفسه، ص 36.

⁴ المرجع نفسه، ص 55.

الفصل يتحول إلى انفصال، يصير الإنسان أو الحيوان أو الجماد مشوباً بالقداسة في الوقت الذي يمرّ فيه داخل دائرة مغايرة لعالم الدناسة، فالمقدس هو اجتثاث جلي لأشياء من هذا العالم مُقدّر لها أن تلعب وظائف غير مدنسة، المقدس هو شيء من العالم الدنيوي إنحسّ طبيعته الأولى وتغيّرت ملامحه تحت رغبة البشر أنفسهم، فالناس هم منتجو المقدس، مثل آلهتهم، ثمّ يُقدّرون أنّ ذلك الشيء أو تلك الأشياء باتت مستقلة عن إرادتهم، فيصير المعتاد خارقاً، وبالتالي، يمكن للمعتاد نفسه أن يدعي تضمّنه لمكوّن علوي لا يُعلّى عليه، وغير قابل للتجاوز¹، فالنظام الاجتماعي يتشكّل عندما يُضفي أفرادُه على قوة معينة صفة شرعية، ومهابة وجلالة، وصبغُه بالقداسة، ويصير محاطاً بأحكام التحريم، ومن ثمّ، فإن المجتمع هو الذي أنشأ المقدس بحسب النظرية الاجتماعية الدوركايمية، نافية عنه أي تعال.

ولا يسعنا التفصيل في النظرية الوظيفية الدوركايمية، وإنما يكفينا بيان كيفية اتخاذاها للدين كأداة لتفسير الوظيفة الاجتماعية، من خلال جدلية المقدس والمدنس، إذ "تعدّ جدلية الطاهر والنّجس بالفعل حالة نموذجية عن كيفية عمل الدين، وعن كيفية تحوّله إلى قانون، إلى حزمة من التعاليم التي تنظّم الحياة الجماعية"². وقد قاد هذا التصور نحو وضع نظرية جديدة، تمثل عند "دوركايم" محاولة للإجابة عن سؤال أصل الدين، وتتمثل في الطوطمية، معتقداً بأن الطوطم ليس سوى تمثلاً للمقدس، وبأن الدين ظاهرة اجتماعية، بمعنى أن الإنسان المتدين هو من اخترع طوطمه وقُدّسه، ومن ثمّ فإن الطوطمية "تتم قبل كل شيء بتقسيم الأحداث والأشياء إلى فئتين مختلفتين، الواحدة محرّمة والأخرى مُحلّلة، فقد اعتقد "دوركايم" أنّها مذهب ديني، وأنّها أقدم ديانة عُرفت حتى الآن"³.

وليس يهمننا التعرّض مطوّلاً إلى ماهية الطوطمية كنظرية، بل تصورها الديني القائم على التمييز بين المقدس والمدنس، والدور المنوط به أداؤه، ذلك أنّ "سوسيولوجيا الدين عند "دوركايم" توضّح لنا لماذا تقدّس الجماعة شيئاً ما، فالسبب في ذلك يعود إلى أنّ هذا الشيء هو الذي يجعلها متماسكة ومندمجة ومتمايزة عن محيطها الطبيعي والإنساني، فالوظيفة الأساسية للمقدس، ولعملية التقديس ذاتها، تتمثل في إحداث تماسك للمجتمع وتنشئة أفراد"⁴، فلولا العملية التقديسة لما تحقق الاستقرار الاجتماعي المؤدّي إلى تنظيم الأفراد وهيكلتهم.

ومن ثمّ، تبعا للمقاربة الدوركايمية، فإن "كل حياة دينية تدور حول قطبين متناقضين، يقوم بينهما التعارض عينه القائم بين الطاهر والدنس، بين المقدس وانتهاك المحرمات، بين الإلهي والشيطاني، لكن في الوقت الذي يتعارض فيه هذان الوجهان للحياة الدينية، إنّما تقوم بينهما قرابة وثيقة، فكلاهما يقيم العلاقة ذاتها مع الكائنات المدنسة، الدنيوية، إذ على هذه الكائنات الامتناع عن أي علاقة مع الأشياء المدنسة ومع الأشياء المقدسة جدا، على حد سواء،

¹ ساينوا أكوايفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، تر: عزالدين عناية، ط1 (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، كلمة، 1432هـ/2011م)، ص 37-38 بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 38-39 بتصرف.

³ يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، (الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام)، ط1 (لبنان، دار الفارابي، شركة المطبوعات اللبنانية، 2003)، ص 128.

⁴ أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سوسيولوجيا الأديان، ط1 (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 35.

فالأشياء الأولى لا تقلّ تحريماً عن الثانية، وهي كلها موضوعة خارج التداول، هذا يعني أيضاً أنها مقدسة"¹، فيستحيل من ثمّ أن يوجد أحدهما من دون الآخر، لأن التناقض هو الذي يمنح لكل منهما مفهومه ومعناه وكيونته. وعليه يصبح من غير الممكن إعطاء تعريف لأحدهما دون مقابلته بالآخر، ذلك أن "القدسي والديوي مصطلحان متلازمان لا معنى لأحدهما إلا بالآخر، فهما يشكلان إطاراً أساسياً للفكر"². بمعنى أن النظريات الغربية صارت تتأسى هذه القطبية في تعاريفها للدين.

وقد تزامن ظهور كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية" سنة 1912 تقريباً مع ظهور كتاب "فكرة القدسي" سنة 1917، أي بفارق خمس سنوات، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان لـ"رودولف أوتو" اطلاع عليه ومعرفة به؟ ونرجى الجواب إلى الفصل الرابع. لكن اليقيني، يكمن في معارضته لكل النظريات التي تعتبر اختزالاً لحقيقة الدين، ورفضه لتفسيره وفق مقولات لا تنتمي إليه، فالدين ليس ظاهرة اجتماعية، كما أنّ الإنسان لا يصنع طوطمه، ولم يكن مصدراً لإضفاء القداسة على الأشياء.

أما بالنسبة لـ"إليادي"، فقد كان أشدّ خصوم المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وخصّص انتقادات مطوّلة لنظريات "دوركهايم" في مؤلفاته، ومع ذلك فقد استفاد من المادة العلمية التي وفرتها دراساته، رغم اختلافه مع أدواتها المنهجية ونتائجها المستخلصة، وأثنى على جهود السابقين بالرغم من قصورها، معتبراً سنة 1912 مفصلية ومحورية في تاريخ الأديان كعلم، ذلك بأنه قد "ظهرت خلالها كتب لمفكرين سيضعون الخطوط العامة لهذه المناهج الأربعة الأكثر شهرة: المنهج السوسولوجي، والمنهج الإثنولوجي، والمنهج النفسي، والمنهج التاريخي، بينما سيظهر المنهج الفينومينولوجي بعد عشر سنوات من هذا التاريخ"³. وقد ضمّن "إليادي" تفاصيل المقاربات التي خدمت علم الأديان في المقالة التي نشرها في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" والموسومة بـ"استعادة لتاريخ الأديان: 1912 وما بعدها"، فقد اعتبر كتاب "دوركهايم" بمثابة حدث محوري في نهضة تاريخ الأديان، وهو ما يدل على استفادته منه، بالرغم من خصومته مع نتائج هذا الكتاب.

وقد تناول في مقالته الاختزال الممارس على الدين، بسبب قصور المناهج التي وظفتها تلك الفروع المعرفية، فكانت النتائج المتعددة حول طبيعته بحسبه، تتميز بالسطحية، لأنها أقصت جوهره، وقارنته وفق مقولات خارجية عن ماهيته، ومن ثم، فإن "هذه الوضعية الجديدة ستقلق الفيلسوف أو عالم الدين الذي له نزوع فلسفي، كما أفلقت آنذاك أزمة العلوم الفلاسفة والعلماء، إذ سيجد مثل هذا المفكر أن مسألة التخصص بُجِزِي الظاهرة الدينية، وتُشَتَّتْ آفاق البحث أمام العلماء المتخصصين، فالأمر يتعلق بالقدسي هذه المرة وليس بالديوي، مثل هذا الباحث سيجد نفسه مضطراً إلى السعي إلى مقارنة تعطي، بل تعيد أو تحافظ للقدسي على طابعه الكلي، على ما يميزه عن الديوي، ولكن ما السبيل إلى ذلك في خضمّ تضارب المناهج والنتائج، وسيطرة التاريخية والمادية، سمات القرن التاسع عشر، وبداية القرن

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ج3، ط2 (بيروت-باريس، منشورات عيودات، 2010)، ص 1230.

² موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، ص 1229.

³ المتخيل والقدسي، شغوم، ص 12.

العشرين؟، إن المعركة ليست سهلة خاصة إذا عرفنا أن اختلاف أصحاب المناهج الخمسة المذكورة حول الظاهرة الدينية لن يزيدا إلا تعقيدا وتشتتا¹. وسنسعى إلى عرض النقد الموجّه لاختزالية هذه المقاربات على ضوء ما قدمه "أوتو" و"إليادي" خلال الفصول المخصصة لهما، وهي مسألة تقتضي بحثا مستقلا.

ويعتقد "الميلودي شغموم" متأثرا بأطروحة "إليادي" بأن "هذه القضايا تتطلب ولا ريب إعادة اكتشاف للقدسي، أي إعادة تعريف له على ضوء تعدد تجلياته من جهة، وعلى ضوء اختلافه من جهة أخرى عن ظواهر تنتمي إلى مجال ما يسمى بـ"الدينيوي"، وذلك بحيث يصبح حقله أكثر تحديدا بالمقارنة مع حقول معرفية أخرى، بحيث لا تلتهمه ظواهر أخرى مهما تداخلت معه، مثل الظواهر التاريخية أو السيكولوجية أو السوسولوجية، لتذنيه فيها، فيصبح ما يسمى بالدين مجرد مظهر من مظاهرها، كما فعل على سبيل المثال: "دوركهايم" و"فرويد"²، فنحن بحاجة إلى تعريف المقدس تبعا لسياقه، بدل إذابته وصهر ماهيته في ما يعتبر عنصرا ثانويا فيه، وتجاهل الجوهرية وإقصاءه، ولا يتم ذلك إلا باعتماد آليات علم تاريخ الأديان المقارن، فهي المهمة المنوطة بمؤرخ الأديان ومسؤوليته الملزمة، وذلك ينبغي عليه ضرورة الوثوق في كفاءة أدواته، دون استعارة زوايا نظر غيره، كما سيأتي لاحقا.

قمنا بتجاوز التعريف اللغوي للمصطلحين في اللغة العربية، وارتأينا بدلا من ذلك، عرض إيتيمولوجيتهما بحسب المنظور الغربي، لأننا نهدف إلى مسألتتهما ضمن إطاره.

وقد تعرّض "كلود ريفيير" إلى هاته المسألة، مشيرا إلى أنه "لم يتم استبعاد كلمة المقدس قطعيا منذ اشتقاقها اللغوي عن مصدرها، ومن المهم أن نعرف أن اللفظ ساك *Sak* هو الأصل اليوناني الذي يعبر عن فكرة الحقيقة المصنوعة من نسيج خشن من وبر الماعز المستخدم في التطهير، (ساكيو وفقا لهيرودوت). يتخلص الماء المصفى من الدنس. يقصد في اللغة العبرية بـ *Kadoch* : مقدس ومنفصل. وفي اللغة العربية يقصد بها حرام التي قمنا بترجمتها إلى الفرنسية بـ *Sacré* الذي يعني المستبعد والممنوع والمشتقة من اللغة العربية : حريم ومعناه البناية الخاصة بالنساء. وبشأن لفظ *Sacer* في اللغة اللاتينية فإنه يأتي بمعنى (الموهوب للآلهة)، فهو يصنف أشخاصا *Sacerdos* ، وملوكا *Imperator*، وولادة، وهم يمارسون جيمعا فعلا يستوجب العقاب، ويعني لفظ *Sanctus* باللغة اللاتينية، رجلا ومكانا، وقانونا، وشيئا، والمقدس وما يخشى منه. كما يستحضر اللفظ اليوناني *hagios* بالتحديد العظمة الإلهية والخوف من الإله (والكلمة مشتقة من : سير القديسين أو سيرة القديس) : ووفقا لهوميروس يشير اللفظ *hieros* إلى القوة المانحة للحياة (مشتقة من مفهوم كهنوتي). وفي إيجاز، إن فكرة المقدس (الحرام) تفرض فكرة التفوق (السمو)، وعلاقة متبادلة بين الاستقلال والخضوع، تشير الصفة الربانية إلى العظمة المطلقة للإله، لكمالته وقدرته، ولفظ القديس يتعلق بمشروع توراتي لتقديس الإنسان، يقصد به : الارتقاء بطاقة البشر، ولفظ *Numen* اللاتيني (الذي اشتقت منه الصفة *Numineux* خشوع قوة عليا : الذي يخفي قوة مقدسة) يعدّ دائما مظهرا من مظاهر العمل الإلهي"³.

¹ المنخيل والقدسي، شغموم، ص 12.

² المرجع نفسه، ص 13.

³ كلود ريفيير، الأثروبولوجيا الإجتماعية للأديان، تر : أسامة نبيل، ط1(القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 40.

ولا يهمننا التوقف مطولا عند إيتيمولوجيا المصطلحين، بقدر التعرّيج على دلالات ومفاهيم مختلف المقاربات والحقول المعرفية، بغية فهم دوافع نقد "أوتو" و"إليادي" لها باعتبارها اختزالية، غير أن التصدي لمهمة تعريف المقدس والمدنس تضعنا أمام العديد من التحديات والصعوبات، التي لا يجب إغفالها تجنبنا للخلط وإذابة المفاهيم، المؤدي بالضرورة إلى إلغاء وحجب وتعطيل الوظيفة الحقيقية لدلالة معينة، وعليه "يطرح المقدس إذن، ليس مشكلة تعريفه فقط، ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي نفترض استقلالية الذات عن موضوعها، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم "مقدس" محكوم بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية"¹. فالقصور الكامن في المقاربات التي تنظر للدين من زاوية برّانية عنه لا تتفق مع طبيعته ولا تراعي سياقه، تعمل إلى إخضاعه لتصور وأدوات وضعية تجريبية، وبالتالي فهي تصل إلى نتائج تشوه ماهية هذا الأخير، وذلك ما يقود إلى سلخ صبغة القداسة عنه. فسياقه وصعيده المتعالي هو عقبة تواجه كل مقارنة تحاول تعريفه، ومن ثمّ، فإن أي تجاوز لهذه الخصائص، سيؤدي إلى حجب طبيعته وجوهره الحقيقي، ف"منذ أن يحاول المرء اختراق أسرار هذه القوة، يصطدم بصعوبة المشروع ويصاب بالإحباط، وسببه أن هذه القوة هي من طبيعة الجنّ والآلهة، وأنّ كل محاولة تفسيرية لا بدّ لها من إثارة مسائل ميتافيزيقية، فبدلا من السعي لتحديد جوهر القدسي أو معرفة أصوله، يرى علماء الإثنولوجيا والاجتماع أن من الحصافة توصيفه بالاستناد إلى تجلياته البرّانية، وتحديدًا من خلال المواقف والاستعدادات التي يثيرها لدى المؤمنين، وعلى الرغم من هذه الحصافة الحكيمة، لم يتمكن أحد من تقديم تعريف كاف للقدسي"²، فلا يمكن التعرف على طبيعة هذا المغاير والمفارق لشرطية عالمنا إلا عبر تجلياته وتمثلاته، أي بدراسته في ذاته، ومن داخله، وانطلاقا منه، وهو عين ما يذهب إليه "أوتو" و"إليادي"، وتعتبر التجربة الدينية هي مجال هذا الانكشاف.

وينقل "نو الدين الزاهي" مجموعة من التساؤلات التي تتيح بحسبه إمكانية الفرز والتصنيف، وتُجَنَّب من الوقوع في الخلط وإقصاء جوانب بإذابتها في أخرى، اعتمادا على ما سمّاه "فاردنبيرغ" في كتابه *Le Sacré* بـ"أسئلة المقدس" قائلا: "يحدد "فاردنبيرغ" الأسئلة الكبرى التي يلتقي عندها كل الباحثين في مجال المقدس في ثلاثة:

1. هل يمكن تعريف المقدس بذاته، أم فقط بالعلاقة مع مفاهيم أخرى منافسة ومعارضة له، من مثل المحرم والمدنس والعجيب والطاهر والنجس؟.

2. هل يوحي المقدس بالإلهي *Le divin* أم أنّه كون سيكولوجي للذات الإنسانية يتخذ شكل استيهامات وأوهام إسقاطية؟.

¹ نورالدين الزاهي، المقدس والمجتمع، ط1 (المغرب، أفريقيا الشرق، 2011)، ص 34-35.

² يوسف شُلُخْد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تر: خليل أحمد خليل، ط1 (لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996)، ص 24.

3. وهل يعيش المقدس تقهقر قوته وانطفاء شعلته من جرّاء تأثير الحضارة العلمية-التقنية، أم أنه يتعرض لتشوهات ويعرف تحوّلاً؟¹. وكأن "فاردنبرغ" قد استقرأ معالم تناول "أوتو" و"إليادي" للمقدس، وما يتداخل معه من مفاهيم، وما يعترضه من عقبات، ليخلص إلى هذه التساؤلات، التي ستصادفنا خلال العرض.

ثم يعرض "الزاهي" تصوره وتحليله لمعنى هذه الإشكاليات في ثلاثة نقاط نوجزها كآلاتي :

أ. يعود السؤال الأول حول قضية تعريف المقدس إلى العلاقة الدلالية المعقدة والمتداخلة التي تربطه بالمفاهيم الملازمة له، ولذلك صار الإبهام خاصة في للمقدس وسمةً للأبحاث التي تحاول تعريفه وتحديدته.

ب. أما الثاني فيطرح مشكلات أكثر تعقيدا وحساسية وأهمية حول علاقة المقدس بالدين، وبالعمق السيكولوجي الإحساسي للإنسان، ففي علاقته بالدين تُطرح أسئلة أمام الباحث : هل الدين هو جوهر المقدس؟ أم العكس؟ من يؤسس الآخر؟ هل يتكاملان أم لا؟ هل يتماثل المقدس والإلهي أم لا؟ هل مهمة الدين هي ضبط المقدس وتقنينه وتقييد أشكال حضوره وأنماط الارتباط به؟ فهو في هذه الحالة محكوم بالوجود الخارجي والموضوعي للمقدس. أما في الحالة الثانية فهو محكوم بالحضور الداخلي والذاتي للمقدس وأسئلته تدور حول الطريقة التي يعبر بها الإنسان عن طاقاته الداخلية والغامضة، فكيف يعبر عنها؟ ما هي تظاهراتها؟ وما نوعية المعاني التي يعطيها الإنسان لجسده؟ حركاته وأشعاره وأحكامه وطقوسه... إلخ، في علاقته بالمرئي واللامرئي، وبالزمان والمكان؟.

ج. أما الثالث فيعود إلى زوايا الرؤيا والمناهج والمقاربات المطبقة في دراسة المقدس والنتائج الخاضعة لها، أي للخلفية النظرية والسياسية، وذلك باعتبار المقدس وسماً للمجتمعات القديمة، وأن المجتمعات الحديثة الصناعية قد سلخت عنها القداسة، وبين اعتبار المقدس لا يزال حاضرا في هذه المجتمعات تحت أشكال أخرى².

ونعتقد بدورنا استحالة خوض أي باحث لغمار إشكالية المقدس من دون أن تعترضه هاته الأسئلة مهما كان تخصصه ومنهجه وأيديولوجيته، وبالإضافة إلى ما أثاره تعريف المقدس من خلال مقابله بالمدنس العديد من التساؤلات، فقد طُرحت إشكالية أخرى تتمثل في إمكانية تعريفه من دون مقابله بالمدنس، بناء على منطلقات ترفض التصور الدوركهايمي، وهي مسألة تفوق حدود بحثنا، ولهذا سنكتفي بما يخدم سياق أطروحات "أوتو" و"إليادي" القائمة على تناوُلها من خلال العلاقة الجدلية التي تربطهما³.

ولالإجابة عما سبق، فإننا سنسائر إسهامات المدرسة الاجتماعية الفرنسية كأمودج، في تناوُلها لاشكالية تعريف الدين كقسمة ثنائية جدلية بين المقدس والمدنس، نظرا لأثرها العميق على الدراسات اللاحقة، وهو ما ظهر بشكل جلي عند "أوتو" و"إليادي" رغم اختلاف المفاهيم والنتائج، ولاشتغالها على مخرجات هذه المدرسة وامتداداتها بالنقد والتمحيص والرد، سعيا نحو إبراز قصورها واختزالياتها، ودفاعا عن الدين بإعطاء تصور يتفق مع طبيعته المتعالية، وإعادة الاعتبار له من بعد تسفيهه.

¹ نورالدين الزاهي، المقدس الإسلامي، ط1 (المغرب، دار توفال للنشر، 2005)، ص 15.

² المقدس الإسلامي، الزاهي، ص 15-16، بتصرف.

³ للاستزادة، انظر : المقدس والجمع ص 35، 39، والدين والعلمانية، ص 175-176، وبنى المقدس عند العرب، ص 28-29

وبعد الموجز المقدم حول العلاقة الجدلية بين المقدس والمدنس، من خلال التصور الدوركهامي، سنحاول عرض تعريفهما بناء على أبرز ممثلي المدرسة الفرنسية وورثتها، وذلك بالعودة أولاً إلى "دوركهام" بذاته، الذي ساير روح عصره الشغوفة بالبحث عن أصل الدين.

وقد تناول هذه الاشكالية في كتابه "الأشكال الأولية" عندما شدّد على ضرورة إعطاء تعريف واضح للدين، وتمييز الديني من اللاديني، لأن ذلك بحسبه، سيقودنا حتماً إلى التعرف على الدين الأكثر بدائية، وقد اعترف بفضل إسهامات "جيمس فريزر" في إثارة هذه الاشكالية في كتابه "العصن الذهبي"، وبأن بدايات علم الأديان المقارن مدينة له رغم القصور الكامن في دراساته، كما دعا إلى التخلص من الأفكار المسبقة لصياغة تعريف منضبط، والعمل على إيجاد معايير تشترك فيها الأديان جميعاً، دون تخصيص مجموعة عن أخرى، لأن استبعاد واستثناء مجموعة ديانات عن الأخرى لن يفضي إلى تعريف جامع ومقبول¹.

وقد عمل "دوركهام" على عرض جوانب قصور التعريفات السابقة، انطلاقاً من "إدوارد تايلور" في تفسيره لنشأة الدين، وتعريفه له بناء على النظرية الإرواحية، إذ يعتبره "دوركهام" تعريفاً اختزالياً، لأنه لم يضم الديانات التي تعتقد بكائنات أخرى طبيعية، ولذلك يعدّه تعريفاً أحادياً يقوم على الإيمان بكائنات روحية واعية كالأرواح والعفرات والجنّ، يسعى البشر للتقرب إليها عن طريق الذبائح وغيرها، والأمر ذاته ينطبق على دراسة "فريزر". وكان "دوركهام" من أشدّ المعارضين لهذا التعريف، وقد وجّه له نقداً عنيفاً، لتطابقه مع الأديان الروحية فقط، ولهذا لقي قبولا في الغرب لتطابقه مع المسيحية، غير أنه لا ينطبق مع أديان أخرى، لذلك فقد وجب لكل تعريف أن ينطبق مع جميع الأديان، ولصياغته وجب البحث عمّا هو مشترك بين كل الأديان، وهو ما دفعه للقول بأن كل الأديان البسيطة والمركبة لها خاصية مشتركة تفرض تقسيماً للأشياء الماديّة والغيبية، يقسمها إلى قسمين وعالمين هما: المقدس والديوي، وأن هذا التقسيم هو سمة أساسية مميّزة للفكر الديني، وأن كل التمثيلات الدينية هي تعبيرات عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها أم بالأشياء الديوية². وسنكتفي بعرض تصوره لمفهوم الدين، والمؤسّس على القسمة الجدلية، باعتبارها عنصراً مشتركاً بين جميع الأديان، وقاعدة وجب استحضارها عند أي عملية تعريفية، من دون استثناء لأديان أخرى، وإلا أضحي التعريف من ثمّ إقصائياً جزئياً، فقد كان يهدف إلى النظر للدين في كليته، وهو ما يتجلى في هدفه المعلن فيما يذكره: "علينا بدايةً أن نلاحظ أن طبيعة الدين في مجمله هي التي نحاول التعبير عنها"³.

¹ انظر: إميل دوركهام، الأشكال الأولية للحياة الدينية، المنظومة الطوطمية في أستراليا، تر: رندا بعث، ط1 (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 43، 45، بتصرف.

² فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4 (سوريا، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002)، ص 25-26، بتصرف. للإستزادة: انظر نقد دوركهام للإرواحية في كتابه الأشكال الأولية، ص 59، 50.

³ الأشكال الأولية، دوركهام، ص 59.

وعليه، يقسم "دوركهايم" الظاهرة الدينية إلى جزأين : أولاً، المعتقدات، وهي مجموعة من الآراء والتصورات. ثانياً، الشعائر وهي أنماط أفعال وسلوك، غير أن ما يعيننا يكمن في تقسيمه الجدلي، الذي يقول عنه : "تُبدي جميع المعتقدات الدينية المعروفة، بسيطة كانت أم معقدة، طابعا مشتركا واحدا : إنها تفترض تصنيف الأشياء الواقعية والمثالية التي يتصورها البشر في صنفين، أو في مجموعتين متعارضتين، يشار إليهما عموما بمصطلحين متمايزين، تترجمهما على نحو معقول كلمتا الدينوي والمقدس، إن السمة المميزة للفكر الديني هي تقسيم العالم مجالين، يتضمن أحدهما كل ما هو مقدس، والآخر كل ما هو دينوي"¹. وقد تحدث مطولا عن علاقات التعارض والتداخل والتضاد والتكامل فيما بينهما، وهو ما لا يسعنا عرضه.

وبعد مناقشة مستفيضة وضبط منهجي، يخلص إلى التعريف التالي : "الدين منظومة موحدة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، أي معزولة ومحترمة، وهي معتقدات وممارسات تُؤخذ، في جماعة معنوية تسمى الكنيسة، جميع من ينضمون إليها"².

أما عن دلالة توظيفه لمصطلح الكنيسة، فيذكر "فراس السواح" بأن "المعتقد الديني هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس والأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة يشعرون بالصلة والترابط داخل وحدة اجتماعية خاصة، انطلاقا من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم، يطلق "دوركهايم" على هذه الجماعة المتحددة بالمعتقدات اسم الكنيسة"³. ومن ثم، فهو توظيف غير لاهوتي، وإنما خاضع لانتظام الأفراد داخل جماعة، انطلاقا من مفهومه الوظيفي للدين، وذلك يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية عنده.

وتعود وقفنا المطولة مع الطرح الدرکهايمي إلى الثورية التي ميّزت نظرياته حول أصل الدين، وأثرها الجوهرية في الدراسات المستقبلية، خاصة فيما يتعلق بالأديان البدائية، فقد كانت جدلية المقدس والمدنس منعطفا حاسما في مناهج مقارنة الظاهرة الدينية، من حيث أصلها ومعناها وبنيتها، وسنعرض بعض النماذج التي سايرت هذا التقسيم بشكل موجز، وهي تعتبر وريثة لهذه المدرسة الاجتماعية.

ولعل أبرز وريث لتوظيف هذه الجدلية في تحليل بنية الظاهرة الدينية، يتمثل في تلميذه وابن أخته "مارسيل موس"، الذي حاول "تعريف المقدس من حيث هو مسار ملهم لتوجه ابستمولوجي علماني، فينزلق إلى تعريف يردّ فيه المقدس إلى الاجتماعي من حيث هو قوة موحدة وخالقة، وهكذا تتطابق ماهية المقدس مع ماهية الاجتماعي على نحو ما نرى عند "دوركهايم"، من أن الدين ليس إلا شكلا من أشكال الترابط الاجتماعي، ومن ثم فإن مشروع "موس" ليس إلا امتدادا لجهود "دوركهايم" الذي كان منزعا من عجز المسيحية في تخصيص الثغرات السارية في المجتمع بفضل

¹ الأشكال الأولية، دوركهايم، ص 60 بتصرف.

² المرجع نفسه، ص ص 72-73.

³ دين الانسان، السواح، ص 26.

تقسيم العمل الصناعي، فبحث عن المتجاوز للمسيحية في الاجتماعي الذي تولّد عنه المقدس¹. فالدين ظاهرة اجتماعية، اختلقه أفراد الجماعة من أجل التحكم والتنظيم لمختلف مجالات الحياة.

ولفهم توظيف "موس" وربطه "لموضوع المقدس بالحياة الاجتماعية وأعضاء الجماعة عبر بنية من التمثلات والممارسات والعلاقات الاجتماعية، وحبّ ربطه بالإطار والبراديجم الأنثروبولوجي الذي اشتغل فيه بإنتاج مفاهيم جديدة في مقارنته للواقعة الاجتماعية مثل مفهوم الإنسان الكلي والظاهرة الكلية، ومفهوم المقدس في حدّ ذاته، وسمّي هذا البراديجم بالدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للأديان وللمثلاث الاجتماعية، وأنماط الفعل والنظرة إلى الكون وإلى العالم، كعالم يحضر بداخله المقدس وينتظم في أهمّ جوانبه بناء عليه، فالمقدس عنده هو "مجموع الممارسات والتمثلات الاجتماعية والدينية لا يكشف عن نفسه بسهولة على الرغم من حضوره داخل المجتمع". حنكة "موس" الأنثروبولوجية سمحت بدراسة وبيان وظائفه داخل المجتمع وذلك بإنتاج جملة من الطقوس والرموز والأساطير، تلعب كلها دور توحيد الجماعة وترسيخ تماسكها الاجتماعي، وتحديد معالم هذا المقدس بداخلها، وبالتالي يتحول هذا المقدس من شيء مثالي طهراني مفارق للحياة الاجتماعية، ومن شيء خالص كما عبر عنه "ميرسيا إلياد" إلى حقيقة اجتماعية تُعاش وتُناطُ بها وظيفة اجتماعية ضمن النسق العام للمجتمع². فالمقدس عنده منتج اجتماعي وعنصر وظيفي، وليس معطى مستمد من خارج الإرادة الاجتماعية، أي أنه غير متعال، ولا جوهرًا قبلًا في النفس.

وقد "أسهمت جهوده في ولادة المقاربات الاجتماعية للدين كما يذكر "إلياد"، كما أن الطرح الدوركهايمي لعلاقة المقدس بالأفراد حاضر في تفكير "موس" السائر على منهجيته، فكل سؤال عن المقدس هو سؤال عمّا يعارضه، إلا أنه أسّس منهجا خاصا به، حيث اعتبر المقدس نسقا كليًا وكبنيّة وكحقيقة اجتماعية، أهمّ ما تحتاجه هو قدرة الباحث على تفكيكها وإعادة تركيبها، حتى يتمكن من إبراز المعنى الذي يوظفه أعضاء كل جماعة على حدة فيما بينهم³. وكانت له إسهامات حول الصلاة والأضحية والهبة والسحر، لا يسع عرضها، فمكتفين بطريقته في تفسير المقدس عبر النظرية الوظيفية التي يؤديها لانضباط المجتمع.

كما يصنف كل من "جورج باطاي" و"كلود ليفي ستروس" بمثابة وارثي طرح "موس"، وهما اسمان لامعان في المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ولهذا ارتأينا أن نتوقف عند مفهومهما للمقدس بإيجاز. "فبالرغم من تتبعهما لفكر "موس"، إلا أن أفكارهما تتعارض خلال تناولهما للدين بالدراسة، فليفّي ستروس" تناوله من الجانب الموضوعي، بينما تناوله "باطاي" من الجانب الفعلي، وقد ذاب مفهوم الدين عندهما واختفى عند "ستروس" في الرمزي والأسطورة، وعند "باطاي" في تجربة المقدس غير القابلة للإفصاح، رغم أن "موس" لم يختزل مفهوم الدين والمقدس، وحافظ على التراث الدوركهايمي. ويعدّ عمل "باطاي" قيمًا لأن المقدس يقدّم نفسه في قلب نظريته الدينية في تشكّل فعالية خالصة وبلا

¹ مراد وهبة، العنف والمقدس، سلسلة قضايا العصر، ط1(القاهرة، دار الثقافة، 1996)، ص 19.

² عبد الهادي الحلولي، "المقدس: بنيته ووظائفه، قراءة في كتاب: الوظائف الاجتماعية للمقدس لمارسيل موس"، في: تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، تحر: يونس الوكيل، ط1 (الرباط، مؤمنون بلا حدود، 2018)، ص 47-48، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 49-50، بتصرف.

جوهر، إذ يقول : "المقدس هو ذلك الغليان العجيب للحياة التي لكي تستمر يُكَبَّلها نظام الأشياء، ويحوّلها التكبير إلى انفلات، وبعبارة أخرى إلى (عنف)، فالمقدس قوة خالصة ذات إمكانية تدميرية أو منعشة، فالتجربة الباطنية للمقدس عنده مشروطة بلعبة انتهاك أو اختراق للقاعدة والممنوع في حدود ما يسمح به النظام الاجتماعي، ففكرته عن المقدس متحررة عن الإله، طبيعية ملحدة، معارضا أوتو وجيمس¹. فالخلفية المعرفية التي انطلق منها "باطاي" وضعية وظيفية محضة، كما أن مقدسه القائم على مفهوم الانتهاك مجرد أداة لضبط المجتمع، معارضا بذلك الخلفيات اللاهوتية التي انطلق منها "أوتو" و"جيمس" باعتباره معطى خارجي وقبلي في الوقت ذاته، قائم على تجربة دينية شعورية.

أما بالنسبة لمفهوم المقدس عند "ستروس"، فقد عاجله انطلاقا من نظريته النبوية حول الرمزية، ومع ذلك فإننا لا نعثر عنده على تعريف واضح للمقدس، غير أنه تناوله بالدراسة في كتابه "الأنثروبولوجيا النبوية"، فبحسبه "تشكل الرموز جوهر المقدس وطاقته الروحية، ومن هذا المنطق فإن الولوج إلى تجربة جوهر المقدس ومعايشته، ومن ثمّ فهمه وإدراكه، مرهون بتحليل الطاقة الرمزية التي تشكّل الروح الداخلية لوجوده وحركته، فهذه الرموز الممثلة بالكلمات والحركات، إلخ، تسمح للأفراد بالتفاعل مع المقدس والتعايش مع دلالاته ومعانيه، فالرمزية تشكل المدخل الأساسي لمقاربة المقدس، لأنه يتبنى الرموز كلغة يعبر بواسطتها عن نفسه، وتشكّل كينونته ووجوده"². وعليه تصبح دراسة بنية الرمز مفتاح فهم جوهر المقدس عنده، حتى تتمكّن من بلوغ معناه، لأنها الوسيلة التي يتجلى من خلالها وينكشف، ولهذا ركّز "ستروس" على اللغة باعتبارها الوعاء الحاوي لمعانيه.

وتبعاً لـ"ستروس"، فإن التجربة القدسية للإنسان باعتبارها إعلاناً عن مظهرها الانفعالي، إنما تحصل بواسطة لغة تعبّر عن ذاتها كالأسطورة، فهي حينها تحاول، عبر لغة رمزية وصف تجربة المقدس، وتعتبر من ثمّ حكاية مقدسة، تفيض بالمقدس وتغني بمعانيه وطريقته في التجلّي والحضور، فالمقدس يُحاطُّ بالأساطير ورموزها ومعانيها ودلالاتها، ولا يمكن للمقدس أن يصبح مقدّساً ما لم تُحَاكَّ حوله الأساطير، ولم يتحوّل إلى أسطورة بذاته، فالمقدس لا يرتقي لمستوى القداسة دون شحنة رمزية، وليتشكّل المقدس يحتاج لعنصرين : الرموز والأساطير. وبما أن الإنسان يسعى لطلبه والتواصل معه، ولا يمكنه الارتقاء لمستواه، فإنه يبدع الطقوس لإحياءه واستحضاره، ولهذا تلعب الطقوس دورها للتواصل بين العالم الدنيوي والعالم القدسي³. وذلك ما دفعه نحو الاشتغال على محاولة تفكيك بنية الأساطير من أجل بلوغ المعاني والدلالات التي تحملها في تعبيرها عن هذا المقدس المفارق، وطريقة تحكّمه في حياة الجماعات الدينية، وبما أن الأساطير هي مجموع كلمات، وهذه الكلمات هي إشارات رمزية، فإنّ تفكيك بنية الرمز تصبح مفتاح إدراك حقيقة المقدس، لتجليه من خلالها.

¹ المقدس : بنيتة ووظائفه، الحلولي، ص 16، 19. بتصرف

² المقدس : رموز وطقوس وأساطير، وطفة، ص 80-81 بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 84، 81، بتصرف.

كما أن الأساطير وضحت للإنسان المتدين طريقة بلوغ المقدس والتواصل معه، من خلال أداء مجموعة من الطقوس، ولهذا انصب الجهد البنيوي عند "ستروس" على دراسة الرمز والطقس باعتبارهما وعائين يحتويان المقدس، ذلك أنّ "الإرتباط الوظيفي بين الأساطير والطقوس هو وسيلة الإنسان للإقتراب من المقدس والولوج باتجاه امتلاك قوته"¹. ويعدّ "روجيه كايوا" تلميذ "موس" وزميل "باطاي" من أبرز ممثلي المدرسة الاجتماعية الفرنسية المعاصرة، ويتجلى ذلك في اعتقاده باستحالة تعريف المقدس من دون مقابله بالمدنس إذ يقول: "الحقيقة أن الصفة الوحيدة في تعريف هذه اللفظة بالذات، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي"².

وانطلاقاً من إيمانه الوثيق بمركزية هذه العلاقة الجدلية بين المفهومين في الظاهرة الدينية، خلص إلى نتيجة مفادها بأن "كلا هذين العالمين، المقدس والمدنس يتحدد بالآخر، حتى ليستحيل بمعزل عن هذه المقارنة إعطاء تعريف دقيق لأي منهما، إنهما يتلاغيان ويتعارضان، وعبثاً نحاول أن نزيّف القول في تعارضهما، هذا الذي يظهر كمعطى حقيقي وبديهي للوجدان، ومن الممكن بالطبع أن نشرح هذا المعطى ونفكّكه إلى عناصره، ونكوّن نظرية من هذه العناصر، ولكن لن يكون في مقدور الكلام النظري أن يحدّد الصفة الخاصة بهذا المعطى إلا بنسبة قدرته على تحديد صفة ملازمة لإحساس ما، وعليه يبدو المقدس إحدى مقولات الإحساس، بل هو في الحقيقة المقولة التي يُبنى عليها السلوك الديني، تلك التي تمنحه خاصته التوعوية، وتفرض على المؤمن شعوراً مميّزاً بالاحترام يحصّن إيمانه ضدّ روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم بوضعه إياه خارج نطاق العقل وما وراءه"³. فهو يؤكد على أنه مفهوم يمكن اختباره وإدراكه من خلال تجربة شعورية، لأنه استعداد كامن في النفس البشرية، وخاصة فريدة، تقوم على أساسها مختلف الطقوس والسلوكات في الحياة الدينية.

ويتجلى من خلال هذا التعريف على أنه خاصية مميزة بمركتها الطاقوية، الأمر الذي يجعل المقدس منبعاً لفاعلية غامضة ومتناقضة وتكاملية، فهو حساسية، طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها، بل في علاقتها بالدنيوي، وبأنّ "دوركهايم" بتركيزه على التعاريف، أثار خاصيات أخرى، فالمقدس مُشكّلٌ من طاقات وقوى، والدنيوي من أشياء ومواد، ويحاول المقدس تهديمها، بينما تلعب الطقوس دور تنظيم علاقة التعارض-التكامل⁴.

ونختم هذه التعاريف المختارة بعرض نظرية "روني جيرار" حول صلة العنف بالمقدس، أين قدم تصوراً مغايراً لسابقه، وينقل عنه "الزاهي" قوله: "...قلنا العنف والمقدس. والحقيقة أنه يمكن القول العنف أو المقدس، ذلك أنهما في النهاية شيء واحد، الفكر الإثنولوجي يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس، ولكنه يضيف إلى ذلك بأن المقدس يتضمن شيئاً آخر غير العنف، قد يكون هذا الشيء نقيضاً للعنف، هنالك النظام والفوضى، الحرب والسلم، الخلق والتدمير، حتى لبدو أنّ المقدس يتضمّن أشياء متنافرة إلى درجة يعجز معها الأخصائيون عن حلّ هذا التشابك، بل

¹ علم الأديان، مسلان، ص 207-208. للاستزادة حول البنيوية والمقدس، انظر: ص 205، 242.

² المقدس والإنسان، كايوا، ص 31.

³ المرجع نفسه، ص 36.

⁴ المقدس والمجتمع، نور الدين الزاهي، ط1 (المغرب، دار توبقال للنشر، 2005)، ص 43-44، بتصرف.

عجزوا عن إعطاء تعريف مبسّط للمقدّس، إنّ مفهوم العنف يوصلنا إلى تعريف في منتهى البساطة، تعريف واقعي يعبر عن الوحدة دون أن يتجاهل التعقيد، تعريف يمكنه تنظيم جميع عناصر المقدس في مجموعة متكاملة وواضحة¹. أي أن مفهوم العنف سيحول دون تعقيد المفهوم وجعله أكثر يسرا في الفهم، وأكثر بيانا لمعناه.

ثمّ يخلص بعدها إلى تعريفه كالتالي : "إنّ المقدس هو العنف، إذا ما كان الديني يعشق العنف، فدائما بوصفه يحمل فيما بعد السلم، إنّ الديني مُوجّهٌ كَلِيّةٌ نحو السلم، ولكنّ الوسائل التي يسلكها لأجل تحقيق السلم لا تخلو أبدا من العنف الأضحوي"². ويمثل هذا التصور طرحا مغايرا للتصور الدوركهايمي، يكمن في فصله للمقدس عن الدين. ويوضّح "الزاهي" بأنّ المقدس لديه عبارة عن عنف، ومن ثمّ فهو متمايز عن الدين، لأنّ الدين عبارة عن مجهود جبّار للحفاظ على السلم، فبفضل المحرّمات والطقوس يخرج الناس عن نطاق المقدس، ويُفرغُ العنف الواقعي إلى عمل رمزي، يتمّ عبر أضحوية³. والقول بالأضحوية، هو بمثابة مفهوم جديد في تعريف المقدس، شكّل تحولات كبرى في تصور المدرسة الاجتماعية الفرنسية عموما، وعن الطرح الدوركهايمي خصوصا⁴، أي التحول إلى المناداة بمرحلة ما بعد الدوركهايمية.

ولا يسعنا مناقشة هاته التحولات حتى لا نحيد عن إشكالية البحث الرئيسية، والمتمثلة في عرض أهمّ التصورات التي وصفها "أوتو" و"الإيادي" بالاختزالية في تعريف المقدس، من جهة، ولبيان مدى الأثر الذي خلّفه تقسيم الظاهرة الدينية إلى مقدس ومدنس في الدراسات اللاحقة حول هذا الموضوع، من جهة أخرى، ذلك أنه استطاع الاحتفاظ براهنيته، خاصة مع الأطروحات الجديدة التي صارت تنادي بعودة مقول المقدس في المجتمعات الحديثة، ذلك أنه ما من "شكّ في أنّ هذا الافتراض الدوركهايمي كانت له أهمية كبيرة في تطوّر سوسيولوجيا الحداثة الدينية، نجد أن المفهوم الدوركهايمي عن المقدس قد تمّت تعبئته بقدر كبير منذ نهاية أعوام 1970، هناك كتابات واسعة تعالج (تجديد) و(عودة) و(انحرافات) أو (تحولات) المقدس، وذلك من وجهات نظر ورؤى مختلفة"⁵. وهي إشكاليات واسعة تحتاج إلى مجلدات لعلاجها وبيان تصورات كل مدرسة، لكنها تدلّ على قوة حضور الديني في الزمن الحديث، وعن مدى تداخله مع أبعاد الوجود، ولذلك ازدادت دراسته خصوبة وثراء، كما يدل على قيمة النظرية الدوركهايمية باعتبارها نظرية ثابتة وتأسيسية، بالرغم من اختلاف المفاهيم المعطاة للمقدس، ذلك أن مفهوم المقدس الذي استخدم في الإجابة عن الأسئلة النهائية عن الوجود في الأديان التقليدية، يختلف عن مقدّس الأزمنة الحديثة، وهو ما يلاحظه "جون بول وليم"، مشيرا إلى أن "فحص استخدامات تعريف المقدس في علم اجتماع الحداثة المعاصر يُظهر بشكل

¹ المقدس والمجتمع، الزاهي، ص 47.

² المرجع نفسه، ص 47-48.

³ المرجع نفسه، ص 48، بتصرف.

⁴ للاستزادة، انظر : جون بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، تر : بسمة علي بدران، ط1 (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1421هـ/2001م)، ص 31 وما بعدها

⁵ دانييل هرفيه ليجيه، جون بول وليم، سوسيولوجيا الدين، تر : درويش الحلوجي، إيش : جابر عصفور، ط1، عد : 804، المشروع القومي للترجمة (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 233-234.

واضح ابتعاد الاشكالية الدوركهايمية الكلاسيكية¹، ويقصد بها التعاريف الحديثة التي استنطقت المقدس وفق مقولات جديدة ومفاهيم مغايرة تبعا للاشكاليات التي يطرحها تقادم العصر ومستجداته. ويمكن إجمال القول بتقديم تصور عام لمفهوم هذين القطبين بأن "المقصود بالمقدس هو ابتداءً ما يحيل إلى الوجود المفارق، المتعالي أو العليّ، السامي، الطاهر، المبارك، الذي يحظى بالاحترام والتبجيل بإطلاق، ولا يجوز تدنيسه أو هتكه والاعتداء عليه وخرق حدوده وأحكامه، ويخلق به على سبيل التقديس نفسه، تجلياته في القول أو الفعل أو الاختيار، ويعرف هذا المفهوم أيضا بنقيضه الذي هو "غير المقدس" أو "الدنس" أو "النجس" أو "غير الطاهر"، كل ما هو "محايت"، أرضي، دنيائي"². وهو ما سنعمل على إيضاحه انطلاقا من مفهوم كل من "أوتو" و"إليادي" لهما، مع بيان جوانب انتقاداتهما لخلل هذه التصورات الاختزالية التي يعتبر مراعاتهما، وفهم سياقاتهما، والإلمام بمدلولاتها، خطوة لازمة قبل مطالعة متونهما، وذلك لتأسيس مقاربيتهما على مبدأ "مناهضة الاختزال" كما سنتبين.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ سوسيولوجيا الدين، ويليام، ليجيه، ص 236.

² فهمي جدعان، المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ط1 (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 22.

المطلب الثاني : مفهوم التجربة الدينية :

إن الهدف الأسمى لدى الإنسان المتدين يكمن في مواجهة المتعالي المتجاوز لعالمه وشرطيته، أي المقدس. فهو مغمور بالشوق والتوق نحو لقاءه، ويسكنه في الوقت ذاته، شعور بالخوف والوجل من لحظة التجلي، وتسمى تلك اللحظة الغامرة بالفيض، والناشئة عن أداء مجموعة من الطقوس والشعائر بـ"التجربة الدينية". وهي تمثل الوساطة التي يتصل بها المتدين بالمفارق العليائي، فيلتحق بعالم القداسة من جهة، ويتملص من عالم الدناسة من جهة أخرى، وذلك ما ستناوله بالدراسة والتحليل خلال جزئيات هذا المطلب، نظريا مركزية هذا المفهوم عند "أوتو" و"إليادي"، انطلاقا من مجموعة التساؤلات التالية : ما المقصود بالتجربة الدينية؟ ولمن يعود نحت المصطلح؟ وما الذي يجمعها بتجربة المقدس؟ ما الذي تمثله بالنسبة للدين؟ هل تعدّ جوهرها فيه ؟ وما العلاقة بينها وبين العقيدة الدينية؟ وهل تسوّغ العقائد الدينية وتثبتها؟ ما هي خصائصها وأتماطها؟ وكيف تتبدى أشكالها؟ وهل تشترك التجارب الدينية من حيث البنية والخصائص؟.

وقد أُلّف في محاولة الإجابة عن هذه الاشكاليات العديد من الباحثين من أصحاب الانتماءات المختلفة، مثل : فلسفة الدين، وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الأديان، إلخ. موظّفين دلالات متنوعة في التعبير عنها بسبب التباين في تعريب المفهوم، فـ"التجربة الدينية، الخبرة الدينية، الحالة الدينية، والواقعة الدينية، مصطلحات متنوّعة لجأ إليها المترجمون، عند ترجمتهم للمصطلح الإنجليزي *Religious experience*، في هذا الإطار يبدو التعبير بالتجربة الدينية أكثر شيوعاً"¹. وهو المعتمد في دراستنا.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم وليد الفكر الغربي الحديث وبأنه "مدين في ظهوره في أواخر القرن 18م، وطرحه بوصفه جوهر الدين، للفيلسوف اللاهوتي الألماني "شلايرماخر"، وكان ذلك إثر الظروف الفكرية والثقافية الخاصة التي هيمنت على المناخ الفكري الغربي في حينه"². وذلك بعد النقد الكانطي للأدلة العقلانية على وجود الله، ما دفع باللاهوتيين إلى البحث عن أدلة جديدة، فوجدوا بأن التجربة الدينية، وما ينتج عنها من شعور قد يعوّض ذلك الفراغ المعرفي.

ويعدّ الإلحاد أبرز دوافع وأسباب نزوعه نحو الكتابة في هذا الموضوع، حتى أصبح "يُعدّ" "شلايمآخر" أول من تناول مصطلح التجربة الدينية، فقد ذكر بأن السبب الذي دعاه إلى خوض غمار هذا البحث ضمن مقدمة كتابه المسّمى "حول الدين"، حيث قال بأن بعض أصدقائه الذين حضروا حفل عيد ميلاده ذات يوم عاتبوه بالقول : إنّ الإلحاد واللا دينية قد بلغا حدّ الذروة في القرن 19، وقد تمايل أغلب الناس والعلماء نحو النزعة الإلحادية، فلم لا تحرك ساكنا وأنت متكلم لاهوتي لتذبّ عن حياض الدين؟ لم لا تعلن أنّ من حقّ الدين أن يبقى حيا؟ لماذا لا تبين دوره وفاعليته؟

¹ علي شيراني، التجربة الدينية، في : الإيمان والتجربة الدينية، موسوعة فلسفة الدين، ج2، تح: عبد الجبار الرفاعي، ط1، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015)، ص 173.

² المرجع نفسه، ص 174.

وهذا ما دفعه ليكتب كتابا موجزا أوضح فيه ما يجب معرفته عن الدين¹، محاولا فيه استعادة قيمة الدين من خلال التركيز على فحوى التجربة الشعورية.

وتجدر الإشارة إلى قيام "رودولف أوتو" بتحقيق هذا الكتاب والتقديم له بعد أن ترك عليه أثرا عميقا، ومما كتبه في عنه: "في صيف 1799، ظهر فجأة كتاب لمؤلف مجهول يحمل عنوان "عن الدين، خطابات لمحتقره من المثقفين"، كان غرض الكتاب واضحا كالشمس، وهو استعادة موقع الدين الذي فقده في العالم الفكري، بعد أن أصبح الآن مهددا ومعرضا للنسيان الكامل، كان الهدف هو إخراج الدين من الزاوية المهملة التي رُميَ فيها، ليبرهن على أن الاهتمام بالدين لا ينحصر باللامثقف أو العامي (بل بالمتقنين الحقيقيين)، فحياة البشر من دون الدين ستكون محرومة من أنبل مكوّناتها، إنه كتاب تم تأليفه لجعل الدين خميرة وعنصرا رئيسيا في نمو وتطور العصر الحديث"². ولن نعمد إلى عرض تعريف "شلايرماخر" للدين وللتجربة الدينية، ولا عن أثره على "أوتو"، لأنه مدار مناقشة الفصل الثاني، غير أن غرض الكتاب يتماثل مع "أوتو" و"إليادي" في بحث المسألة الدينية، ويكمن في استعادة القيمة والمعنى للحياة بعد أن سلّخت عنها القداسة.

غير أن ما يهمنا يكمن في مجموع الاشكاليات الرئيسية التي انطلق منها في تشخيص التجربة الدينية، وموقعها من الدين، وقد نقلها "أوتو" قائلا: "السؤال الذي أطّر الكتاب كان حاسما: ما هو الدين؟ وفي أية ملكة من ملكات الإنسان الروحية هو متجذّر؟ كيف ظهر ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما هو الشيء المشروع أو الصالح في الدين من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجامعة الدينية؟ بل أبعد من ذلك: ما علاقة الدين بالسلوك الأخلاقي وبالعلم؟ ما هي مبادئ وتصوّرات تعاليم الدين؟ وهل لديه أيّة مشروعية؟ أيضا وبدرجة تقلّ أهميّة، فقد طرح الكتاب أسئلة تتعلّق بمناهج البحث العلمي في حقل الدين: كيف نحصل على جوهر الدين ونجده في بعد تصوّراته العامّة، وبعد قلبه الفردي الخالص؟"³. وسنرجئ إجابات "شلايرماخر" إلى الفصل الثاني، غير أننا سنسترشد بهاته الأسئلة في تقصي ماهية التجربة الدينية، ذلك أنّها دفعت بالبحث فيها انطلاقا من رؤية مغايرة ومستجدّة.

وبناء على ما سبق، فإن حضور مفهوم التجربة الدينية مركزيّ عند "أوتو" لارتباطه بمفهوم "تجربة المقدس"، وعند "إليادي" لعلاقته بمفهوم "تجليّ القداسة"، ولهذا فإننا سنعمل على عرض تعريفها انطلاقا من تصورات بعض فروع المعرفة الإنسانية، حتى يتسنى لنا تسليط الضوء على بعض أوجه القصور والاختزال الممارس عليها، لمحورية مناهضة اختزال في أطروحاتها كما سبقت الإشارة.

¹ حقيقة التجربة الدينية، عبد الحسين خسروبا، تر: محمد حسين الواسطي، مجلة العقيدة، (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، العدد: 08، جمادى الآخرة 1437هـ/2016م)، ص 114-115.

² رودولف أوتو، مقدمة لعن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين، شلايرماخر، في: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، موسوعة فلسفة الدين، ج1، تح: عبد الجبار الرفاعي، ط1 (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014)، ص 114-115.

³ المرجع نفسه، ص 118.

وقد كان لهذا المفهوم حضور بارز في الدراسات المنتمية لعلم الأديان عند أهم رواده وممثليه، وفكرة راسخة ومتأصلة في الدراسات الدينية في الغرب الحديث، وقد تأثر بها الكثير من الحداثيين الغربيين خلال القرنين 19 و20، في دراسة الدين والتصوف والروحانية، لأنها تُشكل جوهر الدين، وجوهاً مشتركة بين أديان العالم. وقد سيطر هذا الفهم للدين على الدراسات الأكاديمية لدى مفكري القرن الـ20 الرئيسيين مثل "جيراردوس فان درلو"، و"غواشيم واش"، و"نينيان سمارت"، ناهيك عن "أوتو" و"إليادي" وذلك لوجود جوهر مشترك وبنية فريدة للتجربة الدينية ترتبط بامتياز بالمفهوم الديني للمقدس عند "إليادي"، وبالنومينوس عند "أوتو"، وبالقوة الإلهية عند "فان درلو"¹، فالبحت عن البنية المشتركة بين الظواهر الدينية كان مجال اشتغالهم جميعاً.

وقد ارتأينا عرض بعض التعريفات المنتقاة من خلال جهود مستقاة من ميدان فلسفة الدين، وقریباً إلى هذا يطلعنا "عبد الجبار الرفاعي" بتعريف يقول فيه : "التجربة الدينية تعني مواجهة الله، وإدراك حضوره، وتحسس هذا الحضور وتذوقه روحياً، هي نحو تجلٍّ وجودي للإلهي في البشري، وتعبير المتصوف الهندوسي "رادهكرشانان" : "أقوى برهان على وجود الله هو مكان تجربته وإدراك حضوره، فالله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية". فالتجارب الدينية متنوعة كتجربة الانجذاب والهيبة، وتجربة الاعتماد، وتجربة الأمل، تجربة الحب، إلخ، (...) التجارب الدينية أعمق مستويات الأديان، فهي النواة المركزية للأديان"². وانطلاقاً من هذا المنظور، فهي تمثل البعد الوجودي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه العميق، فالتجربة الدينية جَوَانِيَّة، غاطسة في الذات، بل متماهية معها، لا يمكن بلوغها بأدوات حسية، فكل شخص يستمد فهمه من ذاته ووجوده الخاص وأفق انتظاره، فلا تُفهم التجربة الدينية إلا في فضاء التجربة الدينية، فيما لم تتحقق بهذه ليس بوسعنا تقديم فهم واضح لها، مثلما لا يُفهم طبيعة الحب إلا من يتذوق الحب"³. فهي تجربة قائمة على التذوق، واعتماد الذات كمصدر، ولا يمكن إدراك جوهرها إلا بمراعاة سياقها الشعوري والتجريبي، وباعتبارها دينية، ولذلك يتعذر تفسيرها بعنصر خارجي عنها.

ويعرض "راين براودفوت" في كتابه *Religious Experience* نظرية مفادها بأنّ الشخص يمكنه تفسير التجربة الدينية اعتماداً على معتقداته الدينية فقط، لعدم تناسب التفسير الطبيعي، فهو يظنّها خطاباً إلهياً موجهاً إليه، ومقابلة مباشرة مع الله، وعليه لا يمكن وصفها بمعزل عن أنظمة الاعتقاد لدى صاحب التجربة الدينية، لأنها تشتمل على وصف سببي للحدث الذي يستحضر وجود الفائق للطبيعة، فلا يمكن تفسير تجربة القديس "أوغسطين" دون الإشارة إلى اعتقاده بوجود الله وإمكانية اتصاله به من خلال هذه الطريقة. وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تُردَّ إلى نوع آخر من التجارب، لأنه تحديد خاطئ، فالأوصاف العلمية (أوصاف العلوم الطبيعية أو الاجتماعية) غير ملائمة في وصفها، لأن العلم يفسرها بأسباب طبيعية، بينما تشترط التجربة الدينية تفسيراً فائقاً للطبيعة كجزء من وصفها"⁴. فالتجربة

¹Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* Hardcover, 2nd ed (Princeton, Princeton University Press, 2011), p 03

²عبد الجبار الرفاعي، التجربة الدينية والظماً الانطولوجي، في : الإيمان والتجربة الدينية، موسوعة فلسفة الدين، ج2، ص 09.

³المرجع نفسه، ص 9-10، بتصرف.

⁴التجربة الدينية، بيترسون، ص 43-44، بتصرف.

الدينية تحتاج إلى تفسير يتلائم مع خاصيتها المتجاوزة للشرطية البشرية، بحيث يراعي طبيعتها المتعالية، ولذلك وجب الاحتراز من توظيف مفاهيم مستقاة من ميدان المجال الطبيعي، بغية وصف محتواها خشية الوقوع في الاختزالية التي رفضها "أوتو" بشدة.

أما "محمد مجتهد شبستري" فيرى بأن التجربة الدينية تمثل المستوى الثالث في الدين بعد الشعائر والعقائد، ويعرفها بأنها "وليدة مثول الإنسان أمام الذات الإلهية في الكون، وهي تجارب متنوعة ومتكثرة، كتجربة الانجذاب والهيبية وتجربة الاعتماد، وتجربة الأمل، وتجربة الحب"¹، فطبيعة الشعور المعيش خلال التجربة الدينية هو ما يحدد نوعها بحسبه.

أما "مصطفى ملكيان" فجعلها على ثلاثة محاور رئيسية، وهو يرى بأن "التجربة الدينية مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لصنوف ثلاثة من الظواهر على الأقل : الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية، معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعال *the transcendent*، أو حالة مطلقة *the absolute*، أو أمر جنائي *the numinous*، لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، ومن ثم فهو ليس معرفة غيبية لله، بل هو معرفة حضورية شهودية. الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاته في ذاته، فالمؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الإنسان بالارتباط بشيء غير مرئي كلها حالات لا تقبل التبيين والإيضاح. أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعجزات والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء، فهي تعتبر جميعا بمثابة تجارب، أما الصفة الدينية الملحقة بما فمردّها الادعاء بصحة القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة"².

وأما بالنسبة للتجربة الدينية في تصوّر "علي شيراوي" فهي ذات معنيان، الأول : عام، وتعني "كل نوع من الشعور والحال والمشاهدة والانكشاف الشخصي الذي يربط المرء بنحو من الأنحاء بالعالم غير المرئي، وبما وراء الطبيعة، والقوى الغيبية المهيمنة على الإنسان، وغيره من موجودات عالم المادة، ويشدّ انتباه الإنسان إليه يسمى تجربة دينية"، والثاني : خاص، ويسميه بالتجارب الاستبصارية المعاشة على المستوى الشخصي، وتعني "تلك التجربة التي يبدو فيها أن الله قد أظهر نفسه إلى الإنسان وتجلي له بنحو من الأنحاء، فهي عبارة عن نوع من ظهور أو تجلي الله على الشخص الذي يعيش تلك التجربة"³.

أما في حقل علم النفس الديني فارتأينا انتقاء نموذجين رائدين في دراستها، ونبتدأ مع "سيغموند فرويد" الذي يصنف تلك التجارب التي يتعذر على الإنسان تفسيرها، بأنها مجموعة من الأوهام، ويعود السبب في ذلك بحسبه، إلى "أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية

¹ التجربة الدينية وإحياء الدين، حوار مع محمد مجتهد شبستري، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج 2، ص 136.

² التجربة الدينية، مصطفى ملكيان، محمد لغنهاوزن، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج 2، ص 155-156 بتصرف.

³ التجربة الدينية، علي شيراوي، ص 173، بتصرف.

والداخلية، ولا يجد مفراً من كبتها أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى، وهكذا بدلا من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل، يتعامل معها بعواطف مضادة، بقوى وجدانية أخرى تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقلا¹. فالتجربة الدينية عنده وليدة انفعالات، تُدلل على عجز الإنسان البدائي في تفسير الظواهر الكونية المحيطة به، وقصوره في التعبير عنها، ما يضطره إلى تأليهها خوفا منها، وبهذا يتشكل موضوعها من خيالات وأوهام.

ولذلك يكتسي مفهوم الوهم عند "فرويد" مركزية بالغة في تفسيره لمنشأ الدين، ويسط "إيريك فروم" دلالاته مبينا بأنه عند "هذه العملية يُنمّي الإنسان ما يطلق عليه "فرويد" اسم "الوهم"، وهذا الوهم تُؤخذ مادته من تجربته الفردية الخاصة عندما كان طفلا، إذ يتذكر الإنسان حين يواجه قوى خطيرة لا سبيل إلى السيطرة عليها أو فهمها، يتذكر الإنسان ويعود القهقري إلى تجربة مرّ بها وهو طفل، حينما كان يشعر أن أباه يحميه، أباه الذي يعتقد أنه أوتي حكمة عالية وقوة، وهو يستطيع أن يكسب حبّ أبيه وحمائته بإطاعة أوامره وتجنب نواهيه، وهكذا يكون الدين تكرارا لتجربة الطفل، ويتعامل الإنسان مع القوى المهتدة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل، أن يتعامل مع شعوره بعدم الأمان، وذلك بالاعتماد على والد يُعجّب به ويخافه، ويقارن بين الدين وعصاب الانتحار لدى الأطفال، والدين عنده عصاب جماعي تسببه ظروف مماثلة للظروف التي تحدث عصاب الطفولة². فهو يرى بأن السلطة والعجز في مقابل الاعتماد على الغير، تقف ضد الحرية والفكر الناقد، وذلك ما جعل "كارل يونغ" يخالفه في الرأي، ويقف خصما ضد موقفه، ويذهب إلى العكس من ذلك، ليقرّر بأن الشعور بالاعتماد والعجز هو لبّ التجربة الدينية. وعليه فالرأي الفرويدي حول التجربة الدينية مثلما يؤكد "فروم"، يدعو إلى تجربة الاستقلال، ووعي الإنسان بقواه الخاصة³. أي الاستقلال عن الاعتقاد بالتعالّي، ومن ثم إلى سلخ القداسة، وهو قد كل من "أوتو" و"إليادي" ندا للند ضد هذا التصور.

ويعترض "يونغ" على النظريات الفرويدية، كنموذج ثان انتقيناها، لتأثره بالمفهوم الأوتوي، فبعد أن ناقش مقدماته المنهجية في دراسة الدين، مؤكدا اهتمامه بالظاهرة في ذاتها، دون مراعاة صدقها أو زيفها، ينطلق من مجموعة تساؤلات يقول فيها : ما الدين؟ ما طبيعة التجربة الدينية؟. ويأتي تعريفه مشتركا بينه وبين الكثير من اللاهوتيين، فهو يرى بأن جوهر الدينية تكمن في "الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا"، ولكن من الأفضل أن نورد عبارة "يونغ" مباشرة، فهو يقول أن الدين هو "الملاحظة الدقيقة المتحوّطة كما أسماه "رودولف أوتو" ببراعة "الخارق للطبيعة" *Numinosum*، أي وجود دينامي أو أثر لا يسببه فعل جزائي من أفعال الإرادة، بل على العكس، هذا الوجود يمسك ويتحكم في الذات الإنسانية التي هي دائما ضحيته أكثر من أن تكون خالقه⁴. وهو يريد بمفهوم الدينامية بأنها

¹ إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر : فؤاد كامل، دط (مصر، مكتبة غريب، دس)، ص ص 15-16.

² الدين والتحليل النفسي، فروم، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 18. بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 20-21، بتصرف.

القيمة الروحية الفاعلة والمضافة في التجربة باعتبارها عنصرا تكوينيا أساسيا في ديناميتها الدافعة، إنها *Sensus Numinous*، أي إحساس بالمغاير المتعالي المتجاوز الذي لا تصله المعرفة، وهو بصيغة دينية، تعبير عن كشف الله أو المقدس لذاته.¹ أي ذلك المغاير بالكلية للشرطية الإنسانية المتعذر على الوصف، ومن ثم، فإن التعريف يثبت بعدها المتعالي، وسنعود إلى تناول المسألة الدينية عند "يونغ" في الفصول اللاحقة.

ونختم هذه المجموعة المنتقاة من التعاريف للتجربة الدينية، بتعريف جامع يخدم طبيعة موضوعنا، يقول فيه "عزمي بشارة" بأن "حس المطلق أو رؤية اللاهائي في النهائي، والمطلق في النسبي هو أساس التجربة التي تهز الكيان والوجدان، وهو ما يستحيل تناوله بالفكر المحض لأنه يؤدي بالضرورة إلى استحالات منطقية (...)"، هذا الشعور بالمقدس هو ملكة روحية، أو للدقة سمة من سمات الوعي البشري (...). ملكة إنسانية متعلقة بشعور الإنسان بالرهبة والتسامي أو غيره من المشاعر غير العادية، هو الشعور بالمقدس². وهو يوظف عدة مفاهيم مستمدة من تصور "شلايرماخر" و"أوتو"، ستصبح أكثر وضوحا عند التعرض إليها بالنقاش.

وبناء على ذلك، فإن التجربة الدينية ستبقى مادة وموضوعا خاضعا للبحث باستمرار، وبمحااجة مستمرة إلى صياغة تعاريف مستجدة، لأنها ليست "معرفة بالمعنى التجزيئي التحليلي، ولا بالمعنى الفلسفي الكلي، بل هي أساسا تجربة وجدانية كلية تُصاغ لاحقا، في جمل إيمانية ومعرفية، وهي تبقى دوما في طور التعريف، وهذا ما يجعل منها تجربة تتكون باستمرار، لا تجربة مكونة ناجزة"³، فيما أنها تجربة شعورية ذوقية قائمة على مواجهة شرطية تفوق الطبيعة الإنسانية، فإن غموض هذا الموضوع المواجه، هو ما يجعلها ورشة مفتوحة.

ونأتي الآن إلى محاولة الإجابة عن إشكالية خصائص التجربة الدينية وأنواعها، ذلك أنها تتألف من سمات فريدة ومتغيرة، وهو ما جعلها تتنوع وتعدد. وسنعمد في تناول هذا الموضوع على التقسيم الذي ارتضاه لها كل من "علي شيراوي" و"ميشيل بيترسون"، بعد دراستهما لأنماطها وأنواعها.

وقد اعتمد "شيراوي" على مجموعة من الدراسات العريقة في فلسفة الدين الغربية، ما جعله يتأثر بطريقتها المنهجية في تقسيم التجربة الدينية إلى ستة أنواع، ويمكن اختصارها كالتالي :

1. التجارب التفسيرية *Interpretive Experience* : وهي تجارب تستعين بشبكة تفسيرات سابقة لدين معين، وبإضفاء الصبغة الدينية عليها، فهي لا تتوفر على خصائص التجربة الدينية، وإنما اكتسبت صفة الدينية بسبب الرؤية المسبقة لها في ضوء التفسير الديني، فمثلا : عندما يموت لمسلم ابن، فإنه يعتبرها عقوبة على معصية، وعليه، تكمن النقطة المحورية في التفسير المعطى من طرف الشخص للحادثة.

¹ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بشارة، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 21-21، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 46.

2. التجارب شبه الحسية *Quasi-sensory Experience* : وهي مجموعة التجارب التي يكون للحواس فيها نوع من الإدراك الحسي المؤثر، ويمكن إدراج بعض الأمثلة عنها : الرؤى الدينية، والشعور بالألم عند خوض التجربة الدينية، ورؤية الملائكة، وسماع الوحي، وتكليم الله لموسى.
 3. التجارب السماوية *Revelatory Experience* : وتشمل الوحي والإلهام أو البصيرة المفاجئة التي تخطر على صاحبها بشكل مفاجئ ودون توقع سابق، وتكتسب الصفة الدينية تبعاً لمحتواها.
 4. التجارب التجديدية *Regenerative Experience* : وتعدّ أكثر أنماط التجربة الدينية شيوعاً، وهي تجربة يتجلى بفعلها إيمان صاحبها، وتؤدي إلى حصول تغييرات هامة في حالته الروحية والأخلاقية، ويشعر الفرد خلالها بأن الله يعمل على هدايته في ظرف خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة.
 5. التجارب المقدسة *Numinous Experience* : وهي التجربة التي تنتمي إلى النوع الذي بحث فيه "رودولف أوتو"، ولهذا ارتأينا تأجيل تعريفها إلى حين تناولها في الفصل الثاني.
 6. التجارب العرفانية *Mystical Experience* : وهو نوع استخلصه "شيراوي" من كتاب "أوتو" الموسوم بـ"العرفان الشرقي والغربي"، أين قسمها إلى نوعين : عرفان استبطاني، وعرفان مشاهدة الوحدة. وتتفرع عن هذا النوع إشكالية، يصعب الخوض في تفاصيلها، وتتمثل في التساؤل التالي : هل التجربة الدينية تجربة صوفية أم عرفانية؟ أم أنها تجربة مغايرة؟¹ وذلك لوجود فرق معرّف بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية.
- أما التقسيم الثاني لـ"ميشيل بيترسون"، فقد سائر منهجية "ريتشارد سوين بيرن"، الذي كان يعتقد بوجود أربعة أقسام للتجربة الدينية صنّفها بحسب كميّات حدوثها، وهي تجارب يكون موضوعها تجربة بالله أو الحقيقة المطلقة، وقد صنّف "شيراوي" هذه الأنواع تحت التجارب شبه الحسية، إلا أن "بيرن" يراها أنواعاً جامعة ومائعة لكل التجارب، ويمكن تلخيصها كالآتي :
1. التجربة بالله التي تحدث بواسطة موضوع حسي ومشارك، فالله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلال مظاهر الطبيعة (الفيض والحلول).
 2. التجربة بالله عن موضوع حسي عام وغير اعتباري كعليقة النار مع موسى.
 3. التجربة بالله عبر موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية مثل الأحلام والرؤى الغيبية.
 4. التجربة بالله من دون توسط أو موضوع حسي، وهو الإدراك الحسي والمباشر.²
- أما بالنسبة للإشكالية التي تبحث طبيعة العلاقة القائمة بين التجربة الدينية والعقيدة الدينية، من حيث إمكانية اتخاذه الأولى بمثابة وسيلة للحجاج والدفاع عن الثانية، فتعدّ من المباحث التي جلبت اهتمام الكثير من الباحثين، خاصة بعد نقد "كانط" للأدلة العقلية على وجود الله، مما اضطر المنافحين عن الدين إلى إيجاد بدائل أخرى، ولموقف "رودولف أوتو" في هذه الإشكالية أهمية بالغة سيتبين لاحقاً.

¹ التجربة الدينية، شيراوي، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 175، 189، بتصرف.

² التجربة الدينية، ميشيل بيترسون، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 32، 35، بتصرف.

وقد تضاربت الآراء حول هذه القضية بين فريقين، فريق يرى بأن التجربة الدينية يمكن أن تعتبر برهانا وحجة معرفية لدعم العقيدة، وفريق يرفض ذلك، لعدم معقوليتها ومنطقيتها. ويمكننا تصنيف أبرز الدارسين لها في مجموعتين : المجموعة القائلة بإمكانية تسوية العقيدة الدينية من خلال التجربة الدينية، واتخاذها كدليل على صدقها وحقانيتها، مثل "فريدريك شلايرماخر"، و"وليم جيمس"، و"رودولف أوتو"، و"جون هيك"، و"سوين بيرن"، و"واين براودفوت"، و"ستفين كاتز". وأما المجموعة الراضية، فتضم "أنطوني فلو"، و"ديفيد هيوم"، و"لغنهاوزن"، و"وليام آلستون". ولا يسعنا عرض مناقشات كل فريق لهذه المسألة، غير أننا سنعود إلى مسألتها انطلاقاً من تصور "أوتو" و"إليادي".

ويمكن إجمال القول من خلال عرض إجابة "مصطفى ملكيان" عن سؤال طرح عليه أثناء حوار معه ومفاده، هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟، ومما قاله في إجابته : "ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّة المعرفية"¹.

كما تثير التجربة الدينية إشكالية أخرى حول علاقتها بالدين، وقد أخذت حيزاً كبيراً من البحث العلمي، وتتمثل في التساؤل حول كونها عنصراً جوهرياً فيه، أم أنها تحتل مرتبة ثانوية، بالمقارنة مع العقائد والأخلاق؟، بالإضافة إلى القول بوجود قاسم مشترك يجمع بين جميع التجارب الدينية في مختلف الأديان؟ أم أن كل تجربة تستقل بخصائصها التي تميزها عن الأخرى؟.

ويعتبر "شيراوي" من خيرة الباحثين في إشكالية التجربة الدينية في الفكر الإسلامي، فهو يرى بأن تنوعاتها تفضي إلى طرح تساؤل ينتمي لفئة "الأبحاث البنيوية"، ومفاده : هل لكافة التجارب الدينية عناصر مشتركة، بشكل يمكن من خلاله تعداد مجموعة من الخصائص بوصفها وجهاً عاماً وشاملاً لها؟ أم أن هذا الكمّ الهائل من الأحوال والأحاسيس المدرج تحت عنوان التجربة الدينية بالغ الامتياز والتخارج بحيث لا يمكن وصل حلقاته بخيط رابط؟².

وتكمن القيمة المعرفية لهذه الإشكالية من وجهة نظره في إبدائها لأهميتها "الفائقة عندما يُثار الحديث عن أن التجربة الدينية تمثل جوهر الدين ولبّه الثابت، وبُناه غير المتحول، لتدور الأخلاق والعقائد والأعمال مداره، ويبرز الموضوع أكثر عندما تطرح معرفة التجربة الدينية، وتكون التجارب الدينية معها طريقاً يسير بالإنسان نحو معرفة الحقيقة الفانية، ذلك أن هذا الأمر إنما يحقق نتيجته المرجوة، عندما تتأني معرفة واحدة ومشاركة من مجموع هذه التجارب، مهما كان بينها من تفاوت في العمق، ذلك أنه في غير هذه الحالة ستغدوا المعرفة الناتجة عن أي منها في إزاء ما ينتج عن الأخرى تماماً"³. فهي تعدّ من مصادر المعرفة الدينية التي يمكن من خلالها استمداد النظريات حول طبيعة الذات الإلهية، وما يتعلق بها من مسائل اللاهوت، فهو يشدّد على أن لمعارفها قيمة علمية، لأنها ليست نتاج توهمات

¹ التجربة الدينية، ملكيان، لغهازون، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 167، بتصرف.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 167، بتصرف.

³ المرجع نفسه، بتصرف.

وتحيلات، خاصة وأنها مثلت مادة خصبة لتخصصات تعنى بدراسة أحوال النفس البشرية، كاعتناء "وليم جيمس" بمخارجاتها.

كما يضيف بأن "المسألة الهامة الأخرى هي أن وجود قاسم مشترك ما بين التجارب يمكن أن يشكل أساسا للباحثين عن نوع من التعددية بين الأديان، وهذه الأمور الثلاثة تحظى عند "أوتو" بأهمية فائقة، فقد تابع "شلايرماخر" و"وليم جيمس" في الاعتقاد بأن التجربة الدينية تمثل جوهر الدين وأساس بنائه، كما ذهب إلى منح التجربة معطى معرفيا، ودافع على الخط الثالث عن التعددية الدينية¹. فقد آمن "أوتو" بالأبعاد الثلاثة المستخلصة من التجربة الدينية : أنها متعددة بتعدد الأديان وتنوعها، وأنها بالرغم من تعددها، فهي تملك بنية مشتركة تجمع بينها كلها، كما أنها مصدر معرفة بالمفارق.

ويشير إلى أن المشتغلين على هذه الاشكالية قد انقسموا إلى مجموعتين، "في المجموعة الأولى ينتظم أمثال : "شلايرماخر"، "جيمس"، "أوتو"، "ولتر ستيس"، من الذين يقولون بوجود نواة مشتركة بين جميع التجارب الدينية بشكل عام، أو التجارب العرفانية بشكل خاص. وفي المجموعة الثانية ينتظم : "ستيفن كاتر"، "واين براودفوت"، من الذين يقولون بأن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة، ولا يمكن انبثاقها من صنف واحد². وسنعمل على مسائلة تصور "أوتو" للبنية المشتركة بين التجارب، لعدم الحياد عن الموضوع.

ونختم هذا المطلب بالتعرض إلى إشكالية أخرى تتمثل في علاقتها بالمقدس، فهل التجربة الدينية تعني تجربة مع المقدس؟ أم أنها متميزة عنه؟ وهل حضور القداسة من شروط حصول التجربة الدينية؟

لقد مرّ بنا خلال دراستنا لماهية المقدس بأنه كل ما يوحي بالمفارقة والتعالي، وكل ما يحاط بالتبجيل والاحترام، ف"في التجربة الدينية يتم عادة توسيع مجال المفهوم الديني، بحيث يشمل كل نوع من أنواع الإحساس والشعور بالتعلق أو معرفة الأسمى الذي يفوق الإنسان، سواء كان ذلك الموجود هو الله، أو أمر متفوق ومتعال أو المطلق أو المقدس"³. وعليه، فإن التجربة الدينية تكتسب صفتها الدينية والميتافيزيقية والمتعالية بسبب اتصالها بالمقدس، أي بتجليه فيها، بالإضافة إلى عقيدة دينية تقوم بتمييز وتحديد المقدس من المدنس، ومجموعة من المبادئ تتأسس عليها الديانة، ذلك أن "الشعور الديني كي يكون دينيا، أي يختلف عن بقية تجارب المقدس غير الدينية، فلا بد من أن يقوم على إيمان يتضمن حدّا أدنى من العقيدة مهما كانت بساطتها، (...) وتمييز ما هو مقدس وما هو مدنس في الدين نفسه، ومواصفات أساسية متفق عليها لما يعتبر عبادة، و"قصة" تحكي نشوء المقدس الذي يُعبّد، أو الإنسان الذي يعبده"⁴. فالعقيدة هي التي تحدد ماهية المقدس وتبرز صفاته وترسم طريقة التعامل والتواصل معه عبر مختلف الطقوس والشعائر التي تسمح بالتعرف عليه.

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 168.

² التجربة الدينية، شيراوي، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص190.

³ التجربة الدينية والتجربة العرفانية، وملاك فهمهما عند ابن عربي، قاسم كاكائي، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص472.

⁴ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، ص 174.

وعليه، فإن تقسيمات المقدس والمدنس تعتبر شروطاً ضرورية للتجربة الدينية¹، ذلك أنه من دون هذا التقاطب، فإن حصولها غير ممكن، أي تمثل الترانسندنتالي عبر عالم الأشياء المتناهية.

ومن ثم يمكن تقرير قاعدة مفادها بـ"أن أي دين لم يقم من دون الشعور بالمقدس"²، أي معايشة حالة وجدانية يستحضر فيها الإنسان المتدين حالة من الرهبة والوجل يجد صداها في أغوار نفسيته لحظة التجلي، فحصول "حدس المطلق مباشرة أو رؤية اللانهائي في النهائي، والمطلق في النسبي هو أساس التجربة التي تهز الكيان والوجدان، وهذا الشعور بالمقدس هو ملكة روحية وسمّة من سمات الوعي البشري، وهو مُكَوَّنٌ رئيس من مكونات الدين الإنساني، لكنه ليس الدين، فالدين لا يختزل في تجربة الانفعال بالمقدس، هذه الملكة متعلقة بشعور الإنسان بالرهبة أو التسامي أو غيرها من المشاعر "غير العادية"، هو الشعور بالمقدس، والدين يقوم بمأسسته وتدييره، وما يميز التجربة الدينية من التجارب الأخرى التي تثير هذا الشعور، هو أن الدين يضيف إلى تجربة المقدس البعدين الإيماني والمؤسسي التنظيمي"³. فالعقيدة التي تنظمها المؤسسة الدينية، هي التي تؤطر التجربة الدينية، وتمنحها قيمتها ودلالاتها، وبالتالي فهي لا تقوم ولا تحصل من دون المقدس، ومع ذلك فهي لا تمثل الدين في كليته.

وبناء على سبق، فإن العقيدة هي التي تقوم بدور تنظيم طقوس التجربة الدينية رغم جوهريتها في الدين، فـ"الانفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية، لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرد الانفعال بتلك التجربة، بل حين تؤمن النفس بالمقدس، وبوجوده الحي الفعّال والعاقل في الغيب، وبأن من الواجب عبادته"⁴، فالتجربة ليست هي الدين، ذلك أنه من يمنحها معناها.

وبعد هذا التناول، نأتي إلى عرض مفهوم كل من "أوتو" و"إليادي" لمفهوم المقدس والمدنس، وعن العلاقة الجدلية القائمة بينهما، ولطريقة توظيفهما للمنهج الفيونمينولوجي في استنتاج دلالات التجربة الدينية.

¹ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، ص 173

² الأسس النظرية، شيراووني، ص 167، ص 19.

³ المرجع نفسه، ص 21، 23، بتصرف.

⁴ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، مرجع سابق ص 23.

الجمعة الأولى

المؤثرات الفكرية والقبلية على الشخصية المعرفية

د. "روولف أوتو"

الفصل الثاني : مفهوم "أوتو" لماهية المقدس وأدواته المنهجية في استقصائه :

سيكون محور الدراسة في هذا الفصل مخصصا لتناول إسهامات "رودولف أوتو" في بحث إشكالية المقدس، ومكانته في الظاهرة الدينية، من خلال التعرّيج على أهم المصادر المؤثرة على تصورات، ثم التعريف بالأدوات المنهجية التي استقصى بها طبيعته، وللمجموعة المقولات التأسيسية التي تنبني عليها نظريته التي ميزته كشخصية علمية ذات فلسفة مستجدة ومستقلة، ساهمت في نقد الاختزالية، والتأسيس المنهجي لعلم الأديان، وهو ما تجلّى في كتابه المرجعي "فكرة القدسي".

المبحث الأول : المؤثرات الفكرية القبلية على الشخصية المعرفية لـ"رودولف أوتو" :

اعترف "أوتو" في سيرته الذاتية بفضل الكثير من أساتذته في تشكيل خلفيته المعرفية والمنهجية، ولهذا فإننا نعتقد بأن الفهم الموضوعي لطرحه يفرض ويستلزم التعريف بأهم المصادر التي أسهمت في صقل ملكته البحثية، والتوقف عند أهم الروافد التي استلهم منها الأدوات المعرفية التي قارب بواسطتها إشكالية المقدس.

المطلب الأول : أثر التعليم الجامعي على تحولاته الفكرية واللاهوتية :

أثنى "أوتو" على العديد من أساتذته الذين تركوا بصمتهم في تحولاته الجوهرية، والتي يمكن تصنيفها في ثلاثة مستويات، وهي : المنهج، والذوق الشعوري، واللاهوت. فقد كان لوثريا محافظا مجابها للتحديث، لكنه ما لبث أن تحول إلى داعية ليبرالي لتجديد الفكر الديني، وتشجيع الانفتاح على ثقافات وأديان الآخر، بعد تنقله بين مختلف الجامعات الألمانية، والتعرف على التيارات اللاهوتية السائدة فيها، وجولاته عبر دول الشرق، والإطلاع على تجاربها الدينية. كما أنه يمكن إجمال هذه التيارات اللاهوتية الجامعية التي مثّلت قطعة معرفية مع ماضيه المحافظ، في ثلاثة مدارس جاءت كما يلي :

الفرع الأول : أثر المدرسة اللوثرية الحديثة بجامعة إرلانغن :

تتلمذ "أوتو" بجامعة إرلانغن على يد اللاهوتي الألماني "فرانز هرمان راينهولد فرانك" (1827-1894)، وهو رائد الجيل الثاني من اللاهوتيين التابعين لهذه المدرسة¹. وانطلاقا من إشارات به في سيرته الذاتية، ومنهجيته في التعليم، وأثر تصورات اللاهوتية عليه، فإننا سنعمل على بيان معالم هذا التأثير.

وقد درس "فرانك" بمدينة لايبزج قبل مجيئه إلى إرلانغن، وعمل نائب رئيس لمدرسة براتسبورغ، وبعدها معلما دينيا بمدرسة ألتنبورغ. وإلى جانب تكوينه الديني، اهتم بتعلم تاريخ الآداب واللغات الكلاسيكية، ودعي سنة 1857 لتدريس تاريخ الكنيسة واللاهوت النظامي بجامعة إرلانغن، وقد عُرف بتدينه المتعصب فيها، واشتهر كخصم للاهوت "ألبرخت ريشتل"، كما عُرف أيضا بفكرته حول الإصلاح الكنسي واللوثرية الجديدة Neo-Lutheranism. وكان "أوتو" من أشهر طلبته الألمان، إذ سجّل بالجامعة سنة 1888 برفقة زميله "أرنست ترولتش" الذي لم يتأثر بفكره. وقد ضَعُفَ تأثير المدرسة خلال مرحلة "فرانك" إلى غاية 1920، أين ظهرت مجموعة من

¹ Otto, Autobiographical Essays., p. 54.

اللاهوتيين الجدد، الذين أعادوا فاعليتها إلى الساحة الفكرية. وتبرز القيمة اللاهوتية لمدرسة إرلانغن في العدد الكبير من الطلبة الذين درسوا بها، مقارنة بنسبة الطلبة المتخصصين في اللاهوت بكليات أخرى خلال العقد الأول من منتصف القرن التاسع عشر¹. ويعتبر التيار الفرانكي الحداثي من أبرز المؤثرات عليه في تصوره المستجد لللاهوت، بالإضافة إلى مفهوم التجربة الدينية.

وفي فترة "أوتو" كانت إرلانغن مركزا لاهوتيا كبيرا لأتباع اللوثرية الجديدة، وقد أسست سنة 1743 من طرف أساتذتها بغرض الدفاع عن العقيدة اللوثرية ضد المذهب المناادي بـ"التوفيق بين الأديان" *Syncretism*، وضدّ "التعصب الديني" *Fanaticism*، وضدّ "التقوية" *Pietism*. وضمن هذا السياق، كان الاتجاه الأول يدعو إلى التوفيق بين كل تيارات العقيدة اللوثرية بالإضافة إلى الكالفينية، إلا أن تعصب إرلانغن وقف معارضا للاتحاد مع التقوية، لأنه كان يراها مخالفة لتيارات اللوثرية الجديدة، وبسبب تشديده على أن التجربة الدينية المسيحية يمكن إعادة بعثها انطلاقا من الكتاب المقدس وتعاليم "لوثر" فقط، وهو أمر معتاد لكلا الجيلين المتعاقبين على مدرسة إرلانغن، الجيل الأول بقيادة المفكر "يوهان كريستيان فون هوفمان"، والرائد في الجيل الثاني "فرانك"².

أما كتاب "هوفمان" الموسوم بـ"الأدلة الكتابية، محاولة لاهوتية" 1853، فيعطينا فكرة جيدة حول مقارنة إرلانغن المتعلقة باستمداد المعنى الحقيقي من الكتاب المقدس، التي تعتقد بوجود ثلاثة مصادر: فهم السياق وتفسيره، ثم التجربة الفردية المسيحية وتعاليم الكنيسة، ثم البراهين الإنجيلية. إلا أن الكثير من اللوثرين الجدد شددوا على أسبقية التعاليم الكنسية عن نصّ الكتاب المقدس، زاعمين بأن فهم سياق النص وتفسيره، يجب أن يخضع لمفهوم التعاليم اللوثرية أولا. أما بالنسبة لـ"هوفمان" فإن تجربة المفسر هي الحاسمة³.

ولكن، ما الذي يربط "هوفمان" بـ"أوتو"؟. فيجيب "غريغوري آلاس" جامع سيرته بأنه ليس من الواضح إذا ما كان "أوتو" يعرف "هوفمان" في الحقيقة، رغم إشارته في سيرته الذاتية إلى اسم "هوفمان"، لكنها إشارة غير مؤكدة إن كان يقصده هو بذاته أم غيره، إلا أن الشيء اليقيني الجلي، هو ذلك الأثر العميق الذي خلفه فكر "فرانك" على "أوتو"، فقد ذكر شدة إعجابه بقوة شخصيته، بالإضافة إلى مدى تأثره بأفكاره، وهو ما يتجلى من خلال كتابه *System der christlichen Gewissheit* "نظام الإيمان المسيحي"، وقد احتلت أفكار "فرانك" عالما مفاهيميا مشابها لـ"هوفمان"، إذ قامت بدور دفاعي عن المسيحية *apologetics*، بالموازاة مع كتابه في اللاهوت "نظام الحقيقة المسيحية" *System der christlichen Wahrheit*، وهي كتب قدّمت التصور العام لحقل اللاهوت النظامي عند "فرانك"⁴.

¹ Gary C. Fouse, Erlangen: An American's History of a German Town, 1st ed (Maryland, University Press of America, 2005), p73

² Gregory D. Alles, Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion. (Journal of the American Academy of Religion, Oxford, Vol. 69, N° 2, Jun., 2001), p323

³ Ibid., pp. 328-329.

⁴ Alles, Toward a Genealogy of the Holy., p. 329.

لكن وبالرغم من حيازة الكتاب على مكانة الصدارة في المشروع الفرانكي، لكنه لم يدع بأنه كتاب دفاعي بالمعنى الدقيق للكلمة، وبأنه لا يهدف إلى تمسيح أي إنسان، أو للدفاع عن المسيحية ضد مناوئها، وإنما كان يهدف إلى مجرد تقديم وصف لليقين، الذي يمثل بالنسبة للمسيحي حقيقة غير قابلة للتصرف، فهي متجذرة داخل الإيمان، ولا يشير اليقين بالنسبة لـ"فرانك" إلى ضمان شخصي للخلاص، كما لو كان ردا على سؤال: هل أنت مُخَلِّص؟، ولكنه يشير إلى إتحاد بين الذاتية *subjectivity* وبين العينية *objectivity*، أي الانسجام بين الكينونة والفكرة، التجربة والمعرفة¹.

وكان "فرانك" يهدف و"يسعى لنظم نوع من اللاهوت المعتدل الذي يراعي البعد الذاتي للإيمان، كما البعد الخارجي العيني، فمن وجهة نظره تعدّ التجربة المسيحية الجديدة *regeneration* أساس العقائد المسيحية، علاوة على أن هذه التجربة تدلّ على الله، علّة حدوثها وبقائها، زائد على دلالتها على ذاتها، ومن هنا تنبثق تأكيدات "أوتو" على كافة المجالات العينية والذاتية للدين²، أي العودة إلى اعتماد الذات كبعد ومصدر تأسيس للمعرفة، من خلال دراسة ما تتجه التجارب الدينية، والعناية بفحواها.

وأما بخصوص أزمة "أوتو" الوجودية، وحيرته حول مسائل العقيدة المسيحية، فنعود أصولها إلى التقاليد اللوثرية التي تشبّها في البيت والمدرسة والكنيسة. أين كانت التصورات الداروينية والمزاعم التاريخية خلال سبعينيات وثمانينيات القرن الـ18 حول الكتاب المقدس موضع جدل عام. فبينما كان "أوتو" ينضح، فقد واجه هذه التصورات وتجادل حولها مع زملاء دراسته في *Gymnasium*، وحينما غادر منزله في ماي 1888 قاصدا جامعة إرلانغن، كان يسعى إلى مهمة دفاعية وتعلم طرق الدفاع عن المسيحية التقليدية ضد الهجمات التاريخية والعلمية³. ويتبيّن بأن الدافع الذي قاده نحو مزاوله الدراسة الجامعية اللاهوتية، يتمثل في محاولة الدفاع عن المسيحية ضد المقاربات المتأثرة بالوضعية والمادية والتطورية.

إلا أنه وعلى خلاف توقعاته، فقد شكّل التحاقه بإرلانغن نقطة تحوّل مصيرية، لما وجد حينها بأن "فرانك" ولاهوتيين آخرون، يذيعون شكلا مغايرا من اللاهوت الذاتي *subjectivism* الراض للمفاهيم التقليدية، التي تنسب سلطة الكتاب المقدس إلى عوامل عينية *objective* كالإلهام الإلهي، كما وجدهم أقل صرامة في ممارسة بعض الطقوس الدينية، مثل قداس الأحد الذي اعتاد تبجيله في بيئته، وقد تفاجأ "أوتو" في البداية، لكنه صار مفتونا بـ"فرانك" في نهاية المطاف، إذ تخلّى عن أفكاره التي جاء بها من بيئته، وصار فرانكيا⁴.

وقد مثّل ذلك أولى مراحل تحولاته، التي تبعها انقلابات أخرى لا تقل أهمية عنها، وقد تحدث "أوتو" عن هذا الإنجذاب الفرانكي قائلا: "سيطرت أفكار "فرانك" علي بشكل تدريجي"⁵. ويعتبر المذهب الذاتي الفرانكي من

¹ Alles, Toward a Genealogy of the Holy., p. 329.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 31-32.

³ Ibid., pp. 326-327.

⁴ Ibid., p. 327.

⁵ Otto. Autobiographical Essays., p. 54.

مظاهر إصلاح اللاهوت البروتستانتية، ويمثل امتداداً لفكر "شلايرماخر"، وقد تتلمذ "أوتو" على يد "فرانك"، أين تلقى مبادئ اللاهوت الدوغمائي والأخلاقي ما بين 1889 و1891.¹

وبناءً على ما سبق، فقد سعى التيار الفرانكي نحو إصلاح اللاهوت النظامي عبر توظيفه للذاتية، إذ يرى "ماتيو بيكر" بأن لاهوت "فرانك" لم يهتم بالتاريخ، أو بالوحي الإلهي في التاريخ، وإنما اشتغل على الولادة الجديدة (الإنبعث) *rebirth*، وبالتجربة الذاتية للمسيحي، ويكمن الجوهر الأساسي لـ"التجربة المسيحية" في دلالتها على أصولها ومحتواها، معارضا "هوفمان" الذي أكد في العديد من المواضع بأن تجربة الولادة الجديدة بواسطة المعمودية ليست ولادة ذاتية، وإنما تتحقق بواسطة الكنيسة التي تقوم بدمجها مع النعمة *grace*، فالتجربة الدينية المسيحية ليست مجرد تجربة ذاتية أو فردية مطلقاً، ولكنها تجربة المسيحية.²

وقد تعرّض "بول تيليتش" أحد تلامذة "أوتو" والمتأثرين بفكره إلى نقد رؤية "هوفمان"، وتكلم عن دور "شلايماخر" كونه صاحب فكرة "الوعي الديني لدى المسيحي" *religious consciousness of the Christian*، والتي اشتق منها كل من "هوفمان" و"فرانك" فكرة التجربة المسيحية خصوصاً، والتجربة الدينية عموماً، وقد أخذ بما "أوتو" كذلك، وهو يرى بأن "شلايماخر" قد حاول استخلاص محتوى الإيمان المسيحي من خلال ما سماه بـ"الوعي الديني لدى المسيحي"، بطريقة متماثلة لأتباعه، وخاصة لدى اللوثريين من أتباع مدرسة إرلانغن، التي تضمّ كلا اللاهوتيين "هوفمان" و"فرانك"، محاولاً إنشاء نظام متكامل للاهوت من خلال استخلاص محتواه من تجربة الولادة المسيحية *experience of the regenerated Christian*، وقد كان ذلك وهماً، فالحدث الذي ترتكز عليه المسيحية (ويدعوه "فرانك" بيسوع الناصري) ليس مستمداً من التجربة، وإنما معطاة من التاريخ، ذلك أنّ التجربة ليست هي المصدر الذي يستمد منه اللاهوت النظامي محتواه، ولكنها الوسيلة التي يتم بواسطتها تلقيها وجودياً.³ إذ يرفض "فرانك" النزعة التاريخية، ويصرّ على تجربة التجدد والانبعث، فهو يريد تفسير اللاهوت من خلال تجربة الفرد الذاتية.

أما عن الغاية من توظيفه للذاتية، فتعود إلى قيامه ببناء نظام، ونجاحه في تتبع منشأ كل حقائق الإيمان، انطلاقاً من تجربة الولادة الجديدة. فقد كان يسعى إلى جعل المسيحيين قادرين على المرور تدريجياً بتجربة ولادة جديدة تسمح لهم باكتشاف العقائد المسيحية مثلما كانت في البداية، وفق طريقة مغايرة لا يملكون معرفة مسبقة بها، كما أنه قام بذلك مع جميع عقائد الخطيئة، والمعصية، والألوهية، والتثليث، والتجسد، والقيامة، إلخ. أين يمكن للمسيحي الاستدلال على هذه الحقائق عبر تجربة ولادته الجديدة دون العودة إلى الكتاب المقدس أو الكنيسة، على خلاف هوفمان.⁴ أي أنه حاول توظيف التجربة الشعورية الذاتية لتقصّي جوهر الإيمان المسيحي، ويمكن القول أن بدايات

¹ Otto. *Autobiographical Essays.*, p. 54.

² Matthew L. Becker, *The Self-Giving God and Salvation History: The Trinitarian Theology of Johannes Von Hofmann*, 4th ed (New York & London, T & T Clark International, A Continuum imprint, 2004), p20.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Herman Bavinck & John Bolt & John Vriend, *Reformed Dogmatics: Prolegomena*, 3rd. Vol.01 (USA, Backer Publishing Group, 2007), p. 528.

اهتمام "أوتو" بالتجربة الدينية تعود في أصولها إلى اللاهوت الفرانكي، كما يمكن العثور على بودار أزمته الوجودية عند صدامه بماته التصورات.

ونجد لدى "كلود فيلتش" بعد تناوله لجهود "شلاباخ" وأتباعه حول طبيعة التجربة الدينية، إشارة إلى إسهامات "فرانك" في مقارنته لها، مشيراً إلى أن اللاهوتيين الألمان قدموا تحليلاً أكثر تفصيلاً للإيمان، ويعتبر "فرانك" بأن هنالك مشكلة معينة في المسيحية قد بدأت بشكل مؤكد في وقت مبكر، لتصبح موضوع تحليل واسع، وكان من المهم بالنسبة إليه وضع وضبط مشكلة اليقين المسيحي ضمن السياق العام لإشكالية المعرفة (الإبستمولوجيا)¹.

وأما بخصوص تصوّره لهذا المشروع المعرفي ضمن هذا السياق من الفهم، فقد كان لـ"فرانك" استعداد كبير لتحويل ذاكرة مختلف المسيحيين اتجاه الحقائق. فالسياق الجوهرية لتجربة الولادة الجديدة يقوم على علاقة أزلية بين الموضوعات المركبة للإيمان، التي تشكل الحقيقة المسيحية. ويميز "فرانك" بين ثلاثة أوجه لموضوعات الإيمان من حيث كينونتها، والمرتبطة بتجليات الحقيقة: أولاً: الموضوعات الجوهرية *immanent objects*، أي اليقين الذاتي الذي لا يُستمد من خارج الذات (الخطيئة، واللاحرية، والصلاح الفعلي والفطري، وحرية الإرادة الروحية، والتوق نحو الكمال). ثانياً: الموضوعات الترانسندننتالية *transcendent objects*، وهي الخارجة عن الذات، لكنها تشتغل داخلها من خلال سببيتها، وتستحضر في التجربة (شخصية الرب، والتثليث، والله-الإنسان، والتكفير). ثالثاً: الموضوعات الوسيطة (الكنيسة، والكلمة، والكتب المقدسة، والمعجزة، والوحي)، أي وسيلة تأثير الموضوعات الترانسندننتالية من خلال الحقائق الخلقية، وتشكل خيوط تواصل بين الحقائق المتعالية وبين الشروط الجوهرية للشعور المسيحي. وبناء عليه، فإنه انطلاقاً من اليقينية الأولانية المحددة للتجربة الجديدة، اعتقد "فرانك" بشكل صريح أنه من الممكن الانتقال إلى مجموعة متكاملة من عقائد الإعترافات اللوثرية².

ويثمن "فيتش" هذا التصور الفرانكي المستجد في محاولة بعث الإيمان المسيحي انطلاقاً من التجربة الذاتية، مؤكداً بأن "فرانك" كان محققاً حين بيّن بأن اليقين المسيحي لا يتركز إلا على التجربة الدينية فحسب، وليس على التفصي العلمي. كما كان محققاً أيضاً حول ضرورة وجود نقطة انطلاق موثوقة، وهي مشكلة حاسمة بالنسبة للبروتستانتية التي تعتقد بأن كل شيء متعلق باليقين الفردي، على خلاف الكاثوليكية الرومانية، التي تراها مشكلة خارجية نسبياً لاعتمادها على كفالة الكنيسة. وعليه فالإشكالية تتمثل في التالي: أين يكمن المركز الأصيل لليقين لدينا؟ فالإيمان من دون يقين لا قيمة له، كما لا يمكنه اعتباره مجرد يقين ذاتي، ومن ثم لا يعتبر يقيناً بالكلية³. وقد رأينا بأن اليقين المسيحي ينطلق بحسب "فرانك" من التجربة الذاتية، اعتماداً على منطلقات خارجية مستمدة من الإيمان، وسيترك هذا المفهوم أثره لاحقاً على "أوتو" في تصوّره لطبيعة التجربة الدينية، والذي أكد بأن الإنسان المتدين يملك قبليات مترسخة في ذاته، تسمح له باختبارها وتدوقها.

¹ Claude Welch, Protestant Thought in the Nineteenth Century: 1870-1914, 2nd ed, Vol. 2 (Eugene & Oregon, Wipf and Stock Publishers 2003), pp 37-38.

² Ibid., pp. 38-39.

³ Welch, Protestant Thought in the Nineteenth Century., p. 39.

وكان لهذا التصور الجديد للإيمان المسيحي أثر نفسي شديد الوقع عليه، إلى حد إصابته بحالة من الخوف والاضطراب، وكأنها ولادة جديدة يمرّ بها، وقد قال عن ذلك: "كانت الأرض ترتج ولا تستقر تحت قدمي، كنت متذبذبا، لقد كانت هذه هي نتائج دراستي في إيرلانغن، فلم أذهب إلى هناك للبحث عن الحقيقة، وإنما لتثبيت عقائدي وترسيخها بالدرجة الأولى، لكنني هناك مصمم على الترك، قلت : إن عليّ أن لا أكون باحثا عن شيء عدا الحقيقة، حتى لو تهددني خطر خروجي عن المسيحية"¹. فقد صدمته تلك الأفكار المستجدة حول الإيمان المسيحي واليقين.

انتقل "أوتو" بعدها إلى جامعة غوتنغن، حاملا معه هذا الاضطراب الفكري الذي ذكر بأنه سريعا ما زال إثر وقوعه تحت تأثير التوجّه اللاهوتي السائد فيها، والمعارض لإيرلانغن. وسنجد بأنه تعرّف على تيارين لاهوتيين فيها، يمثلان اللاهوت الليبيرالي، الأول بزعامة أستاذه "شولتز"، أما الثاني فيقوده أستاذه "ريتشل".

الفرع الثاني : أثر لاهوت "هرمان شولتز" الليبيرالي بمدرسة غوتنغن :

وقد أثنى على أستاذه "شولتز" نظرا لمساعدته في تجاوز أزمته الوجودية، فبعد عودة "أوتو" إلى غوتنغن سنة 1891، ذكر في سيرته بأن النزعة التاريخية السائدة في جامعتها قد أنقذته من شكوكه، بفضل محاضرات لاهوت العهد القديم عند "سماند"، ودراسته للدوغمائية عند "هرمان شولتز" الذي ساعده على الثبات، ومما قاله عنه : "ساعدتني محاضراته في فهم العقائد جيدا، فبدلا من الجدل، قام بتدريس الديني والأخلاقي في القيامة وشخصية الرب، من دون أن يخالف رؤية الكنيسة حول الإيمان، ولذلك اكتسبت تدريجيا أرضية ثابتة، كما استعدت ما خسرت، ولكن بنظرة جديدة أكثر دقة"².

وعليه، لم يبق "أوتو" ملتزما بالتوجه الفرانكي، فالمحاضرات التي تلقاها في غوتنغن خلال سداسي 1898، وبالخصوص محاضرات "هرمان شولتز" الدفاعية، ومحاضرات "سماند" حول المزامير، بالإضافة إلى الخطب الكنسية التي استمع إليها في كنيسة الجامعة التي كان "شولتز" واعظا بها، جعلته يواجه طريقة جديدة في التفكير لم يستطع مقاومتها، فخضع لها³.

وقد سمح له هذا الانتقال بالتخلص من شكوكه حول قضايا الإيمان المسيحي، فأزمته الإيمانية لم تقده إلى رفض المسيحية، وإنما أتبعها بالاهتداء، ذلك أنه اعتنق المسيحية التي وجدها في غوتنغن، والقائمة على المقاربة التاريخية للكتاب المقدس واللاهوت النظامي عند "شولتز"، لكنه لم يتخلى تماما عما تلقاه بإيرلانغن وعن "فرانك"⁴. فقد تمسك بمركزية التجربة الشعورية.

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 32-33.

² Otto. Autobiographical Essays., pp. 57-58.

³ Alles. Toward a Genealogy of the Holy., p. 327.

⁴ Ibid.,

وقد تناول "غريغوري آلاس" طبيعة التأثير الذي وجده في غوتنغن، والفرق في تعاليمها عن إرلانغن، مبيّنا بأنه إذا ما كانت معقلا للوثنية الحديثة، فإن غوتنغن تعد معقل اللاهوت الليبيرالي، فقد كانت الدراسات التاريخية للكتاب المقدس سائدة بقوة فيها، كما كان "شولتز" من مدرّسي اللاهوت النظامي بها، وصاحب تأثير قوي على "أوتو". ومثلما رأينا، فقد وجد فيها أرضية ثابتة بعد أزمته الإيمانية، وتخلّى سنة 1897 عن هدفه، ليصبح وزيرا بدلا من الحياة الأكاديمية، غير أن "شولتز" جعله يعدل عن هذا القرار، لأنه أراد أن يكون المشرف *Doctovater* عليه، وزميله الأساسي ومؤيده، كما رغب في أن يكون بمثابة والده القانوني *father-in-law*. ولحسن حظنا، فإنه خلال 1890 حين كان "أوتو" طالبا، قام "شولتز" بنشر محاضراته اللاهوتية الدفاعية والدوغمائية والأخلاقية الرئيسية. كما أن الأكثر أهمية في هذه المحاضرات ذات الأثر في تحوّلها، تتمثل في المحاضرات الدفاعية *Grundriss der christlichen Apologetik zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen* 1894¹، ويمكن ترجمتها تقريبا إلى: "أساسيات الدفاعات المسيحية لتوظيفها في المحاضرات الأكاديمية".

أما عن الهدف من نشر هذه المحاضرات، فقد قرّر "شولتز" لهذه الدفاعات غرضين: للمحافظة على شرعية التصور الديني للعالم ضد التوجهات الناكرة للدين، ولتثبيت الدعوى المسيحية، لتكون في عصره ولما بعده، خير تجسيد للدين ضد أولئك المنكرين لقيمتهم الحقيقية. ويقسم "شولتز" علوم الدفاع عن المسيحية إلى فرعين: الأول، ويتعلق بالدفاع عن الدين بشكل عام، أما الثاني، فيتعلق بالدفاع عن المسيحية تحديدا، لكنه من الناحية الفعلية، قام بتقسيمها إلى ثلاثة فروع هي:

➤ الدفاع عن التصور الديني للعالم.

➤ فلسفة الدين، أي الدين من خلال ظواهره التاريخية، بمعنى الدراسة العامة لتاريخ الأديان *allgemeine Religionsgeschichte* من خلال طبيعة الدين، وانطلاقا من الأديان الثقافية إلى الأديان النبوية.

➤ الدفاع عن المسيحية، باعتبارها التجسد المثالي للدين.

وليس من السهل تقديم تصور عام لمفهوم "شولتز" عن الدين، إلا أن مقارنته الدفاعية عنه تتضمن فصلا بين العالم الطبيعي وبين عالم التجربة الشعورية. فالمادية الطبيعية، مثلما يتصورها، تعدّ أفضل مقارنة للعالم الطبيعي، غير أنها لا تملك شيئا لتقوله حول الشعور الذي يعتبر مستقرا للدين، وهو أمر مؤسف، لأن تجربة الشعور هي الأكثر تطلّبا لدينا، ومن ثمّ، أكثرها يقينا وصدقا². ويلاحظ بأن مصدر المعرفة بطبيعة الدين كان بمثابة الاشكالية التي تدور عليها روح ذلك العصر، أين تم التشديد على التجربة الشعورية، بدلا من العقل، وهو ما سيمثل أهم مرتكزات طرح "أوتو" لاحقا، ومرجع ذلك كله يتمثل عند "شلايرماخر".

لكن التعاطي مع فكر "شلايرماخر" كان يتباين بين كل لاهوتي وآخر، فعلى خلاف "ريتشل"، زميله لسنوات عديدة، يعتقد "شولتز" بأن "شلايرماخر" كان محقا: فمصدر وأساس كل الأديان يكمن في الشعور، أي الشعور

¹ Alles. Toward a Genealogy of the Holy., Cf. pp. 330-331.

² Ibid., p. 331.

بكينونة تعتمد على قوة مختلفة على جميع موضوعات العالم المادي. فاستجابة الإنسان أمام هذه المواجهة في جوهرها قيمية، لأنها تستثير حكما بالقيمة أو الأهمية، ويمكن لهذا أن يسمح لنا بفهم ما يراه "أوتو" كاستجابة للكينونة الإنسانية في مواجهة النومينوس: "أنا عدم"، أو إعادة تشكيله للكوجيتو الديكارتي *peccavi ergo sum* إلى "أنا أذنبت، إذن أنا موجود"¹. وهي الفكرة التي سيشتغل "أوتو" على تأكيدها، فالشعور يمثل مصدرا للمعرفة الدينية، كما سيعمل على تأكيد شرعية مخرجاته بالموازاة مع العقل، ردا على النظرية المعرفية الكانطية، بناء على ما يدعوه بشعور الخليقة.

ويعتبر "شولتز" من رواد تيار الكانطية الجديدة التي تناولت المسائل اللاهوتية برؤية مغايرة، وسنحصر مناقشة تصوراتها وفقا لما يخدم طبيعة إشكاليتنا، والمتمثلة في البحث عن الروافد التي شكّلت الخلفية المعرفية لـ"أوتو". ونظرا لقلّة الدراسات التي اشتغلت على هذه المؤثرات القبلية، فقد اعتمدنا على جهود "غريغوري آلاس"، الذي يعدّ مرجعا في دراسة وبسط فكر "رودولف أوتو".

وأما عن موقف "شولتز" من الاعترافات اللوثرية ومحاولة التوفيق بينها وبين تعاليم الكتاب المقدس، فإنه على خلاف لاهوتيي إرلانغن، لم يسعى إلى التوفيق بين التجربة الذاتية وتعاليم الكتاب المقدس أو الاعترافات. فقد اعترف بأن هذه النصوص قد تتسبب في تشكيل أخطاء فلسفية وعلمية وتاريخية، وكان يرى بأن التفسير الحقيقي المنشود ليس حرفية النص، وإنما روحه ومعانيه الضمنية. فهو لم ينتصر للاعترافات اللوثرية، وإنما، مثلما فعل "أوتو" لاحقا، قام بالانتصار للمفهوم الأنجليكاني الحر للمسيحية². ويلاحظ وجود نزعة تحريرية من سلطة الاعترافات اللوثرية، ومن الخضوع لمبادئها في تفسير المفاهيم المسيحية، إذ يعتقد "شولتز" بأن بعض التفاسير قد جانبت الصواب بسبب محدوديتها لتخندقها حول اللوثرية، ودعا إلى التحرر من هذه القيود، وذلك ما وعاه "أوتو" عن أستاذه بعد أن كان من المتعصبين لها.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان لـ"شولتز" موقف مخالف للتصور الفرانكي لطبيعة التجربة الدينية، والذي ترك أثره على "أوتو"، خاصة فيما يتعلق بموقفه من الأديان القديمة، إذ لم يجعله مقتصرًا على المسيحية فحسب، ويعود أساس ذلك إلى الشعور الديني، فعلى خلاف لاهوتيي إرلانغن، لم يقيم "شولتز" بتقييد الشعور الديني بالتجربة المسيحية حول الانبعاث، أو حتى حدس "شلايرماخر" للكون، بل أعطاها تصورا خاصا ومختلفا. فوفقا له، فإن الشعور الديني الأصيل موجود حتى في الأديان القديمة، إلا أن جوهر الشعور الديني في المراحل الأولانية لم يكن حبا ولا افتنانا، ولكنه عند القعر، امتزج الخوف بالرجاء في السند المرتقب من الآلهة³. وستجد هذه الفكرة صداها في طرح "أوتو"، وستصبح أكثر قابلية لديه، خاصة بعد رحلاته واطلاعه على مختلف التجارب الدينية، وهو ما دفعه إلى الإيمان بفكرة

¹ Alles. Toward a Genealogy of the Holy ,p. 332.

² Ibid.,

³ Ibid ,.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفكر) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

البنية الواحدة المشتركة، والتعبير على التدين البدائي بالوجل الشيطاني، فالدين انطلق من الخوف، لكنه ليس خوفا طبيعيا، وإنما خوفا قلبيا ذو طبيعة إلهية.

ويشير "الأس" بأن هذا التجاذب القائم بين الخوف والرجاء قد استمر حتى في المسيحية البروتستانتية، باعتبارها أكثر الأديان سموًا، فوفق طريقة تذكرنا بالتميز الدوغمائي بين الإله الخفي *DEUS ABSCONDITUS*، إله الطبيعة الخفي، والإله الجلي *DEUS REVELATUS*، الإله المتجلي في يسوع، يميّز "شولتز" بين القدسي المروع الذي يُدين، والآب المحبة الذي يغفر¹. وهي من الأفكار المركزية عند "أوتو"، في صياغة نظريته حول مفهوم "السر المهيب والجذاب"، وهو ما يؤكده "الأس"، مبينا بأن ما يهم هنا، هو وصفه للجانب المروع في القدسي، فنحن نواجه الإله الخفي في عمل الطبيعة باعتباره شيئًا غريبًا عنا، فهو يستحوذ علينا، كما أنه خارج تمامًا عن حياتنا الروحية، متعذر على الفهم والإدراك. ولتأكيد الأمر، فإن "شولتز" لم يوظف الجملة الأتوية الشهيرة *MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS*، غير أن العناصر الرئيسية للمفهوم حاضرة². وقد استلهم منه "أوتو" مجموعة من الأفكار يمكن إجمالها في: التحرر من القيود اللوثرية، والاعتقاد بالبنية الجامعة بين التجارب الدينية، وبأن الشعور (الخوف والجذب) مصدر للمعرفة الدينية، وقطبين للتجربة الشعورية منذ القدم.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن مدرسة "ريتشل"، فقد استخلص "الأس" أبرز نقاط الالتقاء بين مدرسة إرلانغن بزعامة "فرانك"، ومدرسة غوتنغن بزعامة "شولتز"، وسنركز على الأفكار الرئيسية المساهمة في صياغة الصورة الأخيرة لـ"فكرة القدسي"، الذي يتعدّد فهمه بموضوعية، دون التعرّيج على هذه الروافد التي تعتبر بحسب "الأس" مزيجًا فكريًا لتياري إرلانغن وغوتنغن.

وبناء على ما سبق، فقد أثرت دفاعيات "شولتز" على "أوتو"، وذلك ما دفعه إلى كتابة بعض الكتب الدفاعية، وأهمها: "الدين والمذهب الطبيعي" 1904، وأتبعها سنة 1909 بكتابه "فلسفة الدين عند فريس وكانط"، انتهاء بكتابه الشهير "فكرة القدسي"، كما أنه عمد إلى تأليف لمحة عامة حول تاريخ الأديان، وقد حصل على ترخيص بنشر بعض المجلدات بتوبنغن، كما بدأ "رحلته حول العالم" *world tour* كتحضير لهذا المشروع، وصار طموحه عاليًا جدًا بخصوصه، وكتب دراسة مقارنة بين الهندوسية والمسيحية، لكنه لم يؤلف تاريخًا عامًا للأديان، ومع ذلك فقد أنشأ متحفًا للأديان بماربوغ *Religionskundliche Sammlung* أقام فيه عدة مؤتمرات. وبالرغم من تأثر "أوتو" بالدفاعات الشولتز، إلا أنه لم يكتب كتابًا حول الدفاع عن المسيحية رغم اعتباره إياها أرقى الأديان، على عكس زميله "أرنست ترولتش" الذي ألف حول هذه الاشكالية، لكن دفاعه عنها جاء عبر زاوية الأخلاق التي اهتم بها في نهاية حياته، ويصعب القول بأنه كان لـ"شولتز" أثر في هذه النهاية، مقارنة مع "شلايماخر" واشتغاله على الشعور الديني والتجربة الدينية³.

¹ Alles. Toward a Genealogy of the Holy ,p. 332.

² Ibid.,

³ Ibid., p. 333.

وكان أثر "شولتز" باعتباره من الكانطيين الجدد، بارزا على "أوتو"، خاصة في محاولته الدفاعية عن الدين ضد النقد المادي، فقد قام بالتمييز بين الطبيعانية والتصورات الدينية، كما قدم تصورا للتجربة الدينية، مفاده بأن تجربة النوميونوس معطى أولي في الشعور. ومثل "شولتز"، كان "أوتو" يرى بأن الدين نوع فريد من الشعور، وأراد تأكيد ذلك، باستحضار "شلايماخر" و"فريس"، انتهاءً بالتحليل الذي قدمه في "فكرة القدسي". ويقوم هذا التحليل على السر المروع والمهيب، وعلى الرغم من عدم توظيف "شولتز" لهذه المصطلحات، لكنها حاضرة في تحليله للشعور الديني من خلال تضمين "المغاير كليا"، وتشديده على الفرع الديني. ومثل "شولتز" أيضا، لم يرقم "أوتو" بخصر الشعور الديني على المسيحية فقط، فقد كان يرى بأنه يوجد في كل الأديان التي شاركها في مراحلها الزمنية المبكرة من خلال الفرع. ومن الغريب أن هذه الأفكار تنتمي إلى الدفاعيات المسيحية لما صرح بها "شولتز"، لكنها تحتسب على *Religionswissenschaft* علم الأديان بإعلان "أوتو" عنها¹. وهو مشروع مُستجد عمل على رسم معلمه الأولى على خلاف أستاذه.

ولم يكن لإرلانغن تأثير بالغ كالذي خلفته غوتنغن على "أوتو" قطعاً، ورغم ذلك، فقد كان ينادي في محاضراته الأخيرة بأنه تقوي لوثري *pietistic Lutheran*، لكن التحول الأثوي كان رافضاً للطرح الإيرلانغي المناهض ب: تفرد المسيحية، وتجربة الولادة الجديدة المسيحية، مع إثبات لاهوت الاعتراف كمحتوى خالص لهذه التجربة. فقد أكد "أوتو" في "فكرة القدسي" بأن تجربة الولادة الجديدة موجودة بالتوازي في ديانات روحية سامية أخرى خارج حدود المسيحية². وهي فكرة أستاذه "شولتز" بامتياز، زادتها رحلاته وإطلاعه على مختلف التجارب الدينية الشرقية يقينا بها، وصقلاً وإثراء لها.

كما يظهر أثر مدرسة إيرلانغن في فكره عموماً، خلال الفصل الأول من كتابه، أين تناول العلاقة بين العقلاني واللاعقلاني في القدسي، معتمداً على ما قصده "كانط" بمفهوم التخطيط *shematization* للربط بينهما، وتمثل هذه العلاقة إشكالية كبرى في الطرح الإيرلانغي، في محاولة التوفيق بين الفكري والتجريبي، وأما بخصوص اختيار الكلمات المناسبة في التعبير عنها، فإن التجربة الدينية بحسب لاهوتي إيرلانغن، قابلة للتعبير عنها في لاهوت الاعتراف، فالمحدود ممكن داخل اللامحدود *finitum capax infinit*، على عكس "أوتو" الذي يراها في جوهرها غير عقلانية، متعذرة على الفهم، والوصف، مثلما كتب في "فكرة القدسي" عن تعذر وصف السر مفاهيمياً في أسنى درجاته³. وهي من أبرز حججه في الرد على المادية.

وكان لمنهج الاستبطان أهمية كبيرة في فكر "أوتو"، فهو من ناحية، قد حدّد منهجه في تفسير الكتاب، وبقية الكتابات المقدسة، كالذي قام به "هوفمان"، كما أنه لا يبغض النقد النصي مثلما يذكر في شروحاته للـ"بهاجافادجيتا" *Bhagavad Gita*، فقد كان هدفه الضمني هو العثور على أبعاد الشعور في النصوص بواسطة

¹ Alles. Toward a Genealogy of the Holy .Cf., pp 333-334.

² Ibid., p. 334.

³ Ibid.,

الاستبطان. ومن ناحية أخرى، فإن توجه "أوتو" نحو التجربة الفردية، كما فعل قبله "هوفمان" و"فرانك"، دفعه نحو تبني رؤية محدودة لكفائتها. وذلك هو السبب الذي جعله يطلب من أولئك الذين لم يمتروا بتجارب النوميونوس، بأن لا يذهبوا بعيدا في قراءة كتابه، لأنهم لن يدركوا مقصده¹.

أما عن منحى "أوتو" وتوجهاته وهدفه العام من تأليف "فكرة القدسي"، فهو يمثل نوعا فريدا من علم الأديان، مختلفا عن دفاعيات "فرانك" حول اليقين المسيحي، ذلك أنه كتاب دفاعي لكنه ليس بالمعنى الكامل للكلمة، إذ لم يسعى إلى الرد على كل خصوم الدين، وإنما خصصه لأولئك الذين عايشوا تجارب النوميونوس ويعترفون بها، لكن تفسيراتهم الطبيعية غير مرضية، وهو يعارض مشروع "فرانك" في منهجية مهمة، لأن "فرانك" يفترض تجربة الولادة الجديدة ثم يقوم بتحليلها، بينما يفترض "أوتو" بأن القارئ قد عايش شعور تجربة النوميونوس، فهو يحاول استشارتها لديه².

وبهذا نكون قد وقفنا على رافدين أساسيين في تشكل المعجم الأوتوي في التعبير عن طبيعة وبنية التجربة الدينية، وتجدر الإشارة إلى توظيفه للتقاليد الفلسفية الكانطية في محاولة التوفيق بين قطبي التجربة، ولكن كيف استطاع "أوتو" من الإفادة والتوفيق بين فلسفتي "كانط" و"شلايرماخر"؟ وللإجابة عن هذه الاشكالية فإننا بحاجة إلى التوقف عند رافد لا يقل أهمية، ويتمثل في أفكار أستاذه "ريتشل".

الفرع الثالث : أثر مدرسة "ألبرخت ريتشل" بجامعة غوتنغن :

يفيدنا "آلاس" بأن "أوتو" قد التحق بجامعة غوتنغن بعد وفاة "ألبرخت ريتشل" بحوالي شهر ونصف، والذي كان لاهوته النظامي مهيمنا عليها آنذاك، وقد تعرّف "أوتو" على فكره من خلال "شولتر" باعتباره الزميل الأصغر لـ"ريتشل" ومناصره، الذي صار صاحب التأثير التكويني على "أوتو"³.

وعليه، فإننا سنغض الطرف عن معالم لاهوت "ريتشل" الرئيسية إلا في إطار ما يخدم إشكالية البحث، والمتمثلة في الإشارة إلى الأفكار الريتشلية المتضمنة في "فكرة القدسي" من جهة، ودورها في فتح الباب على فلسفة "شلايماختر"، وتيسيرها لـ"أوتو" للإفادة منها من جهة أخرى.

بعد وفاة "شلايماختر"، لم يشهد اللاهوت رجلا ذو كفاءة للتصدي لهجمات النقد العقلاني المتطرف، إلا بعد حركة الإصلاح، أين ظهرت النزعات المحافظة ضمن تيار لاهوت الاعتراف في اللوثرية الحديثة، التي حاولت المواجهة من خلال "لاهوت التجربة" التابع لمدرسة إرلانغن (فرانك وهوفمان)، فحركة الإصلاح قامت بدمج عناصر "شلايماختر" كمحاولة للجمع بين التجربة الذاتية، وأدلتها العينية في الكتب المقدسة، لتثبيت أرضية أفكارهم. غير أنه لا يوجد من صنع استثناء بعد "شلايماختر" كالذي قام به "ريتشل"⁴. وهذا يدل على القيمة

¹ Alles. Toward a Genealogy of the Holy ,p. 334.

² Ibid., p. 335.

³ Ibid., p. 330.

⁴ Dietz Lange, Entre foi et histoire, quels fondements pour la théologie ? Wihelm Herrmann et Ernest Troeltsch, héritiers d'Albrecht Ritschl, In P. Gisel & D. Korsch & J.M. Tétaz (Ed), Trsl : Jean-Marc Tétaz, Lieux

العلمية لجهوده اللاهوتية في الأوساط البروتستانتية الحديثة، خاصة فيما يتعلق بإرث "شلايرماخر"، نظرا لاشتغاله على لاهوته عكس بقية الباحثين الذي ركزوا على الجانب الفلسفي، كما أنهم وقعوا في الكثير من الأخطاء بسبب خلطهم بين فلسفته ولاهوته، وهو ما أدى إلى لبس النتائج.

وقد تفتن "ريتشل" لذلك، ما جعله يجوز على الصدارة، ولهذا سنشتغل على الجوانب اللاهوتية، وعن كيفية إفادة "أوتو" منها.

وتجدر الإشارة إلى أن هدفه العام، كان يتمثل في الرد على مادية مقاربات القرن الـ19، ورفض تفسير الدين بأية مفاهيم لا تتناسب مع طبيعته، ولهذا عمل من خلال مذهبه على تنقيته من الشوائب الخارجية عليه اجتنابا للإختزالية، إذ تقوم فكرة الريتشيلية الرئيسية على أن الدين حتى يبقى معصوما، يجب أن نتشدد في تطهيره من كل ما علق به مما ليس منه، والدين كما يمارس عامة مختلط بعناصر غريبة عنه تعمل على إفساده¹. فالتشويه والانتقاص الذي ميّز المقاربات الكلاسيكية للدين، يعود في جوهره إلى توظيف أدوات منهجية غريبة عليه، وهو المحور الرئيسي لأطروحات "أوتو" و"إليادي".

ويشير "إميل بوترو" إلى ارتكاز الرؤية الإصلاحية الريتشيلية على مبدئين، هما : الأول، ويخص الفلسفة والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، فمن المهم قبل كل شيء أن نقطع الصلة نهائيا بالمذهب الفكري والمدرسة التي بعد أن طردها "لوثر" من الشعور الديني، احتالت فاستقرت فيه مرة ثانية، والفلسفة لا تعمل إلا في المجرد، ولا تتصرف إلا في الظواهر الطبيعية، فلا تستطيع بمقتضى تعريفها بلوغ العنصر الديني الذي هو حياة ووجود ونشاط فوق-طبيعي، فكل معرفة نظرية مهما تكن، تعجز عن بلوغ جوهر الدين، لأن كل ملكة المعرفة محدودة بفهم قوانين المادة، أما الذي نبخته هنا فأمور روحية بحتة، فلا يمكن للدين إلا أن يكون من شؤون الاعتقاد لا المعرفة، فنحن نفسده حين نخلطه بعناصر فلسفية أو علمية². وهي فكرة جوهرية في "فكرة القدسي"، حول استحالة التعبير عن اللاعقلاني بمفاهيم فلسفية ومنطقية، لقصورها في بلوغ جوهر التجربة الدينية، التي تحتاج تذوقا ومعايشة ومواجهة. وأما بخصوص المبدأ الثاني الطفيلي الذي يهمننا تخلص الدين منه، يتمثل في السلطة الإنسانية التي تستعيده، أي الكاثوليكية، فليس للمسيحي سيد آخر إلا يسوع المسيح³. أي إبعاد الدين عن التفاسير والتوظيفات المنبثقة عن المصالح والأهواء، انطلاقا من إيمان "ريتشل" بأن تحرير الإنسان مرتبط بإحياء مملكة الرب المستمد من إصلاح "لوثر"، الذي كتب سنة 1520 بأن المسيحي حرّ من كل الأشياء، وليس خاضعا لأحد. وقد تلقى "شلايماخر"

Théologiques N°19, Albrecht Ritschl: la théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique (Genève, Labor et Fides, 1991), pp 162-163.

¹ إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر : أحمد فؤاد الأهواني، دط (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ص 175، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 175.

³ المرجع نفسه، ص 175-176.

هذا التعليم وضّمه في فلسفته الأخلاقية، أين حاول "ريتشل" إصلاح المنظومة القيمية العالمية من خلاله، ولا يسع المقام للاستفاضة في ذلك¹.

وتبعاً لـ"ريتشل"، فإن حياة المسيح تمثل نموذجاً للمسيحي، لأنه عاش من أجل المغفرة للعصاة، وتحقيق ممكنة الرب، داعياً إلى الطاعة من خلال: الصبر، والإنسانية والصلاة. فعبّر هاته الطاعة، يتم توثيق وتأكيد أصالة الرسالة المسيحية². وقد ركّز على الجانب الأخلاقي في دعوة المسيح، بغرض إصلاح أوضاع عصره نتيجة طغيان البرجوازية، وكان يرى بأن الميتافيزيقا لا تفيد الواقع بقدر حاجة الناس إلى الأخلاق، وهو ما دفعه إلى مواجهة النقد المادي والمتطرف ضد الدين في عصره، محاولاً تأسيس لاهوت رصين، ولذلك شدّد على عنصر الوحي في عصر المسيح، لاستخلاص معرفة موضوعية، ودورها في المجتمع من جهة، والعمل على نقل هذه الاشكالية إلى الواقع الأخلاقي المسيحي من جهة أخرى³. ويمكن استخلاص فكرتين من هذا الطرح: الأولى، من خلال التأكيد على أن كل معرفة بالمسيحية والرب ينبغي أن تقوم على الوحي بدلا من التفسيرات الميتافيزيقية والفلسفية. أما الثانية، فتتمثل في التأكيد على التعاليم الأخلاقية والإنسانية في المسيحية، والعمل على تفعيلها، وتعتبر هذه النزعة الأخلاقية امتداداً للتعليم اللاهوتي لـ"شلايماخر". وسنجد صدى الفكرة الأولى واضحاً في الطرح الأوتوني برفض الأفكار الفلسفية في فهم المقدس.

كما قام "ريتشل" بالتركيز "على الأبعاد الفلسفية والأخلاقية للمسيحية، صارفاً النظر عن الجوانب الميتافيزيقية فيها، وفي تحليل نهائي، فإنه يمكن القول بأن لاهوته الليبرالي جاء ثمرة لعقائد "كانط" وعصر الأنوار، فقد سدّد ضربة قاصمة للميتافيزيقا واللاهوت القديم، إذ كان لابد من تنحية اللاهوت المسيحي التقليدي، وبناء عليه، يمكن الحفاظ على الدين، حيث يحظى بعلاقة حميمة مع الأخلاق"⁴. فقد كان "كانط" يرى بأن الدين يحتوي على خزان أخلاقي ثري، يمكن توظيفه بدلا من الميتافيزيقا التي لا فائدة ترحى منها.

كما اشتغل "ريتشل" على مبدأ الشعور، وشدّد على قيمته كمصدر معرفي، ينبغي مراعاته في تفسير الدين، معتمداً في ذلك على أطروحات "شلايماخر"، ومعارضاً للتفسير التجريبي للعاطفة الدينية، بسبب قصور المناهج الطبيعية، وعجزها عن بلوغ القعر العميق الذي يكمن فيه جوهر الشعور الديني. وتبعاً لـ"بوترو"، فإن قيام "ريتشل" بقصر المعرفة على باطن الشعور، وكل ما ينتج الانفعال الديني، يسمح بتحقيق كينونة ووجود للمتدين، ذلك أننا "إذا استبعدنا كل ما هو علم ونظريات ومعرفة باعتبار أنه دخيل على الدين، فلا يخشى اللاهوتي شيئاً أكثر من يأتي العلم فيحُدّ من حرّيته، ذلك أن اللاهوتي قد وضع نفسه في ميدان ليس له بمقتضى التعريف أي اتصال بالميدان العلمي، فكيف يمكن أن يلتقي بالعلم في طريقه؟ العلم يلاحظ ويربط بين مظاهر الأشياء الخارجية، أما الإنسان الصالح فإنه يعيش في الله وفي نفوس إخوانه، إنه يحس بفعل الله في داخل نفسه، فيصلي ويحب ويرجو

¹ Lange, Entre foi et histoire , Cf., pp. 63-82.

² Ibid., p. 167.

³ Ibid., p. 168.

⁴ الأسس النظرية، شيراوي، ص 33-34.

بتأثير هذا الفعل نفسه، وليس للعلم سلطان على هذه الظواهر، لأنها من نظام آخر خلاف تلك التي يدرسها العلم، إنه ينشد المعارف، وهذه الظواهر حقائق، فكيف تمنع المعارف الحقائق من الوجود؟¹. فطبيعة أدوات البحث والتحليل العلمية، تعجز عن بلوغ عمق الإحساس الذي يحياه المصلي في عباداته من خشوع مثلاً، ولهذا فإنه يمثل عائقاً أمام حرية المتدين، بسبب كبحه لجموح الانفعال الديني الذي يعيشه في تجاربه، بالإضافة إلى طبيعة الدين الروحية.

وعليه فإنه "إذا كان الدين بهذا المعنى الروحي الدقيق يتجنب كل لقاء مع العلم، فليس من العدل في رأي هؤلاء اللاهوتيين الذين نتكلم عنهم، أن يزعم أنه يقلل من شأن نفسه ويجعلها صغيرة جداً حتى لا يتنازع مع الخصم، لعقل الأمور الروحانية البحتة في نظر العالم الذي لا شأن له إلا بالحقائق المادية عديم، ولكن الإنسان المتدين يجد في هذا العدم كل شيء، أو كما يقول فاوست لميستوفليس: "في عدمك أرجو أن أجد الكل"، إنه ليس يجد فيه أولاً قيامه بذاته واستقلاله وحرية². وتمثل فكرة العدمية طرحاً أساسياً في التناول الأوتوي لطبيعة التجربة الدينية التي يحسها المتدين حالة مواجهته للمقدس، أين يدرك ذاته، إثر تمثل النومينوس، كما أن تأثره بمعارضة توظيف العلمي في دراسة الديني، قد تجلّى في كتابه "الدين والمذهب الطبيعي" الذي خصصه للرد على الداروينية.

أما بخصوص إفادة "ريتشل" من الفلسفة الكانطية، فيتجلّى في مفهومه حول الأخلاق، فالحل الذي ارتآه حول الإشكالية القائمة بين الدين والعلم مستمد بشكل مباشر من "كانط"، وبلمسة اجتماعية. فمن الناحية الجوهرية عمل على إعادة تشكيل التفسير الكانطي الأخلاقي للمسيحية، واعتماد نظريته لإلغاء الميتافيزيقا من اللاهوت، فالعلم يصف الطريقة التي تتجلّى بها الأشياء، بينما يهتم اللاهوت بالطريقة التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، مثلما يجادل "ريتشل". فالمعرفة الدينية لا ينبغي إهمالها، فهي تهتم بالحكم القيمي حول الحقيقة، وبالخصوص فيما يتعلق بالحكم على المساهمة في الصالح الفردي والاجتماعي، فالهدف الأسمى للدين الحقيقي هو بلوغ أسمى قدر ممكن من الخير³. وبالتالي، فإن "ريتشل" اهتدى بالكانطية كطريقة لتجاوز الميتافيزيقا، ومحاولة جعل اللاهوت عملياً أكثر على الناحيتين الفردية والاجتماعية، بدل إغراقه بالجدل الميتافيزيقي الذي لا منفعة فيه، فما يميز التصور الريتشيلي لطبيعة اللاهوت إنما يعود إلى الإزدواجية القائمة على تماثل الأخلاق والدين باعتبارها شيئاً واحداً، فعلازمة المسيحية الحقيقية هي تلك العلاقة الثنائية بين الديني والأخلاقي بشكل تفاعلي مستمر⁴. كما يبدو أثره جلياً في الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.

¹ العلم والدين، بوترو، ص 181-182.

² المرجع نفسه، ص 182.

³ Gary Dorrien, Kantian Reason and Hegelian Spirit : The Idealistic Logic of Modern Theology, 1st ed (West Sussex, John Wiley & Sons 2015), p318.

⁴ Dorrien, Kantian Reason and Hegelian Spirit., pp. 320-321.

لكن الإشكالية التي تطرح بهذا الصدد تتمثل في التساؤل التالي: هل كان "أوتو" يرى بأن الدين والأخلاق شيئاً وحداً مثلما هو الحال عند "ريتشل"؟ "يجيب" شيراوي "بأن "أوتو" كان أقرب إلى "شلايماخر" منه إلى "ريتشل" في هذه القضية¹.

أما بخصوص مفهومه للشعور الديني، فقد كان متابعاً لتوجه "شلايماخر" اللاهوتي حول طبيعة التجربة الدينية، معتبراً إيها مصدراً معرفياً، وهو ما دفعه إلى البحث فيها، إلى أن صاغ حولها نظرية سماها بـ"الإدراك الديني" أو "المعرفة الدينية"، التي كانت بمثابة تمهيد نحو فينومينولوجيا الأديان، وهو ما تجلّى في كتابه *The Christian doctrine of justification and reconciliation*، المؤلف ما بين 1870 و1874 ويعتبر من أهم أعماله اللاهوتية، كما يعتبر أهم كتاب بعد *Christliche Glaube* لـ"شلايماخر" 1821². ولذلك سنعمل على عرض مفهومه حول هذه الإشكالية بإيجاز، ذلك أنها تصبّ في جوهر موضوعنا.

ويؤكّد "ريتشل" في كتابه بأن هدف كل الأديان يكمن في تحقيق النعمة أو الخير الأسمى من خلال القوى الخارقة، فالشعور، كسُرور أو ألم، نعمة أو معاناة، يعتبر المكسب الشخصي الذي يدفع بالأفراد نحو المشاركة في الجماعة الدينية³، فهو يرى بأن التجارب الدينية التي مارستها مختلف الشعوب، كانت تهدف إلى تحقيق السلام والأمان النفسي، وقد استدل على فكرته بالعديد من النماذج التي استقاها من مختلف الأديان مع إجراءه لمقارنة بينها وبين المسيحية، ليصل إلى نتيجة مفادها بأن المسيحية أسماها نظراً لثراء تجاربها الروحية⁴. ويظهر أثر "شلايماخر" في اعتقاده بوجود نواة مشتركة بين التجارب الدينية، بعد دراسته لطبيعة الشعور الديني لدى مختلف المعتقدات، وهي رؤية ستتبدى في تناول "أوتو" للمقدس، كما سيتجلى تمييز المسيحية كأرقى الأديان في كتابه كذلك.

ولجمع شتات التصور اللاهوتي الريشلي حول الشعور الديني، فإننا سنعمد إلى "بوترو" الذي يُجمله بالقول: "إن تطهير الدين ليس كافياً، بل يجب أن يتخطاه بكامل مفهومه، وقد قرّر "شلايماخر" حقيقة أساسية حين أعلن أن التقوى ليست معرفة ولا فعلاً، بل تحديداً من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر، ومع ذلك فلا يمكن الوقوف عند هذا المبدأ العام جداً، لأنه لا يكفي في بيان أسس هذا اللاهوت المنظم والذي إذا تخطاه الدين انحلّ إلى آراء فردية"⁵. فلا بد من ضابط يحدد طبيعة هذا الشعور، وإلا صار مذهباً فردياً يخص كل خائض لتجربة دينية، له رؤيته الذاتية وتصورات التي تختلف عن البقية، وهو ما يذكره "هرمان" أحد تلامذة "ريتشل" الذي صرّح قائلاً: "كيف يمكنني أن أعيش تجربة فردية خاصة بالقدّيس "أوغوسطين" أو "بولس" وغيرهم، وأنا لم أعشها، فلا بد من محدّد"⁶.

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 34، بتصرف.

² James L. Cox, Guide to the Phenomenology of Religion : Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates, 1st ed (London & New York, T & T Clark International A Continuum imprint, 2006), p. 48.

³ Ibid., p. 48.

⁴ Ibid, Cf., pp. 47-49.

⁵ العلم والدين، بوترو، ص 176.

⁶ للاستزادة حول هذه النظرية، انظر المرجع نفسه، ص 178-179.

وقد عمل "ريتشل" على تجاوز ذلك، ولكن "ليس معناه التقليل من الدور الجوهرى الذي تلعبه النزعة الباطنية، فالدين يتحقق في النفوس وفي أعماق القلوب وفي الحياة وتجاربها الروحية، ولقد اصطنع "ريتشل" نظرية تلميذه "فيلهم هرمان"، فأرجع الفرق بين أحكام الميتافيزيقا والأحكام الدينية إلى الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، وسلّم بأن الإنجيل إذا كان صحيحا، فالحكم عليه بأنه حق، إنما ينبع من أغوار الشعور"¹، وسنعمل على تجاوز تصويره لعقيدة التجسد الإلهي ليسوع في التاريخ، وموافقته على النقد التاريخي للكتاب المقدس، بغية الوقوف على قيمة التجربة الدينية عنده، خاصة بالنسبة للمسيحية باعتبارها ثرية من الناحية الدلالية والمعنوية بحسبه.

وعن ذلك، يذكر "بوترو" بأننا "نجد التجربة العاطفية في الكتاب المقدس، وفي التاريخ العام، ونعترف بأن فيها، تبعا لـ"ريتشل"، المضمون المحسوس الذي لا يمكن تجاهله، ولا يمكنه الاقتصار عليها وحدها، مثل ذلك أن القلب يحس عاطفة الخطيئة والرغبة في السعادة، وينظر هاتين العاطفتين في الوحي إله عادل شديد من جهة، وإله رحيم من جهة أخرى، وفي هذا الإله يجد الشعور الديني علّة انطباعات لا تفسرها له الأشياء الطبيعية، فالعاطفة الدينية (التجربة) حين تُلمس على هذا النحو في الكتب المقدسة مدلولها وأساسها، تصبح أكثر فأكثر أوضح وأغنى وأثبت، وهي تتجاوز الأنا الفردية، وتستطيع أن تتصل بعواطف الخير في الكنيسة، إنها تحقق فعلا فكرة الدين"². ويلاحظ أمران: الأول، ويتمثل في التأكيد على أن التجربة الدينية ينبغي أن تكون مشتركة داخل جماعة دينية، وتقوم على مبادئ محددة حتى تصبح حقيقية، وهو يعارض "شلايماخر" حول فاعلية التجربة الفردية. أما الثاني، فيتمثل في حديثه عن ثنائية الرحمة والغضب الإلهيين التي ستجد مكانتها ضمن نظرية "أوتو" حول الجذب والفرع في النومينوس.

وبغية إدراك مكان الالتقاء بين "ريتشل" و"أوتو" وطريقة إفاداته منه باعتباره محور موضوعنا، فإن ذلك يقودنا بالضرورة إلى تناول العلاقة بين "كانط" و"شلايماخر" في تناول الريتشيلي، معتمدين على تحليل "كوكس" لهذه العلائقية فهو يرى بأن "أوتو" يتبع المسار الذي خطّه "كانط" و"شلايماخر" من خلال "ريتشل"، اللذان وضّحا بطريقتهما، بأن الدين لا يمكن فهمه جوهريا بواسطة المفاهيم أو المذاهب أو الأفكار الفلسفية، ولكن بواسطة الأحكام القيمية، أي التجريبية والأخلاقية. فبطريقة تتفق مع تفكير "ريتشل" و"هرمان"، أكد "أوتو" بأن الأخلاق في الدين تمثل مرحلة متقدمة في الفهم الديني، كما أنها من سمات الأديان السامية مثل المسيحية، غير أن الجوهر الأساسي للدين يرتبط بشعور الخليقة اتجاه النومينوس، السر المروع والجذاب، الذي يجذب وينقّر في الوقت عينه. فلا يمكن اختزال جوهر الدين في الأفكار أو الآراء، بما أنه يعرض استجابة الإنسان أمام المغاير كليا الذي يتعذر على التعبير تماما. ومع ذلك، فإنه يمكن المقارنة بين الأديان بشكل عام، تبعا لنوعية التجارب التي تثيرها كاستجابة للنومينوس، الذي تم التعبير عنه بشكل أسمى في المسيحية، أين يدرك المؤمنون الدناسة لا كمجرد

¹ العلم والدين، بوترو، ص 176.

² المرجع نفسه، ص 176-177.

الفصل الثاني : (المفهوم اللاهوتي) لهامية وطبيعة (المفرد) و(الوحدانية) المنهجية في (المنهجية)

شرطية طبيعية تم اختبارها كونيا بحكم كينونة الخليقة، وإنما كانفصال أخلاقي عن الله الذي كان عمله في الفداء يجمع بين شعور الخليقة الأصيل وعلائقية حميمية مع المقدس قائمة على المحبة والتبجيل. فالتأكيد الأوتوي على أن الدين تأمين للخير الأسمى *summum bonum*، تدعم كذلك علاقته بـ"كانظ" من خلال التقاليد الريشيلية اللاهوتية، التي ترى بأن الدين الحقيقي في جوهره الأساسي هو تأمين النعمة للإنسانية، والتي تترجم على أنها مشاركة حميمية مع الله يتم اختبارها من خلال الشعور الأخلاقي المتسامي¹.

والذي يمكن استخلاصه، يتمثل في أنّ تعرّف "أوتو" على أطروحات "كانظ" و"شلايرماخر" يعود إلى المدرسة الريشيلية، التي سايرها في الإيمان بتفوق المسيحية على سائر الأديان من حيث الثراء المعنوي والقيمي، ومع ذلك، فهو لم يلغي وجود نواة مشتركة بينها، لكنه خالفها بأن الدين والأخلاق شيء واحد، بل ذهب إلى القول بأن جوهر الدين ينبثق مما تثيره التجربة الدينية من شعور بال جذب والرغبة، باعتبارها مصدرا معرفيا، وجادل بشدة ضد التفسير الأخلاقي والميتافيزيقي للدين.

كما يعود الفضل في تعرّف "أوتو" على "ريشتل" رغم عدم معاصرته، إلى أستاذه "ثيدور فون هارينغ"، الذي درس على يديه مبادئ هذه المدرسة، باعتباره أحد تلامذة "ريشتل" وتابعيه، وقد سبقت الإشارة إليه في سيرته الذاتية، أين اعترف بأنه يكتف له احتراما كبيرا، لإعجابه بطريقة تناوله للأفكار المخالفة وسداد حكمه، وقد قاده هذا التقدير إلى إهداء كتابه "فكرة القدسي" إليه، بالرغم من عدم إحالة الترجمة العربية إلى هذا. ويشير "شيراواني" إلى ذلك مبينا بأن "أوتو" قد "تأثرا شديدا بـ"هارينغ" ونتاجاته الأكاديمية، وكان يسعى لكي يصبح مثيلا له، دقيقا في الحكم، يحمل شعور حميما ومتفاعلا مع الرؤى الأخرى، يحترم المعتقدات المخالفة، وقد تواصلت هذه العلاقة إلى حدّ تقديم مفهوم الأمر القدسي لـ"هارينغ" نفسه².

بالإضافة إلى "هارينغ"، يوجد زميل آخر لـ"أوتو"، ويصنف كأحد اللاهوتيين البارزين في التأثير عليه للاعتقاد بمبادئ المدرسة الريشيلية خاصة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، وهو "أرنست ترولتش"، غير أنّ المقام لا يسع لعرض التفاصيل الفكرية واللاهوتية التي يلتقي فيها مع كليهما.

¹ Cox. Guide to the Phenomenology of Religion, p .57

² الأسس النظرية، شيراواني، ص 34.

المطلب الثاني: أثر الكانطية الجديدة على "أوتو" من خلال مدرسة "يعقوب فريديش فريس":

تعتبر الفريسية مدرسة مركزية في اللاهوت البروتستانتي الحديث، نظرا لعمق أثرها في تشكيل شخصية "أوتو"، إذ تعتبر منعرجا حاسما في تحولاته الفكرية والمنهجية، بحيث يستحيل فهم أطروحاته من دون دراسة مبادئها، خاصة إذا ما وضعنا في الحسبان، قيام "أوتو" بتطبيق الريتشيلية، بعد أن تبين له القصور في تعريف الدين بالأخلاق، لينادي بعدها بأن تعليم "يعقوب فريس" يُعدُّ مفتاح الفهم السليم للفلسفة الكانطية، وعليه فقد كان بمثابة أداة الوصل التي سمحت له بتوظيف الأفكار الكانطية في مقارنته للمقدس، بفضل شروحه ذات الرؤية المغايرة. وذلك ما سنعمل على بيانه.

ويجدر قبل الخوض في عرض النظرية الفريسية، وضعها في السياق الفكري الذي ظهرت فيه، وقد عمل "فريديك كوبلستون" على تحديده، قائلا: "نظر "يعقوب فريس" إلى تطور المثالية على أيدي "فشته" و"شلنغ" و"هيغل" على أنه خطأ جسيم، ففي نظره أن مهمة الفيلسوف الملائمة والمقيدة هي أن يتابع عمل "كانط" بدون تحويل الفلسفة الكانطية إلى نسق للميتافيزيقا، حقا، لقد استخدم "فريس" نفسه كلمة "الميتافيزيقا"، وفي عام 1824، نشر كتابه "نسق الميتافيزيقا"، بيد أن هذه الكلمة كانت تعني بالنسبة له نقدا للمعرفة الإنسانية، ولا تعني علما للمطلق، وإلى هذا الحدّ سار، سار بالتالي على خطى "كانط"، مع أنه في الوقت نفسه حوّل نقد المعرفة الترانسندنتالية عند "كانط" إلى بحث سيكولوجي: أي إلى عملية ملاحظة الذات¹. وهو ما يعرف عنده بالحدس.

ويُوضّح "كوبلستون" ماهية التناول السيكولوجي للفلسفة الكانطية، أنه بالرغم من "أن" "فريس" بدأ بـ"كانط" وحاول أن يصحّح موقفه ويطوّره، فإن حقيقة ذلك التصحيح أخذت صورة تفسير النقد الكانطي تفسيرا سيكولوجيا يسفر عن تشابه مع موقف "لوك" إلى حدّ ما، لأنه يجب علينا كما يرى "فريس" أن نبحث طبيعة المعرفة وقوانينها ومجالها قبل أن نواجه مشكلات تخص موضوع المعرفة، ومنهج تعقّب هذا البحث هو الملاحظة التجريبية². وذلك ما وعاه "أوتو"، فالمنهج هو أداة الفهم الصحيح لأي ظاهرة، ولذلك اشتغل على صياغة منهجية ذات كفاءة لإدراك طبيعة الدين، تكون لها القدرة على مواجهة اختزالية المقاربات الأخرى، فكان بذلك يضع أول كينات فينومينولوجيا الدين.

وقد نشأ "فريس" على المبادئ اللوثرية، التي تشدد على الجانب الأخلاقي والعملي في الدين، ف"في عام 1832 نشر "فريس" مؤلفه "كتاب موجز عن فلسفة الدين والإستاتيقا الفلسفية"، تربي في صغره على تقاليد النزعة تقوية، ودافع بشدّة وإصرار عن الشعور الديني والتقوى الباطنية، فلدينا من جهة معرفة رياضية وعلمية، ولدينا من جهة

¹ فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، ط1، ج7، عد: 2643 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016) ص 315.

² المرجع نفسه.

أخرى، الوزاع الديني والشعور الإستاطيقي، الذي يشهد على الموجود الذي يوجد وراء الظواهر، إن الإيمان العملي والأخلاقي يربطنا بالواقع النوميالي، أما الشعور الديني والإستاطيقي فيقدم لنا يقينا أبعد بأن الحقيقة الموجودة وراء الظواهر هي التي يتصور الإيمان الأخلاقي أنها موجودة، وبذلك، أضاف "فريس" إلى مذهب "كانط" عن الإيمان العملي إصرارا على قيمة الشعور الديني¹. وذلك أهم ما يخدم صلب موضوعنا، فقد وجد "أوتو" في تأكيد "فريس" على الشعور الديني باعتباره مصدرا معرفيا، إلى جانب الفلسفة الكانطية العقلانية، معبرا نحو الاستفادة من "كانط" في تحليلاته للشعور الديني الناتج عن التجربة الدينية، إذ لم يبقى العقل مصدرا وحيدا للمعرفة، وهو ما يؤكد "كوبلستون"، "بأن فيلسوف الدين الشهير "رودولف أوتو" تأثر بإصرار على الأهمية الأساسية للشعور في الدين، رغم أنه قد لا يكون صحيحا أن نسّمى "أوتو" تلميذا لـ"فريس"². ونرجى مناقشة موقفه إلى حين عرض وشائج الالتقاء بين "أوتو" و"فريس"، لبيان صحته من عدمه.

وبهذا يُصنّف "فريس" من أبرز دعاة ما صار يُعرف بتيار الكانطية الجديدة، التي خلّفت أثرا عميقا في الرياضيات والعلوم الطبيعية، بعد الاستعانة بنظرية المعرفة الكانطية، غير أن ما يهتمّ ببحثنا هو الإشارة إلى نقاط الالتقاء بين "كانط" و"فريس"، لمعرفة طرق امتدادها إلى "أوتو"، في تأسيسه لمنهج بحث يعتمد على التوجه النفسي الذي أخذ به "فريس" في إعادة تشكيله للرؤية المعرفية الكانطية. لكن الضرورة المنهجية تقتضي قبل عرض معالم نظرية المعرفة الفريسية، أن نقدم لمحة عامة حول الكانطية الجديدة.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكن تعريف الكانطية الجديدة في معناها التاريخي على أنها حركة ظهرت خلال القرن الـ19، تدعو لإصلاح وتجديد الفلسفة الكانطية، وقد سادت تلك الفترة، وانتشرت بشكل نافذ، امتد إلى إيطاليا وفرنسا وأجلترا وروسيا. ويمكن القول بأن عصرها الذهبي امتد ما بين 1860 إلى غاية 1914³. فقد شهدت تلك المرحلة، محاولة العودة إلى فلسفة "كانط" بغية إنقاذ المعرفة، بعد إخفاق المثالية والمادية، وقد عرف هذا التيار في ذاته تعددا في المدارس، إذ عادة ما تُقسم الكانطية الجديدة إلى ثلاثة مدارس: مدرسة ماربورغ بزعامة "هرمان كوهين"، "بول نتروب"، "أرنست كاسيرر"، ومدرسة الجنوب الغربي ببادن أو هيلدبرغ، بإشراف "فيلهلم فيندلباند"، "هنريش ريكتر"، "إميل لاسك"، والمدرسة الفريسية الجديدة *Neo-Friesian* بغوتنغن تحت قيادة "ليونارد نيلسون" تلميذ "فريس" وحامل أفكاره⁴.

ويشير "فريدريك بايزر" إلى أن الفضل في نشأة الكانطية الجديدة سنة 1790، أي قبل وفاة "كانط" سنة 1804، إلى ثلاثة آباء مؤسسين، وهم: "يعقوب فريدش فريس"، و"يوهان فريدش هيرت"، و"فريدش إدوارد بينيكي". وقد عزّفوا أنفسهم جميعا بأنهم كانطيون، ونادوا بضرورة العودة إلى روح التعاليم الكانطية. كما أنهم

¹ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، ص 316.

² المرجع نفسه.

³ Frederick C. Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880, 1st ed (Oxford, Oxford University Press, 2014), p 01.

⁴ Ibid., pp. 01-02..

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفكر) (أودون) (المنهجية) في (المنهجية)

وضعوا تعاليم حركتهم الجديدة القائمة على: أهمية الثنائية الكانطية بين الجوهر والوجود، والإدراك والإحساس، وإخضاع جميع المعارف إلى التجربة، والدور الريادي للمنهج النقدي والتحليلي في الفلسفة، والحاجة إلى الفلسفة لمتابعة العلوم الطبيعية بدلا من قيادتها¹.

وعليه يعتبر "فريس" همزة وصل بين "كانط" وما آلت إليه فلسفته بعد وفاته، وقد اتخذت العودة إلى تعاليمه جدية كبيرة، خاصة مع كثرة الدعوات إليها بعد حماسة انتصار العلم الطبيعي وانحسار دور الميتافيزيقا وعلوم الروح والنفس مثلما يؤكد "كوبلستون"، فقد "أثار" "أوتو ليبمان" (واحد من أتباع الحركة) صيحة تقول: "لا بد من الرجوع إلى "كانط" *Zurück zu Kant*، ويمكن فهم حقيقة هذا المطلب للعودة إلى "كانط"، في مثل هذه الظروف، فمن جهة أنتجت الميتافيزيقا المثالية مجموعة من المذاهب التي عندما انتهت زهوة الحماسة لها، بدت لكثيرين بأنها عاجزة عن البرهان على أي شيء يمكن أن يُسمى معرفة بصورة ملائمة، وعاجزة بالتالي عن تبرير موقف "كانط" من الميتافيزيقا، ومن جهة أخرى، مضت المادية عند التحدث باسم العلم في تقديم صورة مشكوك فيها إلى حد كبير عن الميتافيزيقا، وتغاضت عن القيود التي وضعها للاستخدام الذي يمكن أن يكون للمفاهيم العلمية بصورة مشروعة، وبمعنى آخر، برز كل من المثاليين والماديين عن طريق نتائجهم، الحدود التي وضعها "كانط" لمعرفة الإنسان النظرية، وبالتالي هل من المرغوب فيه أن نرجع إلى مفكر العصور الحديثة العظيم الذي نجح عن طريق نقد دقيق للمعرفة الإنسانية في تجنب صنوف المغالاة من جانب الميتافيزيقا بدون أن يقع في دوغماتيقية الماديين؟ إنها ليست مسألة اتباع "كانط" بالتزام شديد، بل بالأحرى مسألة قبول موقفها العام والتأثر بالخطوط التي اتبعها². فالمادية والمثالية المفرطتان، لم تقدرتا على تلبية رغبات الفكر الغربي الأنطولوجية، وقد أدرك "كانط" ذلك، كما تفتن لقيمة الدين من جهة، وفائدة العلم الطبيعي من جهة أخرى، فصاغ نظرية معرفية تهدف إلى إعطاء كل جانب حقه، وتحديد دوره، لاجتناب الاختزالية، ولهذا اعتبر عمله أتمودجا فريدا لتخليص المعرفة الإنسانية مما علق بمناهجها من مبادئ خاطئة. ونكتفي بهذا القدر من التعريف بالكانطية الجديدة، للتعريخ على "فريس"، وطرق إفادته من "كانط"، وصولا إلى بيان معالم تأثير "أوتو" به.

يبيّن "بايزر" بأنه كان لـ"فريس" مساهمات عديدة في هذه الحركة الجديدة، ذلك أنه لعب ثلاثة أدوار بارزة في تاريخ الكانطية الجديدة، الأولى وتمثل في كونه أول مؤسس للمقاربة النفسية لـ"كانط"، والتي تُبرز ابستمولوجيته كنظرية تجريبية للعمليات العقلية، وقد ساد هذا المنهج لعقود من الزمن، ولم يخضع للنقد إلا سنة 1890 على يد مدرسة ماربورغ. ثانيا: يعتبر "فريس" متحدثا باسم التيار العلمي التجريبي للحركة الكانطية الجديدة، التي رفضت الفلسفة الطبيعية، وشددت على ضرورة تأسيس منهج رياضي للعلوم، وكان يعتقد "فريس" بفائدة الفلسفة النقدية للعلوم التجريبية، إذ كان رجلا همّه الأساسي يتمثل في شرح أساليب ومناهج الحركة. ثالثا: كان "فريس" رائد التحليل

¹ Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism. , p. 03.

² تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج 7، ص 451.

الأنثروبولوجي لمثالية "كانط" الترانسندنتالية، التي لا يمكن للموضوع المعرفي تجاوزه باعتبار أن الأساس النهائي للإدراك يكمن في الطبيعة البشرية بدلا من العقل¹. وبناء على هذا، فإننا سنشتغل على المقاربة النفسية التي قرأ بها "فريس" مبادئ الفلسفة الكانطية، وهي رؤية مستجدة ومتحررة من القواعد التي حددها "كانط" لمقارنته، وبيان طريقة توظيفها في تحليل طبيعة التجربة الدينية، وصولا إلى تأسيس تصور مغاير لفلسفة الدين.

أما بخصوص طريقته في إصلاح الفلسفة الكانطية من خلال المقاربة النفسية، فقد اعترف "فريس" بأهمية "كانط" مثل سابقه، وقد زعم في الواقع بأنه التابع الحقيقي الذي استطاع فهم "كانط"، وبأنه الوحيد الذي طور الأسس النقدية للفلسفة الكانطية، وحافظ على القول باستعصاء المتعالي على المعرفة، كما رفض "فريس" محاولات المثاليين في انتزاع الواقعية من نظام الحقيقة المطلقة، وبدلا من ذلك، ركز على غرار "كانط"، بالعمل على اكتشاف الأسس النقدية للمعرفة، وقد اعتمد من الناحية المنهجية على الأدوات النقدية الوصفية والاستدلالية، بدلا من الاستدلال الميتافيزيقي لدى المثاليين. وفي سياق جهوده، فقد وضع أدوات جديدة مميّزا إياها عن الفلسفة النقدية، وتوصل إلى الاعتقاد بأن علم النفس هو أساس العلوم والفلسفة. كما حاول صياغة قواعد معرفية نقدية بمعنى نفسي، وادّعى مثل "كانط"، بإمكانية تطوير نظام ميتافيزيقي ضمن حدود الفهم الإنساني، وقام أيضا بتطوير "الأنثروبولوجيا النفسية"، التي كان يأمل من خلالها، نحو تأسيس علم النفس على أسس ثابتة ودائمة، وبواسطة هذه المساعي، وضع المفاهيم الأولية لإمكانية نشأة علم النفس². ويتجلى بوضوح، بأن "فريس" قد سعى نحو التنظير والتفصيل لفرع معرفي جديد، وفق أدوات تحليلية واستدلالية مستمدة من التصور الكانطي، من دون تبريرات ميتافيزيقية، بحيث تكون ضمن حدود الإدراك الإنساني ولا تتجاوزه.

ولتحقيق ذلك، فقد انسحب "فريس" في شتاء 1796 نحو حجرته، وشرع في العمل على مشروعه الذي عُرفَ به *propaedeutic*، أو "المعرفة القبليّة اللازمة"³ وهو المشروع الهادف لإصلاح فلسفة "كانط"، وكتب عن ذلك ثلاثة مقالات، نشرها بعد مراجعتها سنة 1898 بمجلة "شميدت" النفسية، والتي تمثل بذرة مشروعه، ودوافعه في تأسيسه، كما تضمّنت أسباب رفضه لـ"فخته" و"شلتغ"⁴. وبالرغم من القيمة المعرفية لهذه البدايات، لكننا سنركز على النظرية الفريسية النهائية، أي *propaedeutic*. وقد وردت معالمها ضمن المقال الثاني خصوصا، وسنحاول تلخيص أهم مضمين هذه المقالات الثلاث، واجتناب تفرّعاتها، وذلك بما يخدم إشكالية العلاقة بين "كانط" و"فريس"، وطريقة استفادة "أوتو" منها.

¹ Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism ., p. 29.

² Leary, D. E. (1982). The psychology of Jakob Friedrich Fries (1773–2843): Its context, nature, and historical significance. *Storia e Critica della Psicologia*, 3(2). pp 217-218.

³ هو مصطلح تاريخي يشير إلى دروس تمهيدية لأي علم أو فن، وهي كلمة مركبة مشتقة من اللاتينية *pro* وتعني المعنى القبلي، ومن اليونانية *paideutikós*، وتعني مرتبطة بالتعلم، ويمكن تعريفها على أنها تعني: المعرفة القبليّة اللازمة. للإستزادة: انظر

.2021/11/05، تاريخ الإسترجاع: <https://en.wikipedia.org/wiki/Propaedeutics>

⁴ Beiser , The Genesis of Neo-Kantianism ., pp. 32-35.

وقد تصوّر "فريس" مشروعه الفلسفي الرائد كتمهيد أو *propadeutic* لعلم النفس التجريبي. فما الذي كان يقصده به تحديداً؟ وما هو مفهومه لعلم النفس التجريبي؟. وقد أجاب عن هذين التساؤلين في مقاله الرئيسي الثاني بالمجلة سابقة الذكر، فعنده، أنه يقوم بإنجاز العمل التمهيدي للعلم، فقبل استحضار المعارف المتنوعة ضمن النظام المنهجي لأي علم، فإن هنالك حاجة إلى إجراء استقصاء لهذه المعارف بذاتها، والحاجة إلى كشف وتمييز الأنواع المختلفة من المعرفة، لتحديد الأصلي فيها، والصنف الذي تنتمي إليه، والعلاقة الرابطة بينها. وهذا العمل التمهيدي هو المهمة الأساسية لـ *propadeutic*¹

وبما أنه يهتم بتفحص المعرفة لا بموضوعاتها، فإن *propadeutic* يعتبر تخصصاً من الدرجة الثانية، إذ يجعل من المعرفة موضوعاً للمعرفة. وبالنظر إلى دوره التمهيدي، فإن *propadeutic* يُنظر إليه كامتداد لتيار النقد الكانطي، وما يؤكد ذلك هو تسمية "فريس" له بـ "النقد الترانسندنتالي". فعلى غرار النقد الكانطي، فإن *propadeutic* "فريس" يتضمن تعاليم منهجية *methodenlehr* وتعاليم عناصرية *elementarlehre*، فبينما يفحص الأول المنهج العلمي، يحدّد الثاني أنواع المعرفة، من حيث مبادئها، ومبادئها التكميلية، ومجال وحدود العلم. وبناء على حججه التي ساقها في مقاله، يصر "فريس" على وجود فارق جوهري بين مناهج العلوم، وبين مناهج *propadeutic* ذاتها. ففي حين أن مناهج العلوم تصاعديّة، لتحركها من العام إلى الخاص، فإن *propadeutic* توظف منهجية ارتدادية صارمة، لتحركها من الخاص إلى العام. ومثلما تم تعريفها سابقاً، فإن مفهوم *propadeutic* عام جداً، ولذلك يمكن القول بوجود *propadeutic* لكل نوع من أنواع العلوم. وما يشغل "فريس" الآن هو، هو تأسيس *propadeutic* خاص بكل علم، أي: "علم نفس تجريبي كوني" *universal empirical psychology*. فما الذي كان يقصده بعلم النفس؟ وما الذي يجعله تجريبياً؟ وضمن أي معنى يعتبر كونياً؟. ويعرّف "فريس" علم النفس من حيث طبيعة مسأله، وهي "العقل" *Gemüth*، وهو المصطلح الذي فضّله على الكلمة القديمة "الروح" *Seele*، التي تتميز بترايطات ميتافيزيقية كثيرة للغاية. أما العقل ببساطة فهو موضوع التجربة الباطنية، بينما تملك الروح دلالات ضمنية جوهرية ثابتة غير التجربة. ولهذا فإن علم النفس يصبح كونياً حين يتعامل مع ما يتجلى في كل العقول الإنسانية، بمعنى، حين يهتم بـ "البنية الجوهرية للروح"، باعتبارها متعارضة مع خصائصها الشرطية في أحوال محددة. كما أنه تجريبي حين يقوم على التجربة، وعلى تجربة باطنية فقط بشكل مؤكد، فعلم النفس التجريبي لا يشتغل على التجربة الخارجية، بمعنى، ما يكون محتواها مدركاً من العالم الخارجي². فـ "فريس" يريد أن يجعل علم النفس موثقاً قائماً على معرفة تستنبط من خلال التجربة الشعورية، بدلا من استمدادها من المبادئ الميتافيزيقية، وبالتالي فهو يسعى إلى جعلها مصدراً معرفياً للمعرفة على خلاف ما ذهب إليه "كانط"، ولذلك سعى نحو التنظير لقواعد منهجية تضبط طبيعتها، لإعطائها شرعية بالموازاة مع بقية العلوم والتخصصات، وقد انجذب "أوتو" إلى هذه الفكرة.

¹ Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism., pp. 34-35.

² Ibid., pp. 34-35.

أما عن طبيعة ما يدرسه هذا العلم فيشرح "فريس" بأن علم النفس التجريبي لا يعالج العلاقة بين العقل والجسم، فهي إشكالية ميتافيزيقية غير التي يشتغل عليها علم النفس التجريبي، الذي يجعل اهتمامه محصورا بمجال التجربة الباطنية. وفي هذا الصدد، يرى بأن علم النفس التجريبي يختلف عن الأنثروبولوجيا التي تشكل تلك العلاقة موضوعها. غير أن إقصاءه للأنثروبولوجيا من ميدان علم النفس في مقاله الأول هو جانب من آرائه السابقة التي تختلف عن اللاحقة، ففي سنة 1804، سيقوم "فريس" بتعريف الأنثروبولوجيا بشكل مختلف. ففي جانب منها، أي الفلسفة الأنثروبولوجية، تمتلك نفس الاهتمام كعلم النفس، وهو مجال التجربة الباطنية¹. وهي رؤية مغايرة ستعطي نظريته بعدا جديدا، نرى فيه إدماجا للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتبني لبعض أفكارها، واختلافا واضحا في تناول إشكالية الشعور، الذي كان مادة لاهوتية بحثة، يُعتمدُ في تفسيره على الميتافيزيقا، كما يبدو بأنه قد تأثر بمنجزات تلك العلوم في عصره فأفاد منها، لكنه كان رافضا وبشدة لنزعتها المادية في تفسير الظواهر، أين أكد على أهمية التجربة.

ومع ذلك فقد اعتقد "فريس" بأن علم النفس الطبيعي ومادي، لكن بمعنى مختلف، فهو يتصور علم النفس باعتباره علما طبيعيا، بالإشارة إليه كـ "معتقد طبيعي" *doctrine of nature*، إذ يذكر بأنه مثل أي نظرية طبيعية، ينبغي أن تتم معالجته "فيزيائيا-نظريا". ولكنه لم يقصد بالفيزيائي ما هو مادي، كما أنه لم يقصد بنظريته أن تكون مادية. فقد وظّف كلمة فيزيائي في معناها اليوناني القديم *physis*، الذي تعني بالنسبة إليه طبيعة شيء ما، ولا يعني ذلك ضمنا، الافتراض بأن هذا الشيء ذو طبيعة مادية، إذ يقيم "فريس" فرقا جوهريا بين الطبيعة الباطنية والخارجية، فالباطنية تهتم بالعقل، بينما تهتم الخارجية بالطبيعة الفيزيائية. وبالرغم من كونه غير مادي، فإن علم النفس الفريسي طبيعي في المعنى الذي قصد فيه توظيف نفس الشكل من التفسير لدى العلوم الطبيعية. بمعنى آخر، أنها تقوم بتفسير العقل انطلاقا من قوانين السببية العامة، بالقدر الذي تنسب فيه للعقل الملكة والقدرة، فهي تدركها من حيث قوانين الفعالية السببية². وتحتاج إشكالية مفهوم العلم الطبيعي عند "فريس"، وطريقة توظيفه في مقارنته النفسية إلى استفاضة، وهو ما لا يتحمله هذا البحث، ولذلك سنركز على ماهية علم النفس لديه.

وقد شدّد على وجوب تأسيس الفلسفة الترانسندنتالية على علم النفس التجريبي، ولذلك يجب الحذر من دمج مشروعه بالتجريبية، فقد كان شديد النقد للتجريبية القائمة على المعيار الكانطي للعقل : ذلك أن العقل يمتلك مبادئ قبلية *a priori*، التي تزعم شرعية كونية وحتمية بالرغم من عدم القدرة على تبريرها بأي تجربة. ولأجل هذا السبب، لم يعتقد بأن التجريبية لوحدها قادرة على تقديم أسس لمبادئ الفلسفة الترانسندنتالية. فكل البراهين التجريبية عبر العالم حول طرق تفكير البشر الفعلية، مثلما أكد، مشروطة ومخصوصة، في حين أن المبادئ

¹ Beiser , The Genesis of Neo-Kantianism ., p. 35.

² Ibid., pp. 35-36.

الميتافيزيقية للفلسفة الترانسندنتالية كونية وحتمية¹. فالتجربة تعجز عن إثبات مبدأ القبلية في نظرية المعرفة، ولهذا أكد "فريس" بأن مشروعه النفسي يهدف إلى إضفاء شرعية على المبادئ التي تعجز التجربة على تأكيدها. لكن، لماذا اعتقد "فريس" بوجود تأسس الفلسفة الترانسندنتالية على علم النفس التجريبي؟. إن علم النفس التجريبي هو جوهر الفلسفة الترانسندنتالية، لكن ليس في المعنى المنطقي أو الاصطلاحي، وإنما في المعنى التجريبي أو المادي الذي يزيّده بأدواته. ولكن لما يعتبر ذلك ضرورة؟ وينشأ هذا التساؤل لأن جوهر الإستيمولوجيا يهتم بالفلسفة الترانسندنتالية، من حيث شرعية وصدقية المعرفة، دون مراعاة علم النفس. وتملك الفلسفة الترانسندنتالية أساسها في علم النفس، مثلما يوضح "فريس"، ويعود ذلك لسبب بسيط، ويتمثل في أن طرحها الجوهري، يكمن في مستوى نفسي، وبأن موضوعها الاشكالي يبحث في البنية الجوهرية للعقل الإنساني. فحين جادل "كانط" في أعماله النقدية بأن المفاهيم الكونية والحتمية للفهم ذاتية في أصلها - ذلك لأنها ناشئة من العمليات الفورية للعقل - فمن الواضح بأنه يدركها باعتبارها قوانين للعقل، كما قصد بأنها لا تملك أي شرعية من دون الذات. وبما أن التركيبة القبلية *a priori synthetic* هي شروط ضرورية للتجربة الإنسانية الممكنة، وبما أن التجربة لا يمكن أن توجد من دون الكينونة الإنسانية، فإنه من المشروع الاستنتاج بأنها تركز على كليات هذه الكينونة. وحتى لو كانت هذه المبادئ بطريقة ما مختلفة، فإن العقل الإنساني سيكون مختلفا هو الآخر مثلما يجادل "فريس". وعليه، يتصور "فريس" بأن المبادئ القبلية المركبة ضرورية بالنسبة للأشكال الإنسانية للإدراك والفهم، وبأنها تتفق بشكل مخصوص مع الطبيعة الإنسانية. فوضعها ليس منطقيًا أو عقلايا بشكل تام، كما لو أنها يمكن أن توجد في بعض مجالات الكينونة مستقلة عن طبيعتنا الإنسانية، وإنما بالأحرى، هي حقائق عميقة حول الطبيعة الإنسانية².

وقد قصد "فريس" بميتافيزيقا التجربة الباطنية *metaphysics of inner nature* أن تكون موازية للمبادئ الميتافيزيقية الكانطية للعلم الطبيعي، التي كانت ميتافيزيقا للطبيعة الخارجية. فقد كان يعمل من دون القول، بالرغم من كونه كانطيا بامتياز، بأنه يضع شروطا صارمة تخص ميتافيزيقا الطبيعة الباطنية. فالمحتوى الكامل للطبيعة الباطنية يتم تقديمه بواسطة الإدراك الشعوري بالذات، أي من خلال "أنا أفكر" *I think* الملازمة لجميع التمثلات. وتفطنا للمغالطات الكانطية، شدّد "فريس" على أنه لا يمكننا استنباط أي معرفة جوهرية في كليتها من "أنا أفكر"، فهو مجرد شكل ملازم لكل تمثلاتنا، ولأجل إعطائه محتوى محدد، فإنه بحاجة إلى حدوس تجريبية معينة³. وهذا الحدس هو ما يشكّل جوهر الطرح الفريسي، الذي سيخلف أثرا بارزا في المقاربة الأوتوية للمقدس، وهو ما سنشتغل عليه بعد هذا العرض حول النظرية النفسية الفريسية.

كما أنه حاول في مقاله الثالث في المجلة النفسية أن يقدم لمحة عامة حول علم النفس التجريبي، التي ستعمل بمثابة دليل نحو استقصاءات أكثر تخصصا. وتتمثل مهمته الآن في إيجاد كليات قاعدية للعقل، ولتحقيق ذلك، يدعو

¹ Beiser , The Genesis of Neo-Kantianism., p. 36.

² Ibid., pp. 36-37.

³ Ibid., p. 37.

"فريس" إلى اتباع المسلك التوجيهي المتاح بواسطة مبادئه القبلية. ففي كل نوع من المبادئ التأسيسية القبلية التي افترضها، توجد كلية قاعدية. فمنذ عمل "فريس" على اتباع "كانط"، اعتقد بوجود ثلاثة أنواع من المبادئ القبلية القاعدية، متبنيًا التقسيم الثلاثي الكانطي للعقل إلى ثلاثة كليات: الإدراك، الشعور، والإرادة. "أنا أعرف" *I know* "أنا أشعر" *I feel* "أنا أريد" *I desire*، وهي تدل على ثلاثة أشكال من التجربة، تتمايز عن بعضها تمامًا، وتستعصي على الشرح. ويحذر "فريس" من رفض استحضار خلاصات لاهوتية لمقارنته النفسية، فقد كان محاديا حول الموقف الذي ينبغي أن يتخذه بخصوص العلاقة بين العقل والجسد، ولذلك تبني التفاعل كفرضية¹.

وذلك هو مجمل ما ورد في مقالاته التأسيسية الثلاثة التي نظّر فيها لمشروعه المعرفي، الذي حاول من خلاله وضع أسس منهجية جديدة، تتجاوز مغالطات الفلسفة الكانطية، وقد عمل على تطبيقها على الدراسات اللاهوتية، خاصة فيما يتعلق بالتجربة الدينية، وهو ما أثار إعجاب "أوتو" في طريقته، ما جعله يفرد مؤلفا قارن فيه بين فلسفة الدين عند "فريس" و"كانط". مع العلم بأن "فريس" قد عانى من تجربة شكية وجودية حول حقيقة المسيحية سماها بـ"التجربة المورافية"، تشبه تلك التي عايشها "أوتو". وليس يهمننا في هذا الموضوع إلا التطرق إلى نظريته في الحدس، والتي ضمّنها في كتابه *1805 Wiessen, Glauben und Ahndung*، ويمثل أهم أعماله في فلسفة الدين والأكثر شعبية وتأثيرا، من خلال مفهوم *Ahndung* الحدس الشعوري الجمالي، الذي أخذ نصيبا كبيرا من النقاس خلال القرن الـ20². وهو مصطلح قاعدي عند "أوتو"، يستحيل فهم نظريته دون التعرّيج عليه، ولهذا سنحاول بيان مفهومه والغاية منه.

فما الذي يريده "فريس" من هذا الكتاب؟ وكيف أثر عليه "كانط" في هذه النظرية؟. يمكن القول بأنه كتاب دفاعي عن الدين، وإعادة تفسير لـ"كانط". كما تجدر الإشارة إلى أن المصطلحات الثلاثة المركّبة للعنوان، تشكل كل واحدة منها رؤية نقدية جديدة لموضوعات الإيمان والمعرفة والعلاقة بينهما.

وقد كشف "فريس" بأن الهدف من عمله الفلسفي، يكمن في الدفاع عن الإيمان وفصله عن المعرفة، إذ يرى بأنه يمكن للفلسفة أن تقوم بذلك عبر طريقتين: الأولى: وتكمن في أن أصل المعرفة ذاتي، فلا يمكن أن تدعي بأنها أكثر موضوعية. الثاني: من خلال البرهنة بأن المعرفة تقتصر على مجال الطبيعة وحدها. وقد اتبع "فريس" هذه الإستراتيجية في كتابه بغرض الدفاع، وإعادة تفسير ثنائية الظواهر والأشياء في ذاتها عند "كانط"، فقد اعتقد أنه من خلال الدفاع عن هذه الثنائية، يمكن حماية الإيمان وفصله عن المعرفة³. ونجد عند هذه المسألة تشابها مع مدرستي إرلانغن وغوتنغن اللتان ترفضان التفسير الفلسفي والطبيعي للدين لعدم قدرة مصطلحاتها على توصيف جوهره.

¹ Beiser , The Genesis of Neo-Kantianism., p. 38.

² Ibid., p. 55.

³ Ibid. , p. 56.

وتبعاً لـ"فريس"، فإن التمييز بين المعرفة والإيمان لا يختص بالموضوع فحسب، ولكنه لكي يحدد هذا الموقف من الناحية الإبيستيمولوجية، فقد عمل بشكل حذر على تحليل معاني كل مفهوم خاص بالمعرفة والإيمان، وهي مفاهيم قديمة واجهها "كانط" ومن بعده "جاكوبي" و"مندلسون" سنوات 1780، كما قام "فريس" بإعادة النظر فيها، إذ يكمن الفرق الجوهرى عنده بين المعرفة والإيمان من حيث أساسه، في الفرق بين الإيمان بممكن الوجود *Furwalhalten*، وغير ممكن الوجود، أي ما يمكنه التحقق عبر التجربة، فالمعرفة *Wiessen* تعني أنها التي تُعرف بما الأشياء من خلال الحدس الشعوري *sense intuition*، في حين أن الإيمان *Glaube* يعني بأن الأشياء لا يمكن معرفتها بالحدس. ويعكس هذا التمييز ولاء "فريس" للمبادئ الكانطية القائلة بوجود حدود للمعرفة تحددها التجربة الممكنة. بعبارة أخرى، لأجل معرفة أن شيئاً ما موجود، بدلاً من الاعتقاد بوجوده، فإنه يجب علينا أن نؤكد هذا الاعتقاد، بواسطة الحدس الشعوري *Ahndung*، ويعتبر هذا المبدأ أساسياً لدى "فريس"، والقاعدة التي يميز من خلالها بين المعرفة والإيمان في مختلف المجالات، فهو يعني بحسبه، أنه يمكننا معرفة الظواهر *phenomena* فقط، لكننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها أو النومين *noumena*، فالظواهر بحكم انتمائها لعالم التجربة، يمكننا بالتالي أن نحصل على معرفة بها، وندرك وجودها وطريقة عملها من خلال الحدس الشعوري، ولكن الأشياء التي تعتبر في ذاتها، ذات تجربة ترانسندنتالية، فإنه لا يمكننا بسبب طبيعتها، أن نحصل على شعور حدسي بها، ولكيفية وجودها، وكيونتها، لأنها مواضع إيمانية¹. وبهذا نكون قد أوجزنا رؤيته بخصوص مجالات المعرفة ومجالات الإيمان، والتي تمثل إعادة تفسير للفلسفة النقدية الكانطية.

وبعد نحتنا لمصطلحي *Wiessen* و *Glauben* للدلالة على المعرفة والإيمان، عمل "فريس" على صياغة مصطلح مفاهيمي آخر، حاول أن يلملم به شمل نظريته، وهو مفهوم مركزي عنده، فمهما كانت مزايا دفاع "فريس" عن "كانط"، وانتقاداته له، غير أن لكتابه أهمية أخرى تتجلى في مساهمته المؤثرة من خلال إبداع مصطلح جديد. فالمفهوم الثالث يميّز بين المعرفة والإيمان، ويظهر في آخر كلمة يتشكل منها عنوانه، وهي *Ahndung*. وقد أولى "فريس" لهذا المفهوم أهمية كبرى، معتبراً إياه من مساهماته الأصيلة. وتبعاً لثلاثية الكتاب، فقد كرس له الثلث الأخير منه، وبهذا جعله متساوياً من حيث التحليل بالموازاة مع المعرفة والإيمان². ويعتبر هذا المصطلح بمثابة أداة منهجية جديدة لمقاربة الإيمان في علاقته بالفكر، وفق رؤية مغايرة للكانطية التي طغت في عصره.

وعن إبيستيمولوجيا المصطلح، فإن *Ahndung* لسوء الحظ، يستعصي على الترجمة بشكل تقريبي، فهو مشتق من الفعل الألماني *ahnen* ويعني الشك في شيء ما، أو فكرة مبهمة حول موضوع معين، كما أن لها دلالات ضمنية حول النبوءة والإنذار والهاجس. ولعل أقرب ترجمة ممكنة هي "شعور مسبق *presentiment*"، لأن اللفظ الألماني قُدّم كبديل عن اللفظ اللاتيني *praesensio*. ويُعرف "ولتش" في معجمه الفلسفي الشهير *Lexicon* مفهوم *Ahndungen* على أنها "تلك المشاعر التي تضعنا في كآبة ورهبة داخلية لأنها توحى بمخاوف مستقبلية غير

¹ Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism. , p. 56-57.

² Ibid., p. 59.

معروفة". كما يعرفها "كانط" في أنثروبولوجيته على أنها "الشعور الخفي الذي لم يوجد بعد"، وبهذا يكون "كانط" قد أبعده المفهوم عن الفلسفة، لما تسائل: "كيف يمكن للمرء أن يشعر بذلك الذي لم يوجد بعد؟". ومع ذلك، فإن "فريس" لم يشعر بالقلق إزاء الحدود التي رسمها "كانط"، لأنه تخلى عن كل المعاني الدالة على النبوءة أو الإنذار، ليوظف المصطلح بمعنى أكثر تقنية، إذ عرّف *Ahndung* بأنه "شعور الاعتراف بالأبدي داخل المحدود" *a* "كانط" من طرق منهجية للتفكير، جعل من خلالها إدراك المطلق ممكنا، وذلك بتوظيف هذه المقاربة للتجربة الدينية التي يحياها المتدين.

ولـ *Ahndung* في منظومة "فريس" مجاله الأنطولوجي الخاص مثل المعرفة والإيمان، فالإيمان يتعامل مع اللامحدود (المطلق)، بينما تتعامل المعرفة مع المحدود، لكن *Ahndung* يتعامل مع التقاطع والتواصل بين هذه العوالم، ويعني تواجد اللامحدود (المطلق) في نطاق المحدود. وبينهما "فريس" إلى وجود حقيقة واحدة في كل من المحدود واللامحدود، فالحدود مظهر للامحدود، كما أن الظواهر ليست كينونات ذاتية (تمثلات)، لكن كيف تظهر الأشياء ذاتها لنا؟. هذه الحقيقة الوحيدة التي ينبغي أن نجد لها وضعاً استيمياً سليماً، لأننا في الإيمان والمعرفة نتعامل مع جوانب معزولة لها لا كلها². فهل ما يحياها الإنسان المتدين في تجربته الدينية من مشاعر، على إثر تجلي المطلق ضمن نطاق العالم النسبي هو المقصود الفريسي بهذا المصطلح؟.

يدعو "فريس" *Ahndung* باستمرار بأنه شعور *gefühl*. ولكن، أي نوع من الشعور؟ وهو سؤال حاسم. فهو كشعور خاص بالسر *mysterious*، يتبدى *Ahndung* حينها كشعور غامض ومبهم في ذاته. ولا يفكر "فريس" في هذا الشعور باعتباره عاطفة وجدانية، بل كوضع معرفي، فالشعور إذا ينطوي على نوع من المعرفة، الذي يمثل "اعترافاً" *recongnition* بتمثل اللامحدود داخل المحدود، فمصطلح الاعتراف، بالألمانية *Erkennung*، يعتبر نوعاً من المعرفة يصعب تفكيكه وتفسيره عبر مفاهيم. ولهذا فإن اعتبار *Ahndung* بالنسبة لـ "فريس" شكلاً من أشكال المعرفة، يجعله يقترب من موقف "هيغل" و"شلنغ" اللذان صمّما على دحض الفرق بين المعرفة والإيمان من خلال الحدس الفكري، لكن "فريس" أشار إلى الفارق المهم بينه وبينهم، فبينما يعتبر *Ahndung* شعوراً يتعذر وصفه في شكل منطقي، فإن الحدس الفكري يمثل منظوراً أو تصوراً يهدف إلى صياغة مفاهيمية في شكل نظام فلسفي، كما أنه شدد على صعوبة تحليل ذلك الشعور في تصور واضح، فجل ما نعرفه حوله عبارة عن لغز مبهم وخفي³. وعليه يمكن استخلاص فكرتين: الأولى، وتتمثل في اعتبار الشعور من مصادر المعرفة على عكس الفلسفة الكانطية. الثانية، وتعني استعصاء هذا الشعور على الصياغة المفاهيمية.

¹ Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism. , p. 59.

² Ibid.,

³ Ibid., p. 59-60.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوقي) لماهية وطبيعة (المفرد) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

وبخصوص تعذره على الإفصاح، وبالرغم من إصرار "فريس" على أن محتوى الشعور خفي ومبهم، لكنه حين قام بتقديم لمحة عامة حول تجربة *Ahndung*، أشار إلى إمكانية إدراك بعده الرومانسي والإستيطيقي في فلسفته الدينية، وذلك حينما ندرك الأبدى في نطاق المحدود، ويظهر ذلك أنه عند شعورنا بالجمال والمهابة في الطبيعة، فإننا نستشعر حينها بأن الطبيعة ذات نظام متكامل، بمعنى أنها نظام ذو غايات مقصودة، إذ يتمثل هذا النظام كعمل فني، بالتالي فإن تجربته استيطيقية. وتبعاً لـ "كانط"، يرى "فريس" بأن شعور *Ahndung* يتضمن "حكماً معاكساً"، فالحكم العاكس عند "كانط" يعبر عن شعور مُتَضَمِّنٍ في تجربة استيطيقية، كما ينطوي على فكرة حول كلية نظامية تدرك الطبيعة باعتبارها عملاً فنياً¹. وبالتالي، يحتل المفهوم مكانة داخل مباحث الإستيطيقا.

وأما عن السبب الذي اتخذ "فريس" لأجله مفهوم *Ahndung* فيعود إلى محاولة تعريفه للموقف العقلاني المخصوص للدين، فهو يصر بأن الدين لا يجب أن يُخْتَرَل في الميتافيزيقا أو الأخلاق، وبدلاً من ذلك، فإن له خصائص كنوع من المواقف أو الأوضاع العقلانية تجاه الحياة والوجود، كما أن هذه الحالة العقلانية ليست مصدراً معرفياً ولا سلوكياً، ولكنها نوع من الشعور، واستجابة أو إحساساً تجاه الكون، وتدل على أن سمة الحياة الدينية تقوم على التقوى، التي تنطوي على شعور أو عاطفة رهبة *gefühlsstimmung*². وهي من النقاط التي يلتقي فيها "فريس" مع "شلايماخر"، فالدين عندهما يتعدى تفسيره أخلاقياً وميتافيزيقياً، وإنما يستمد مفهومه من الشعور المنبثق عن التجربة الدينية.

وعن مسألة الالتقاء بين الطرحين الماخري والفريسي، فيبدو بأن تعريف "فريس" للدين يشبه تعريف "شلايماخر" الذي قدم رؤية مماثلة في كتابه الشهير "حول الدين" سنة 1799، وبالرغم من عدم إشارة "فريس" لـ "شلايماخر"، لكن التقارب بينهما جلي للغاية، ومع ذلك، فإن تحلي "فريس" عن الحدس جعله على خلاف مع "شلايماخر" الذي جعل حدس العالم خاصية فريدة في تعريف الدين، لكنه خلاف من حيث التسمية فقط لا من حيث المفهوم، فقد استعمل "فريس" مفهوم *Ahndung*، بينما استعمل "شلايماخر" مفهوم *Anschauung*، لكن كلاهما ينطوي على الاعتراف باللامحدود اللانهائي ضمن المحدود النهائي، كما أنهما يقاومان المفاهيمية والصياغة المنهجية المنتظمة³. فاختلافهما يكمن في التسمية، لكن مصدرية الشعور المعرفية يجمعهما، بناء على منهجية الحدس الشعوري للمطلق داخل المحدود، بالإضافة إلى استعصاء احتواء مضمون الشعور مفاهيمياً. وبهذا فإن مقارنته النفسية المرتكزة على *Ahndung*، قد حاول بواسطتها تحليل مضمون التجربة الدينية، ووسيلة لتجاوز عقبة العلاقة بين الإيمان والمعرفة، واستعصائها على الصياغة في قوالب مفاهيمية.

وتعد هذه النظرية أبرز أثر خلفه الطرح الفريسي على "رودولف أوتو"، ولهذا اقتضت الضرورة المنهجية أن نستفيض في ركائزها ومقوماتها، حتى يتم إدراك ماهيتها من جهة، وفهم طبيعة التأثير الأوتوي بها من جهة أخرى.

¹ Beiser , The Genesis of Neo-Kantianism., p. 60.

² Ibid.,

³ Ibid.,

وقد اشتغل "تود غوش" باعتباره من المتخصصين في الفكر الأوتوي على إبراز مكان من هذا التأثير بنظرية *Ahndung*، وطريقة توظيفها في مقارنة التجربة الدينية.

وبعد عرضه لمبادئ المقاربة النفسية الفريسية، يذكر "غوش" أننا نصل أخيراً إلى الجانب الأكثر أهمية في الطرح الفريسي لفهم التطور الفكري لـ"أوتو"، والمشكّل لخلفيته المفاهيمية المتعلقة بنظرية النومينوس، والصور الرمزية *Ideograms* وكلية العرافة التي طوّرها في كتابه "فكرة القدسي". وتتمثل في التعاليم الفريسية حول *Ahndung* أو الشعور الديني الإستيطيقي *aesthetico-religious premonition*. ويمثل *Ahndung* بالنسبة لـ"فريس" نوعاً ثالثاً من الإدراك بعد المعرفة والإيمان، فبينما تنطوي المعرفة على مفاهيم وحدوس، ويقوم الإيمان بترتيب الأفكار غير القابلة للمطابقة مع أي حدس، فإن *Ahndung* يصدر أحكامه من دون الإشارة إلى مفاهيم، وإنما يعتمد على الحدس والشعور فقط. ومثلما تمّ التنظير لها بواسطة "فريس"، فإن مذهب *Ahndung* قابل للعمل كجسر رابط بين المجال الطبيعي للتمثّلات والمجال اللامتناهي للأفكار. وفي حقيقة الأمر، فإنه يعدّ عند "فريس"، ولاحقاً عند "أوتو"، الوسيلة التي يتمثل عبرها الأبدي داخل الدنيوي، ويتضمن كتاب "نقد ملكة الحكم" لـ"كانط" بذرة نشأة هذه النظرية، مثلما يؤكد "أوتو"¹. وستحاشى الحديث عن ذلك نظراً لتشعبه، والاكتفاء بما يخدم أثر هذه النظرية على النومينوس الأوتوي.

وعن طريقة توظيف هذا المفهوم في مقارنة المحتوى الشعوري للتجربة، يضيف "غوش" بأن فلسفة "فريس" قد حافظت على الجدل القائم بين الحكم الإستيطيقي والأفكار الإستيطيقيّة، كما أنه أعطاهما تحليلاً أوسع. فبالنسبة لـ"فريس"، يصبح الحكم الإستيطيقي كفاءة كلية للحكم بواسطة الشعور². فالشعور كمصدر معرفي، يعتمد الحكم الإستيطيقي في استمداد المعرفة، ويعود ذلك إلى خاصيته القائمة على التجربة الذوقية الجمالية للشعور، ولذلك اعتنى به "فريس"، ومن بعده "أوتو".

كما أن ما يميز الحكم الإستيطيقي عن الحكم المنطقي، لا يتعلق بالموضوعات "الإستيطيقيّة" بالمعنى الضيق، ولكنها أحكام مستمدة من مشاعر السرور والاستياء، وليست من المفاهيم. فمثل هذه الأحكام لا تساهم بأي شيء في معرفتنا بالموضوع، وإنما تعتبر بالأحرى، وسيلة لإدراك القيمة فيه، بينما يصدر الحكم المنطقي معرفة بموضوعات الحدس من خلال تصنيفها تحت مفاهيم كونية³.

ويرفض "فريس"، ويتابعه "أوتو"، قدرة المفاهيم الفلسفية على استيعاب طبيعة الشعور الناتج عن التجربة الدينية، لأنها ستؤدي إلى اختزائها بسبب طبيعتها غير العقلانية، ولأنها ستشكل مدخلاً للعقلاني في المجال غير العقلاني،

¹ Todd A.Gooch, *The Numinous and Modernity : An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, 1st Ed (Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2000), Cf. pp 64-69.

² Gooch, *The Numinous and Modernity*., p. 69.

³ Ibid.,

والمادي الطبيعي في الروحاني، وعلى هذا النحو، فإن موضوع الحدس الذاتي غير عقلائي، وهذه الخصوصية تنفي إمكانية معرفة الموضوع بواسطة المفاهيم¹.

وقد شكّلت هذه الرؤية منطلقاً منهجياً اعتمده "أوتو" في مقارنة خصوصية وتفرد التجربة الدينية، فبحسبه تملك الدلالة الفلسفية لمصطلح الشعور في نظريته حول التومينوس جذورها هنا، ويشرح ذلك بالقول: "إن الشعور ليس إحساساً، وإنما حكم مخصوص يتعلق بشيء معطى بواسطة الإحساس، فالشعور هو طاقة للحكم، فنفس الذوق، ونفس الرائحة، ونفس الإحساس بالحرارة، يمكن بالاعتماد على إرادتي الباطنية، أن يثير مشاعر متناقضة تماماً من البهجة أو الاستمزاز، فالإحساسات فحسب، هي المعطاة من الخارجي، في حين أن الحكم الشعوري لا يمكن استمداده من الخارج، وإنما ينبثق من ذاتي"². فالمعطيات التي يمكن من خلالها تفسير التجربة الدينية والحكم عليها، ينبغي أن تستمد من ذات الإنسان المتدين، ومن جوهر الدين، لأن محاولة إدراكها بواسطة عناصر خارجية سيؤول إلى اختزاله.

وقد تناول "فيليب آلموند" تلك العلاقة بين مفهوم *Ahndung* وتوظيفه في مقارنة التجربة الدينية عنده، مشيراً إلى أن التجربة تعتبر عند "كانط" نتاجاً لتجربة معطاة (تملك حسبنا شكلاً زمانياً-مكانياً)، ولفئات الفهم القبلية. وتبعاً له، فإن الطبيعة القبلية لأشكال الحدس والفئات، كافية للدفاع عن شرعيتها وموضوعيتها. غير أن "يعقوب فريس" رغم كونه تابعاً لمخلصا للفلسفة الكانطية، يعارضه في هذه المسألة. فهو يؤكد بأن معرفة الحقيقة في ذاتها ممكنة في المعرفة السلبية للإيمان العقلاني، والمعرفة الإيجابية الناتجة عن الشعور الحدسي، ففي التصور الفريسي، ينقسم الفهم الإنساني إلى ثلاثة حقول: المعرفة العلمية، والإيمان العقلاني والحدس الإستيطقي الديني. وهي أشكال معرفية مستقلة لكنها مترابطة، ويعتبر الشكلان الأخيران أسماها³.

وعن طريقة توظيف هذا المفهوم على الدين، فيذكر "آلموند" بأن مسائل الله، والنفس والحرية، باعتبارها غايات موضوعية للكون، تظل كمعرفة سلبية في مجال الإيمان العقلاني *Glaube*، وبالتالي، فما هي العلاقة بين ما يُعرفُ سلبياً في *Glaube* حول الحقيقة الموضوعية، وبين ما يتم معرفته من خلال *wissen* حول نفس الحقيقة الموضوعية التي تتجلى لنا عبر عدة معاني؟ بحسب "فريس"، يتم تحقيق التواصل عن طريق الشعور، فمعرفة الأبدى داخل الحدود ممكنة بواسطة الشعور الخالص فقط". فعبر *Ahndung* الذي (مثل الحكم المنطقي) يتميز بالشعور الفوري بالحقيقة، يمكن الكشف بأن عالم المعرفة العلمية منظم بالفعل بشكل متوافق مع مبادئ الإيمان العقلاني، ومثلما يلاحظ "أوتو" بأن "الشعور، بالإضافة إلى المعرفة والإيمان، يعطي نوعاً ثالثاً من المعرفة الحقيقية، الذي يجمع ويضم كلاهما، أي *Ahnen*، وهي مشاعر مبهمة حول الجميل والجليل في كل مراحلها، وفي الحياة الطبيعية والروحية، تستحوذنا عبر قوتها: ونقوم بإدراك الأبدى داخل الزمن، من دون وساطة، والزمني باعتباره تمثلاً للأبدى، وذلك

¹ Gooch, *The Numinous and Modernity.*, p. 69.

² Ibid.,

³ Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, 1st Ed (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984), p. 47.

بشكل واضح وإيجابي على الرغم من تجاوز ذلك لطاقتنا على التعبير، فعالم الإيمان هنا يتجلى بذاته في عالم المعرفة من خلال *Ahnung*¹. ويظهر جليا مدى إفادة "أوتو" من المفهوم في نظريته عن تجلي النومينوس عبر الشعور، وسنفضل فيه لاحقا.

ويحتل هذا المفهوم قيمة كبرى عند "أوتو" لأنه يعدّ جوهر الدين، مثلما يؤكد "الموند"، إذ ينشأ الدين من خلال *Ahndung*، والأكثر أهمية بالنسبة للموقف الأوتوي اللاحق حول المعرفة الدينية، أن كل المواقف المستمدة منها تعتبر مجرد تقريب، فبما أن *Ahndung* يستعصي تماما على التحليل، فإنه يعتبر حجة مطلقة ضد التمثيل في شكل مفاهيمي²، وهو ما وظّفه للحجاج عن تعذر الجانب اللاعقلاني عن التعبير.

ويشير "الموند" إلى أن "أوتو" قد وجد الإطار العقلاني من خلال المثالية الفريسية، لمشروعه الذي يرى بأن الدين في جوهره غير عقلائي، فتجربة جوهره غير العقلانية يمكن تعريفها من الناحية الشكلية بتجربة *Ahndung*، وقد منحت العلاقة التواصلية بين *Ahndung* و *glaube* لاحقا، أمودجا حول العلاقة التواصلية بين العناصر العقلانية واللاعقلانية في الدين، وعن معرفتنا الموضوعية بهما. ويعود ذلك في الأخير، إلى الأثر الذي خلّفته الفريسية على "أوتو"، التي وجد من خلالها، المخطط الفلسفي الذي يضمن استقلالية الدين ويقدم دعما في الدفاع عنه ضد الانتقادات المادية والطبيعية الاختزالية له³. وبالتالي فإن دراسة الخلفية الفريسية لـ"أوتو" تمثل ضرورة منهجية لتحقيق فهم موضوعي لنظريته حول جوهر الدين، وللعلاقة بين العقلاني واللاعقلاني، التي تشكل عنوان كتابه.

ثم يُبيّن "الموند" بأنه يوجد سبب من وراء اتباع "أوتو" للموقف الفريسي، فحتى في زمن تأليفه لـ"فلسفة الدين"، كان "أوتو" يرى إمكانية *Ahndung* متضمنا إدراك عمل الأزلي في التاريخ، وإن كان "شلايماخر" يمثل أول المؤثرين عليه في هذه الفكرة، فإن اللاهوتي الفريسي "فيلهلم دي فيتو" لا يقل أهمية هو الآخر كذلك، ويرجع ذلك بشكل خاص إلى محاولته في تطبيق المفهوم الفريسي *Ahndung* على المجال التاريخي، وهو التوظيف الذي دفع بـ"أوتو" إلى وضع المفهوم في "فكرة القدسي"⁴. وهي رؤية ستتجلى بشكل واضح في تناوله لمسألة القداسة في المسيحية عبر تجسد يسوع في التاريخ، محاولا مقارنتها شعوريا، بغاية الرد على التفسيرات التاريخية للاهوت، ولشخصية يسوع المسيح.

ويمكن القول بأن "دي فيتو" كان صاحب الفضل في توظيف "أوتو" لمفهوم *Ahndung*، خاصة وأنه كان من تلامذة "فريس"، ولقيامه بشروح على هذا المفهوم. وقد تناول "تود غوش" هذه الاشكالية، التي سنعمل على إيجازها نظرا لقيمتها المعرفية.

ففي الحين الذي شكّل فيه "فريس" إمكانية إيجاد مكانة للشعور الديني ضمن الفلسفة النقدية، فإن اللاهوتي الفريسي "دي فيتو" هو من ألح إليه بكيفية تطبيق هذه النظرية الفلسفية على تاريخ الأديان، وعلى المسيحية

¹ Almond, Rudolf Otto : An Introduction to His Philosophical Theology., p. 52.

² Ibid., p. 53.

³ Ibid.,

⁴ Ibid.,

خصوصاً. وبشكل وجيز، فقد جادل "دي فيتو" بالتوافق مع الخطاب الثاني لـ "شلايماخر" بأن الحدس الشعوري الجمالي *Ahndung* للأزلي داخل الزمني لا ينبغي أن يستثار بواسطة الطبيعي فحسب، وإنما من خلال الحقيقة التاريخية كذلك، وهي الأطروحة التي أخذ بها "أوتو". فوفقاً لـ "دي فيتو"، و"شلايماخر" أيضاً، يعتبر الشعور مجال الدين. فعلى المستوى التجريبي، يعدّ الدين شأنًا ذاتيًا، بما أن الشعور ينطوي على استجابة موضوعية للكون. وعليه، كيف يمكن تفسير دلالات التجربة الدينية التي تجعل تظهر التقاليد الدينية التاريخية ممكنة؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، عمل "دي فيتو" على صياغة نظرية الرموز الدينية التي تركز على فئات الفلسفة الفريسية. فالشعور ليس مفاهيمًا، ومن ثمّ فهو يستعصي على الإفصاح عنه في شكل مفردات منطقية. وبدلاً من ذلك، فإنه يمكن التعبير على الشعور الديني عن طريق الصور أو الرموز، التي تخضع للحدس، وتعمل هذه الرموز كوسيلة لاستشارة ملكة الخيال التوليدية لأولئك الذين يتأملون فيها. وعبر هذه الطريقة يمكن نقل وتوريث التجربة الدينية ضمن تقاليد تاريخية مخصوصة. وهو ما يشرحه "أوتو" قائلاً: "إن ما يتمثل روحياً في الأفكار والمشاعر الذاتية تواصلية، ويتحول إلى ملكية مشتركة، ويشكل مجتمعاً، بحيث يتم حفظ هذه الأفكار والمشاعر، وتُنقل، ثم تزداد اطرادياً. وبهذه الطريقة يتمثل السياق الذي يتطور الدين من خلاله، ويتخذ شكلاً، بحيث يتيح حينها مكاناً ومجالاً مؤثراً لتجليات أخرى خارجة عن الذات، فالاستعداد الديني لم يعرف بعد أقصى مراتب التجلي، وعندها يكون التطور قد حصل، وأشكال جديدة قد تجلّت، وأسمى المستويات قد بُلّغت"¹. فالرمزية بمخائصها يمكن أن تصبح القلب الذي يحتوي فحوى الشعور الديني، ويعبر عن تجليات المقدس عبر التاريخ، ويسمح بترجمتها في تقاليد دينية متوارثة تاريخياً، كما تسمح باحتواء التطور التاريخي الذي يحصل في الأديان، وهو ما سيظهر جلياً في الطرحين الأوتوي والإليادي لاحقاً.

أما عن دور مؤرخ الأديان فيتمثل في تفكيك بنية هذه الرمزية دون اختزالية لحقيقة دلالاتها، كما تكمن مهمة الباحث الديني في القدرة على الولوج إلى التجربة الدينية المعبر عنها رمزياً، وتتطلب هذه المهمة إلماماً باللغات المركّبة لتلك التعبيرات. وبالرغم من ضرورة المهارة الفيلولوجية، إلا أنها غير كافية كشرط لنجاح اكتمالها. فالتجربة الدينية، في نظرية "دي فيتو"، يتم نقلها بشكل رمزي. ويمكن العثور على أكثر تعبيراتها المباشرة في أعمال العبادات والليتورجيات والأشعار الدينية والموسيقى والأناشيد². وهي الموضوعات التي اشتغل عليها كل من "أوتو" و"الإليادي" باعتبارها وعاء لتمثالات المقدس واللغة المترجمة لطبيعته.

أما بخصوص موقع التجربة الدينية من العقائد، عند "دي فيتو"، فيذكر "غوش" بأن الدوغماتيات تتطوّر من ثم بغرض تعليمها في مسائل الإيمان، فهي تتضمن العناصر الرمزية والمفاهيمية، غير أن تقنين المذاهب الدينية يتميز بالميل نحو العقلنة والشكلانية، ويتم استبدال الأصل الرمزي المحض للتعبيرات عن الشعور الديني بمفردات يتم صياغتها بشكل واضح. ومن أجل فهم الشكل التاريخي المخصوص للدين، فإنه ينبغي على الباحث أن ينظر أبعد

¹ Goosh, *The numinous and Modernity*, pp 70-71.

² *Ibid.*, p.-71.

من هذه الأشكال المذهبية بغية اكتشاف التجربة الضمنية التي تظهرت من خلالها. بالإضافة إلى تلك الأدوات التاريخية والفيلولوجية المطلوبة، فإن ما نحتاجه هنا هو نوع من التبصر النفسي¹. فالعقلانية تقوم بإخماد الطبيعة الشعورية للدين وتحتزل جوهره، ولذلك تحتاج مقاربتها إلى أداة وجدانية تتلائم مع البنية الشعورية للتجربة الدينية، وهو ما دفع بـ"أوتو" نحو تبني هذا الطرح، وقد علّق عن ذلك بالقول: "ينبغي على مؤرخ العقائد في مهمته أن يعرض نفسه كعالم نفساني ديني، ويتوغل إلى الأعمال الباطنية للمواقف الدينية ويبين كيف تتأصل في العقل"². ومن ثم، فإن أصل الدين عنده يقوم على التجربة، وبأنها هي التي توصل العقيدة، كما سيتلقف رفض العقلنة والأخلقة لمحتوياتها في أطروحاته.

ويعلّق "غوش" عن الإفادة الأوتوية من "دي فيتو" مبيناً بأن هذه الملاحظات تعرض تصورا مهما حول طبيعة الأثر الذي خلّفه على التقصي الأوتوي اللاحق. فما أخذه "أوتو" في الحقيقة عنه لا يتمثل في التفسيرات للعقائد اللاهوتية، فقد وجد بأنها غير مرضية في الحقيقة، وإنما "من امتلك المفتاح في يده، فهو قادر على إنجاز أي شيء لنفسه"، فما تلقاه من "دي فيتو" يكمن في التبصر المنهجي³. بمعنى أنه استمد المفاتيح المنهجية اللازمة للنفاد إلى الطبيعة الشعورية التي تنطوي عليها الأشكال العقلانية للعقائد اللاهوتية، كما سمح له بالإفادة من التراث الفريسي والكانطي.

ويشير "الموند" إلى أن مسعى "أوتو" من اتباع الفلسفة الفريسية قد تجلّى في نهاية عمله حول فلسفة الدين، أين قام بالإفصاح عن مشروعه المستقبلي، فقد أصرّ بأنّ علم الأديان ستكون له نقطتا انطلاق منفصلتين، وبأنه سيتبع مسارين، وبالرغم من اختلاف الأولى، إلا أنّها ستقود إلى الأخرى، كما ينبغي أن يلتقيا في آخر المطاف. وتتمثل الأولى في الاستقصاء التجريبي للدين، أي باستقراء المفاهيم التجريبية لضوابط وخصائص وطبيعة الدين الحقيقية في كليته، وتمثّل التجربة الدينية نقطة انطلاق لها. بينما سيتبع المسار الآخر مشروع "نقد العقل" في كليته، أين سيجد اكتماله وطريقة تفسير التجربة الدينية من خلال *Ahndung*⁴. وهو يقصد اتباعه للفلسفة النقدية الكانطية للعقل، والتقيّد بالشروح الفريسية عليها.

ويمكن القول بأن تأسيس علم الأديان كفرع معرفي مستقل في الفكر الغربي، تعود جذوره إلى فلسفة "كانط" النقدية لعمله على تقسيم المعرفة، وقد تجلّى في إسهامات "أوتو" وسابقه من شراحها المشتغلين على التجربة الدينية، وهو ما يحتاج إلى بحث مستقل لاستخلاص معالم التأسيس الكانطي له.

ويذكر "الموند" بأن المسار الأول وجد تنويجه في "فكرة القدسي"، بينما تمّ تطوير الثاني في "فلسفة الدين"، لكن المدهش، هو وجود دلالات قليلة حول اقتران هذين المسارين في أعماله اللاحقة. غير أن ما يكفي، هو الإشارة إلى أن التحليل النفسي الأوتوي لمحتوى الشعور الديني غير منسجم مع محتوى *Ahndung*، كما أن التزامه بالمعالم

¹ Goosh, The numinous and Modernity, p. 71.

² Ibid., pp. 71-72.

³ Ibid., p. 72.

⁴ Almond, Rudolf Otto : An Introduction to His Philosophical Theology. , p. 54.

الفريسية أضحي أقل صرامة كنتاج لذلك¹. وهو يقصد مجموع الأعمال الفلسفية واللاهوتية اللاحقة لـ"أوتو" بعد تأليفه لـ"فكرة القدسي".

أما عن إمكانية تطبيق مفهوم *Ahndung* على مختلف التجارب الدينية عبر العالم، فيرى "أوتو" بأن أفكار "فريس" تشير إلى إمكانية الحدس الشعوري الجمالي *Ahndung* بتجلي اللا محدود داخل العالم إذا ما نظرنا حولنا، وهو ما يتيح إمكانيةً لتطبيق دراسة فينومينولوجية حول فكرة المقدس على مختلف الأديان عبر العالم، ويمثل كتابه "فكرة القدسي" نتيجة لذلك، فكل الأديان عبر العالم (حتى تلك التي لا تملك مفهوما واضحا حول شكل إلهي رئيسي)، تملك شعورا عميقا بالمقدس. ففي ألمانيا الحديثة، يدلّ المصطلح الأخير في كتاب "فريس" *Ahndung*، ويعني في جوهره، بالرغم من صعوبة ترجمته، نوعا من التلميح، أو الحدس أو شعور غير عقلائي، أو حس داخلي، كما ترجم إلى "شعور استيطيقي". وقد ربط "فريس" فكرة *Ahndung* بين اللا محدود (المطلق) وبين مصطلح الجليل بحسب استيطيكا "كانط"².

وهو الذي سنجد معناه بشكل أوضح في المبحث الثاني عند التعرض إلى طريقة التوظيف الأوتوية لهذا المفهوم.

¹ Ibid.,

² Glenn F. Chesnut, The higher power of the twelve-step program for believers and non believers, 1st Ed (Lincoln, iUniverse, 2001), p 218.

المطلب الثالث : الأثر الفلسفي واللاهوتي لـ"فريدريش شلايرماخر" على شخصية "أوتو" المعرفية :

ترتبط نظرية "أوتو" حول المقدس بأستاذه غير المباشر "شلايرماخر" الذي يمثّل أحد أقطاب التحولات الكبرى في الفكر الغربي، ويمكن الجزم بأنه صاحب الأثر الأعمق في تشكيل شخصية "أوتو" العلمية، وبالتالي فإن الضرورة المنهجية تقتضي الإمام بجوانب هذا التأثير وجذوره، لتحقيق فهم موضوعي لطرحة، حول طبيعة التجربة الدينية ودلالاتها الشعورية، وردوده على اختزالي الديني.

وعليه، فإنه بعد انتقال "أوتو" إلى الحياة المهنية، ليصبح بحلول عام 1899 مربيّ جامعة غوتنغن، ليواصل بحوثه المتعلقة بالدين على مختلف الأصعدة حتى عام 1904، وقد حقّق وصحّح كتاب "حول الدين" لـ"شلايماختر"، والذي أخذ طريقه للنشر بعد أن جُدّدت طباعته مرفقة بمقدمة لـ"أوتو" حملت عنوان "جوهر الدين عند شلايماختر، قراءة جديدة"¹.

وهو كتاب محوري لاحتوائه على نظرية "شلايرماخر" حول الطبيعة الشعورية للتجربة الدينية، والتي تركت أثرها المباشر على "أوتو"، وقد أشار بدوره إلى قيمته العلمية قائلاً : "يعدّ هذا الكتاب من الأعمال الكلاسيكية المهمة في اللاهوت، ويتشكل من خمسة خطابات، جعلها "شلايماختر" محصورة بإعادة هيبية الدين وكرامته، بوصفه نظاماً فكرياً وأخلاقياً، ليس محصوراً لعامة الناس، وإنما هو لكلّ المجتمع، وأوله طبقة المتعلمين والنخب الثقافية"². فبعد تعرّض الدين للازدراء على إثر انتصار العلم الطبيعي، ونتائج مناهج دراسة نصوص الكتاب المقدس، عمل "شلايرماخر" على استعادة قيمته.

ونظراً لمحورية الكتاب في الطرح الأوتوي، فإننا سنعرف به بإيجاز، ثم ننتقل بعدها إلى عرض تصور "شلايرماخر" لطبيعة التجربة الدينية، ختاماً باستقراء أهم معالم التأثير المنهجي والفكري لـ"أوتو" به. وتشكل مقدمة "أوتو" للكتاب مدخلاً لاستقراء المفاتيح المنهجية التي أثّرت على تصورات، وقد قدّم حوله أربعة ملاحظات، سنوجزها بالتركيز على الأفكار الرئيسية الواردة فيها، وبهذا الصدد يقول "أوتو" : "لكلام "شلايماختر" أهمية بالنسبة إلينا، يمكن اعتبارها متقومة بأربعة أبعاد سنذكرها تباعاً :

➤ أولاً : مهما كانت آراء "شلايماختر" في كتابه، لكننا نحتاجه باعتبار الهدف الذي سعى من خلاله لإعادة الدين إلى مكانته، وإنقاذه من الاغتراب والنسيان والإهمال، بعد تطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وتعدّد المقاربات والمناهج إثر حركتي النهضة والتنوير، وشيوع المادية في فرنسا خصوصاً، وافتتان الألمان بشعرية "غوته" ومثالية "هيدر" وأخلاقية "كانط"، فصار يُنظر للدين باعتباره خرافة، ولم يعد بإمكانه مواكبة التطور، وتعرّضه للازدراء والاحتقار من المثقفين المتشبعين بالأفكار والجمال والأخلاق. ولهذا عزم "شلايماختر" صيف 1799 بتأليف هذا الكتاب، وكان يهدف لاستعادة موقع الدين الذي فقده في العالم الفكري بعد أن أصبح مهدداً

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 38، بتصرف.

² فريدريك شلايرماخر، دفاعاً عن التجربة الدينية، تر : أسامة الشحماني، في : الإيمان والتجربة الدينية، ج 2، ص 57.

ومعرضاً للنسيان، وإخراجه من الزاوية المهملة التي رُمِيَ فيها، وليبرهن على أن الدين لا يختص بالعملية فقط، الذي يمثل خلاصاً وعضواً للمثقفين، معتبراً بأن الحرمان منه هو حرمان للبشرية من أنبل مكوناتها، ولذلك حاول أن يجعل الدين خميرة وعنصراً رئيسياً في نمو وتطور العصر الحديث، واستطاع أن يوقظ به من جديد مشاعر الإيمان والتقوى، وحرك نقاشاً حيويًا لدى كبار المفكرين على غرار "شيلر" و"غوته" و"فيخته" و"هاردنبرغ"، وبهذا أصبح كتابه رغم عدم احترافيته وعدم اكتماله، كتاباً تاريخياً، فتعددت طبعاته، واعتبر من أهم الكتب الكلاسيكية في اللاهوت والأدب الألماني¹.

➤ **ثانياً :** يحتوي الكتاب على اهتمام ثانوي بالأدب والفكر الذي يمثل روح ذلك العصر المفعمة بالحراك الفني والبحث والاكتشافات والأسئلة والأهداف الجديدة، إلخ. وأثر روح عصر الأنوار وعلومه الجديدة والجمالية والمثالية، وروح الثورة الفرنسية، والتقوية الحرة والصوفية. ومن زاوية محدّدة، يعدّ الكتاب معلماً للمدرسة الرومانطيقية الشابة في صراعها ضد العقلانية وجنوحها نحو الخيال والسوداوية والتشاؤم والصوفية، وتفضيلها للغريب والمثير للفضول ضد ما هو قانون كلي، وإهمال للانضباط الصارم داخل المدارس، واستعمال الحدس الأولي، والتمثيلات والتراكيب الخيالية بدلا من المناهج والمبادئ والبراهين الصارمة، وبالتالي فالكتاب من ناحية النمط والأسلوب الأدبي هو نموذج لقصيصة رومنطيقية في استعمال التعبير القديم والانفعال العالي والصور الأسطورية².

➤ **ثالثاً :** للحطّ بـ اهتمام خاص عند اللاهوتيين لأنها بوابة رئيسية لعالم الإصلاح الفكري للاهوت البروتستانتية، فرغم كونها عملاً هاويا مبتدئاً لا يمكن مقارنته منهجاً وعقيدة بأعمال "شلايماخر" الأخرى، لكننا نجد فيها المبادئ الأصلية التي تمّ التركيز عليها بشكل منظّم وممنهج لاحقاً، لتدمج في اللاهوت بعد ذلك. وعليه، فإنه لا يمكن من دون الخطب، تفسير الأعمال اللاحقة، ولا تحصيل اليقين والوثاقة بها³.

➤ **رابعاً :** وتعدّ من أهم الملاحظات لارتباطها الوثيق بصلب الموضوع، أين يرى "أوتو" بأن الكتاب اهتم أساساً بفلسفة الدين واستهدف الدفاع عن الدين والانتماء إليه، بمقاربات وعبارات جديدة لجوهره، فرغم عاطفية الكتاب، فإنه يشكل نصّاً أو مقالا في فلسفة الدين، ترك آثاره على الدراسات المستقبلية فيها، وطرح إشكاليات ذات أهمية بالغة، وقال بمحوريتها في نص الكتاب، وهي : ما هو الدين؟ في أي ملكة من ملكات الإنسان الروحية هو متجذّر؟ كيف ظهر ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما هو الشيء المشروع أو الصالح في الدين من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجماعة الدينية؟ بل أبعد من ذلك : ما هي علاقة الدين بالسلوك الأخلاقي والمعرفة؟ وما هي مبادئ وتصورات وتعاليم الدين؟ وهل لديه أية مشروعية؟. وبدرجة لا تقل أهمية هي الأخرى، فقد طرح الكتاب أسئلة تتعلق بمنهج البحث العلمي في حقل الدين : كيف نحصل على جوهر الدين

¹ أوتو، مقدمة لعن الدين : خطابات لمثقفيه من المثقفين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ج1، ص 113، 116، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 116-117، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 117، بتصرف.

ونجده في : بعد تصوراته العامة، وبعد قلبه الفردي الخالص؟¹. وتمثل هذه التساؤلات مسابرة لطبيعة المناخ الفكري السائد آنذاك، إذ أعاد "شلايرماخر" طرح إشكالية الدين وفق رؤية مغايرة، تتعلق بمقارنته من حيث الماهية والبنية، وعن علاقته بالأخلاق والتاريخ، وتهدف إلى مواجهة السطحية التي طغت بقية الفروع المعرفية. ويضيف "أوتو" عن هاته التساؤلات : "أسئلة "شلايرماخر" وأجوبته التي طرحها لم تأت بشيء جديد، ما فعله هو أنه أوصل ودفع إلى الأمام المعرفة المتعلقة بفلسفة الدين التي راكمتها فلسفة الأنوار، وصاغ الأسئلة الملحة والدائمة، وخرج بنتائج فريدة حددت منهجه وجذبت إليه المهتمين بفلسفة الدين، ولكي نتعرف على الكتاب بشكل جيد، فالمرء مطالب بمعرفة الوضعية التاريخية التي خاطب أو عرّف "شلايرماخر" بها نفسه ونوعية القراء الذين توجه إليهم وسمّاهم بـ"المثقفين المحترقين للدين"، ويقصد بالثقافة هو الحامل لثقافة زمانه المعاصر لا الملمين بالمعارف، وقصد هؤلاء المثاليين من أتباع : "هردر، غوته، كانط، فخته"². فمراعاة السياق التاريخي والفكري الذي ظهر الكتاب خلاله، يعد ضرورة منهجية لا يمكن تجاوزها لفهم مقاصد وتصور المؤلف.

أما عن المسعى العام الذي كُتِبَ لأجله فهو يرى بأن "هذا الكتاب سمح له بأن يعطي تصورا واضحا بأن الدين هو "شعور بالاعتماد على المطلق" في أعماله اللاحقة، وبالتالي فإن هدفه لم يكن يريد أن يكون هادئا وبسيطاً، بل عرضاً متدفقا حول ضرورات الدين وجوهره، فهو وثيقة محاربة، منطلقاً من قناعة أن الدين تمّ احتقاره لسبب واحد، وهو أنه لم يكن مفهوماً بشكل جيد، ولهذا سعى إلى تصحيح الفهم والتصوير حول الدين وتطهيره من التشوّهات والانحرافات التي ألصقت به وفُرضت عليه، ورغم أنه وضع نفسه داخل سياق فلسفة الدين الناتجة عن عصر التنوير، إلا أنه صار ضد العقلانية التي اتهمها بعدم فهم الدين، وسعت لتقويض أسسه، وأخلطت فيما بينه وبين الميتافيزيقا والأخلاق، لأن عصر الأنوار سلب الجوهر الفردي والمستقل للدين، وسلبت عنه القيمة والفضيلة ولهذا نادى "شلايرماخر" بالفصل التام بين الميتافيزيقا والدين، وبين الأخلاق والدين"³. ويمكن أن نلاحظ وجود ذلك التداخل بين المدارس التي تعرضنا إليها سابقاً، خاصة وأنها كانت ذات تقاليد بروتستانتية لوثرية متأثرة بإصلاحات "شلايرماخر" لها، ويمكن إرجاع نقاط التقائها في ثلاثة أفكار رئيسية هي : رفض التفسيرات العقلانية الاختزالية للدين، وبأن الدين ذو جوهر فريد ومستقل يكمن في الشعور، وضرورة الفصل بين الدين والميتافيزيقا والأخلاق.

ونصل الآن إلى نقطة محورية تشكل أهم جسور العلاقة بين "شلايرماخر" و"أوتو"، وقد وردت كتكملة للملاحظة السابقة، ومفادها بأن "نقطة الانطلاق لمبحث التفحص حول الدين تكمن في محاولة اكتشاف جوهره، والمقصود بالجوهر : ما هو مشروع وطبيعي ومعيارى في قلب الظاهرة، الذي يرى الكثير، بغير وعي، بأن التعرّف عليه يرجع

¹ أوتو، مقدمة لعن الدين : خطابات محترقه من المثقفين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ج1، ص 117-118، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 121.

³ المرجع نفسه، ص 121-122.

إلى التقاليد اللاهوتية والتأمل الميتافيزيقي والمبادئ الأخلاقية. وقد عمل "كانط" على نقد العقائد المتعلقة بالله والروح والخلود، رغم ادعائه بأنه قام بحفظ مكونات الدين الجوهريّة على شكل أخلاق، وهنا تحضر المجادلة الملحة في الخطب حضورا كاملا، حيث أسس "شلايماخر" هجومه على رفض القول بتأسيس حقل الدين على أساس الميتافيزيقا والأخلاق (المعرفة والعمل)، واجتهد للبرهنة على أن الدين حقل جديد وفريد في الوجود الإنساني والحياة الروحية، ويملك جدارته وقيّمته بذاته بنحو مستقل عن المعرفة والسلوك، لا تابعا لهما، بل هو عنصر ثالث مستقل، كما أنه لم يعتمد الدفاعات الكلاسيكية المألوفة عن الدين كاللاهوت النفسي والعقلاني¹. فقد عمل على بلورة دفاعات جديدة عنه، تتمثل في محاولة التأكيد على الشعور والتجربة الدينية باعتبارها جوهرها فيه وأساسا له، وهو ما يجعله عنصرا ثالثا فريدا، يأبى تفسيره بغير ما ينتمي لجوهر الأصيل.

ويمكن جوهره العميق في حوض تجربة شعورية مفعمة، بدل إغراقه في مسائل الميتافيزيقا والسلوك، "فإذا حصل لشخص ما أن اختبر العالم المحيط، وكان في وضعية وجدان عميق، وحدث وشعور روحيين، أو كان متأثرا بجهة الجوهر الأبدي والثابت، فإن الشخص يتأثر ويتحرك شعوره بالتفاني، ويخلق فيه الإحساس بالورع والرهبة والقداسة، هكذا وضعية مؤثرة تكون أهمّ وذات قيمة أكثر بكثير من المعرفة والسلوك لو وضعنا جنبا إلى جنب، هذا ما كان يجب على المثقف أن يعلمه ويتعلمه منذ البداية"². وينطوي هذا التعليق الأوتوي على إشارة للحدس والشعور باعتبارهما أداتين منهجيتين استند عليهما "شلايماخر" في تقصي جوهر التجربة الدينية القائمة على قطبين، الإحساس بالجذب والرهبة أمام المقدس.

ولذلك سنعمل على تقديم موجز لتصور "شلايماخر" حول جوهر الدين، وطريقته في الرد على الاختزال الميتافيزيقي والأخلاقي الممارس عليه، ونظريته حول الشعور الديني الناتج عن التجربة الدينية، ثم ننتقل بعدها إلى بيان طريقة الإفادة الأوتوية من أطروحاته الفكرية والمنهجية.

وتنبغي الإشارة إلى أن دراستنا تركز على "شلايماخر" اللاهوتي لأنه الأكثر حضورا في الطرح الأوتوي، بدلا منه كفيلسوف، فقد كان رجل دين بامتياز، ولهذا فإن مقارنته فلسفيا ستلغي الكثير من المقاصد التي أراد بلوغها، ذلك أن جُلّ الدراسات العربية تركز على منهجه الهيرمونوطيقي، ولهذا سنقدم "شلايماخر" وفق تصور مغاير، بتبنيه لمنهج الحدس والشعور لإدراك جوهر الدين، وقد ألمح "كوبلستون" إلى هذه المغايرة الفكرية بين "شلنغ" و"فخته" و"هيغل"، وبين "شلايماخر" قائلا: "ولما كان الثلاثة أساتذة فلسفة وبناء مذاهب فلسفية، فقد كان من الطبيعي أيضا أنه ينبغي عليهم تأويل الدين في ضوء المبادئ الأساسية في هذه المذاهب، لكن مع "شلايماخر" نجد

¹ أوتو، مقدمة لعن الدين: خطابات لمتقريه من المثقفين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ج1، ص122-123، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص123، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللائق) لماهية وطبيعة (المفكر) وأورثته (المنهجية في الاستقصاء)

منظورا إلى فلسفة الدين من وجهة نظر الواعظ ورجل اللاهوت، وهو رجل على الرغم من اهتماماته الفلسفية الملحوظة بقوة، فقد احتفظ بطابع تربيته الدينية¹، وذلك هو السياق الذي سنشتغل عليه وصفا وتحليلا. وقد كتب "شلايرماخر" العديد من الكتب المهمة، أبرزها كتابه "الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية" 1821، بالإضافة إلى كتابه السابق الذي يحتوي على ملامح منهجه ورؤيته اللاهوتية، خاصة وأنه أورد فيه تصور العام لطبيعة الدين، إذ يقول: "الدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به ما عبر له من قوة موهلة في العمق أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقا من القيم، وأن يكون منهجه معروفا، هذا هو ما أزعجه وأدعو لموضعه وتأكيده لكم"². فهو يتوجه بحديثه إلى المثقفين الذي انبهروا بمقولات عصر الأنوار، مبينا أصالته كعنصر ذو جوهر فريد مستقر في أغوار النفس الإنسانية، يهدف إلى تحميل الحياة بأبل القيم والأخلاق، وبأنه فطري، داعيا إياهم إلى دراسته وفق مناهج تتفق مع طبيعته القدسية، ومراعاة الشعور كمصدر معرفي، بدلا من الاعتماد على العقل وحده.

ويؤكد "واين براودفوت" بأن "شلايرماخر" حاول بلوغ الشعور الديني أو الشعور بذاته، بعيدا عن الأفكار أو السلوكيات التي قد تلحق به، وعرضه في شكله الأصلي والخصوصي. وكان يحركه لتبني هذا المشروع هدفان، الأول: ويتمثل في تقديم توصيف دقيق للشعور الديني، لأن المسيحيين الأرثوذكس واليهود وانتقادات عصر التنوير قد انحرفوا في تصوير الدين كنظام من معتقدات ومذاهب، أو كقانون أخلاقي يضبط السلوك، فالدين ذو طبيعة خاصة لا يمكن استيعابها بواسطة المعرفة أو الأخلاق. أما الثاني: فهو أكثر تنظيرا ودفاعية، فقد سعى إلى عرض الدين في شكله الأصلي والمخصوص، وإظهار عدم ملائمة النقد التنويري للعقائد، خاصة فيما يتعلق بالنقد الكانطي للميتافيزيقا التأميلية، وللظواهر الدينية، فالدين حسّي، وذوقي، ومسألة شعورية وحدسية³. أي أن تفسير الدين باعتباره أخلاقا وميتافيزيقا قد اختزل جوهره في عناصر ثانوية لا تعكس حقيقته.

ويبين "براودفوت" بأن كلا الهدفين الوصفي والنظري لهذا المشروع يقتضيان بأن يتجلى الدين بحسب أصالته وتفرد، وعدم اختزاله في شيء مغاير، ومثل هذا الاهتمام والحاجة تستلزم أن تستمر في مختلف المقاربات المعاصرة في فلسفة الدين، واللاهوت، وتاريخ أو علم الأديان⁴.

ويتجلى بأن خطابات "شلايرماخر" قد حُصّصت للرد على أصحاب المناهج الاختزالية، ولهذا وظّف صيغا جمعية عديدة مثل: أنتم، إنكم، لكنكم، لكم، إلخ. كما أنها تحمل في بعض الفقرات نبرة حادة ولغة حازمة، يلومهم فيها على تقصيرهم مثل قوله: "أنا متعجب من جهلكم الطوعي وأدواتكم البحثية الطرية، ومن هشاشة صبركم

¹ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، ص197.

² دفاعا عن التجربة الدينية، شلايرماخر، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص76.

³ Wayne Proudfoot, Religious Experience, 6th Ed (Barkeley & Los Angeles & California, University of California Press, 1985), pp 01-02.

⁴ Ibid., p. 03.

ومواظبتكم في تفصي ظاهرة الدين في الأنساق الفكرية والبنى الاجتماعية¹. فالمنهج هو أساس تحقيق نتائج موضوعية، ولذلك وجب التنظير لمبادئ تتلائم مع طبيعة الظواهر المدروسة اجتنابا لاختزالها، ولذلك كان كتابه، كما وصفه "أوتو" بمثابة وثيقة محاربة.

وعليه، فقد كان الهدف الرئيسي لـ"شلايرماخر" يتمثل في التنظير لقواعد منهجية تراعي السياق الحقيقي الذي ينبثق منه الدين، لبلوغ جوهره، بدلا من الاستعانة بأدوات بحثية لا تتوافق مع مرتكزاته، ويندد بذلك قائلا: "إن أعظم احتقار يمكن توجيهه لدين هو محاولة زرعه في منطقة أخرى لا تنتمي إلى جوهره، وجعله في خدمتها، فالدين ليس بحاجة إلى الاستدلالات المنطقية، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعو لإقصاء المضامين العقلية، وكذا يرفض الدين أن يوجد ويعيش ويحكم في الأماكن الغريبة عنه"². فمشكلة المقاربات الأخرى أنها طوّعت الدين بما يتوافق مع زاوية نظرها، ولذلك أقصت جوانبه المشكلة لجوهره، ومقاربتة وفق سياقات لا تعكس حقيقته وماهيته. ولتحقيق هدفه المتمثل في استعادة الدين، ابتداءً "شلايرماخر" خطابه الثاني الموسوم بـ"جوهر الدين" بتساؤل اعتبره "إشكاليا ملحًا" يتمثل في: "ما ماهية الدين؟"³.

وقد استنبط منه "أوتو" إشكاليات فرعية أخرى، حاول بيان مقصود "شلايرماخر" من وراء بحثه عن الماهية، قائلا: "السؤال الذي أطر الكتاب كان حاسما: ما هو الدين؟ في أي ملكة من ملكات الإنسان الروحية هو متجذر؟ كيف ظهر ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما هو الشيء المشروع أو الصالح في الدين من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجماعة الدينية؟ بل أبعد من ذلك: ما هي علاقة الدين بالسلوك الأخلاقي والمعرفة؟ ما هي مبادئ وتصورات وتعاليم الدين؟ وهل لديه أية مشروعية؟، أيضا وبدرجة لا تقل أهمية، فقد طرح الكتاب أسئلة تتعلق بمنهج البحث العلمي في حقل الدين: كيف نحصل على جوهر الدين ونجده في: بُعد تصورات العامة، وبُعد قلبه الفردي؟"⁴، ويمكن استخراج بعض الكلمات المفتاحية التي ستشكل محطات بحثية، وأهمها: جوهر الدين، والماهية، والملكة الروحية، والظهور للعيان، والأخلاق، والمعرفة، ومنهج البحث، والقلب الفردي.

ويشير "غوش" إلى أن الإشكاليات التي أثارها "أوتو" في الخطاب، هي نفسها التي استمر في الاشتغال عليها بقية مساره، فتأثير "شلايرماخر" ذو أهمية لفهم الإطار المفاهيمي الذي يتضمن التفسيرات الأوتوية للدين في "فكرة القدسي"، فالخوافز التمهيدية المعروضة بواسطة "شلايرماخر" حاسمة لأنها تحدد ملاحظات حول تدرج المسار الأوتوي في تفصيه اللاحق، فالطريقة التي طرحت بها الأسئلة تشير إلى المسار الذي تسعى الأجوبة بلوغه، كما أن الأسئلة بذاتها متداخلة ويصعب تحديد الأولويات فيها. على سبيل المثال، فإن التساؤل حول طبيعة الدين،

¹ دفاعا عن التجربة الدينية، شلايرماخر، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 74.

² المرجع نفسه، ص 75.

³ فريديريك شلايرماخر، عن جوهر الدين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ج1، ص 67.

⁴ أوتو، مقدمة لعن الدين، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 118.

بالنسبة لـ "أوتو"، ومثله عند "شلايرماخر"، لا يمكن فصله عن التساؤل المتعلق بالملكات الروحية أو الكليات التي ينشأ منها، إذ لا يمكن للتساؤل عن مناهج البحث في علم الأديان أن يُثار إلا بعد استحضر طبيعة الدين التي ميّزت حركة الإصلاح الديني¹. فإشكاليات "شلايرماخر" رسمت المسار الأوتوي في البحث، وعينت معالم وحدود تقصيه، وعيّنت الطريق أمامه.

ولفرز هذا التداخل القائم بين الأسئلة السابقة، نعود إلى السؤال الإشكالي الأول، الذي ذكر "أوتو" بأنه يؤطر الكتاب، ومفاده: "ما هو الدين؟". ولم يترك "شلايرماخر" هذا السؤال معلقاً، فقد قدّم تعريفه الذي اشتهر به، محدداً من خلاله المناطق التي ينشأ منها، قائلاً: "إن جوهر الدين هو شعور بالاعتماد على المطلق واللامحدود" *the essence of religion consist in the feeling of the absolute dependence*، ويوضح هذا التعريف تصويره للدين، فهو بالدرجة الأولى طريقة لتجربة الحقيقة، بدلا من الصياغات العقائدية². فالدين يرتكز على التجربة وما تثيره من شعور.

وبهذا يكون "شلايرماخر" قد نحى مساراً مستجداً في دراسة نشأته، مخالفاً به سائد تعاريف عصره العقلانية، التي أبدى تعجبه منها بالقول: "من أيّ الجوانب نظرت لهذه الظاهرة الروحية العظيمة حتى أتيح لكم أن تُسمّوا شكل ومحتوى كل الممارسات التي قام بها الإنسان وأدخلها تحت ما اتفق على تسميته بالدين، بهذه المصطلحات والمفاهيم؟"³. وإنكاره نابع عن تصويره للعجز والقصور الذي يطبع المفاهيم السائدة آنذاك على استيعاب المطلق، وجوهر الدين الشعوري، ولأنها مشتقة من قبلات أخلاقية وميتافيزيقية، فالبدايات الخاطئة تقود بالضرورة إلى نتائج مضطربة، وقد عبر مستنكراً: "إن ما أريده أولاً، ولا أكلّ من تكراره على اختلاف الطرائق، هو أن أحذرکم من خلط الدين الذي هو عماد الأحاسيس وسنامها بما يشابهه أحياناً، وبعبارة أدق بما تجدونّه وفي كل مكان مختلطاً به، إن استنادكم لأرضية ميتافيزيقية وأخلاقية سيكشف لكم أن الرؤيتين، تتصلان بالدين في وحدة الموضوع، وهو تحديد الكون وعلاقة الإنسان به، ولكن هذا التعادل الموضوعي كان ولم يزل سبباً في ضلالات واضطرابات وأخطاء متباعدة، وكنتيجة للتناظر في تأمل المعطى الموضوعي، وما يكتنفه من اضطراب آلية بسطه، تسرب للدين الكثير من الميتافيزيقا والأخلاق، وثمة ما هو من جوهر الدين اختفى وتلاشى في مطاوي الميتافيزيقا والأخلاق، بشكل ما كان ينبغي له أن يقع"⁴. ويقوم "شلايرماخر" بالرد في هذا السياق على الطرح الكانطي، محاولاً التأكيد على استقلالية الدين من حيث الجوهر والمفهوم والبنية عن الأخلاق والميتافيزيقا، فتوظيف أدواتهما في مقارنته هو ما أدى تشويه حقيقته وطمسه، وصهره في زاوية نظرهما، ونفي استقلاليته وتفردّه، ولذلك عمل على فصله عنهما.

¹ Goosh, Numinous and Modernity., pp. 35-36.

² Victoria S. Harrison, Religion and modern thought, 1st Ed (London, SCM Press, 2007), p 16.

³ عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ج1، ص 69.

⁴ أوتو، مقدمة لعن الدين، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 69.

ويعمل "أوتو" على تأكيد ذلك، ف"رغم أن "شلايرماخر" كان معتمدا في عمله على إشارات وإجاءات فلسفة الدين التي أنتجها وولدها عصر الأنوار، فإن "شلايرماخر" وضع نفسه في موضع مضاد للمسار الفكري والأخلاقي لعصر العقلانية، حيث اهتمهما بعدم فهم الدين والسعي لتقويض أسسه، أو الخلط بينه وبين تحويله إلى ميتافيزيقي وأخلاقي، إذ أنّ عصر الأنوار حجب وخلق التباسا حول الجوهر الفردي والمستقل للدين، سلب عنه القيمة والفضيلة وجلبه إلى نقطة التلاشي، هذا ما يفسر تكرار مطلب "شلايرماخر" المرهق بضرورة التمييز الحاد بين الدين من جهة، وبين الميتافيزيقا والأخلاق من جهة أخرى¹. فتفسير الدين تبعا للأخلاق والميتافيزيقا قد صهره، بحيث أنه جعل ما يُعدُّ ثانويا فيه، بمثابة جوهره الأصيل، وقد انبرى لتحمل مسؤولية استعادة مكانة الدين الأصيلة.

ورغم محاولتنا لتجاوز الجدل القائم بين أطروحات "كانط" و"شلايرماخر"، غير أن سياق خطبه يقتضي الإشارة إليه بإيجاز، لفهمها بشكل موضوعي، وقد تناول "أوتو" ذلك مشيرا إلى مهاجمة "شلايرماخر" لـ"مجموعة خصوم المدرسة الدوغمائية حول اللاهوت التقليدي بما فيه مقاربات علوم الدين الجديدة حول الدين، مباحث الربوبية، والدين الطبيعي، لاهوت العقلانية بما فيه بحث "كانط" في الدين في مجرد حدود العقل وحده، الذي ظهر قبل ست سنوات من كتابه، حيث كان هجوم "شلايرماخر" على "كانط" مبرزا، (...). بدا كأن "كانط" قد ذوّب نقديا العقائد الموجودة المتعلقة بالله والروح والخلود، رغم أنه اعتبر أنه حفظ مكوناته الجوهرية على شكل افتراضات أخلاقية"². وقد ركّز "شلايرماخر" على النقد الكانطي بسبب الانقلاب الكوبرنيكي الذي أحدثه في نظرية المعرفة، وطرائق دراسة الدين.

وبحسب "أوتو"، فإن "مقاربة "كانط" هي التي سمحت بتمرير الدين داخل الفلسفة الجديدة، لم تكن سوى مجموعة عبارات محددة حول أسئلة الكائن الأسمى للوجود والحقيقة (الروح، العالم، الله)، كما تمت صياغة الدين بأسمى ما وصل إليه التأمل الميتافيزيقي من جهة، ومبادئ الأخلاق من جهة أخرى، حيث لا بد أن يستوفي الالتزام المتجدّر في المبادئ الأخلاقية، بما هي متجدّرة في المبادئ الميتافيزيقية، فالجهتان مترابطتان ومتحدثتان مع بعضهما البعض، هذا هو الدين، والحياة والحساسية الدينيان لدى "كانط"، الذي اختصر الدين بما هو اختبار مع اللانهائي دون أن يبلغه"³.

غير أننا نودّ موضوعة الخطب في سياقها الفكري، إذ كان غرضها الدفاع عن أصالة الدين وتفردّه، ورفض تأسيسه على مقولات الميتافيزيقا والأخلاق، لغرابتها عن جوهره الشعوري، ولذلك يدعو "شلايرماخر" إلى تخليصه مما لصق به قائلا : "إن الدين لا يظهر بصورته الكاملة النقية، إذا ما لحقت به بقسط وافر منه أجزاء غريبة عنه لا تنتمي

¹ أوتو، مقدمة لعن الدين، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 121-122.

² المرجع نفسه، ص122. بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 122.

إليه، وأنه من المفترض أن تكون مهمتنا هنا ترسيخ معنى الدين وتحليله مما التصق به¹. ولذلك خصص في خطبه جانباً معتبراً لبيان ما لا يمثل حقيقة الدين، وانتقد كل ما شؤه.

وعليه، فإن بلوغ مفهوم استقلالية الدين كعنصر ثالث، يحتاج إلى عرض تصوره في علاقته بالأخلاق والميتافيزيقا، وتجاذباته مع الكانطية وأتباعها، الذين خاطبهم كالتالي: "اسمحو لي أن أسألكم عما تحرككم به ميتافيزيقيتكم، أو فلسفتكم العقلية حيال الغيب، فيما إذا رفضتم التعاطي مع مصطلح الميتافيزيقا لأنه قديم أو تاريخي بالنسبة لكم؟. تقسم الميتافيزيقا الكون وترتبه بشكل أو بآخر، تبحث في مبادئ وأسباب الوجود، تحاول تفسيره لاستنتاج ضرورة مثول الحقيقة، وما يتمخض عنها كواقع الحياة وقوانينها، وتلك منرجات لا ينبغي للدين أن يخوض غمارها، ولا يجب عليه أن يظهر ميلاً لتحديد وضع الكائنات بمواجهة الطبيعة، لئلا يتخبط في تعقيد شروحات وأسباب وعلل تبدو لانهائية، فيما تثيره من جدل وخلافات في التماس الأسباب النهائية والتعبير عن الحقائق الأبدية"². فالميتافيزيقا جدل عقيم حول قضايا عويصة، يغلب عليها الحشو والتخمين والتعقيد وكثرة التفرع والتنظير والاصطلاح، وهو ما يؤدي إلى تغييب جوهره.

أما بخصوص الأخلاق، فيمتعض منها كالتالي: "ما الذي تفعله الأخلاق بالنسبة لكم؟. إنها صياغات حاذقة تطوّرت وتآصلت من خلال طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، وهي أيضاً بنية من الالتزامات والواجبات، ومن بين خلاصاتها الأساسية أنها تأمر وتنهي، وتحظر الفعل أو التعامل مع السلطة المطلقة، وهذا المجال هو أيضاً مما لا يجرؤ الدين على أن يدلف إليه، إذ لا ينبغي له تسخير شبكة فهم روح العالم، لابتكار ونسج جملة من الواجبات والالتزامات، كما لا يجوز له أن يتحول إلى لائحة تحتوي على مدونة للسلوك القانوني وعلاقة الإنسان بوجوه السلطة"³. فعلى الرغم من الدور الإشاردي والتوجيهي للدين في تقويم سلوك الإنسان، لكن جوهره الحقيقي لا يتمثل في أداء هذه المهمة، وإنما أعمق من ذلك بكثير.

كما أن الاقتصار على الجانب الأخلاقي مثلما فعل "كانط" يعد اختزالاً وقصوراً. وعليه، فهو يرى بأن ما يسود من مفهوم وتعريف للدين إنما صورة مشوهة عنه تعكس فشلاً ذريعاً كما يعبر قائلاً: "يبدو لي، حتى الآن، أنّ ما يطلق عليه اسم الدين، هو ليس أكثر من شظايا لعلاقات تفاعلية تخضع لهذه المجالات المختلفة"⁴.

كما يؤكد "شلايرماخر" على أن للدين تصوّره الخاص في علاقة الإنسان بروح الكون، فعلى الرغم من وحدة الموضوع بين الميتافيزيقا والدين، إلا أنه لا ينبغي أن يختلط بهما، وهو يندد بهذا الوضع: "اخطوا مثلما تريدون، ومازجوا على النحو الذي تشاؤون، إلا أنكم في النهاية لن تتمكنوا من الجمع بين موضوعين لا يمكن لهما أن يسيرا جنباً إلى جنب، إنكم تمارسون لعبة فارغة مع مسائل لا تنتمي إحداهما للأخرى، ولا يكتسب بعضها شيئاً

¹ عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 73.

² المرجع نفسه، ص 70.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 73.

من بعض، وإن ما استبقيتم على وجوده دوما هو الميتافيزيقا والأخلاق، ولم تنبروا لبناء فهم لأي شيء سواها¹. فهذا الخلط في نظره يمثل إخفاقا للحدائثة والتنوير، وضعفا في أدوات المنهجية، وبالتالي فإنه المتسبب في النتائج السلبية المحترقة للدين.

ولهذا كان يهدف نحو إعادة هبة الدين وإعلائه مكانة الريادة بين اهتمامات عصره من علوم ومعارف، إذ يندد: "عليكم أن تعترفوا بالدين بوصفه النقطة الأعلى في هرم الفلسفة، وما الميتافيزيقا والأخلاق إلا موضوعات جانبية تابعة له، دائرة في فلكه، لأن الشعور بالمعنى الجوهري للدين لا بد أن يشتمل ضمنا على ظلال هذين المفهومين المتقابلين، ومن هنا فإنهما واقعان بالضرورة في محيطه وتوابعه"². فالدين هو الذي يتضمنهما ويستحوذ عليهما، لأنهما يقعان داخل حدوده ونسقه، وعليه، فهو يحدد مبادئهما، ويصوغ مفاهيمهما، فلا يمكن للجزء أن يعوض الكل، ولا للعرض أن يستغرق الجوهر، وهو استغراب وجهه للفلسفة الكانطية في سعيها نحو استبدال الدين بالأخلاق.

بل وينتقد "شلايرماخر" اعتبار الدين سببا في إثارة العنف والصراع بين الشعوب، باعتباره طرحا خاطئا، جاعلا من سوء تأويله وطرق توظيفه، بالإضافة إلى عوامل تاريخية واجتماعية وسياسية سببا فيها، وليس لدافع ينبع من جوهر الدين بذاته، ويعاتب مثقفي عصره بالقول: "أنتم ترون على الفور كم هو كبير هذا التواضع الجميل، وهذه الودية في الدعوة المتسامحة للدين، والتي تنطلق من مفهوم الدين ذاته، من دون رده لما هو خارج عنه من مظاهر، أو بحثه من زوايا الأخلاق والميتافيزيقا، وكيف أنها دعوة معانقة وثيقة الصلة بالفهم المنصف للدين، وعيكم بالدين ومزعمكم عنه وما تدعون خاطئ وبعيد عن الموضوعية، إذ جعلتموه منبعا للأحقاد والضغائن، ووصمتموه بمقاييس تتعد عن اليقينية، ثم صيرتموه مصدرا للنزاع بين المجتمعات وإراقة الدماء، عليكم أن تتهموا أولئك الذين دمروا الدين وكبلوه بأغلال ومقاييس كمية، ثم أغرقوه بسيل من نظم عقلية وفلسفات لا تدل على معنى الكون، ولا أصل لها داخله، لأجل أي محتوى ديني يصطف الناس أحزابا، لتتجدد فيهم أصول الأزمات وتضرم فتائل الحروب؟ إنَّ جلَّ النزاعات واقع في الأخلاق أحيانا، وفي الميتافيزيقا دائما، وكلاهما لا ينتمي لجوهر الدين"³. فما أقامه رجال الدين من تأويلات فلسفية ومذاهب متناحرة، كان السبب في الصراع حول امتلاك الحقيقة، كما كان وسيلة وُظِّفت لخدمة أغراض أيديولوجية، أدت لتشويه جوهره المسلم والمتسامح والباعث على السكينة واللطف.

ونكتفي بهذا الحد من عرض المساجلات التي طبعت كتابه، والمنسوجة بأسلوب تتمزج فيه القسوة واللوم والسخرية بالوداعة والتودد واللين، ما يعكس طبيعة عصره وميولاته الرومانسية والمثالية.

¹ عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 71.

² المرجع نفسه، ص 72.

³ المرجع نفسه، ص 81.

ويمكن إجمال القول في مسعاه من تأليف الخطب كالتالي: "لقد عاش "شلايرماخر" في زمانه في مناخ تنويري استهدف بالنقد اللاذع والشديد للعقائد الدينية، فقد قطع نقد العقل النظري لـ"كانط" الطريق مانعا عن أي نوع من النظام الماورائي، كما ذهب أدرج الرياح مجمل الأدلة التقليدية التي كانت تساق مستهدفة إثبات وجود الله، وهكذا وضعت علنا استفهاما كبيرة على صحة التعاليم الدينية ليعاد النظر إليها بعين ملؤها الشك والارتباب، وقد أدت محاولة استخلاق الأخلاق للعقائد، والعقل العملي لنظيره النظري، بوصفهما المسيحية ليضعها في نطاق بعض القوانين الأخلاقية الجامدة فاقدة الروح، وقد فرضت هذه التوليفة بمجمل عناصرها على المدافعين عن الدين السعي لتقديم تصور عنه يفرغه من أي نوع من النظم العقائدية، ويجرره من سلطة الاعتقاد، حتى بالله، ليبي في المقابل على أسس أخلاقية أكثر عمقا"¹. فبعد نسف "كانط" للأدلة العقلية على وجود الله، واستبدالها بالأخلاق، صاغ "شلايرماخر" أدلة مغايرة لتأكيد وجوده، وإقرار استقلالية الدين، بناء على التجربة الدينية الشعورية، باعتبارها مصدرا معرفيا موثوقا.

وسنعمل الآن على عرض نظريته حول الشعور باعتباره جوهر الدين الفريد، ومصدر نشأته وتجدده، إذ يرى "شلايرماخر" بأن "العاطفة من المباني الأساسية التي تشيد عليها مباحث الدين، وهي بهذا المعنى إحدى أهم مصادر تكوين روح العالم، إنها الأرضية الداخلية للحياة، التي لا بد من وجودها، ومن الطبيعي أن تحدّد البنية الجوانبية للوعي أساسا للفهم الخارجي للوجود والعلاقة بالكون والأشياء"²، وهو يسلك وفق هذا التصور، منحى مغايرا في تناول المسألة الدينية، مخالفا به عقلانية عصره، فكانت جهوده بمثابة ثورة منهجية، فالدين معرفة قامت أهم مفاصلها على مبدأ التجربة، وأخذت مساحتها وانتشرت بين الأفواه"³. وهو ما يقودنا إلى الاشتغال على مفهوم التجربة الدينية ومصدريتها المعرفية عنده.

وقبل ذلك، ينبغي أن نضع في الحسبان، بأن "شلايرماخر" قد دعا مثقفي عصره إلى معايشة تجربة دينية لتذوق المعاني المفعمة التي تفيض بها، لحظة مواجهة المقدس المطلق، قائلا: "أيها المثقفون، لستم على علم بكيفية التعامل مع اللحظة العفوية المباغثة القاضية بتمجيد الإله، في حضرة صمت مقدس سيواجهكم حتما إذا ما زرتم معبدا مهجورا، كما وأعلم أنه لا يمكن لمنازلكم العامرة أن تضمّ بين جوانبها ما يفوق في قدسيته وعظمته بالنسبة لذخائركم العقلية خطب الفلاسفة، وأناشيد الشعراء، ويحلو لي القول إنكم تعتقدون بمقولات الإنسانية والاعتزاز بالهوية والفنون والعلوم بوصفها قاعدة أو دعامة لانبثاق ما يحيط بأدق المكونات المعرفية وأكثرها تعقيدا، وتظنون أن نساءجكم العقلية تحوز على كل ما لهذه الأنساق من خلفيات، أما الحياة الأخرى وكيثوتتها الأبدية المقدسة وماهيتها المندرج في الأوعية والأنشطة الأكثر صدقا من هذا العالم، فلم يتبق لها شيء في نفوسكم وما عادت

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 139.

² عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لفلسفة الدين، ج 1، ص 94.

³ المرجع نفسه.

مشاريعكم بقادرة على التناغم معها"¹. فهو يرى بأن طغيان النزعة المادية والتجريبية، وتداول الصور العقلية المجردة قد أفقد الإنسان الذوقية والروحانية، بالرغم من اعتبارها مكونا إنسانيا جوهريا، وستجد هذه الدعوى صداها عند "أوتو" في "فكرة القدسي"، أين دعا مثقفي عصره المفتقدين للتجربة الشعورية، إلى اجتناب مواصلة المطالعة، لأن معاشتها من الخطوات الرئيسية من الناحية المنهجية لإدراك الدين في ذاته.

ويضيف "شلايرماخر" حول التأكيد على المصدرية المعرفية للتجربة الدينية: "كل ما أريده هو مرافقتكم في نظرة إلى الأعماق، تلك التي تخاطب العقل قبل سواه، أن أكشف لكم تلك الفكرة التي نشأت منها أصول الإنسانية، وكيف أتحاها الجزء الأهم فيما تعدونه الأعلى والأثمن في التكوين البشري، أريد أن أرحل بكم لشرفات ذلك المعبد في عملية إشارية وإطلالة على المقدس، الذي تغافلتموه في محاولة لاستغواره ومسائلة أسرارهِ"². فالشعور هو الجذر الذي يشق منه الدين، ولذلك فإن إمكانية التعرف عليه تحتاج إلى تذوق وجداني لمعانيه، إذ لا يسع بلوغ جوهره إذا ما اختزل في بعده العقلاني فقط، لأن مواجهة تجليات المقدس خلال التجربة الدينية تفوق طاقات العقل وحدوده.

ويحتاج إدراك مفهوم التجربة الدينية في طرح "شلايرماخر"، إلى مراعاة السياق المفاهيمي والإطار المعرفي حول تصوره لطبيعة إشكالية العلاقة القائمة بين الفكر والوجود، وقد تناولها "كوبلستون" باستفاضة، وسنحاول التعرّيج على أهم الأفكار الرئيسية المعبرة عن توجهه الفلسفي والديني، حيث ذكر بأن "الفكر والوجود كما يؤكد "شلايرماخر" مرتبطان، لكن هناك طريقتين يرتبط بهما الفكر مع الوجود، أولا: في استطاعة الفكر أن يطابق نفسه مع الوجود، كما هو الحال في المعرفة العلمية أو النظرية، والوجود الذي يطابق شمول تصوراتنا العلمية وأحكامنا العلمية يسمى بالطبيعة. ثانيا: يمكن أن يسعى الفكر إلى تطابق الوجود مع نفسه ويتحقق ذلك في الفكر الذي يكمن أساسا في نشاطنا الأخلاقي، لأنه من خلال الفعل الخلقى نسعى إلى تحقيق المثل العليا الأخلاقية والأغراض الأخلاقية، محاولين بهذه الطريقة أن نطابق الوجود مع أفكارنا بدلا من الطريق الآخر، "إن الفكر الذي يستهدف المعرفة يرتبط بالوجود الذي يفترضه سلفا، الفكر الذي يكمن في جذور أفعالنا يرتبط بوجود يظهر من خلالنا"، والشمول الذي يعبر عن نفسه في الفكر ويوجه الفعل يسمى الروح"³. ويمكن استنتاج فكرتين من هذه الخلاصة: الأولى وتعلق بالعلم الطبيعي، وهو مطابقة الفكر للوجود. الثانية وتمثل في الأخلاق، وهي مطابقة الوجود مع الفكر، وذلك بتمثل قيم الوجود العليا في ذواتنا، وهو ما يتحقق من خلال الجانب الشعوري، الموجّه للفكر والسلوك.

¹ دفاعا عن التجربة الدينية، شلايرماخر، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 68.

² المرجع نفسه.

³ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، ص199.

وعليه، فإن مفهوم الاعتماد يعتبر ركيزة أساسية في طرح "شلايرماخر"، وذلك لاستعصاء إدراك جوهر الدين من دونه، ويعني استناد الذات على فطرية التدين لديها، واستعدادها وتهيئتها المسبق على مواجهة المطلق، والذي يسمح إدراكه بتحديد طبيعة العلاقة بين الذات والوجود، أي بالله.

وعند هذه الاشكالية يحضر مفهوم مركزي آخر عند "شلايرماخر"، سيتجلى أثره بعمق عند "أوتو"، ويتمثل في مفهوم "الشعور بالتبعية"، ويشير "كوبلستون" على أن "هذا الشعور بالتبعية هو الجانب الديني من الوعي الذاتي، وهو في الواقع الشعور الديني، لأن ماهية الدين لا هي الفكر ولا هي الفعل، وإنما الحدس والشعور، فهو يسعى إلى حدس الكون، ومصطلح الكون كما يريد "شلايرماخر" هو الواقع الإلهي المتناهي، ومن ثم، فالدين عنده أساساً أو جوهرياً هو الشعور بالاعتماد على اللامتناهي"¹. وهي الفكرة التي سنشتغل عليها حالياً.

وبغية توضيح هذه الرؤية المعرفية الجديدة، يبين "شلايرماخر" بأن حدس المطلق لا يتحقق إلا تجريبياً، ذلك أنّ "التجربة العملية للدين هي كون مفتوح، ينتج بشكل لامتناه، إنها ضرب من الفن، أما التكهن بالنظام العقلي الجدلي فهو العلم، والدين هو الإحساس بالتواصل مع المطلق، والطعم اللانهائي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين دون كمال هذه الدائرة"². فالدين إذاً، تجربة شعورية تستمد معارفها من المعيشة الذاتية القائمة على الحدس، والذي يستمد قيمته من الشعور بالاعتماد على المطلق، ف"عندما يؤكد "شلايرماخر" أن الإيمان الديني يتأسس على الشعور بالاعتماد على اللامتناهي، فإن كلمة "الشعور" لا بد أن تفهم على أنها مباشرة الوعي بالاعتماد على اللامتناهي"³.

وقد تناول "جان غروندان" مفهومي الشعور والحدس مشيراً إلى الاعتراض على تفسير الدين بالأخلاق، وعن الحاجة إلى تفصيله شعورياً، إذ "يحدّر "شلايرماخر" بشكل خاص من اختزال الدين في الأخلاق (الاختزال الكانطي)، الذي يراه مضرًا بالإثنين معاً، بالأخلاق، لأننا إذاً تمثلناها باعتبارها في حاجة إلى دعم نؤكد قلة إيماننا باستقلاليتها وبالتقدم الأخلاقي للإنسانية، لكنه مضرّ أيضاً بالدين، لأننا بذلك نفشل في معرفة حالة النفس المتدينة، لأن الدين لا يرتبط بالمعرفة أو بالفعل، بل بالإحساس *gefuhl* أو الحدس. إذا كانت الميتافيزيقا تريد تفسير الكون والأخلاق وتوسع لإضفاء الكمال عليه، فإن الدين يتوخى "حدسه". والكلمة الألمانية المعبرة عن هذا الحدس *anschauung* تتضمن لحظة سلبية ولحظة إعجاب أيضاً، وتفترض أن الموضوع المحدوس يؤثر فينا. أن يكون الإنسان مغموراً بحدس الكون، هو أن يكتشف أن كل ما هو خاص ليس إلا جزءاً متناهيها من الكل أو اللانهائي. "إن النظر إلى الأشياء التي تحدث في العالم باعتبارها أفعالاً صادرة عن الإله يعني التعبير عن علاقتها بلانهائية الكل، وهذا هو الدين". والدين ذاته ليس إلا جزءاً من كل، لأن هناك عدة طرق مختلفة، لكنها مطبوعة

¹ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، ص 200.

² عن جوهر الدين، شلايرماخر، مرجع سابق ص 76.

³ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، مرجع سابق، ص 201-202.

بالتقوى في النظر إلى الأشياء من زاوية دينية، أي من حيث هي جزء من كل شامل¹. ولهذا يسعى الفكر إلى مطابقة نفسه بالوجود عبر الشعور، أي بتمثل أفعال الله في الذات، وهو معنى الشعور بالاعتماد المطلق. ويزيد "غرونجان" هذا المفهوم إيضاحاً من خلال طرح التساؤل التالي: "ما الذي يسمى وحياً؟ كلّ حدس أصيل وجديد للكون هو وحى، فما يهم في الدين ليس موضوعاته الخاصة، بل كثافة الإحساس والقصد اللذين ينبع منهما. سيقول "شلايرماخر" في كتابه "الدوغمائية المسيحية"، إن الدين يتأسس على الإحساس بالتبعية التامة لله، وبعبارة أخرى، تكمن الماهية الثابتة للتقوى في كوننا واعين بذواتنا باعتبارها تابعة كلية لله، أو بصيغة أخرى، تفيد المعنى نفسه: تكمن في أننا وأعون بأنفسنا في علاقتنا بالله². وسينحت "أوتو" من خلال تأثره بـ "شعور التبعية" مفهوماً جديداً، يحدد به طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان المتدين بتجربة النومينوس، سماه بـ "شعور الخليقة". وقد سمح مفهوم التبعية أو الاعتماد بإزاحة الرواسب الأخلاقية والميتافيزيقية عن طبيعة الدين، إذ أضحي عنصراً مستقلاً بذاته، ذو خصوصية مغايرة، فوفقاً لـ "شلايرماخر"، فإن هذا النمط الثالث من العلاقة بالكون يعتمد على الوعي بوجود جميع الأشياء المتناهية داخل اللامتناهية، وبجميع الأشياء الزمنية داخل الأبدية، "فهي الحياة داخل الطبيعة اللامتناهية للكل، في الجزء وفي الكل، فمن خلال الإله، نحوز على جميع الأشياء في الله، والله في الكل، فهي بذاتها تعلق وتتمثل للامتناهي عبر المتناهي، إذ يرى الله من خلالها، كما أنها ترى عبر الله³. ويتجلى اهتمام "شلايرماخر" بالذات باعتبارها وسيلة لتلقي المقدس، وضرورة العودة إليها، لأنها وعاء احتواء تمثيلات معانيه، ولهذا استند إلى الحدس والشعور كأداتين منهجيتين لاستنباط ذلك المعنى المحدوس داخل الذات، وهو ما يقصده بدراسة الدين انطلاقاً من ذاته وعناصره الباطنية.

ويضعنا "ميشال ميسلان" في سياق هذه الفكرة لبيان المقصود بها، مشيراً إلى أنّ "الدين في جوهره ليس فعلاً أو فكراً، وإنما هو تأمل حدسي وشعور، إذا فالجمال الخاص بكل حياة دينية يكمن في روح الإنسان، حيث هنالك يتجلى الدين بالخاصية المميزة التي يتمظهر عبرها ممتزجا بكافة وظائف الروح، ومحولاً كل نشاط إلى حدس متطّلع للامحدود، فمختلف الأديان لها منبع واحد، ذلك الإحساس بعالم لا محدود، من اللائق إذا أن نفهمها بالانطلاق من جوهرها المميز والحي، مع التمسك بالشكل الذي يسعى إليه كل دين لرسم المقدس على الطريقة الخاصة به، في حين مع العقلانية الدينية، فإن أي شكل تاريخي خاص ليس سوى عرض لجوهر مشترك، لديانة طبيعية. يؤكد "شلايرماخر" بإصرار على مبدأ التفرد لأي صنف من تلك الأشكال التاريخية الحية المعاشة، إذا فذلك التفرد الخاص بأي دين عبر ذلك التنوع المركب للمخلوقات البشرية، يدل بشكل خاص على تأمل حدسي للأزلي في

¹ جان غرونجان، فلسفة الدين، تر: عبدالله المتوكل، ط1 (المغرب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017) ص 134-135.

² المرجع نفسه، ص 135. يرى كوبلستون بأن شلايرماخر قد تأثر بفكرة الحلول لدى اسبينوزا، بالرغم من إطلاق شلايرماخر عليه اسم "شيخ الملاحدة". للاستزادة: انظر، تاريخ الفلسفة، ج7، ص 203-204. وتمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 77.

³ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology ., p. 39.

إطار الممكن، وللإحساس في إطار الحدود الإنساني، فالدين الأزلي والمطلق من اللازم تماهيه مع قضايا الكائنات المتناهية والمحدودة¹.

ويمكن بعد هذا التحليل، استخلاص أربعة أفكار، وهي: أولاً، وتعلق بطبيعة الدين القائمة على الحدس والشعور بعد إزاحة الأخلاق والميتافيزيقا، ثانياً: التأكيد على السعي نحو مطابقة الفكر مع الوجود بتمثل قيم اللامتناهي في الذات، ثالثاً: الإصرار على وجود نواة مشتركة بين الأديان، وبأن مختلف التعبيرات المختلفة عن المقدس هي بمثابة حدس، اصطُح على ظهوراته بالتجلي. رابعاً: بالإشارة إلى تفرّد واستقلالية الدين لأنه ذو خاصية تجعله متعذراً على الاختزال *sui generis*، ولذلك يمثل الحدس أداة تقصّر معرفية ناجعة لمقاربة عمق الظاهرة الدينية، ومن ثمّ فإن محاولة إدراك المقدس دون حدس يعدّ اختزالاً لحقيقته، وسيؤدي بالضرورة إلى نتائج عكسية، نظراً لغرابة الأدوات المطبقة على الطابع الوجداني للدين.

ويبين "جوراج طرابيشي" في معجمه ماهية هذا الحدس، وطبيعة علاقته بالشعور عند "شلايرماخر" في تقصي جوهر الدين قائلاً: "فالعقل يهيمن على الحياة العملية، على نظام المتناهي، بينما يتفتح الدين على العكس من ذلك، في اللامتناهي، فهو المملكة الظاهرة للقلب المتعق من كل منظور أرضي، إن الدين "مجرد حسّ باللامتناهي وحب له"، أي ضرب من تأمل لا محدود، مماثل أبداً لنفسه، غوص في الإحساس المطلق بالوجود، ذلك الإحساس الذي هو الأسّ الحقيقي للشخصية والسابق أصلاً على كل حياة شخصية، وإذ يرى فيه أيضاً "موسيقى داخلية تصاحب الإنسان في جميع تظاهرات حياته"، فما الدور الذي يبقى في مثل هذه الشروط للكائنات؟ لا يبقى لها من دور على الإطلاق، فهي في نظر واعظنا عديمة النفع، بل ضارة، لأنها تدّعي أنها تعبر عن الله في صور بشرية، وحتى الأخلاق يجب انتباذها، فليس ثمة كما توهم "كانط"، واجب يفرض نفسه على الجميع، وإنما لزاماً على كل إنسان أن يسلم نفسه لأمر وعيه ووجدانه"². فالمؤسسة الدينية بحسب "شلايرماخر" من عوامل اختزال الدين بسبب إغراقه في التفسيرات الميتافيزيقية، وهو ما أدى لتشوّه حقيقته، وستجد هذه الفكرة امتدادها عند "أوتو".

ولهذا يلوم "شلايرماخر" المتقفين الذين وجهوا سهام نقدهم للمتدينين الذي يعتقدون في الدين تبعاً لتعاليم الميتافيزيقا بالقول: "إنكم على حق في احتقار المغفلين الذين يستمدون دينهم من مستودعات أخرى"³.

لكن، وعلى الرغم من موقف "شلايرماخر" من الميتافيزيقا والأخلاق، باعتبارها عوامل ثانوية في الدين، إلا أنه لم يدع إلى إلغائهما، فهما بحسبه، من طرق التعبير عنه، ولكن في جانبه العقلاني الخارجي، خاصة إذا ما وضعنا في الحسبان بأنه جعل للدين طبيعتان، "طبيعة خارجية هي العبادات والطقوس والشعائر، وطبيعة داخلية هي التأمل

¹ علم الأديان، ميلان، ص 52.

² جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط3 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص 397.

³ عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص 105.

الباطني ومعايشة لحظات الانبثاق الأول، وتجلي المطلق للخلق، يكون الإنسان أثناء التجربة الدينية، في الوقت نفسه مرآة وانعكاسا للكون، ولكنه مغمور بالإحساس بعظمة المطلق، ويشعر باحترام كبير لكل ما هو أبدي وجليل، إن المفاهيم والمعتقدات الموروثة ثانوية بالمقارنة مع التجربة الدينية العفوية والمباشرة، والتي يشعر من خلالها المرء بصلة مباشرة بمبدئه، فمكونات الدين الخارجية (عقائد وطقوس وقصص) تتجلى فيها أمور مثل: وجود الله، والخلود، والمعجزات، والوحي، والنبوة، وغيرها. وداخلية (باطنية) ينسحب فيها الإنسان عبر (الحدس والشعور) للمشاركة في المطلق حيث الإنسان يحدس المطلق، والمطلق يشعر بالإنسان¹. فالدين إذا، يتمأسس من الطبيعة الداخلية ويتجذر فيها باعتبارها جوهره، بينما تُعبّر الطبيعة الخارجية، كالعقيدة عن ما يتجلى داخل التجربة وتنظمه وفق مفاهيم وقيم ونظم لاهوتية، بمعنى أن العقيدة تستمد معناها ودلالاتها من الفحوى الشعوري للدين وليس العكس، وعليه، فإن الفهم الذي يسعى إلى مأسسة الدين انطلاقا من العقيدة، ويستنتق التجربة من خلال مقولاتها قاصر، وتتسم آلياته بالحدودية، ومن ثم تكون نتائجه اختزالية محضنة.

وذلك ما يؤكد "شلايرماخر" أين يرى بأن "العقيدة لا تعني شيئا إذا كانت مجردة عن الشعور الديني، أو حبيسة أصول معرفية أو تشي بالنفور عن مواقف التجربة الدينية، لأنها لا يمكن أن تمثل أصل الحق، ولا قوة الحق، والشعور الديني مجردا عن الرؤية العقائدية هو أيضا لا يعني شيئا، ومن هنا يكون كلاهما مستفيا لأهميته وضرورة وجوده من الآخر، لأنهما أساسا جوهر واحد². فكلاهما يكتسب المعنى من الآخر، أي أن التجربة الدينية يُعبّر عن محتواها بواسطة دلالات اللاهوت المفاهيمية، بينما تكتسب العقيدة مدلولها من المحتوى الناتج عن مواجهة المطلق خلال التجربة.

ويتعرض "كوبلستون" إلى هذا الموقف شارحا، فبحسبه "لا ينبغي أن نستنتج عما قلناه أنه من وجهة نظر "شلايرماخر" ليس ثمة علاقة على الإطلاق بين الدين من ناحية الميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى، بل على العكس، هناك معنى يكون فيه كل من الميتافيزيقا والأخلاق بحاجة إلى الدين، ومن دون الحدس الديني الأساسي للشمول اللامتناهي، فإن الميتافيزيقا تترك معلقة في الهواء بوصفها بناء تصورا خالصا، والأخلاق من دون الدين سوف تعطينا فكرة غير تامة عن الإنسان، ذلك لأن الإنسان من وجهة النظر الأخلاقية يظهر على أنه حرّ ومستقلّ الإرادة وسيّد مصيره، بينما يكشف له الحدس اعتماده على الشمول اللامتناهي أو على الله³. وعليه، فإن الفكرة الأساسية تتمثل في أن الجوهر الشعوري للدين كتمثلٍ للامتناهي، يتم من خلاله إضفاء القيمة والمعنى على الميتافيزيقا والأخلاق، وذلك معنى الاعتماد.

¹ علم الأديان، مسلان، ص 294.

² عن جوهر الدين، شلايرماخر، مرجع سابق، ص 105.

³ تاريخ الفلسفة، كوبلستون، ج7، ص 201.

وتحضر لدى تعاطينا مع فكر "شلايرماخر" في تقصيه لجوهر الدين من جهة، ونقده للكانطية من جهة أخرى، عقبة منهجية تتمثل في العلاقة بين الحدس والشعور، إذا ما كانا بمعنى واحد، أم أنهما يختلفان، إذ "يمكن للمرء أن يظن بأن الحدس يمثل الجانب الخارجي *objective* للتجربة، أي أثر الكون علينا، غير أن الشعور بالنسبة لـ"شلايرماخر" ليس صنفا جماليا أو حسيا، وإنما هو الجانب الذاتي *subjective* فيها، أي ذلك التغير الحاصل لنا أثناء التواصل، فكل حدس بحكم طبيعته يرتبط بالشعور"¹.

وتعتبر هذه العلاقة الاشكالية عقبة أخرى في فهم طبيعة تأثير "أوتو" بـ"شلايرماخر"، وقد أشار "ثيودور فيال" إلى ذلك متسائلا، "ما معنى القول بأن جوهر الدين هو حدس اللامتناهي؟ إذ يجب التعامل في هذه المسألة بجذر مع مصطلحات "شلايرماخر"، خوفا من عدم فهم الطرح الأوتوي المتعلق بالسر المروع والجذاب، ففي الطبعة الثانية للخطب، ذكر "شلايرماخر" بأن كل نهائي ينوجد من خلال ضبط حدوده التي يقطعها اللانهائي، وقد ذهب بناء على ذلك، إلى القول بأن دخولنا في تجربة مع موضوع ما، يعني أننا نختبر حينها تأثيره على الأحداث أيضا، وقد عرّف التقوى في كتابه "الإيمان المسيحي" بأنها شعور محدد، أو وعي ذاتي فوري. ويشير هذا الوعي الذاتي إلى كل من الشعور بسلوكاتنا اتجاه الكون، وبالشعور حول تأثير الكون علينا. ويوظف "شلايرماخر" الشعور *gefühl* المتعلق بوعينا حول سلوكنا اتجاه الكون *das gegenständliche*، بينما يوظف الحدس *anschauung* المتعلق بوعينا حول تأثير الكون علينا *das in-sich zurückgehende*. إن وعينا الذاتي، وكوننا، يتكون بشكل كامل جزاء هذه الجيفة والذهاب المتعلق بالسلوكية والقابلية، بالموازاة مع إدراكنا بأن سلوكنا بذاته يعتمد على كون ليس في استطاعتنا، (الشعور بالإعتماد المطلق)². ويمكن الخروج بالنتيجة التالية: الشعور ويقصد به طريقة تفاعلنا اتجاه الكون ويعني المقدس، أي تمثل قيمه في سلوكنا، أما الحدس فهو حضور المقدس فينا وتمثله داخل حدودنا.

ولهذا يؤكد "شلايرماخر" على ضرورة التفاعل بين الكون والإنسان حتى يتحقق معنى الدين، إذ يقول: "هكذا هو الدين، إنه الكون بكل ما له من صور ونشاط مستمر، يكشف لنا عن نفسه في كل لحظة، أي شكل من الأشكال التي ينتجه الكون، وكل كائن من كائناته هو فصل من فصول الحياة، ومن هنا تأتي ضرورة حضور الدين، فيه يتسنى للإنسان تقبل فكرة انه جزء من هذا الكل، ويكون الحدود النهائي ماثلا أمامه كما لو أنه مطلق لانتهائي"³. لكن ذلك لا يحصل إلا بالتأمل والحدس والدخول في تجربة مع الكون، حتى يقع المتأمل تحت تأثير المتأمل، ولذلك يدعو "شلايرماخر" مخاطبيه بأن "تأملوا الوجود، وأنا أطلب منكم أيها الأصدقاء أن تنعموا النظر في هذا المصطلح "التأمل"، لأنه الملاك الذي يحتضن خطابي كله، وهو القرينة المنشطة لفهم الدلالة، ولا بد من

¹ Theodore Vial, *Anschauung and Intuition, Again* (Or, "We Remain Bound to the Earth"), In Brent W. Sockness & Wilhelm Gräb (Ed), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Translation Dialogue* (Berlin, Walter De Gruyter, 2010), p 46.

² Vial, *Anschauung and Intuition*, pp 48- 49.

³ عن جوهر الدين، شلايرماخر، تمهيد لفلسفة الدين، ج1، ص78.

التأكيد هنا على كون المتأمل واقعا بالضرورة تحت تأثير المتأمل¹. ويضيف أيضا، بأنه "في الدين يتأمل الإنسان الكون بوصفه مؤثرا وفعالا في الإنسان"².

وبناء على ما سبق، فقد استطاع "شلايرماخر" من خلال التجربة الدينية أن ينظر لطريقة منهجية مغايرة في دراسة الظاهرة الدينية، كما نجح في استعادة هويتها من جديد بعد الهجمات الشديدة التي تعرضت لها من طرف مختلف المقاربات المستمدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وكان لإسهاماته أثر مباشر في وضع المعالم الأولى لتأسيس علم الأديان كفرع معرفي مستقل، وهو ما يؤكد "ميسلان"، فهو سرى في جهوده "مساهمة مهمة للفكر الغربي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في إرساء علم الأديان، الذي تحرر شيئا فشيئا من اللاهوت والميتافيزيقا التي أقرت ضده اتهامات كثيرة من شتى الأرتوذوكسيات، ولزاما لطابعه المفهومي الداعي للاهتمام الضروري بالتاريخ والمشاعر وبالفرد، فإن علم الأديان زيادة على كونه نظريا، فقد انفتح على مختلف عناصر التحليل والتأمل التي وفرتها له مختلف العلوم الإنسانية، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر"³.

وسيتجلى ذلك في أعمال "أوتو" و"إليادي" اللذان أفادا من مختلف النظريات الجديدة في ميدان العلوم الإنسانية، لدعم موقفهما من التجربة الدينية باعتبارها جوهر الدين، واستكمال مهمة الدفاع عن تفرّد الدين وتحدّره في النفسية الإنسانية، واعتباره مكونا تأسيسيا فيها، ومحاولة التأكيد على شرعية الفكرة القائلة بأن الكونية الإنسانية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الدين وحده، انطلاقا من فكرة "شلايرماخر" المنادية بأن "الدين هو الوحيد القادر على تحقيق عالمية الإنسانية"⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 77-78.

² المرجع نفسه، ص 109.

³ علم الأديان، مسلان، ص 53-54.

⁴ عن جوهر الدين، شلايرماخر، مرجع سابق، ص 103.

الجمعة الثاني

المنهج الفوتوي في مقاربة بنية المقدس، وبدرايا

التأسيس لفينومينولوجيا الدين

المبحث الثاني : منهج "أوتو" في مقارنة بنية المقدس، وبدايات التأسيس لفينومينولوجيا الدين :

سنعمل على عرض مجموعة الأدوات المنهجية التي وظفها "أوتو" في مقارنة الظاهرة الدينية، محاولاً بلوغ جوهرها، وذلك بتناول طريقته في التحليل والتركيب والنقد، مع بيان مكان التأثير بمن سبقه، والآليات التي نحتها فصارت بمثابة وسمٍ تفرّد به، وتعبيراً عن رؤيته المستجدة، ومناقشة إسهاماته في تأسيس علم الأديان كفرع معرفي مستقل بذاته، بواسطة التنظير لما صار يُعرف بفينومينولوجيا الدين.

وبناء على ما سبق، فإننا نجزم بأن فهم مقصود "أوتو" في كتابه "فكرة القدسي" يقتضي بالضرورة إلماماً بالمدارس المؤثرة عليه، ومراعاة سياق الكتاب الفكري والتاريخي، المنشور في أوجّ عصور المادية والوضعية، وصياغة النظريات الكلاسيكية في بحث إشكالية أصل الدين، التي اختزلت ماهيته، بسبب التطبيقات المنهجية المخالفة لطبيعته. وقد اشتغل "أوتو" خلال نقاشاته حول تطور الدين ضمن سياق نظريات "دوركهائم"، و"فريزر"، و"لانغ"، و"ماريت"، و"شميدت"، و"تايلور"، وآخرين، ومن ثمّ، فإنه قام بصقل أفكاره ضمن أوجّ النظريات والفرضيات الشائعة التي صارت بمثابة حقائق آنذاك كالأرواحية، والفيتيشية، والمانا، والطوطمية، والصنمية، إلخ. ولذلك ينبغي أن يُدرس موقفه حول أصل الدين وتطوره ضمن هذا السياق¹. فكتابه كان دفاعياً عن حتمية المقدس، ومناهضةً لأفوله، ومساهماً في بروز نزعة المنادة بعودة مقوله، وذلك ما دفعنا في الفصل الأول إلى عرض آراء منتقاة عن تلك النظريات، لوضع جهود "أوتو" ضمن السياق المعرفي الذي اشتغل في إطاره، ذلك أن تأليفه كان جزءاً من ثقافة عصره، واستجابة لاشكالياته.

كما أنه كان يعتبر بأن "المقولات التي أرادت تفسير ظهور الدين على أساس القوى الروحية، والسحر والشعوذة، وعلم النفس العرقي والقومي، والخوف من ظواهر الطبيعة، مقولات خاطئة، اشتبهت حينما فتّشت عن منشأ الدين في مجالات كهذه، لأنها تغافلت عن ذلك الإحساس الأصيل والأحادي، والذي يمثل عند "أوتو" النواة الرئيسية للدين، ومنشأ ظهوره وديمومته"². فالشعور المنبثق عن التجارب الدينية، القبلي بالضرورة، هو الباعن على منشأ الدين حسبه.

وبعد استقراء مجمل ما ورد في الكتاب من أفكار، والاستعانة بالقراءات التحليلية لطرحه من طرف مختلف الشُّراح والمشتغلين عليه، فقد ارتأينا تقسيم هذا المبحث إلى أربعة مطالب، يدور موضوعها حول المبادئ المنهجية التي تشكلت مقارنته لبنية المقدس.

المطلب الأول : منهج الحدس والشعور لإدراك النومينوس من خلال التجربة الدينية :

شدّد "أوتو" في الفصل الثالث من كتابه بأن "القارئ مدعو إلى أن يتوجّه بذهنه نحو اختبار ديني جرى له في العمق، قلماً اتّسم بأشكال أخرى من الوعي، من لم يستطع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف هذه اللحظات في

¹ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology., p. 78.

² الأسس النظرية، شيرابني، ص 80.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفكر) و(الوول) (المنهجية في (المنهجية))

اختباره، حريّ به ألا يمضي بعد في القراءة شأواً أبعد، ذلك أنه ليس باليسير أن يخوض المرء في مناقشته مسائل علم النفس الديني، مع من يستطيع أن يستجمع عواطف مراهقته، ووعكات عسر هضمه، أو قل مشاعره الاجتماعية، ولكنه لا يستطيع أن يستذكر أي شعور ديني داخله¹، فالتجربة الدينية المسبقة لدى القارئ ضرورية في تصوره، إذ تلعب حالات الانخفاف والسكينة والرهبنة والخشوع دوراً محورياً في فهم مقاصده، وعليه يصبح الافتقار إليها عقبةً تُعيقُ ذلك الفهم، وقد وضعها شرطاً لقراءة كتابه، كما أن افتقادها هو السبب في دعوته إلى ترك مواصلة مطالعته.

وعليه، فإن الشعور الناتج عن التجربة الدينية يمثل أداة منهجية عند "أوتو" في مقارنة المقدس، وهو ما يعود بنا إلى أطروحات "شلايرماخر"، ولكن، وفق قراءة مغايرة، أي بعرض موقف "أوتو" منها موافقة ونقداً، ولذلك يقتضي فهم معنى الشعور لديه تقديم تعريفه للتجربة الدينية.

تجدر الإشارة إلى أننا لا نعثر عند قراءة كتابه على تعريف واضح لمفهوم التجربة الدينية، لكننا نجد ملامحه العامة في بعض فقراته، وما كتبه حولها: "هيهات ما بين مجرد الإيمان بواقع يتخطى الحواس، وقيام المرء باختباره أيضاً، وهيهات ما بين أفكار عن "القدسي" تطرق السمع، والتنبّه له تنبّها واعياً أنه واقع ذو فعالية، يقتحم عالم الظواهر على نحو نشيط، إن في وسعنا أن نقول بأن الحالة الأخيرة الممكنة إمكانية الحالة الأولى، فناعة راسخة لدى الأديان كلّها، بل بالنسبة إلى الدين كدين، فالدين يرسي الفناعة عنده، لا بأن الواقع القدسي والمقدس قائم، يشهد له صوت الضمير الداخلي، والوعي الديني وحسب، أي صوت الروح الخافت الوديع، الصّدّاح في القلب عبر الحس، والاستشعار والشوق، بل أنه يمكن ملاقاته أيضاً ملاقة مباشرة عبر مناسبات خاصة وأحداث، والإيجاءات أنه إيجاءٌ تلقائياً عبر أشخاص والظهور عبر أفعال بأن ثمة إيجاء خارجياً للطبيعة الإلهية إلى جانب الإيجاء الداخلي النابع من الروح"². فهذه الكينونة المفارقة والمغايرة لعالم الظواهر، متاحة وممكنة معرفياً من خلال الشعور على الرغم من تجاوزها للتجربة الحسية والمادية، لكنها تستطيع أن تخترقها عبر تجليها في أشياء هذا العالم وتُدرك بواسطة الوجدان، ومن ثمّ، فهي تنتمي إلى مجال العاطفة، ولذلك وصف خصائصها بأسلوب رومانسي، يُضاهي لغة "شلايرماخر"، كما أنها تكشف عن رهافة حسّه، فالشعور عنده شاهد على شرعية المفارق، وعن حتمية وجوده، ولهذا يشكل في فكره مصدراً معرفياً ممكناً في التنظير والتعديد.

وعليه يعتقد "أوتو" ب"أن التجربة تنتمي في نوعها وحقيقتها إلى العواطف والأحوال والأحاسيس، فلو أننا نؤعنا الأبعاد الوجودية للبشر إلى أنواع ثلاثة متميزة عن بعضها البعض: العقل، الإرادة، الإحساس، فإن التجربة الدينية عند "أوتو" تصبّ في الخانة الثالثة، وما كان يسميه "أوتو" التجربة الروحية، إنما هو حالة نفسية فريدة أُحدية تتأبّى عن التحويل إلى أيّ حالة أخرى، فهي من هذه الناحية تشبه أية معرفة أصيلة وبسيطة، ورغم أنها تلين أمام

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 31.

² المرجع نفسه، ص 172.

دراستها وبحثها، بيد أنه من غير الممكن تقديم تعريف دقيق لها¹. وقد سمح هذا التصنيف الكانطي بموضوعة التجربة الدينية ضمن حقل الشعور، ومن ثم استلزم إدراك طبيعتها وفق أدوات منهجية تتلائم مع خاصيتها الشعورية. بالإضافة إلى ذلك، فهي تتميز بأنها ذات جوهر فريد *sui generis*، وهي مقولة مركزية عنده، توحى بتعدّرها على الاختزال.

كنا قد أشرنا في الفصل الأول إلى أنواع التجارب الدينية، وأرجأنا حينها الحديث عن مفهوم التجارب المقدسة، وذلك بحكم انتماء مفهوم التجربة الدينية من حيث جوهرها عند "أوتو" إليها، إذ توحى دلالة عنوان كتابه إلى ذلك، فقد اختار مصطلح القدسي، ليشير إلى أنه موضوع هذه التجربة، معرّفها إياه بمفردة نحتها فصارت وسما خاصا به، وهي النومن *numen* أو النومينوس *numinous* للدلالة على تعدّ إدراكه بواسطة المفاهيم والمناهج العقلانية، بالرغم من أنّ له جانبان، أحدهما عقلائي، أما الآخر فغير عقلائي، لكن الجانب الأول يأخذ معناه من الثاني، وإلا حصل اختزاله، لأنه يستلزم معاشة وجدانية، ويتطلب حدسا وشعورا به، وهو ما سنفصل فيه خلال المبحث الثالث من الناحيتين: المفاهيمية والتعريفية.

وبما أن السياق الذي تنتمي إليه التجربة الدينية يكمن في التجربة المقدسة النومينوسية، فإنه هو الذي اقتضى الإشارة إلى ذلك، فالدين بحسب "أوتو"، إنما "يقوم على أساس مواجهة روح الإنسان لحقيقة ذات وجهين، أحدهما عقلائي والآخر غير عقلائي، المصطلح السائد إلى هذه الحقيقة السامية هو "الأمر المقدس"، غير أن هذا المصطلح في تطوره المفهومي عبر الزمن قد امتزج بالمفاهيم العقلية، بحيث حجب بُعد الأصيل وغير العقلائي والغفلة عنه، ربما كان أهمّ مفهوم دخل ضمن المعنى القدسي، وأضحى المتبادر عند سماع هذا اللفظ هو: إرادة الخير، والصلاح، والخير المحض، بحيث أصبح الأمر المقدس حقيقة تعني الخير المحض وإرادة الخير، ذكر "أوتو" أن غلبة هذا النوع من المفاهيم الأخلاقية والنظرية يؤدي إلى جفاء البعد الأهم من الأمر المقدس، وهو البعد الذي لم يدخل في هيئة المفاهيم أبدا، ولا يمكن اكتشافها من قبل منظومة العقل النظري، وإنما يقتصر على الشعور العميق الكامن في وجود الإنسان²، ويتجلى رفض "أوتو" للتفسيرين العقلائي والأخلاقي لطبيعة المقدس مسائرا مفهوم "شلايرماخر" لطبيعته، باعتباره مركز التجربة الدينية وجوهرها الأصيل، إذ يحصل إدراكه بواسطة مثوله خلالها، وما يليقه من شعور داخل الذات، وبما أنه يعدّ بعدا غير معقولا في الدين، فإن الشعور والحدس هما الأداتان المنهجيتان الكفيلتان لبلوغه، ولذلك سنركز جهدنا لبيان مفهومهما، على أن نعود في المبحث اللاحق إلى مناقشة طبيعة النومينوس.

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 133.

² التجربة الدينية، شيراوي، الإيمان والتجربة الدينية، ج 2، ص 183، ويستعمل علي شيراوي مصطلح "الأمر القدسي" للدلالة على القدسي أو النومينوس.

وعليه، فإن "أوتو" يرى بأن "الأمر المقدس خارج تماما عن مستوى الإدراك، ومن هنا فإنه يستحيل شرحه ولا يمكن وصفه، إن الأمر المقدس لا يمكن بلوغه من خلال أعمال الفكر وشحن العقل في مجال المفاهيم والمقولات الذهنية، بل من خلال الشعور الخاص والفذ الكامن في وجود الإنسان، الذي يُستثار عند مواجهته لتلك الحقيقة الملغزة والمحيطة بالأسرار، هذه النقطة هي من أهم الأركان، وربما أهم أصل فكري عمل عليه "أوتو"، وسعى جاهدا إلى إثباته في كتابه مفهوم الأمر القدسي"¹.

وحتى يؤكد "أوتو" على استعصاء هذا المفهوم على الإدراك العقلائي، واستلزام معاشته شعوريا، فقد اختار للتعبير عن طبيعة ما يثيره مثوله داخل التجربة الدينية من مشاعر يقذفها في وجدان الذات، مفاهيمها نحتها، فصارت نظرية تُنسب إليه، وهي: *Mysterium Tremendum et Facinans*، أي السر المروع والجذاب، وهي عبارة عن مشاعر تختلج الذات عند مواجهة هذا السر، فتطغى عليها حالة من الرهبة والتوق، فالتعبير بالسر المهيب والجذاب الذي يستخدمه "أوتو" لوصف الأمر المقدس، إنما هو في الواقع توصيف للتجربة المقدسة، أو بعبارة أدق: توصيف للأمر المقدس كما يتجلى في التجربة المقدسة، لهذا السبب نجد "أوتو" يتحدث في مفهوم الأمر المقدس الذي هو نوع من التجربة الدينية، ويسعى إلى استثارة الوعي الذاتي للقارئ بهذا الشعور الخاص الكامن في أعماق وجوده، والذي يبرز إلى السطح أحيانا، ويصل عند البعض إلى قمة الازدهار والتفتح"². أي أن تركيزه على الوعي الذاتي، ويقصد به التجربة الفردية الشعورية، دليل على أن السبيل الأوحى لإدراك طبيعة النومينوس، إنما يكمن في الشعور ومعاشته وجدانيا، والخضوع لتجربة دينية، عميقة من حيث فيض المشاعر الناتجة عنها، التي تمثل معرفة في ذاتها.

ويحتاج تعقّل هذه الإشكالية استعادة مفهوم "شلايرماخر" الذي سماه بـ "حسنّ التبعية"، وما يرتبط به من مشاعر الارتقان والتعلق بالمطلق اللامتناهي، فقد كان يرى "بأنّ التجربة الدينية ليست تجربة عقلية، وإنما هي "إحساس الاعتماد المطلق والشامل على مبدأ قدرة مغايرة للعالم"، فهذه التجربة، تجربة شهودية عنده، أصيلة قائمة بنفسها *self-authenticating*، ومستقلة عن المفاهيم والتصورات والاعتقادات والأعمال، وحيث كانت متعالية عن حدود التغيرات المفهومية ونوعا من الإحساس، عَصِيٌّ علينا تقديم وصف جليٍّ لها"³. ولسنا نؤي العودة إلى مفهومه للتجربة الدينية، وإنما بالإشارة إلى أثرها المباشر في نظرية "أوتو" حول الشعور الديني، لكننا نودّ التأكيد على ضرورة مراعاة تراث "شلايرماخر" حول هذه المسألة بغية فهم مقاصد أطروحات "أوتو"، واجتناب القراءة الإختزالية له، إذ سيكون من الغريب، إجراء تحليل ابستيمولوجي لـ "رودولف أوتو" من دون عودة رصينة إلى "شلايرماخر"، فقد كان له تأثير بارز على الفكر اللاهوتي الألماني، كما يعتبر بمثابة نقطة تحوّل حاسمة، فخصوصية

¹ التجربة الدينية، شيراوي، مرجع سابق، ص 184-185.

² المرجع نفسه، ص 185.

³ الأسس النظرية، شيراوي، ص 134.

فلسفته عند أي دراسة لـ"أوتو"، ينبغي أن تراعي جدًّا كل ما يتعلّق بالجانب العاطفي في الدين، ولقيمة الشعور بالنسبة للمعرفة خصوصاً¹. فهو يشكل قاعدة أساسية في استلهامه لتصوراته الدينية، كما سبقت الإشارة. فالشعور عند "شلايرماخر" يمثل حلقة الوصل بين الإيمان والمعرفة، لأنه المصدر الذي يمكن من خلاله، استمداد تصورات حول جوهر الدين الذي يعجز العقل عن بلوغه، وبما أن جوهره يتأسس على المطلق اللامتناهي، فإنه ينتمي إلى مجالي الحدس والشعور، وهو ما يؤكد "أوتو" مبيناً بأن إدراكاتنا الحدسية مقيدة بالشعور *sensuous*، ويترب عن ذلك، بأن المعرفة الإدراكية، أي أن معرفة اللامتناهي بواسطة المفاهيم العقلانية، غير ممكن بالنسبة لنا. فاللامتناهي يظل متعدياً على إدراكاتنا، لكن ما لا يمكن بلوغه بواسطة الإدراك، يمكن تحقيقه عبر الشعور. فالشعور بالإضافة إلى المعرفة والإيمان، يقدّم نوعاً ثالثاً من المعرفة الحقيقية، يقوم بالجمع والتوحيد بينهما، وهو *Ahnen*. ويشير إلى مشاعر مبهمة للجميل والجميل في كل مظهره، فهو يستحوذنا من خلال سلطته في الحياة الطبيعية والروحية، ومن ثمّ فإننا ندرك الأبدى داخل الزمنى من دون أي وساطة، والزمني باعتباره تظهراً للأبدى. فبالرغم من تجاوزه لقدرتنا في التعبير، فإن عالم الإيمان يتجلى هنا بذاته عبر عالم المعرفة من خلال *Ahnung*². ويستدعي مفهوم *Ahnung* وقفة متأنية لدى كل من "شلايرماخر" و"أوتو"، باعتباره الوسيلة التي يصبح إدراك النومينوس من خلالها ممكناً، أي ذلك الجانب اللاعقلاني في المقدس.

ولذلك فإن محاولة تفسير هذا الجانب ميتافيزيقياً أو أخلاقياً ستعني طبيعة النومينوس اللاعقلانية، بسبب حشوها بمفاهيم مغايرة لماهيته، فبالرغم من إمكانية احتواء الدين على تصورات ميتافيزيقية وأخلاقية، غير أن جوهره لا يوجد في المعرفة أو السلوك، ولكن ضمن الميول غير العقلانية والخفية للشعور، والحدس، والذوق، والإحساس، وما شابه ذلك. وقد كتب "أوتو"، أنه تبعاً لـ"شلايرماخر"، فإن هنالك علاقة ثالثة مع الكون : وهي ليست علماً متعلقاً به ولا سلوكاً اتجاهه، ولكنها تجربة لهذا الكون في عمقه، وإدراك فحواه الأبدى من خلال الشعور الروحي التقوي والذوقي. وليس ذلك علماً أو ميتافيزيقياً، كما أنه ليس أخلاقاً أو جهداً ذاتياً أو سلوكاً موجّهاً. وإنما هو الدين : التقييم المباشر للكون كجزء وككل، والتعالي عن الأشياء المجردة التي يمكن للعلم إدراكها، وفي الوقت ذاته، التجربة الروحية العميقة لجوهر المثالي الضمني³.

وتبعاً لـ"شلايرماخر"، فإن هذا النمط الثالث من العلاقة مع الكون يعتمد على الوعي بوجود جميع الأشياء المحدودة من خلال اللامحدود، وبجميع الأشياء الزمانية من خلال الأبدى، فهو العيش في الطبيعة اللانهائية للكل، وفي الجزء وفي الكل، وفي الله، إذ نملك ونحوز على كل الأشياء في الله، والله في كل شيء. وهو بذاته تأثير وتمثّل للامتناهي في المتناهي، إذ يُدرك الله من خلالها، كما أنها تُدرك من خلال الله. وعلى الرغم من اعتراف "أوتو" بأن

¹ Phillip Griffin, The Epistemology of Rudolf Otto (MA thesis, Boston University, 1954), pp 21-22.

² Rudolf Otto, The Philosophy of Religion: Based on Kant and Fries, Trns : E. B. Dicker, 1st ed (London, Williams & Norgate Limited, 1931), pp 100-101.

³ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology ., P. 39.

الفكر الديني لدى "شلايرماخر" مشروط بالوضع الفكري لزمانه، غير أن بعض الجوانب التحليلية الماخرية تُظهر تأثيراً مباشراً على الفهم الأوتوي للدين. أولاً: يؤكد كلٌّ من "شلايرماخر" و"أوتو" بأن الدين لا يقوم على العوامل العقلانية فقط، وإنما على الجوهر غير العقلاني، كما يتفق كلاهما بأن الدين وفقاً لذلك، إنما تكمن مركزيته في الروح. ثانياً: وعليه، فهما يتفقان على أن الخطاب الديني، وكل الأفكار والمبادئ اللاهوتية، يجب أن تكون مرتبطة بانفعالات الشعور الديني¹. وبالتالي، فإن أي استقصاء لطبيعة الدين من دون مراعاة هذا الجانب الشعوري سيؤدي حتماً إلى اختزاله، لأنه يكمن في القعر السحيق للنفس، غير أن مفهوم هذا التمرکز عند "أوتو" يختلف عن مفهوم "حس التبعية" لدى "شلايرماخر"، الذي أسّسه على فكرة الاعتماد.

وبعد استحضار مفهومي "شلايرماخر" لحس التبعية والاعتماد بغية البناء عليه، فإننا سنركز جهداً على موقف "أوتو" أشاد بدوره في استبعاد العناصر الخارجية عن الدين، كالميتافيزيقا والأخلاق، ومع ذلك فقد وجّه له نقداً لما يراه قصوراً في عدم قدرته على بلوغ معنى الدين الجوهرية.

وقد كتب "أوتو" حول "شلايرماخر" مقالا وسمه بـ"كيف أعاد "شلايرماخر" اكتشاف جوهر الدين" *How Schleirmacher rediscovered the Sensus Numinis*، ومما جاء فيه نقلاً عن "جون دادوسكي" بأن "أوتو" ينسب الفضل إلى "شلايرماخر" في إعادة اكتشاف جوهر الدين *sensus numinis* قائلاً: "لم يقدّم "شلايرماخر" بإعادة اكتشاف جوهر الدين بطريقة إشكالية وشاملة فحسب، وإنما فتح لعصره باباً جديداً حول الأفكار القديمة والمنسية: حول الإعجاب الألوهي بدلاً من الإعجاز الخارق للطبيعة، وللتجلي الحي بدلاً من العقائد الراسخة، ولتمظهرات الألوهة اللامتناهية في الأحداث، والأشخاص، والتاريخ، وخاصة حول الفهم والتقييم المستجد للتاريخ الكتابي كتجلي إلهي"². أي أنه أعاد لمقولة التجلي قيمتها المعرفية بعد تحليصها من تراكماتها الميتافيزيقية، وعرض تصوراً مستجداً قائماً على التجربة الدينية، ومع ذلك، فقد فشل بحسب "أوتو" في التعريف بالمعنى الأصيل للدين بسبب قصور مفهومي الاعتماد والتبعية.

أما عن المقصود بمصطلح *sensus numinis* فهو يدل على أن الشعور بالنومينوس هي العبارة التي تصف القوة التي يمكن من خلالها إدراك حضور البعد النومينوسي في أي تجربة دينية، بغض النظر عن كونها تجربة بسيطة أم مركّبة، فلكي تكتسب أي تجربة صفة الدينية، ينبغي أن تحتوي على بعد نومينوسي عميق، وعند هذه اللحظة يصبح لفظ "نومينوس" (الذي وظّفه "أوتو" بديلاً عن القدسي) العنصر الديني الأساسي في التجربة الدينية، أي أسبق من عناصرها العقلانية والأخلاقية، ومن ثمّ يعتبر الشعور النومينوسي هو السلطة التي يصبح البعد النومينوسي من خلالها عاملاً جوهرياً تتأسس عليه التجربة الدينية، وتدرّك بواسطته. ولهذا قام "أوتو" بمتابعة الفهم المستجد للدين وللمسيحية عند "شلايرماخر"، وبرأس شامخ خلال العصر الحديث، وعلى الرغم من عدم توظيف "شلايرماخر" لمصطلح نومينوس، غير أن "أوتو" قد نحتته بعد عقود طويلة من وفاة "شلايرماخر". وقد فضل

¹ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, . P. 39.

² Dadosky, The structure of Religious Knowing., p. 10.

"شلايرماخر" في زمن مبكر أن يتحدث عن الدين باعتباره شعورا وتذوقا للمطلق اللامحدود، بواسطة مصطلحي الشعور والحدس، في حين تحدث عنه لاحقا في كتابه "الإيمان المسيحي" باعتباره شعورا بالاعتماد المطلق، وبعيدا عن الاختلافات الإصطلاحية، فإن "أوتو" قد أرجع إليه الفضل في إحياء المسيحية¹. فالشعور النوميونوسي شيء، بينما يعتبر النوميونوس شيئا آخر، فالأول هو استعداد قلبي في النفس، غير أنه ينبثق ويستمد من الثاني، ولهذا قامت نظرية المعرفة الأوتوية على تباديات هذا الشعور، ومحاولة اكتناه مدلولاته، لأنه مؤهل للكشف عن ماهية النوميونوس، ويعود الفضل إلى "شلايرماخر" في إمداده بالتصور المبدئي نحو التنظير لمثل هاته النظرية، التي سنزيدها تفصيلا لاحقا.

كما أن أثر "شلايرماخر" قد امتد إلى النظرية الدينية حول المقدس عند "ميرتشيا إيلادي"، إذ يعتبر "ريتشارد كروتز" موقف "شلايرماخر" حول قبلية التجربة الدينية، أثرا غير مباشر على "إيلادي"، وكان للمنحى التجريبي نحو البصيرة الدينية جاذبية متواصلة، وقد اعترف رائد بدايات القرن العشرين، "رودولف أوتو"، بالقيمة المعتمدة لكتاب "الخطب". فمن خلال "أوتو"، ارتبط إرث "شلايرماخر" بـ "ميرتشيا إيلادي" ودراسة تاريخ الأديان". وفي دراسات حديثة ومتعمقة لبعض مفكري حلقات *Eranos*، حدّد "ستيفن فاسرستروم" نفس الصلة إذ أصبح شعور "شلايرماخر" *Gefühl* بالنسبة لمؤرخي الأديان، جوهر التجربة، وكموافقة لـ "أوتو"، و"يونغ"، وبعض المفكرين الباطنيين، دعا "إيلادي" هذه التجربة بـ "النوميونوس". وبإيجاز، فإن تجربة المقدس، أو النوميونوس، أو القدسي، قد رُسيحت لتكون مقوماً تأسيسيا للدين². فانطلاقا من "شلايرماخر"، أصبح الشعور مصدرا للمعرفة الدينية، وجوهرا في الدين، أي عنصرا تأسيسيا فيه، كما أن الجهود اللاحقة في هذه الإشكالية، تعود في أصلها إلى إسهاماته.

ويشير "دادوسكي" إلى أن هذه المقاربة كانت من الإسهامات التأسيسية لفينومينولوجيا الدين، فقد حدث جدال بأن صياغة "شلايرماخر" للشعور بالاعتماد المطلق في جوهرها محاولة لوصف التجربة الدينية. ولهذا، يحاجج "روبرت ويليامز" بأن المنهج اللاهوتي عند "شلايرماخر" قد استبقى على جانب وصفي مماثل للمنهج الفينومينولوجي، قائلا: "كان "شلايرماخر" يوظف بطريقة فعلية، نوعا من المنهجية الفينومينولوجية في عمله الرئيسي "الإيمان المسيحي". فالمستجد في طرحه يكمن في سعيه نحو وصف الله باعتباره معطى قلبيا قصديا يرتبط بالوعي الديني. وعلاوة على ذلك، فقد اكتشفت، مثل "بول ريكور"، بأن "شلايرماخر" قد وظّف خطوتين إجرائيتين في عرضه، تبتدئ أولا من التصورات اللاهوتية *a theological eidetics* التي تضع الوجود بين قوسين، وتركّز على المعنى، أي على البنى الجوهرية للوعي الديني. ثانيا، يزيل "شلايرماخر" الأقواس عن التجريدات الأولية ويراعي البنى الصورية للاهوت كما لو أنه تم تعديلها بشكل ملموس، وجعلها محددة في التجربة الدينية العملية"³.

¹ Robert F. Streetman, Romanticism and the Sensus Numinis in Schleiermacher, In The Interpretation of Belief Coleridge, Schleiermacher and Romanticism, David Jasper (Ed.), (New York: St. Martin's Press, 1986), p 105.

² Dadosky, The structure of Religious Knowing., p. 10.

³ Ibid., p. 12.

فقد كان يهدف إلى فهم التجربة الديني بحسب ممارسة الإنسان المتدين لها، أي تطبيق مفهوم القصدية، ولعل ذلك ما قاد "أوتو" نحو استكمال مهمة أستاذه، فقد وجد بأن طريقته أكثر موضوعية اتجاه الدين، وأكثر قدرة على بلوغ جوهره، وفهم بنيته الفريدة.

ونصل الآن إلى عرض تصور "أوتو" لماهية الشعور والحدس في إدراك المقدس، ومن ثمّ إلى بيان نقاط الالتقاء والاختلاف بينه وبين "شلايرماخر"، خاصة فيما يتعلق بموقفه النقدي من تعريفه للدين، ولطريقة إفادته من نظرية Ahndung عند "فريس" المستقاة من فلسفة "كانط"، ناهيك عن إضافة "أوتو" الخالصة والمستجدة لهذه النظرية، وما نحتّه من مفاهيم، وما قعد له من أدوات بحثية.

وقد ارتأينا تجزئة هذه الدراسة إلى قسمين، هما: الحدس والشعور، ثمّ عرض موقف "أوتو" النقدي، مع الابتداء بالحدس استثناساً بما ذكره "غريفين فيليب" مشيراً إلى أنّ تأصيل "أوتو" لنظريته حول الإدراك الحسي كان أقل من نظريته في الشعور، ولهذا قد يكون من الأحسن البحث في النظرية السالفة أولاً، ليتسنى بعدها التعامل بإسهاب مع اللاحقة. وفي الحقيقة، فإنه إذا ما تمّ الاشتغال على نظرية "أوتو" في الحدس الحسي فحسب، فإنه لن يكون هنالك الكثير لمحاكمته بحثياً باعتباره مساهماً مبدعاً. ولذلك سيكون من المهم معرفة مرتكزاته فيما يتعلق ببعض الاشكاليات الإبيستمولوجية الأكثر شيوعاً¹. وهي تعد من أحلك وأعقد المسائل في الفكر الأوتوني.

الفرع الأول: نظرية الإدراك الحسي (الحدس) Theory of sense perception :

تعامل "أوتو" مع مشكلات الشعور *consciousness* وإمكانية المعرفة من خلال التجربة الحسية في كتابه المبكر "المذهب الطبيعي والدين"، أين دحض المزاعم التي كانت تحظى آنذاك بشعبية كبيرة في ألمانيا ومناطق أخرى، والتي كانت تفترض بأن الشعور من وظائف الجسم المادي. فهو يتحالف مع التقدم المحرز في النظرية النفسية-الفيزيائية، لكنه يصر على استقلالية الشعور، معارضا بذلك بعض علماء النفس الطبيعي في عصره. وكان ينادي باستحالة استخلاص الشعور من خلال المادة أو الحركة، ذلك أنه يستحيل مقارنة وظيفته بالجسم المادي، فالشعور يرتبط بالجسم عبر بعض الطرق المتعدرة على التفسير، كما أنه يعتمد على الجسد في تلك العمليات الفيزيائية التي ينشأ عنها الإحساس، ويمثل هذا الترابط إلى قانون، على الرغم من كون هذا القانون ليس موضوعاً قابلاً للتفسير². فقد كان من أشد المعارضين للتفسير النفسي لطبيعة التجارب الدينية، ودخل في مناقشات حادة مع أبرز روادها ك"فيلهم فوندت" و"وليم جيمس"، وهي من الاشكاليات التي تحتاج إلى بحوث مستقلة.

ولكي يحدد ماهية الشعور بعيداً عن التفسير الفيسيولوجي، يعتقد "أوتو" بأن الإدراك الحسي في جوهره عبارة عن تغيير في الشعور، ويتساءل: "ما هو الجسم، والامتداد، والحركة، واللون، والشم، والذوق؟ وما الذي أمتلكه منها أو أعرفه عنها، بخلاف ما أحصله من خلال الصور، والأحاسيس، والمشاعر التي أستقبلها في ذهني الملتقي؟ إنني لا أملك أي معرفة بشجرة تفاح أو بتفاحة، إلا بواسطة ما أحصله من إدراكي الحسية التي تُستدعى في نفسي،

¹ Griffin , The epistemology of Rudolf Otto., pp. 58-59.

² Ibid., p 59.

لكن هذه الإدراكات الحسية، كيفما كانت، هل هي حالات مخصوصة متنوعة في شعوري، أو أحكام مخصوصة في عقلي؟¹.

وللإجابة عن هذه التساؤلات، ينبغي عرض موقف "أوتو" من العقل في إشكالية المعرفة الإدراكية، المستمدة من الحواس، وطريقة استئناسه بالفلسفة الكانطية، فالعقل عنده هو مركز الإدراك، وليس الشيء الذي يثير استجابة في العقل، لأن العقل يدرك كل ما يتبدى له تبعاً لقدرة وبنية الداخليتين. ويتقضى "أوتو" أثر "كانط" في الانقلاب الكوبرنيكي الذي أحدثه في الفلسفة: إن المفهوم الذي يدركه العقل حول عالم الإدراك ينطلق من بنية العقل بدلاً من بنية الكون. ويعتقد "أوتو" بأن العقل خلّاق في العملية المعرفية، بمعنى أن العقل يفكر من خلال الأفكار والمفاهيم، وليس عبر الأشياء والجواهر في العملية الإدراكية. فعالم المعرفة هو عالم الوعي بذاته، كما أن ما هو خارجي غير موجود في العقل، وإنما يمكن للعقل إدراكه من خلال التفكير، وأنه لا يمكن أن يوجد من دون إبداعية العقل². وهو ما يشير إلى عدم ذمّ "أوتو" للمعرفة العقلانية، فقد كان معارضاً للإفراط الذي اتسمت به المقاربات العقلانية للجوانب غير العقلانية في الدين، ذلك أن للعقل حدوده التي يقف عندها، أما فيما يتعلق بالمعرفة الدينية فهو مجال مغاير لوظيفته الحقيقية.

وأما بخصوص علاقة ما سبق بالمعرفة الدينية، فيربط "أوتو" هذا النشاط الإبداعي للعقل بشكل وثيق بكلية العقل في فلسفته الدينية، قائلاً: "إن الحياة الكلية للعقل ونشاطه لا يصبحان حقيقيان، إلا من بعد الاستجابة إلى حافز *stimulus* معطى في الإدراك الحسي، وعليه، فإن العقل من دون هذا الحافز القبلي، لا يملك أي فكرة أو جهد أو تأثير، إذ يصبح في الحقيقة صفحة بيضاء *tabula rasa*. فإذا ما استثّرت هذه الحوافز، فإنها ستتجلى مع الخصائص التي تمّ تأليفها بواسطة الإدراك الحسي، وتمتزج بها، أما الخصائص الأخرى التي لم تعطى بواسطة الإدراك الحسي، فإنها لا يمكن أن تصبح معطاة بعد ذلك"³. فهو لا يُحصّل معرفة إلا بعد استثارة محفز خارجي، أي خضوعه لتجربة، بالإضافة إلى حيازته للقدرة على إدراكه باعتباره تهيؤاً واستعداداً مسبقاً وقبلياً فيه.

ويبدو بأن "أوتو" يقيم تمييزاً بين عملية الإدراك، التي تنطوي على فعل إبداعي للشعور في الإستجابة لمحفز خارجي، وبين نشاط معرفي آخر، مستمد بشكل حدسي وتأملي من أعمال العناصر الإدراكية التي تبني على الأفكار والمفاهيم. ويعدّ كلا هذين النشاطين معرفيين، وإن لم يكونا بالضرورة بنفس القدر، وتظهر القيمة المعرفية للإدراك الحسي من خلال علاقته بالشعور الإبداعي الذي يجعل الأمور العقلانية مغايرة للأمور الخارجية. كما أن القيمة المعرفية للاستبطان الحدسي يُنظر إليها في علاقتها مع قدرة العقل الخاصة في فهم الشروط الضرورية والكونية التي ينبغي أن تتوافق الحقيقة معها. ويُفهم الإدراك الحسي على أساس تخطيط الفئات في الزمان والمكان، إذ يعتمد الفهم الحدسي على التخطيط المثالي للفئات. وعليه، فإن إبداع العقل ليس محصوراً بتحويل الحوافز الخارجية إلى

¹ Griffin , The epistemology of Rudolf Otto., pp. 59-60.

² Ibid., p 60.

³ Ibid.,

أمور عقلية، وإنما يمتد كذلك إلى تطبيق الشروط الضرورية للحقيقة على المعرفة المتحصل عليه من حوافر النشاطات العقلية. إن العقل لا يمكنه أن "يلمح جوهر" موضوع تابع للإدراك الحسي في العملية الإدراكية، فمعرفة الجواهر تنشأ من نشاط عقلائي متميز، تمت استثارته بواسطة الإدراك الحسي¹. فهو يجعل المعرفة الناتجة عن الحدس شرعية، لأنها تخضع لمجموعة قوانين وشروط ومبادئ قبلية، يتم تخطيطها عبر فئات معينة، مثلها مثل المعرفة الحسية.

ويتجلى الأثر الكانطي في تأصيل حصول المعرفة من خلال توظيف التخطيط الذي يقوم بدور الربط بين ما يستثيره محفز ما، وبين ما يلقيه في الذات المتلقية من تصورات، والتي يتم تنظيمها وترتيبها، ومن ثم، البناء عليها بواسطة المقولات القبلية القائمة في العقل، وهو ما يؤكد على أن العقل ليس صفحة بيضاء، وتحتاج هذه الاشكالية الخاصة بالعلاقة بين التخطيط والمقولات القبلية إلى استفاضة، سنعمل على عرضها في المطالب اللاحقة، مع بيان طريقة تأسس فكرة القدسي عليها.

ويضعنا نصّ مطوّل لـ"أوتو" في قلب هذه الإشكالية، وكيف يعتبر المقدس في تصوره مقولة قبلية مؤسسة في العقل يقول فيه: "إن القدسي فرزة مركبة ومعقدة، بكل ما للفظ من معنى، أما عناصره المركبة له فهي مكوناته العقلانية، وغير العقلانية، ولكنه في هذه وتلك، فرزة أولية بشكل محض، على المقولة أن يُحافظَ عليها بإصرار في وجه كل مذهب مشاعري وطبيعي، ليس من شأن الأفكار العقلانية: التعالي، الكمال، والضرورة، والجوهر، ولا لأفكار الخير كقيمة موضوعية، ملزمة وصحيحة على نحو موضوعي، أن تكون ناجمة من أيّ ضرب استدراك محسوس، (...) إذا حاولنا تفسير الأفكار آنفة الذكر، تُرانا نُحال إلى الورا، بعيدا عن كل اختيار وشعور إلى طاقة أولى للذهن غير متجدّرة، مغروسة في العقل الصرف (المحض) بشكل مستقل عن كل استدراك، غير أننا نُحال، في حال العناصر غير العقلانية المتعلقة بفرزة القدسي إلى شيء أعمق جدا من "العقل الصرف"، أقله كما يفهم هذا عموما، أي إلى ما أطلقت الصوفية عليه بحق اسم "قعر النفس" *fundus animae*، أي دركها السفلي، أو "حضيض النفس"، إنّ أفكار الألوهي، والأحاسيس التي تتناسب معها، والأفكار والمشاعر عن العقلانية، هي أيضا "صرف" على نحو مطلق، وبالمقدار عينه، والمعايير التي يفترضها "كانط" في شأن مفهوم الاحترام الصرف، وحسّ الاحترام الصرف، تنطبق عليها بدقة، يقول في مقدمة "نقد العقل الصرف" هذه الكلمات الرائعة: "لا مجال للشك في أن معرفتنا تبتدئ بالاختبار، وذلك بأنه كيف يتيسر لطاقة المعرفة أن تستيقظ في الممارسة، من غير توسلها الأشياء التي تطرق حواسنا؟ ولكن رغم أنّ معرفتنا بأسرها تبتدئ بمعية الاختبار، لا يترتب البتة على ذلك أن كل شيء ينهض انطلاقا من الاختبار"، وفي معرض تطرّقه إلى المعرفة التجريبية، يميز ذلك الجزء الذي نتلقاه بواسطة الانطباعات، من ذاك الجزء الآخر الذي توفره طاقتنا الخاصة على المعرفة من لدّها، علما بأن انطباعات

¹ Griffin , The epistemology of Rudolf Otto., pp. 60-61.

الحس تؤمن الفرصة ليس إلا¹. فهو يشير إلى أن الجانب غير العقلاني في القدسي، تُستمد معرفته من خلال إدراك مغاير للمعرفة العقلية، لأنه يستند إلى الشعور، أي إلى الإدراك الحسي، ومع ذلك فهو معطى قبلي في العقل المحض،

وهو ما يؤكد كة قائلا: "إن الألوهي لمن النوع الأخير (يقصد بأنه يقوم على العقل المحض)، فهو ينبجس من أعمق أساسات الإدراك المعرفي، الذي تحوزه النفس، ورغم أنه يأتي الوجود، بطبيعة الحال، في قلب المعطيات الحسية، ومادة العالم الطبيعي التجريبية، ومع أنه ليس بمستطاعه أن يتقدم على تلك، ولا أن يستغني عنها، إلا أنه لا يبرز انطلاقا منها، بل عبر قنواتها فقط، إنها المحرض (الحافز)، والدافع والفرصة لكي يستفيق الإختبار (التجربة) الألوهي، فيشرع، ومن ثمّ ينبث ويتشابك في عالم الإختبار الحسي القائم عبر انتفاضة ساذجة منه أولا، كردة فعل، حتى إذا ازداد شيئا فشيئا نقاوة يعتق ذاته منه، ويفوز بقوامه في تناقض مطلق معه². فإدراكه إنما يحصل عبر المجال الطبيعي، لأنه يتجلى من خلاله، لكن ذلك المجال يعتبر مجرد واسطة ناقلة له، كما يُمثّل في نفس الوقت، حافزا يدفعه نحو التمظهر، وعليه، فإن إدراكه لا يحصل إلا بناء على الحدس، لأنه ينبع من أعماق النفس، باعتباره معطى قبلي فيها، وهو ينتمي تبعا لذلك إلى العقل المحض، وبالتالي فإن "أوتو" يعتمد على التقسيم الإستمولوجي الكانطي للعقل في تصنيف ما يريد التنظير له حول الجانب اللاعقلاني في المقدس، لأن إدراكه لا يعتمد التجربة، وإنما الحدس الذي يركز بدوره على الفئات المعطاة قبلها في هذا العقل ليذكر ذلك الجانب، وهو ما سنفصل فيه لاحقا.

ويؤكد "أوتو" على قبلية هذا العنصر الديني في النفس، وبأن معرفته تحصل بواسطة تجربة شعورية، يتم حدسه فيها، بالقول: "أما الدليل على أنه حرّي بنا أن نتعاطى، في الألوهي، مع عناصر معرفية أولية ليس إلا، فمن شأنه أن يُقام عبر استبطان، وعبر إجراء فحص نقدي للعقل، على نحو ما وضع له "كانط" أسسا، وهذا يعني أننا نجد، في اختبار تجربة الألوهي، معتقدات ومشاعر مندرجة فيه، تختلف من حيث نوعها عن كل ما في وسع استدراك حسيّ "طبيعي" أن يزودنا به، ليست هي استدراقات البتة، في حدّ ذاتها، وإنما تفاسير واستبيانات قيمة، خاصة لمعطيات استدرائية، أولا، ومن ثمّ على مستوى أعلى لمواضيع محددة وذوات، لا تمتُّ بصلة من بعد إلى العالم المستدرك، بل يجري التفكير فيها كإضافات وتساميات عليه، وكما أنّها ليست في ذاتها باستدراقات حسية، ليست هي على شيء البتة من إحالة الاستدراقات الحسية، فالإحالة الوحيدة الممكنة، في ما هو من أمر الاستدراك الحسي، قائمة في تحوّل المعقول الواقعي المسدى بالحدس، مهما كان صنفه، أفهوما موافقا له، وما من مجال البتة للكلام على تحوّل نسق من المعقولات نسقا آخر، نوعا من الذوات، من أجل ذلك، تشير أحوال الوعي الألوهي، إشارة مفاهيم الإدراك أيضا لدى "كانط" والأفكار، والأحكام القيمية في الأخلاقيات، أو في

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 141-142.

² المرجع نفسه، ص 143.

الجماليات، مصدر جوهري مستتر، منه تصاغ الأفكار والمشاعر الدينية، مصدر يقبع في الذهن مستقلا عن الحسن إلى عقل صرف بما فيه التعبير من أعمق المعاني، يجب عليه أن يتميز، نظرا إلى تعاضم محتواه إزاء كل من العقل النظري الصرف، والعقل العملي الصرف عند "كانط"، وكأنه شيء ما أرقى منهما أيضا وأعمق¹. فهو يشير إلى أن الوسيلة الوحيدة الممكنة لإدراك هذا المتسامي عن المجال الطبيعي تتم بواسطة الحدس، أي الإستبطان، وبناء على التهيؤات المسبقة، أو فئات المعرفة لتلقيه، ولذلك فإن التجربة المستمدة من الحواس تعجز على بلوغه، وهو يوافق "كانط" في ذلك، لكنه يعترض على تفسيره لطبيعة الدين بالأخلاق، فإدراك جوهره بحسب "أوتو" ينتمي إلى مجال العقل المحض، وليس إلى العقلين النظري أو العملي، وعند هذه المسألة يساير "شلايرماخر" فيما ذهب إليه، ومن ثم، يكون قد حدد موضع النومينوس ابستيمولوجيا.

وهي الاشكالية التي سنستأنس فيها، بالقراءة التحليلية التي قدمتها "جاكلين مارينا" بخصوص طبيعة تأثر "أوتو" بـ"شلايرماخر"، وكيف وظّف طرحه في الإفادة من "كانط" ونقده في الوقت عينه، إذ تشير إلى أن "أوتو" يتحدث في فكرة القدسي عن كلا الجانبين العقلاني واللاعقلاني للقدسي باعتباره قبليا *a priori*. وقد لاحظ بأن المفاهيم التي يتم التفكير بواسطتها في الله (مثل المطلق، الكمال والخيرية)، قد أحالتنا بعيدا عن كل تجربة حسية تستند إلى قدرة العقل الأصلية المتجذرة في العقل الخالص، بشكل مستقل عن كل الإدراكات الحسية. والأكثر أهمية، فإن الجانب اللاعقلاني للقدسي، أي النومينوس، يتم إدراكه من خلال كلفة خفية في أعماق الذات، وهي ما يدعوه المتصوفة بقعر النفس، وتعني، مرتكز الروح. وخلال شرحه لكيفية ارتباط هذه الكلفة بتجربة النومينوس، يشير "أوتو" إلى الأسطر الأولى من المقدمة النقدية الأولى لـ"كانط"، الذي ذكر بأن جميع معارنا تبدأ من التجربة، إلا أن ذلك لا يعني أن كل شيء ينشأ من التجربة. فإذا ما كان الدين يعمل بهذه الطريقة، فإنه يستحيل أن يتطور خارج التجربة التاريخية المشروطة، بمعنى، أن تجربة القدسي تبدأ من التجربة. وعلى هذا النحو، فلن يكون هنالك شيء مثل "الدين عموما"، وإنما مجرد تعبيرات مشروطة تاريخيا حول النومينوس، والمشاعر المتعلقة به. ومن ناحية أخرى، يشير التصور الأوتوني للقدسي باعتباره فئة قبلية، ليست أمرا يمكننا أن نحوزه بشكل بسيط من خلال قدرتنا على تلقي محفزات خارجية، فالنومينوس ليس شيئا يمكن مواجهته بسهولة في الكون، مثلما يذكر "أوتو": "إنه يصدر من أعمق مرتكز للإدراك المعرفي الذي تحوزه الروح". توجد تجربة النومينوس بشكل حقيقي داخل الذات، وهي تتطلب مناسبات معينة من أجل استحضارها في الشعور. وعلى هذا النحو، فإن الأشياء التي يتم اختبارها في الكون على أنها مقدسة، ليست مقدسة في ذاتها، فهي بالأحرى مجرد مناسبات تم استحضار التجربة من خلالها إلى الشعور. إن المعتقدات والمشاعر حول هذه الموضوعات لا يتم إثارتها بواسطة الإدراك الحسي الطبيعي، بما أن هذه الموضوعات في ذاتها ليست مصدرا للتجربة². وتظهر الاستعانة الأوتوية بالمتن الكانطي في تحديد مصادر

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 143.

²Jacqueline Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto, The Oxford Handbook of Religion and Emotion, In John Corrigan (ed), (Oxford, New York, Oxford University Press, 2008),pp 03-04.

المعرفة، فعالم النومين أو الظواهر ينتمي إلى مجال الطبيعة، والتجربة الحسية، التي نتلقاها من العالم الخارجي، بينما يتم استمداد المعرفة الدينية المتعلقة بطبيعة النومينوس، المتجذر في النفسية الإنسانية، باعتباره معطى قلوبيا، من خلال التجربة الشعورية. وعند هذه المسألة يستدعي فكر "شلايرماخر" بغية إثبات شرعية المعرفة الشعورية، بناء على الذات كأداة تلقي وتجربة لهذا المغاير المطلق، الذي يتم إدراكه بواسطة مواجهته عبر أشياء عالم النومين التي يتجل من خلالها، ولذلك تكتسي تلك الأشياء صبغة القداسة، وليس لأنها مقدسة في ذاتها، وهي فكرة أوتوية ستحضر بقوة في أفكار "إليادي".

وتقتبس كلاما لـ"أوتو" تشير إلى أنه جدير بالذكر رغم طوله حول موضوعات المقدس، يقول فيه: "تشير حقائق الشعور النومينوسي إلى مصدر خفي حقيقي، تتشكل منه الأفكار الدينية والمشاعر، والتي تكمن في العقل بشكل مستقل عن التجربة الحسية، فالعقل الخالص في معناه الأعمق، والذي بسبب "تجاوزية/تعالوي" *surpassingness* محتواه، ينبغي أن يتم تمييزه عن كلا العقليين النظري المحض والعملي الخالص لدى "كانط"، باعتباره شيئا أسمي وأعمق منهما"¹. فهي بالرغم من كونها موضوعات إدراك حسي، لكنها لا تنتمي إلى مجاله، لأنها ذات بنية ترانسندنتالية، ويؤكد ذلك على مركزية مقولة الترانسندنتالية في تحليل طبيعة هذه الموضوعات، فهي ليست انعكاسات لتجربة حسية، وإنما كأثر لتجليات كينونة مفارقة داخل النفس، وهو ما يؤكد النظرة المستجدة الأوتوية لمفهوم العقل المحض.

وبعد أن عمد إلى فكرة القبلية الكانطية في التأكيد على تجذر النومينوس في النفس البشرية، فقد حاول إعطاء هذا التصور شرعية، من خلال الاستناد على أفكار "شلايرماخر" المتعلقة بالتجربة الدينية كوعاء يمكن بواسطته إدراك طبيعة هذا الأخير، فهو يعتقد بأن التجربة الدينية تنشأ من الأعماق الخفية للروح الإنسانية، من خلال ما يدعوه أحيانا بقعر النفس الصوفي، الذي لا تنشأ منه المشاعر المخصوصة فحسب، وإنما الأفكار والتمثلات كذلك. وعند هذه النقطة نصادف "المبدأ الأساسي القبلي للأفكار والمشاعر"، فلما استشير الهلع الديني الأولي، "بدأت تتمثل بذاتها عبر الأفكار"، وحينها قد شهدنا أولى تطورات الشعور الديني. ويزعم "أوتو" بأن النومينوس يكشف عن محتواه عن طريق التدرج فقط، فعبر التدرج وحده يمكن للمحتوى الغامض للشعور أن يتجلى، عبر إشارته إلى حقيقة مطلقة ترانسندنتالية، في كل كمالها وكينونتها الذاتية. وحتى يميز "أوتو" هذا التماثل الجلي لمثل هذه المعاني، فقد عبّر عليها بالمفهوم الأفلاطوني *anamnesis* (قعر النفس). ولذلك يؤكد على أهمية المحفز الواقعي بالنسبة لتجربة النومينوس، ففي كثير من الأحيان، كتب "أوتو" عن الحاجة إلى دافع زهيد جدا، وحافز صغير، لاستثارة الشعور النومينوسي، أي كشيء يعمل كتلميح أو مناسبة للتجربة الشعورية. إن المهم بالنسبة لـ"أوتو"، يكمن في أن موضوع الشعور النومينوسي الأصيل ينبغي أن يكون متحررا من الحوافز الطبيعية عندما يكون لدينا مثله

¹ Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto., p. 04.

(شعور)¹. ف"أوتو" يرفض أن يتم تشبيه المشاعر الطبيعية بالشعور الديني، وسنجد بأنه يحتج ضد وسم الخوف البدائي بالطفولية أو المرضية أو بالدهشة أمام الطبيعة، وإنما يعدّه شعورا دينيا فطريا، كان مختمرا، استثارته دوافع وحوافز جعلته يتجلى في أشكال غير منتظمة، ثم تطور ليهذب في شكل نظم وعقائد وأديان سامية، وبأنه لم يكن مكتسبا ولا عنصرا برانيا، وإنما ناتجا عن تجذّر النوميونوس في النفس.

وانطلاقا من أصالة التدين في النفسية الإنسانية وانبثاقه من جوهر غامض، يتفق "أوتو" في العديد من النقاط مع "شلايرماخر"، فالمعتقدات والمشاعر التي تؤدي دورا في تجربة النوميونوس، تنبثق من مصدر جوهرى خفي، متأصل بشكل فعلي في الذات، كما يتفق معه بأن التجربة الدينية في جوهرها نوع من التذكّر *recollection*، وبما أنها تنبثق من الأعماق السحيقة للشعور الإنساني، فإن هذه الأعماق هي نفسها مرتكز للعقلين العملي والنظري. لكن، وعلى الرغم من كل التشابه الحقيقي، فمن المهم أن نأخذ في الحسبان بأن "أوتو" قد رسم في العديد من المنعطفات الحاسمة مسافة تفصله عن "شلايرماخر"، فعلى سبيل المثال، فإن ما يدعوه "شلايرماخر" بحس اللامتناهي والشعور به، يسميه "أوتو" بـ"كلية العرافة" *the faculty of divination*. كما أنه انتقده بخصوص تصويره لكلية العرافة على أنها فاعلة لدى الجميع، وموقفه المتعلق بأنها ممكنة كونيا، فبعض الأشخاص فقط ممن يجوزون على "طبيعة عرافية" *divinatory natures*، بإمكانهم تحصيل هذا الشعور، وأنه يمكن من خلالهم فقط استشارة البقية بخصوصه، كما أنه بالنسبة لشريحة واسعة من الناس، فإن الاستعداد للتدين يتوقف على الاستعداد ومبادئ الحكم والإعتراف². وكلية العرافة من المقولات التأسيسية عند "أوتو"، سنستفيض في معناها مع تناول الفرق بينهما لاحقا.

وبناء على ما سبق، فإن ما يهم إشكاليتنا الحالية يكمن في تسليط الضوء على ماهية الحدس، وعلاقته بمفهوم جذرية التدين في القعر السحيق للنفس، وقد أشار "أوتو" إلى أصالة هذه النزعة وقبليتها، بالقول: "إن السبيل الوحيدة التي يمكننا بها إلقاء الضوء على منطقة الحياة البشرية الدنيا بكاملها تكمن مرة أخرى في تفسيرنا إياها كنوع من "استعداد مسبق"، إننا ننطلق على منبع النمو اسم "استعداد سابق"، ومستتر للروح الإنسانية، يستيقظ عندما نستنهضه مؤثرات مختلفة، ما من أحد يمكنه أن يتنكر للشخص، الذي وقف دراسة جادة لتاريخ الأديان، مقيما أن ثمة "استعدادات سابقة" من هذا الصنف عند الأفراد، إنها تُرى كوثبات "تهيئ قبل الأوان" الفرد للدين³. فالدراسة الشاملة لمختلف الظواهر الدينية تؤكد بحسبه على جذرية النزعة نحو التدين لدى الإنسان، وعليه، فهي تمثل نواة مشتركة بين جميع الأديان، باعتبارها معطى قلبيا، وهي الفكرة التي أشار إليها "شلايرماخر"، مستدلا بأن الصنمية القديمة تدل على شعور ديني كامن في النفسية البشرية، لامتلاكها تهيؤا قلبيا واستعدادا لتلقي شعور بشيء مفارق، وأنه بحاجة إلى مجرد حافز يستثيره حتى يتجلى في شكل تجربة دينية.

¹ Abdrew.Smith.Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal, Religious Studies, Cambridge University Press, Vol. 44, No. 3 (Sep., 2008), p 298.

² Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto., pp 04-05.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 144، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفرد) و(الوحد) (المنهجية في الاستقصاء)

وبالتالي، فإن التهيؤ المسبق للتدين كان له دور فاعل في انبثاق مختلف الظواهر الدينية وأشكال العبادة والتقديس البدائية، و"قد أضحى" الاستعداد السابق" الذي حمله العقل الإنساني معه عندما دخل النوع "الإنسان" التاريخ منذ زمن غابر، دافعا دينيا، أسهمت فيه حوافز من خارج الذهن، وضغط من داخله معا، فهو يبدأ في عاطفة غير موجّهة، ومتأرجحة، بحثا عن تخيلات، ويشرع في وضع أشكال لها، ثم يستمر في اجتهاد متواصل ماضيا قدما حتى يتدع أفكارا، إلى أن تستضيئ طبيعته بذاتها، وتتضح في مرآة نفسها، بفضل تفسير لأساس الفكرة نفسها، الأولى والغامض الذي استمد منشأه منها"¹، فقبلية التدين، من حججه التي ردّ بها على المذاهب الطبيعية والأرواحية والطوطمية، مبينا بأنها ليست هيجانا أو طفولية، وإنما تظهر مشوش للشعور الديني الأصيل المستمد من النومينوس، أثارته حوافز خارجية عن النفسية الإنسانية، فظهر في أشكال مضطربة، ولذلك احتاج إلى تقادم الزمن حتى تهذب معلمه في شكل ديني سامي.

غير أن تجلي هذا الشعور الديني المنبثق من الاستعداد المسبق بعد استثارته من محفز خارجي، إنما يُدرَك بواسطة الحدس، وقد استمد "أوتو" فكرة الحافز من فكر "شلايرماخر"، ويتجلى ذلك في ما كتبه: "إن ما يستشعره "شلايرماخر" بالحقيقة هو طاقة التأمل، أو القدرة عليه، التي يغرق فيها المرء عميقا، عندما تواجهه الأمور كما هي في الطبيعة والتاريخ، فحينما يتعرض الذهن لانطباعات تأتيه عن "الكون"، ويستكين لها بروح خضوع تام، يضحى على حدّ تعبيره، قادرا على اختبار "تفطّات" (محفزات)، لأمر ما، و"أحاسيس" به، وكأنه شيء ما إضافي تام، علاوة على الواقع المختبر، وفيما ليس في وسع المعرفة النظرية وحدها معرفة العالم والنظام الكوني، أن تحيط بهذا الأمر الإضافي، في الهيئة التي يضطلع بها إزاء العالم، إلا أن المرء يستطيع أن يحوز عليه في الواقع حقا، وأن يجتبره بالحدس، إذ يُعطي شكلا "تفطّات" متفردة"²، فهذه المحفزات التي تثير ذلك الشعور الديني وتوقظه، يمثل تلقيها من الكون المحيط حدسا لها، لأنها تعبر عن تمثل المطلق من خلالها، ولذلك تمثل الأحاسيس التابعة لهذا الحدس تجربة دينية.

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ما دعاه "شلايرماخر" بالحدس والشعور، قد سماه "أوتو" بكلية العرافة، كما أنه يتفق معه بأن الشعور الديني عبارة عن تذكّر، أي أنه استدعاء لذلك الاستعداد المسبق، وإيقاظ له، ومن ثم، فهو ينفي أن الإنسان هو من يصنعه أو يتسبّب فيه.

وعليه، فإن هذه الحوافز تعتبر مصدرا معرفيا، يمكن إدراك طبيعة النومينوس بواسطتها، بعد حدسها، ويعلّق عليها بأنها "لا تقدر أن تستخدم كإثباتات عقديّة" بخصر المعنى، كما لا تقدر أن يشيّد عليها نظام، ولا أن يُلجأ إليها كفرضيات، تستل منها خلاصات نظرية، ولكن، ورغم أن هذه التفطّات قاصرة، وغير مطابقة، إلا أنها صادقة بلا منازعة، أي صادقة لمجرد انطلاقها، ومما لا شك فيه أنه يجب وصفها بأنها معارف، أي طرق إلى المعرفة، على

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 145.

² المرجع نفسه، ص 176، بتصرف.

الرغم من مقت "شلايرماخر" هذا اللفظ، وهي ناتج حدسي من نتاج الحس، إن ما تحمله من ومضات داخل الزمني وما وراءه، ومن خلاله، داخل ما هو زهنُ الاختبار، إنها توجّسات حقيقية مكتنزة بالسرّ، وباللحظة الخاطفة¹. فنتاج الحدس معرفي، لأنه يكشف عن ماهية وطبيعة هذا المغاير والمفارق، كما أنها أدوات أو وسائل نحو إنتاج المعرفة بالذي يتعذر على المعرفة العقلانية.

كما أن خاصيتها تفرض استحالة إصدار الأحكام العقلية عليها، لتنافي طبيعتها مع العقل، ولذلك أرجع مجالها إلى الحكم الجمالي بحسب التصور الكانطي الذي وضع فرقا جليا بينه وبين الحكم المنطقي، ذلك أنه "لا سبيل تشريح أو إلى تبرير فكري وجدلي بتناول مثل هذا الحدس، إذ ينبغي علينا الالتفات نحو أحكام جمالية، أي طاقة الحكم *Urteilkraft*، يعمد "كانط" إلى تحليلها في النقد الثالث عنده"²، وهي الاشكالية التي سنعود إلى مناقشتها في المطلب المتعلق بالإستيطيقا.

الفرع الثاني: نظرية المعرفة الشعورية *Knowledge in feeling* :

سنحاول تناول الشعور كمصدر لمعرفة طبيعة النومينوس، وطريقة توظيفه كأداة للرد على التفسيرات العقلانية والأخلاقية لماهيته، وذلك على قسمين: الأول، وعرضنا فيه التصور الأوتوي الخالص للشعور ومدى إفادته من "شلايرماخر". أما الثاني، فخصصناه لمجمل الانتقادات التي وجهها لمفهوم "شلايرماخر" الشعوري وتجاوزته من خلال الاستعانة بأفكار "فريس" حول *Ahndung* لسدّ ذلك الفراغ المعرفي.

وقد تعرض "غريفين فيليب" إلى إشكالية الشعور باعتباره مصدرا للمعرفة، وحاول أن يبين المقصود الأوتوي به، مشيرا إلى أن مصطلح الشعور يمتد في الأعمال الرئيسية لـ "رودولف أوتو" ويتكرر كثيرا، وخاصة في المواقف الحاسمة، ولذلك فإنه من المهم للغاية فهم معناه وتوظيفاته، فهو ليس مصطلحا دينيا خالصا. ويعتبر الشعور الديني مهما في العمل الأوتوي، غير أن له توظيفا خاصا، كما أن العاطفة في مستوياتها المختلفة تحتل دورا بارزا في الفلسفة الأوتوية، لكن مصطلح الشعور يُستخدم في الأصل، للدلالة على الوعي *awarness*، والذي قد يبدو ملتبسا أو شبه مفاهيميا، أو وصفا محددًا ومبالغا لموضوع الوعي، في حين أن جوهر المصطلح نفساني، إذ يأخذ عند "أوتو" دلالات معرفية. فالنفسية في كليتها مُتَضَمَّنَةٌ في الشعور، غير أن للعقل طريقته في توظيفه للإدراكات المتعلقة بالشعور، وقد تكون هذه الإدراكات ذات معرفة باهتة أو راقية، ويمكن للعقل أن يُوظّفها حسب غرضه في فهم مجالها، وربط ذاته بهذا الفهم³. فالشعور المعيش داخل التجربة الدينية إزاء مثل كينونة مغايرة ومفارقة، يعتبر وعيا بها، ومن ثم، فهو ذو طبيعة معرفية، كما أنه يسمح بتعرف على الذات على ذاتها، وهو ما سنفصل فيه لاحقا.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 176-177، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 177-178، بتصرف.

³ Phillip, The Epistemology of Rudolf Otto., pp. 61-62.

وحتى يصبح شرح "فيليب" للشعور عند "أوتو" مفهوماً، فقد عمل على تحديد مصادر المعرفة لديه، أي لموقع التجربة الدينية في نظريته المعرفية، إذ يوجد بحسبه ثلاثة أنماط من المعرفة: الشعور، والإحساس، والإدراك. ويتعامل الشعور مع الإدراكات الأولية لأنواع الحقيقة الغامضة في الوعي، فهو نوع من المعرفة وفق طريقة غير مفاهيمية أو قبل مفاهيمية، أما الإحساس فيتعلق بالتغيرات الحاصلة في حالات الشعور الناتجة عن الحوافز المستمدة من الأشياء الخارجية، أما الإدراك فيعمل على بناء الأفكار في العقل المحض للربط بين ما تمّ الشعور والإحساس به، أي بالفهم العقلاني الكلي للحقيقة. وتحضر هذه الأنماط المعرفية الثلاثة في الإدراك المتكامل للكون، وإن كانت غير متساوية في كل مرحلة استكشافية، ولكنها تتم بطريقة موحّدة على الأقل. ف"الوعي بالأنا" Ego-consciousness هو من يحصل المعرفة، وليس العقل أو الإحساس أو الشعور¹. أي أن إدراك كينونة مفارقة للشرطية البشرية يخضع للشعور بدل العقل والحس.

ويستفيض "شيرواني" في شرح ماهية هذا التقسيم لطبيعة المعرفة، مبيّناً مكانة التجربة الدينية ضمن هذا النسق، واضعاً ما يصدر عنها في مجال الشعور باعتباره أداة إدراك هذه الكينونة المفارقة، وأنه "بهذا الإحساس الخاص، يقدر الإنسان على التماس البعد الإلهي اللامعقول، وهو البعد الأكثر عمقا من البعد المعقول في الحقيقة القدسية، ورغم كل ما سجله "أوتو" على "شلايرماخر" من ملاحظات نقدية ترجع إلى توصيف هذه الظاهرة وشرحها، إلا أنه وافقه في اعتبارها نوعاً من الإحساس والعاطفة والحال، لقد سعى "شلايرماخر" ويتبعه "أوتو" لتحرير العقيدة والعمل الدينيين من الاعتماد على العقائد الميتافيزيقية والنظم الكنسية، ليعاد تشييدهما على أساس التجربة الإنسانية، وقد أدى هذا المنحى إلى نوع من الإشارة التي تُشيد بها التجربة الدينية لجوانب من التجربة الإنسانية تتقدم على الفكر وتتعالى عن نظام اللغة ونظام الألفاظ والكلمات، أو أنها تستقل بنحو ما عن البنية اللغوية للفكر والمعرفة"².

وقد عرض "شيرواني" حجتين استند عليهما "أوتو" في هذه الدعوى، وهما:

➤ **الدليل الأول:** "وهو دليل توصيفي يقوم على دراسة ظاهرية لتجارب متنوعة عُرفت أنها تجارب دينية، ويهدف في سعيه إلى وضع اليد على النواة المشتركة بين هذه التجارب، وهذه النواة المشتركة التي يعبر عنها "شلايرماخر" أحياناً بـ"الميل والشوق اللامتناهي"، كما في كتابه "حول الدين"، وأحياناً أخرى بـ"إحساس الارتقان والتعلق المطلق" كما في "الإيمان المسيحي"، ويسميها "أوتو" بـ"إحساس الخشية التوأم مع جذبة وعشق أمام سرّ مهيب". تتصل في التقسيم الثلاثي المعروف لأبعاد النفس (فكر-إرادة-عاطفة)، بالبعد العاطفي ومجال الشعور، ويمكن استعراض مقدمات هذا الدليل على الشكل التالي:

✓ يزيد نفوذ الدين في حياة الأفراد والجماعات على نفوذ التعاليم الخاصة والمعتقدات الصريحة.

¹ Phillip, The Epistemology of Rudolf Otto., pp. 63-64.

² الأسس النظرية، شيرواني، ص 131، 135، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفرد) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

✓ إن العواطف والأحوال النفسية، وكذلك التعبيرات السلوكية واللفظية الحاكية عنها، قابلة بصورة أكبر للاعتماد عليها في دلالاتها على الشخصية أو الميول الشخصية.

✓ إن الأعمال والأقوال الصادرة عن تأملات ذهنية تقع إلى حدّ معيّن تحت سلطان الإرادة، أما الأحاسيس وتعبيراتها فليست كذلك، إنها لا تقبل التحكم بها بكل سهولة كما هو الحال في الفعل والقول.

✓ يلاحظ وجود أحاسيس ومشاعر مشتركة وثابتة بين الثقافات والمجتمعات رغم كل ما بينها من اختلاف بالغ على الصعيد العقيدي والعملية.

وانطلاقاً من هذه المقدمات يُقال: إذا كان للدين أساس عميق في الشخصية الإنسانية، وإذا كان أساس لظهور أفكار وسلوكيات في المجتمع البشري، تلوّن هذا المجتمع بلونها، ففي هذه الحالة لا بد أن يجري التفتيش عن جذر الدين ومنشئه في العواطف والأحاسيس، ومن هنا يصف "أوتو" تحليله الظاهري للأمر القدسي قائلاً: "سعي جاد لتحليل حالة تتسم بالبقاء عندما تتعثر المفاهيم العقلية وتصاب بالركود"¹. ويمكن الخروج بفكرتين تجمعان بين "شلايرماخر" و"أوتو"، تتمثل الأولى في الإيمان بالنواة المشتركة بين الأديان، والتي تعتمد على الفكرة الثانية والقائلة بتجذر التدين في النفس، لأنها الباعث على التقديس.

ويضيف "شيراوي" عن فكرة النواة المشتركة بأن "أوتو" يعتقد "بأن أحاسيس من نوع الخوف والارتعاش، العشق والانجذاب، العبودية والخبرة أمام موجود مغاير بالكامل لكل شيء وبعبارة موجزة، كل ما يسميه "أوتو" التجربة الروحية، إن هذه الأحاسيس شائعة في الثقافات المختلفة التي تتغير كثيراً في اللغة، والتعاليم، والعقائد، والسلوكيات، وهو أمر يمكنه أن يؤلف دليلاً على أنّ النواة المشتركة والرئيسية في الدين، إنما تكوّنهما هذه الأحاسيس وتلك المشاعر، وهي عينها التي تكشف بجلاء عن حقيقة التجربة الدينية"²، فالتجربة الدينية هي البرهان الذي يثبت التقاء مختلف الأديان في نواة جامعة تهدف نحو مواجهة المتسامي، كما تؤكد من جهة أخرى على أصالة التدين في النفس، ولذلك اتخذها حجة ضد المدارس الاختزالية القائلة بأن الدين قد تطور ونشأ عن حالات الهلع والهوس البدائي، لأن مصدر ذلك الخوف هو النوميونوس، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في المبحث الثالث.

➤ **الدليل الثاني:** "على أن التجربة الدينية من نوع الأحاسيس والأحوال النفسية التي تفضي في النهاية إلى توحيد الدين والعواطف الخاصة، دليل يتولّد هذه المرة من رحم الدوافع الكلامية (الجدل) [بسبب روح عصر التنوير التي تعرضنا إليها سابقاً لدى حديثنا عن "شلايرماخر" ومعارضته للتيارات الفكرية السائدة آنذاك] وفي مناخ مثل هذا النوع، اعتقد "شلايرماخر"، ومن بعده "أوتو" أن أساس الدين وبنينه الرئيسية، نوع من التجربة التي

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 135-136.

² المرجع نفسه، ص 137.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوقي) لماهية وطبيعة (المفرد) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

تحمي الذهن - في إيجاده للصور والمقولات - من الضرر، بيد أنه مغاير للتفسير الأخلاقي الكانطي للدين، وقد خلصت هذه المسيرة الكلامية إلى :

✓ أولاً : اعتبار الدين عين هذه التجربة الدينية.

✓ ثانياً : إن هذه التجربة هي نوع من العواطف والمشاعر الإنسانية.

✓ ثالثاً : اعتبار الأحاسيس والعواطف مستقلة عن المفاهيم والأفكار، وكذلك السلوك (الأخلاق).

✓ رابعاً : إن اللغة الدينية نوع لغة حاكية عن التجربة الدينية للإنسان، ومن ثم يفترض أن تؤسس عليها وتشير إليها¹. وهي إشكاليات تخص فكر "شلايرماخر".

غير أن ما يخدم طبيعة موضوعنا ويعد بمثابة "النقطة الهامة في بحثنا هي النتيجة الثالثة، أي أن الإحساس أمر فارغ من المفاهيم والأفكار ومستقل عنها، أما ماهية الإحساس الديني وحقيقته عند "أوتو" فيظهر في كتاب "الدين والمذهب الطبيعي" بشكل غامض ومبهم، ولم يجر توضيح هذه الإحساس وهذا الشهود في هذا الكتاب بشكل جيد، فأحيانا يتحدث "أوتو" عنها بوصفها أحكاماً شبه منسقة تحمل في ذاتها مفهوماً حتمياً، فيما يسوق كلامه مرة ثالثة وكأنها تجارب معرفية تماثل التجارب البصرية في إنتاجها للمعرفة². ولذلك فإن أي محاولة تهدف إلى تفسير الدين بالمفاهيم أو الأخلاق، فإنها ستنتهي حتماً نحو اختزال حقيقته، بالإضافة إلى إخراجه عن مجاله الأصلي.

ثم يشير "شيراوي" أين ناقش "أوتو" هذه المسألة مبيناً بأنه خاض "غمار البحث حول القضية ذاتها بشكل أكثر تعقيداً في كتابه "الفلسفة والدين عند كانط وفريس"، مؤيداً وجهة نظر "فريس"، إنه يقول : إن لدينا معرفة مباشرة لواقع العالم في حد ذاته (عالم الوجود والنفوس الأمري للأشياء) *the noumenal world*، تبدي ذاتها في إحساسها بالحقيقة *feeling of truth*، وهذه الأحاسيس يمكن استحضارها في أفق الوعي والمعرفة على شكل مفاهيم، مفهوم *Idea* تصوري يمكن إطلاقه على الواقع الخارجي، إن مقولات العقل النظري التي يمكن إطلاقها على ظواهر الأشياء عندما تتشكل تشكلاً زمنياً وكذلك عندما يتم تشكيلها وفق مبدأ الكمال، يمكنها أن تطلق على الواقع نفسه، إن المقولة التي تتشكل على هذا النحو تعبر عن مفهوم، وهي مفاهيم سلبية بذاتها، وفي النتيجة تنفي خاصة عن الواقع (الزمانية، الإمكان الخاص، وأمثال ذلك)، وفي حالة العقل العملي لا يمكن لإحساس الحقيقة إنتاج مفهوم بشكل كامل، إلا أن العقل العملي يمكنه الوصول إلى مفهوم الواقع بوصفه هدفاً وغاية حاکمة، انطلاقاً من مبدأ القيمة الذي يحتوي الإنسان نفسه وذلك من قيمة الإنسان التي تحتزن وظيفته، وهذا المفهوم هو الآخر سلباً احتمالي³. بمعنى أنه يمكن إصدار مجموعة من المفاهيم المجازية والسلبية حول طبيعة النومينوس، وهي

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 138-139، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 141-142، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 142-143، بتصرف.

الفصل الثاني : (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفرد) و(الوحد) (المنهجية في المنهجية)

مستمدة من الحكم القيمي، الذي يعود في مصدره إلى العقل العملي، أي مجال الذوق الجمالي، وعند المسألة يفترق "أوتو" عن "شلايرماخر"، ويستعين بمعجم "فريس".

ومع ذلك فإن حاجة المفاهيم إلى التجربة الشعورية ضرورية، وذلك بغية استمداد قيمتها ومعناها بعيدا عن التصورات العقلانية، ذلك أن "الأحكام السلبية الناتجة عن إطلاق مفاهيم العقل النظري والعملي على الواقع، لا بد لها من الاستكمال عن طريق المعرفة الإيجابية الناتجة بدورها عن الأحاسيس أو المعطيات التي لا يمكن شرحها وتفسيرها، وهذه الأحاسيس يبدو أن لها خصائص متقارنة زمانيا هي :

✓ **أولا** : إنها أحاسيس بالمعنى المتعارف للكلمة.

✓ **ثانيا** : إن لديها القدرة لممارسة دور الحكم وفقا لمعايير لا يمكن تنسيقها ونظمها.

✓ **ثالثا** : إنها نتيجة مباشرة لموجود عيني¹. وهي المسألة التي سنعود إليها في المبحث المتعلق بالحكم الجمالي، نظرا لارتباطها بالمفهوم الفريسي لعلاقة التقييم بالعقل النظري، ولشدة تراكبها.

ويعتبر مفهوم "شعور الحقيقة" *feeling of truth* محوريا في فكر "أوتو"، فهو يعبر عن فلسفته الخالصة، غير أن القراءة الموجزة التي قدمها "شبرواني" لهذا المفهوم تبدو معقدة وغامضة، خاصة بعد ربطها بالفلسفة الكانطية المتعلقة بالعقلين : العملي والنظري. ولذلك سنعمل على محاولة بسطة من خلال الاستئناس بالتأصيل الذي أنجزه "غريفيين فيليب" بعد استقرائه لكتاب "فلسفة الدين عند كانط وفريس".

وهو يشير إلى أن "أوتو" قد تحدّث عن شعور الحقيقة مطولا، ومن بين ما قاله : "إن الشرطية التي تعرض بواسطتها المعرفة الفورية ذاتها فاعلة، حتى قبل تغلغل الضوء داخل غموضها التأسيسي، هي الشعور بالحقيقة، ذلك أننا نحوز خلال هذا الشعور بالحقيقة على تجربة غامضة ومبهمة، تجربنا على التسليم بشرعيتها"، وما يعنيه "أوتو" بهذا التضمن يتمثل في أن شعور الحقيقة مرحلة أولانية في تطور الوعي. بمعنى، أن الوعي داخل الشعور قد ابتداء قبل تحديد المفاهيم التي تشكّل المعجم المألوف، الذي تطور بشكل كاف لإتاحة التعبير عن هذا الوعي الذي يكتسبه العقل بطريقة تدريجية لدى إدراكه لمجاله. وخلال هذا التطور، يضيء الوعي بواسطة توسيع قوى التصور المفاهيمي، فالوعي من المبادئ التي يتم الاستجابة للحقيقة من خلالها². فهو شعور متأصل في قرارة النفس البشرية، وهو الدافع على مظاهر التقديس والتأليه البدائية، التي لم تكن تملك معجما دلاليا كالذي عرفته المنظومات اللاهوتية لاحقا، على إثر ظهور الفكر الفلسفي.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن "التجارب الغامضة والمبهمة" لا تدعى إدراكات حسية، رغم أنه يوجد ضمنها الكثير مما يمكن تأسيسه على الإدراك الحسي، فهذه التجارب معرفية أسمى من كونها تلقيا لحافز من الأشياء الخارجية، ويجد العقل في تجارب الشعور بالحقيقة ضرورة ربط الحكم اليقيني بالمبادئ الملازمة لتلك التجارب، وقد تكون هذه

¹ الأسس النظرية، شبرواني، ص 143.

² Phillip , The Epistemology of Rudolf Otto., pp. 62-63.

التجارب غير واضحة، وقد لا تعطي تعبيراً واعياً بأهميتها، ولذلك يعتبرها "أوتو" مهمة فلسفية¹. ويعود غموضها إلى تعلقها بموضوع مفارق للمجال الطبيعي، وبسبب خاصيته الترانسندنتالية التي تأتي التمثيل بمفاهيم العالم الطبيعي، ومع ذلك فهي ذات طبيعة معرفية.

ويشير إلى أن الشعور بالحقيقة ينبغي أن تساهم فيه كليات المعرفة جميعها، ذلك "أن القانون الأسمى للأشياء بالنسبة لـ"أوتو"، هو الاقتناع بأن الوجود الحقيقي لا يمكن إدراكه إلا في كليته المتكاملة، إذ يجب على كل المشاعر والأحاسيس والإدراكات أن تمثل له، كما ينبغي على كل واحدة منها أن تساهم بدورها الخاص في فهم الكلي المتكامل، فليس من المبرر اقتضار فهم الطبيعة على تنظيم المعطيات الحسية من خلال مفاهيم الفئات، إذ ينبغي للفهم أو الطبيعة أن يفتتحها على الطبيعة المطلقة للحقيقة في جوهرها، وعلى مركزاتها في وجودها الفعلي والمستقل².

وبغية فهم دلالة الشرح أعلاه، وبلوغ معنى الشعور بالحقيقة وإزالة اللبس عنها، وجب وضعها ضمن مجالها في مصادر المعرفة الثلاث عند "أوتو"، وتحديد علاقتها بالعقلين النظري والعملي، وحتى نبسط هذه العلائقية أكثر، فقد ارتأينا نقل نصّ مطول من كتابه حول فلسفة الدين الذي تحدث فيه عن قيمة اكتشاف المعرفة القبيلية، وعن أثرها في تحديد مصادر المعرفة ومبادئها، وبيان حدود العلم الطبيعي والنظري، بعد اعتماده على الفلسفة الكانطية لإيجاد قرائن تسمح له بإضفاء الشرعية على تصوراتها.

يقول "رودولف أوتو": "إن ما يمكن إثباته بالنسبة لمجال العقل النظري هو إتاحتها بشكل مقدم، مفتاحاً لفهم مجال العقل العملي، واحتمالاً موثقاً للعثور على شيء ينتمي إلى المعرفة الفورية وحدها، أين يحقق كل شيء له شرعية كونية وحتمية، مركزاته ومعايره النهائية. وفي الوقت عينه يُعزّضُ مفتاح فهم التطور التاريخي الحاصل في هذا المجال. وبغض النظر عما إذا كان هذا المبدأ خفياً في أعماق العقل، سواء لوحظ ذلك أم لم يلاحظ، فهو منذ البدايات السحيقة، نشط في تاريخ العقل الإنساني، فحالة الشعور بالحقيقة -أخلاقية، دينية، جمالية- قابلة مثل كل المشاعر في مختلف درجاتها، واضحة أو غامضة، ضعيفة أو قوية، للتمايز تبعاً للخصائص الفردية أو القومية، لأنها تظل خامدة لقرون، ثم تخترق بعد ذلك شخصية -مختارة، عبقرية، معلم روحاني، مستكشف، نبي- يجلب نورا، قويا كملائكة الرب ومتكلما من خلال سلطة عليا. وبهذه الطريقة نفهم سبب تعدد المبلغين، وكيفية ظهور هذه الإلهامات المتعددة إلى الواجهة، وهو أمر لا يزال مثيراً للدهشة بشكل كبير. ومن ثمّ، يمكننا إدراك الدعوى المتعلقة بالسلطة السامية والفورية المقررة من طرف "النبي"، ومن جهة أخرى، إدراك الدعوى المتعلقة بالإنسانية خضوع المتلقي بذاته للرسالة النبوية. إن الفرق بين شعور الحقيقة في العقل العملي والعقل النظري كالأتي: أن الأخير قابل بالكيفية للتحليل، أي، أن المعرفة الغامضة في شكل شعوري يمكن تفكيكها، كما يمكن استحضار المشاعر ذاتها عبر مفاهيم. أما الأول فيمكن تحليل جزء منه، مع تعذر الجزء الآخر على التحليل، وذلك للشروع

¹ Phillip , The Epistemology of Rudolf Otto., p. 63.

² Ibid., p. 64.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفكر) و(أودائه) المنهجية في (الاستقصاء)

في التحليل من جهة، ولتحديد مجال المتعذر على التحليل من جهة أخرى، وتلك هي المهمة الأساسية للفلسفة، في القسم المتعلق بالفكر، أي العقل المحض. وبناء عليه، يصبح نقد العقل المحض ممكنا، وذلك بسبب أن هذه المعرفة الفورية الأولانية والغامضة موجودة، وقد قادت هذه الفكرة "كانط" نحو مشروعه، على الرغم من قلة تركيزه عليها، إلا أن عدم وضوح مفهومها لديه، قد أضرت بنقده، وأكثر من ذلك، صُعُبَ عليه إيجاد قاعدة تأسيسية لنظريته حول الفكر. وذلك هو السبب الأساسي الذي جعل من "فريس" خليفة لـ"كانط"، بل خليفة حقيقيا، لأنه تمكّن من إيضاح القطب الخفي حولها، التي دارت تخمينات "كانط" حوله دون كلل¹. ويقصد "أوتو" بذلك مفهوم *Ahndung* الذي استنطاع "فريس" من خلاله تناول الجانب المتعذر على التحليل في الجانب المتعلق بالعقل المحض، وعند هذه المرحلة يكون قد تخلّى عن تصور "شلايرماخر" للشعور الديني، ليتبنى بعدها التصور الفريسي، ومن ثمّ إلى تأصيل نظريته حول المعرفة المستمدة من الشعور.

ويريد "أوتو" من وراء كلامه إلى إثبات انتماء شعور الحقيقة، أي إدراك النومينوس من خلال الشعور، إلى العقل العملي، لأنه يُتذوّق جماليا، ولا سبيل إلى تحليله لأنه يتعدّد على العقل، ومع ذلك، فهو يريد أن تثبت بأن العقل الخالص قادر على المساهمة في البوح عن طبيعة هذا الأخير، وذلك سيتم التفصيل فيه خلال الحديث عن مفهوم الفئات القبلية والتخطيط.

وقد أشار "شيراووني" إلى هذه المسألة مبينا نسق هذا المفهوم في التصور الفريسي، وطريقة إفادة "أوتو" منه، قائلا: "ويمكن القول بأن التجربة الروحية عند "أوتو" تقع في إطار ما وراثيات "فريس"، يكتب "أوتو": "إننا نستخدم إحساس (إدراك) الأمر المتعال *feeling of the supramundane*، وبهذا التعبير نشئ وصلةً مع استخدام تقليدي قديم لمفردة الإحساس ذاتها، تتمتع، رغم كل شيء، بحضور فاعل وبارزا جدا في لغتنا حتى اليوم، فإذا ما تحدثنا مثلا عن الإحساس بالحقيقة، فليس مرادنا من الإحساس، الأبعاد والنواحي الذهنية *subjective states*، وإنما عين العمل العقلي، إنه أسلوب للمعرفة يجب تمييزه عن منهج المعرفة القائم على الفهم"، وثمة شواهد تدعم القول بأن مقصود "أوتو" من المشاعر الروحية نوع من الحالات النفسية الخاصة التي لا تشبه إحساساتنا المتعارفة، وهنا يصرح "برادوفوت" أيضا فيقول: "لقد بدا جليا وواضحا في وصف "رودولف أوتو" للإحساس الروحي إدعاء أن التجربة الدينية نوع خاص من التجربة، لا يمكن إدراكه إلا عن طريق المعرفة الشخصية، إنه يُعرّفُ هذا الحس لا بوصفه مجرد إحساس، بل عنوانا لحالة نفسية محددة"، ويمكن تفسير نظرية "أوتو" على هذا الشكل: إن تحقق هذه الحالات الخاصة في الإنسان من قبيل الهيبة والحيرة والجذبة والذهول، إلخ، ينبى عن أنه يرى نفسه أمام سر مختلف تماما، له من العظمة ما لا يوصف ومن الكمال والجمال ما لا ندّ له ولا مثيل، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بالإذعان والتصديق بوجود عيني لهذا السر، حتى لو لم يكن هناك دليل عقلي على ذلك². فلا سبيل إلى

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp. 61-62.

² الأسس النظرية، شيراووني، ص 125-126.

الشعور بحقيقة القدسي كواقع عيني خارجي، إلا من خلال التجربة الدينية، ومع ذلك فهو كامن قبلها في النفسية الإنسانية، ولذلك سنعمل على مناقشة صحة الإدعاء الأوتوي المتعلق بشرعية وإمكانية المعرفة الشعورية فيما تبقى من طيات هذا المطلب وجزئياته البحثية.

يتطلب فهم نظرية الشعور عند "أوتو" التي فسر بها معطيات التجربة الدينية، العودة إلى عبارته الشهيرة التي وصف فيها طبيعة المقدس بـ"السر المروع والجذاب"، والتي اعتمد في تأسيسها على مفهوم "شلايرماخر" لحالات التعلق والانجذاب اتجاه اللامتناهي، وما يبثه في النفس من شعور بالعبودية، غير أن ما دعاه "شلايرماخر" بـ"حسن التبعية"، قد اتخذ منحى مغايراً عند "أوتو"، فعلى الرغم من إقراره بأفضليته في إعادة اكتشاف جوهر الدين، لكن الثغرات التي تعترى هذا التصور، دفعته نحو انتقاده، ومن ثم إلى إعادة بناءه، وفق مفهوم جديد دعاه بـ"حسن الخليقة"، وهو ما سنناقشته.

يقول "أوتو": "يُحسّنُ عند التقصي والتنقيب عن حالات النفس كحالتها مثلاً في أثناء العبادة المهيبة، أن يُؤلَى ما هو فريد فيها عناية، عوض ما هو مشترك لديها مع حالات مشابهة أخرى، الانخراط أثناء العبادة أمر، والتسامي على الصعيد الأخلاقي، من جرى التأمل في مسلك حميد، أمر آخر، ما نود محضه انتباهنا بدقة فائقة، على قدر ما نستطيع ليس تلك الأمارات المشتركة بينهما، وإنما عناصر المحتوى العاطفي تلك الخاصة بالأول منهما، لا شكّ في أننا كمسيحيين نلتقي هنا، أولاً مشاعر مألوفة بقدر كاف، وإنما في هيئة أوهن، في قطاعات اختبار أخرى، كمشاعر الشكران والثقة، والحب والتوكل، والخضوع، والنذر، بيد أن هذا لا يستوي البتة محتوى العبادة الدينية، ليس لدينا قطّ، في أي من هذه الأمور، أمارات اختبار العبادة المهيبة الفريد حقاً، والذي لا مثيل له، الخاصة، فعلا م ينصّ هذا؟ يعود الفضل في عزل أحد العناصر الهامة جداً، في اختبار من مثل هذا القبيل إلى "شلايرماخر"، إن الأمر يتعلق بـ"حسن التبعية"، غير أن اكتشاف "شلايرماخر" الهام هذا عرّضه للنقد في أكثر من وجه¹. ولذلك سنشتغل على بيان مكان من نقد "أوتو" لحسن التبعية عند "شلايرماخر"، مع بيان وتحليل التصور المقابل له، أي حسن الخليقة الأوتوي.

يعتبر مفهوم "حسن الخليقة" محورياً عند "أوتو"، لأنه يمثل دعامة قامت عليها تصورات ونظرياته لطبيعة الدين الشعورية، ونجد موازاته بحسن التبعية، ونعثر على تأصيله في ما يذكره: "إن للحسن الذي كتب "شلايرماخر" عنه شبهها لا يمكن إنكاره بهذه الحالات الذهنية، إنه يمكن للمرء استشعار الإحساس نفسه، على نحو تلقائي، إذا سار في الجهة التي تشير تلك إليها، ولكن الحسن أيضاً مختلف، في الوقت نفسه عن مثل هذه الحالات الذهنية المشابهة، إن "شلايرماخر" نفسه يقرّ بذلك، على نحو ما، مميزا الحسن الديني بالتبعية والورع، عن سائر الأحاسيس كلها بالتبعية، إننا بإطلاقنا على الحسن اسم "حسن التبعية" بشكل مطلق، إنما نستخدم في الواقع ما ليس سوى تشبيه شديد القربى به، من يقارن ويقابل بين الحالتين ناظراً إليهما في داخله يجد، كما أظن، ما أعنيه، ما من حيلة لأن

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 31-32.

يُعزى عنه بأي وسيلة أخرى، ذلك بأنه معطى بدائي وأولي للغاية في حياتنا النفسية، وبأنه يحدد، بسبب ذلك، عبر نفسه، فقد يساعده ربما، أن أستشهد بمثال مشهور تنبض به حياة لحظة الحس الديني، أو عنصره، الذي كلامنا فيه عندما تجرأ "ابراهيم" على الله، فدافع أمامه عن رجال سدوم، قال : "قد أقدمت على الكلام مع سيدي، وأنا تراب ورماد" (تك : 18 : 27)، هنا، لديك "حس بالتبعية"، ينطق من تلقاء نفسه، ويفوق جدا، مع ذلك، ما هو مجرد "حس بالتبعية"، ويخالفه في الوقت نفسه، إن شئت محضه اسما يليق به، ارتأيت أن أدعوه "وعي الخليقة"، أو "حس الخليقة"، إنه عاطفة خليقة غمرها، وطغا عليها، عدمه الخاص، في إزاء عاطفة تسمو فوق الخلق أجمعين¹. ويدل مفهوم "شلايرماخر" لحس التبعية عن حالة الارتكان والخضوع القائم على شعور العبودية والاعتماد كما سبقت الإشارة، أما بالنسبة لـ"أوتو" فهو الوسيلة أو الواسطة التي يمكن من خلالها بلوغ الشعور بالحقيقة، أي إدراك الكينونة المتعالية، و"حس الخليقة" يدل على حالة عدمية للذات إزاء مواجهة هذه الكينونة، وهو ما سنعمل على بيان معناه في نظريته المعرفية.

وقبل الشروع في بيان مقصود "أوتو" بحس الخليقة إلى عدم إعطائه تعريفا واضح المعالم، وقد أشار إلى ذلك بنفسه، لكنه قرّب قصده منه قائلا : "من السهل ثانية أن يرى المرء في هذه الجملة، أنها ليست شرحا أفهوما للموضوع، كل ما يمكن هذه المفردة الجديدة "حس الخليقة" التعبير عنه، تنويه بالغموض في العدم إزاء قدرة جبارة، وسلطان مطلق له فرادته، فيما كل شيء يدور حول طابع هذا السلطان الكلي القدرة، وهو طابع لا يمكن أن يُفصح عنه إفصاحا لفظيا، بل يمكن فقط التنويه به، بطريقة غير مباشرة، من خلال نغمة جواب، حسّ، لدى امرئ وفحواه، إن هذا الجواب ينبغي أن يختبره المرء مباشرة في ذاته، كيما يفهمه"². فالحصول على مثل هذا الشعور، لا يمكن تحقيقه بواسطة المفاهيم، وإنما من خلال تجربة دينية يواجه فيها الإنسان المتدين الحقيقة المطلقة، وحينها يحس بعدميته، أي شعور بحالة من الضعف والانسحاق والتلاشي، في مقابل القوي المهيمن.

ويربط "أوتو" بين مفردة الألوهي أو النوميونوس، أو القدسي، وبين حس الخليقة، قائلا : "إنه "ألوهي"، ذلك بأن "حس الخليقة" وحس التبعية، كما يحتلجا في الذهن ينبغي على الألوهية أن تُختبر كأها حاضرة، كأنما هي حضور ألوهي، كما الأمر في حالة "ابراهيم"، يجب أن يوجد ثمة ما "ألوهي"، شيء له طابع "الألوهية" يلفت الذهن نحو على حين غرة، أو أن تستطيع هذه الأحاسيس أن تثور فقط في الذهن، كانهالات مرافقة، عندما تستدعي فئة "الألوهي" إلى الحلبة، إن الألوهي إذا يستشعر كأنه موضوعي، يقبع خارج الذات"³. فهو ليس شعورا يمكن تمثيله أو قياسه ببقية الانفعالات النفسية الأخرى، لأن ذلك اختزال لحقيقته، فهو شعور يخص حالة مثول اللامتناهي، ولا يستحضر أو يستدعي داخل الذات إلا من خلال حافظ يثيره، أي حافظ يعبر عن حالة التجلي، ويعود ذلك

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 32، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 33.

³ المرجع نفسه، ص 33-34.

كله إلى أنه ذو طبيعة نوميوسية، بمعنى أنه شعور نوميوسي، ويوجد فرق ابستيمي بين النوميوس وبين الشعور النوميوسي كما سيأتي لاحقاً.

ويسلط "شيراووني" الضوء على هذه المسألة قائلاً: "يشمل القسم الأهم من دراسة "أوتو" تحليلاً دقيقاً للحالات الإحساسية المقومة للتجربة الروحية، والعنصر الأول الذي يقدمه "أوتو" في شرحه لهذه الباطنية يتمثل في إحساس الإنسان بأنه مخلوق، أي حالة العبودية، والمقصود من هذا الإحساس حالة خاصة فريدة تظهر في نفس الإنسان فُبال موجود يمتلك كافة الشؤون والأبعاد الوجودية له، أي إحساس العدمية ولاشيئية الوجود المحدود، ويعتبر "أوتو" كلمات النبي "ابراهيم" عليه السلام الواردة في (تك: 18: 27) تعبيراً رائعاً عن هذه الحالة، إنه إحساس الحاجة والفقر والارتقان، إحساس ينبعث هائجا من أعماق وجود الإنسان عندما يقف مواجهاً للأمر القدسي"¹. وهو ما يعبر عن وعي الذات بذاتها، فالشعور بالعدمية، يعني تقييماً وتفسيراً، سمح تحلي المغاير بتحصوله، ومن ثم فهو شعور تبعي ولاحق.

ويعبر "أوتو" عن حالة التلاشي والانسحاق التي يعانها المتدين خلال تجربته الدينية لدى مواجهته للمهيمن الذي يستحوذ بطاقته ونفوذه وجبروته، بحالة الإرتقان، فهي "تلك ردة الفعل الذهنية العميقة والغريبة اتجاه الألوهي التي اقترحنا أن تدعى "حسن الخليقة" أو "وعي الخليقة"، وبما يرافقها من أحاسيس الانسحاق والتألق، وتلاشي الذات حتى العدم، وأولينا على الدوام انتباهنا أن هذه العبارات لا تفي بالمرام بدقة، بل تلمع فقط إلى ما يراد حقيقة من معنى، علماً بأن "تلاشي الذات هذا"، وما إلى ذلك، أمر يختلف أيما اختلاف عن الدعة والضعف أو الارتقان، مما يمكننا أن نختبره في ظروف أخرى غير ظروف الحسن الألوهي، وكان علينا أن نلاحظ أن هذا الاختبار ينم عن احتقار للذات، أو الخفض من جناحها، إذا جاز لنا القول بهذا إزاء حقيقتها ووجودها نفسه، أما الآن فحري بنا أن نجعل إلى جانب هذا نوعاً آخر من إذلال النفس، "أنا رجل دنس الشفاه، أقيم في وسط أناس دنسي الشفاه"، "إليك عني يا رب لأني رجل خاطئ"، هذا ما ينادي به كل من "إشعيا" و"بطرس" على حدة عندما يلتقيهما الواقع الألوهي كحالة وعي حاضرة، وفي كلا الحالتين يتم جواب الحسن، ذو الاحتقار الذاتي بالعبودية المباشرة أو الغريزية"²، ويشير "أوتو" إلى مصطلح المدنس ويقرنه بحالة الضعف أو العدمية التي تحسها الذات، وهو يعبر عن وعي بالذات حسب، وتقييم لها. ومن ثم، فالمقدس يتجلى في دنس الذات، لكنه لا يلتبس بها، كما أنه لا يحولها إلى مقدسة، وهي نقطة خلافه مع "إليادي"، كما تشير إلى تحقيق لمعرفة فورية بالمغاير للطبيعة البشرية المدنسة، وتجدر الإشارة إلى أنه جعل حالات الضعف تختص بالشعور الديني لوحده فقط، مخالفاً بذلك "شلایرماخر"، ذلك أن لها طبيعة متعالية في ذاتها.

¹ الأسس النظرية، شيراووني، ص 69-70.

² فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 77، بتصرف.

غير أن هذا الشعور الديني بالعدمية أو حسّ الخليقة مثلما يرى "أوتو"، يعجز إنسان العصر الحديث على استشعاره، نظرا لتشبعه بقيم المادية وانتصار العلم الطبيعي، وارتفاع معدلات التصنيع والاستهلاك والتشويؤ، مؤكداً بأنه "شيء ما ليس في وسع الإنسان الطبيعي" من حيث إنه لا يبتُّ في حاله هذه، أن يعرفه، أو حتى أن يتخيله، إن الذي يقيم "في الروح" وحده يعرف ما هي هذه الدناءة ويحسُّ بها¹. وهي فكرة سترك بصمة عميقة في أفكار "إليادي" عن مفهومه حول الإنسان الحديث الساقط بسبب سلخ القداسة.

وبعد هذا البيان لمفهوم الخليقة وعلاقته بحالة العبودية، نصل إلى بيان الأفكار التي يختلف فيها "أوتو" مع "شلايرماخر" بخصوص نظريته في الشعور الديني، فبالرغم من اعتماده على مفهوم حسّ التبعية في التقعيد لفكرة حسّ الخليقة، غير أنه كان من المواطن التي انتقده فيها بشدة، وهو ما يظهر في اعترافه التالي: "يعود الفضل في عزل أحد العناصر الهامة جدا في اختبار من مثل هذا القبيل إلى "شلايرماخر"، إن الأمر يتعلق بحسّ التبعية، غير أن اكتشاف "شلايرماخر" الهام هذا عرضة للنقد في أكثر من وجه"². وقد عرض "أوتو" وجهين من هذا النقد، وسنحاول إيجازهما نظرا لتشعب تفرعاتهما.

أما الوجه الأول فيقول فيه: "ليس الحس المائل أمام ذهنه فعلا في هذه الجملة، بسمته الخاصة به أو العاطفة "حساً بالتبعية" في معنى المفردة "الطبيعي"، من وجهة النظر هذه، ثمة جوانب أخرى للحياة، وقطاعات أخرى للاختبار غير الديني، تبعث على الحس كشعور بالعجز الشخصي والوهن، وكوعي لارتهان المرء للظروف والمحيط، إن "شلايرماخر" نفسه يقرّ بذلك، على نحو ما، مميّزا الحسّ الديني بالتبعية أو الورع عن سائر الأحاسيس كلها بالتبعية، أما خطؤه، فيمكن في أنه يجعل الفرق قائما فقط في التمييز بين تبعية "مطلقة" وتبعية "نسبية" ومن ثمّ، في اختلاف في الدرجة، لا في السمة الداخلية"³. أي أنه وازى بين الشعور الطبيعي بالارتهان وبين الشعور الديني بالارتهان من حيث الدرجة، وجعلهما بنفس البنية أو الطبيعة الداخلية، وهو ما يرفضه "أوتو" بخصوص الشعور الديني الذي يعتقد بأنه فريد في جوهره، ولا يمكن تمثيله بأي شعور طبيعي لأنه ناتج عن الألوهي، ولقبليته في النفس، ولأنه ليس معطى لتجربة حسية طبيعية.

أما الوجه الثاني فيقول فيه: "إن الفئة الدينية التي اكتشفها، والتي يشيع أنه حدّد بها محتوى العاطفة الدينية الحقيقي، ما هي إلا فئة تقييم ذاتي، بمعنى تحقير الذات، فالعاطفة الدينية حسب ظنّه، ضرب من الوعي الذاتي، وحسن يختص بالذات في علاقة خاصة ومحددة، أي في تبعية للذات، على هذا المنوال، يمكنني حسب "شلايرماخر"، البلوغ إلى واقع الله عينه نتيجة استدلال، أي عبر التفكير بسبب قائم خارجي، حتى أقدم شرحا عن "حسّ التبعية"، ولكن هذا الأمر على طرف نقيض بشكل عام، من الوقائع النفسية للحالة، إن "حسّ

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 78.

² المرجع نفسه، ص 32.

³ المرجع نفسه، بتصرف.

الخليقة" بخلاف ذلك، هو نفسه سبب ذاتي، وأول أثر لعنصر حس آخر ينشره كأنه ظل له، ولكنه يحمل في ذاته، بلا مرية، عودة فوراً وتلقائياً إلى غرض يقبع خارج الذات¹. أي أن مفهوم الذات عنده يختلف عن مفهوم الاعتماد عند "شلايرماخر"، فالذات تدرك ذاتها بسبب اعتمادها على الألوهي، في حين أن إدراك الألوهي من خلال تجربة دينية يتم بسبب تجذره قبلياً في قعر النفس العميق، فهو ظل ملازم للذات، وهو ما يدعوه بالشعور النوميونوسي، وهو ما سنناقشه بتفصيل مستقل لاحقاً.

وقد عمل "شيراوي" على استقرار معالم النقد الأوتوي لطرح "شلايرماخر"، وخلص إلى أربعة ملاحظات، يؤكد فيها بأن "الجدير ذكره أن ما يطرحه "أوتو" تحت عنوان "إحساس المخلوقية" يفترق من جهات عدة عما يثيره "شلايرماخر" في نظريته حول إحساس الارتقان وعدم الاستقلال (الاعتماد) *feeling of dependence*، بوصفه الوجه الأكثر أصالة للدين في الوجود الإنساني :

➤ **أولاً:** إن إحساس العبودية عند "أوتو" إحساس فريد لا مثيل له، وغير قابل للانبعاث إلا عقب مواجهة إنسانية مع الأمر القدسي، دون أن تفسح لنا الفرصة مجال الشعور به في أي لحظة أخرى، وضمن أي إحساس إنساني آخر، مهما كان ذلك الإحساس قريباً وهذا الشعور، بل إنه يختلف عنه، مع أن "أوتو" يعتقد بأن إحساس الارتقان الذي يأتي على ذكره "شلايرماخر" ليس له أي صفة دينية، وإنما يخضع لمجالات متنوعة، وإثر اتصال بأمر مختلف، من قبيل الإحساس الذي يشعر به الإنسان حالة الفقر، والعجز، والحرمان، والمحدودية، فذاك الإنسان الفارغ من المشاعر الدينية يمكنه أن يعثر في قرارة نفسه وخباياها على إحساس الارتقان هذا، ارتقان للماء، والهواء، والغذاء، واللباس، والمسكن، وأمثال ذلك، فهذه الحالات جميعاً لا يمكن وصفها بالدينية إطلاقاً من وجهة نظر "أوتو"². وقد احتج "أوتو" على التمثيل الطبيعي للمشاعر الدينية ذان الخاصية المناهضة للاختزال، أي ذات الجوهر الفريد *sui generis*.

➤ **ثانياً:** "الإشكالية الثانية التي تواجهها نظرية "شلايرماخر" تتركز حول مقولته: إن الإنسان يتواجه وإحساس الارتقان المطلق عن طريق المباشرة ودوناً واسطة، هذا الإحساس بنفسه واسطة لإثبات مُتعلِّقِهِ، ألا وهو الساحة الإلهية المقدسة، ف"شلايرماخر" يحاول في الواقع التسلل إلى الساحة المقدسة الإلهية بنوع من الاستدلال، وفي مرحلة ثانوية، ومن وجهة نظره، يواجه الإنسان في البداية حالة الارتقان والاتصال التي تتملكه، ومن ثمَّ المبدأ الذي اتصل به وارتحن له، وهذا التحليل يناقض من وجهة نظر "أوتو" وواقع القضايا النفسانية، ومن ثمَّ فالمواجهة التي تحدث مع الأمر القدسي إنما هي مواجهة مباشرة تستغني عن وساطة أي شيء، لا أنها ثانوية بعدية³. فالذات ليست واسطة عند "أوتو"، وإنما تعي النوميونوس فوراً، لقبليته فيها.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 33.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 70-71.

³ المرجع نفسه، ص 71-72.

➤ **ثالثاً:** "إن إحساس الارتحان المطلق هو من وجهة نظر "شلايرماخر" أعمق حالات الإيمان النفساني، فيما يتربع إحساس الهيبة (الذي يعني به "أوتو" حالة الخشية والخوف الديني) على عرش الصدارة لينبثق عنه إحساس العبودية ويعتمد عليه، إنه الشعور الأكثر أصالة وعمقا، إنه إحساس يحمل صاحبه أولا وبالذات نحو أمر منفصل عنه، أما شعور العبد أنه مخلوق، أو كما يسميه "شلايرماخر" إحساس الارتحان المطلق، فهو شعور ثانوي معلول بشكل من الأشكال لإحساس الهيبة. يظهر إحساس الهيبة على إثر تماسٍ مباشر مع الأمر المعنوي كواقع عيني *objectif*، ومن ثمّ تكون مشاعر العبودية عند "أوتو" مسبقة في مرحلة متقدمة بإدراك مباشر بديهي للأمر القدسي المتعالي"¹. وهو يشير إلى الموقف الأوتوي النقدي للتعريف الماخري للدين بالاعتماد المطلق، الذي يجعل شعور الارتحان ثانويا، أي تبعا، بينما يختلف معه "أوتو" في شعور المخلوقية الذي يدل على ظلّ للنومينوس.

➤ **رابعاً:** "إن التفسير المتقدم لـ"شلايرماخر" فيما يرجع لإحساس الارتحان المطلق، يواجه إشكالية أخرى من وجهة نظر "أوتو"، ذلك أنه في الواقع يجعل هذا الإحساس معلولا للإمساك بالذات والعتور عليها، أي معرفتها بوصفها معلولا وأثرا لعلّة أخرى، إن الارتحان في كلمات "شلايرماخر" يُعدُّ أمرا ثنائيا الطرف، أحد الطرفين فيه معلول، فيما يمثل الطرف الثاني جانب العلة، ووفق فهم "أوتو"، فإن أمرا من هذا النوع يرجع إلى البعد العقلاني للأمر القدسي، ذاك البعد الذي تجري معرفته عن طريق المفاهيم الذهنية، وينسكب في قالب من المقولات العقلية بمعونة من القوة النظرية للإنسان، أمام ما يتحدث عنه من حالة روحية، مشيرا إليه بكلام "ابراهيم"، فهو إحساس خارج بالكليّة عن دائرة المفاهيم ونُظُم المقولات العقلية، مرتبط بالبعد اللاعقلاني للأمر القدسي، أي الأمر المعنوي"². إذ يرفض "أوتو" توظيف أي تفسيرات سببية مستمدة من الميتافيزيقا أو العالم الطبيعي لتفسير حالة الشعور المعيش إثر الشهود والمثول.

ويجمل "تود غوش" تصور "أوتو" لحس الخليقة في ثلاثة حجج عارض بها "شلايرماخر"، وقد استقرأها من الفصل الأول في كتابه "فكرة القدسي"، جاءت كالتالي: 1/ إن الشعور الديني ليس مجرد حالة ذاتية، وإنما ينشأ كاستجابة لأمر ديني. 2/ ينطوي الشعور الديني على بعد فكري أو معرفي، وبموجبها يمكن اعتباره نوعا من المعرفة. 3/ أنه من خلال تحليل الشعور النوميوسي، يصبح بالإمكان إنتاج معرفة بالموضوع النوميوسي الذي يتم إدراكه من خلاله³. فقد عارض تصور "شلايرماخر" حول اعتبار الارتحان كاستدلال وواسطة ثانوية، ذلك أن "أوتو" يعتبر بأن الارتحان أو حس الخليقة موضوعا قريبا في الذات، وليس ثانويا، كما أنه يمثل ظلّا وانعكاسا للوعي أو الشعور بالذات، والمقصود بذلك هو الشعور النوميوسي، وبأنه يمكن من خلال الشعور المعيش اتجاه المغاير المتجلي داخل التجربة إدراكه، كما سيأتي لاحقا.

¹ الأسس النظرية، شيرواني، ص 72.

² المرجع نفسه، ص 72-73.

³ Goosch, The numinous and modernity., p. 113.

الفصل الثاني : (المفهوم اللائق) لماهية وطبيعة المقرن وأورثته المنهجية في (الصفحة)

وكخلاصة عامة، يمكن القول بأن "شلايرماخر" هو الذي عبّد الطريق لـ"أوتو" نحو اكتشاف جوهر الدين، ومع ذلك فقد خالف أستاذه في الكثير من النقاط التي دفعته إلى الانفتاح على مدرسة "فريس"، وتبني أطروحاتها، بالإضافة إلى إفادته من الفلسفة الكانطية في صبغتها الفريسية الجديدة، التي اعتبرها مفتاح فهم حقيقة الدين من جهة، ومن أجل سد الثغرات والفجوات المعرفية التي واجهت تناوله لاشكالية الشعور الديني، ولإضفاء شرعية على نظرياته حولها، وهو ما سنتناوله بشكل مفصل عند التعرض إلى مفهومي المعرفة القبلية والفئات، ومبدأ *Ahndung*.

المطلب الثاني : الفئات القبلية للمعرفة الدينية، وانتظامها عبر التخطيط وقانون تناظر الأحاسيس :

سنشتغل على إحدى أهم الأدوات المنهجية لـ"أوتو" في تقصي جوهر الدين، فبعد مسابرة لـ"شلايرماخر" في القول بتجذره في النفس الإنسانية والاعتقاد باستعدادها المسبق للتدين، سعى "أوتو" نحو محاولة إضفاء شرعية على هذه الفكرة، بالعودة إلى الفلسفة النقدية الكانطية، وتصوراتها لمفهوم المعرفة القبلية *a priori knowledge*، ولكن من خلال إضافة بعدٍ دينيٍّ عليها، بعد أن حصرها "كانط" بمجال الفكر.

كما أنه استفاد من فكرة تأسس المعرفة على فئاتٍ، يقوم التخطيط *shematization* بتنظيمها، في التعقيد لما سمّاه بفئات المقدس، ولذلك نعتقد باستحالة إدراك المقصود الأوتوي لطبيعة المقدس، دون دراسة مفهوم الفئات التي يتأسس عليها، وعلاقة ذلك بالفلسفة النقدية الكانطية.

وقد اشتغل "غريفيين فيليب" على هذه المسألة، مشيراً إلى أنّ "أوتو" كان مقتنعاً بأنه لا يمكن تحصيل معيار حول شرعية البصيرة الدينية من خلال دراسة تاريخية للأديان، لأن ما سيقود إلى هذا المعيار هو الكشف والفهم لـ"مبدأ ذاتي للحقيقة متأصيل فينا"، بحيث يُمكننا أن نقيس ونحكم من خلاله، ما يعني بأن عمل "كانط" في نقد العقل ينبغي نقله إلى حقل الأفكار الدينية، لكن من دون محاكاة وعبودية لـ"كانط" في استنتاجاته، وإنما بتوسيعها وتقويمها وإثرائها¹. وهو عين ما قام "أوتو" بالعمل عليه بغية تحقيقه، فقد أفاد من الفلسفة الكانطية وقام بتبنيها بما يخدم تصوراتها، ولهذا تعدّ هذه الفلسفة حلقة جوهرية في فكره.

أما عن هدفه من العودة إلى الفلسفة النقدية الكانطية، فقد كان "أوتو" يسعى في نقد العقل نحو فئات معرفية بإمكانها إتاحة قاعدة تأسيسية للأفكار الدينية، بنفس الطريقة وفرت بها الفئات الكانطية قواعد تأسيسية للمعرفة العلمية، والجمالية، ولأنواع المعرفة الأخرى. وينسب "أوتو" الفضل لـ"كانط" في اكتشاف فئات للفهم وللأشكال التي تحصل بموجبها المعرفة في العقل. فوضع أسس التعلّم، إنما يهدف إلى توجيه القدرة العقلية نحو إصدار الأحكام المتعلقة بالمعطيات الداخلية والخارجية المشتتة التي توفرها مواقف الحياة المعقدة. وقد كان السعي نحو اكتشاف هذا العنصر التأسيسي القبلي للعقل يمثل بذاته أساس النظام الكانطي الكلي. ولم يتبنى "أوتو" النظام الكانطي بكليته، لكنه أسّس صياغته للمعرفة الدينية على الكشف الكانطي الأوتوي للمعرفة القبلية، وكان من بين أولئك الذين سعوا نحو تأسيس فئة قبلية مستقلة للمعرفة الدينية. وقد هدف "كانط" إلى تأسيس قاعدة للاعتقاد الديني اعتماداً على منطلقات أخلاقية، غير أن "أوتو" كان يرى مغالطة في ذلك، إذ كان يعتقد منذ البداية، بوجود تأسيس مستقل للمعتقدات، مع وجود إمكانية تحالف هذا التأسيس مع بقية فئات المعرفة اليقينية². فقد استلهم "أوتو" من "كانط" تلك الحاجة إلى إيجاد قاعدة منهجية تُنظّم بها المعطيات الدينية، ولطريقة تناولها بالتحليل والتفسير، بغية إضفاء الشرعية على مقولة الاستعداد القبلي للتدين، وصياغة أسس أو فئات تجعل المعرفة الدينية الصادرة عن التجربة ممكنة لاجتناب الخلط الذي يؤدي إلى اختزال جوهر الدين، وتفسيره بما هو ثانوي فيه، بدلا عن مكوّناته

¹ Phillip, The Epistemology of Rudolf Otto., pp.27-28.

² Ibid., p. 28.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفرد) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

الرئيسية، كإهمال الشعور واعتماد الأخلاق. وقد حمل لواء الفلسفة النقدية للإفادة منها نحو تأسيس ما يدعوه بالمعرفة الدينية القبلية بالمقدس، وإضفاء مصداقية عن فكرة امتلاك النفس لفئات تسمح بتحصيلها، بالإضافة إلى التأسيس لفرع معرفي جديد ذو قواعد منهجية منضبطة، غايتها تكمن في التععيد لمعالم منتظمة لما سيمسى بعلم الأديان لاحقاً.

نودّ الإشارة إلى أن بحث هذه الإشكالية بالتفصيل وإدراكها بشكل موضوعي، يقتضي العودة إلى مراجعات "أوتو" على "كانط" في كتابه "فلسفة الدين"، لكننا سنكتفي بالتعريض على بعض الإشارات التي تخدم إشكالية البحث، والمتمثلة في تفصي طبيعة المعرفة الدينية القبلية، التي طوّرها في "فكرة القدسي"، رابطاً إياها بالتجربة الدينية والمعرفة الشعورية الناتجة عنها، وعن علاقتها بالعقلاني واللاعقلاني في المقدس.

وعليه، فإن المعرفة الدينية القبلية تهتم بمحاولة إضفاء الشرعية على نظرية أصالة التدين في النفس واستعدادها لتقبله، وبأنها تحتاج إلى مجرّد حافز لتوقظه، وبذلك فهي ترفض فكرة استمداده من خارج الذات، يقول "أوتو": "أما المعارف الأولية فليست ما يمتلكه كل امرئ من معارف، إذ إنما تدعى هذه معارف فطرية، وإنما هي ما في وسع كل امرئ أن يحصل عليه منها، إن المعارف الأولية الأسمى هي ما لا يتوارد بطريقة عفوية، حسب ما تعلّمنا إياه الخبرة، فيما كل امرئ يمكنه بالفعل الحصول عليها، وإنما بعكس ذلك، "نستيقظ" من خلال اللجوء إلى وساطة طبائع موهوبة، على درجة رفيعة جداً، وفي ما يتعلق بهذه الأخيرة، ما "الاستعداد المسبق" والعام سوى طاقة تقبل، ومبدأ حكم وتفطن، لا قدرة على إنتاج المعارف المذكورة بطريقة مستقلة، إن هذه القدرة الأخيرة تنحصر بالطبائع الموهوبة على نحو خاص، وهذه "الموهبة" هي الاستعداد العام، على مستوى أعلى ومقدرة أشدّ، المختلف منها نوعاً ودرجة"¹، أي أن هذه الطاقة أو القبلية ليست أداة أو وسيلة لإنتاج المعرفة، وإنما تهيئ مسبقاً على اكتسابها، وأداة لتلقيها، بمعنى أننا ندرك ما يتعلق بها بشكل عفوي، على إثر مجرد حافز يثير هذه الطاقة نحو إدراك هذا الأمر.

وحتى يقرّ مقصوده بهذه النظرية، يربط "أوتو" هذا الاستعداد المسبق بالتذوق الجمالي الفني ويشبّهه، مبيناً بأنه غير مكتسب، وإنما طاقة قبلية متجذرة، ويؤكد بأن "الأمر نفسه واضح وجليّ في دائرة الفن، إنّ ما يظهر عند الجماهير كمجرد طبيعة تقبل، وكقدرة على التجاوب والاستيعاب، يبيدها الذوق الجمالي المتمرس يظهر ثانية على مستوى الفنان كابتكار، وإبداع وتأليف وكتنّاج عبقرية أصيل، والأمر شديد الشبه في مضمار الوعي الديني والإنتاج الديني والإلهام، فهنا، كذلك يحظى كثير من الأشخاص بـ"استعداد مسبق"، أي بطبيعة تقبل وجهوزية إزاء الدين، وبقدرة على التفطن بحرية، وعلى الحكم في الحقيقة الدينية الخام، والمرحلة العليا التي لا ينبغي اشتقاقها من المرحلة الأولى، مرحلة مجرّد التقبل هي النبي في دائرة الدين، فالنبي في دائرة الدين يقابل الفنان المبدع في دائرة الفن،

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 205، بتصرف.

إنه الإنسان الذي يُظهِرُ فيه الروح نفسه، كاستطاعة على سماع الصوت الذي في داخله¹. فالفنان الموهوب عند مواجهته لما يثير ذوقه الجمالية، لا يكون حينها بصدد إنتاج معرفة حينها، وإنما لاستيقاظ تلك الطاقة القبلية المودعة فيه إثر حافر، ولذلك وازى بين طاقة الفنان في التذوق، وفطنة النبي في مواجهة الحقيقة النومينوسية. وقد تناول "أوتو" مسألة المعرفة الدينية القبلية في كتابه "فلسفة الدين"، أين سعى إلى إيجاد أساس منهجي لها، مبينا بأن إشكالية اكتشاف الديني القبلي *a priori religious* - نظرا للاستخدام الخاطئ بسبب سوء فهمها- يتم مقاربتها حاليا من جوانب متعددة. أما في العصر الحاضر، فإن مشكلة حقيقية تقودنا نحو عقبة جديدة تطوي على عواقب وخيمة على الأديان الحية، بسبب عدم الاحتكام إلى تقصّي علميّ للدين. إنّ كلّ استقصاء للمعرفة القبلية يعني بحثاً وسعيًا نحو وضع مفاهيم، وأفكار، وأحكام مستقلة عن التجربة كليا، لتأسيسها على العقل الخالص، والتي يحوزها العقل في ذاته، وتعدّ من خصائصه اليقينية وغير القابلة للنقاش، ولهذا يعتبر اكتشاف هذا القبلي، المهمة الرئيسية للنقد الكانطي للعقل عموما. إلا أنه لدى تأسيسه لأنماط المعرفة القبلية، قدم "كانط" في الوقت عينه، تأكيدا على أن شرعيتها ذاتية، وبأن كل ما هو معروفا حولها كان مثاليا. وبما أن هذه الأنواع المعرفية تصدر عن العقل الخالص، وليست معطاة للعقل من عدم، فهي بحسب الموقف الكانطي لا يمكن أن تدّعي أيّ شرعية بعيدا عن تمثّلنا لها، وعدم الادعاء بأنها استجابة للواقع الخارجي. ويمكن أن يُنظر إلى هذا الاستدلال بشكل أفضل في معالجته للزمان والمكان في الإستيطيقا الترانسندنتالية، فقد كان يرى بأن الزمان والمكان أشكال قبلية في إحساساتنا، مستنتجا بأنهما لا يملكان أي قيمة بالنسبة للشيء في ذاته *thing in itself*، وبناء على هذه الحجة: فيما أنهما قبليان، فإنهما من ثمّ مثاليان. أي، أن شرعيتهما لا تتعلق بالطبيعة الحقيقية للأشياء، ويصبح جليا كيف تؤدي المسارات نحو استقصائنا. وقد ظلّ أثر الحجج الكانطية المتعلقة بالقبلية والمثالية حاضرا إلى غاية اليوم. كما أننا نجد في فلسفات الدين الحديثة جانبا واحدا جديرا وحيويا يسعى نحو "الديني القبلي"، ونحو "الفئات الدينية"، اللذان يتواجدان جنبا إلى جنب مع "الفئات الطبيعية"، متساوية معها في الاستقلالية والشرعية والأهمية. وفي الوقت نفسه، ونتيجة لذلك، حازت على اهتمام واسع في الدين وفي تاريخ الأديان. وعليه، فإننا سنواجه استحالة إيجاد شرعية لهذا القبلي، أي للكينونة في ذاته، من دون تمثّلنا له. وبناء على ما سبق، فلربما ليس من المهم بالنسبة للباحث في العلوم الطبيعية تطبيق هذه الفئات في تقصّياته، لأن القانون الذي يحتكم إليه، هو مجرد شكل من عالم أفكاره، أو إن كان العالم الواقعي يتطابق ويتماثل معه: أما بالنسبة للإنسان الديني فإنها ليست مسألة دون أهمية، وإنما على العكس من ذلك، لأن كل شيء يعتمد بشكل مطلق على تكافؤ الأفكار الدينية، بغض النظر عن تصوّره لها². فهو يجزم بأن الذات تحوز على فئات قبلية، تسمح لها بإدراك ما

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 205، بتصرف.

² Otto, The Philosophy of Religion : Based on Kant and Fries., pp. 18-19.

يعتبر دينيا في ذاته، وبأنه من دونها لا يسع تحقيق إدراك الكينونة المفارقة ولا الشعور بها، ومن ثم، فإن المعرفة الدينية تنتظم من خلالها، كما أنها تتميز بالاستقلالية والشرعية.

ولهذا سنحاول تسليط الضوء على الشرعية التي حاول "أوتو" إضفائها على المعرفة الدينية القبليّة، وعن علاقتها بالفئات التي يتأسس عليها المقدس، ليخلص بعدها إلى نظرية "السر المروع والجذاب"، التي بناها على فكرة القبليّة، وتمثل خلاصة جهوده في بحث جوهر الدين.

ويشرح "فيليب" هذا التناول الأوتوي للمعرفة القبليّة الكانطية، في سعيه نحو تأسيس معرفة دينية قبليّة تقوم على فئات محددة، ومؤكدا بأنه ليس من المؤلف أن يكرّس فيلسوف كانطي نفسه باستفاضة مثل "أوتو" لشرح فئات الفهم، فقد اعتقد "أوتو" بأن اكتشاف "كانط" للفئات القبليّة يعدّ إنجازا عظيما للنقد الكانطي للعقل. غير أن اختلافه الجوهرية مع مفهوم "كانط" للفئات يكمن حول شرعيتها فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للأشياء. ويشير "أوتو" في "فلسفة الدين" إلى أهمية اكتشاف "الفئات الدينية" التي تتواجد جنبا إلى جنب مع الفئات الطبيعية، التي تساويها في الاستقلالية، والشرعية والأهمية. وإذا ما كانت هذه الفئات القبليّة تنطبق على التمثلات الذاتية فقط، فإنه سيكون لها قيمة متواضعة، غير أن الفئات تنطبق بشكل عام على الشرطية الضرورية والتأسيسية لكل كينونة. وحينها يمكن تطبيق الفئة الدينية على معرفة كينونة عينية، ومستقلة وحقيقية، تُدرك عبر منظور ديني. إن الفئة القبليّة للقدسي هي فئة فهم، ومع ذلك فهي تنطبق على معرفة كينونة مستقلة، وحقيقية¹. وهي الفئات التي سمحت لـ"أوتو" بأن يقسّم العناصر اللاعقلانية في القدسي، محادا بها بنيتها وطبيعته وماهيته، معتبرا إياها عناصر قبليّة في العقل المحض، فإذا كانت فئات الفهم الكانطية تهدف إلى تأسيس نظرية معرفية حول عالم الظواهر أو الفينومين، فإن فئات الدين الأوتوية تهدف إلى تأسيس نظرية معرفية بعالم النومين، أي إدراك جوهر الدين، وبهذا استقل بتصوره عن الكانطية ولم يكن خاضعا لها حرفيا، فقد استلهم التقسيم الإبستمولوجي الكانطي لبيدع نظرية حول الديني، كما أنه يذهب إلى أن هذه الفئات الدينية تتماثل مع الفئات الكانطية في الاستقلالية والشرعية.

ويؤكّد "فيليب" بأنه يمكن مقتديا حرفيا بالفلسفة الكانطية في مفهومها للمعرفة القبليّة، وإنما أضفى عليها تصوره الخاص لنظريته حول المعرفة الدينية القبليّة، زبأنه خلال توظيفه لمصطلحات "الفئات الدينية القبليّة"، قام بتوسيع اللغة التي ارتبطت جوهريا بـ"كانط" إلى أبعد من الحدود التي سمح بها، كما أن المنهج النقدي الكانطي للعقل مقيّد بالتجريبية، ولذلك سيكون الصعب تبرير التوظيف الأوتوي لهذه الطريقة استنادا على الأسس التي صاغها "كانط". غير أن المخرج من الاتهام بالتوظيف غير الشرعي للمنهج الكانطي، يكمن في إصراره على الخاصية التجريبية الجوهرية للتجربة الدينية. ولا يكمن الفرق حول عينية التجربة باعتبارها حسية أم غير حسية، وإنما في طبيعة الأدلة التي تنتجها التجربة²، فقد طالت بعض الانتقادات توظيف "أوتو" للمنهجية الكانطية، أين أنّهم بإساءة فهمها واستخدامها بشكل أعرج، نظرا لاختلاف المجالات الخاصة بالفئات، غير أن "أوتو" أثبت بأنه

¹ Philipp, The Epistemology of Rudolf Otto., pp. 84-85.

² Ibid., p. 85.

صاحب تفرّد في صياغة نظرية معرفية تخصه، فقد استفاد من الكانطية بما يخدم مشروعه حول إثبات قبلية التدين في النفسية البشرية، وإضفاء الشرعية على منتوج التجربة الدينية، ولهذا يمثل مفهوم القبلي عنده مقولة مركزية. وحتى نزيد نظرية القبلي الديني إيضاحاً، فإننا سنعمد إلى طريقة ربط "أوتو" إياها بالقدس، إذ يقول: "القدسية أو قل القدسي، هي فئة تفسير وتقييم، يختص بها ميدان الدين، إنها تطبق بالواقع عن طريق الكناية على ميدان آخر، كميدان الأخلاق، ولكنها ليست مشتقة منه، ورغم أنها معقدة تشتمل على عنصر أو لحظة خاصة جدا تفصلها عما هو عقلائي حسب المعنى الذي أغدقناه على هذه اللفظة وتبقى غير معبر عنها (لا توصف)، أي أنها تفلت إفلاتا تاما من الإحاطة بها بواسطة المفاهيم، إنه يجوز القول نفسه بالنسبة إلى موضوع البهاء، لو شئنا اتخاذ مضمارا اختبارا لنا مختلفا جدا"¹. وتحتاج هذه الاشكالية إلى وقفة متأنية نظرا لمركزيتها في طرحه، فهو يشير إلى أن عناصر القداسة في الدين شيئا يخصه وحده دون غيره، وبالرغم من إمكانية إطلاق هذا اللفظ على الأخلاق، لكن معناها حينها سيكون منقوصا من حقه الكامل، كما أن عناصر المقدس في تصوره تعتبر قبلية وهو ما سنشتغل على بيانه.

وقد عمد "أوتو" إلى نقل بعض التعاريف اللاتينية للمقدس، ليبيد عدم قناعته بالمعاني التي تدل عليها تلك المصطلحات، نظرا لاحتوائها على شوائب عقلانية وأخلاقية، ولعدم قدرتها على بلوغ معنى القبلي، وذلك ما دفعه إلى نحت مصطلح يرى بأنه مناسب للتعبير عن طبيعة هذا الأخير، ويتلائم مع خاصيته القبلي، ويمكنه تحقيق هذا المعنى الفريد وبلوغه، وهو "النومينوس".

وعلى الرغم من عدم رغبتنا في استباق عرض تصوره لمهية المقدس، غير أن مركزية هذه الفكرة تتطلب استدعائه، ويعود السبب في ذلك إلى بنيته التي تتأسس على فئات ثلاثة تعتبر قبلية في الذات، وأنه لا يمكن أن تُدرك إلا بمرعاتها، وتتجلى في تعريفه إياه كسر مروع وجذاب، كما أن هذه الأوصاف تمثل مجموع الفئات التي تعبر عن مفهومه للمعرفة الدينية القبليّة. ولأنها معطاة قبليا في النفس الإنسانية، وأن إدراكها يحصل عبر حافز يستدعيها في التجربة الدينية، يُستحضر عند هذه النقطة تحديداً: "حسن الخليقة".

وبناء على ما سبق، فإن المعرفة الدينية بالنسبة لـ"أوتو" تستند على الفئات القبليّة للقدسي، فهو يقصد بالقدسي شيئا مغايرا عن الإحساس العادي للكمال الأخلاقي أو الخير المطلق. ويزعم "أوتو" بأن هذه التوظيفات غير دقيقة، إن لم تكن مضللة، ويؤكد بأن مصطلح القدسي لا يدل على الكمال الأخلاقي، مصرا بأن له فائضا معنويا جليا، ويرى بأن تخلص المصطلح من الدلالات الأخلاقية والعقلانية، سيمكننا من الحصول على معناه الأولاني المحض. ولهذا اقترح توظيف مصطلح آخر للدلالة على المعنى الأولاني للقدسي، بحيث يخلو من الدلالات الأخلاقية والعقلانية التي التصقت به خلال مجرى التاريخ الديني، فالمصطلح الذي يريده سيصف الاستجابة

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 27.

الشعورية الأصلية الفريدة¹. فهو يهدف إلى تنقية مفهوم المقدس من الشوائب الميتافيزيقية والأخلاقية، بغية بلوغ معناه الأصيل، بحيث يتوافق مع المعنى المتجدد في النفس، وذلك معنى المحضية.

ولهذا نحت مفردة *nouminous* لأنها تشير بحسبه إلى معطيات أولانية للشعور تقبل المناقشة، ولكنها تستعصي على التعريف، فخلال مناقشته لعناصر النومينوس، أشار "أوتو" إلى عنصر شعور الخليقة، معارضا بنظريته المتعلقة بالمعطيات الأولية للشعور نظرية "شلايرماخر"، أين بين عييين فيها². فحسّ الخليقة قبلي في الشعور الإنساني، وبالتالي فهو يتلقى عناصر النومينوس فوراً، وذلك أهم ما يقوم عليه تصوره للمعرفة الدينية القبلية، إذ لولاه لما تمكن الإنسان المتدين من إدراك الكنه والماهية اللاعقلانية للألوهي، لكن مفهوم التبعية عند "شلايرماخر" يقوم على الاعتماد، وبالتالي يعتبر أثراً للألوهي، ووهي الثغرة المعرفية التي تخطاها "أوتو" وتجاوزها بسبب عدم قدرة هاته النظرية على إثبات القبلية.

ويضعنا "فيليب" داخل السياق الذي أراد "أوتو" أن يربط من خلاله بين الفئات القبلية للفهم، وبين نظريته في المعرفة الدينية حول المقدس، مشيراً إلى أنه استثمر "الحقيقة النومينوسية اللاعقلانية" بشكل متماثل مع الفئات القبلية للفهم، بمعنى أن "الحقيقة النومينوسية" شرط ضروري وكوني لفهم التجربة، وإذا كان ذلك هو المعنى الواضح لموقفه وسياقه، فإنه لم يقيم بتوظيف "الفئة" باعتبارها مبدأً كونياً وضرورياً لفهم الإدراكات الحسية، وإنما يوظفها كذلك كمبدأ كوني وضروري مماثل لفهم الإدراكات التي لا تشارك فيها الحواس. وقد تمّ تضمين هذا التوظيف في جميع المناقشات الأوتوية للفئات، وللإدراكات غير الحسية. ففئة القدسي كمركب من عناصر نومينوسية غير عقلانية وعناصر مفاهيمية استيطيقية وعناصر أخلاقية، هو مبدأ لفهم التجربة الدينية، والتي تنتج بدورها معرفة حقيقية حول مستوى التجربة ومراحل تطورها³. فهو يريد بلوغ الهدف الذي رسمه "كانط" لمشروعه، والمتمثل في تأصيل فئات ضرورية وكونية لتحقيق الفهم والإدراك، والأمر ذاته ينطبق على الهدف الأوتوي، فهو يريد التععيد لفئات قبلية تكون شروطاً حتمية وكونية لفهم طبيعة ما يعيشه المتدين داخل التجربة الدينية.

ولكن هذا الطرح قد واجه تحديات تتعلق بشرعية المعرفة الناتجة عن التجربة الدينية، وعن طريقة توظيف هذه الفئات، وعليه، فإن الإشكالية التي تواجهنا تتمثل في كيفية جعل "التجارب النومينوسية" مفيدة معرفياً، وما الذي يمكنها أن تعرفنا به⁴.

ويجيب عن "أوتو" عن هذه الإشكالية، مبيناً بأن المعرفة التي نحصل من خلالها على طبيعة القدسي، تتم عبر ما يدعوه بـ"كلية العرافة، قائلاً: "دعونا نطلق على طاقة تعرف القدسي معرفة صحيحة من خلال مظاهره، وطاقة تعرفه، مهما كان صنفها، اسم طاقة العرافة، فهل من وجود لطاقة كهذه؟ وإن وُجدت، فما هي طبيعتها؟"⁵. وترتبط هذه

¹ Philipp, The Epistemology of Rudolf Otto., pp. 73-74.

² Ibid., p. 74.

³ Ibid., p. 77.

⁴ Ibid., p. 78.

⁵ فكرة القدسي، أوتو، ص 174.

الطاقة بنظرية الشعور لديه، غير أن فهم حقيقتها يقتضي العودة إلى مفهوم الفئة الدينية عنده وعلاقتها بالقبلية، وصولاً إلى تشكل المعرفة الدينية، وهي إشكاليات معقدة نظراً لتداخل المعرفي بالمنهجي في الطرح الأوتوي، ولذلك سنعمل على التركيز على ما هو أداتي منهجي حول هذه المفاهيم، على أن يتم التفصيل في جانبها المعرفي في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وما سبق تناوله إنما يخص الجانب اللاعقلاني في نظرية المقدس عند "أوتو"، غير أن لمفهوم القبلي توظيف آخر لديه، ويتمثل في طبيعة العلاقة الجامعة بين اللاعقلاني والعقلاني، فقد ذهب إلى هذه العلاقة بينهما قبلية في ذاتها هي الأخرى، وهو ما جعل المقدس عنده فئة مركبة ومعقدة، ومردّد هذا التعقيد هو "أن أمراً واحداً يمكن أن يكون عقلانياً وغير عقلاني في آن واحد، أي ذو بعدين توأم، أي أن بعداً منه يجري إدراكه بوساطة المفاهيم الذهنية، فيما يتجاوز بعد آخر إطار المفاهيم والأفكار دون أن يخرج على هيئة مفهومية، وأبرز مصداق لأمر من هذا النوع عند "أوتو" هو الأمر القدسي، إن الأمر القدسي حقيقة واقعية، يقع بُعداً منها تحت مقولات القوة العاقلة، ويتم اكتشافه عن طريق الذهن، فيما يتعالى بعد آخر عن التحدد بحدود المفاهيم الذهنية، دون أن يسمح بإدراكه عن طريق التفكير"¹.

وعليه، فإن "مثل هذا التركيب يتطلّب نوعاً من التقييم *evaluation* المختص بدائرة الدين نفسه، ويسمّي "أوتو" تلك المقولة الناتجة عن اجتماع هذين الجزأين بالمقولة القدسية *category of the holy*"². أي الحاجة إلى فهمها تبعاً لما ينتمي إليها، كما يؤكد "الموند" بأن كلا العنصرين اللذان يشكلان القدسي قبليان بشكل خالص، فالقدسي فئة معقدة ومركبة³.

وقد تصدى "تود غوش" لتحليل ماهية هذا التعقيد القبلي الذي تتصف به فئة القدسي، موضحاً بأن القدسي بالنسبة لـ"أوتو" فئة مركبة، تتأسس على أفكار عقلانية من جهة كالمطلق، والضرورة، والكمال، وعلى عناصر غير عقلانية للنومينوس من جهة أخرى. ويؤكد "أوتو" بأن كلا هذين العنصرين في القدسي قبليان. كما يزعم بأن معيار القبلي الذي حدّده "كانط"، خلال مناقشته حول الشعور الأخلاقي بالواجب، قابل للتطبيق بشكل مماثل على الأفكار والمشاعر المتعلقة بالجانب اللاعقلاني في فئة القدسي. إن الإشارات الأوتوية إلى عناصر النومينوس والمشاعر الناشئة من خلالها كـ"أفكار"، ينبغي أن تُفهم في ضوء التمييز الكانطي بين الأفكار العقلانية وبين الأفكار الإستيطيقية، فالأولى قابلة للاستجابة داخل أي حدس، أما الثانية، فهي حدوس باطنية لا يمكن لأي مفهوم أن يمثّلها⁴. فهل يعني ذلك بأن "أوتو" لم يبدع أي تصور خاص، وإنما كان تطبيقاً حرفياً للكانطية.

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 58-59.

² المرجع نفسه، ص 62. يترجم شيراوي كلمة *category* بالمقولة، بينما ترجمها البولسي في إلى فئة.

³ Almond, Rudolf Otto., p. 93.

⁴ Gooch, The numinous and modernity., p. 124.

وللإجابة عن ذلك، يشير "غوش" إلى أن الاختلاف القائم بين النظرية الأوتوية المتعلقة بالقبلي الديني في "فكرة القدسي"، عن النظرية المعروضة في "فلسفة الدين" تكمن في محاولة تحديد كلية قبلية للشعور الديني، الذي اكتمل من خلال تحليل العناصر المختلفة للنومينوس، ومختلف تدرجاتها واندماجاتها، التي حصلت خلال تظاهراتها عبر مسار تاريخ الأديان. ويشدّد "أوتو" على أن الأساس الذي يتم عن طريقه، إجراء تمييز معياري داخل تاريخ الأديان، ينبغي أن يكون في ذاته مستقلاً عن التاريخ، (أي : قبلية). وفي الوقت عينه، فإن هذا الأساس القبلي، إذا ما اقتضى أن يكون دينياً، لا يمكن فرضه بشكل اعتباطي من خلال تطبيق معيار عقلائي تجريدي لا يحمل أي علاقة بالظاهرة الدينية التاريخية العينية. وإنما بالأحرى، فإن معيار القيمة ينبغي أن يُعثر عليه داخل الدين بذاته. (...). إن التعرف على "محتوى" فكرة القدسي من خلال هذه الطريقة في التفكير، يمكن تحصيله على أساس استقصاء للأشكال العينية التي تكافح تدريجياً نحو التماثل عبر مسار التاريخ. وبالتالي، فإنه بالرغم من أن فكرة القدسي في ذاتها مستقلة عن التجربة (قبلية)، فإن معرفتنا بها ليست كذلك. وفي هذا السياق يقتبس "أوتو" الكلمات الشهيرة في مقدمة "كانط" الشهيرة في "نقد العقل الخالص" في مستهل مناقشته للقدسي باعتباره فئة قبلية (...).، بتعبير آخر، يزعم "أوتو" بأنه على الرغم من أننا نحوز على محتوى فكرة القدسي من خلال تقصّر "تجريبي" لتاريخ الأديان، ومع ذلك، فإن المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة قبلية *a priori*¹. ويتجلى رفض "أوتو" للنزعة التي تحاول تفسير الدين بعناصر خارجية عليه، والتي غالباً ما تكون ذات صبغة ميتافيزيقية أو أخلاقية، أي تطبيق فئات العقل الخالص الكانطية حرفياً على الظاهرة الدينية، ذلك أن معيار الحكم على جوهر الدين، ينبغي أن يُستمد من الدين بذاته، وليس مما التصق به عبر مراحل تطوره التاريخية، وذلك هو القصور الذي تميّزت به أغلب المقاربات الكلاسيكية لحقيقته، فتمظهرات النومينوس في أشكاله البدائية، تؤكد على قبلية في النفس، وهو ما تعجز التجربة عن إثباته، لأنه لا ينتمي إليها.

كما أن فهم طبيعة النومينوس تقتضي المرور بتجربة دينية، وتحليل مختلف التجارب الدينية في تاريخ الأديان، ولهذا استدعى مقدمة "كانط" الشهيرة حول مصدرية التجربة للمعرفة، لكن ذلك لا ينكر حقيقة أن الدين قبلي في الذات ومستقل عن التجربة. ومن ثم، فالتجربة تمثل طريقة معرفة به، وإدراكاً لطبيعته فحسب.

وقد صاغ "كانط" لتنظيم المعرفة رابطاً يجمع بين فئات العقل الخالص دعاه بـ"التخطيط" *shematism*، وعمل "أوتو" على الإفادة منه بغرض التعيد للعلاقة التي تجمع بين فئات النومينوس في ذاته من جهة، وبين النومينوس والجانب العقلائي في المقدس من جهة أخرى، وقد تناول هذه الإشكالية بالتفصيل في جزئية من الفصل السابع في كتابه "فكرة القدسي"، حملت عنوان "رسم المعالم"، ووددنا لو حافظ المترجم على المصطلح الكانطي، والمتمثل في

¹ Gooch, The numinous and modernity., p. 126.

"التخطيط"¹. وهو يرى بأن هذا التخطيط في ذاته قبلي، وهو ما سنعمل على مناقشته بغية فهم العلاقة التي تجمع بين عناصر النوميونوس لاحقاً.

وعن طريقة ربط التخطيط بين فئات النوميونوس يقول "أوتو": "لا يحمل توارد "الأفكار" على أن تظهر الفكرة "غ" ثابتة في الوعي، إلى جانب الفكرة "ع"، على سبيل المثال بطريقة عرضية وحسب، وإنما يقدم تداخلات وتحاطرات مستمرة بينهما، وليس الأمر مختلفاً عن هذا فيما يتعلق بتوارد الأحاسيس، نتيجة لذلك نرى الحسّ الديني على صلة دائمة مع أحاسيس أخرى تصحبه مرفقة به، على حسب مبدأ التوارد هذا، ذلك لأنه أكثر دقة، بالفعل، القول "مرفقة به" منه، بالواقع "متصلة به"، لأن مثل هذه المرافقات المحضّة، على حسب تناظر خارجي ليس إلا، حقيق بها أن تتمايز إزاء اتصالات حتمية على حسب مبادئ قرابة ولحمة داخلية صحيحة، إننا نجد مثلاً على اتصال من هذا النوع الأخير، هو حالة بالفعل، هي حالات المبدأ الداخلي الأولي بحسب نظرية "كانط" في الصلة القائمة بين باب "السببية" و"رسمها" الزمني، وأعني به تعاقب حدثين متتاليين تعاقباً زمنياً، الذي يُفقه ويُقرُّ له بأنه علاقة سببية بين كليهما، إذ أنه يُجعل على صلة بباب السببية، ففي هذه الحالة للتناظر بين الإثنين، الباب والرسم، مكانته، ولكنها ليست مكانة تشابه صدفة خارجية، بل هي تناسب جوهري، وما واقع انتمائهما كل منهما إلى الآخر، هنا إلا ضرورة يرسيها عقلنا، وعلى قاعدة مثل هذه الضرورة، برسم التعاقب الزمني "معالم" الباب². فهو يقيم موازنة بين حصول المعرفة التجريبية وتراتبية الأسباب وانتظامها وفق نظام من المقولات عند "كانط" وهو ما دعاه بالعلاقة السببية، وبين الحس الديني، الذي ترسيه نفسياتنا لامتلاكها هذه الأداة التي تسمح لها بالربط بين المثير والحافز على الشعور بالنوميونوس، وبين ما يليق هذا الأخير في ذات المتدين، وهو ما ينفي الاعباطية أو الصدفة عنها.

وذلك ما يقرره أيضاً لما ينقل حديثه عن العلاقة الجامعة بين العقلاني واللاعقلاني في القدسي، باعتبارها قائمة على مقولات تختط فيها بينها، فحصول تلك المشاعر النفسية داخل الذات، يدل على علاقة تناسب بين الكينونة المفارقة وما يثيره تمثلها من شعور في الذات، وبين طريقة العقل في الإفصاح والبوح عنها، ويؤكد كذلك بأنه لا يحصل مصادفة، وإنما ضرورة يفرضها العقل، وللمقولات القبلية الكامنة فيه، بغية تنظيم العلاقة وضبطها، لأنه لا يمكن أن تظل طبيعة الشعور دون قوالب توحى بماهيتها.

وعن ذلك يقول "أوتو": "هذه العلاقة الناشئة بين العنصر العقلاني والعنصر غير العقلاني داخل فكرة القدسي أو الجلالة، علاقة "رسم معالم" على وجه الدقة، فإن الحدث الألوهي غير العقلاني الذي ترسم له معالمه المفاهيم العقلانية يمدنا بباب القدسي المعقّد نفسه، المكتنز حتى الملء، والكامل والمشبع بمعناه الكلي، أما الرسم أنه صحيح، وليس مجرد تراكب نظائر، فيمكنه أن يرى بصورة مميزة عبر كونه لا يتفتت إرباً إرباً ولا يدور حول أن

¹ ترجم البولسي هذا المفهوم إلى الرسم أو الإرسام، لكننا قمنا بتوظيف الترجمة الشائعة في الدراسات الفلسفة وهي التخطيط.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 71، بتصرف.

ينتقص منه، عندما يتقدم سير وعي الحقيقة الدينية إلى الأمام، وإلى علّ، بل يشهد له شهادة ثقة أعظم ورسوخ واطمئنان، يبدو أن ثمة، في صميم الأمر، أكثر من مجرد توارد مشاعر في التناسق بين القدسي والسمو، أضف إلى هذا أنه ربما أمكننا القول بأن طابع اللحمة الداخلي والدائم بين مثل هذا التوارد الذي كان الوسيلة التي استيقظ بها التناسق في الذهن والساحة المواتية له من الناحية التاريخية لمنشئه، والتناسق عينه في جميع الأديان العلوية، يقيم الدليل على أن سمو أيضا، "رسم" صادق لما يدعى القدسي¹. فالتخطيط هو الذي يسمح للعقلاني بأن يعبر عن اللاعقلاني، لكنه يحصل وفق طريقة تناظرية، أي أن العقل يستعين بالمجاز والاستعارة، كما سيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثالث.

ويمكن تبسيط ما سبق من خلال نموذج "السمو"، فهو بالنسبة لـ"أوتو" مفهوم عقلاني، يقوم بتقديم تصور حول الطبيعة اللاعقلانية للنومينوس، كما أنه يعدّ في نظره بمثابة نظائر يمكن بواسطتها تحديد ماهية الأحاسيس الكامنة في الذات على إثر شهوده داخل التجربة الدينية، ولذلك وضع في كتابه فصلا سماه بـ"نظائر وأحاسيس" عالج فيه طريقة تلاقي هذان الجانبان، العقلاني باللاعقلاني في القدسي بناء على مبدأ التخطيط، بمعنى أنها مفردات منتقاة بعناية، وتعتبر مجازية في الوقت عينه، لتفصح عن ماهية النومينوس خشية الوقوع في فخ الاختزال الأخلاقي أو الميتافيزيقي، وهي مفاهيم يختارها العقل للإفصاح عما يعيشه المتدين، لكن بعد أن تخضع للتخطيط حتى تتناسب مع طبيعة النومينوس المتعدرة على العقلنة.

وتحتاج هذه المسألة لبسطها وتيسيرها إلى استفاضة في مفهوم الإرتسام أو التخطيط، وطريقة توظيفه في تحليل العلاقة بين جانبي القدسي، من حيث التداخل والتراكب، وهو ما جعله فئة معقدة للغاية.

وقد تناول "فيليب آلوند" إشكالية التخطيط المنظم للعلاقة بينهما بشيء من التفصيل، وسنعمد إلى التوقف معهنظرا لشدة تعقيد هذا المبدأ ولمركزيته في فهم جوهر نظريته.

وهو يرى بأنه على الرغم من اعتبار العناصر غير العقلانية في الديني القبلي أساس كل الأديان، لكنّ المعنى الكلي للدين لا يتجلى إلا حين تتركب العناصر العقلانية وغير العقلانية بشكل وثيق. ومن أجل عرض تفسير واضح للعلاقة بين هذه العناصر، واتحادها ضمن فئة واحدة، يقدم "أوتو" مفردة *schematisierung*، *schematization*، التخطيط. فالعناصر العقلانية في القدسي تقوم بتخطيط العناصر غير العقلانية للنومينوس.

غير أن ما قصد "أوتو" تحقيقه من خلال توظيفه لهذا المصطلح يبدو صعبا للغاية. وبشكل عملي، يتفق العديد من المشتغلين على "فكرة القدسي" على غموض الموقف الأوتوي، ومثلما يذكر "برنارد هارينغ": "لقد تعرضت نظرية تخطيط النومينوس بالفكر العقلاني إلى نقد شامل"². وبما أننا ملتزمون بتطبيق المنهج التحليلي، فإننا سنعمل على اجتناب التعرض إلى الانتقادات التي طالت هذه النظرية التي تعد من أحلك المبادئ المنهجية الأوتوية وأكثرها

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 71-72.

² Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp. 97-98.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأودلة) المنهجية في (الشفاعة)

تعقيدا، وبالتالي تعتبر العودة إلى الكانطية ضرورة منهجية لازمة لبيان المقصود بها، فهي المفتاح الذي أتاح له تبرير تصوراتها.

وعن مفهوم هذه النظرية يضيف "آلموند" بأن "أوتو" قد وظّف مصطلح التخطيط خلال مناقشاته لما سماه بـ"قانون التلازم بين الأفكار والمشاعر"، وهو مفهوم محوري في تصوره لتطور الدين، وقد جادل في بعض المواقف، بأن التلازم بين المشاعر مجرد اندماج أو إمكانية ارتباطٍ تبعا لقوانين التماثل الخارجي المحض. وبناء عليه، فإن هذا التلازم ليس أديا. ومع ذلك، فإننا نجد بأن الشعور الديني في ارتباط دائم مع مشاعر أخرى مقترنة بها تبعا لهذا المبدأ الخاص بالتلازم. وفقا لـ"أوتو"، فإن التخطيط الكانطي يعتمد على مثل هذه المبادئ التوافقية، فبناء على هذا التوافق الجوهرية بين الفئات والتعاقب الزمني، فإن اللاحق يُخطّط السابق. ويخلص "أوتو" إلى القول: "والحال أن العلاقة الناشئة بين العنصر العقلائي والعنصر غير العقلائي داخل القدسي، أو الجلالة، علاقة "رسم معالم" على وجه الدقة. فإن الحدث الألوهي غير العقلائي، الذي ترسم له معالم المفاهيم العقلانية الأنفة الإشارة إليها أعلاه، يمدنا بباب القدسي المعقد في نفسه، المكتنز حتى الملء، والكامل، والمشبع بمعناه الكلي"¹. هنالك بلا شك فقرة غير مبررة في حجة "أوتو"، فهو ينتقل من الحديث عن "تلازم الأفكار" و"تلازم المشاعر" إلى ذلك التوافق الجوهرية بين الأفكار والمشاعر. ومع ذلك، فهو يتجاهل هذه الفجوة، ما يدل بوضوح على أنه يصرّ على التوافق الجوهرية بين الجانب العقلائي للقدسي مع الجانب غير العقلائي، ولا يخص ذلك عند مراعاتهما ككل، وإنما عند مراعاة العناصر المخصوصة التي تؤلف كلاهما. وهو يكتب عن ذلك: "إن العنصر المروع والرهيب والمفزع في النومينوس، يحتط بواسطة الأفكار العقلانية للعدل، والإرادة الأخلاقية، وإقصاء كل ما يتعارض مع الأخلاق، وبهذا التخطيط، يصبح القدسي "غضب الرب". أما الجذاب، العنصر الفاتن والأخذ في النومينوس، فيحتط بواسطة أفكار الخيرية، والرحمة والمحبة، فعند اختطاطها، تصبح جميعها فيما نعبّر عليه بالنعمة"². وستصبح هذه النظرية أكثر وضوحا عند التعرض إلى مفهوم العناصر التي يتشكل منها كلا الجانبان في القدسي، خلال المبحث الثالث، كوننا نركز حاليا على المنهجي بدل المعرفي كما سبقت الإشارة، واجتنابا للوقوع في الإطناب.

ويشير "آلموند" إلى أن هذه الأفكار العقلانية ينبغي أن تعتبر كاملة ومطلقة، وذلك عند ارتباطها بالعنصر غير العقلائي في النومينوس، ذلك أن التخطيط يعني بأن هنالك توافقا جوهريا بين العناصر العقلانية وغير العقلانية في الديني القبلي، وانطلاقا من اعتبار غير العقلائي جوهر الدين، فإن جميع العقائد الدينية يمكن اعتبارها نتاجا لتفاعل العقلائي مع غير العقلائي³. فجوهر الدين يقوم على العناصر غير العقلانية، التي لا تكتمل إلا من خلال انتظام فئاتها القبليّة مع العناصر العقلانية، حتى تصبح متاحة لمجال التعبير المفاهيمي، وبهذا يمكن المحافظة على الجوهر الأصيل للدين، ذلك أن المفهوم العقلائي يستمد ماهيته من غير العقلائي.

¹ تم اقتطاع هذا الجزء من الترجمة اعتماد على ترجمة خوام البولسي، انظر فكرة القدسي، ص 71.

² Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp. 98-99.

³ Ibid., p. 99.

ثم يضعنا "الموند" في سياق الطرح الكانطي لمفهوم التخطيط، وطريقة إفادة "أوتو" منه، في دراسة العلاقة بين جانبي القدسي بالتساؤل حول كيفية اشتغال مفهوم التخطيط في توضيحهما؟ وإلى أي مدى أراد "أوتو" ليكون مفهوماً بحسب المعنى الكانطي؟. تبعا لـ "كانط"، فإن فئات الفهم الخالصة يمكن تمديد تطبيقها بشكل مشروع إذا ما تم استحضارها تحت أشكال قبلية للحدس. وبتعبير آخر، فهي تكتسب شرعية موضوعية فقط، عندما يتم تخطيطها. وبحسب "كانط"، فإن التخطيط هو الوسيلة التي تُعرض بواسطتها الأشياء من خلال معانٍ متعددة تم استحضارها تحت فئات قبلية. ولذلك يمكن القول، بأن المخطط أقرب إلى الحدوس الحسية منه إلى الفئات، وهو ما يجعله قابلاً للتطبيق على موضوعات التجربة، وبتوظيف المفهوم الأوتوي، فإنه تبعا لـ "كانط"، يقوم المخطط غير العقلاني بتخطيط الفئات العقلانية الخالصة. وعليه، فإنه إذا ما عمل "أوتو" على تطوير مفهومه للتخطيط تبعا للتيار الكانطي، فإن التخطيط عند "أوتو"، مثلما هو لدى "كانط"، يعتبر وسيلة لتطبيق غير العقلاني القبلي على موضوع التجربة، أي على النومينوس. وقد افترض العديد من المشتغلين في الفكر الأوتوي على أنه اعتمد التخطيط من أجل هذه الوظيفة¹. فهو المفهوم الذي أتاح له سد الثغرة المعرفية في الربط بين جانبي المقدس. ولكن، ألا يعني ذلك بأن "أوتو" كان تابعا بشكل حربي للفلسفة الكانطية؟.

يعارض "الموند" هذا التصور، مبينا بأن لـ "أوتو" تصوّره الخاص لمفهوم التخطيط، وللصفات قبلية، ويؤكد بأن هنالك العديد من الأسباب التي تجعل ذلك غير صحيح، أولا : لم يكن "أوتو" بحاجة إلى إدخال مخطط بين فئات المقدس وموضوعاته، فاستنادا إلى الخلفية الفريسية، يجادل "أوتو" بأن معرفة الموضوع معطاة فوراً في التجربة النومينوسية، فالمخطط العقلاني (أو بالأحرى، الأفكار العقلانية التي تخدم كمخططات) هو رابط غير محتمل بين المشاعر غير العقلانية وموضوعاتها غير العقلانية المتوافقة. ثانيا : بينما يقوم المخطط غير العقلاني بتخطيط الفئات العقلانية عند "كانط"، يحصل العكس بالنسبة لـ "أوتو"، فالعناصر العقلانية تقوم بتخطيط العناصر غير العقلانية، فإذا ما قصد "أوتو" بتوظيف التخطيط كوسيلة لإدراك موضوع النومينوس، فإنه إما أن يكون قد أساء فهم "كانط"، أو أنه وظّف مفهومه بطريقة غير شرعية، أو أنه قصد بتوظيف التخطيط أداء وظيفة أخرى. ولا يوجد أي سبب لقبول البديل الأول، فمن الواضح بأن "أوتو" كان مدركا لما كان يعنيه "كانط" بالتخطيط، كما لا يمكن القول بالتوظيف غير الشرعي للمفهوم الكانطي، بما أنه لم يكن بحاجة إلى وسيط بين فئات القدسي والموضوع المدرك من خلال عملياته، ولذلك ينبغي أن نخلص إلى القول بأنه قصد إلى إجراء مقارنة موسعة بين مفهومه والتصور الكانطي². أي أنه حوّر الفلسفة الكانطية بما يخدم رؤيته المعرفية لمفهوم العلاقة بين الجانبين، حتى يسد تلك الفجوة والثغرة ابستمولوجيا، وحتى يمكنه إتاحة المجال للتعبير عن طبيعة النومينوس حتى لا يظل أبكما، فحتى مع تعدد النومينوس على التحيز مفاهيميا، لكنه يحتاج إلى محمولات تتلائم مع طبيعته الملغزة، ولا ينجح ذلك إلا بتطبيق التخطيط وتوظيف قانون التلازم والتناظر.

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp. 99-100.

² Ibid., p.100.

ثم يعمل بعد ذلك على توضيح ما يشتركان فيه عبر توظيفهما للتخطيط، بغية إزالة اللبس وسوء الفهم عن الطرح الأوتوي، إذ يكمن مفتاح الربط بينهما في طبيعة الموضوع الذي يتم إدراكه بواسطة الفئات المختطة. بالنسبة لـ"كانط"، فإن الفئات المختطة وحدها من تقبل بالتطبيق على موضوع للتجربة الحسية، والأمر نفسه لدى "أوتو"، فالفئات المختطة هي وحدها من تماثل عناصر الألوهي. ومثلما أشرنا، فموضوع الألوهي هو النومينوس غير العقلاني المتشعب والمتخلل كلياً بعناصر تدل على العقلانية كالعائدية، والشخصية، والأخلاقية. إن الغرض الأوتوي من توظيف مصطلح التخطيط يتمثل في التأكيد على أن العلاقة بين العناصر العقلانية وغير العقلانية في الدين تكمن في تماثلها مع موضوعها، وبأن فئات القدسي متماثلة مع موضوعاتها، مثل: المروع غير العقلاني، والمطلق العقلاني، والخصائص المتعلقة بكل واحدة. فبواسطة التخطيط، يمكن أن نخلص إلى أن "أوتو" قد قصد التشديد على التلازم الجوهرية بين عناصر الديني القبلي، والتأكيد على أن التلازم الجوهرية والصلة الحتمية لكليهما، تقتضيهما طبيعة الموضوع الذي سيطبقان عليه¹. فالتخطيط ضرورة وحتمية لأنه مبدأ قبلي، وليس مبدأ اعتبارياً وضعه "أوتو" لتبرير العلاقة بين الجانبين في المقدس، فمن دون تخطيط للفئات اللاعقلانية، فإنه لا يمكن إسقاط العقلانية عليها.

وبما أننا عرّجنا سابقاً على أن إفادة "أوتو" من الفلسفة النقدية الكانطية كانت بعد اطلاعه على شرح مدرسة "فريس" لها، وتوظيف مفاهيمها بما يخدم المعرفة الدينية، يعضد "ألوند" هذا الموقف مرجحاً ميل "أوتو" إلى الشرح الفريسي للتراث الكانطي ويؤكد بأن الصلة الحتمية بين العناصر العقلانية وغير العقلانية في القدسي، قد تعززت من خلال جهود "أوتو" حول وحدتهما الباطنية والحتمية التي تعدّ قبلية في ذاتها. وتكمن أهمية هذه الصلة القبليّة في مناقشاته حول علاقتها بالشعور، ويمكننا أن نكشف عن مفهوم "شعور الحقيقة" الفريسي المتضمن بشكل واضح في الموقف الأوتوي. ففي الطريقة التي تبني فيها العناصر غير العقلانية على العقلانية، مثلاً، يلاحظ "أوتو" بأننا نشعر به كشيء بديهي، وكشيء نشعر بحتميته الباطنية بشكل جلي. ففي الطبعة الأولى من كتابه "فكرة القدسي"، يجادل "أوتو"، بأن بداهة هذه العملية هو بذاته إشكالية، لا يمكن حلها على الإطلاق إلا بالتسليم بمعرفة قبلية غامضة متعلقة بحتمية تراكبية هذه العناصر، وأكد في طبعة لاحقة، على أن الإشكالية لا يمكن حلّها إلا من خلال التسليم بمعرفة قبلية مركبة، للتماثل الجوهرية لهذه العناصر. إن فهم ما يقصده "أوتو" بهذا التواصل القبلي، يعتمد من ثمّ، على طبيعة الإشكالية التي يفترض التشديد على هذه التواصلية حلّها. ويشير "أوتو" في جميع الطبعات إلى أن التواصلية بين العناصر ليست بالضرورة منطقية، بمعنى أنها تركيبية *synthetic* وليست تحليلية *analytic*. فالصفات العقلانية للألوهي لا تستتبع صفاته اللاعقلانية بشكل منطقي، والعكس بالعكس، فالتواصل بينهما ليس منطقياً². فهو متراكبان، كما أن هذا التراكب في ذاته قبلي، وحتمي.

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp. 100-101.

² Ibid., p .101.

وقد حاول "أوتو" أن يسدّ فجوة هذه العلاقة اللامنطقية بين العنصرين عن طريق الشعور، استنادا على فلسفة "فريس" التي كان يراها بمثابة مفتاح الجمع بينهما، غير أن عدم تبريره لهذا الجمع، جلب له العديد من الانتقادات، وهي تعدّ من أعقد المسائل في نظريته. لكنه حاول شرعنتها من خلال القول ببداية هذين العنصرين في النفسية الإنسانية وقبلية، وهو ما يشير إليه "الموند" مبينا بأن الإشكالية تكمن في أن الشعور يقتضي تواصلية حتمية (وهي قبلية) بين العنصرين، وبأن طبيعتهما الخاصة تشير إلى أن علاقتهما تركيبية مجردة، وللتوفيق بين هذين المطلبين المتنافرين، إذ يستلزم أحدهما الشعور، أما الآخر فعن طريق طبيعتهما غير المترابطة منطقيا، يؤكد "أوتو" في الطبقات اللاحقة، بأننا نحوز على معرفة قبلية مركبة لصلتهما الجوهرية. وبعبارة أخرى، أننا نعرف هذين العنصرين، بالرغم من وجود علاقة تركيبية مع بعضهما البعض، ومع ذلك فهما متصلان بشكل حتمي. إن الجانب الحاسم في مناقشاته هو تبرير التواصل القبلي بين العناصر من خلال الشعور به يقينيا. كما أن الحاسم في النظرية الأوتوية الكلية حول الدين يكمن في أن هذا التواصل ينبغي أن يكون قبليا، ولو كان قائما على منطقية خافتة من الشعور باليقينية. فمن خلال التواصلية القبليّة بينهما، تمكّن "أوتو" أن يزعم بأن العقلاني وغير العقلاني حاسمان بالنسبة للدين، وبأن كل العقائد الدينية الصحيحة تُظهرُ تواصلية الحميمية، وبأنه حينها يمكن تبريرها¹. فحتى إن لم يسع تبريرها، فإن مجرد الشعور الباطني بعلاقتهم الحتمية يكفي للقول بأنهما مترابكان. وبناء على ما سبق ذكره، يمكن إجمال القول بأن التركيبية المعقدة للألوهي معطاة قبليا، وبأنها متجدّرة ومتأصلة في النفسية الإنسانية، وبأن كلاهما يأخذ معناه من الآخر، رغم جوهرية الجانب غير العقلاني في الدين، وذلك ما يشكل في الأخير، معرفة دينية قبلية، لها شرعيتها واستقلاليتها وخصائصها.

وحتى تزداد هذه الاشكالية المعقدة في أطروحات "أوتو" إيضاحا، سنعمل على استحضار مثال عرضه في كتابه لتبسيط تصوره، يقول فيه: "ومختصر الكلام، أن العزف يبعث فينا على اختبار حالة واختلاجات خاصة جدا من ناحية نوعها، يجب أن تسمى بكل بساطة "طربية"، ولكن قيام هذا الاختبار واندثاره أمور تتم عن نظائر ومتوازيات محددة مع حالاتنا العادية وغير الشجوية، فيمكن هكذا أن تستدعيها إلى حالة الوعي، وأن تلتحم معها، فإذا تم هذا الأمر، فإن "وعي العزف" قد رُسم له بذلك معلّمه، وبات الأمر عقلانيا، تقترف الإساءة عينها بحق روح العزف غير العقلاني، واستغلال كل من العزف والمأساة، إذ تحاول أن تصهرهما في وحدة جذرية، فنحن نستطيع فقط أن ننجح بعض النجاح، وأن نصيب شيئا منه، إذا عمدنا إلى "رسم معلمه" العامل غير العقلاني في العزف، بواسطة أحداث الاختبار الإنساني المألوفة، وسبب ذلك إنما في هذا، بالضبط، أن محتوى العزف الحقيقي ليس مقتبسا من الانفعالات البشرية العادية، قط، وأنه ليس محض لغة ثانية في أي شكل من الأشكال، إلى جانب اللغة المستعملة، التي تجد هذه الانفعالات تعبيرا لها من خلالها، وإنما حس العزف يشبه شيئا ما "ذا غيرية تامة" (شأنه شأن الحس الألوهي)، ويسير بمحاذاة انفعالات الحياة العادية، رغم أنه ينم عن شبه معها هنا، وشبه

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp. 101-102.

هناك، ولا يستطيع أن يُحمل على التطابق وإياها بخلافها في تقابل مطبق¹. فهو يفرض أن يتم تشبيه الحالات الشعورية المعيشة إزاء مقابلة الألوهي، بمختلف الحالات النفسية العادية المعيشة في الأحداث المألوفة، بشكل متطابق تماما، لأنه فريد في بنيته، وعليه، فمجموع المحمولات التي تختار للتعبير عنه، تظل بمثابة نظائر ومتوازيات تقريبية فقط، أي كاستعارة ومجاز.

كما أن هذه المشاعر المتوهجة داخل النفس على إثر التجربة الشعورية المعيشة، تحتاج إلى ألفاظ ومحمولات للتعبير عن طبيعتها، ولذلك يقتبس صاحبها من مجال العالم الطبيعي والعقلاني ما يتناظر ويتماثل مع الحالة التي يجدها في وجدانه، وهو ما يعبر عن التلاحم الوثيق بين العقلاني وغير العقلاني.

غير أن سوء توظيف هذا التناظر قد أدى أحيانا إلى خلط فئات القدسي بمشاعر وأفكار لا تتصل بالدين، ولا تعبر عن حقيقته، وهو ما أوقع الكثيرين في الاختزال بسبب التباسهم عند تطبيقهم لفئات القدسي على مجالات مغايرة لطبيعته، خاصة فيما يتعلق بتفسير بدايات نشأة الدين لدى الإنسان البدائي وتطوره، إذ لجأ بعض الباحثين في هذه الاشكالية إلى جعل مشاعر الخوف لدى البدائي بمثابة شرارة بداية الدين، لكن "أوتو" يرى بأنها الخوف في جوهره يعكس معرفة دينية قبلية تجلت في أشكال غير ناضجة، ولهذا يؤكد بأن وسيلة التمييز بين التناظرات الصحيحة والملتبسة يكمن في ما سماه بـ"قانون تلازم المشاعر".

ويشير "تود غوش" إلى أن هذا القانون يهدف في الحقيقة إلى توضيح كيفية حدوث هذه التطبيقات الخاطئة لفئات القدسي، فالشعور النوميوسي متميز نوعيا عن بقية أنواع الشعور الأخرى، ذلك أنه ينشأ في حقيقته من "جوهر الروح"، ومع ذلك، فهو يحمل عناصر تتقارب مع بعض المشاعر غير الدينية، إذ يمكنني أن أتجاوز مع انطباع معين عبر شعور X، والذي يتوافق معه الشعور Y بشكل ملائم. وتعبير آخر، فقد ينجح شيء معين يشبه القدسي في استدعاء الشعور النوميوسي، حتى وإن تمّ تطبيق فئات القدسي بطريقة خاطئة. غير أن السؤال المطروح، يتمثل في كيفية التعرف على التطبيقات الخاطئة لفئات القدسي وتمييزها عن الفئات الأصيلة؟ وتكمن الإجابة عن ذلك في مناقشات "أوتو" حول كلية العرافة². فهي الملكة التي يُمكنها تمييز الأصيل في الدال على النوميوس، والثانوي الدال على المشاعر الناتجة عن انفعالات طبيعية.

ويشير "أوتو" إلى هذا الالتباس والخلط المفضي إلى الاختزال قائلا: "الدين يرسى القناعة عنده لا بأن الواقع القدسي والمقدس قائم، يشهد له صوت الضمير الداخلي، والوعي الديني عبر الحس والاستشعار والشوق، بل يمكن ملاقاته أيضا ملاقة مباشرة عبر مناسبات خاصة وأحداث وأشخاص وأفعال، ويطلق التعبير على هذه الظهورات التي تبدى فيها القداسة موحية بذاتها إيجاء ملموسا اسم "آية"، فكل شيء عُدَّ آية منذ أقدم الأديان البدائية، آية تقدر أن تبحث في الإنسان معنى القدسي، وتثير فيه حس القداسة المرهوبة، الممتنع على الإدراك،

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 74-75، بتصرف.

² Gooch, The numinous and modernity, p 125.

الذي صار "المعجزة" و"الأعجوبة"، بيد أنها ليست "آيات" بالمعنى الدقيق، بل مناسبات وظروف تُعدُّ العُدَّة للحس الديني حتى يستيقظ من تلقاء ذاته، وأن العامل المفضي لهذه النتيجة يقبع في عنصر مشترك لديها جميعا، وأنه مجرد عنصر متناظر مع القدسي، أما تفسيرها كأنها مظهر فعلا من مظاهر القدسي نفسه وطبيعته الذاتية هو خلط بين منزلة القداسة، وأمر يشبهها خارجيا فقط¹. فتجليات المقدس لا تمثل المقدس بذاته، وإنما تعتبر مجرد تناظرات وتمثيلات تقريبية، وبالتالي فإن الحكم عليها بأنها تعبير تام عن طبيعة المقدس يؤدي بالضرورة إلى الاختزال، وتفسير الجوهرية بشيء ثانوي، بمعنى أن إسقاط فئات أو صفات المقدس عليها قد يُلحِقُها به، أو تحلِّ بدلا عنه، وذلك ما يهدد الدين.

ويضيف "أوتو" عن هذا الخلط قائلاً: "نجد أن مثل هذه المزاعم الفاشلة في تعرّف القدسي، قد استبعدت كليا أو جزئيا لأنها مزاعم دخيلة، أو غير ملائمة. ما إن توصل المرء إلى درجة عليا من النمو لإجراء حكم ديني أشد صفاء. وفي قطاع آخر لإصدار الأحكام مواز لما أسلفنا، بينما لا يزال الذوق خاما بعد يأخذ شعور البهاء، حاضر بشكل مسبق، وإلا لما أمكنه من أن يتبدى، والإنسان ذو الذوق الخام، لا يقدر أن يعرف البهاء الحقيقي تعرفا جليا يختار ويخطئ في تطبيق تصويره الغامض والمتبدل على البهاء، فيحسب ما ليس فيه ذرة بهاء أنه بهي، فالمبدأ الكامن وراء الحكم الخاطئ هنا، بالبهاء مبدأ التناظر الخداع، كما هي حال مسألة الحكم بالقداسة، إن لبعض العناصر التي تقبع في ما حُسِبَ خطأً أنه بهي، والمرء عند تهذيب حاسة الذوق عنده يذبُّ عنه فيما بعد، ما فيه مسحة من البهاء وليس ببهي، ويمسي أهلا لأن ينظر نظرة صائبة، ويحكم حكما سديدا، أي أن يتعرف الشيء الخارجي، الذي يتبدى فيه البهاء حقا مما لديه عنه خاطرة داخلية، أن يتعرفه كشيء بهي². فقانون التلازم بين الأحاسيس أو التناظر بينها هو ما يؤدي إلى هذا الخلط، أي بإسقاط فئات المقدس على غير المقدس، ما يجعل غير الديني دينيا، وفي هذا يردُّ "أوتو" على مجموعة المدارس التي فسّرت منشأ التدين بالسحر والشعوذة والأرواحية والخوف من الشياطين وعبادة الطبيعة، ويبين بأنهم أخلطوا بين فئات المقدس وبين ما يترأى لهم على أنه ذو بنية دينية.

كما يؤكد بأن عدم نضوج ملكة الحكم والشعور عند الإنسان البدائي، جعله يخلط ويقع في الالتباس، وهو ما يعكس عنده مراحل أولى من العقلنة والأخلقة، قام الصقل والتهذيب بضبطها وجعلها سامية.

ويجمل "أوتو" وسيلة الصواب في الحكم، واجتناب الوقوع في الخطأ إلى ما سماه بطاقة أو كلية العرافة، وهي وسيلة التفطن لما هو ديني في الظاهرة ويعبر عنها بالقول: "إن القضية بسيطة جدا، بالنسبة إلى النظرية الداعية إلى الأخذ بالأمور الفاتكة للطبيعة، فالعرافة تقوم أيضا على أن يصادف المرء حادثة ليست طبيعية، أي حادثة لا يمكن أن تُفسَّرَ بالركون إلى سُنن الطبيعة، وما دامت قد تمت بالفعل، يجب أن تكون ثمة علة دفعتها إلى ذلك، وما

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 173-174، بتصرف.

² المرجع نفسه، بتصرف.

دامت تفتقر إلى علة طبيعية أن تكون ثمّة لها علة فائقة الطبيعة، إن نظرية العرافة هذه ثابتة وعقلانية، بنحو متين، وقد أنزلت في صيغة برهان بفضل مفاهيم منتقاة، وأريد لها أن تكون على هذا النحو، إنها تدعي بأن زخم الطاقة على العرافة قائم في الفهم، أي في الطاقة على التفكير بواسطة مفاهيم وحجج، والمنزه هنا، مبين بالبرهان الدامغ أكثر من شيء آخر، يمكن الإتيان بدليل عليه، إنه يُساق منطقياً من فرضيات موضوعة¹. فهي قدرة متجذرة في الذات قبلها، تجعلها قادرة على إدراك القدسي عبر تجلياته، التي يدعوها "أوتو" بـ"الآية"، وتميز هذه التجليات من حيث زخمها أو بساطتها. وتحتاج هذه المسألة إلى مزيد من البسط والتفصيل، ولذلك سنعود إلى مسألة مفهومها في المبحث الثالث.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 174-175.

المطلب الثالث : الإستيعاب ونظرية الحكم الجمالي الشعوري *Ahndung* :

يمثل " فريس " محطة منهجية رئيسية في تشكيل شخصية " أوتو " المعرفية، فقد كان يرى في تصورات مفتاحا لفهم الدين، لقدرتها بحسبه، على سدّ الفجوات المنهجية، ومضدرا لاستمداد أسس بغية تشييد مقارنة متكاملة لجوهره دون اختزاله، وهو ما تجلّى في تأثره بنظرية "الحكم الجمالي الشعوري" أو ما يدعوه *Ahndung*. ولهذا سنعمل على عرض طريقة توظيف "أوتو" لهذا المفهوم في مقارنة جوهر وطبيعة المقدس. ويجدر التذكير بأنه طلق فلسفة "شلايرماخر" ليتبنى التصور الفريسي، بعد أن أتاح له التعرف على الفلسفة النقدية الكانطية، وإفادته من مبادئها، لإضفاء الشرعية على أطروحاته حول قبلية المعرفة الدينية.

وقد تناول "غريفيين فيليب" هذه المسألة مشيرا إلى أن فكر "رودولف أوتو" تطور عبر سنوات، خاصة في مجال الإبستيمولوجيا. فمن الواضح بأن جهوده فيها قد استندت في جوهرها على شروح الفريسية الجديدة للفلسفة النقدية الكانطية، بعد أن شرع في صياغة فكرته حول النومينوس، أي النموذج أو المعرفة الدينية القبلية. وقد تجسدت بدايات هذا العمل في "فلسفة الدين عند كانط وفريس" 1909، أما الصيغة الناضجة فتوجد في "فكرة القدسي" 1917. فمنذ مرحلة التأسيس وصولا إلى النضج، تنضوي العديد من التيارات والأفكار والمواقف، وبطريقة مماثلة، يوجد تركيز مخفف ملحوظ على جوانب معينة، و تركيز معمق على قناعات محددة. ويعترف "أوتو" بهذا التطور في أفكاره، وقد أشار إلى بعض النماذج التحوّلية في مواقفه، غير أنه من الملاحظ بأن أساس أفكاره كان ثابتا طوال مساره¹. وتبرز الحاجة هنا إلى أهمية التعرّيج على المدارس التي أثرت بعمق في تشكيل شخصيته المعرفية، وتسليط الضوء على مختلف التحولات الفكرية التي رافقت مسيرته الأكاديمية، التي أثمرت لاحقا في كتابه "فكرة القدسي". ويقصد "فيليب" بثبات أساس أفكاره، تمسّكه باللاهوت البروتستانتي القائم على التقوية اللوثرية، بالإضافة إلى تعصبه للمسيحية كإسمى وأرقى ديانة بحسبه، إذ كان ينتصر لها في الكثير من مخرجات نظرياته.

وتعتبر الشروح الفريسية على الفلسفة النقدية الكانطية بمثابة الجسر الذي مكّنه من توظيف بعض المفاهيم الفلسفية بغية إيجاد سند منهجي ثابت لنظريته حول المعرفة الدينية القبلية، فقد كان "أوتو" يرى بأن "فريس" هو التابع الحقيقي والرئيسي لـ"كانط" في منهجيته، كما يذكر بأن هذه المحافظة والتوسعة في منهجية النقد ميزة جوهرية في الفلسفة الفريسية، أما الميزة الثانية، فتكمن في التقويم الذي أجراه "فريس" لبعض الجوانب في توظيف "كانط" للنقد، ولبعض الاستنتاجات التي توصل إليها. وتبعاً لـ"أوتو"، فإن "فريس" لم يقدّم بإجراء تقويمات هامة في الاستنتاجات الكانطية، ولكنه أضاف الكثير من الأمور التي أغفلها "كانط". وتعتبر المنهجية الكانطية أساسية بالنسبة لـ"أوتو" و"فريس"، لكن الاختلاف بين خلاصات "كانط" وخلاصات "فريس" يملكان نفس الأهمية في صياغة إبستيمولوجيا "أوتو"². فالمعبر الفريسي قد سمح له بالإفادة من التراث الكانطي بحسب ما يتلائم مع

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto., p. 01.

² Ibid., pp. 09-10.

تصوراته حول نظريته في المعرفة الدينية القبلية، وتحديد مجموعة الفئات التي تنبني عليها، ومن ثم كانت الفريسية معبرا أوصله إلى مبتغاه من الكانطية.

ويشير "فيليب" إلى مكنم الخطر في التقيد الأوتوي بالشروح الفريسية على الفلسفة الكانطية، مبينا بأنه إذا ما كانت الاستنتاجات الكانطية صحيحة، فإن تقويمات "فريس" عليها ستفقد مصداقيتها. بالنسبة لـ"أوتو" كفيلسوف ديني، فهو أمر كارثي إلى أقصى الحدود، لأن كل تطورات أفكاره متمحورة حول قناعاته بأهمية وضرورة التقويم الفريسي لـ"كانط"، فتقصياته في حقل تاريخ الأديان المقارن، ومختلف أتماط التصوف التاريخية، انتهاء بصياغته لفكرة النومينوس، تقوم كلها على هذه القناعة¹. ونظرا لسعة المباحث والتفرعات التي أفادها "أوتو" من الشروح الفريسية على الكانطية، فإننا سنركز على تقصيه لطبيعة النومينوس من خلال نظرية الحكم الشعوري الجمالي أو *Ahndung*، ولطريقة توظيفه لها في مقارنته.

وقد تناول "أوتو" مفهوم *Ahndung* بشكل مفصل من الناحية النظرية في كتابه "فلسفة الدين"، وكان كتابه "فكرة القدسي" بمثابة إسقاط عملي لهذا المفهوم، ولذلك فهو بحاجة إلى تحديد معناه، وقد أورد "ديكر" مترجم الكتاب "فلسفة الدين" إلى الإنجليزية لمحة عن معناه، فبحسبه يعني *Ahndung* ذلك المصطلح الخاص بـ"فريس" وأتباعه، والذي لا يمكن تقديمه بشكل وجيز العبارة في الإنجليزية، وهو يدل في توظيفه العادي على "استبصار غامض حول حدث معين، لا يقوم على أساس واضح، وإنما على مجرد شعور". أما في معناه التقني، كما استخدم في هذا العمل، فقد تم تعريفه في القواميس الألمانية على النحو التالي: "الإحساس بمحالات وحيالات خفية عن المعرفة الجلية، واعتقاد يعتمد على الشعور من دون أي مفهوم محدد". وتعني أيضا: "يقصد "فريس" بـ *Ahndung* (*Ahndung*) اعتقادا متجدرا في الشعور من دون أي مفهوم محدد، حول واقع فوق-حسي، فهو يعطينا فكرة حول الوجود الحقيقي للأشياء في ظواهرها، كما يُستحضرُ إلينا في معناه الخارجي وعلاقتها الغائية في الطبيعة الجلية والجميلة².

وهو نفس المعنى الذي يذكره "فيليب" مبينا بأن ابستمولوجيا "أوتو" لم تُتَزَي فقط من خلال التركيز الذي أولاه "فريس" للمنهج النقدي، والتقويم المزعوم للاستدلالات الكانطية الخاطئة، ولكن من خلال نظرية *Ahndung* التي صاغها، وهو مصطلح عادة ما تُرك دون ترجمة، كما يشير "ديكر" مترجم كتاب "أوتو" حول فلسفة الدين³.

ونقل اقتباسا عن "فريس" في تحديد مفهوم هذا المصطلح، قائلا: "نحن نُمَيِّز بين *Wissen*، و *Glauben*، و *Ahnden*، كثلاثة أتماط مختلفة من التصور، تختلف عن بعضها اختلافا تاما. *Wissen* وتعني الإيمان بمعرفة كاملة، أي الأشياء التي تُعرف من خلال الإدراك. *Glauben* من ناحية أخرى، تعني الإيمان الحتمي بالعقل الخالص،

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto., pp. 10-11.

² Otto, The Philosophy of Religion, p 13.

³ Op.cit ., p14.

والذي يمكن استحضاره في الوعي من خلال المفاهيم فقط، أي في الأفكار. لكن *Ahndung* يعني إيمان حتمي بالشعور الخالص¹. أي اعتبار التجربة الشعورية ومخرجاتها كمصدر للمعرفة.

كما ينقل تعليقا لـ"أوتو" عن هذا المفهوم، إذ يقول: "إن مصدر عقيدة "فريس" حول *Ahndung* هو النقد الكانطي للحكم. ففي بدايات التعليم الفريسي، كانت أنبل مهمة للفلسفة تدور حول اكتشاف الطبيعة الحقيقية للإيمان، والمجال المثالي للاعتقاد، وجعل حقائقه ثابتة"².

وقبل تناول مفهوم هذه النظرية عند "أوتو"، نوّد عرض تلك المقارنة التي أجراها في كتابه "فلسفة الدين" حول تصور كل من "فريس" و"شلايرماخر" لـ *Ahndung*، فهو بأن نظرية فريس الخاصة حول *Ahndung* تملك نقاط التقاء قريبة مع "حدس وشعور الكون" لدى "شلايرماخر". فعند هذه المسألة يقترب فيلسوفان متعارضان بحدّة في نزعتهما من بعضهما البعض، غير أنه لا يوجد اعتماداً لأحدهما على الآخر. فمصدر مذهب *Ahndung* لدى "فريس" يكمن في النقد الكانطي للحكم. وفي هذا الصدد، فإن كل من يسمع عبارات مثل التعصب ومقارنة أقوال أخرى لـ"كانط"، بعضها مبكر جدا، لا بد أن يرى بأن هذه النظرية المهمة كانت بالفعل موجودة في نظريته حول الأفكار. ونتيجة لذلك، فإن النظرية مثلما عاجلها "فريس"، تبرز في شكل فلسفي رصين: غير أنها في جوهرها لدى "شلايرماخر"، تعني نوعا مستوحى من الافتراض الذي يحتوي في جانب منه شيئا من "أفكار السعادة" *happy thoughts* التي تنتهجها المدرسة الرومانسية، في الطريقة التي يمكن من خلالها "حدس الكون واستشعاره"، عبر لغة جليلة ورزينة، عُقِّتْ بانحطاط شعري باهت. وبعد التطور الحاصل مع "شلايرماخر"، فإن الفكرة الأصيلية قد كافحت نحو التعبير عنها بشكل أوضح، عبر "الشعور بالاعتماد المطلق"، غير أنه جانب وصفني واحد غير ملائم للشعور الديني، وقد وجد لدى "فريس" تطورا أكثر تنوعا ودقة. غير أن أهم فرق بين هذين المفكرين، وهو فرق يجبرنا على الإقرار بشكل مطلق، بأن "فريس" خارج عن نطاق "فلسفة الشعور"، هو التالي: ينجح "شلايرماخر" بصعوبة، كما لو أنها مهمة ذات قيمة ثانوية، في إقامة علاقة بين الشعور الديني والاعتقاد الديني: فالشعور من دون اعتقاد يفتقر إلى دعم مبادئ وشرعية. في بادئ الأمر، لا يقيم أي شرعية للمعرفة القائمة على هذا التصور، لأنه أمر شديد الضرر بالدين، بسبب تعارضه مع طبيعته الجوهرية والتأسيسية، فالاعتقاد الديني يجب أن يكون صحيحا، ويجب أن يكون قادرا على إثبات حقيقته، أي: ينبغي أن يفترض بأنه معرّف، وإلا أصبح الدين بذاته متعذرا، وحينها يمكنه الادعاء في الغالب بأنه أحلام يقظة غير منتظمة لقلب حساس، وعند هذه النقطة، يوجد أهم فرق جوهرى بين فلسفة الدين عند "شلايرماخر" و"فريس". ففي بدايات التعليم الفريسي، تعتبر المهمة الأنبل للفلسفة في الكشف عن الطبيعة الحقيقية للإيمان، والمجال المثالي للاعتقاد، وجعل حقائقهما ثابتة، وبالمقارنة مع ذلك، فقد صرّح بأن بقية الجهود مجرد جهد فارغ. وبتأخذه لهذا الموقف، فقد كان يعبر عن انشغاله بالجانب المفعم والحيوي للدين. وعلى نحو مماثل في الفرق بين منحنى الفيلسوفين بخصوص

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto., p 15.

² Ibid.,

موقفهما من العلاقة بين الدين والأخلاق، فإن "فريس" يرى كذلك من وجهة نظر عقلانية بأن الدين ليس أخلاقاً، والعكس بالعكس. بالإضافة إلى ذلك، فإن المحاولة الكانطية الخاطئة لإيجاد أساس للاعتقاد الديني وفق التصور الأخلاقي لا مكان لها عند "فريس"، غير أن الصلة التأسيسية بين الدين والأخلاق، والتي يعرض تاريخ الأديان حولها دليلاً مجمعا عليه، فإن "فريس" يشير إليها بشكل واضح، بينما تنطوي حجج مبادئ "شلايرماخر" على مرافعة خاصة¹.

ويمكن استخلاص فكرة أساسية من هذا الاقتباس المطول، وتتمثل في الميل الأوتوي نحو تبني الطرح الفريسي بدلاً من التصور الماخري، بسبب القصور الذي يتميز به في دراسة الشعور الديني، وتعريف الدين.

وقد اعترف "أوتو" في إحدى تهميشاته في فلسفة الدين بهذا الميل قائلاً: "لقد تناولتُ العلاقة القائمة بين "فريس" و"شلايرماخر" في كتابي "الدين والمذهب الطبيعي" (ص57)، لكنني مضطر الآن إلى التراجع عن ملاحظاتي بخصوص أفضلية شلايرماخر على فريس"². ويعود السبب في ذلك إلى قدرة الفريسية على إيجاد مقولات وفئات تضفي الشرعية على مخرجات الشعور، بينما عجزت فلسفة "شلايرماخر" عن ذلك، فقد كانت نزعة رومانسية في الدفاع عن الدين، بدلاً من التنظير لمبادئ محددة، والتفعيد لأدوات منهجية قادرة على مواجهة قوة طرح الفلسفة النقدية الكانطية.

ويضيف عن التفارق بينهما إلى أن مؤرخي الفلسفة قد أشاروا إلى بعض التقارب بين "فريس" و"شلايرماخر" خلال معالجتهما لنظرية الشعور الديني، غير أنهم افترضوا بأن "شلايرماخر" كان المفكر الأكثر أصالة وسعة في الإدراك. لكن واقع الأمر، فإن نقاط الالتقاء بين "شلايرماخر" و"فريس" أقل أهمية من نقاط الاختلاف بينهما، ولكن حينما تتفق تصوراتهما، يكون "فريس" أكثر أصالة، وتثبت دراسة مقربة له بأفضليته في الإدراك والفكر والمثانة. إننا في مجال علم الأديان، بعد كل تأريخنا، ومقارناتنا، واستقراءاتنا، وارتجالنا الذاتية، وفرضياتنا الحاذقة، وجب علينا العودة إلى تقصّ منهجي وموسّع للمبادئ العقلانية للدين في الفكر الإنساني، المستمر في العمل التمهيدي للتنوير المثالي الألماني الذي تمّ إنجازه في مختلف المراحل، إننا مقتنعون بشكل مؤكد، تبعاً لجميع شراح هذه المدرسة الفلسفية، بأن "فريس" قد أتاح لنا المنهج الأكثر نجاحاً، والأكثر مصداقية من حيث النتائج، وبأنها مهمة كقاعدة في تقصياناتنا الخاصة³. ولعل ذلك يكفي للدلالة على نزوع "أوتو" نحو تبني الطرح الفريسي في تقصي طبيعة الدين، وبنية المقدس، ودراسة الأديان عموماً، وتطبيق فلسفة "شلايرماخر" بسبب قصورها المنهجي والمعرفي.

ونعود مرة أخرى إلى مناقشة مفهوم *Ahndung*، أين يقَرّ "فيليب" بضباييته واستعصائه على الترجمة، إذ لا يمكن العثور على المعنى الدقيق لمثل هذا المصطلح، فمعناه مبهم وغائم وغير واضح، وعليه فإن توظيفه سيبدو غريباً وغير

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp 23-24.

² Ibid., p. 15.

³ Ibid., pp. 15-16.

جدير بالثقة بالنسبة لأولئك الساعين نحو مصطلحات واضحة وجلية تخص مسائلهم. ويبدو بأنه مصطلح يتراكم معناه عند توظيفه، فأمثال "فريس" و"أوتو" في توظيفهما له كموضوع إشكالي، كان لديهما من دون شك فهم مُرضٍ حول معناه. وسيكون من الواضح الامتناع من طريقة توظيفهم لهذا المصطلح وفق معنى مشترك، بينما لا يزال مبهماً ويتطلب الكثير من الشرح، ولذلك فإنه من الأريح في بعض الحالات، السماح بتوظيف هذا المصطلحات على أساس "استعارة موسّعة" إلى غاية اكتساب هذه المصطلحات معان أكثر في الاستخدام العام. ويعتبر هذا المصطلح قاعدياً في معجم "أوتو"، وسيصبح معناه واضحاً ومفهوماً إذا ما إذا سمح بتوظيفه في سياق فلسفته الشاملة¹. ولذلك فإننا نقرّ بصعوبة هذا المفهوم، نظراً لعدم وضع تعريف واضح ومحدد المعالم عند "فريس" و"أوتو"، ولذلك سنعمل على بيان طريقة توظيفه في تقصي جوهر الدين ومسائلة بنية المقدس عند "أوتو"، من خلال مسائلة ماهية الشعور الناتج عن التجربة الدينية، أي بوضعه في سياقه الأوتوي العام.

وقد ناقش "أوتو" هذا المفهوم في الفصل العاشر من كتابه "فلسفة الدين"، في ثمانية عشر صفحة، تحت عنوان: *(Ahnung (Man's deepest need and longing) مبدأ (حنين وحاجات الإنسان العميقة)*، ولذلك سنعمل على محاولة تلخيص أهم المعالم المنهجية المتعلقة بطريقة توظيف هذا المفهوم، ومجالاته، بحسب تصوره لها، ثم عرض آراء بعض الشراح عليها.

يعالج "أوتو" هذا المفهوم انطلاقاً من مقولة اقتبسها من "غوته"، يقول فيها: "يمكنك تحصيل كشف حقيقي عن ذاته في شكل شعوري، فهو صوت كل تدبُّنٍ"، وبناء على معناها يذكر بأن الإيمان ليس هو العلاقة الوحيدة التي تربطنا بالأبدي، فبالنسبة للإنسان الديني في المعنى الدقيق للكلمة، وبالنسبة للإنسان التقني الحقيقي، تتبدى التقوى كحقيقة معيشة حينما يتحقق وعي اللا محدود داخل المحدود. فالحياة في حد ذاتها تعتبر شهادة فورية بأن الطبيعة وذواتنا وكل الموجودات وكل الحوادث، هي في الواقع تظهراً وترانسندنالية للحقيقة. فالترانسندنالية المثالية -الاعتقاد بأنها كامنة فعلاً في المعتقدات الأكثر بدائية- قد تم اختبارها في الشعور باعتبارها حقيقة². بمعنى أن اللا محدود المطلق كامن في كل تفاصيل الحياة، وقابع في أعماق النفس، فما يحصل هو نوع من التعبير عن تظاهراته وانعكاس لها، وبأن الشعور به معطى قبلي.

ثم يشرع بعد ذلك في بيان الفرق القائم بين المعرفة المعطاة عبر الشعور، وبين المعرفة المعطاة عبر العقل، بناء على ملكة الحكم، أين أرجع الأولى إلى ملكة الحكم الجمالي، أما الثانية فتقوم على الحكم المنطقي، ذلك أنه حينما نُستثار داخلنا بعمق، وحينما يحركنا الفرح أو الحزن أو أي مزاج مؤثر آخر، يمكن لهذه العواطف أن ترجع عموماً إلى بعض الأحوال والحوادث التي تؤثر فينا وتوقظنا وتثيرنا، وهي تُعرّف من خلال مفاهيم إدراكية وتمثيلات واضحة. وفي الوقت نفسه، توجد عواطف تستثار من دون أي حافز، أو إدراك فوري لأسبابها، إذ يوجد شعور غامض حول وجود سبب معين، لكن الطبيعة الحقيقية لهذا السبب لا تزال غير واضحة بالنسبة لنا منذ زمن

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto., pp. 15-16.

² Otto, The Philosophy of Religion., p. 131.

طويل، ومع ذلك، فإن هذا الشعور الغامض قابل للتحليل في النهاية، كما تقوم بعض الانعكاسات بعرض سبب ذلك الشعور في شكل مفاهيمي محدد. وإلى جانب ذلك، توجد عواطف ذات خصائص ذاتية، أين يستعصي فيها الشعور على التحليل تماما، كما يعتبر حجة مطلقة ضد التمثل في شكل مفاهيمي. ويكمن رد أصل هذه العواطف إلى القعر السحيق للطبيعة الإنسانية، وتعتبر من أعقد الاشكاليات بالنسبة لنقد العقل في مقابل الجميع. فهي ترتبط بأشياء وحقائق ووقائع ذاتية محددة، كما أنها مصدر هذه الانفعالات والعواطف العجائبية، وعليه، فإن جعل هذه الأشياء والحقائق مدركة ومعروفة بحسب ما تدل عليه في ذاتها، يظل أسمى من طاقتنا لتحديد ما الذي تعنيه في ذاتها، باعتبارها ما يثير تلك العواطف. ونحن ندرك بأنها تملك معنى وقيمة تجعلنا أحيانا في حالة وجد جامع، لكنها تبقى مع ذلك، خارج نطاق قدرتنا على التعبير، وانطلاقا من اعترافنا بذلك، فإننا نحكم *judge* عليها، حين نربطها بمحمولات خاصة. وتعتبر هذه العملية في كليتها، من عمليات ملكة الحكم *faculty of judgement*. ولا يعدّ هذا الحكم حكما منطقيًا *logical judgment*، لأن ما يتطلبه مثل هذا الحكم، هي ألفاظ محددة، أما الذي يندرج تحته هذا الموضوع، فهو الحكم الجمالي *Aesthetic Judgment*. ولذلك فإن ملكة الحكم تتجلى لنا في مثل هذا الشعور (إن المقصود بالشعور في معناه الدقيق، هو ما يتناقض مع الاستنتاج *conclusion*)¹. وعليه، فإن "أوتو" يقوم بتصنيف ملكة الحكم ضمن نطاق ذلك الشعور الغامض المتعذر على الوصف والتشكل في قوالب مفاهيمية، مميزا إياها عن كل عقلانية أو منطقية، فنتاج الشعور الديني يحتاج إلى ذوقية، ولذلك، فهو ينتمي للإستيطيقا، لأننا إذا ما أدركنا البوح عما نحياه داخل التجربة، فإننا نكون بصدد الحكم، وليس التفكير، وهو يعتمد على الفلسفة الكانطية في هذا التنظير.

غير أن "أوتو" يستند في توظيف هذا المفهوم على تصور "فريس"، وشروحاته على "كانط"، ولذلك فهو يرى بأنه عادة ما يُتَّقد "فريس" بسبب هذه القاعدة، فبينما يجعل "هيجل" من الدين مسألة منطقية، فإن "فريس" على النقيض من ذلك، يرد الدين إلى الإستيطيقا، وما يوازي ذلك، أنه يقوم بإزاحة الدين باعتباره دينا، ويسمح بإغراقه في الإشباع الفني، وذلك سوء فهم مطلق له. إذ يُوظَّف مصطلح الإستيطيقا بالنسبة لـ "فريس" في المقام الأول، للدلالة على نوع من التصنيف في الحكم الذي يختلف بشكل تام على التصنيف المنطقي. وبناء عليه، فإنه سيكون من المعقول لومه على الرقي بالجماليات إلى الدين بدلا من اتهامه بإغراق الدين في الجماليات، وعلى جعله للإستيطيقا مسألة دينية بدلا من جعلها عكس ذلك. ومن دون شك، تؤدي نتيجة هذا التقصي إلى الإثبات بأنه في الانفعالات الإستيطيقية، يسمو العنصر الأعمق فوق "الذوق الفاتر" *virgid taste* نحو إحساس مفعم بالجمال والجلالة، هو في حقيقته ذو طبيعة دينية². وذلك هو الشعور الذي نسعى إلى بيان ماهيته بحسب التصور الأتوي لطبيعته، أي ذلك المفهوم الذي يمكنه بلوغ المعنى الأسمى والأنبل والأرقى في الدين، والمستمد من طبيعة المقدس الجليلة والبهية، ولذلك سنتوقف عند معناه بحسب التصور الأوتوي لاحقا.

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp 132-133.

² Ibid., pp 133-134.

ويشير "أوتو" بعد ذلك إلى أقسام هذا المفهوم عند "فريس"، بعد مناقشة فلسفية لا يسع التعرّيج عليها، مبينا بأن الأنماط الثلاثة الأسمى للشعور الديني التي تتعلق بالأسرار التأسيسية الثلاثة للدين، وتتمثل فيما يجنّد "فريس" أن يدعوها بـ"الحمية" *enthusiasm*، الخضوع الذاتي *self-surrender*، التبتّل *devotion*. إن سرّية شخصيتنا التي تتعالى عن كل الطبائع، وقدّنا الأبدى والأزلي، حية في هذا السمو الروحاني، ولا يمكن مقارنتها مع أي شعور آخر، طوباوي بدلا من كونه سعادة، والذي يتحقق بواسطة الحمية التي يمكنها بلوغ مقام الثمالة. وهي التي تمنح الدين القدرة على إنجاز مهمته العظيمة في إخضاع العالم ونفث طاقته الأخلاقية-الدينية فيه، والتي قد تكون، الفارق بين الإنسان الديني والإنسان الدنيوي. فإذا ما وجدت هذه الحمية الدينية تفسيراً ذاتياً في شكل مفاهيمي، فلن يكون لديها الكثير لتقوله بعد ذلك، فهي ليست منقولة بواسطة البراهين، وإنما عبر فيض من ألسنة النار *tongues of fire*. إن أسرار الخير والشر والخطيئة لوجودنا الطبيعي، حية في مشاعر الخضوع الانقيادي حين تواجهنا حاجتنا للأشياء الغامضة والمعقدة لوجودنا الدنيوي، التي نحكم عليها من ثمّ ونقبلها كنتيجة لخطايانا، كما أنّها حية في نفس الوقت في مشاعر الحنين نحو الخلاص وتجديد القلب. إن الفكرة الجوهرية للخير الأسمى من خلال القدرة الكلية للخير الإلهي حية في الشعور بالتبتل، والشعور بالأمان، والأمل، وبالتالي، فإن الشعور الديني يكشف عن ذاته عبر طرق عديدة، كما أن الشعور بـ"الاعتماد المطلق" في حقيقته جزء من مراحل، فهذا الشعور يظهر باعتباره متضمناً في الشعور بالتبتل، غير أنه ليس كافياً لوحده لوصف الشعور الديني في كل تنوعاته، فالشعور بالاعتماد المطلق لا يكون دينياً في المعنى الأسمى للكلمة إلا حين يدل على اعتماد شخصونا على القدسي والمحبة المسيبة لكل شيء، الذي يحدّد غايتنا النهائية¹. ففي وصفه لماهية هذا المفهوم، يجعل الشعور بالاعتماد جزءاً منه، لما فيه من قصور، فهو لا يتخلى عن تراث "شلايرماخر"، لكنه يثريه بالتصور الفريسي، وهو يقصد شعور الحقيقة، أي الشعور بالنومينوس والقدرة على تعرّفه والشعور بمنهى قوته وجبروته.

ومع ذلك، لا يزال المفهوم يتسم بالغموض والتعقيد، ولهذا نحتاج إلى ربط سياقه بمفهومي الجميل والجليل، اللذان يعود مصدرهما إلى الحكم الجمالي عند "كانط"، وقد تناول "أوتو" هذه الإشكالية من خلال قياس أجراه بين الفن والتدين، ويدعوننا إلى إلقاء نظرة عن فننا في تمويهه *our artist in disguise*، ولنتخيل لو أن "موزارت" قد نشأ بين اللابيين أو الإسكيمو، فعند سماعه للموسيقى لأول مرة، سيكون موقفه مثل أحد أتباع اللابيين، عبارة عن تعاقب ضوضاء غير مألوفة، ففي حالته، يعني ذلك بزوغ فهم جديد مستمد من تصوره الخاص، وسيكون ذلك بمثابة *Ahnen* (معرفة غامضة) لذلك الحدث الواقعي، وعبارة عن "استذكار" *recollection* ومعرفة حقيقية من خلال مشاعر مخصوصة من الابتهاج. وعند تطبيق نفس القياس على روح الإنسان، فإنها لو كانت موطناً حقيقياً لعالم الرب الأزلي، وجزءاً عضويًا من مجتمع الخير الأسمى، والجسم المشترك الذي يجوز فيه كل شيء على قيمة أبدية، وملائماً للغاية الأسمى، فإن روح الإنسان، من ثمّ، إذا ما واجهت في الطبيعة شيئاً من هذا السمو، وقدرة

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp 137-138.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة (المفكر) وأدواته (المنهجية في الاستقصاء)

مستعصية عن الفهم، فإن عملية التذكر تُستحصَرُ إلى الحياة بواسطة تناغم محدد من خلال مبادئ يعجز العقل بذاته على إدراكها، ذلك أن المجال المحدد بوضوح لهذا *Ahnen* الذي تمت استثارته هو مجال الجليل *sublime* والجمال *beautiful*¹. بمعنى أن هذا الشعور معطى قبلي في النفسية الإنسانية، فهو بعد إيقاظه إثر محفز، يقوم باستدعاء، فإنه يحصل في النفس عملية استدكار لهذا العنصر المتجدر واستيقاظ لطاقة العرافة، وهو ما يعتبر دلالة على قابليتها للتدين، وعلى التهيؤ والاستعداد المسبق لمواجهة موضوع تلك المعرفة الغامضة، والمتمثل في المقدس، الذي وصفه بالجمال والجلالة، كالفنان الذي يستدكر طاقته الإبداعية والجمالية في التذوق الفني.

ولأن *Ahnung* كمعرفة غامضة، وذوق شعوري يستعصي على العقل إدراكه، ومتأصلة في الباطن العميق والساحق للنفس، فإن ملكة فهمه تنتمي إلى الإستيطيقا، عبر محمولات الجليل والجميل، وقد ناقشها "أوتو" تحت الجزئية الموسومة بـ *Anamnesis*، أي "فعر النفس"، وعالجها في أربعة محاور:

➤ يوجد في أحكامنا فرق مطلق بين الجميل *beautiful* والبهي *agreeable*. فمن خلال الجميل نعيّن للشيء الذي نحكم عليه سندا للشرعية الموضوعية. ونرى في نفس الوقت بأن هذا الإسناد بعيد تماما عن مزاجنا العرضي وميولاتنا، ولذلك نتوقع من كل إنسان يملك ذوقا أن يتفق معنا في الحكم، إذا ما كان متعلما بما فيه الكفاية. لكن ما الذي نعزوه إلى الشيء في الحقيقة، وما هو التصنيف الذي نجزه، حينما نعتزف بأنه جميل؟، فذلك ما لا يمكننا قوله لأنفسنا، فهو يستعصي على التعبير، ذلك أن الجميل يتعذر على التعريف، فالعبقرية التي أبدعت الجمال لا يمكن أن تولد شيئا تبعا للقواعد المنضبطة أو المفاهيم. إن التعاريف الاصطلاحية التالية ممكنة، وليس أكثر: يوجد الجمال فقط حين يتم الشعور بالتنوع المدرك من قبلنا بطريقة ما على أنه وحدة، فالانطباعات المفردة والمعزولة للنظر أو السمع لا يمكن أن تكون جمالا، إذ لا يمكن للجمال أن يتولد إلا إذا تمّ تألف هذه الانطباعات في وحدة، وبالتالي، يتعذر على المبادئ، بحسب تصورنا، أن تعبر عليها. ويعتبر ذلك الشيء الذي حكمنا عليه بالجمال في حقيقته شكلا لهذه الوحدة. فالشكل قد يكون متنوعا للغاية، وقد يكون جميلا بدرجة أكبر أو أقل، لكنه من دونها فلن يكون هنالك أي جمال. إن هذا الشكل من الوحدة-مهما كان المبدأ الخاص لهذا الشكل الذي يُكوّنُه تداخل الخطوط في لوحة فنية جميلة، أو تناغم النوتات في لحن جميل، أو تعدد الصفات النفسية في سمة متناسقة- تعتبر بحسب الاصطلاح الكانطي فكرة استيطيقية، وهي تسمى بالرابطة *legion*، وذلك في إبداع الطبيعة وفي الفن، وفيما هو مادي وروحاني، وفي استمرارية الرموز وأشكالها، وفي تدفق الأحداث وتقلّبها. ولكن عند مواجهتنا لها، فإن "نفخة سحرية تعزف حولهم"، وتتذوقها قدرتنا على التفكير الإستيطيقي، وحينها قد يكون ذلك الذوق الفاتر المجرد، ذوق فنان موهوب، يكتشف الأفكار ويصوغها وفق تراتبية، يجد متعة في إنجاز ذلك. غير أن ذوقا من هذا النوع لا يمكن دعوته بالتجربة الجمالية الحقيقية، لأن مثل هذه التجربة لا تتأتى إلا من خلال شعور استيطيقي ساحق، ومن ثمّ تصبح الفكرة الإستيطيقية حية بشكل واقعي، وتكتسب حينها أهمية، ومعنى

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp. 138-139.

باطنيا، والذي يخاطبنا بشكل فعلي في الجمال المألوف للزهرة. ومع كل سمو لكثافتها من خلال كل أشياء الطبيعة والروح، فهي تزداد جاذبية أكثر، كما أنها تتحدث بلسان لا يمكن لمفاهيمنا أن تستوعبه، فأسرارها تتجلى بشكل كلي عبر الشعور، ويؤثر عليه من خلال جميع تدرجاته في أكثر تظاهراته تجانسا. ففي نموه التدريجي، يتفشى هذا الحكم الإستيطقي بذاته في كامل الحياة الكونية الفسيحة والموحدة، وعبر تاريخ الظواهر العابرة، فهو يخاطبنا وفق لغة عميقة، وروح وجدانية للكل، والتي تستعصي دائما وأبدا على التفسير، ثم تعود إلى الانحسار مرة أخرى، غير أنها تُبقي الوعي في الأحداث يقظا اتجاه معنى واحد، ومع ذلك فإن هذا المعنى قابل للشعور فقط¹.

➤ يمكن أن نحل هذه الإشكالية بالنسبة لنا من خلال هذه الإمكانية، فإذا ما وافقنا على اتباع العنصر الوحيد في الحكم الإستيطقي، سيكون إدراكها حينها ممكنا قطعاً. فالفكرة الإستيطقية هي شكل من الوحدة للتعدد، وشكل يتعدّد على الوصف. ففي مفاهيمنا حول الطبيعة وفي الأفكار، نكتسب معرفة حقيقية بالوحدة *unity* (والحتمية) في الأشياء. وعليه، فإن إدراك التعدد في الحكم الإستيطقي يتأتى عبر طريق غير محدد بسلطة مفاهيم الطبيعة والأفكار. أي، عبر طريقة غامضة وغير محددة، أي عبر طريقة *Ahnung* يمكنني أن أكتسب معرفة حقيقية بالكون، كطريقة مخصوصة تماما، واتباعا للقوانين الأسمى المتعلقة بوحدها وحتميتها، المعروضة بوضوح في شكل مفاهيمي في الفئات باعتبارها كلاً، وبشكل خاص في الفئات الكاملة المتعلقة بالخلود، والنفس، والحرية والألوهية. ففي المعرفة الإستيطقية الغامضة، فإنني أدرك، الوجود المثالي، الخافت، والمتعذر على الوصف، في عالم الظواهر مثلما تمّ إدراكه بواسطة الحواس، أي الوجود المثالي بشكل عام، من دون أي تحديد لأحد جوانبه الخاصة أو الذاتية. غير أن هذا ليس كل شيء، ذلك أن هذا العالم معروف بالنسبة لنا بشكل دقيق من خلال فئات وأفكار، وهو العالم الروحاني في حقيقته، ذلك العالم الخاضع لقوانين الخير والخير الأسمى، "العالم المثالي"، عالم الهدف المنشود. وعليه، يصبح السبب الذي يجعل الفهم الإستيطقي عميقا واضحا، لكنه غامض، فهي ليست ذات طابع تأملي مجرد، لما تعرضه في الشعور من أشكال بعيدة عن الفتور للوحدة، ولما تضيفه على هذه الأشكال من محتوى عاطفي مفعم يتماشي معهم. فمن خلال الأفكار الإستيطقية أكتسب فهما غامضا للوحدة وعلاقتها بالحقيقة الأصيلة في عالم التظاهرات، وهذه الحقيقة في طبيعتها الجوهرية، وعند القيام بذلك، فإنني أبلغ كذلك إلى فهم غامض لغائته. فحين نعلن بأن شيئا ما جميل، فأنا أربط به قيمة عينية وغاية، قيمة مكتسبة، ليست لأجلها، وإنما لذاته ولأجل ذاته، وغاية، من خلال الدلالة التي يوحي بها وجود الشيء، بدلا من عدميته، والتي يمكن تصورها كسبب يخلق ذو القدرة الكلية الأبدية من أجلها الأشياء. ولا يمكنني التعبير في شكل مفاهيمي عما تملكه هذه القيمة من جمالية في ذاتها، لكنني أشعر بها، وأدعن لها بكل طوعية، وليس انطباع الجمال أكثر أو أقل من هذا الفهم، وهذا الاعتراف المبتهج حول التناغم العيني لوجوده، وعن كينونته في هذا الشكل بطريقة خاص.

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp. 139-140.

إن القيمة المطلقة معطاة بواسطة العقل للوجود العقلاني والروحاني بذاته، فهي قيمة تناظرية، يدركها العقل بشكل غامض في جمال الطبيعة¹.

➤ حينما نتقل من الجميل للنظر في تجربة الجليل *sublime*، فإن كل هذه الاعتبارات تعرض ذاتها وفق قوة أعظم. فتجربة الجليل تملك في ذاتها بشكل لا يقبل الشك، طبيعة فهم غامضة لما يتعذر على الوصف، ولما يتم تصنيفه تحت أفكار الدين، ذلك أن هذه النقطة لم يتم حسم الجدل حولها بشكل جدّي. عند مناقشة الجميل، كان من الضروري التمييز بين الجمال "الرياضي" والجمال "الأسمي"، وبين الجمال الفيزيائي والروحي، وبين جمال الشكل الخارجي، وبين جمال التعبير عن الروحاني من خلال الشكل، فباتباع هذه التمايزات، تصبح الدرجات والاختلافات في القيمة العاطفية للانطباعات جلية. كما أن الجليل يتعدد هو كذلك، فالجميل الرياضي هو ما يستحوذنا من خلال عظمة المكان: مثل كاتدرائية شامخة، وجرف صخري، والمحيط اللامتناهي، وقبة السماء. فلا يمكن لمثل هذا الانطباع أن ينبثق إلا عن طريق "تصنيف مثالي"، فالشيء الجليل مكانيا هو الذي يبلغ حدود طاقاتي على الإدراك، ومن ثمّ ينتج انطبعا حول العظيم المطلق، أي: المكتمل. وهكذا، يصبح الشيء جليلا، ففي تظهره المطلق يصبح صورة عن الكامل، وعن المطلق بذاته (كشيء متعذر على الوصف وسريّ يُرى بمثابة صورة عن السر المطلق بذاته). أما الجليل "الديناميكي" من ثمّ، فهو التقدير الأسمى في الطبيعة، وكل ما هو مروع ومفزع. فأثره القاهر يرجع إلى إنشائه لميزة متناغمة مع فكرة كلي القدرة المطلق، فهو يستثير هذه الفكرة في ذواتنا، ولا يزال أن الجليل "الروحاني" يبلغ مقاما أعظم هنا كذلك، وذلك في نبالة الروح، والبطولة، والجرأة، وفي الأعمال المنبثقة من الشعور بالواجب، ومع كل ما هو جليل في تاريخ ومصير الإنسان والأمم².

➤ إن إمكانية الانطباعات الإستيطيقية متنوعة بشكل غير متناهي، فالتنوع اللامتناهي هو كذلك، تلك القوة والتأثير المنتجان بواسطة الشعور في حكمه، وعلى هذا النحو يرتبط المحدود باللامحدود، ولذلك من الصعب التمييز عند أي جانب تمّ استحضار هذه العلاقة في مواقف ذاتية وكيفية، ومع ذلك، فإن التقسيم والتمييز المؤلفين، بإمكانهما أن يقودانا إلى هذه العلائقية، بمعنى، تصنيف الانطباع الإستيطيقي كملحمة، ودراما، وقصيدة غنائية. وهي تتفق مع التقسيم الثلاثي الجوهرى الملاحظ سابقا للشعور الديني: الحمية، والخضوع الذاتي، والتبتل، والوعي بالمصير الأبدي للإنسان، وبالخير والشر، وبالخطئية والمسؤولية، وأخيرا، بدلالة الأشياء ذاتها بواسطة العناية الإلهية الحاكمة، فذلك الوعي يضفي عليها معناها الأعمق³.

وبعد ذلك، يعلّق "أوتو" في الهامش على هذه المحاور الأربعة التي عرّف فيها بمفهوم *Ahndung*، وعن علاقته بمفهوم "شلايرماخر" و"فريس" و"كانط"، مشيرا إلى أن تفحص الأمثلة المعروضة من طرف "شلايرماخر" في "الخطب" المتعلقة بـ"الإدراك الحدسي للكون" يُظهر بأنها تتناسب تماما مع الإطار المفاهيمي للنظرية الفريسية حول

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp 140-143.

² Ibid., p 142-143.

³ Ibid., p 143.

Anamnesis و *Ahnung*. وبأنه يمكن تطبيق أغلبها على "الجليل". ويتبع ذلك للاعتبار الذي أولاه "شلايرماخر" للمرادفات التي طبقها على هذا الإدراك الحدسي للكون، والتي حازت بطريقة مرتبكة على مرور عابر في الصياغة الواضحة للنظرية الفريسية، وقد قمت بعرضهم في الملحق خلال تحقيقي للخطب في شكلهم الأصلي. فهي ذات فائدة توجيهية مهمة. كما يتجلى كذلك من خلال هذه المرادفات، بأنه طالما تم إخضاع مصطلحات "شلايرماخر" المضطربة إلى التنظيم، فإن ذلك يرقى إلى محتوى التعليم الفريسي، من الأبدي إلى الوحدة والنهائية في الطبيعة الحقيقية للأشياء. وتعتمد التعاليم الفريسية بالكليّة على نقد ملكة الحكم الكانطية، كما أن نظرية *Anamnesis* معلنة عند "كانط" بشكل منضبط جدا: وفي هذا الجانب يعتبر "كانط" أفلاطونيا بامتياز، بدلا من كونه أفلاطونيا محدثا مثل مفكري عصره، فالفصل المتعلق بالجليل عند "كانط" يملك أهمية خاصة في هذا الصدد: ففي هذا الفصل، تقدم نظريته الرفيعة أساسا أسلم بكثير لفلسفة الدين بدلا من الذي قدمه في الخلاصات المتكلفة والمصطنعة في نظريته حول المسلمات¹. وذلك ما يؤكد ضرورة الإمام المتخصص بالفلسفة النقدية الكانطية قبل التطرق للنظرية الأوتوية حول المقدس.

أما بخصوص العلاقة القائمة بين *Anamnesis* و *Ahnung*، فيجد "أوتو" في مفهوم التخطيط *schematization* الكانطي سبيلا إلى حلّها، فمثلما عمل "كانط" على عرضه في نقد الحكم، فهذه التبعية لا تحصل من خلال أي مصطلح وسيط محدد، وإنما عبر الشعور وحده، أي في الشعور الذي يتعذر صياغته عبر مفاهيم (يدعوه "كانط" بالمفهوم غير المشتق *undeveloped conception*)، فالإدراك من هذا النوع، غير قابل للتعبير عنه من ناحية مفاهيمية، إذ يمكن إظهاره من خلال الشعور فقط، وهو يدعى في الألمانية *Ahnen*. وأما بخصوص السبب حول قابلية هذا المفهوم المبهم على تحصيل هذا الانفعال البليغ علينا، وتطوؤه عبر كل مراحل التجربة، هو التالي: لقد قامت الفكرة بالاختطاط (الارتسام) في الموضوع السري من العقل، ومن ثم تجلّت في الحياة *comes to life* من خلال محتوى عمليّ رفيع. إذ نرى خلال تجربتنا للجميل والجليل، والأبدي والعالم الحقيقي للنفس والإرادة، وفي الحياة الطبيعية كذلك، بشكل خافت، عالم الخير الأسمى، وسطوة وحكمة الخير الأسمى. ففي المعنى الأصح لقعر النفس *Anamnesis* الأفلاطوني للفكرة، ومن خلالها فقط، يمكن إدراك الجوهر المتعذر على الوصف، وجدّ قاهر، ونوبة من السرية تحوم حول هذه التجربة. ومن خلال ذلك فقط، يمكن أن نتصور بأنّ الروح قادرة عبر هذه التجارب على تجاوز حدودها أحيانا، وبأنه يحوم على شفاهها الكلمة غير المنطوقة التي يمكنها الكشف عن سر كل الوجود. وعند هذه المرحلة، يقوم "السريّ في الدين" بلعب دوره، فالدين في ذاته تجربة للسر، سرّ حسّي لكل الموجودات في الزمان ككل، وحقيقة أبدية تخترق حجاب الوجود الزمني، نحو القلوب المنفتحة. تلك هي الحقيقة التي تكمن في جميع التصورات والفيوضات الصوفية، وذلك هو موضع العنصر الصوفي في كل الأديان. ويجب أن نولي اهتماما دقيقا لمعنى مصطلحات "الإستيطيقا"، "الجليل"، و"الجميل" عند "كانط"، وعند "فريس" بشكل

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp. 143-144.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوقي) ماهية وطبيعة (المفهوم) (الأوتو) (المنهجية في الاستقصاء)

أكثر، إذ يتم حصر هذه المفاهيم بالجميل والجليل في الطبيعة بشكل سطحي. ومع ذلك، فإن الأخير، ليس سوى درجة أدنى انبثق منها الجميل والجليل الروحاني. وبناء عليه، فإن الشعور الذوقي الجمالي *Ahnung* بالأبدي وتجلياته تكشف في روح الإنسان، الدرجة الأكثر أهمية، عن شخصيته، وخصائصه، والتاريخ الذي حصل فيه تطور ذلك كله¹. فبما أن النوميونوس متأصل في القعر السحيق للنفس، فإن سبيل بلوغه يتمثل في الشعور، أي عبر التذوق الجمالي لطبيعته، باعتباره سرا يستعصي على العقل، ولذلك يتبنى "أوتو" مفهوم التجربة الدينية وفق تصور كانطي-فريسي، والتي يتم التعبير عن فحواها عبر تطبيق التخطيط وقانون التناظر.

ويضيف "أوتو" حول ماهية هذا الإدراك الشعوري للنوميونوس من خلال الإستيطيقا، وعلاقتها بمفهوم *Ahndung*، بأن إدراكنا الحسي يتقيد بشكل كلي بالحاسة، ونتيجة لذلك، فإن المعرفة الإدراكية، أي معرفة اللامحدود عبر مفاهيم وضعية غير ممكن بالنسبة لنا، ذلك أن اللامحدود يظل متعذرا على الفهم لدينا، غير أن هذا الفهم المتعذر تحقيقه، يمكن بلوغه عبر الشعور. فالشعور بالإضافة إلى المعرفة والإيمان، يعطينا نوعا ثالثا حقيقيا للمعرفة، يمكنه دمج وتوحيد كلاهما، وهو *Ahnen*. فالمشاعر الغامضة حول الجميل والجليل في كل مراحلها، وفي الحياتين الروحانية والطبيعية، تستحوذنا عبر هيمنتها: ومن ثمّ يمكننا إدراك الأبدي داخل الدنيوي من دون أي واسطة، والدنيوي كتجلي للأبدي. بشكل واضح بما فيه الكفاية، وإيجابي، على الرغم من تجاوزه لطاقتنا في التعبير، فإن عالم الإيمان هنا يتجلى بذاته في عالم المعرفة عن طريق *Ahnung*². فهو ينطلق من "كانط" ليحدد مجال ما يمكن إدراكه في عالم الظواهر المتناهي عبر الحواس، لبيّن استحالة تلك الأدوات على إدراك مجال النوميون أو اللامتناهي، لأنه يُعرف عبر الشعور.

وقد تناول "أوتو" الجانب المنهجي لهذا المفهوم في كتابه "فلسفة الدين"، أما بخصوص تطبيقاته على دراسة الظاهرة الدينية عموما، وتقصي طبيعة المقدس بصفة خاصة، فكان كتابه "فكرة القدسي" بمثابة إسقاط عملي له، وقد تعرّض "تود غوش" إلى هذا التوظيف والتطبيق بشكل مستفيض، وهو يعدّ مرجعا بخصوص هذه الاشكالية، ولذلك عدنا إليه فيما يتعلق بها، نظرا لمحوريتها ومركزيتها في طرح "أوتو".

ويرى "غوش" بأنه خلال محاولته لتمييز النوميونوس كقوة مستقلة من القيمة الدينية، عبر صفحات كتابه "فكرة القدسي"، أنشأ "أوتو" العديد من التماثلات بين التجربة الدينية والإستيطيقية، "فبقدر اختلافها عن التجربة الواقعية، حين يتم تعريف الشيء على أنه جميل أو كمرّوع، فإن كلتا الحالتين تتوافقان بقدر ما أربط بالموضوع محمولا (أقصد، محمولا معنويا) بحيث لا يمكن للتجربة الحسية أن تمنحني إياه، كما أنّها متعذرة على فعل ذلك، إلا أنني أربطها بها بشكل عفوي". ففي كلتا الحالتين، توجد دلالة قيمية، تُعزى للموضوع الذي لا ينشأ من خلال تطبيق مفاهيم الإدراك. وإنما بالأحرى، تنشأ الأحكام عن النوميونوس من الشعور الخافت (بالمعنى الكانطي)، الذي لا يتحدد بواسطة العقل (مثلما هو الحال في الحكم على الجميل)، ولا بواسطة الإحساس (مثلما هو الحال عن

¹ Otto, The Philosophy of Religion., pp 93-94.

² Ibid., pp. 100-101.

الجذاب والبهيمي). ومن ثمّ، فإن العلاقة بين الخوف الطبيعي والوجل النوميونوسي متماثلان مع العلاقة بين الشعور بالجذب الذي يتم اختباره في صلته مع البهيمي وشعور السرور الذي ينشأ كاستجابة للجميل، على الرغم من تأسس النوميونوس والجميل على فئات قيمة مغايرة¹. فقد عمل "أوتو" بناء على نظرية تلازم الأحاسيس أو تناظرها، باستعارة العديد من المفاهيم الدالة على مختلف المشاعر الناشئة عن حالات الخوف والسعادة الطبيعيين، للتعبير عن حالات المواجهة مع المطلق اللامحدود، وما يثيره من هلع وجذب، غير أنه ردّ الثانية إلى قعر النفس العميق، وإطلاق الأحكام عليه من خلال *Ahndung*، وهو ما سنفصل فيه بشكل عملي في المبحث الثالث. وبصرف النظر عن التشابه الشكلي الذي حدده "أوتو" بين الأحكام على الجميل وبين الأحكام على النوميونوس، فإن حجج "أوتو" في "فكرة القدسي" كذلك تستند على التجانس بين النوميونوس والجميل. فالجميل كالنوميونوس مثلما يزعم "أوتو"، بشكل حربي، هو مفهوم غير قابل ليكون جلياً، أو مثلما يرى (يقصد أوتو)، ومثلما يقول "كانط": شيء ما قابل للشعور به، غير أنه ليس قابلاً للتعريف مفاهيمياً².

ثم يشير "غوش" بعد ذلك إلى توظيف "أوتو" وتطبيقاته لـ *Ahndung*، وربطه بمبدأ التخطيط والتناظر بغرض الردّ على النظريات الكلاسيكية التي أرجعت منشأ الدين إلى الخرافة أو اعتباره ظاهرة اجتماعية، أين أكد تبعاً لـ "أوتو" بأن الدين بذاته ولم يتطور بشكل تدريجي في بدايته عن شيء ليس دينياً. فالمعرفة الدينية البدائية المتعلقة بالخارق للطبيعة، أين تجلّى النوميونوس كفتة مغايرة من القيمة، هي المرحلة التي تطوّر بعدها التاريخ الكلي واللاحق لتاريخ الأديان، وهي الأطروحة التي طوّرها "أوتو" كردّة فعل على النظريات التطورية لـ "فونددت" وبقية النفسانيين الطبيعيين. وفي الوقت ذاته، جادل "أوتو" بأن محتوى النوميونوس يتجلى بشكل تدريجي، كنتيجة لسلسلة طويلة من المحفزات. أولاً، يُنظر إلى التعبيرات البدائية حول الوجل الشيطاني بمعزل عن غيرها، لأنها تعرض صورة مضطربة عن النوميونوس، والتي تظهر متناقضة مع الدين بدل أن تكون الدين بذاته، ومع ذلك، فإن هذه التظاهرات الأولية للنوميونوس يمكن فهمها بشكل صحيح حينما يتم النظر فيها على ضوء التطورات الحاصلة في تجربة النوميونوس³. فالهلع البدائي أمام حافز طبيعي، يعبر عن استثارة الشعور النوميونوسي بالخوف القابع في قعر النفس، وبالتالي فهو يعدّ نوعاً من التجليات الأولانية لهذا العنصر الدال على المغاير كليا، لكنه بدأ بشكل مشوش، ثم انتظم مع تطور الأديان، فهو معطى قبلي، وليس مثيراً خارجاً عن طبيعة الدين، وقد وضع "أوتو" هذا الشعور داخل الجليل الإستيطقي.

ويضيف بأنه خلال المراحل الأولية، كان الشعور النوميونوسي في تجربة الوجل الشيطاني أقرب إلى الخوف الطبيعي، وبعد ذلك، انحسر الجانب المروع للنوميونوس، وأتاح الخوف طريقاً نحو التعبد والتدين. وفي هذا السياق، يضحى الحديث عن عملية التسامي *sublimation* للنوميونوس في تاريخ الأديان ممكناً. إذ أصبح النوميونوس يتماثل بشكل

¹ Gooch, *The Numinous and Modernity*, p 120.

² Ibid.,

³ Ibid., p 122.

متزايد مع الجليل، بقدر ما ينزع نحو التطبع بشكل مستمر نحو الانجذاب والرعب بدلا من الهلع والوجل. فبينما يتم قهر عنصر الوجل تدريجيا، فإن الارتباط والاختطاط بالجليل يُبقي ويحفظ ذاته بشكل شرعي في أسمى أشكال الشعور الديني: كدلالة على وجود علاقة ورباط خفي بين النوميونوس والجليل بدلا من كونه مجرد تماثل تصادفي. ويقوم "أوتو" بتوظيف مصطلح التخطيط للإشارة إلى الاشتراك بين بعض المشاعر والأفكار غير التجريبية، غير أنها محددة بواسطة مبدأ قبلي يربط بعضهم ببعض. فهذه العلاقة التخطيطية، مثلما يؤكد، توجد بين العناصر العقلانية وغير العقلانية "الفكرة المركبة للقدسي"، بالإضافة إلى وجودها بين النوميونوس والجليل¹. بمعنى أن انحسار التشوش البدائي لحالات الوجل، قد ترافق مع المروع المنتظم في الأشكال السامية للتدين لاحقا عن طريق التخطيط، لأن التناظر أو التماثل لم يكف في تصوره قائما على الصدفة، وبذلك استطاع الرد على التطويرين الوضعانيين.

أما عن عملية التسامي، فهي التي تؤكد بحسب "أوتو" على النوميونوس هو الذي كان باعنا على تلك الأشكال غير المنتظمة من التدين، ويعترف بأن عملية التسامي في تاريخ الأديان المتعلقة بعناصر الوجل والفرع البدائية للنوميونوس قد اعتبرت بكونها غير متوافقة مع الحقيقة الدينية ورفضت إلى درجة أن البعد الأخلاقي للتدين يتقدم بشكل متزايد نحو الصدارة. ففي المراحل الأكثر بدائية، يتجلى المروع *tremendum* كتهيج، وكقوة لا يمكن التنبؤ بها، وكشحنة كهربائية تشتبك ببعض الأشياء والأشخاص، وبعد نشأة التوحيد الأخلاقي لاحقا، اختط المروع مع مفهوم العدل الإلهي واكتسب "غضب الرب" دلالة أخلاقية. وبشكل مشابه، فإن الجذاب *facinans* في شكله البدائي، تمت مواجهته في شكل طقوس عديدة ماجنة من الهوس الديني، إذ اختط لاحقا بمفاهيم المحبة والبركة الإلهية. فبالإضافة إلى اختطاط الجوانب العقلانية وغير العقلانية للقدسي، قام "أوتو" بدمج عملية التسامي ضمن النوميونوس بذاته، بصرف النظر عن اختطاطه العقلاني². بمعنى أن الأخلاق والعقلنة قد ساهمتا في خفت ماهية هذا الأخير، وتغييت حقيقت، وهو ما أدى إلى تشويهيته وإلى ظهور النظريات التطورية.

وختاما، يؤكد "غوش" بأن الهدف من وراء توظيف الحكم الجمالي، والاستفادة من الفلسفة الكانطية، والشروح الفريسية عليها، يتمثل في تجاوز الطرق الكلاسيكية في دراسة الدين، والعمل على اعتماد مقاربات علمية ومنهجية مستجدة، مشيرا إلى أن كتاب "فلسفة الدين"، كان يُقصدُ به في الحقيقة، ليكون بمثابة مقدمة في اللاهوت النظامي، غير أن الملاحظات الواردة في المقدمة والخاتمة في غاية الأهمية لتسليطها الضوء على كل من استراتيجيات "أوتو" التي أبدعها في ذلك الوقت لتجاوز المآزق اللاهوتي المسدود الناتج عن مختلف العقبات التي طرحها في الكتاب، بالإضافة إلى المكانة التي كان من المفترض أن ينالها كتاب "فكرة القدسي" في الأصل عبر أهدافه المسطرة. وتشير هذه الملاحظات بشكل واضح إلى مشاركة "أوتو" لتصورات "ترولتش" المتعلقة بعدم صلاحية الطريقة القديمة في تأسيس الدعاوى اللاهوتية على أساس النصوص الكنسية التي تُعزى سلطتها إلى وحي خارق للطبيعة، إذ ينبغي على اللاهوت الحديث أن يأخذ شكلا من *Religionswissenschaft* أو علم الأديان، فقد

¹ Gooch, *The Numinous and Modernity.*, pp 122-123.

² *Ibid.*, p 123.

كان هدف "أوتو" من خلال هذه الكتب يتمثل في إقرار أساس لعلم لاهوتي من هذا النوع¹. أي أنه كان يسعى إلى تأسيس علم الأديان، كفرع معرفي مستقل بذاته، يهدف إلى مقارنة موضوعية للدين، قائما على أدوات منهجية تراعي الجانب المتعذر على الاختزالية فيه، وتخطي المقاربة اللاهوتية القائمة على جدلية الحق والباطل، لأنها تعجز عن بلوغ جوهر الدين بسبب أحكامها القبلية. ورغم التعقيد الذي تتميز به هذه المبادئ، فإننا سنعمل على تبسيطها أكثر عند التعرض إلى دراستها بشكل تطبيقي خلال المبحثين الثالث والرابع.

عبد القادر للعوم الإسلامية

¹ Todd A. Gooch, Rudolf Otto and 'The Irrational in the Idea of the Divine,' in Jochen Schmidt and Heiko Schulz, eds., Religion und Irrationalität: Historisch-systematische Perspektiven (Tübingen, Mohr & Siebeck, 2013), pp 86-87.

المطلب الرابع: ملامح وخصائص توظيف المنهج الفينومينولوجي الديني عند "رودولف أوتو":

سنعمل على مناقشة إشكالية حالكة خاض غمارها العديد من المهتمين بفكر "أوتو"، وتتعلق بحقيقة توظيفه لمبادئ فينومينولوجيا الدين من عدمها، وحول تصنيفه كأحد رؤاها والمساهمين في تأسيسها، وعن استعماله لمصطلح الفينومينولوجيا بشكل صريح أو ضمني، وعن إمكانية تواصله مع فينومينولوجي عصره واطلاعه على جهودهم فيها أو عدم معرفته بها.

وسنحاول في هذا الشأن، عرض آراء بعض المشتغلين عليه، من خلال بيان القرائن التي اعتمدها لإثبات دعواهم باعتباره من مؤسسي هذه المقاربة، أي عن إمكانية تصنيف ما سبقت الإشارة إليه حول الحدس والشعور، وقبلية المعرفة الدينية، و *Ahndung* كمبادئ فينومينولوجية.

في دراسته المقارنة بين "أوتو" و"ابن عربي" حول مفهوم التجربة الدينية، قام "شيراوي" بتأصيل مبادئ المنهج الفينومينولوجي في ثمانية عناصر¹، وكان يهدف من وراء ذلك، إلى تقييم جهود "أوتو"، والإجابة عن الإشكالية التي طرحها قائلاً: "التقييم هذه الأحكام، وهل أن "أوتو" استخدم المنهج الظاهراتي استخداماً شاملاً في دراساته وأبحاثه حول الدين والتجربة الدينية أم لا؟ وإلى أي حد كان "أوتو" موفقاً في ذلك؟ نجد أنفسنا ملزمين باستعراض أهم خصائص المنهج الظاهراتي للدين، لنقوم على أساس ذلك بتقييم منهج البحث الذي وظّفه "أوتو" في كتابه مفهوم الأمر القدسي"².

وبعد عرضه لمبادئ المنهج العامة بغية معرفة موقفه من هذه الإشكالية، يجب عنها مستندا على آراء بعض الباحثين، ويرى بأن "كتاب" مفهوم الأمر القدسي "لرودولف أوتو"، وفقاً لرؤية "سيموركين" و"إيريك شارب" في مقالتهما الموسّعة حول البحث الديني، النتائج الرئيسي والبنوي للقراءة الظاهراتية في القرن الميلادي العشرين، وهو الكتاب الذي ساعد على ظهوره كل من التجربة الدينية الشخصية لـ"أوتو"، إلى جانب قدرته الفائقة، ومهاراته المعيارية العالية، واطلاعاته الواسعة على أديان العالم الحية، وقد وصف "دوغلاس آلان" في مقالته: ظاهرية الدين، وبعده "بريد كريستنسن"، "أوتو" بالعالم الديني الظاهراتي الكبير"³.

وبعد عرضه لموقف هؤلاء الباحثين المنتمين بدورهم إلى فينومينولوجيا الدين، عمل "شيراوي" على محاكمة الطرح الأوتوي بناء على المبادئ الثمانية التي قررها للمنهج، مبيّناً بأنه "انطلاقاً من الخصوصيات السالفة الذكر للاتجاه الظاهراتي، نحاول بدورنا تقييم تجربة "أوتو" للتوصل إلى تحديد أكثر عمقا ودقة لمدى النجاح الذي حالف "أوتو" في استخدامه للمنهج الظاهراتي"⁴. وسنحاول إنجاز تقييماته كالتالي:

¹ للاستزادة، انظر: كتابه الأسس النظرية، ص 93، 117.

² المرجع نفسه، ص 95.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 105.

➤ **أولا :** كانت طريقته منظّمة، فقد ساعده اطلاعه الواسع على تاريخ الأديان بتقسيم الظواهر الدينية تاريخيا وفرزها حسب السير التطوّري للتجربة الدينية، معتقدا بأن حالات خوف الإنسان البدائي من الأوراح والأشباح والشياطين، كانت نوعا من التجارب الدينية قبل النضوح، وكان يرى بأن المشاعر الدينية تتكامل على مرّ التاريخ، لكنها تتحوّل، لأن المشاعر التي أبداها الإنسان البدائي أمام الشياطين والجنّ، هي نفسها أمام الله اليوم، فما ينبغي معرفته، هو أسبقية واستعداد روحاني للتدين وإحساس باطني للإنسان¹.

➤ **ثانيا :** المفترض في الظاهراتية، هو تعليق الأحكام المسبقة، وجمع السندات والشواهد البحثية، لكن "أوتو" تجاوز ذلك في بعض الحالات، بانبا آراءه على قليات وأحكام فلسفية، مثل قوله بأن الأحاسيس الدينية فريدة لا نظير لها كفيها، وهو ادعاء لا يُبنى ظاهراتيا، وإنما على فرضية مسبقة تجعل المعرفة الدينية أمرا أحديا فريدا، تعتمد هي الأخرى على القول بالديني القبلي، ويتوصل الإنسان إلى المعرفة عبر اللاعقلاني الذي يظهر في التجربة الدينية. وكذلك القول بوجود نواة مشتركة جامعة بين التجارب الدينية كافة، وبأن ظاهرة الخوف الشيطاني تماثل مع التجربة النرفانية البوذية بالرغم من اختلافهما، وهو ادعاء يستند على أرضية فلسفية لا فينومينولوجية، لأن التنوع والكثرة في التجربة الدينية في مختلف تجلياتها قائم على حكم فلسفي مسبق في التحليل، يوجد في ميتافيزيقا "فريس". بالإضافة إلى ادعاءاته بعينية التجربة الدينية، لأن الظاهراتي مطالب بتوصيف الأحوال الدينية، ثم شرحها وتفسيرها كما يعيشها المتديّنون أنفسهم دون الحكم بواقعتها، أو عدم ذلك، لأنه منهج عقلاني فلسفي، وهذا ما عرضّه إلى الكثير من النقد².

➤ **ثالثا :** نجح إلى حدّ كبير في توظيف المنهج التاريخي، لمطالعاته الواسعة حول الأديان، خاصة الشرقية منها، لكن الإحاطة التامة غير ممكنة لأي باحث، وقد أخطأ في الحكم على بعضها كالإسلام.

➤ **رابعا :** أكثر جهوده في توصيف التجربة الدينية، تدلّ على اتصافها بالظواهرية، فقد اتخذ منحى توصيفيا مباشرا للظواهر الدينية وفقا لظهوراتها المباشرة في التجربة، وتشريح حقيقتها والآليات التي تُبدي الظواهر ذاتها من خلالها، وتحليل بنيتها الماهوية في عمق التجربة الإنسانية تحليلا وصفيا، ردّا على المدارس الفلسفية المهتمة بالمعقول، وارتباطها بالمفاهيم في التجارب دون الوصول لعمقها³.

➤ **خامسا :** المنحى الوصفي هو دليل على الاعتراض على روح الاختزال في تحليل الظواهر الدينية، الذي راج خلال القرن الـ19، ولهذا بالغ وأصرّ على فريدة التجربة الدينية واستقلالها عن المقولات الأخرى، إلى حدّ رفضه لشعور الإرتقان والاعتماد لـ"شلايرماخر"، ورفضها إلحاقها بمختلف الأحاسيس الإنسانية، ونافيا إمكانية تعريفها لدى من يفتقد إليها، ولهذا أكّد على أُحديتها في بداية كتابه دون نظير لها، ولذلك منع القارئ الفاقد لها من

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 105، 108، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 109-110، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 111، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لماهية وطبيعة المفرد (الأودنة) المنهجية في (المنهجية)

مطالعتة. ويصنف "دوغلاس آلان" رفض "أوتو" للاختزال الممارس على الدين بأهم منجزاته العلمية والمعرفية، لأنه عزز مكانة الدين، وأضفى على التجربة الدينية الفريدة الروحانية¹.

➤ **سادسا:** من أهم خصائص منهجه، اهتمامه بالبعد الالتفاتي في التجربة الدينية، فمن وجهة نظره، تتكون البنية القبلية للمعرفة الدينية من نفس ذلك الوعي الحاصل بالمتعلق الروحي، ومن الالتفات إليه، فالأمر المعنوي (القدسي) متعلق بالتجربة الدينية، التي هي نوع من العواطف والأحاسيس والمشاعر والأحوال، مُصاحبةً ووعي متعلق، فيقدر معها صاحبها على فهم صفات هذه الحقيقة، وإدراك خصائصها والتعريف عليها، وتحصل عبر التفاعل دون تدخل للعقلين العملي والنظري².

➤ **سابعا:** عدم انسياقه للتصورات التقليدية المسيحية حول الأديان التي تراها باطلة، رغم إثباته لأفضليتها، فقد حاول النفوذ إلى جوهر تلك الأديان، لمحاولة الكشف عن أساسها، إذ يراه قاسما مشتركا بينها. ويعتبره "آلموند" باحثا جادا موضوعيا، سعى للكشف عن محتوى الظواهر الدينية كما يعتقد بها معتقدوها، ولهذا اتخذ منه المجتمع المسيحي موقفا سلبيا، عكس معاصره "كارل بارت"³.

➤ **ثامنا:** بذل "أوتو" جهدا مضاعفا للتوصل إلى فهم البنية الماهوية والمعنائية للدين، لأنه يرى بأن العنصر الروحي العام، يشكل قبلية المعنى والقيمة، مستهدفا تقييم المعنى، ومتجاوزا نطاق العقلانية والمفاهيم المكوّنة للحقيقة الكلية للتجربة الدينية، بالتأكيد على البعد اللاأخلاقي واللاعقلاني للدين⁴.

وبعد هذا التقييم الذي قدمه "شيراوي" لمنهج "أوتو"، خرج بخلاصة عامة ضمّنها، بعض الانتقادات لطريقة توظيفه لمعالم هذا المنهج، واصفا إياه بالانتقائية، فبناء على ما "تقدّم يتّضح بأن "أوتو" في دراساته كان يتمتع إلى حدّ كبير بمميزات المنهج الظاهراتي الديني، وإن لم يتسنّ تصنيفه موقفا بدرجة عالية، والاشكالية الرئيسية التي يمكن تسجيلها على "أوتو"، هي تنظيمه فرضيته المتعلقة بالظواهر الدينية وفقا لنظام فلسفي خاصّ به، غلب عليه التأثر بأفكار "فريس"، وكان يسعى دائما لتلمّس شواهد تدعم نظريته، وعليه، فقد استخدم "أوتو" أسلوبا انتقائيا في دراسته للظواهر التاريخية الدينية، محاولا بذلك الأخذ بما يدعم نظريته والتغاضي في المقابل عما يمكن أن لا يكون كذلك. وفي الحقيقة، لقد نحى "أوتو" جانبا مبدأ التعليق، موظّفا أحكامه المسبقة في نشاطه العلمي، ورغم الشهادة التي يدلي بها "آلموند" لصالح "أوتو" عندما يعتبر نشاطاته العلمية ذات طابع ظاهراتي، إلا أنّه فيما يرجع إلى وصفه التجربة الروحية بالركن الركين المؤسس للأديان جميعا، يرى أنّ ما أتى به "أوتو" ليس سوى نظرية فلسفية محضة⁵. وبهذا يكون "شيراوي" من القائلين بالتزام "أوتو" بالطريقة الفينومينولوجية في دراسة الظاهرة الدينية، على

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 112، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 113، بتصرف. للإستزادة حول مفهوم الالتفات، انظر، ص 100-101.

³ المرجع نفسه، ص 113-114، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 114، بتصرف.

⁵ المرجع نفسه، ص 114، 116، بتصرف.

الرغم من مؤاخذته على تتبع معالم المدرسة الفريسية، وهو ما يعتبره تنافيا مع مبدأ الإيويخية، وتبنيها لتصورات فلسفية.

وبعد دراسة مستفيضة لفكر "أوتو"، عمل "فيليب آلوند" على محاولة تقييم وتصنيف جهوده من خلال عنوان استفهامي مفاده : "فينومينولوجيا أم فلسفة؟"، ويجب بأن المنحى الذي اتخذته دراسته إلى هذا الحد، لعله ليس كافيا للدلالة على أن "أوتو" كان في أصله فينومينولوجي أديان. أولا : لقد أشرت إلى أن زعم "أوتو" المتمثل في كون المشاعر الدينية فريدة نوعيا، لم ينبثق من التحليل الفينومينولوجي لمحتويات الوعي الديني، وإنما يعتمد على مسلمة تدعي تفرد تلك المحتويات، والتي تقوم بدورها على نظرية فلسفية تعتبر جميع المشاعر الدينية نتاجا لعمل الديني القبلي من جهة، وأن التفكير من خلال قبلية هذا الموضوع اللاعقلاني الفريد قادر على استحضارها جميعها من جهة أخرى. ثانيا : هنالك شيء مشابه يجب ذكره فيما يتعلق بإشكالية تنوعات التجربة الدينية. فـ"أوتو" بذاته يعترف بوجود فارق فينومينولوجي بين تجربة الوجل الشيطاني، وتجربة النيرفانا البوذية، ومثل هذه الفروقات ضرورية بغرض البحث عن أصل التجربة الدينية وتطورها. غير أن هذه التجربة، إذا جاز التعبير، عبارة عن أصناف مختلفة لنفس الجنس، إذ يمكن ترتيبها وفق نوع محدد من الترتيب التصاعدي، وذلك بسبب وجود وحدة تربطهم - وحدة ذات أساس فلسفي - ولكنها ليست اكتشافا فينومينولوجيا. فالقول بأن التجارب الدينية عبارة عن مظهرات عديدة لنمط موحد من الإدراك الديني لدى تحليلها هو مسلمة فلسفية، تتأسس في تحليلها النهائي على الميتافيزيقا الفريسية. ثالثا : من الناحية اللاهوتية، فإن تنوعات وتدرجات التجربة الدينية هي كذلك تنوعات وتدرجات للتجلي، وهو بالنسبة لتجربة النومينوس، طريقة للمعرفة¹. ويظهر مبدئيا بأن "آلوند" لا يميل إلى ترجيح الكفة الفينومينولوجية في تناول المنهج لقصايا الظاهرة الدينية عند "أوتو"، وذلك لاعتماده على مبدأ القبليّة، كمسلمة فلسفية كانطية.

غير أنه يستدرك بعد هذه الملاحظات، مشيرا بأنه لا يعني كل ما سبق عدم وجود عناصر فينومينولوجية في الطرح الأوتوي، فبينما يرفض أي اعتبار للدين يسعى نحو تفسيره من ناحية غير دينية، فهو لم يتعامل معه انطلاقا من مقياس يعدّ معياريا في تقليد ديني معين. ويعني ذلك، أنه لم يفترض بطلان جميع المعطيات الدينية أو صحة مجموعة خاصة من المعطيات كمبدأ منهجي. فهو يرى جهده بشكل مؤكد، بمثابة محاولة نحو تفسير هذه المعطيات بأقصى شكل ممكن بحسب معناها لدى معتنقيها وممارسيها، على الأقل فيما يتعلق بجوهرها : فمن الضرورة أن نميز بين طريقتين متغايرتين في مقارنة الاشكالية الكلية للدين : التصور الفينومينولوجي الخالص، الذي يتم معالجة الدين من خلاله كظاهرة، ومن ثمّ تفحصه، كيفما كان، من خارجه، كما يتم التعامل معه وفق فئات ليست دينية في حدّ ذاتها. من جهة، فإن منهج المقاربة من الداخل، أي، من وجهة نظر الدين بذاته، التي يتم ممارستها من طرف المفكر الديني، الذي يوظف فئات ناشئة عن طبيعة الدين بذاته، هي ما ندعوه باللاهوتي. ومن جهة أخرى،

¹ Almond, Rudolf Otto : An Introduction to His Philosophical Theology ., pp. 85-86.

فتحليل التجربة الدينية من خلال إدراكها كسر مروع وجذاب، هو استبصار *insightful*، ويمكن تحليل العديد من الظواهر الدينية من خلاله. ورغم ذلك، فإن سعة الأمثلة في "فكرة القدسي"، وفي الأعمال اللاحقة لـ"أوتو" تعرضه كطريقة لرؤية النظائر عبر التقاليد الدينية، وبأن الفرق بين المروع والجذاب يحوز قطبية حاضرة في العديد منها، خاصة السامية منها. ويصبح السر المروع والجذاب، باعتباره أداة كشفية، ذو قيمة. ولكنه من دون شك، باعتباره موقفا موضوعيا حول جوهر الدين، يظل متشبها بشكل مؤكد بنظرية فلسفية¹. فهو يرى بأن التجربة الدينية التي تم استقصاء طبيعة المقدس من خلالها، ومحاولة بلوغ جوهرها بتذوق معانيها، تعدّ مقارنة فينومينولوجية، ومع ذلك فهو يؤكد نزعتة الفلسفية، وبأنها مستمدة من المدرسة الفريسية.

ويرى "تود غوش" بأن "أوتو" قد اعتمد الطريقة الفينومينولوجية في مقارنته للمقدس، وعرض موقفه في الفصل السادس من كتابه، الذي بحث فيه إشكالية الفكر الأخلاقي عند "أوتو"، مبينا بأن هذا الفصل يتفحص الأفكار الأوتوية في علاقتها بحركة فكرية لعبت دورا مهما في ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى وهي: الحركة الفينومينولوجية. ويُعتبر فكرة القدسي بمثابة عمل رائد في فينومينولوجيا الدين على مرّ سنوات عديدة، كما يعدّ "أوتو" واحدا من مؤسسي هذا الفرع، على الرغم من عدم تعريف "أوتو" لنفسه بشكل صريح على أنه فينومينولوجي، كما أن علاقاته مع الممثلين الأوائل للحركة الفينومينولوجية ظلّت مبهمّة². فعلى الرغم من عدم تضمين "أوتو" لمصطلح الفينومينولوجيا في "فكرة القدسي"، ولا تصريحه بانتهاجها، أو إشارته بمطالعة أعمال روادها، إلا أن "غوش" يصنف جهوده في هذا التيار، بناء على المبادئ والأسس التي اعتمدها في تقصيه لجوهر الدين.

ويشير "غوش" إلى أن من بين أولئك الذين اعتبروا "فكرة القدسي" بمثابة مساهمة في الفينومينولوجيا، اثنان من القادة الممثلين للحركة: "هوسرل" و"شيلر". وقد كان "هوسرل" أستاذا للفلسفة بجامعة غوتنغن عند منعطف ذلك القرن، كما كان "أوتو" هنالك أيضا، ويبدو بأنهما كانا يعرفان بعضهما شخصا. ومع ذلك فقد وقع "أوتو" تحت تأثير الحركة الفريسية الجديدة خلال تلك الفترة، وعليه فمن غير المرجح أن تكون مقارنته الفلسفية قد تأثرت بشكل بارز بـ"هوسرل" آنذاك. لكن ذلك من الممكن. ففي رسالة كتبها إلى "أوتو" سنة 1919، أشار "هوسرل" إلى أن "فكرة القدسي" يعدّ "بداية أولى نحو فينومينولوجيا الدين، على الأقل فيما يتعلق بتلك الأجزاء التي لم تتجاوز التحليل والوصف الخالص للظواهر"، وقد تنبأ "هوسرل" في نفس الرسالة بأن كتاب "أوتو" سوف يشغل مكانة في تاريخ فلسفة الدين الأصيلة، أي: فينومينولوجيا الدين. لكن ولسوء الحظ، فإن رسالة "هوسرل" لا تعطينا الكثير من الملاحظات بخصوص تصوره الموضوعي حول الأسباب التي دفعت إلى اعتبار كتاب "أوتو" من المساهمات في الفينومينولوجيا³.

¹ Almond, Rudolf Otto : An Introduction to His Philosophical Theology ., pp. 86-87.

² Gooch, The Numinous and Modernity, p 160.

³ Ibid., p 161.

كما يستند "غوش" على موقف "ماكس شيلر" الذي عاصر "أوتو"، وقد نقل "هانس غادامير" رأيه، حينما استحضّر "غادامير" في مذكراته الفلسفية لقاءه بـ"ماكس شيلر" لدى زيارته إلى ماربورغ سنة 1922، وقد وصفه "غادامير" باعتباره واحداً من أكبر الممثلين الفاعلين والمؤثرين في التطور الفلسفي الحديث آنذاك. وعند لقاءه بـ"شيلر"، تفاجأ "غادامير" حين سمع تساؤله حول مستجدات "أوتو"، فقد كان "شيلر" يعتقد بأن أفكار "أوتو" كانت ذات صلة بطلبة ماربورغ. وقد تجلّت استجابة "شيلر" لـ"فكرة القدسي" في كتابه "حول الأبدى في الإنسان" 1920. وقد عمل مثل "هوسرل"، على وضع تمييز بين الفصول الفينومينولوجية الأولى، وبين الفصول الإبستيمولوجية في كتاب "أوتو"، كما أنه عيّن هذا التمييز بناء على النقطة التي بدأ منها "أوتو" مناقشة القدسي باعتباره فئة قبلية، عملت بقدر ما يمكنني تتبع الإبستيمولوجيا الدينية الأوتوية، أين رحّبت بالفصل الوصفي الخالص في كتابه، باعتباره أول محاولة جدية في المناقشة الفينومينولوجية للجوهر، وللصفات الأكثر أهمية للأعماط القيمية للقدسي، التي تحدّد موضوع كل دين". وقد أكّد "شيلر" بشكل خاص، على ادعاء "أوتو" المتعلّق بتشكّل النومينوس من معطيات أولانية ذات جوهر فريد، والتي تتعذر على التعريف، وبأن مقاربتها تستلزم طريق الوصف والمقارنة. بالإضافة إلى ذلك، فقد افترض بأن المنهج الأوتوي نجح في اكتناه ومقارنة ومقابلة مختلف الطبقات والفروق في التجارب التي وصفها، من أجل عرض النومينوس، "وتلك هي الطريقة التي تقود نحو الحدس الفينومينولوجي للجوهر *WESENSSCHAU*"¹. إذ كان يرى بأن طريقة تقصي بنية النومينوس تتماثل مع الحدس الفينومينولوجي كمبدأ قرره "هوسرل" لطريقته الجديدة في دراسة جوهر وبنى الأشياء، بالإضافة إلى تبنيه لمبدأ القبليّة الدينية المتعدرة مفاهيمياً، لأنها ذات جوهر فريد.

ويرى "غوش" بأن موقف واستجابة "شيلر" لـ"فكرة القدسي" في غاية الأهمية، نظراً لتسليطها الضوء حول موقعه في علاقته بالتطورات الفكرية المعروفة خلال تلك الفترة، غير أن استجابته ذات أهمية لسبب آخر. فبالرغم من عدم وجود تأييد جلي للبرنامج الفينومينولوجي من طرف "أوتو"، إلا أن كتاباته اللاحقة تعرض بشكل واضح، دليلاً على إمامه بالأخلاقيات القيمية الفينومينولوجية لدى "شيلر" و"هرتمان"². وهي إشكالية تخرج عن سياق موضوعنا، غير أن المهم يكمن في التأكيد على معرفته بالجهود المبذولة فيها، وبهذا يكون "غوش" من المصنّفين للطرح الأوتوي باعتباره مقارنة فينومينولوجية.

وقد تعرض "ماكس شيلر" في سياق حديثه عن الجهود البروتستانتية في تناول إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، عن تصوّره للطرح الأوتوي بالقول: "وأخيراً، نجد "رودولف أوتو"، الذي بالرغم من إعداداته لتعاريفه للقدسي وفق مقدمات فينومينولوجية من نوع مغاير تماماً، عاد في ختام كتابه العميق والجميل "فكرة القدسي" إلى مفهوم للقدسي ينزع نحو "كانط" و"فريس"، باعتباره فئة عقلانية ذاتية تمت صياغتها وفق معطيات حسية"³.

¹ Gooch, *The Numinous and Modernity*., pp 161-162.

² *Ibid.*, p 162.

³ Max Scheler, *On the Eternal in Man* ,1st ed (New Brunswick & London, Transaction Publishers, 1961), p 145.

أما "غدامير" في مذكراته، فيذكر بأنه "لما جاء "شيرل" ليلقي محاضرة في العام 1920 بدعوة من اتحاد الطلبة الكاثوليك، جرى حديث بيننا في قطار كهربائي، كان أنفه الجاف مسدداً نحوي، سألتني أنا الشاب ابن العشرين عاماً، عن كل شيء إلا ما كنت حينها منشغلاً به، وبدلاً من ذلك، سألتني عن "رودولف أوتو" المؤلف الشهير لكتاب "فكرة المقدس" وعن المنهج الذي سَمَّاه هو "الظاهراتي"¹.

أما "جون دادوسكي" فيشير إلى القيمة التي أضافها الطرح الأوتوي في تأسيس فنومينولوجيا الأديان، وبأنه كان لـ"فكرة القدسي" تأثير بالغ في تطور فنومينولوجيا الدين، ويشير "دوغلاس آلان" بشكل خاص إلى أن هذا العمل قدم مساهمتين منهجيتين لفنومينولوجيا الدين لتركيزه على 1/ مقارنة تجريبية، تتضمن وصفاً للبنية الجوهرية للتجربة الدينية. 2/ مقارنة مناهضة للاختزال، تتضمن السمة الفريدة للنومينوس في كل التجارب الدينية. وفي مقابل أثر هذين المساهمتين المنهجيتين على "فان درلو" و"إليادي"، يصرّح "آلان" بخصوص "إليادي": "لقد حاول "أوتو" أن يصيغ بنية فنومينولوجية كونية للتجربة الدينية بحيث يمكن للفنومينولوجي تنظيم وتحليل التجليات الدينية، ولم يكن ذلك الغرض الوحيد عند "إليادي" في تأسيسه لقاعدة فنومينولوجية للبنية الرمزية الكونية، وإنما سيتبنى الكثير من التحليل البنيوي الأوتوي: البنية الترانسندنتالية للمقدس (المغاير كلياً)، البنية المنقسمة للمقدس (السر المروع، والسر الجذاب)². وهو ما سنعود إلى مناقشته في الفصل الرابع.

ويضيف "دادوسكي" بأن "ويلارد أوكستوبي" يُسقطُ وسم الفنومينولوجي على "أوتو" وفق معنى فضفاض، وهو ما يعني بأن "أوكستوبي" يفهم الفنومينولوجيا على أنها نوع من المعالجة العاطفية لمعطيات مستمدة من مختلف التقاليد الدينية، لإدراك الخصائص التكرارية للدين باعتبارها استجابة لحوافز إلهية، وبهذا المعنى، يعتقد بأن وسم الفنومينولوجي يمكن تطبيقه على "أوتو" بأثر رجعي *retroactively*³. أي أن محاولة "أوتو" لإدراك البنية المشتركة في الأديان دليل على الديني القبلي، الذي تختلف السلوكيات الطقوسية في التعبير عنه، لكنه متجذّر في قعر النفس، بحيث يمكن إدراكه بتحليل معطيات التجارب الدينية، ومحاولة بلوغ قصديتها، دون مسألتها بما لا ينتمي إليها.

وعطفاً على شهادة "آلان" السابقة، فقد صنّف جهوده في موسوعة الدراسات الدينية كمقاربة فنومينولوجية، مبيّناً بأن "أوتو" قد عرض في "فكرة القدسي" ما يشتهر بالدراسة الفنومينولوجية للتجربة الدينية، أين وصف العنصر الكوني للنومينوس كفتة قبلية مشتركة في المعنى والقيمة، فمن خلال النوم والنومينوس، قام "أوتو" بتوظيف القدسي من دون عناصره الأخلاقية والعقلانية، ليؤكد على العناصر اللاأخلاقية واللاعقلانية في الدين، لأن ذلك ما يشكّل الجوهر الكوني للتجربة الدينية، كما عزل المعاني المفرطة المتعلقة بالمفاهيم والعقل. ومنذ ذلك الحين، لم

¹ هانز جورج غدامير، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط1 (لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص 73-74، بتصرف.

² Dadosky, The Structure of Religious Knowing, p 13.

³ Ibid.,

تعد الوحدة اللاحقراطية في التجربة تقبل أن تُعرّف أو تُصاغ في شكل مصطلحات رمزية أو وصفية تشبيهية، يُهدَف من خلالها استحضار تجربة القدسي في وجدان قارئها، فالتجربة الدينية كبنية قبلية في الوعي، يمكن أن تستثار أو تُدرك من خلال شعورنا الفطري بالنومينوس، وفي هذا الإطار صاغ "أوتو" بنية كونية فينومينولوجية للتجربة الدينية، يمكن للفينومينولوجي بواسطتها أن يميز الظاهرة الدينية المستقلة بذاتها من خلال عنصرها النومينوسي، كما يستطيع أن يدرك ويحلّل التجليات الدينية. وقد أشار إلى شعور الخليقة كاعتماد مطلق في التجلي التجريبي للقدسي، إذ توصف هذه التجربة الدينية الفريدة كتجربة للمغاير الكلي الذي يعتبر نوعاً مشتركاً وترانسندنتالياً. وهذا الإصرار على النوع المشترك القبلي للتجربة الدينية يدل على مقاومة الاختزال عند "أوتو"، لأنه رفض النزعات العقلانية والفكرية الشهيرة في تفسير الظاهرة الدينية واختزلها في معيار تفسيري تابع للتحليل اللساني، والأنثروبولوجي، والاجتماعي، والنفساني، ومختلف المقاربات التاريخية. فهذا التأكيد على استقلالية الدين، مع الحاجة إلى مقاربات مشتركة ومستقلة، بحيث تتناسب مع تفسير معنى الظاهرة الدينية دون اختزال، قد حظي بقبول عام من طرف كبار فينومينولوجيي الأديان¹. فقد كان منحاه الرئيسي في توصيف الظاهرة الدينية يطبق مقارنة فينومينولوجية، خاصة في مقاومة المد الاختزالي، والمحافظة على التعالي، باعتباره خاصية جوهرية في الظاهرة الدينية، ومحاولة بلوغ قصديتها.

كما يشير "إسبن داهي" في دراسته المهمة حول التناول الفينومينولوجي للمقدس بعد "هوسرل"، إلى تبني "أوتو" لهذه المقاربة على الرغم من عدم توظيفه لهذا المصطلح بذاته، لكن كتابه يُنظرُ إليه كأحد النصوص الرائدة في فينومينولوجيا الدين، وذلك لأسباب وجيهة، ويتجلى من خلال مكتبته الخاصة، المحفوظة بالأرشيف في لوفان، فقد كان "هوسرل" يحتفظ بنسخة من "فكرة القدسي"، وكتب إليه في فرصة، أنه وبالرغم من التحفظات المنهجية، يعتبر كتابه خطوة أولى نحو فينومينولوجيا الدين، ومع ذلك، فإن "هوسرل" لم يكن من المصادر الأولية للفينومينولوجيا الأوتوية، وإنما "فريس"، وبشكل خاص، "كانط" و"شلايرماخر"، الذين كانت أسماءهم تبرز عبر الكتاب. وإذا ما كان لا يزال يُنظرُ إلى الكتاب على أنه دراسة فينومينولوجية، فذلك يعود إلى أن المقاربة المنهجية الأوتوية تتبع بشكل مؤكد، المبادئ التأسيسية للفينومينولوجيا. أولاً: الفهم الذاتي للمسعى الوصفي السائد في الدراسة كلها، إذ ينبغي أن تكون بمثابة الطريقة المناسبة، لفهم الإشارة المشددة لقراءه حول تجاربهم الخاصة، فمن دون الشعور بالموضوع النومينوسي والشعور المرتبط به، فإنه لا يمكن لأي مبرر أن يكون كافياً. ثانياً: على الرغم من عدم وجود أي وصف من دون تصور ذاتي للموضوع، فالأصل والغاية ليسا التجربة الباطنية في ذاتها، فالتجربة الباطنية مهمة إلى المدى الذي نوجه فيه ذواتنا من خلال الجزء الفطري فينا نحو الأشياء ذاتها². أي بتوظيف مفهوم القصدية، والعودة إلى الشيء في ذاته، وهي من أبرز معالم وأسس المقاربة الفينومينولوجية.

¹ Douglas Allen, Phenomenology of Religion, In John R. Hinnells (Ed), The Routledge Companion to the Study of Religion, 1st ed, (London & New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2005), pp 192-193.

² Espen Dahl, Phenomenology and the Holy: Religious Experience after Husserl, 1st ed, (London, SCM Press, 2010), pp 18-19.

أما "سبنسر تويس" فيضع جهوده ضمن الإطار الفينومينولوجي، مؤكداً بأنه قبل أن ينال منصبه بماربورغ، كان "أوتو" قد خدم عدة سنوات كزميل لـ"إدموند هوسرل" في الكلية بجامعة غوتنغن، وبعد أن غادر كلاهما ماربورغ لاحقاً، تذكر "هوسرل" الصداقة السارة مع "أوتو"، وأشاد بكتابه حول القدسي، متوقفاً بأنه "سينال مكانة راسخة في تاريخ فلسفة الدين الأصيلة، وفي فينومينولوجيا الدين بشكل خاص. فهو الانطلاقة، لتركيزه على البدايات، والأصول، ومن ثمّ فهو في المعنى الأجل للكلمة "أصيل" *original*. ليس "هوسرل" من النوع الذي يقدم مدحا رفيقا، ومع ذلك، فإن تقييم "هوسرل" ليس إهانة، ذلك أنه يدعو ذاته بـ"المؤسس الأبدي" *a perpetual beginner*. وبالتالي، فهو لم يكن يقصد بأن عمل "أوتو" مجرد مخطط مبدئي يحتاج إلى استبداله، وإنما حكم عليه، بالأحرى، باعتباره خطوة أولية صلبة، لتأسيس إضافي نحو تحليل فينومينولوجي للتجربة الدينية وللوعي. ومثلما توقع "هوسرل"، فقد أصبح تحليل "رودولف أوتو" للقدسي معلماً رئيسياً في تاريخ فينومينولوجيا الدين. فقد ظهر تشديده على التحليل المناهض للاختزال المتعلق بالتجربة الدينية في الوقت المناسب. وأبعد من ذلك، فإن تحليلاته المثيرة للنومينوس، وبأن بُعد الوعي الديني لم يكن معرفياً ولا عقلياً ولا أخلاقياً، قد أثار اهتماماً واسعاً. وأخيراً، فإن وصفه الفينومينولوجي لحسّ الخليقة، وللسر المروع والجذاب، لا تزال تلقي بأثرها على الباحثين في الدين إلى الوقت الحاضر¹. ويلاحظ بأن غالبية الآراء تستند على رسالة "هوسرل" في التأكيد على انتماء مقارنة "رودولف أوتو" إلى الحقل الفينومينولوجي، وتوظيف آلياته، واتخاذها كمرجع وقرينة على بانتماء جهوده ضمن مجال المقاربة الفينومينولوجية.

وقد تركت المقاربة الفينومينولوجية الأوتوية أثرها البالغ على "بول تيليتش" في مرحلة شبابه، ذلك أن مجرد إلقاء نظرة على إنجاز "رودولف أوتو" الذي هيمن على الفينومينولوجيا من وجهة دينية، تعتبر واحدة من أكبر اكتشافات الشاب "بول تيليتش". بالنسبة إليه، فقد اكتشف "تيليتش" روحاً شقيقة لها نفس الشغف في تقصي الحقيقة الدينية في جانبها اللاعقلاني إلى جانب جانبها العقلائي، ولكن بدراسة "أوتو"، أدرك "تيليتش" ضرورة العودة مباشرة إلى "كانط" بغية تحصيل فهم جيد للوحدة المتناقضة وحقيقة ما بينهما، فمقاربة "أوتو" ركزت كلياً على تجلي الديني في الشعور، وليس عن الدين باعتباره ضرورة وظيفية في أذهاننا، كما رأى ذلك "بول تيليتش"، فالهدف المعلن من طرفه يكمن في جعل الدين باعتباره وظيفة ضرورية في بنية وعينا². فقد استطاعت الحنكة الأوتوية بتوظيف فئات النومينوس، وتخطيطها حتى تتظم عقلياً، من تقديم نظرية منضبطة المعالم والأسس والتصوير، وبالتأكيد على بنوية الدين في الشعور، وأصالته في الجانب اللاعقلاني من الوعي الإنساني، وهي القرائن التي جعلت مقارنته تنتمي إلى الممارسة الفينومينولوجية.

¹ Sumner B. Twiss & walter H. Conser, Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion, 1st ed (Hanover/London, UPNE, 1992), p 77-78.

² Claude Perrotet, Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné (Laval, Laval théologique et philosophique), (vol. 65, n° 2, 2009), pp 332-333.

وهو ما يؤكد "خزعل الماجدي"، إذ يرى بأنه "يمكننا وصف منهج "أوتو" بأنه منهج فينومينولوجي، لأنه عاج المقدس كبنية أساسية تكمن في النفس البشرية، من خلال أديان بدائية، وهندية، وتوحيدية، ثم قام بتشريحها، وتشخيص مكوناتها الثلاثة، فهو فينومينولوجي نفسي أكثر من أي شيء آخر"¹.

وبعد عرض هذه المجموعة من الشهادات حول تصنيف إسهامات "أوتو" في حقل الفينومينولوجيا، فإن أول ما يمكن ملاحظته، هو اعتماد رسالة "هوسرل" كمرجع في إصدار هذه الأحكام، لكونه أب الطريقة الروحي. ونظرا لقيمة الرسالة المعرفية، ومحوريتها فيما يتعلق بالفينومينولوجيا و"فكرة القدسي"، فقد ارتأينا ترجمة ونقل موقفه من نشر الكتاب، ثم القيام بتقديم بعض الملاحظات التحليلية بخصوص مضمونها.

وقد قام "توماس شيهان" بترجمة هذه الرسالة عن الألمانية، وتضمنها في فصول كتابه "هيدغر الإنسان والمفكر"، مشرا إلى أن النسخة الأصلية لهذه الرسالة توجد في ملكية "رودولف أوتو" بجامعة ماربورغ-Rudolf-Otto Nachlass at the Universitätsbibliothek بغرب ألمانيا، وهي مفرسة كالتالي: 794: 797 Hs، وقد تم نشرها في: *de : Religion und christentum in der theologie Rudolf Ottos, Hans-Walter Schutte, Berlin* : Gruyter, 1969, pp. 139-142. وقد تتبع بدقة كبيرة، نسخة موجودة في أرشيف "هوسرل" بلوفان، مفرسة كالتالي: *RI Otto 5. III. 19*. وقد تقدّم بالشكر للبروفيسور "صاموئيل إيجسولينغ"، مدير الأرشيف بلوفان على ترخيصه بترجمة هذا النص، وبالرغم من أن الرسالة كانت معنية بـ"فكرة القدسي"، إلا أنها تعتبر من أقدم الوثائق التي ذكر "هوسرل" فيها "هيدغر"، خاصة ما تعلق بتوجهه الديني البروتستانتية، كما أنها المرة الأولى التي سمع فيها "أوتو" اسم "هيدغر"، ولن تكون الأخيرة، لأنه عارض بقوة سنة 1925، ترقية "هيدغر" لشغل كرسي "نيكولاي هرتمان" الشاعر"².

يقول "هوسرل" في رسالته الموسومة بـ: "رسالة إلى رودولف أوتو 1919"

"إلى رودولف أوتو، ماربورغ

فرايبورغ، 05 مارس 1919

زميلي العزيز

(...) من خلال "هيدغر" و"أوكسنر" (لم أعد أدري من كانت له الأسبقية بخصوص هذه المسألة) أصبحت عارفا خلال الصيف الماضي بكتابك "فكرة القدسي"، وقد كان له تأثير شديد عليّ نادرا ما فعله كتاب آخر خلال سنوات.

¹ خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ط1 (المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016)، ص 126.

² Thomas Sheehan. Heidegger: The Man and the Thinker. 3rd ed. (New Brunswick & London, Transaction Publisher, 2010) . pp 25-26

اسمح لي أن أعبر عن انطباعاتي من خلال هذه الطريقة: إنها البداية الأولى نحو فينومينولوجيا الدين، على الأقل، فيما يتعلق بكل ما لم يتجاوز الوصف والتحليل الخالص للظواهر ذاتها. ولا يجازها بشكل مفيد: فإنه لا يمكنني المشاركة في تنظير فلسفي إضافي، لأنه ليس ضروريا للمهمة المخصصة والموضوع الاشكالي المحدد في هذا الكتاب، ولذلك سيكون من الأفضل تنحيته جانبا. يبدو لي أن قدرا كبيرا من الاهتمام ينبغي أن يُولى في دراسة الظواهر وتحليلها الماهوي *eidetic* قبل ظهور نظرية الوعي الديني، كنظرية فلسفية. في بادئ الأمر، فإن هنالك حاجة إلى إجراء تمييز جذري بين الواقعة العرضية *accidental factum* والماهوي *eidos*. كما أن هنالك حاجة إلى دراسة الضرورات الماهوية *eidetic necessities* والإمكانات الماهوية *eidetic possibilities* للوعي الديني وعلاقتها الترابطية. كما توجد حاجة إلى تصنيف ماهوي منهجي لمستويات المعطيات الدينية، وذلك في تطورها الماهوي الحتمي. ويبدو لي بأن الميتافيزيقي (اللاهوتي) في السيد "أوتو" قد حمل على جناحيه بعيدا بـ"أوتو" الفينومينولوجي، وإنني أفكر بهذا الصدد في صورة الملائكة الذين يغطون أعينهم بأجنحتهم. ولكن مهما كان الأمر، فإن هذا الكتاب سيحتل مكانة راسخة في تاريخ فلسفة الدين الأصيلة أو فينومينولوجيا الدين. فهي البداية، وتكمن أهميتها في عودتها إلى "البدايات" أو "الأصول"، وعليه، فهو في المعنى الأكثر جمالية للكلمة، "أصيل". فعصرنا لا يتوق إلى شيء أكثر من الأصول الحقيقية. أنا على يقين بأنك لن تسيء قصدي بهذه الحرية في التعبير، فأنت تُدرك مدى تقديري الكبير لك منذ سنواتنا بغوتنغن، وعن سروري في سعبي نحو التواصل الفكري معك. والآن بعد أن جلبت لنا هدية جديدة بالاهتمام للعالم الفينومينولوجي، فإننا سنكون في غاية السعادة إذا ما أتبعناها بهدية جديدة. مع خالص التحية والتقدير الدائم¹.

ويكتسي الجزء الأخير من الرسالة أهمية بالغة بخصوص موقف "هوسرل" من "فكرة القدسي"، لتعريجه على بعض الملاحظات المنهجية، وقد تناولت "فيتور فيستال" تلك التحفظات بالدراسة، وأشارة إلى أنه في 1919، وبعد عامين من نشر "أوتو" لعمله، تصادفنا رسالة كُتبت من طرف "هوسرل" موجهة لـ"أوتو"، وقد ذهب إلى ما هو أبعد من مجرد مراسلة، فقد استغل الفرصة للإشارة بأنه قرأ، بعد اقتراح من "أوكسنر" و"هيدغر"، "فكرة القدسي". وقد استرسل مباشرة في المراجعة والتعليق على نوعية العمل، باعتباره أهم كتاب استثنائي كان قد قرأه في تلك الآونة. ومع ذلك، فقد أوصى "أوتو" بأن يشتغل بشكل واضح على التمييز بين *factum* و *eidos*. وباستحضار هذا التمايز، فهو يعمل على إقامة تشابه وتمثال مع الذي أنجزه "ليسنگ" بين "وقائع التاريخ" *facts of history* و"حقائق العقل" *truths of reason*. ومن ثم اقتراح "هوسرل" بأن يعمل "أوتو" على الدمج بين الإثنين. وعند هذه المسألة، قدّم "هوسرل" ملاحظة بلاغية موحية للغاية: "ويبدو لي بأن الميتافيزيقي (اللاهوتي) في السيد "أوتو" قد حمل على جناحيه بعيدا بـ"أوتو" الفينومينولوجي، وإنني أفكر بهذا الصدد في صورة الملائكة الذين يغطون

¹ Sheehan. Heidegger : The Man and the Thinker, pp 23-25.

أعينهم بأجنحتهم"، وقد ظنَّ "هوسرل" بأن "أوتو" اللاهوتي قد تهرَّب نحو مجال ظاهرة إله الفجوات. وبحسب "هوسرل"، فإن اللاهوت الأوتوي قد أنتج ردة فعل حساسة للتصالح مع التحليل الفينومينولوجي للعامل الديني¹. وتقوم هذه الرسالة بالإفصاح عن محتواها بشكل مباشر، إذ يبدو من بدايتها بأن "أوتو" كان على معرفة شخصية ومهنية بـ "هوسرل"، وإنتاجه الفينومينولوجي، والذي أثنى على الزمالة التي جمعتهم، بالإضافة إلى اقتراحه بتضمين بعض المبادئ الفينومينولوجية في طرحه، التي لا يُعقل أن يكون "أوتو" جاهلاً لها، وهي من المرتكزات التي تحتاج قراءة متخصصة حتى يتم إدراك ما الذي كان يقصده "هوسرل" بالتحديد.

وليس "هوسرل" من النوع الذي يُلقي بالكلام على عواهنه، أو يجامل على حساب الحقيقة وقيمة الفكرة، ولهذا تعتبر إشارات "فكرة القدسي"، واعتباره من أكثر الكتب تأثيراً عليه، دليلاً على قوة الطرح وعمق التناول والتحليل، وعن الابتكار والتجديد في مقاربة إشكالية المقدس في علاقته بالوعي. بل واعتباره للكتاب بمثابة بداية تأسيسية لفينومينولوجيا الدين التي كانت في مرحلة التخمّر آنذاك. وبهذه الرسالة يكون "هوسرل" قد صنّف إسهامات "أوتو" ضمن الحقل الفينومينولوجي، خاصة وأنه اعتنى بإشكالية الأصول والبدايات، أي العودة بالأشياء إلى ذاتها، وهو ما يمثل جوهر المنهج الفينومينولوجي.

غير أن "شيراوي" يشكك في معرفة "أوتو" بالفينومينولوجيا الهوسرلية، فبحسبه، قد "تشكلت المعرفة الظاهرة تدريجياً عنواناً لهضبة فلسفية قادها "هوسرل"، بالتفاوت مع الأبحاث الدينية التي جاء بها "أوتو"، ورغم أن كتاب "فكرة القدسي" قد نُشرَ عام 1917، أي في الفترة التي كانت نُشرت فيها حولية التحقيقات الفلسفية والظاهرية 1913-1930، إلا أنّ الشواهد تؤكد أن "أوتو" لم يكن على اطلاع على جزئيات هذه الحولية، ونتائج الاتجاه الظاهري، لقد كان مشغول الفكر وبصورة ارتكازية بذلك المنهج الذي كان يؤسس له من قبل معاصرين له دون أن يطلع على تفصيلاته، بل لقد أجرى ما توصل إليه إجراءً عملياً، وفي هذا الصدد يكتب "ماكوارى": "رغم الزمالة التي كانت تربط "أوتو" بـ "هوسرل" في جامعة غوتنغن، إلا أن الذي يبدو لنا هو أن أعماله قام بها مستقلاً عنه، دون أن يشير إلى "هوسرل" أدنى إشارة"². فهو يقصد بأنه طبق مبادئها دون دراية ووعي منه بأنه يكتب ضمن تصوراتها.

وأما بخصوص موقفنا حول تصنيفه كفينومينولوجي أديان، فإن هنالك قرائن تعزز ذلك، وأهمها:

- الاعتراف الهوسرلي به، وتأثر "هيدغر" و"تيليتش" بأطروحاته، بالإضافة إلى تصنيف كبار المشتغلين في فينومينولوجيا الدين لجهوده ضمنها، وعلى رأسهم "دوغلاس آلان".

¹ Vitor Westhelle, Revisiting the God of Gaps: On the Tempestuous Experience of Overwhelming Presence, In Jennifer Baldwin (Ed), Embracing the Ivory Tower and Stained Glass Windows: A Festschrift in Honor of Archbishop Antje Jackelén, Issues in Science and Religion: Publications of the European Society for the Study of Science and Theology, (Switzerland, Springer, 2015), p 17.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 104-105.

الفصل الثاني : المفهوم اللائق لههه وطبعم المفرن وأورائه المنهجه في المنهصائه

- العوءة إلى الشوء في ذاته، أي بالهء في الأصول والبءاءاء، كمعالمة إشكالمية سؤال نشأة الءءءن، والءأكء على قبلية المعرفة الءءءية.
- بناء مرءكزاء هءه المعرفة القبلية على الهءس والشعور المعءش ءاقل التجربة الءءءية، الءى ءءءاج الوصف ومءاوله اسءءضار ءءءة الإنسان المءءءن بءاءه ومعايشة عالمه مءلما أءركه هو بءاءه، وهو ما يعنى ءطءبء القصدية.
- الءءوق الجمالمى لءطبعة الشعور الءءءية من ءلال *Ahndung*، واسءءصاء إءراءه عن طرءبء العقل.
- الرء أو ءعلق الأحكام المسبقة بين قوسءن، أي رفض كل الءأوءلاء العقلانية والأءلامية لءوهر الءءن، لأنه قراءه من الهءارج للءاهرة.
- واعءماء مقاربة مناهضة للاءءزال، ومعارضة ءراءه الءاهرة الءءءية من ءلال أءواء منهءية لا ءءلائم مع طبعءها وبنءءها وءصاءءها.

جامعة الأمير
المجلد الثالث

المفاهيم والتأسيسية لنظرية المعرفة

الأوتوية
قسم العلوم الإسلامية

المبحث الثالث : المقولات التأسيسية لنظرية المعرفة الأوتوية :

سنشتغل على طريقة الإسقاط التطبيقي للأدوات المنهجية السابقة، في تقصي "أوتو" لبنية الظاهرة الدينية، وإسهاماته في مقارنة المقدس، من حيث تعريفه، وطرق تجلياته، وتصوره لأصله، ولمراحل تطوره التاريخية، ونظريته حول ماهية الشعور الديني، وذلك بالتعرض إلى المفاهيم والأسس والمبادئ التي بنى عليها نظريته، وخروجه من ثم، بقراءة مستجدة، ردّ بها على رؤى المدارس الختزالية، ومخالفته لسائد عصره الذي كان يمجد العقل، باعتباره مصدر المعرفة الوحيد، مبينا قصوره في إدراك القعر السحيق للنفس، الذي يمثل منبع التدين والتقديس. وسنشتغل على دراسة ثلاثة مقولات تأسيسية تقوم عليها نظريته الدينية، وهي كالتالي :

المطلب الأول : الجانب العقلائي والجانب اللاعقلاني في المقدس :

يقول "رودولف أوتو" عن مهمته التي دشنها في "فكرة القدسي" : "تجرت في هذا الكتاب، وكتبت في ما يمكن أن نطلق عليه اسم "ما ليس عقلائيا"، أو "ما فوق العقل" في أغوار الطبيعة الإلهية، لا أرمي البتة من وراء هذا إلى الترويج إلى "لاعقلانية" متهورة وباهرة، بل بالأحرى إلى خوض نقاش معه، في شكل صيغته العليلة. اللاعقلاني اليوم، موضوع يأنس جانبه جميع الذين يتوانون عن أن يُعملوا فكرهم، وأن يرسوا قناعاتهم على أساس تفكير سليم، أو الذين لا يتورعون عن التملّص من وعورة ذلك الواجب عليهم، إذ يقرّ هذا الكتاب لما هو غير عقلائي بأثره العميق في نطاق الميتافيزيقا، يحاول جادا أن يحلّل تحليلا دقيقا للغاية "الحس" الذي يبقى حيشما يخفق الأفهوم، وأن ينحت له مفردات تخلو من الاعتباطية والحيرة فقط، اللتين تلجئنا إلى استعمال الرموز. قبل المغامرة في مضمار هذا البحث أمضيت عدة سنوات في دراسة الجانب العقلائي من ذلك الواقع الأسمى، الذي نطلق عليه اسم "الله"، فجاءت نتائج عملي في كتابين : الدين والمذهب الطبيعي، وفلسفة الدين عند كانط وفريس¹. وبناء على هذه المقدمة، فإننا نضع نُصب أعيننا على موضوع كتابه الإشكالي، والمتمثل في محاولة بلوغ ذلك الجانب الخفي والعصي على الإدراك العقلائي، والمتعذر على الوصف المفاهيمي، الذي يمكن الشعور به فقط، من خلال معايشة تجربة دينية.

وقبل التطرّق إلى عرض مفهوم العقلائي واللاعقلاني عند "أوتو"، نودّ الإشارة إلى أن الاختزال الممارس على الظاهرة الدينية في المقاربات الكلاسيكية هو الذي دفعه نحو التقصي عن اللاعقلاني فيها، ولاتسام تلك المقاربات بما سماه باللاعقلانية المفرطة، التي شوّهت حقيقة الدين وحوّرت ماهيته، على إثر تناوله وفق مناهج لا تتناسب مع بنيته الأصيلة.

وهو يشير إلى أنه "لا يزال هذا الميل إلى العقلنة سائدا في اللاهوت وحسب، وإنما في علم مقارنة الأديان عموما، وذلك من أعلى الدّرى حتى أدنى الدركات، ويتصدّد ضحاياها بين طلاب علم الأساطير كافة، في يومنا هذا، وفي عداد أولئك الذين يقومون بأبحاث في ديانة "الإنسان الأول" ويجهدون في أن يعيدوا تشييد "أسس" الديانة أو

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 21.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

مصادرها"¹. ويقصد تلك النتائج التعميمية القائمة على المقارنة بين الأديان البدائية، بسبب الاعتقاد السائد خلال تلك الفترة بأن الإجابة عن سؤال أصل الدين، يمكن استمداده بالعودة إلى الأنطولوجيا البدائية، وهو ما تجلّى في المقاربات الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية، إلخ، ونظرياتها الاختزالية كالطوطمية. بالإضافة عدم مراعاة الجانب اللاعقلاني الجوهرى في الدين، وصهره في الجانب العقلاني الثانوي، ومن ثمّ، فإنّ التقصي الأوتوي كان يهدف إلى بلوغ ذلك البعد التأسيسي.

ولم يخصّص "أوتو" كتابه للرد على النظريات الاختزالية، لأن ذلك كان موضوع كتابه "الدين والمذهب الطبيعي"، ولكنه اكتفى بالحديث عن قصور المفاهيم والمصطلحات العقلانية في توصيف جوهر الدين، أين شدّد على ضرورة اجتناب توظيف الاشتقاقات الميتافيزيقية للتعبير عن المطلق اللامحدود، ذلك أنه "حريّ بنا أن نحذّر من شرّ الوقوع في خطأ قد يقودنا إلى تفسير خاطئ للدين، يقاربه من أحد جوانبه، هذا شأن الرأي القائل بأن جوهر الألوهة يمكن أن يُكشّف النقاب عنه كشفاً تاماً وشاملاً، في مثل هذه الإسنادات "العقلانية" التي أشير إليها. وفي أخرى مثلها، في هذه الحالات كلها يحتلّ العنصر "العقلاني" موقعه متقدماً، ولا شيء آخر دونه يبدو عليه غالباً، ماثلاً، إنه خطأ مضلل، ذلك أن هذه المحمولات العقلانية تعجز عجزاً عن أن تستنفذ فكرة الألوهة، وهي محمولات جوهرية اختزالية، وتفصيل هذا أنه حريّ بنا أن نجعل منها نعوتاً لموضوع نقوم بوصفه، بيد أنه في عمق جوهره لا يُكتنّه فيها، ولا يمكنه ذلك حقاً، وإنما يقتضي الأمر، بخلاف ذلك، اكتناها من نوع مختلف جداً"². فهذه المحمولات اللفظية تُقصي الجانب الآخر الخفي وتُعيّبه، وتصهره في دلالاتها، وهو ما يقود إلى التضليل والزيغ في الفهم، ويعود ذلك إلى ما تتميز به من قصور ومحدودية في الإحاطة بالطبيعة الجوهرية للجانب اللاعقلاني في المقدس الديني، وبالتالي فهو يقتضي مفردات خاصة، تتلائم مع تلك الطبيعة، وتتماثل مع بنيتها الملغزة، والغائرة في العمق.

ويُرجع "أوتو" سبب هذا التضليل إلى مصدر استمداد هذه المصطلحات، وهو مجال العالم الطبيعي، بالإضافة إلى المقارنة بين الحالات الشعورية الطبيعية للإنسان في مألوفه اليومي، كالخوف والفرح، وتشبيهها بها، فيتوازى الديني مع اللاديني، وذلك عين الاختزال. أي أن "مقاربة الموضوع إنما تحصل دائماً عبر مفاهيم وأفكار "طبيعية" جداً، كتلك التي نجدّها في دائرة حياة المرء الفكرية، لا عبر مفاهيم وأفكار "دينية" بشكل خاص"³، إذ ينبغي للمفاهيم أن تستمد من الصعيد الديني، حتى تتلائم مع طبيعته، وعدم اشتقاقها من بيئة مغايرة في الخاصية والبنية، وهو ما يدل على ضرورة العودة إلى توظيف القصديّة، ومقاربة الدين من داخله، خشية صهره في مقولات لا تعكس حقيقة جوهره، ولا تدل على ماهيته الأصيلة.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 25-26.

² المرجع نفسه، ص 24، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 26.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

وقد جند "أوتو" طاقته الفكرية، سعياً منه إلى القضاء على الاختزالية وإزاحة كل الشوائب الميتافيزيقية والأخلاقية التي التصقت بعنصر القداسة، وأعلن بأنه ينبغي "علينا الآن القيام بهذه المحاولة في موضوع الفئة المتميّزة جداً، فئة القدسي أو المقدس"¹. وذلك بالتشديد على جوهره الفريد، المتعذر على الاختزال، وهي المهمة الجوهرية التي انبنت عليها قضايا الكتاب.

ويضرب "أوتو" بفشل البراديعم الأخلاقي في توصيف طبيعة المقدس نموذجاً، بالقول: "القدسي هي فئة تقييم وتفسير، يختص بها ميدان الدين: إنها تطبق بالواقع عن طريق الكناية على ميدان آخر، كميدان الأخلاق، ولكنها ليست مشتقة منه، ورغم أنها معقدة، تشتمل على عنصر أو "لحظة" خاصة جداً تفصلها عما هو عقلائي، تبقى غير مُعَبَّرٍ عنها "لا توصف"، أي أنها تفلت إفلاتا تاماً من الإحاطة بها بواسطة المفاهيم"². وتظهر نزعة الفريسية جلياً، فهو يرى بأن المقدس يمتاز بخصائص فريدة ومستقلة عن الجوهر الأخلاقي، ولو أنها تُوظَّف أحياناً للدلالة على بعض مقتضياته، لكنها لا تنشق منه، ولذلك تأبى أن يُعَبَّرَ عليها في شكل مفردات ذات صبغة أخلاقية أو ميتافيزيقية.

ثم يخصّص "أوتو" هذا النموذج بشكل أعمق، مستحضراً فكرة الواجب الكانطية قائلاً: "إننا نأخذ عادة لفظ "قدّوس" بمعنى "الكليّ الصلاح"، إنه الصفة الأخلاقية المطلقة الدالة على تمام الخير الأخلاقي، وفق هذا المعنى يدعو "كانط" الإرادة التي تلبث ممثلة للقانون الأخلاقي دونما انكفاء عنه، بدافع الواجب، إرادة "قدّوسة" إن لدينا هنا، الإرادة الأخلاقية بنحو كامل، ويمكننا التكلّم على قدسية الواجب، أو القانون، أم على قداستهما، قاصدين طابعها الإلزامي بالنسبة للسلوك عند الجميع، غير أن استخدام اللفظ الشائع هذا ليس دقيقاً، لا بدع في أنّ الدلالة الأخلاقية هذه كلها كاملة في لفظ "القدسية"، ولكنه ينطوي على فائض معنوي جليّ يُضاف إليه، ما دمنا لا حول لنا إلا أن نشعر بذلك، وهذا ما من شأننا الآن أن نعزله جانباً"³. وتعجز الأخلاق بكل محمولاتها أن تحتوي ذلك الفائض المعنوي والدلالي المختص بلفظ المقدس، وما يكتنزه من ثراء وزخم لحظة تجليه، والذي لا يسع بلوغه وإدراكه إلا من خلال الشعور به فقط، ولذلك نحت له "أوتو" مصطلحاً فريداً سنناقشته لاحقاً.

وعليه، فإن إلزامية اتباع الإنسان للواجب إنما ينبع عن شعوره بالعدمية والارتحان، وليس لقداسة القانون، تبعاً لتصور "كانط". لكن، هل يعني ما سبق ذكره، بأن "أوتو" كان مناوئاً للعقلانية؟ وما هو تصوره لعلاقتها باللاعقلانية في نظريته الدينية؟

وقد أجاب "آلموند" عن التساؤل الأول في كتابه، في فصل سماه بـ"أوتو واللامعارضة للمذهب العقلائي"⁴. وأوجز "شيراوي" حججه في نقطتين، وردت كما يلي: "اعتقد البعض أنّ "أوتو" معارض للعقل فراراً منه، وسبب هذا

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 27، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 27-28، بتصرف.

⁴ Almond , Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., Cf, pp. 26-28.

الفصل الثاني: (المفهوم اللائوي) لساهية وطبيعة (المقدس) وأدواته (المنهجية) في (استقصائه)

الوهم كان تأكيده على العناصر اللاعقلانية في الدين، واعتباره إياها أصولاً له. ومن ثمّ وضعه المفاهيم الأخلاقية والعقلانية حول الله في الأديان كافة على الرفوف الثانوية والفرعية، لكن المراجعة الفاحصة لنتائج "أوتو" تؤكد، وبوضوح، خطأ هذا الحكم، إذ:

➤ أولاً: يعترف "أوتو" بمكانة الفكر العقلاني في الدين وقيّمته، رغم أنه يضع لهذا الاعتراف حدوداً لبقائه بقاء الوصلة قائمة بينه وبين النواة غير العقلانية في الدين، ليغدو العنصر العقلاني انشعاباً من ذلك اللاعقلاني، فعلى سبيل المثال، يصرّح "أوتو" في الصفحة الأولى من كتابه بأن اشتغال دين ما على جملة مفاهيم وأوصاف متعلقة بالله، يمثّل مؤشراً كمالاً، ويعبّر عن مكانة رفيعة لهذا الدين، وهو من هذه الجهة لا يعاني أي نقص¹.

ونعثر على الموازي لهذا التصور فيما يقوله "أوتو": "تبدو المحمولات التي نستخدمها أنها "متّمة" عندما يجري إطلاقها على الله، أي أنها يُفكّر فيها كأنما هي مطلقة، وكأنها أمر لا سمة له، والحال أن هذه المحمولات كلها تؤلف مفاهيم جلية ومحددة: ففي وسع المرء أن يدركها بالفهم، وأن يجلّ لها بالفكر، بل تقبل أيضاً أن يوضع تحديد لها، إن غرضاً ما، يمكن الفكر أن يتطرق إليه بصورة أفهومية خلاق به من ثمّ أن يُدعى عقلياً، وطبيعة الألوهة في هذا الوجه المحدّد المعالم في المحمولات المذكورة آنفاً، طبيعة عقلانية، كذلك الدين الذي يعترف ويتمسك بهذه النظرة إلى الله من هذا القبيل، دين عقلي². فالعناصر العقلانية ضرورية للتعبير عن طبيعة المطلق العقلانية، انطلاقاً من تصوره حول وجود جانبيين يشكّلان المقدس.

وعليه، فإن وجود العقلانية في الدين دليل على الكمال والثراء، كما أن عنوان كتابه الفرعي يحمل اعترافاً ضمناً بذلك، فـ"أوتو" يخصّص اللاعقلانية بالجانب الخفي فقط في المقدس، لكنه يعترف في مقابل ذلك بجانبه العقلاني، الذي يقبل التحديد الأفهومي. بل إنه يجعل من المسيحية نموذجاً على السمو والاكتمال بوجود العناصر العقلانية في الدين، لأنها "تحوز لا على مثل هذه المفاهيم وحسب، وإنما تحوزها بوضوح فريد وبوفرة، وفي هذا الوجه، يقوم الدليل القاطع حقا على سموها إزاء أديان لها أشكال أخرى"³، فهو يجعلها أكثر الأديان سمواً، منتصراً لها، وقد أثار ذلك حفيظة النقاد، لعدم تعليقه لأحكامه المسبقة، وتطبيق مفهوم الإيويخية، وهو ما يناهز التقصي الفينومينولوجي.

➤ ثانياً: يعتقد "أوتو" بالأولوية الضرورية لدراسة الأبعاد العقلانية للدين، وحتى الدفاع العقلاني عنه، على أي دراسة تهتم بالبعد غير العقلاني فيه، وبعبارة أخرى يرى في ذلك مقدمة ضرورية له، وهذا ما يؤكده في تقديمه للكتاب حين ذكر أن الذي لم يصرف مدة مديدة في دراسة البعد العقلاني لا يجوز له الشغال بالقدسي المستعصي على الوصف⁴. فالذي لم يخض أغوار المسائل الميتافيزيقية، لا يمكنه أن يميز بين العقلاني وغير العقلاني

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 52.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 23.

³ المرجع نفسه، ص 24.

⁴ الأسس النظرية، شيراوي، مرجع سابق، ص 53-54، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

في الدين. يقول "أوتو": "ويخامرني الشعور بأن من لم يقف من قبل "للعقل الأزلي" *Ratio aeterna* دراسة مثابرة وجادة، لا يجدر به أن يولي اهتمامه الألوهي الممتنع عن الوصف"¹. فمن لم يتبحر في مسائل اللاهوت، ومختلف قضايا الميتافيزيقا ومدارسها، لا يمكنه اكتناه طبيعة اللاعقلاني، وهي دعوى تشبه طلب اجتناب قراءته لمن يمر بتجربة دينية سابقة.

ويعرض "الموند" خلاصة مفادها بأنه "لم يزدري العقلاني، إذ يُنظرُ إلى العناصر العقلانية داخل الدين على أنها ذات ثقل، كما أن العلاقة بين عناصره العقلانية وغير العقلانية (ومن ثمّ، الدين في كليّته) مضادة من خلال النظام الميتافيزيقي العقلاني، ولو أن المكانة المهمة لأحدهما محفوظة في الشعور"².

ويقوم "أوتو" بتحميل الأرتذكسية، ولعله يقصد الإكليروس، مسؤولية عدم نحت مصطلح دقيق لاحتواء الفئات في المعنى بالنسبة للمقدس، ففي تصوره "كانت الأرتذكسية نفسها أمّ العقلانية، ذو أسس متينة في بعض وجوهه، ليس أنّ الأرتذكسية نفسها عاجزة عن تبرير الجانب غير العقلاني من موضوعها في تشييدها العقيدة والمعتقد، وعض أن تحتفظ بالعنصر غير العقلاني في الدين حيا، وفي قلب الاختبار الديني، أخفقت الأرتذكسية إخفاقا بيّنا في تقدير قيمته، فأعدت على فكرة الله عبر هذا الإخفاق، تفسيراً فكرياً وعقلانياً، أخذ منها فقط"³، أي أن الصراعات اللاهوتية بين مختلف الفرق المسيحية، وتشريحاً للمبادئ الفلسفية، ساهم في صهر ذلك الجانب وإغفاله وتشويه ماهيته.

ويعلّق "ميشال ميلان" على المنحى العام للفصل الأول من الكتاب، الذي بحث فيه العلاقة بين هذين الجانبين، بأن "الصفحات الأولى هي انتقاد عام لتيار العقلانية الدينية لمختلف أصناف اللاهوت المعقلن كالتوماوية مثلاً، إذ لا يظهر الله إلا في وظائف مُدركة عقلياً: مسير للكون، خالق، مشرّع، قاض، إلخ. هذا النوع من اللاهوت، يوضّح "ر.أوتو"، أنه ينتهي إلى حدود تصورات للكائن الإلهي ذات طابع تجريدي، بعيدة عن الحياة وغريبة عن الشعور الديني، إذا فالأرتذكسية هي المسؤولة عن أية علاقة لاهوتية عندما تقرر أو تقنن ما يمكن أن يُعدّ من جوهر الدين"⁴. فالجهود الفلسفية في محاولة التوفيق بين العقل والدين، قد أسهمت في خفت الجانب اللاعقلاني في المقدس.

أما جواب التساؤل الثاني، حول طبيعة علاقة العناصر العقلانية بالعناصر اللاعقلانية في القدسي، وعن المفهوم الأوتوي للاعقلاني، فينبغي أن نولي اهتمامنا أولاً، بالمعنى الكامن في العنوان الفرعي لكتابه، والموسوم بـ"التقصّي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي، وعن علاقته بالعامل العقلاني"، إذ يسعى "أوتو" إلى استنطاق ماهية هذا العنصر الخفي المتعذر على الوصف في الألوهية، وهو ما دفعه إلى نحت مصطلح فريد وخاص، يعبر عن فلسفته

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 21.

² Almond , Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology, p 27.

³ المرجع نفسه، ص 25، بتصرف.

⁴ علم الأديان، ميلان، ص 89.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) لساهية وطبيعة (المفرد) والأولاد (المنهجية) في (استقصائه)

الخالصة، دعاه بـ"النومينوس"، غير أن فهم المقصود به يحتاج لمناقشة الدلالة الأوتوية للجانب اللاعقلاني، وعن علاقته بالعقلاني.

ويعبر "أوتو" عن هذه المهمة التي تحمّل مسؤولية تولي دراستها كآلاتي: "هنا ننبري لأول مرة، للتصدي للتناقض القائم بين العقلانية وعروة الدين الوثقى (أي: جوهره)، وسوف نولي اهتمامنا، في ما يلي مرارا وتكرارا، هذا التناقض، وما يتصل به من إشارات، فالأمر كله يتعلق بهذا: هل يسحق ما هو عقلاني، في فكرتنا عن الله، ما ليس عقلانيا، بل ربما يُلغيه إغاء؟ أو بعكس ذلك، هل يسود ما ليس عقلانيا على ما هو عقلاني"¹. وهو ما سنعمل على الإجابة عنه من خلال التصور الأوتوي.

وقد تطرّق "الموند" لهذه الإشكالية بالتحليل، مبيّنا المقصود الأوتوي من اللاعقلاني، كما ناقش الطريقة التي يرتبط من خلالها مع العقلاني، وهي الدراسة التي ترجمها "شيراوي" حرفيا، ولذلك سنعمد جهده الترجمي لشروحات "الموند"، الذي يعدّ من أم المراجع في دراسة فكر "أوتو".

وعليه، فهو يرى بأن "الشيء المهم هنا هو عرض تصور واضح لنظرية "أوتو" فيما يعود للبعد بين العقلاني واللاعقلاني للدين، والميزات الحاكمة بينهما. فالمقصود في أوساط العلماء الغربيين من العقلاني *rational* هو التفكير *thinking*، فيما المراد من اللاعقلاني *non-rational* هو الإحساس *feeling* (الأحوال)، لكن اصطلاح العقلاني واللاعقلاني عند "أوتو" يختلف عنه عند بقية العلماء، ذلك أنه يتعيّن عنده بصورة أكبر في دائرة متعلق الإحساس والتفكير لا بهما عينهما، بمعنى أن العقلاني واللاعقلاني هما أولا وبالذات أوصاف أعيان (أي متعلق التفكير والإحساس)، وثانيا لعرض أوصاف للتفكير والإحساس المتعلقين بتلك الأعيان، فشيء ما سواء وقع محسوسا أو مُتفكرا فيه بالمعنى الخاص للكلمة أو لم يقع كذلك، يغدو أمرا عقلانيا *rational object* عندما يمكن خروجه بلباس فكري، والعكس هو الصحيح، ذلك الشيء (سواء كان متعلقا للتفكير أو الإحساس أو لا) الذي لا يتسنى إخراجه بلباس مفهومي سيغدو أمرا غير عقلاني، وإذا ما أردنا الحديث بلغة الإصطلاحات الكانطية، أمكننا القول: إن الشيء الخارجي يمكن أن يكون عقلانيا عندما يمكن فهمه تحت مظلة مقولات الفاهمة القبلية *a priori category*، ويمكن أن يكون غير عقلاني عندما لا يمكن معرفته بهذا الشكل"². بمعنى أن اللاعقلاني باعتباره معطى قبلي، يحتطّ وفق المفهوم الكانطي بالفئات حتى يضحى ممكنا على التعبير والإفصاح، لأن العقلاني في الإلهي يستمد جوهره من اللاعقلاني وليس العكس، كما سبقت الإشارة.

ويزيد هذه الإشكالية إيضاحا بالإشارة إلى أن "الأمر الجدير بالانتباه له في فكر "أوتو" هو أمرا واحدا يمكن أن يكون عقلانيا وغير عقلاني في آن واحد، أي ذو بُعدين توأم، أي أن بعدا منه يجري إدراكه بوساطة المفاهيم الذهنية، فيما يتجاوز بعد آخر إطار المفاهيم والأفكار دون أن يخرج على هيئة مفهومية، وأبرز مصداق لأمر من

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 25، بتصرف.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 56-57.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

هذا النوع عند "أوتو" هو الأمر القدسي *the holy*. إن الأمر القدسي حقيقة واقعية، يقع بعدد منها تحت مقولات القوة العاقلة، ويتم اكتشافه عن طريق الذهن، فيما يتعالى بعدد آخر عن التحدّد بحدود المفاهيم الذهنية، دون أن يسمح بإدراكه عن طريق التفكير، إلا أن استدلال "أوتو" لإثبات هذا المدعى ليس بيّنا كما يُفترَضُ، ذلك أنه يبذل جهودا مضاعفة لإيضاح مقصوده مُقيما شواهد عليه عوضا عن تسجيله برهانا يثبت رأيه، ولعلّ طبيعة القضية تتطلب ذلك، إذ هي من نوع القضايا الملموسة (وبعبارة أخرى اللاعقلانية) لا المدركة المعلومة التي يتم تعرّفها عن طريق فنّ تنظيم القضايا الذهنية وترتيبها، ومن هذه الجهة طلب "أوتو" من أولئك الأشخاص الفاقدين للأحوال الدينية، والذين لم يتسنى لهم الإحساس بالبعد اللاعقلاني للأمر القدسي داخل أعماقهم، طلب منهم صرف النظر عن قراءة كتابه¹. فمراعاة مفهوم التخطيط، هو مفتاح فك هذه العلاقة الجامعة بين العنصرين، من خلال نظريته حول تناظر الأحاسيس وتلازمها، بمعنى أن التجربة الدينية هي الوعاء الحاوي لتمثل المقدس، ومن ثمّ السبيل الأوحّد نحو إدراكه، لكن الإفصاح عن طبيعته يقتضي تخطيطا مع المفاهيم العقلانية بغية التعريف به وتحديدّه، ولذلك يستشكل على المفتقد للتذوق الروحاني المنبثق عن التجربة الدينية، إدراك هذه المعرفة المستمدة منها، لأنها معرفة غير منضبطة بقواعد التفكير المنطقي، ولا تتعلق بقضاياها، وإنما تخضع للشعور، كما أنه يصعب إيجاد شواهد منطقية تثبتها، ولذلك يعمد إلى عرض نماذج عن تجارب شعورية في كتابه.

ويحاول "ألوند" مرة أخرى بسط هذه الإشكالية الغارقة في التعقيد، مشيرا إلى أنه "وعلى أية حال، سوف نسعى لفهم مراده قدر الإمكان، إن الذات القدسية، يمكن بوصفها أمرا عقلانيا، وإدخالها ماكينه التفكير، ذلك أن لها ماهية أو طبيعة عقلانية *rational nature*، ومعنى هذا الكلام أننا نعرف الله عن طريق المفاهيم من نوع: المجرد، الحكيم، الخيّر، القدير. ونطلق عليه أوصافا من هذا القبيل، وبناء عليه، يمكن إخراج الذات القدسية إخراجا يضعها في نطاق قضايا القوة العاقلة، لتدرك عن طريق تشبيهها بالماهية الإنسانية، وتتحول بالتالي إلى موضوع للتأملات العقلانية، ومن الطبيعي أن بين هذه الصفات أوصافا يفترق افتراقا مهما لو أطلقناها على الله كما إذا أطلقناها على الإنسان، ولا ينبغي الغفلة عن هذا الأمر، فهذه الأوصاف إنما نطلقها على الله على نحو التشبيه والتمثيل *analogously* لا أكثر"². وهو ما يرتبط بنظريته حول تلازم الأحاسيس وتناظر المشاعر، أي استلها مفاهيم مستمدة من المجال الطبيعي، وتكييفها وتبيئها تبعا للقانون السابق، حتى تصبح متلائمة مع الخاصية اللاعقلانية، غير أنها تبقى عاجزة عن الإحاطة كليا بالطبيعة الخفية للإلهي، لأنها لا تتماثل مع خاصيته الترانسندنتالية، ولذلك تكتسي الاستعارة مكانة رائدة في التناول الأوتوي للعلاقة بين الجانبين.

ومع ذلك، فإن الجانب اللاعقلاني يظل مُتعدرا على الوصف المفاهيمي، لأن منبعه ينبثق من الشعور، وبما أنه ديني من حيث نوعه، وباعتباره معطى قبلي، فإن التناظرات تعتبر حينها مجرد استعارات لا تمثل حقيقته الكلية، ف"من

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 58-59.

² المرجع نفسه، ص 59-60.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

جهة أخرى، تبدو الذات القدسية أمرا غير عقلاني بدرجة أكبر، وفي الحقيقة، ما يريد "أوتو" هو القول: بأن الأوصاف العقلانية يمكنها الإشارة مباشرة إلى البعد اللاعقلاني، ذلك البعد غير القابل لمسه لمس إدراكيا ذهنيا، والطريق الوحيد للوصول إليه، ينحصر بالإحساس واللمس الشعوري وهي -أي الأوصاف- تغدو معتبرة بهذا اللحاظ. إن الأحوال والحالات (الروحية الإحساسية) يمكن أن تحكي عن أمور عقلانية، كما يمكنها الحكاية عن أمور لاعقلانية، فعندما تتعلق بأمر قابل للإشارة، يُعرف عن طريق المصطلحات الدقيقة ويتضح من خلال المفردات المحددة، فإنها (الأحوال) تُقَرُّ حينئذ في دائرة المعقول، أما عندما تنبعث من البعد اللامعقول للذات الإلهية، فإنها سوف تكون أمرا فارقا لا مثيل له من نوعه، رغم التشابه الموجود ما بين الأحوال والأحاسيس العقلانية واللاعقلانية، والسبب في تفردها نموذجيا لا شبيه له، واستعصاؤها على التحول، إنما جاء بسبب انبعاثها من ذلك الجانب اللاعقلاني، وعن طريقه¹. فالمقدس ذو جوهر فريد *sui generis*، لا يوازيه أي شيء آخر، وبهذا اكتسب الشعور به فرادته، ومنه تعذر تمثيله بمشاعر طبيعية، ما يستلزم إخضاعها لقانون يلائم طبيعتها الفريدة. ثم يعرض دليلين حاول "أوتو" من خلالهما أن يُثبِتَ شرعية هذه الدعوى، وهو ما يؤكد على تبنيه أحد أهم مرتكزات المقاربة الفينومينولوجية، وهو عدم قابلية المقدس للاختزال، وهما:

➤ "الأول: العلاقة العميقة والاتصال الوثيق الذي يربط هذه الأحاسيس بإدراك حقيقة لاعقلانية فريدة في ذاتها ووجودها، فمن حيث إنها (أي الأحاسيس) تنبعث في سياق مواجهة أمر مطلق لا مثيل له تغدُ بنفسها أمرا مستقبلا، يأبى عن التحوّل إلى أي نوع من أنواع الأحاسيس الأخرى.

➤ "الثاني: الدراسة الظاهرية المهادفة لكشف حقيقة هذا النوع من الإحساس، فقد هدف "أوتو" في مختلف ثنايا كتابه "فكرة القدسي" لكشف حقيقة الأحاسيس الدينية عن طريق المنهج الظاهري، مدلّلا على أن هذا النوع من الإحساس يمتاز بالاستقلال الكامل، وينوع من الأحادية"². وتحتل فكري تفرّد المقدس من جهة، وتعذّره على الاختزال وتحويله إلى شيء آخر من جهة أخرى، جوهر المقاربة الأوتوية لماهية اللاعقلاني، وهو ما يبرّر رفضه لكل الاستعارات العقلانية والأخلاقية.

سبق وأشرنا إلى أن القدسي عند "أوتو" يعتبر فئة معقدة مركبة، وذلك بسبب تشابك وترابط جانبيه العقلاني واللاعقلاني، ومن ثمّ فهو يعدّ فئة تقييم وتفسير، وتبعاً لهذا، فإن هذا التركيب يستلزم تقييما مستمدا من الدين نفسه، ويدعو "أوتو" تلك المقولة الناتجة عن اجتماع هذين الجزئين بفئة المقدس *category of the holy*. كما أنه يحيل نشأة الدين إلى مساهمة هذه الفئة وفعاليتها في الذهن، ومعنى ذلك أن القدسية ليست مجرد ظاهرة دينية شبيهة بالاعتقاد بالآلهة، والشياطين، والأساطير الراجعة إلى الخلق أو القرابين، وما شابه ذلك، بل إلى أن هذه الظواهر إنما تُقاس هي نفسها على أساس معيار (القدسية) وتأخذ اسمها هذا عن هذا الطريق، وتتقبل العناصر

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 61.

² المرجع نفسه، ص 61-62.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

اللاعقلانية القدسية نوعا من العلاقة التمثيلية *analogous relation* مع الخصائص الطبيعية للإنسان، بمعنى أن الصفات الراجعة للإنسان يمكن إطلاقها عليها (العناصر اللاعقلانية) تشبه الأحاسيس اللاعقلانية، لكنها مع ذلك، تتسم بالفرادة والأحدية، مكونة النواة المركزية والجوهر الخالص الأصيل للأديان، يقول "أوتو": "ليس هنالك من دين لا توجد فيه هذه العناصر بوصفها أعمق أعماق نواته الحية، كما وبدونها لا يستحق دين هذا الإسم دين"¹. فالدين يستحيل أن ينبثق من دون ذلك التفاعل القائم بين الجانبين، غير أن جانبه اللاعقلاني يمثل جوهره الأصيل والساحق، فالتقييم والتفسير يعني القدرة على تمييز الديني من غير الديني في مختلف الظواهر الإنسانية، ومن ثمّ، فئة القدسي تمثل الأصل، في حين تعكس بقية الظواهر الأخرى الفرع، لأن الجوهر اللاعقلاني هو الباعث على ظهور تلك الظواهر الدينية، التي عرفت نوعا من العقلنة والأخلقة، ومن ثمّ، كان الجانب اللاعقلاني مموها، وسنضرب أمثلة عن ذلك خلال المطلب اللاحق.

غير أن "أوتو" يؤكد على استحالة انصهار معالم القدسي إذا ما تم التعبير عنها بأحاسيس متلازمة ومتناظرة، وذلك لأنها خضعت لقانوني التناظر والتخطيط، قائلا: "إن من شأن التسلسل إلى ما هو عقلائي عبر ما ليس عقلائيا، أن يُفضي إذا إلى زيادة تصورنا العقلائي عن الله عمقا، ليس حريّا به أن يكون وسيلة لطمس معالمه، أو للانتقاص منه"². فالمفهوم العقلائي يزيد المدلول اللاعقلاني ثراء وقيمة، بدل أن يصهره، لكن بشرط خضوعه للتخطيط، حتى يراعي الطبيعة الملعزة والسرية له، والعكس صحيح، لأن العقلائي يأخذ معناه ودلالته من الجوهر اللاعقلاني، وبالتالي فإنه سيزداد ثراء وقوة.

ومع ذلك، فهو يرى بأن سوء تطبيق التناظر عبر التطور التاريخي للدين، قد نحى نحو الميتافيزيقا والأخلاق، وهو ما أدى إلى طمس البعد اللاعقلاني، إذ "يظهر الدين عند "أوتو" على إثر مواجهة بين الروح الإنسانية وحقيقة ما ذات بُعد عقلائي وآخر لاعقلاني، والاصطلاح الشائع كتعبير عن هذه الحقيقة المتعالية هو الأمر القدسي، إلا أن هذه المفردة اختلطت في مسيرة تطورها المعنائي عبر الزمن مع جملة من المفاهيم العقلانية، أدت إلى اختفاء بُعدها اللاعقلاني الأصيل، ليغدو فيما بعد مغفولا عنه، ولعل الأكثر أهمية والمستبطن داخل مصطلح مفهوم الأمر القدسي، والمتبادر إلى الذهن لدى سماع هذه المفردة، قبل غيره هو: إرادة الخير، الحسن، الخير المحض وإرادته، ومن وجهة نظر "أوتو"، فإن غلبة هذا النوع من المفاهيم الأخلاقية والنظرية أفضى إلى اختفاء ذلك البعد الأكثر أهمية في هذه الحقيقة، البعد الذي لا يتبدى بصورة منظومات مفهومية يجري تكشفها عن طريق تفعيل جهاز العقل النظري، وإنما يتجلى عن طريق الحال والإحساس العميقين في وجود النفس الإنسانية"³. فقد تمّ صهر جوهر الدين في مفاهيم العدل والإرادة والرحمة والنعمة وغيرها من المحمولات العقلانية التي نحتها اللاهوتيون، وهو

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 62-63، بتصرف.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 137.

³ الأسس النظرية، شيراوي، مرجع سابق، ص 63.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (المنهجية)

ما أدى خفت ملكة الذوق، وتغييب البنية الحقيقية التي يتأسس عليها الدين، ولذلك عمل على نحت مصطلح النوميونوس للدلالة على الجانب اللاعقلاني، بغية تخلصه من الشوائب الميتافيزيقية والأخلاقية، إذ يراه أكثر أهلية في الإفصاح عن حقيقته.

ولهذا رسم "أوتو" في الصفحات الافتتاحية من "فكرة القدسي" تمييزاً بين العناصر المفاهيمية واللامفاهيمية في المعرفة الدينية، فالعنصر المفاهيمي ضروري لأي دين عقلائي، إذ تحدّد المفاهيم الصفات المسيحية للألوهية مثل: الروح، والعقل، والغاية، والإرادة الحسنة، والقوة الأسمى، والوحدة والفرادية. فهي مفاهيم يمكن إدراكها عبر الفكر، كما تقبل بالتعريف العقلائي. لكن ميل الدين نحو بسط مفاهيمه ونقل أفكاره في أوضح وأدق لغة ممكنة، يمكن أن يؤدي إلى تصور مضلل، مفاده أنه بالإمكان إدراك حقائق الدين بشكل واف من خلال عبارات مفاهيمية¹. ذلك أن الجوهر الذي يتأسس عليه الدين، مهدّد بالذوبان في المقولات العقلانية، وبالتالي فالمفاهيم العقلانية تبقى قاصرة إذا لم تتخذ من الجوهر الشعوري للدين مرتكزاً لاستمداد معانيها، بعد الخضوع للتخطيط، تجنبا للاختزال.

وبسبب هذه النزعة العقلانية المفرطة، كان الخطأ يتفاحم بواسطة الميل نحو توظيف المصطلحات الدينية كما لو أنها في ذاتها، تعدّ الموضوع ومحمولاته في آن واحد. فبينما تعتبر الصفات المفاهيمية جوهرية بدلا من كونها عرضية، لكنها ليست سوى محمولات للموضوع الذي تحدّده، كما أنها لا تستطيع وصفه بشكل تام. إذ يتطلب الموضوع التي تُسندُ إليه هذه الصفات المفاهيمية نوعاً مغايراً من الإدراك، يفوق قدرة المفاهيم. وقد أطلق الصوفيون على هذا الإدراك العميق والجوهري للطبيعة الإلهية بالمتعذر على الوصف *appnTov*. غير أن هؤلاء الصوفية بذاتهم كانوا حريصين، غالباً، على بيان ما يعنيه المستعصي على الوصف بالنسبة لهم، وكان يُنظرُ إلى هذا التمييز بين المفاهيمي وغير المفاهيمي في المعرفة الدينية، من طرف "أوتو" بما يدعو به "التناقض بين العقلانية والجوهر الديني". إذ لا يمكن النظر إلى هذا التناقض بشكل صحيح، تبعاً لـ"أوتو"، على قاعدة قبول أو رفض إمكانية المعجز، ذلك أن العقلائين قد صاغوا نظريات في بعض الحالات، بغرض شرح اللانظري². فتلك المحمولات تعجز عن الإحاطة الشاملة بجوهر المقدس واكتناهاه، لكن "أوتو" لا ينفى القدرة على توصيفه، وإلا أصيب الفكر الديني بالصمت والبكم، ولذلك عُرفَ عن المتصوفة قدراتهم الإنشائية والبلاغية العميقة في الدلالة.

بالإضافة إلى ذلك، فهو لم يقل بالتعارض بين العجائبي المعجز، وبين العقلانية، فذلك تصور خاطئ حولها، ويصحّ قائلًا: "ليست العقلانية ما يُشاع عنها لدى العموم، إنكار للمعجز، وخلافها إرساؤه، فهذه مفارقة خاطئة، كما هو بيّن، بل قل تافهة، ذلك بأن النظرية التقليدية في أمر المعجز، من حيث إنه اختراق عرضي للعلاقة السببية في الطبيعة من قبَل كائن برّأها، فينبغي بالتالي أن يكون سائداً عليها، إنما هي عينها "عقلانية" بمجملها، بالقدر الذي يمكنها أن تكون فيه، فالعقلانيون أبدوا غالباً، رضاهم عن إمكانية المعجز وفق هذا المعنى،

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto, p 66.

² Ibid., p 67.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساقيه وطبيعة (المفكر) (أوتو) (المنهجية) في (استقصائه)

بل أسهموا بأنفسهم في صياغة نظرية له¹. وهو بهذا يؤكد بأنه ليس ضد العقلانية، لكن عرضه في كتابه هو التشديد على عدم قدرة العقلاني على احتواء الجوهر اللاعقلاني.

وبناء على ما سبق تناوله، فذلك لا يدل بالضرورة على رفض "أوتو" للنزعة العقلانية في الدين، وإنما يعمل على رسم حدود قصورها، إذ سيكون من الغريب أن يتمّ دعوته بالمناهض للعقلانية، بعد قيامه بتحليل العقل استناداً على نظرياته حول المعرفة الفورية، والمثالية الترانسدنتالية، وتمديداته للعقلانية الكانطية. بل يبدو من المرجح أن تتم دعوتته بالعقلاني، سواء تمّت الموافقة على استنتاجاته من عدمها. ومع ذلك، فإن الحقيقة تكمن في أن اللغة الواضحة التي وظفها حينما أنبرى للتناقض بين العقلانية وجوهر الدين، تجعله ينحاز بذاته نحو جوهر الدين، وينأى بنفسه عما يسمه بالعقلانية². انطلاقاً من إيمانه بمصدرية وشرعية المعرفة الناتجة عن الشعور، وإمكانية الاستدلال من خلالها على جوهره.

ويقتبس "الموند" اعترافاً صريحاً لـ"أوتو" حول موقفه من هذه الإشكالية يقول فيه: "لا أرغب بأي شكل من الأشكال أن أعتبر مناهضاً للعقلانية". كما يشير إلى موقفه بخصوص العوامل العقلانية واللاعقلانية في الدين، والواردة في ملاحظات المؤلف حول ترجمة سنة 1931، في الطبعة الإنجليزية من كتاب "فلسفة الدين"، أين يذكر بأنه عند هذه المرحلة بعد تداول كتابيه "فلسفة الدين" و"فكرة القدسي" لسنوات عديدة: "لقد شرعت في التعبير عن أفكار تخصّ العامل اللاعقلاني في الدين، والتي عملت على تطويرها فيما بعد في كتاب "فكرة القدسي". أما في "فلسفة الدين" فقد كنت أرغب في عرض العامل العقلاني في الدين، الذي يعتبر بالنسبة لي، لا يقل أهمية وجوهرياً عن اللاعقلاني". وهذا ما يؤكد على أهمية إجراء مقارنة موسّعة للفلسفة الأوتوية³.

وبعد هذا التناول لموقفه من العقلانية، نصل إلى مسائلته نظريته حول الجانب اللاعقلاني الذي شحذ "أوتو" لأجله طاقته المعرفية بغرض نحت مصطلح مستجد يعبر عن فلسفته الخالصة، حاول من خلاله سدّ الثغرة التي عجزت الأرثوذكسية عن رآبها، وساعياً، في الوقت ذاته، إلى تنقيته من الشوائب الميتافيزيقية والأخلاقية، لكنه عمل قبل ذلك، على تقديم تصوره حول دلالة مصطلح "المقدس" وعن مركزيته في الظاهرة الدينية.

وبلغة تضاهي لغة "شلايرماخر" الرومانسية، يعرض "أوتو" تصوره لمفهوم المقدس بالقول: "سوف نجتهد أن ننوّه بهذا الشيء النكرة إلى القارئ على قدر طاقتنا، كيما يمكنه أن يشعر به باسمه من دونه، ما من دين يحيا ذاك فيه وكأنه منه عروته الوثقى "نواته الداخلية"، بل ما من دين خليق باسمه من دونه، إنه طاقة تنبض بالحياة في الأديان السامية على نحو منيف، وليس له من زخم في أي منها يماثل زخمه في دين الكتاب، إن له ههنا أيضاً اسمه الخاص به، أعني به "القادوش" في العبرية، ويقابله في اليونانية لفظ *ayios*، في اللاتينية *sanctus*، وبنحو أشدّ دقّة في طياتها، في اللغات الثلاث معاً، معنى الجودة، والصلاح المطلق، كجزء من معناها، حيث تصبح المفهوم، وبلغ أرفع

¹ القدسي، أوتو، ص 25، بتصرف.

² Philipp, Epistemology of Rudolf Otto., p. 69.

³ Ibid., pp. 69-70.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساقيه وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

مستوى له في تطوره، ومن ثمّ، نستخدم لفظ "القدسي" لكي نتم نقلها، ولكن لفظ "القدسي" هذا يمثل إذا، التكوين المتدرج، والامتلاء من المعنى الأخلاقي، أو ما يمكننا دعوته "رسما بيانيا" لما كان ذات مرة محض استجابة شعورية أولية، يمكنها أن تكون في حد ذاتها حيادية من الوجهة الأخلاقية، وأن تفرض اعتبارها كحق من حقوقها، وعندما بزغت هذه اللحظة، أو العنصر، أول مرة، وابتدأت تطورها الطويل الأمد، دلّت العبارات (قادوش، *sacer, ayioç*، إلخ)، بلا منازعة، على أمر آخر مختلف كل الاختلاف عن "الجودة". إن هذا ليتفق عليه النقد المعاصر اتفاقا جامعا، ويفسّر بصواب أن ترجمة قادوش بلفظ "صالح" خطأ في النقل و"عقلنة" أو "صياغة أخلاقية" للفظ، لا مبرر لهما¹. فهو يشير إلى أن انبثاق اللفظة يعبر عن الزخم والعمق المستمد من فيض الألوهي لحظة مثوله، وعن الهيئة التي استقبلته فيها النفسية البشرية، إذ لم يكن يعني أيًا من المحمولات الأخلاقية أو الميتافيزيقية التي علقته به على مرّ الزمان، لكنه يرى في نفس الوقت، بأن لفظ "المقدس" بذاته قد خضع للتخطيط والتناظر خلال تطور الدين التاريخي، مقتبسا دلالات أخلاقية وعقلانية، وبالتالي فهو كمحمول لفظي، أو صورة بيانية "أيدوغرام"، قد لا يكون أكثر دلالة على الجانب اللاعقلاني كجوهر يشكل نواة كل الأديان، التي لا تقوم دونها، ذلك أنه صار يشار إليه عموما بالجودة والصالح والمطلق، والتي قامت بعقلنته كما سبقت الإشارة، لكنه في جوهره يعني أكثر من هذه الدلالات.

وحتى يبلغ "أوتو" إلى تلك الصورة الأولية الخالصة من الشوائب، ولكي يتملّص من "العلائق والتجملات الأخلاقية والنظرية التي استوعبت مفردة "القدسي"، يختار للإشارة إلى هذا البعد من تلك الحقيقة لفظ *numen* اللاتيني، لينحت منه صفة *numinous* لاحقا². إذ يمكن لهذا المصطلح بحسبه أن يحتوي الفائض اللاعقلاني، وبلوغ البعد الخفي المتعذر على العقلانية والأخلاقية، ويعبر في نفس الوقت على فحواه شعوريا، وسيصبح هذا المفهوم علامة فارقة، ووسما خاصا بـ"أوتو".

وعن هذا المصطلح يقول: "وعليه، إنه لجدير بالاهتمام، كما قلنا آنفا، أن نستنبط لنا مفردة تحل محلّ هذا العنصر المعزول على حدة، هذا "الفائض" في معنى "القدسي" الذي يتخطى معنى الجودة، فإننا، بواسطة مفردة خاصة، سوف يكون في مقدورنا أن نُبقي على المعنى، أولا، على أفضل وجه، منفردا ومتميزا بطريقة جلية، وأن نرصد، ثانيا، ونصّف بطريقة مترابطة، أي صيغة تطور، أو مرحلة من مراحلها، تابعة له قد يبرزها"³. فهو يحدد هدفين، الأول: بتخليص المقدس من العوائل والتراكمات، ومن ثمّ القدرة على احتواء فرادته وأحدثه، بالإضافة إلى معناه الفائض والزخم، والمثقل بالدلالة. الثاني: ويتعلق بالترابعية، أي تحديد بنيته وتركيبته كقمة معقدة ومركبة.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 28-29.

² الأسس النظرية، شيراو، ص 63.

³ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 29.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لخاصية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (المنهجية)

ويضيف عن هذا المصطلح باعتباره فلسفته الخالصة: "أختص بنفسني مفردة منحوتة من اللاتينية *numen* (الألوهية)، فقد أمدنا لفظ *omen* (الغيب)، بالنعت "غيب"، وما من سبب في أن نعزف عن نحت نعت لنا "ألوهي"، بطريقة مماثلة، إذا سأتناول الكلام على فئة تقييم "ألوهية" فريدة، وعلى حالة ذهن "ألوهية" تحديداً، توجد دائماً حيثما تطبق الفئة، هذه الحالة الذهنية فريدة بنوعها فرادة كاملة، وممتنعة على أن تستحيل شيئاً آخر، ومن جرى ذلك، فيما تقبل أن تناقش، ليس في وسعها أن تُحدّد تحديداً دقيقاً، شأنها في هذا شأن أي معطى أوليّ وتمهيدي. على نحو مطلق، ثمّة طريقة واحدة فقط، يجد فيها الآخر إزرّاً له في إدراكها، إنه يجب عليه أن يقوده ويرشده النظر في القضية ومناقشتها، عبر ذهنه الخاص، حتى يُفضي إلى النقطة التي يشرع فيها "الألوهي" ينتج عنوة، وينبض حياة، ويمثل للضمير"¹. فهو محمول لفظي يلائم بحسبته تلك الطبيعة الفريدة للألوهي *sui generis*، التي يشدّد عليها، وبأنه ذو كفاءة، بحيث يمكنه الإمام بينيتها المطلقة، المتعدرة على الإدراك المفاهيمي، والتي تتجلى بفائض من المعنى داخل الشعور، وقادرة على التعبير عن جوهره الأصيل، ويتمثال مع الجانب اللاعقلاني، ومن ثم، فإن مصطلح النوميونوس يعكس هذا الوجه الممغز والسري من المقدس.

وقبل التعرض إلى المعنى الاصطلاحي للنوميونوس، نود التطرق إليه إيتيمولوجياً، أين "كتب" "أوتو" في النص الألماني لكتابه في قسم فهرس المصطلحات الأجنبية تعريفاً لهذه المفردة، فيقول: "حقيقة ما واء الطبيعة ليس لها تصوير دقيق". وتشتق كلمة *nomen* في اللغة اللاتينية من الجذر *nuere* الحاضر في مفردتين هما: *abuere* وتعني التأكيد مع تحريك الرأس، و *adnuere* وتعني التصديق مع تحريك الرأس أيضاً، وبناء عليه، فإن *numen* ترجع من الناحية المعنائية إلى *nutus* أي تحريك الرأس، والمنشأ الأبعد لهذا اللفظ يظهر في الكلمة الهندوأوروبية *neu* المعادلة لمفردة *neume* اليونانية المرادفة لها"².

وتعرّفه موسوعة "اللانند" كالتالي: "*noumene* "حقيقة علمية" كما كتبها "كانط" *D. noumenon* استعمالها "أفلاطون" في كلامه على المثل، الأفكار، وتاليا من المفترض أن تكتب *nooméne* بشكل دقيق. حقيقة علمية، موضوع العقل في مقابل الحقيقة المحسوسة، وتاليا حقيقة مطلقة، شيء بذاته، لأن التراث الأفلاطوني المعزز بالمقابلة المسيحية بين العالم الحسي والعالم الروحي، بما هي المعرفة العامية بالمظهر والوهم، وبما هي المعرفة العقلانية بفكرة الأشياء كما هي، من هنا كان انتقال كلمة *nouméne* تدريجياً منذ عصر "كانط" في أعماله بالذات، من معنى نقدي محض إلى معنى شبه وجودي أنطولوجي"³. بمعنى، تحوله إلى مصطلح متداول للدلالة على حقيقة ألوهية ترانسندنتالية.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 29.

² الأسس النظرية، شيرواني، ص 64.

³ موسوعة لانند الفلسفية، لانند، ج 2، ص 884، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المقدس) (الأوتوي) (المنهجي) في (الصفحة)

أما معجم merriam-webster فيذكر: "يُشتق *numinous* من المصطلح اللاتيني *numen*، والتي تعني "الإيماءة بالرأس" *nod of the head*، أو "الإرادة الإلهية" *divine will* (يشير المعنى الأخير إلى إيماءة رمزية بالموافقة على أمر من السلطة الإلهية). وقد وظّف المتحدثون بالإنجليزية *numen* بمعنى "قوة أو نفوذ روحي" لقرون عديدة. وتشتمل معاني الصفة على ما يعدّ "فوق-طبيعي" أو "سري"¹. بينما يشير "كلود ريفيير" إلى أن "لفظ *numen* اللاتيني (الذي اشتقت منه الصفة *numineux* خشوع ذو قوة عليا: الذي يخفي قوة مقدسة) يُعدّ دائما مظهرا من مظاهر العمل الإلهي"². وليس يهمننا الوقوف مطولا عند إيتيمولوجيا المصطلح، بقدر ما يعيننا المقصد الأوتوي من توظيفه في أطروحاته حول مفهوم الجانب اللاعقلاني من المقدس.

وعليه، فقد كان يشير مصطلح *numen* في روما القديمة على هذا النحو، إلى قوة إلهية، فكل الآلهة والآلهات والأرواح الطبيعية داخل المعبد الروماني: جوبيتير، جانو، مارس، فينوس، سيلفانوس، فيستا، لارس، وبيناتس، وما إلى ذلك، كانت مجرد تعبيرات مختلفة عن هذه القوة الغامضة الواحدة. وقد أخذ "رودولف أوتو" مصطلح *numen* ووظفه لنحت مصطلح مستجد، وهو النومينوس *numinous*، واستخدمه من أجل الإشارة إلى هذه القوة الغامضة. وذلك ما يعنيه المقدس في جوهره، قوة كل الآلهة والآلهات والقوى الطبيعية التي ابتدأ البشر في عبادها عبر التاريخ، أو من الأفضل القول، أنه حينما يختلج النومينوس من الخارج، ويخترق العالم المألوف، فإننا نحن البشر، نشعر به، ونختبره كألوهي ومقدس³. فهو يرى بأنه مصطلح قادر على التلاؤم مع الطبيعة الغامضة والمبهمة للاعقلاني في المقدس، الذي لا سبيل إلى إدراكه سوى الشعور به عبر اختباره تجريبيا.

وبغية الحديث عن الدين باعتباره ظاهرة مخصوصة في الحياة الإنسانية، فقد سعى "أوتو" نحو مصطلح محايد، وقد عثر على مراده في مفردة لاتينية تذكّرنا بالأرواحية، وهو *numen*، الذي يعني قوة أو نفوذا روحيا غالبا ما يتم تعريفه عبر أشياء طبيعية، ظواهر أو أماكن. فعبر *numen*، نحت مصطلح *numinous* للإشارة إلى ماهية غريبة وخارقة للطبيعة تنبع منها التجربة الدينية. ومن خلال توظيف المصطلح، شق "أوتو" طريقه نحو القبض على معنى المهيب والعظيم والقوة الجبارة، التي يشير إليها الدين بالألوهي أو القدسي⁴.

ونحاول الآن أن نقارب طريقة توظيفه لهذا المصطلح في نظريته حول الجانب اللاعقلاني، إذ يشير "شيراوني" إلى أن "المسألة الهامة للغاية هي أن "أوتو" في كتابه مفهوم الأمر المقدس يستعمل كلمة نومينوس على نحوين، فتارة يطلقها على الحقيقة المتعالية ذاتها، وتارة على شعور خاص وحصري ينبثق في وجود الإنسان إثر مواجهته لهذه

¹ تم الاسترجاع من الرابط : <https://www.merriam-webster.com/dictionary/numinous>، بتاريخ : 2022/08/30.

² الأثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ريفيير، ص 40.

³ Glenn F. Chesnut, *God and Spirituality: Philosophical Essay*, 1st ed (USA, iUniverse, 2010), p 84.

⁴ Ross Aden, *Religion Today: A Critical Thinking Approach to Religious Studies*, G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series, 1st ed (Maryland, Rowman & Littlefield, 2012), p 61.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (أودولف) (المنهجية) في (استقصائه)

الحقيقة. واضح أن هذين المعنيين رغم ارتباطهما الكامل، يجب الفصل بينهما، لأن امتزاجهما يؤدي إلى الإبهام والتعقيد في فهم المراد، بل وحتى سوء الفهم أيضا¹.

ولذلك ينبغي مراعاة هذا الأمر لاجتناب اللبس والخلط، إذ يميز "أوتو" بين النوميونوس، وهو الجانب اللاعقلاني في المقدس، وبين "تجربة النوميونوس"، وهو الشعور المعيش داخل التجربة الدينية عند مواجهة الأول، وهو شعور يعتبر معطى قبليا لدى المتدين، واستعداد مسبق لتلقيه لتجدره في نفسيته، ولذلك يدعو به "الشعور النوميونوسي". وتحتاج هذه الاشكالية إلى بعض الإيضاح نظرا لمركزيتها، وقد تناولها "ويليام واين رايت" باستفاضة، وتنبؤ معه في تناول المفهوم الأول للنوميونوس والمقصود به "الجانب اللاعقلاني في المقدس".

ويسمى "أوتو" موضوع الشعور النوميونوسي بالنومن، وهو يحتوي قيمة وموضوعا في نفس الوقت، ولا يمكن تحديده إلا من خلال رسوم فكرية (ترجمها البولسي إلى رسم بياني) *ideograms*، أي بتعيين الخصائص التي يمكن من خلالها أن نستدعي استجابة شعورية مماثلة لما تمت استثارته عند المواجهة مع النومن. فمثلا، تثير المواجهة مع النومن فرعا دينيا، يتماثل مع الخوف. وتبعاً لذلك، يمكن الدلالة على خاصية النومن التي تثير الفرع الديني من خلال الغضب، وهو مصطلح يدل على خاصية تُؤلِّد الخوف غالبا. بالإضافة إلى ذلك، وجب علينا تخطيط *schematize* النومن بواسطة مفاهيم عقلانية مثل الصلاح، والكمال، والضرورة والجوهرية. بمعنى أن المفاهيم من هذا النوع تعتبر محمولات للنومن². فالأيدوغرامات أو الرسوم الفكرية هي تماثلات وترميزات واستعارات قائمة على نظرية "أوتو" المتعلقة بتلازم الأحاسيس وتناظرها، التي تخضع بدورها إلى مبدأ الاختطاط مع المفاهيم العقلانية، حتى تتلائم مع الطبيعة الملعزة للنومن، لكنها تستمد معناها وجوهرها من الجانب اللاعقلاني وليس العكس.

وقد عبر "أوتو" على هذه الطبيعة الغامضة للنومن بـ *mysterium tremendum et facinans*، فهذا التعبير اللاتيني، المتمثل في السر المهيب والجذاب، الذي يستعمله "أوتو" لتوصيف الأمر القدسي، هو في الواقع، توصيف للتجربة الدينية، أو بيان أكثر دقة، توصيف للأمر القدسي المتجلي في التجربة الدينية³. فهي مجموعة من المحددات النبوية التي تعرّف بطبيعته المستعصية على الإدراك المفاهيمي، وهو ما يؤكد "ميسلان" مشيرا إلى أنّ "هذا النوميونو الذي لا يتيسر تحديده عقليا، نستطيع حصره في الذات الإنسانية بحسب ثلاثة عوامل أساسية تتواجد في كل تجربة دينية، ويحددها "أوتو" بالغيبي الجليل والساحر المهيب، وهذه لا تحدد المقدس، ولكنها تعيّن حدود المجالات، فهي تصف النشاط في الذات الإنسانية، وعملها لا يزيد على كونه دلاليا فقط، بما تشكله من دور الترميزات الفكرية التي تسمح بإدراك المقدس في جميع مظهراته النفسية، لأن المقدس لا يمكن أن يُكتشَفَ

¹ التجربة الدينية، شيراوي، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 184.

² William J. Wainwright, Rudolf Otto, In The Encyclopedia of Philosophy, Mircea Eliade (Ed), Vol.6 (New York, Macmillan, 1972), retrieved from website : <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/otto-rudolf-1869-1937>.

³ الأسس النظرية، شيراوي، ص 65، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاأثري) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجي) في (استقصائه)

كأمر مستقل بذاته، فهو مختبر من طرف الإنسان ومُعاشٌ بواسطته عبر تجارب متنوعة¹. فهي تقوم بالدلالة على الطبيعة اللاعقلانية استعاريا، ولا سبيل إلى إدراكها إلا بمعايشة تجربة دينية، وسنستفيض في المبحث اللاحق على دراسة كل مفهوم على حدة.

أما بخصوص المفهوم الثاني، والمتعلق بـ"الشعور النوميوسي" أو "تجربة النوميوس"، فقد حاول "أوتو" في "فكرة القدسي" أن يقيم تمييزا جليا بين المشاعر النوميوسية أو الدينية، وبين المشاعر التي يمكن أن يحصل الخلط معها، مثل الشعور بالجليل. إذ تحوز المشاعر النوميوسية على جانبين رئيسيين، الشعور بالفرع الديني والشعور بالجدب الديني. فأقرب نظير للفرع الديني أو الرعب، هو الشعور بالخارق للطبيعة، أي ذلك الشعور بالعرشة أو الذعر عند سماع قصة عن الأشباح، والرغبة من الأماكن المسكونة. والشعور بالجدب، من خلال الافتتان والاستحسان بالموضوع الذي يثير الشعور الرغبة في الاقتراب منه أو الشعور بأن الإنسان لا قيمة له أمام موضوع جذاب ومثير². أي أن هذه الأبعاد الثلاثة للنومن تلقي بأثرها في القعر السحيق للنفس البشرية، والتي تعتبر بدورها معطاة قبلها فيها، فتستيقظ أمام أي حافز يستحضرها، ولهذا يمر المؤمن بحالات الفرع والجدب، لكن "أوتو" يرى بأن المشاعر النوميوسية، التي تعتبر ظلا للنومن، فريدة بذاتها، بحيث يتعذر التعبير عنها بالمفاهيم المستقاة من المجال الطبيعي إلا إذا خضعت إلى التخطيط، كما أن الموازة بينها وبين الحالات الانفعالية والعاطفية الطبيعية يبقى مجرد استعارة فقط.

كما يؤكد "واين رايت" على أن هذه المشاعر المستمدة من التجربة الدينية النوميوسية معرفية كذلك، إذ توجد دعوتان تحضان هذه المسألة، أولا: وتمثل في كون هذه المشاعر مصدرا لمفهوم النوميوس، أي كمفهوم لشيء له قيمة وحقيقة موضوعية. كما أن المشاعر النوميوسية معرفية كذلك، بمعنى أنها مثل التجارب البصرية، لها مرجع فوري وتأسيسي حول موضوع خارج الذات، فالطبيعة أو العنصر النوميوسي، الذي يعدّ موضوعا للمشاعر النوميوسية، يمثل إلى حدّ ما، الطريقة التي يمكن القول فيها، بأن الطباع والموضوعات المرئية هي موضوع التجارب البصرية. ومع ذلك فإن المشاعر النوميوسية تبعا لـ"أوتو" فريدة يتعذر تحليلها كمركب من المشاعر اللانوميوسية كالحب، والخوف، والرعب، والشعور بالجلالة، وما إلى ذلك. ثانيا: إن طاقة المشاعر النوميوسية متعدرة على التفسير، ومع ذلك، فإن طاقتها يمكن أن تتجلى في العالم حينما تُستوفى بعض الشروط، لكن هذه الشروط لا تشكل تفسيراً كافياً لهذه الطاقة³. وهو يقصد خضوعها للتناظر، غير أنها تبقى مجرد أيدوغرامات، لا يسعها الإحاطة بزخم وفيض تلك المشاعر الفريدة، التي اكتسبت فرادتها من الطبيعة الترانسندنتالية لما تجلى داخل تجربة دينية.

¹ علم الأديان، ميلان، ص 90.

² Wainwright, Rudolf Otto, Ibid.,

³ Ibid.,

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

أما بخصوص الدعوى المتعلقة بمعرفة التجربة النوميوسية، فقد تناولها بالتحليل سابقا، وأما عن تفردها فيضيف "شيراوي": "بيد أن الشعور الخاص الذي يُستثار عند مواجهة الأمر المقدس (التجربة المقدسة) هو في حد ذاته شعور فذ وفريد في نوعه، ومن ثم فإنه لا يقبل التوصيف، وهو مثل كل معلوم بالأصالة بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يمكن تعريفه، وإنما يمكن التوغل في ظلاله والسعي إلى إثارته في نفس السامع. في الحقيقة، فإن "أوتو" على الرغم من توصيف الأحوال المقدسة، بل وتسويغه حتى توصيف ذات المقدس، يذهب بالمعنى الدقيق للكلمة إلى استحالة وصف هذه الأمور. إن اتضح هذه النقطة منوط بالتأمل في رؤية "أوتو" بشأن اللغة الدينية"¹.

ويناقش "واين رايت" العلاقة الجامعة بين معرفة المشاعر النوميوسية، وبين تعدها على الإفصاح، مبينا بأن العلاقة بين هذين الادعائين غير واضحة، إذ يوجد تفسيران ممكنان، ويزعم التفسير الأول بأن المشاعر النوميوسية تكشف عن الموضوع النوميوسي، فمواجهته خلال التجارب النوميوسية، ترفع الستار عن مفهوم النوميوس، بنفس الطريقة التي يُعتقد فيها بأن المواجهة مع الموضوعات من خلال التجارب البصرية، تؤدي إلى ظهور مفاهيم عنها. وعليه، فإن مفهوم النوميوس يعتبر بعديا *a posteriori* في المعنى الذي يُعد فيه اشتقاقا لتجربة موضوع أو طبيعة معينة، ومع ذلك، فإنه يعتبر قبليا *a priori*، بمعنى أنه غير مشتق من أي تجربة حسية، وبهذا التفسير، يكون الشعور مصدرا للمفهوم، من خلال المعنى الذي يكشف فيه عن موضوع المفهوم فقط، أي عبر المواجهة مع الموضوع التي تُنتج مفهومه². أي أنه معطى قبلي، يحتاج إلى حافز يوقظه في النفس، فحينها يصبح بعديا، أو وصفا للحالة التي عايشها الإنسان المتدين داخل التجربة الدينية، أما القبلية فيقصد بها التهيؤ والاستعداد المسبق للتدين.

أما في التفسير الثاني، فإن الشعور يؤدي نحو نشأة المفهوم والكشف عن الموضوع النوميوسي، غير أن المواجهة مع النوميوس ليست هي التي تؤدي إلى نشأة المفهوم. وبدلا من ذلك، يقدم الشعور المفهوم بنفس الطريقة التي يقدم بها العقل النظري عند "إيمانويل كانط" مختلف الفئات القبلية. وعليه، فإن مفهوم النوميوس، قبلي في المعنى المعياري. غير أن الشعور يُنجز أكثر من ذلك، فالشعور الذي يقدم المفهوم، يكشف عن الموضوع الذي ينطبق عليه هذا المفهوم، فكيف ترتبط هاتان الوظيفتان للشعور النوميوسي؟، فلا الموضوع ولا المفهوم معطيان بمعزل أحدهما عن الآخر، ومع ذلك، فإنه يتم تقديم الموضوع من خلال المفهوم أو تتم بِنَيْتُهُ عبر المفهوم. إذ يُعطى الإثنان مع بعضهما، على الرغم من أن أحدهما لا يُشتق من الآخر. وفي كلا التفسيرين، يزعم "أوتو" بأن الشعور يتواصل، ويكشف، ويدرك ويحدد شيئا ما خارج ذواتنا. وعند هذا الجانب يصبح الشعور ماثلا للتجارب البصرية والسمعية. فهو يملك مرجعا موضوعيا، سواء تمت بِنَيْتُهُ من خلال مفهوم قبلي، أو أدى ببساطة إلى نشأة

¹ التجربة الدينية، الإيمان والتجربة الدينية، شيراوي، ج2، ص 184-185، بتصرف.

² Wainwright, Rudolf Otto, Ibid.,

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأودل) (المنهجية) في (استقصائه)

المفهوم¹. وعند هذا الرأي يشكل التخطيط عامل ربط مركزي ومحوري في الصلة بين الشعور وتناجاته المفاهيمية كما سبق تناوله، فالشعور لا ينتج المفهوم لأنه دور التخطيط، لكنه يتيح مادة المفهوم. ثم يخلص إلى نتيجة عامة، حول علاقة الجانب اللاعقلاني في المقدس، وهو النوم، بالجانب العقلاني، اللذان يشكلان فئة دينية قبلية معقدة، مبينا بأنه عندما يتم الجمع بين مفهوم النومينوس والمفاهيم التخطيطية ببعضها البعض عبر هذه الطريقة، يصبح لدينا فئة مركبة للقدسي في ذاته، وتأتي الفئة قبلية في المعاني التالية: 1/ إن الصلة بين فكرة النومينوس والمفاهيم التخطيطية، قبلية. 2/ إن مفهوم النومينوس قبلي، على الرغم من أنه ينشأ وسط المعطيات الحسية للعالم الطبيعي، لكنه لا ينبثق منها. 3/ أن المفاهيم التخطيطية قبلية. ويصعب التمسك بالدعوى الأخيرة، لأن أمثلة "أوتو" حول المفاهيم التخطيطية تجعل ذلك مستحيلا، ولعله يمكن المجادلة بأن المفاهيم التخطيطية مثل: الكمال، والحتمية، والجوهرية والصلاح، قبلية. إلا أن "أوتو" يودّ أن يقول بأن مفاهيم الحب، والرحمة، والإرادة الأخلاقية، يمكنها العمل كمفاهيم تقوم بتخطيط مختلف جوانب النومينوس، لكنه يصعب القول بأن مفهوما كالحب قبلي، وذلك ما يجزم به "أوتو"، فعلى الرغم من أن تطبيق الحب على النوم، له نفس محتوى الحب المطبق على الحالات المألوفة، لكن شكلهما يختلف، إذ يُؤخذ المصطلح عند الإشارة إلى النوم، بشكل مطلق، لكن تطبيقه في المواقف المألوفة لا يكون كذلك. ويبدو بأن "أوتو" يقصد بالحب في معناه المؤلف، أنه يعترف بالمراحل التي يمكن ترتيبها في سلم، وبأن الحب في النوم هو الحدّ النهائي في هذا السلم. وبما أن هذا الحدّ معطى لنا في التجربة الحسية، يمكننا إذا دعوته بالقبلي². وعليه، فإن النومينوس معطى قبلي في الذات، بالإضافة إلى المشاعر النومينوسية الناتجة عن تجربته، التي يقوم مبدأ التخطيطية القبلي بدوره على الإفصاح عنها في مفاهيم مستعارة مماثلة للأحوال المألوفة والطبيعية، التي لا تعدّ قبلية في علاقتها بالنومينوس.

ويجتم "واين رايت" بدور هذه التراكمية في تشكيل ما سماه "أوتو" بالمعرفة الدينية التي اعتبرها ممكنة وشرعية، مشيرا إلى أنه بإمكاننا أن نشرح الدور التي تلعبه المشاعر الدينية أو النومينوسية في المعرفة الدينية، فهي تكشف عن النوم بالنسبة لنا، كما أنها تعتبر مصدرا لمفهوم النومينوس. وأخيرا، يبدو بأنها تبرّر الأحكام قبلية التركيبية التي تربط بين المفاهيم التخطيطية ومفهوم النومينوس. كما يعتقد بأن العلاقة بين الموقف المعروض في "فلسفة الدين" و"فكرة القدسي" واضحة، فالأفكار تصبح فكرة القدسي (والتي تنقسم إلى مفهوم النومينوس والمفاهيم التخطيطية)، وتصبح الحقيقة نوم، كما تصبح المشاعر والحدوس مشاعر نومينوسية³، بمعنى أن "فلسفة الدين" كان بمثابة الإطار النظري، الذي سمح لـ"فكرة القدسي" أن يصبح تطبيقا عمليا وتجريبيا لماهية المشاعر المعيشة داخل التجربة الدينية.

¹ Wainwright, Rudolf Otto, Ibid.,

² Ibid.,

³ Ibid.,

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) لساهية وطبيعة المقرن وأورائه المنهجية في استقصائه

ونودّ ختام هذا المطلب، بإثارة اعتراض يخصّ مصدرية فكرة اللاعقلاني عند "أوتو"، من خلال ما يذكره "خزعل الماجدي": "ونحن نرى أن فكرة "أوتو" عن المقدس تعود إلى "لوسيان ليفي بريل"¹، دون أن يقدم أي برهان على صحة دعواه، ونحن بدورنا، نرى بأن ما عرضناه من مدارس ساهمت في تشكيل شخصية "أوتو" المعرفية، يعبر بشكل صريح عن مصدرية هذه الفكرة، بالإضافة إلى أنّ نزعتنا المناهضة للمقاربات الاختزالية، التي تصنّف جهود "بريل" من بينها، تجعله يرفض الاستناد عليها.

¹ علم الأديان، الماجدي، ص 125.

المطلب الثاني : التجليات البدئية للنومينوس، وتطوره التاريخي من الوجل الشيطاني إلى التهذيب:

سيدور موضوع نقاشنا حول نظرية "أوتو" بخصوص أصل ونشأة التدين في الأنطولوجيا البدائية، وعن تجليات المقدس في الحياة الدينية القديمة، التي تُعدُّ بمثابة ردِّ على النظريات الكلاسيكية الراجعة في عصره، والباحثة في نفس الاشكالية، ورفضه لطريقة مقاربتها للدين بواسطة عناصر خارجة عن طبيعته الروحية. وانطلاقاً من اعتقاده بقبولية التدين في النفس، واستعدادها المسبق لتلقي تجليات المقدس، فهو يرى بأن تمظهراته قد تمَّ التعبير عنها في أشكال دينية مضطربة وغير منتظمة، ما لبثت أن انضبطت لاحقاً، وذلك بعد تأثير ظهور الفكر الفلسفي، والتطور التاريخي للظاهرة الدينية، غير أنه كان يؤمن بأن جميع مظاهر التعبّد القديمة تعود إلى جوهر واحد انبثقت منه، بناء على نظريته حول البنية المشتركة بين الأديان، والمتمثلة في النومينوس، الذي خضع إلى ما دعاه بـ"مسار النمو".

وعن هذا المفهوم، يقول "أوتو" : "إن أول ما يفتن إليه الوعي الديني البدائي في شكل "خوف شيطاني"، وما يلبث أن يُمسي أكثر سمواً وتُبالاً فيما بعد، ما إن يجُلُو بذاته، ليس في الأصل بشيء ما عقلائي أو أخلاقي، وإنما ذو شيء متميز وغير عقلائي، شيء يستجيب الذهن له بطريقة وحيدة عبر ارتدادات الحسّ الخاصة التي تقدّم وصفها، إن هذا العنصر أو هذه اللحظة، يجتاز في قرارة نفسه عبر مسار من النمو خاص به، الذي يبدأ في مرحلة باكرة، والذي يغدو بفضل "عقلانيا" و"أخلاقيا"، أي مصحوباً بمدول عقلائي وأخلاقي"¹، فحالات الخوف والفرع من المفارق للطبيعة في التصور البدائي القديم التي يدعوها "أوتو" بـ"الوجل الشيطاني" *daemonic dread*، يمثل، بحسبه، تجلياً أولانياً للنومينوس، ودليل على أنه معطى قبلي في النفس، غير أن عجز الآلة اللسانية البدائية على الإفصاح عنه، جعله يتبدى في شكل مضطرب، ثم ما لبث أن تطوّر بعد ذلك في أشكال تدين أكثر انتظاماً وتهذيباً، ولذلك كان يعكس خلال تلك المرحلة أولى بدايات العقلنة والأخلاقية، لكنه اكتسب تلك الدلالات بعد مسار من التطور والنمو، على إثر ظهور المذاهب اللاهوتية، التي أخضعت لمختلف النظريات الفلسفية، لكنه موقف الإنسان البدائي القيم، وأنماط التقديس والتأليه لديه، تدل تبعاً لـ"أوتو" على الشعور بالحقيقة المتأصل في النفس.

ويضيف عن هذا التطور الذي حصل لذلك الحدس الأولاني غير المنتظم، بأنه "إذا تناولنا. أولاً : مسار النمو هذا، غير العقلائي، رأينا كيف يرتقي "الخوف الشيطاني" بعد أن يعبر هو نفسه من خلال تدرجات متنوعة إلى مستوى "الخشية من الآلهة"، ومن ثمَّ إلى "خشية الله"، وما هو قوة شيطانية بمسي قوة إلهية : "الخوف" يصبح عبادة، و"الدين" ينمو من تداخل انفعالات ناشئة، واختلاجات حسّ غامضة، والدّعر المقدس من "الاضطراب"، وتنقلب مشاعر الارتهان للألوهي، والسعادة فيه، من كونها نسبية إلى مطلق، والنظائر المتتوية وتداعيات الأفكار العابرة، تتلاشى رويداً رويداً أو يُرعى بها على نحو صريح، أما الألوهي فيصير الله، والألوهة، وبهذا الإله، وهذه الألوهة، من حيث إنهما "الألوهي" المنقلب مطلقاً، يليق المحوّل المشار إليه "قدوس" *qadosh, sanctus, ayioc*

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 137-138، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجية) في (استقصائه)

في أول معنى مباشر للفظ، هذا قمة نمو يتم في دائرة ما هو غير عقلائي، بشكل محض، وهذا النمو يؤلف أول معطيات الدراسة الدينية، ومركزها فيما وقع على كاهل تاريخ الأديان وعلم النفس أن يتبع مجراه¹. فهو يحتمل تاريخ الأديان وعلم النفس، مسؤولية تففي أثر النمو الذي خضع له الشعور النوميونوسي، الذي تبدى أولاً في شكل وجل شيطاني، قبل أن يخضع للعقلنة والأخلقة، وقبل أن تضي عليه مختلف النظائر والمحولات المفاهيمية التي ألغت ماهيته اللاعقلانية شيئاً فشيئاً، وحولتها إلى مفاهيم ذات قوالب ميتافيزيقية وأخلاقية، غير أن الجوهرية في كلامه، يتمثل في أن بواعث الخوف والفرع الديني البدائي، إنما يعود إلى النوميونوس، فهو الباعث عليها، بدلا من رذّها إلى عناصر تفسيرية اختزالية، كالقول بالطفولية والمرضية والعصبية والخرافية، إلخ، فقد ابتداء ظهور النوميونوس على شكل طقوس وثنية ما لبيت أن تحولت إلى إله الأديان التوحيدية، لكنه وفقاً ل"أوتو"، يدل على تشويه لفكرة الألوهية في الأنطولوجيا البدائية، ومن ثمّ فليست الوثنية في تصوره أصلاً للدين، وذلك لعجز البدائين عن التعبير عن طبيعته، وهو ما لم تتفطن إليه النظريات الحديثة.

وقد استقرأ "أوتو" في "فكرة القدسي" تلك المراحل الأولى التي عبر فيها النوميونوس عن ذاته، بعد تفحصه لمظاهر التقديس البدائية، وتتبع تجلياته في مختلف ظواهر الحياة الدينية البدائية القديمة، أين حاول استفراغها من محمولاتها العقلانية والأخلاقية، والرّد على النظريات الاختزالية كالأرواحية والطوطمية والتطورية التي فسّرت أصل التدين بعوامل خارجية، لكنها بالنسبة إليه، كانت تمثل الدين في ذاته، لأنها انبثاق من تجليات النوميونوس الأولانية، ولذلك عمل على تتبع تلك المراحل التطورية أو مسارات النمو، وصولاً إلى اكتمالها في أشكال نبيلة وسامية في أديان ما بعد المرحلة البدائية.

ويرى "أوتو" بأن تشكّل الدين في صورته النهائية قد تمّ عبر مراحل، وبأن كل مرحلة تمثل صورة للنوميونوس، لكنها شكلٌ منحرفٌ عنه فقط، فهو ينبثق من صميم قعر النفس السحيق لدى الإنسان الذي يملك استعداداً مسبقاً للتدين، يتجلى بعد أن تستفزه مثيرات وحوافز، ولهذا يرى بأن الإدراك الأصيل للدين ينبغي أن يراعي بالضرورة ويفهم هذه المراحل، التي صنّفها في ثمانية أشكال دينية أو تعبيرات لتجليات النوميونوس الأولانية.

وعن هاته المراحل التي استقرأها في كتابه، وعن ضرورة مراعاتها كمسلمة قبل كل دراسة لها، يقول: "يمكن المرء أن يفهم منشأ الديانة التاريخي، وكل شكل نموٍ طراً عليها، إذ يجب التسليم أولاً بأنه عندما يشرع التطور الديني بانطلاقته، تطلعتنا ظواهر غريبة ومتنوعة، تتقدم على الدين بحصر المعنى، ولكنها تترك أثرها في مجرى سيره فما بعد. هذا شأن مدلول كل من المفاهيم الآتية: "الطاهر" و"النجس"، والإيمان بالموتى وتكريمهم، والإيمان بـ"الأنفس" وتكريمها، والسحر، والفأل الحسن، والأسطورة، وإكرام الأشياء الطبيعية، سواء كانت مثيرة للرعب أم خارجة على المؤلف. مضرة أم نافعة، وفكرة "القوة" الغريبة والتميمية (عبادة الأشياء)، والطوطمية، وعبادة الحيوان والنبات، وعبادة الشيطان، وجوق من الشياطين. إن هذه الأمور يخامرها على رغم تفاوتها، عنصر مشترك، هو

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 137-138، بتصرف.

الفصل الثاني : (المفهوم اللاهوتي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأورثو) (المنهجية) في (استقصائه)

العنصر الألوهي، الذي يمكن كشف النقاب بيسر عن هويته، وقد لا تمت بمنبتها إلى هذا العنصر الألوهي المشترك، على نحو مباشر، إذ يمكنها كلها أن تكون قد أتمت عن مرحلة أولية، غير أن هذه الأمور تكتسب لها نسيجاً خاصاً جداً كمعبر إلى الدين، كشكل جلي يمدّها بالهيمنة التي تسود بها على عقول الناس الدال تاريخهم على حيازتهم لها¹.

فكل مظاهر التقديس التي عرفتها الأنطولوجيا البدائية، إنما تعكس ذلك التهيؤ المسبق لتقبّل تماثلات النوميونوس، وبالتالي فقد كانت تلك الظواهر تشكل قنوات يعبر من خلالها عن ذاته. فهي بالرغم من تعدد مظاهرها، لكنها تشترك في بنية واحدة جامعة، تكمن في انبثاقها منه، وعليه فهي صور له، كما تمثل مساراً لنموه، ومراحل تطوّر تخمّر خلالها حتى أصبح سامياً نبيلاً ومهدباً، وهو ما يدل على أن الأنطولوجيا البدائية كانت تعرف مفهوم التقديس والتدينس، ولهذا أحاطت مختلف الظواهر المحيطة بها بتلك الهالات التبجيلية، ومن ثمّ، فإن مسار النمو يمثل تبعاً لـ"أوتو" دليلاً على شرعية الاستعداد المسبق، وقبلية المعرفة الدينية، وعن وجود حوافز بعثت على تماثلته، وبأنها تعود في جملتها إلى النوميونوس.

كما أنه يشدّد على مفهوم "البنية المشتركة"، ويقصد النوميونوس، فهو الدافع والمحرك لظهور تلك الظواهر الدينية، لكن ماهيته تحتاج إلى صبر وتأن بغية الكشف عنها في مظاهر التعبد البدائية، وهو ما يدلّ على ضرورة ماعاة مفهوم الترانسندنتالية في دراسة الظاهرة الدينية والانطلاق منها كمسلّمة، ذلك أن الدين ذو جوهر فريد يأبى الاختزال.

وقد قمنا باستقراء المراحل الثمانية الأولى لتمظهرات النوميونوس، التي وصفها "أوتو" بـ"المظاهر المبكرة"، والتي تخلّلتها انتقاداته للنظريات الاختزالية في تفسيرها، ويمكن اختصارها كالتالي :

أ. **السحر** : وهو موجود في كل زمان إلى غاية اليوم، سحر طبيعي، كنمط سلوكي يحصل فيه تناظر يصدر نحو الخارج، يخلو من التفكير والقواعد النظرية، ويؤثر بحسب إرادة وهدف الفاعل. كما يخلو من اعتقاد الإنسان الأول بأن حركة الموجودات تحكمها "إحيائية كونية"، أي أنّ نفساً تحرّكها. فذلك لم يكن ذلك سحراً، وإنما مكوّن فريد في نوعه، يسمى بـ"الفعل الخارق"، وهي تسمية منقوصة ومفحّمة، وعليه فإن تفسير الطبيعة كمنظومة متكاملة بواسطة "القوى الروحية أو النفسية" بحسب "فونددت" غير كاف، وذلك لسببين. أولاً : استقلالية السحر عن الاعتقاد بالأرواح والأنفس، وأسبقيته في الوجود عليها. ثانياً : لا يهتم سبيل السحر نحو الوجود عبر قوى نفسية، وإنما سبيل الصفة والميزة الكامنة فيه التي عبرت من خلالها. إذ يمكن تحديد معالم هذه الصفة عبر الـ"شيطاني" فقط، التي لا يمكن التلميح لها إلا بواسطة حسّ "السر" المستعصي على الاحتواء عبر المفاهيم الإيجابية، وإنما من خلال استجابة ذهنية تسمى بـ"الرعدة"².

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 147، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 148-149، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (اللازوي) لاهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجي) في (استقصائه)

ب. تكريم الأموات : وهو لا يقوم على نظرية إحيائية، يعتقد البدائي بمقتضاها بأن الأشياء والأموات تزخر بالحركة والحياة، تقدر على الفعل، فهي أطروحة قسرية وعشوائية. فالملت يلقى على الذهن تعويذة بمجرد النظر إليه، كأمر مجزع ومرهب، وهو شعور يراود البدوي الساذج والعصري المدنس، كقوة قاهرة، وينم هذا الفطيع والمريع عن ظهور محتوى حسّ منفصل في نوعه، لا يفسره الموت وحده، فالشعور اتجاه الموتى له نوعان : الغثيان اتجاه تفسخ الجثة، بالإضافة إلى الاضطراب والرعشة. وهاتان اللحظتان من الحسّ لا يمكن استنتاجها بالتحليل، فهو جزع ورعب ذو فرادة خاصة في نوعهما¹.

ج. النفوس والأرواح : لا يهتم المنشأ الفكري للأرواح بقدر أهمية العنصر النوعي الذي ينطوي عليه الحسّ المتصل بها، وليس ذلك بسبب رهافة الأرواح واستعصائها على الرؤية، وإنما لجوهرها غير القائم في الخيال أو الأفهوم، بل لكونها، أولاً : مرآة لانعكاس الرعدة والجزع، ثانياً : لعدم قدرة الأحاسيس الطبيعية على البوح عن لبّ معناها الأفهومي الذي جعلها كيانات مبجلة كالأبطال والأجداد والقديسين².

د. المانا : وتعود في أصلها إلى ظواهر طبيعية، فملاحظة بعض القوة في النباتات والحجارة، التي حيزت من خلال أكل قلب أو كبد حيوان أو إنسان، بغرض امتلاك قوته، فإن ذلك لم يكن ديناً وإنما طباً، يتعلق بالملاحظة والبحث عن أسباب الشفاء، فالفرق بين طيناً وطيب السحرة يكمن في الدقة وطرق الاختبار³.

هـ. المشيئة الكلية : تعتبر الجبال والبراكين والشمس والقمر كائنات حية عند البدائي، وليس ذلك نظرية ساذجة، نسميها بالمشيئة الكلية، تؤمن بحلول الروح في كل شيء، وإنما اعتماداً على نفس المقياس الذي نتلمس فيه بأنفسنا حياةً في الموجودات، حين يخطر لنا وجود زخم حي وعنفوان فيها، ويرتبط صواب أو خطأ ذلك بدقة الملاحظة من عدمها. لكنها لا تغدو بمجرد ملئها بالحياة أسطورة أو ديناً أو آلهة، طالما يُنظر لها كالتماس ورغبة فيها، بدلا من الصلاة لها، فهي لا تصير إلهية، وموضوع عبادة، إلا باندساس فئة الألوهي داخلها، بعد تأثير وسائل، أولاً : ألوهية كالسحر، ثانياً : أن طريقة عملها سحرية، أي ألوهية⁴.

و. روايات الجن : وتفترض مسبقاً حافظاً طبيعياً للعبثية والسرد والترويح عن النفس، لكنها تصبح موجودة حين تُرفق بعنصر "المدهش" والعجيب، بعد توسط الألوهي، والأمر نفسه في الأسطورة⁵.

ز. الوجل الشيطاني : إن ما سبق ذكره من عناصر، تعتبر مجرد ممرٍ نحو عتبة الحسّ الديني الحقيقي، واستتارة مُبكرة للوعي الألوهي، ظهرت في مسرح التاريخ مختلطة بأحاسيس متناغمة ومتناظرة، يصعب شرحها جميعها. إن لدينا في بروز "ما هو شيطاني" فقط بداية منفصلة، إذ يمكن معاينة أشد هيثمات "الشيطاني" نصاعة في الآلهة العربية

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 149-150، بتصرف.

² المرجع نفسه، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 151، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 152، بتصرف.

⁵ المرجع نفسه، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) اللاهوتي لماهية وطبيعة (المقدس) وأدواته (المنهجية) في (استقصائه)

القديمة، ذات الأسماء الإشارية الغامضة، غير المكسوة بالأسطورة، لعدم نشأة علم الأساطير حينها، ولعدم انبثاقها عن الطبيعة والأرواحية، لكن المرء أحسّ بجزوتها فوقها، فهي نتاج خالص للوعي الديني بذاته، وليست نتاج محيطة جمعية، بزغت من حدس أناس يتمتعون بقدرات فطرية نبوية، فالكاهن (الصورة البدائية عن النبي) له صلة بالألوهية، أو قدرة إلهية-شيطانية، يستطيع وحده أن يختبرها دون غيره. فحيثما أوحى بها بشكل مماثل تبرز أشكال عبادة وشعائر إلى الوجود¹.

ح. المقدس والمدنس: يمكن العثور على المعنى المحض لعبارات الطاهر والرجس قبل استعمالهما الديني، فالملوث هو الشيء الكريه المثير للاشمئزاز الطبيعي، وهو انفعال يحوز قدرة خاصة في المراحل الأولى من نمو الإنسان، وكان يمثل جزءا من تزويدنا الطبيعي بحماية ذاتية ووقاية غريزية، لكن أثر الحضارة صقل هذه الكراهية والاشمئزازية، فتحول ما يبدو كريها لدى البربري إلى حسن، والعكس بالعكس. كما ينطوي هذا الصقل على تخفيف حدة الاشمئزاز، ولهذا لا نمت اليوم انفعال البربري المتطير، ويمكن ملاحظة ذلك لدى سكان المدن المهذبن، الذين يحسون بالضجر من شيء لا يثير الاشمئزاز عند سكان الريف الفطّاط، لكنهم حين يشعرون به يبلغ بهم الانفعال مبلغه. فالشعور بالاشمئزاز الاعتيادي، المتناظر بشدة مع حسن "المريع"، يصبح جليا بموجب سنة التجاذب المتبادل بين أحاسيس وانفعالات متناظرة، فعبور النجس أو الرجس نحو حيز الألوهي، يكمن في الإمساك بمفتاح المعضلة، وهو التناظر وسنة التجاذب، وحينها يمكن إعادة بناء المسيرة التوالدية بطريقة تجريدية، التي يحفز فيها أحد الانفعالات الانفعال الآخر، وتملك اليوم الخبرة المباشرة لتجربته، فردّتنا الانفعالية عند مشاهدة دم يسيل، يتعدّر حينها القول بأن عنصر "الاشمئزاز" أقوى من عنصر "الارتياح". وبعد أن قفز عنصر "الملع" إلى الساحة، وقد نمت وتشكّلت أفكار الشيطاني والإلهي، المقدس والقدوس، الرفيعة، أمكن للأشياء أن تصبح رجسة أو نجسة بالمعنى الألوهي، دون طبقة تحية من النجاسة الطبيعية، كنقطة انطلاق. ويمكن فهم العلاقة بين الحس والتناظر من المثال التالي: يدعو حسّ الرجاسة الألوهي المقابل له الشمئزاز الطبيعي (حسّ الرجاسة الطبيعي) بسهولة، عبر التداعي، فتصبح الأشياء كريهة وهي لم تكن في داخلها مسمّنة، لكنها أضحت موضع هلع ألوهي².

ويمكن الخروج مما سبق استقراؤه، بمجموعة من الملاحظات تدل في مجموعها على أن هذه العناصر الثمانية، ما هي إلا مراحل بدئية وأولانية عن تشكل الألوهي في صيغة منتظمة، عمل التطور الحضاري والتاريخي على تهذيبها وضبطها، فتحولت من السداجة إلى الانتظام.

وتعتبر هاته العناصر تمهيدا وكشفا تدريجيا عن النوميوس، وقنوات ناقلة له يمر من خلالها للظهور في حيز الوجود، فالدافع النوميوسي الكامن قبلها في النفس باعتباره العنصر الباعث عليها، والذي يحتاج إلى مجرد حوافز توقظه، هو الذي يجمع بينها جميعها، مثل: دافع الرغبة في التماس الشفاء.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 152-153، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 153-154، بتصرف.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (أودائه) (المنهجية) في (استقصائه)

وعليه، فإنها تمثل المراحل الأولية المبكرة غير المباشرة له، لأنها تتميز بالسذاجة والبساطة، كما أنها أتاحت الظروف المناسبة لاحقا، نحو تشكّل البيئة الحاضنة له للتقوُّب في مفاهيم أكثر نبلا وسموا، ويستدل "أوتو" بهيمنة هذه العناصر وسلطتها على عقول الناس ونفسياتهم، على وجود عنصر النومينوس بداخلها، بالإضافة إلى اعتقاده بتعدد الصور الدالة عليه، والتي تعود في أصلها إليه، باعتباره بنية واحدة جامعة، تختلف طرق التعبير عن طبيعته لا غير، فالتاريخ البشري يدل على امتلاك جميع الشعوب لمثل هذه التجارب، غير أن هذه الطريقة في التعبير عنها، إنما تحصل تبعا لقانون التلازم بين الأحاسيس، أي سنة التناظر، وبذلك ظهر مفهوم التقديس والتدنييس، انطلاقا مما يتواءم مع طبيعة العنصر المبتجّل مع عدمه.

كما يمكن كذلك ملاحظة المعارضة الأوتوية للنظرية النفسية السائدة في عصره، بزعامة عالم النفس التجريبي "فيلهلم فوننت"، والمتمثلة في الأرواحية، فهو ينتقده في ردّه لما سبق، إلى عنصر روحي نفسي.

ثم يقدّم "أوتو" بعد عرضه لهذه العناصر المبكرة، ثلاثة ملاحظات بخصوصها، يمكن إنجازها كالتالي :

1. إذا جاز إطلاق تسمية "ما قبل الدين" على العناصر السابقة، فلا يعني أن الدين يقبل أن يُفسّر من خلالها، وإنما على العكس، يمكنها تلقي تفسيراً دينياً بناءً على العنصر الديني الأساسي الكامن فيها، وهو حسّ الألوهي. فهو أول عناصر طبيعتنا النفسية، يحتاج إلى تفتّن خاص لتفردّه، ولا يقبل تفسيراً مغايراً. فهو ينبجس في اللحظة المناسبة من ثنایا النفس والذهن، إذا ما توفّرت شروطه، كالنمو المناسب لأعضاء الجسم وسائر القوى الذهنية والانفعالية. أي نمو القدرة على الإيحاء والاستجابة لانطباعات خارجية واختبارات داخلية. لكنها لا تعتبر عنصراً مكوناً له ولا سبباً، وإنما مجرد ظروف. فبزوغ طاقات الحس والاستيعاب وقدرات الذهن في سياق نموذجها يخضع لسنن وظروف معينة، ولا ينبغي أن تلقى تفسيراً إلا في حدود ظروف تطورها العضوي كالتأثر بالضوء والصوت، وإدراك الزمان والمكان، وما يصدق على بقية عناصر حياتنا الذهنية، يصدق على حسّ الألوهي، أي مراعاة خصائصه، ومساره نموّه¹. أي أن حسّ الألوهي ينبغي تفسيره تبعا لشروطه الخاصة، وتبعا لصعيده وسياقه الخاص، وبأدوات ومقولات تتفق مع طبيعته الفريدة تجنبا لاختزاله، فهي لا تمثّل الدين الأصيل، لكنها مناسبات لتجلياته، كما أنها تنبثق منه، أي من النومينوس كمعطى قبلي، الذي يحتاج إلى مجرد حافز يوقظه من القعر السحيق.

2. إلا أن أكثر حالات الإثارة نضاعة فيما يتعلق بانفعال الألوهي يتمثل في "حسّ الشياطين"، لأنها ذات مدلول خاص جدا بالنسبة لتطور الدين، لأنه لا يتجلى في أول لحظاته على إثر تداعيات انفعالية أرضية اعتقِدَ بشكل خاطئ أنها ألوهية، لأنه إما أن يكون حسّاً محضاً، أو يُكتشَفَ فيه الموضوع الألوهي، وتتجلى أفكاره الكامنة والظلية. وهي حالة تقبل التحليل الاستبطاني الذي يمكنه الإفصاح عنه وتحديد موضع الألوهي. وقد عرف كل منا في وقت معين، وفي مكان ما، شيئا "سرّيّاً" وانتابه حس "الغربة". إن من شأن تحليل نفسي دقيق ملاحظة التالي : أولاً : الصبغة المنفردة له غير الصادرة عن سواها، اللامختزلة والنوعية. ثانياً : انعدام السمات الخارجية التي

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 154-155، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

تستدعي هذه الحالة، وندرتهما، فلا أثر على وجودها ولا حجم تقاس به، تلك الشحنة الانفعالية القوية. إذ تطغى قوته الاستحواذية على كل شكل تأثر يتيح الزمان والمكان، لا يقوى الإنسان حينها عن الحديث على أثر البتة، وإنما يمكنه الحديث عن لقاء يقوم بدور الفرصة لانطلاقة الاختبار الذي يحسه، أما اختبار رعدة الاستغراب والوجل فيعجز التأثر الظرفي والخارجي عن سرها، وهذا نصل إلى، ثالثا: وهي المسألة التي يجعلها التحليل النفسي لاختبار "الغريب" جلية، وهي ذات معان خاصة وفريدة، تستثار وتوقظ من سباتها، رغم غموضها وكمونيتها، فهي حاضنة انفعال الجزع الحقيقي، ولذلك فإن حدوث هذا الاضطراب الذهني والانفعالي يقتضي في انطلاقة الأولى هيئة معينة. رابعا: يمكن لهذه الحالة الذهنية أن تظلّ حسّا خالصا، متابعة لمسارها ثم تتلاشى دون الإفصاح عن فحوى فكرتها الظليلة. ويمكن اختزالها في صيغة تعجّبية مثل "يا للمكان العجيب، يا للغرابة". لكن يمكن أن يُفصح عنه، والانتقال نحو التعبير بشكل إيجابي، ويصبح أساس المعنى والفكرة الغامض قد تدرّج نحو وضوح أجلى، والإفصاح عن شيء ما متعال، غامض، ذات حقيقية وفاعلة، ألوهية الطابع، تأخذ لها هيئة محسوسة كألوهة حيز، كشيطان، كإيل وبعل وما شابه، يقول يعقوب في (تك: 17: 28): "ما أهول هذا الموقع! هذا بيت الله"، أين تُبرزُ الجملة الأولى التأثر الذهني التلقائي، قبل تسرّب التفكير فيه، وقبل أن يصير فحوى الحس نفسه ومعناه جليين، إذ تحمل في ثناياها إشارة إلى الهلع الألوهي الأولي فقط، الكافي في ذاته للدلالة على المواضيع القدسية أو المقدسة، لجعلها بؤرة تكريم جليل، ومركز عبادة، فينتقل صاحب الاختبار إلى الألوهي، الكامن في الموضوع الجليل، لإيجاد حلّ لتأثره بالغرابة والرهبنة، فتصبح العبادة ممكنة، ويمنح للألوهي اسما، كمسيرة تفسيرية تأويلية أتاحها إعلان يعقوب الثاني¹.

3. وأخيرا فإنه يصعب تقديم تفسير للظواهر المذكورة، التي أجاد "أندرو لانغ" في الإشارة إليها، إلا من خلال طرحنا القائل بقاعدة أولية (قبلية) من الأفكار والأحاسيس، ولا تؤيد هذه الفكرة فرضية "التوحيد البدائي" التابعة لعلم الردود التبشيري، فلبّ المسألة يكمن في أن ثمة عناصر ومفازات في الأساطير البربرية، تقود إلى ما وراء ما بلغت إليه بشكل مختلف، إذ لم يسعى البربري إلى الاتصال بألهته العظمى، لكنه يكنّ لها برغم أنفه، منزلة تتفق مع معنى الألوهي، في أسمى مراتبه. ويمكننا أن نستجلي دون أي واسطة، أمر هذه التجليات السابقة، ذات الاختبار الديني الجليل، لأنها نتاج نموّ أسطوريّ تقدّم عليها، فما تماز به أمر محير، لتسامي حياتها الدينية، ولذلك تماهت تلك الأوهام المبعّجة مع الله. وينقل المبشرون بالمسيحية عن المهتمين أنه كانت لديهم معرفة سابقة بالله، بالرغم من عدم إقامة تكريم له، فالأسماء التي تطلق على الكيانات العليّة تشهد بفرادة الظاهرة، فما الذي كان يحمل البرابرة على التسليم بذلك، لو لم تكن ذهنياتهم البربرية نفسها مستعدة له، إن هذه التجليات السابقة، مضطّعة بتلقي ضغط مستمر من طرف استعداد داخلي عاقل لصياغة بعض الأفكار، فمن دون هذا الافتراض، ستبقى هذه الوقائع لغزا لا حلّ له. ويفوت علماء النفس أصحاب المناهج الطبيعية، أنّ عليهم معرفة جانب نفسي مهمّ

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 155، 157، بتصرف. يذكر "أوتو" أمثلة أخرى يحلل من خلالها هذا العنصر، انظر: ص 157، 159.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

يمكنهم ملاحظته داخل ذاتهم، عبر عملية استبطان ذاتي، أعني به التنبّت الذاتي من قيام أفكار دينية في ذهن المرء نفسه، لكن الكثير من الناس بإمكانهم التعرف عليه في ضميرهم إذا ما استذكروا سرّ التعميد، إذ يمكن لما يُرسيه الذهن أن يُستنتج من تلقاء نفسه، عبر اختلاج يُنذر بحصوله والشعور به¹.

ويمكن الخروج من مجموع هذه الملاحظات الثلاثة، بملخصة عامة، تكمن في التأكيد الأوتوي على قبلية الحس الألوهي في النفس، مستدلاً بنزعة البرابرة نحو إضفاء طابع السمو والوقار على معبودات أسطورية إلهية، كما يدل ذلك على نضاعة أو تفرّد هذا الحس، وعدم قابليته للاختزالية الطبيعية، أو موازاته بالانفعالات الشعورية المألوفة، وعن حاجته إلى مجرّد حوافز تُستدعيه من القعر العميق للنفس حتى يبرز.

كما أنه يعتبر الحس الشيطاني بمثابة العنصر الأكثر دلالة على التهيؤ المسبق للألوهي، وعليه فإنه يؤكد بأن المقدس بنية في الشعور، فالتاريخ الديني يثبت بأن الإنسان كان يحمل هذا العنصر قبلياً، والذي ابتداءً بشكل غير موجه، وبأنه حاول جاهداً لإيجاد تفسير لجوهر وماهية هذه الفكرة الغامضة.

وبعد أن عدّد "أوتو" مراحل ظهورات النوميونوس المبكرة في ساحة التاريخ، نجده يحدّد بعد ذلك، مجموعة الدوافع التي ساهمت في بعث تلك التجليات الأولانية والمبكرة له، لكنه يعتبر بأن أكثر أشكاله نضاعة ودلالة عليه، يتمثل في ما يدعوه بـ"الوجل الشيطاني" *daemonic dread*، الذي يسعه في تصوره احتواؤها جميعاً، وقد أطلق على تلك التجليات اسم "المراحل الخام"، أي مرحلة الاختمار و"عتبة التطور الديني" في مسيرته نحو الاكتمال والنضوج.

وهي مراحل غير مستمدة من خارجه بما أن النوميونوس كان الباعث عليها، إذ "ليست أشكال الاختبار الديني المتنامية وحدها ما يجب اعتباره أمراً أولياً، وغير مشتق من سواه، إن هذا يصح أيضاً، ولا ينقص صدقه قيد أمثلة، في ما من شأن الانفعالات البدائية الخام، والأولى، انفعالات الوجل الشيطاني، التي تقف، كما رأينا من قبل، عند عتبة التطور الديني. إن الدين نفسه حاضر عند انطلاقاته: ففي مراحل الاختبار الأسطوري، والشيطاني، المبكرة هذه، يأتي الدين، ولا سوى الدين، فعله"². فأما انفعال وجداني، أبداه الإنسان الأول، فهو يدلّ على تعطّشه الأنطولوجي نحو العيش وسط المعنى والقيمة، كما يدلّ أوتويا، على انبعاث للعنصر الألوهي الكامن في النفس، وبأن الدين كان هو المحفّز على تلك السلوكات أو المواقف، ولا شيء غيره، ولو بدا بسيطاً أو ساذجاً أو هائجاً غير منتظماً، ولا منضبطاً وفق قواعد مستمدة من مؤسسة دينية.

ويحدّد "أوتو" خمسة عوامل مهّدت الطريق نحو تلك التظاهرات الثمانية السابقة للدين، والدالة على حسن الألوهي، والتي تعود في جوهرها إلى مظهر أصيل وجوهري يتمثل في الوجل الشيطاني، وهذا بعد استقراءه لتعبيرات الأنطولوجيا البدائية الثورية عن ماهيته، والتي يعدّها الاختزاليون طفولية ومَرضية، لكنها تعكس في حقيقتها موقفاً

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 160-161، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 163.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفكرين) (أودولنه) (المنهجية) في (استقصائه)

وجوديا من الكون، وطريقة تعبير اقتضتها تلك المرحلة من التطور الفكري والديني، ويمكن اختصار هذه العوامل كالآتي :

أ. فهو (يقصد الوجل الشيطاني) يرتبط بلحظات بروز الألوهي الأولية المتعددة والمتدرجة، لأنه يزيح النقاب عن كامل محتواه ببطء شديد، فلحظاته المكوّنة والمبكرة والجزئية، وعناصره الناشئة المنعزلة، تحوز شيئا ما غريبا، ممتنعا على الإدراك، فظاً بعض الشيء، فهذه اللحظة الدينية التي كانت أول ما شبَّ في الذهن البشري، وأعني بها الوجل الشيطاني، تبدو نقيضا للدين منها إلى الدين نفسه، إذا نظرنا إليها منفردة، وفي ذاتها، لكنها إذا ما عُزلت عن العناصر التي ترسم إطارها، فإنها ستبدو شكلا مربعا من الإيجاء الذاتي وهلوسة نفسية، أكثر من صلتها بالدين، وتظهر في هذه المرحلة كائنات خارقة، يدعي بعض الناس الاتصال بها، ولهذا يمكن فهم السبب الذي دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الدين بدأ بعبادة الشيطان، وبأنها أقدم عهدا وعمقا من الله. ولهذا ينبغي لعملية فرز الأديان بحسب جنسها ونوعها، أن تُعزى إلى هذا التسلسل والتدرج الملمَّ بجوانب الألوهي، فمن يضطلع بهذه المهمة ينبغي أن يقوم بفرز مختلف الوقائع، لأنها ليست متصلة وكأنها أنواع متميزة للجنس نفسه، أو بديلة للأخرى، أو أشكالا محددة المعالم، بحث يمكن إخضاع الدين في مجمله إلى التحليل، وإنما عبارة عن عناصر تكوينية، يجب القيام بالإجمال والتركيب انطلاقا منها. أي أن يسعى الباحث إلى فهم هذه الظواهر فهما حقيقيا، لا أن يجعل كل شيء في موضعه، وصلاته مع الباقي، كجزء من جسم واحد، وإنما ينبغي عليه أن يؤخذ به في مجمله، قبل أن تتمكن أجزاءه أن تُدرك إدراكا ملائما¹.

ويقدم "أوتو" ملاحظة منهجية تتعلق بالطريقة التي ينبغي اتباعها عند إخضاع ظاهرة ما إلى الدراسة، وتتمثل في الإجمال والتركيب وتجنب الاجتزاء، الذي يشتغل على ظاهرة واحدة ثم يعمّم نتائجها على الكل، كالطوطمية التي أخضعت الديانة الأسترالية القديمة للدراسة، جاعلة منها أصلا للدين، على الرغم من عدم معرفة الكثير من الشعوب للطواطم. ولهذا ينبغي على الباحث دراسة الظاهرة في شموليتها وتعقيداتها، لأن العناصر لا تتصل بالضرورة في بنيتها أحيانا، لذلك وجب القيام بالتركيب بغية الاستنتاج، فالوجل الشيطاني عند عزله، تم فهمه باعتباره هلوسة، أو أصلا للدين، لكن التركيب سمح بإدراكه كمرحلة خامّ للألوهي، عند تطبيق نفس المنهج على بقية العناصر المنفصلة عنه كتكريم الموتى، والسحر، والتقدّيس.

ب. يتميز طابع المرحلة الخام ببدايته إلى صبغته الفضة وحادة الطبع والطائشة، التي تتصف بها باكورة أشكال انفعال الألوهي، وهو ما أدى إلى عدم تمييزه، لاختلاطه مع الأحاسيس الطبيعية وانصهاره فيها². أي أن عدم القدرة على الإفصاح عن خاصيته الألوهية، يعود إلى الطريقة البدائية الهائجة والطائشة والفضّة في التعبير عن

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 163-164، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 164، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

العلاقة مع الظواهر المحيطة، لكن الباحث مُلزَمٌ بمراعاة خصائص اللغة البدائية غير القادرة على الانضباط في مفاهيم محددة وقواعد التفكير تجنبا للاختزال.

ج. إن التقدير الذي تُدْفَعُ إليه لحظة الوعي الألوهي، كالوجل الشيطاني، يتصل به أول ما يتصل بشكل طبيعي جدا، بأشياء وأحداث وذوات تقع في عالم الاختبار البدائي، فتوفر هذه المناسبة انطلاقة الانفعال الألوهي، على نحو تناظري، ثم تنعطف به نحوها، وهو جذر ما أسميه عبادة الطبيعة، وتأليه الأشياء، وبشكل تدرجي، تكتحل هذه الصلات بشيء من الروحاني تحت أثر حس الألوهي نفسه، حتى يُرى الحس المكفهَرُ النورَ، محيلا إلى الواقع العلوي المطلق، والقيام بذاته¹. أي أن الألوهي قد اتخذ من مظاهر الطبيعة والأحداث اليومية للإنسان المتدين، مواضعا يتجلى من خلالها، وأنه تمّ من خلال التناظر والتلازم تأليه وتقديس الكثير من تلك الظواهر المحيطة به، لكنه لا يعني بأن "أوتو" قد تبني مبادئ الدراسة الطبيعية في تفسير منشأ وأصل التدين القديم.

د. ويرتبط العامل الرابع بما يُسهم في إظهار الدين البدائي بحلّة خام، أي ذلك الشكل غير المنضبط، المتعصّب العمائي، الذي يُغمر فيه الحس الألوهيُّ الذهنَ، بشكل بارز كأنه هوس ديني، واختناق وغضب². أي الجانب الذي يبرز فيه الاحتقان، وقوة الانفعال وكأنه رغبة في الانتقام وإلحاق الضرر بغرض التعذيب، ولذلك يتميز في هذه الحالة بالتعبير عن فئة في النوميونوس كما سيأتي لاحقا.

هـ. وأما الأهمّ من ذلك كله، فهو محاولة إضفاء الطابع العقلي الأخلاقي الفاشلة على الاختبار، لأن الحس الألوهي، يصبح محمّلا تدريجيا بالمدولات العقلانية والأخلاقية والثقافية³. وهي العملية التي عرفت سلخ الطبيعة اللاعقلانية للنوميونوس، التي ناقشناها سابقا.

وبعد عرض هذا الاستقراء الذي قدمه "أوتو" لعوامل التخمر المبكرة لتجليات الألوهي من خلال عنصر الوجل الشيطاني، يشير بعدها إلى الطريقة المنهجية التي يمكن التفكير بناء عليها، في طبيعة هذا الأخير، وذلك عبر مقارنته بمبادئ الحكم الجمالي، إذ يقول: "تقدّم هذه الاعتبارات تفسيراً للطابع البدائي والهمجي، الذي يزدان به الوعي الألوهي في أولى تباشيره، ولكن لا مندوحة من تكرار القول بأن خلجة الوجل الشيطاني الأولى، نفسها هي، في قلب فحواها، محض عنصر أولي، في جوهرها له، يمكن أن تُقارن من أولها حتى آخرها بمعايير الحكم الجمالي وفرزة البهاء (فئة الجميل)، فإني مهما تباينت اختباراتي الذهنية، عندما أنعت شيئا بأنه "بهي" أو "بغيبض" تتفق الحالتان على هذه، أنني أرمي الشيء بنعت يبغي تفسيره، إلا أنني لا أقتبسه، بل لا يمكنني اقتباسه من اختبار الحس، وإنما أرميه به، بالأحرى، بناء على حكم أطلقه تلقائيا من بنات أفكاري"⁴. فهو يؤكد على أنه معطى قبلي في الذهن، ومن ثمّ، فإن الحكم على تلك الظاهرة هو بمثابة محاولة لاستقصاء طبيعتها، أي تفسير لها من

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 164-165، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 165، بتصرف.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 165.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المفهوم) في (استقصائه)

حيث نعتها بالجمال أو القبح، كما أنه ليس تفسيراً مستمداً من معطيات الحس التجريبي الطبيعي، وإنما عن ملكة قبلية في العقل المحض بلغة كانطية، تقوم بالحكم على الظاهرة، وتقييمها، انطلاقاً من الذوق الشعوري الجمالي.

Ahndung.

ثم يضيف "أوتو" عن مصدر استمداد هذا الحكم، والذي يحيله إلى الحدس، قائلاً: "إنني أفطن بالحدس إلى ما في الشيء من سمات حسية فقط، وإلى شكله الذي يتخذه في المكان، أعلل المعنى، الذي أسميه بهاءً يطابق الشيء، أي أن المعطيات الحسية تعني البهاء، أو لعله يوجد قطّ معنى شبيه بهذا؟ فإنما هذه الأمور وقائع، لا تستطيع العناصر الحسية أن تطلعني عليها، بأي شكل من الأشكال، أو أن تخبرني بها"¹، فهو يشير إلى أن سبيل التعرف على هذه الماهية يقتضي حدسها، لأنها ليست من معطيات العالم الطبيعي بحيث تُستمد من الحواس، لكنه يقصد الاستعانة بمبدأ التناظر، بغية تقريب حقيقة هذا العنصر الغامض.

ويضيف: "بل يجب عليّ أن أصوغ تصوّراً مبهماً بعض الشيء، "لما هو بجيّ في ذاته"، وأن أحوز علاوة على هذا، مبدأ التحاقٍ أعزوه به إلى الشيء، وإلا لتعدّر أبسط اختبارات البهاء، وبمقدور هذا التناظر أن يذهب شأواً أبعد: إن البشر المكونون في البهاء، مهما كان ماثلاً للمسرة المحضة، القائمة فيما هو مستعذب، يبقى متميزاً إزاءها، من حيث التباين الجلي في النوع، ولا يقدر أن يُشتقّ من أيّ شيء سواه، قس على مثل هذا العلاقة بين المهابة الدينية المميزة، والخوف الطبيعي المحض"². أي محاولة إدراك الشيء في ذاته، وبحسب طبيعته الأصلية، غير أن التعبير عن ذلك يقتضي تطبيق مبدأ التناظر، وإلا أصبح أبكماً من دون معنى جلي. ومع ذلك، فإن حقيقة هذه الماهية تبقى متعذرة على الوصف وتممايزة في نوعها، لأنه لا يشتق مما سواه، باعتباره عنصراً فريداً في نوعه وذاته، ولهذا ضرب مثلاً قارن فيه بين الهلع الديني والخوف الطبيعي، ويعود ذلك إلى شرطية التعالي التي تميز الانفعال المتوهج داخل نفس المتدين، وهو ما ينتفي في الانفعال الطبيعي بسبب شرطية الأرضية.

ولذلك يقرر "أوتو" قاعدة مفادها بأن "المعرفة والإدراك إدراكاً أفهومياً شيعاناً مختلفان، بل هما غالباً متنافران بنحو متبادل فيما بينهما، إن الغموض السري الذي يكتنف الألوهي مرادف لا يضارعه آخر، لاستحالة معرفته"³. فقد يتم التعرف على طبيعة الألوهي داخل التجربة الدينية، ذلك أن نتاج الشعور يعتبر معرفة، غير أنه إدراكه مفاهيمياً، أي التعبير عن بنيته في شكل مفاهيم عقلانية، يختلف تمام الاختلاف عن المعرفة به، ويعود ذلك إلى الطبيعة السرية والملغزة لهذا الأخير، ولذلك شدّد على اكتساب القارئ لتجربة قبلية.

¹ فكرة القدسي، أوتو، 165.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 166.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (المنهجية)

ونأتي بعد هذا التناول لمراحل تشكل النوميونوس، أو مراحلها الخام التي تمثل تهيؤات نحو الاكتمال، التي سعى "أوتو" أن يؤكّد من خلالها على فطرية التدين لدى الإنسان البدائي، بناء على مبدأ *a priori*، إلى عرض شروحات بعض المشتغلين على طرحه لهذه العناصر الثمانية وعوامل انبثاقها.

ويشير "دومينييك ماربانينغ" في تناوله لنظرية المانا إلى التصور المغاير لمفهومها اعتماداً على "رودولف أوتو" في "فكرة القدسي"، أين يمكن النظر إلى المانا كمعتقد نشأ من الشعور بالهلع والوجل من شيء سرّي "مغاير" يستتر من وراء مظاهر الطبيعة. وكان الرأي الشائع يرى بأن جوهر معتقد المانا يقوم على تحلّل قوَى غامضة في جميع الكينونات، إلا أن أصول الاعتقاد في المانا ينبغي تتبعه في نفسية الإنسان خلال التجربة الدينية. وتبعاً لـ"أوتو"، يحوز البشر على شعور خاص بالهلع والوجل حول شيء ما سرّي، وهو ما دعاه بالنوميونوس. وقد تتبع "أوتو" أصل الأديان البدائية المتعلق بمعنى السر المروع، أي الوجل النوميونوسي أو الوجل المستوحى من النوميونوس، الذي تجلّى لدى الشعوب البدائية كوجل شيطاني. وما ذلك الوجل الشيطاني، وفقاً لـ"أوتو"، سوى سوء فهم للنوميونوس، وقد ظهر من هذا الوجل الاعتقاد بالشياطين والآلهة. وعليه، فإن الظواهر الدينية الثمانية، أي: السحر، وتكريم الأموات، والأرواح والأنفس، والاعتقاد بأن الأشياء الطبيعية لها قوة يمكن السيطرة عليها بواسطة التعاويذ، والاعتقاد بأن الأشياء الطبيعية مثل الجبال والشمس والقمر حية في الحقيقة، وقصص الجن (والأساطير)، تعتبر، وفقاً لذلك، تعبيرات أولية حول قابلية الإنسان للتجربة الدينية. وعليه، فإن هذه الظهورات الصوفية قد تهدّبت في المرحلة التطورية الأولانية للبشرية¹. أي أن النوميونوس كان يبين ذاته من خلال ظهورات خضعت للصقل عبر مسار التطور، بعد أن تجلّى في أشكال غير منضبطة، أبرزها في شكل وجل شيطاني، لأن العقلية البدائية لم تكن تملك القدرة على فهمه بشكل موضوعي بسبب قصور أدواتها في التفكير والتصوير، وهو ما أدى تشكّل تلك الظواهر التي تعتبر في نفس وقت تعبيراً عن الكامن القبلي في النفس وهو النوميونوس من جهة، وعلى أنها مظاهر تدين مشوّهة عن حقيقة هذا الأخير.

كما يؤكّد "ريشارد كلارك" بأنه تبعاً لـ"أوتو"، فإن الوجل الشيطاني يعتبر نقطة الانطلاق الأولى في كل التطور الديني، إذ يأخذ شكلاً من الشعور بما هو خارق للطبيعة، العجائبي والغرائبي. كما أن الجن والآلهة تعتبر نتاجاً لموضوعية هذا الوجل، فالظروف والأحداث الطبيعية في الحياة المألوفة، التي توقع المرء في ارتباك، مؤهلة لتصبح مصطبغة بالوجل الشيطاني أو بالشعور النوميونوسي، ومن ثم تتحول إلى معجزات أو بشارات. وقد صنّف "أوتو" هذا الوجل الشيطاني كشكل أصيل من الشعور النوميونوسي، ذلك أنه ليس مجرد شكل أكثر كثافة من الخوف في العموم، لكنه مختلف نوعياً عن بقية أنماط الخوف الأخرى. فهو ينطوي على رعدة مُفتقّدة في الخوف الطبيعي، يتبعها ارتعاش للجسد وجريان لدم بارد. كما أنه أشار إلى إمكانية إصابة المرء بالذعر من دون اختبار للوجل الشيطاني، ويمكن إيراد أدلة كمنادج عن الخوف الطبيعي: رهبة المسرح، ورهاب الخلاء، وخوف الطيران، وخوف

¹ Domenic Marbaniang, *Epistemics of Divine Reality: What Knowledge Claims of God Involve*, 1st Ed, (North Carolina, Lulu Press, Inc, 2017), pp 127-128.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

القفز بالمطاط أو القفز بالمظلة، والخوف من حادث سيارة والرغبة في معرفة ما حصل. ولا تشبه أي واحدة من هذه، الرعدة، والخوف أو عنصر الرعدة، الذي نربطه بالخوف من الأشباح والأماكن المظلمة، إذ لا يمكن للخوف الطبيعي أن يتحول إلى وجل شيطاني لمجرد كثافته. كما أن الآلهة في تقاليد الأديان الأسمى، تحتفظ بعنصر الشبح في ذاتها، كخاصية خارقة للطبيعة أو الهلع. وفضلا عن كونها موضوعا للخوف، فإن الأشباح تعتبر موضوعا ذو جاذبية، فالمرء يميل إلى قصص الأشباح، كما أن الأفراد يرغبون في زيارة الأماكن التي يُزعم بأنها مسكونة، لأن فكرة الخارق للطبيعة يُرغب في تجريبها بفضول قوي وجاذبية، ويكمن السبب من وراء الأسر القوي للأشباح للمخيلة لانتمائها إلى مجال آخر، فهي "مغايرة كلياً"، كما أنّ الأرواح والأنفس هي موضوعات مفاهيمية تمّ إنتاجها بواسطة عقلنة الوجل الشيطاني، فالتجربة أسبق من المفهوم¹. فهو يستند على الفرق بين الشعور بالخوف النوميوسي المستمد من النوميوس، والمغروس في النفس، وبين الخوف الطبيعي، لأنه لا يضاويه في الكثافة والقوة، كما أن أهم خاصية تفرق بينهما، تكمن في الترانسندنتالية كما سبق.

أما "تود غوش" فيرى بأن "أوتو" كان يؤكد على أن الدين قد ابتدأ بذاته، وبأنه لم يُستمد من شيء آخر ليس دينياً، فالتعرف البدائي على الخارق للطبيعة، أين ظهر النوميوس كقوة متميزة، هي النقطة التي انطلق منها التطور الكامل اللاحق لتاريخ الدين، ويمثل ذلك، الأطروحة التي صاغها "أوتو" كرد فعل على النظريات التطورية لـ"فوندت" وبقية النفسانيين الطبيعيين. وفي الوقت ذاته، يجادل "أوتو" بأن محتوى النوميوس لا ينكشف إلا من خلال التدرّج، كنتاج لسلسلة طويلة من الحوافز. فالتعبيرات الأولى عن الوجل الشيطاني، إذا تم النظر إليها بشكل منعزل، فإنها تقدم صورة مشوهة عن النوميوس، الذي يتجلى في البداية باعتباره مناقضا للدين بدلا من كونه الدين بذاته. ومع ذلك، فإنه يمكن فهم هذه التظاهرات الأولية للنوميوس بشكل سليم، من خلال النظر إليها في ضوء التطور اللاحق لتجربة النوميوس². أي أن الدين كان يحتاج إلى مجرد حوافز لبيزغ من القعر العميق للنفس باعتباره معطى قبلياً، وليس نتاجاً لعناصر خارجية، ومن ثم، فقد كان يحتاج على نظريات علماء النفس الديني التطوريين، لأن أهم مفتاح لفهم التدين البدائي يكمن في الانطلاق من مبدأ المعرفة الدينية القبلية، ومسلّمة الترانسندنتالية، وتفسير الديني باعتباره ديناً، وليس شأننا نفسياً، وهو ما يؤكد على تشديده على أهمية السياق والصعيد الخاص بالظاهرة، وهي فكرة ستؤثر بقوة على الطرح الإليادي، كما سيتبين خلال الفصل الثالث.

ويضيف عن مرحلة الصقل التي خضع لها الوجل الشيطاني، وبلوغه مرحلة النضج والسمو، بأن الشعور النوميوسي خلال مراحل الأولى، وفي تجربة الوجل الشيطاني، كان أقرب إلى الخوف الطبيعي، إلا أن الجانب المروّع في النوميوس قد خمد، وعبّد الخوف الطريق نحو العبادة والانجذاب، وعند هذا الحد، يمكن الحديث عن عملية الإجلال *sublimation* للنوميوس في تاريخ الأديان. وبهذا أصبح النوميوس ينزع بشكل متزايد نحو مماثلة الجليل، بقدر ما ينزع بشكل متزايد نحو ترسيخ الإنجذاب والرعب بدلا من الفرع والوجل. فحين يُقهر عنصر

¹ Richard Clark, The Multiple Natural Origins of Religion, 1st ed (Bern, Peter Lang, 2006), pp 52-53.

² Goosh, the Numinous and Modernity, p 122.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأودان) (المنهجية) في (استقصائه)

الوجل بشكل تدريجي، فإن التلازم *association* والتخطيط *schematization* مع الجليل قد أبقى وحافظ على ذاته بشكل شرعي حتى في الأشكال السامية للشعور الديني: كدلالة على وجود علاقة خفية ووثيقة بين النوميونوس والجليل، أكثر من كونها مجرد مماثلة تصادفية¹. فقد لعب التخطيط وقانون التناظر والتلازم دوره في صقل النوميونوس ضمن أشكال سامية في الأديان اللاحقة، وبروزه في صورة أكثر نضاعة ودلالة عليه.

ويزيد عن طريقة توظيف مفهوم التخطيط فيما يتعلق بهذه العناصر الأولانية، بأن "أوتو" وظّف مصطلح التخطيط للإشارة إلى التلازم بين بعض المشاعر والأفكار غير التجريبية، غير أنه يتم تحديدها بواسطة مبدأ قبلي يربط بينها. فهذه العلاقة التخطيطية، توجد بين العناصر العقلانية واللاعقلانية في فكرة القدسي المركبة، وكذلك الأمر فيما يتعلق بين النوميونوس والجليل. وتتميز التخطيطية الأصيلة بذاتها عن كونها مجرد تلازم تصادفي. ويدرك "أوتو" عملية الإجلال في تاريخ الأديان بواسطة عناصر الوجل، والفرع البدائية للنوميونوس، والتي تم إدراكها بشكل تدريجي كونها غير متوافقة مع الحقيقة الدينية، وتم رفضها إلى درجة أن أضحي البعد الأخلاقي للدين يتقدم بشكل متزايد نحو المقدمة. ففي المراحل الأكثر بدائية، تجلّى المروع *tremendum* كقوة متهورة لا يمكن التنبؤ بها، مثل شحنة كهربائية حين تتعلق ببعض الناس أو الأشياء، ومع بزوغ التوحيد الأخلاقي لاحقاً، فإن المروع قد اختطّ بواسطة مفاهيم العدالة الإلهية، واكتسب "غضب الرب" دلالة أخلاقية. بينما، وبشكل متماثل، فإن الجذاب *facinans* في شكله البدائي، الذي تمّت مواجهته في طقوس العريضة والمواقف السامية من الوجد الديني، قد اختطّ لاحقاً مع مفاهيم المحبة الإلهية والنعمة. فبالإضافة إلى اختطاط الجوانب العقلانية واللاعقلانية للألوهي، فإن "أوتو" يحدد عملية الإجلال ضمن النوميونوس بذاته، بصرف النظر عن اختطاطه العقلاني². ولهذا يلعب مفهوم التخطيط الكانطي دوره المركزي، فهو بعد أن يضبط العلاقة بين الشعور النوميونوسي وطريقة البوح عنه من خلال مفاهيم تحدد طبيعته، فإنه يقوم بدور محوري في تطور الدين التاريخي، أي داخل الجانب اللاعقلاني للقدسي في ذاته، وهو النوميونوس، الذي تم صقله من التهور والانفعال الطائش في شكله البدائي، إلى الحالة التي أضحي فيها سامياً، ويستعين "أوتو" بخلفيته اللاهوتية، في إسقاطه للمفهوم الكتابي حول غضب الرب كمحصلة لاختطاط الوجل الشيطاني معه، ومن النعمة والمحبة نتاجاً لاختطاط الحنين البدائي بهما للدلالة على سمو المسيحية عنده³.

ولذلك اقتضت الضرورة المنهجية أن نعرض تلك العناصر السابقة التي تمثل ظهورات النوميونوس الأولى، من خلال الاعتماد الكلي على "فكرة القدسي"، بغية فهم طريقة التوظيف العملي لمفاهيم التخطيط والحكم الجمالي، وحدهس اللامتناهي داخل المتناهي.

وبعد أن بين السياق التاريخي والفكري الذي ظهرت فيه أطروحات "فكرة القدسي"، كونه جاء بغرض الرد على النظريات الاختزالية الكلاسيكية التي بحثت في إشكالية أصل الدين، عمل "فيليب آلوند" على مناقشة العناصر

¹ Clark, The Multiple Natural Origins of Religion, p 122.

² Goosh, the Numinous and Modernity., pp 122-123.

³ للاستزادة، انظر كتابه فكرة القدسي، ص 172.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجي) في (استقصاء)

السابقة، التي درسها تحت ما سماه بتطور الدين، منطلقا من الإشكاليات التالية: تكمن المهمة الأكثر أهمية، مثلما يؤكد "أوتو"، في تتبع تطور الجانب اللاعقلاني للقدسي، ويبدو بأنه قد اشتغل على مسألتين مركبتين عنده: عند أي مرحلة في تاريخ الأديان تقوم المشاعر الطبيعية (بمعنى، المشاعر الموجهة نحو شيء طبيعي) بالمرور نحو المشاعر الدينية اللاعقلانية والفريدة؟ وعند أي مرحلة تنشأ المشاعر الدينية الفريدة كنتاج لإدراك النومن الترانسندنتالي؟ وتعتبر هذه المسائل مركزية لأن "أوتو" يسعى للمجادلة بأن أصل الدين يكمن في هذه المراحل التحولية¹.

وانطلاقا من هاتين الإشكاليتين، يعمل "آلموند" على مناقشة التصور الأوتوي بخصوص التظاهرات الأولانية الثمانية للنومينوس، مشيرا إلى أن كل ظواهر الدين البدائي (المظاهر الثمانية السابقة) تشترك في عنصر واحد: وهو الشعور النومينوسي. بتعبير آخر، يتم استدعاء فئة القدسي لأداء دوره في كل هذه الظواهر. ومع ذلك، فإننا لا نتعامل مع الدين في معناه الخالص، وإنما مع سوابقه، فكل هذه العوامل والعناصر (الشيطنانية خصوصا)، فهي، إذا جاز التعبير، مدخل على عتبة الشعور الديني الحقيقي، وحافز أولاني عن الوعي النومينوسي. فمن خلال الشيطانية، ظهر الدين على الساحة، ذلك أن الشياطين هي نتاج للوعي الديني الخالص². فهي ليست نتاجا لخوف مرضي أو معطى خارجي عن الدين في ذاته، وإنما تمثلا للشعور النومينوسي المعطى القبلي في النفس.

ويضيف "آلموند" حول عدم اعتبار التجليات الثمانية دينا خالصا، وإنما شكلا له، بأنه توجد العديد من الأسباب لما لا يمكن الاعتبار بأن هذه الظواهر دينية في المعنى الكلي، أولا: فهي تعرض إدراكا جزئيا للنومينوس، إذ يُفْتَقَدُ الجذاب. وحينما يتم عرض النومينوس بشكل غير مكتمل، مثلما هو الحال في الوجع الشيطاني، يكون هنالك أيضا شيء ما مبهم، غير مفهوم، منقّر بخصوصه. ثانيا: وهو الأكثر أهمية، يتمثل في اندماج وتشتت الشعور النومينوسي عند هذه المرحلة مع المشاعر الطبيعية. غير أن المشاعر النومينوسية تتلقى زخمها الجوهرية من خلال المشاعر الطبيعية المتناظرة، تبعا لما دعاه "أوتو" بقانون تلازم المشاعر³. فالأنطولوجيا البدائية كانت تميل نحو الهيجان والغضب في سلوكها، ولذلك كان الجانب المروع أكثر بروزا من الجانب الجذاب والفتان، الذي يعتبر بنية جوهرية في النومينوس بذاته، وقد عمل التناظر وتلازم المشاعر على تجلي النومينوس في تلك الأشكال الأولانية.

ونحتم هذا الاستقرار والتحليل لعناصر التشكل الأولاني للنومينوس، في مسيرة نموه من مراحل الخام إلى نضوجه وسموه، من خلال تحديد ثلاثة عوامل تدفع به نحو الوجود في حيز التاريخ، يذكرها "أوتو" كخلاصة عامة، يقول فيها: "ثمة إذا، ثلاثة عوامل في المسيرة التي يأتي فيها الدين الوجود، تاريخيا، أولها التفاعل بين استعداد مسبق وحافز يعطي الاستعداد تحقيق مقدراته في غمرة نمو عقل المرء تاريخيا، ويساعد، في الوقت نفسه، في تحديد هيئته. وثانيها الاعتراف المتكفي بأجزاء معينة من التاريخ، بفضل هذا الاستعداد عينه، كإعراب عما هو قدسي، مع ما

¹ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, p 79.

² Ibid.,

³ Ibid., p 80.

الفصل الثاني : (المفهوم اللائق) لماهية وطبيعة (المفرد) وأولاده (المنهجية) في (استقصائه)

يستتبع هذا من تبدل في الاختبار الديني المدرك حتى حينه، إن في نوعه، أو في درجته. وثالثها، على قاعدة الإثنيين الآخرين صحبة القدسي المنجزة، في المعرفة، والإحساس، والإرادة. فالدين، إذا، إنما هو ببساطة برعم يفرع من التاريخ، بالقدر الذي يُنمّي فيه التاريخ، من جهة، استعدادنا لمعرفة ما هو قدسي، والذي يكون فيه، من جهة أخرى، هو نفسه إعرابا عما هو قدسي¹. فالقابلية الإنسانية لتلقي النومينوس باعتباره معطى قبلي، إنما يحتاج إلى مجرد حافظ يستدعيه ليعبر عن ذاته داخل أحداث التاريخ، وإن كان ذلك التمثل يبدأ، كما رأينا، في شكل وجل شيطاني غير منتظم، يُعرب فيه عن ماهيته، مع التباين في النوع والدرجة، أي من حيث الكثافة والزخم، فالدين من ثم يتجلى في التاريخ من جهة، كما يعمل التاريخ على صقله وتهذيبه، وتطوير قدرتنا على تلقيه أكثر من جهة أخرى.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 204-205.

المطلب الثالث: إدراك النومينوس من خلال كلية العرافة *Faculty of divination*:

عرفنا سابقا بأن إدراك الطبيعة اللاعقلانية للمقدس، والمتمثلة في النومينوس، تستعصي على الإدراك المفاهيمي، ولذلك فهي تقتضي معايشة وجدانية عميقة، تستند إلى الحدس والشعور، عند مواجهته، وقد تناول "أوتو" في الفصل الثامن عشر من كتابه، طريقة تطبيق هاتين الأداتين في إدراك تجليات النومينوس داخل التجربة الدينية، وقد تسائل عن شرعيتها بالقول: "دعونا نطلق على معرفة القدسي معرفة صحيحة، من خلال مظهره، وطاقة تعرفه، مهما كان صنفها، اسم "طاقة العرافة"، فهل من وجود لطاقة كهذه؟ وإن وُجدت، فما هي طبيعتها؟"¹، وعليه، فإننا سنحاول التعريف بمفهوم هذه النظرية، وبيان أسسها، والأدلة التي تؤكد شرعيتها كطريقة تقصّ وبحث، ولصدقية ما يصدر عنها.

يشير "أوتو" إلى وجود فرق بين مجرد الإيمان بواقع يتخطى الحواس، وقيام المرء باختباره، ذلك أنه واقع ذو فعالية، يقتحم عالم الظواهر على نحو نشيط، وبأن إمكانية اختباره قناعة راسخة لدى الأديان كلها، لأن المقدس قائم يشهد له صوت الضمير الداخلي والوحي، فهو الصوت الخافت والوديع، الصادح في القلب، عبر الحس والاستشعار والشوق، كما أنه يمكن ملاقاته أيضا ملاقاته عبر أحداث وأشخاص، وأفعال، وهو دليل بأن ثمة إيحاء خارجيا للطبيعة الإلهية، إلى جانب الإيحاء الداخلي، النابع من الروح².

ويقرر "أوتو" في مقدمة هذا الفصل مسألتان: الأولى، وتتمثل في الفرق الجوهرية بين الإيمان بالمقوليات الميتافيزيقية وبين الشعور بموضوعاتها التي تتجلى في العالم الطبيعي، مؤكداً بأن حصول ذلك ممكن، وهي قناعة يلتقي عليها أتباع الأديان جميعها. ثانيا: أن مواجهة موضوع التجربة الدينية، أي المقدس، ممكنة كذلك، وبأنه مُتاح عبر تجلياته من خلال أشخاص مختارين، أو أحداث معينة، إلخ.

ويعلق "أوتو" على هذا التماثل الحاصل من خلال وسائط بأن التعبير الديني على هذه الأفعال والظهورات للقداسة بشكل ملموس، اسم "الآية"، التي تعدّها الأديان القديمة كل ما يقدر أن يبعث في الإنسان معنى القدسي، وأن تثير فيه حسّ القداسة المرهوبة الجانب، وأن تدفعه ليعمل عملا ظاهرا أمام أعين الملائكة³. فتجلى المقدس عبر مختلف الظواهر الدينية أو الأشخاص المختارين، يعتبر بمثابة معجزة خارقة لقوانين العالم الطبيعي، وكشف عن حقيقة متعالية عليه، ولذلك تُحاط تلك المواضيع التي أُتخذت كوسائط، بهالة من التوقير والتبجيل، وهو مفهوم تعود مصادر استمداده إلى "شلايرماخر" كما سيأتي لاحقا.

لكن "أوتو" يحذر من فسخ الاختزال والالتباس، أي جعل غير الديني دينيا، بالقول: "بيد أن هذه الأمور كلها لم تكن، كما رأينا، "آيات" بمعنى اللفظ الدقيق، وإنما كانت مناسبات وظروفا، تعدّ للحسّ الديني، حتى يستيقظ من

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 174.

² المرجع نفسه، ص 173، بتصرف.

³ المرجع نفسه.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

تلقاء ذاته، وقد وجدنا أن العامل الذي يفضي إلى هذه النتيجة، يقبع في عنصر مشترك لديها جميعا، وأنه عنصر متناظر مع القدسي، أما تفسيرها كأنها مظهر، فعلا، من مظاهر القدسي نفسه، وفي حدّ طبيعته الذاتية، فيعني، كما رأينا، خلطا بين منزلة القداسة، وأمرًا يشبهها شيئا خارجيا فقط¹، فتلك التبدلات إنما تعتبر دليلا على التهيئ المسبق، ومرحلة خاما لتجلي النومينوس، وتمهيدا نحو سموه، فهو يجمع بينها كبنية مشتركة، كما أنها تخضع لقانون التناظر الذي دفعها نحو التجلي في تلك الأشياء. وعليه، فهي ليست دينا في المعنى الخالص للكلمة، وإنما مناسبات لظهوره وتمثله، تلعب دور الواسطة.

كما يرى بأن إطلاق صفة القداسة، أي الخلط بين القداسة الحقيقية والأشياء، يعود إلى عدم كفاءة ونضج ملكة الحكم بالجميل والجليل لدى الإنسان البدائي، الذي كان يصدر أحكامه انطلاقا من تصوره المبهم للجمال في الأشياء، ووقوعه في الحيرة، وهو ما أدى به إلى الخلط والخطأ في تطبيق تصوره الغامض والمتلبّد على الجمال، فيحسب أن ما لا ليس فيه ذرة جمال بأنه جميل، ومع ذلك، فقد كان الحكم يصدر لأنه استعداد مسبق وإلا ما أمكنه أن يتبدى، كما أن مبدأ التناظر الخادع هو الموقع في هذا الوهم، لكن خضوع هذا الحكم للتهذيب والنمو، مكّن المرء أن يحكم بعدها بشكل شديد وصائب، فما أصدر عليه البدائي حكما بالبهاء والجمال، ليس المقدس في ذاته، ولكنه شكل أولاني عنه فقط². ومثلما أشرنا سابقا تبعا لـ"غوش"، فإنه لا يمكن التمييز بين التطبيق الخاطئ والسليم لمبادئ التناظر، أو قانون تلازم المشاعر، على فئة القدسي، ومن ثمّ إلى تمييز الأحكام الأصلية من الأحكام المزيفة، إلا من خلال كلية العرافة³، فهي الآلية والأداة التي تسمح بالتمييز بين الجوهري والثانوي.

وبما أن إدراك النومينوس لا يمكن حصوله إلا بعد معايشة تجربة شعورية حدسية لطبيعته اللاعقلانية، فإن بلوغ جوهر تلك الطبيعة لا يتحقق إلا وفق ما يسميه "أوتو" بكلية العرافة، والتي يعرفها ويحدد خصائصها بأنها نظرية تهم "الأمر الفائق الطبيعة". وتقوم على أن يصادف المرء حادثة ليست طبيعية، أي حادثة لا يمكن أن تفسر بالركون إلى سنن كونية، وأن حصولها يعني وجود علّة غير طبيعية دفعتها إلى ذلك، وعليه، فهي نظرية ثابتة وعقلانية، نُحِتت لهاصيغة برهان بفضل مفاهيم منتقاة، وهي تزعم بأن قدرة العرافة قائمة في الفهم، أي في الطاقة على التفكير بواسطة مفاهيم وحجج⁴. إذ يشير "أوتو" إلى أن العرافة تعني مواجهة مباشرة مع النومينوس داخل تجربة دينية، فهي معايشة شعورية تقتضيها طبيعته الماورائية، وبأنها لا تستند على مفاهيم العلم الطبيعي ومعطيات التجربة الحسية، فالنومينوس وهو علّتها، يتم تفسير إدراكه بواسطة المعرفة الدينية القبلية التي تصبح معقولة ومفهومة من خلال مبدأ التناظر ومفهوم التخطيط، لكن المفاهيم المعبرّ بها عنها تستمد من الحدس والشعور، وبالتالي فهي ثابتة لأنها قائمة على ضوابط، وليست اعتباطية.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 173-174.

² المرجع نفسه، ص 174، بتصرف.

³ For more detailed discussion, see, the numinous and modernity, p 125.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق ص 174-175، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجية) في (استقصائه)

ويجزم "أوتو" بشرعية ما تنتجه هذه المعرفة ذات الصبغة الدينية، من خلال الإشارة إلى قيامها على أدلة وبراهين وحجج ذات بنية غير طبيعية ولا منطقية، وذلك ما يدعوه "أوتو" بالوعي الديني، أي الوعي الذي يستند على براهين تتلائم مع ماهية هذا الأخير، وهو ما يتجلى فيما يعرضه بالقول: "نسوق لنا حجة أنه ليس في مقدورنا أن نجزم أن حدثا ما ليس لوقوعه علل طبيعية، أو أنه جرى على نزاع مع سُنن الطبيعة، إن الوعي الديني نفسه ينتصب مناوئا، في وجه تشريح ما هو في كل دين، أكثر اللحظات رقةً وحيوية، أعني اكتشاف الألوهة عينها واللقاء معها، فإن كان ثمة موضع يجب أن ينتفي فيه فرض الأمور بالحجة والبرهان، وسوء الركون إلى سياقات المنطق والأحكام، فهنا، وإن كان ثمة موضع يجب فيه إقرارا داخليا، ينبجس من أعماق أعماق النفس، ينتلج عفويا، بمنأى عن كل نظرية أفهومية، فهنا"¹. فالحدس والشعور هما مصدرا تشكيل الوعي الديني، وليس المنطق العقلاني، ذلك أن "الوعي الديني الناضج، ينتفض على هذه الشروح الفكرية، لأنها تلد من العقلانية"²، وبما أن طبيعة النومينوس وبنيته غير عقلانية، فهي تقتضي من ثم أدوات معرفية ومنهجية تتلائم مع خصائصها فوق الطبيعية.

ويبين "أوتو" بأن حصول العرافة، وتحقيقها في الذات المواجهة للنومينوس خلال تجربتها الدينية، لا يحصل تبعا لقوانين محددة ومنضبطة، كأنها علم رياضي يخضع لمجموعة براهين بغية الوصول إلى نتيجة، ف"من البديهي أن ذلك لا يحدث، عبر إقامة البرهان، وإعطاء الدلائل، وبالركون إلى تطبيق قواعد نظرية، فإننا لا نستطيع اقتراح أي معيار نظري من قبيل هذا: "متى اجتمع العنصر س مع العنصر ع، ينجم وحي من ذلك". هذه الاستحالة عينها هي ما يملنا، بالضبط، على الكلام عن "عرافة"، وعن "فهم حدسي"، على الاختبار أن لا يأتي من طريق البرهان، وإنما عبر "تأمل محض"، من خلال الذهن، بعد أن يخضع نفسه خضوعا لا قيد عليه، ل"انطباع" محض، يتركه الموضوع فيه"³. ذلك أن العنصر النومينوسي بحاجة إلى حافز خارجي يترك أثره على الذات المتلقية له، حتى تستيقظ هذه الطاقة العرافية ويتم استثارها، لأنها تقوم على الحدس والشعور، والولوج في وجد التجربة الدينية . ومن ثم فإن مجال العرافة مقيد بالشرطية الترانسندنتالية، ومحاولة التطلع إلى كنه ماهيتها، لأنه "ليس للعرافة شأن قطّ مع السنن الطبيعية، إذ ليست تُعنى بالبتة بالطريقة التي جاءت بها ظاهرة ما إلى الوجود، سواء أكانت هذه الظاهرة حدثا، أو شخصا، أو شيئا، وإنما تُعنى ما تعنيه، أي بمعناها ك"آية" من آيات القدسي"⁴، إذ لا تشتغل على معطيات التجربة الحسية ومجال الظواهر الطبيعية، وعللها، وإنما في تجليات النومينوس عبر أحداث وظواهر هذا العالم، وكيفيات انكشافه بذاته عبر مختلف الوسائط.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 175، بتصرف.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 197.

⁴ المرجع نفسه، ص 175، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

ولكي يُصَبَّغ شرعية على نظريته، قام بتوظيف مفاهيم لاهوتية، واستحضار نموذج عمل الروح القدس في إضفاء القداسة على الكتاب المقدس، بالقول: "تظهر طاقة العرافة أو القدرة عليها، في لغة العقيدة، مستترة في الإسم الجليل "شهادة الروح القدس الكامنة"، المنحصرة بالاعتراف بالكتاب بأنه "مقدس"، في موضوع العقيدة، وهو أصدق الأسماء، رغم أنه ليس مهمتنا هنا، إذ نستخدم بالأحرى عبارة مقتبسة من علم النفس، بدلا من عبارة دينية، لمطابقتها مع طبيعة مناقشتنا"¹. ولذلك سنتجاوز المفهوم اللاهوتي لهذا المصطلح، للتركيز على طريقة توظيفه في تقصّي طبيعة النوميونوس.

وبما أن كلية العرافة تقوم على الحدس والشعور، فإن "أوتو" يشير إلى أصول هذا المفهوم الذي تم توظيفه بطريقة لاهوتية من طرف "شلايرماخر"، و"فريس" و"دي فيته"، وهو دليل على أنه استمدتها من تراثهم الفكري، وكانت معروفة كنظرية في الأوساط اللاهوتية، غير أنه قام بتحويلها وفق ما يتناسب مع نظريته حول إدراك النوميونوس، و"في هذا المعنى، ليست العرافة إذا، اكتشافا لاهوتيا جديدا، لقد عمد إلى استعمالها كل من "شلايرماخر" في "الخطب"، و"فريس" بشأن الحدس، و"دي فيته". وأعطوها جميعا دفعا في ميدان اللاهوت، وامتاز بينهم الأخير، في إلماحه إلى عرافة الإلهي عبر التاريخ، خصوصا، تحت اسم "حدس السيادة الإلهية على المسكونة"، وقد ناقشت مفهوم "شلايرماخر" و"فريس" في كتابي "فلسفة الدين"، وحسبي أن أشير باقتضاب إلى ميزات هذا التعليم البارزة²، وهو يقصد الشعور بالاعتماد المطلق، أو تجلي اللامحدود داخل المحدود عند "شلايرماخر"، ونظرية الحكم الشعوري الجمالي أو *Ahndung* لدى "فريس"، والتي سبق لنا التفصيل فيهما، كما سبق بيان تأثير "دي فيته" عليه عند تناولنا للحكم الجمالي منهجيا، حول طريقة توظيف هاته الآلية لاكتناه الجانب اللاعقلاني، ولإدراك بنيته التي تشكل ماهيته.

ثم يعرّج على مفهوم "شلايرماخر" للعرافة وطريقة توظيفها، ويجدر التذكير إلى أن ما ذكرناه سابقا، بخصوص ما يسميه "شلايرماخر" بالحدس والشعور، فإن "أوتو" يدعوه بالعرافة، ونظرا لقصور نظرية "شلايرماخر" حول الشعور، فقد "أوتو" بنى الفريسية القائمة على الحكم الجمالي الكانطي، والذي يبني في ذاته على نظرية المعرفة القبلية، وتفاديا لتكرار ما تم تناوله حول الحدس والشعور، و *Ahndung*، وعلاقتها بالمعرفة القبلية، التي تشكل عند "أوتو" ما يسمى بكلية العرافة، فإننا سنعرّج على الجانب المعرفي بدلا من المنهجي، الذي أفردنا له المبحث السابق، بناء على شروح المشتغلين على الطرح الأوتوي³.

وقد تعرّض "غوش" إلى هذه الاشكالية مطولا، أين عمل على استقراء التحليل الأوتوي لمفهوم العرافة من خلال خطابات "شلايرماخر"، الذي يتصوّر بأن المعجزات كـ"آية" *sign* تدل على "الرابطة الفورية بين تجلي اللامتناهي

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 175، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 176، بتصرف.

³ للاستزادة حول هذا الموضوع، انظر: فكرة القدسي، ص 176، 184، بالإضافة إلى ما تناولته في المبحث الثاني.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

أو الكون"، أما في "فكرة القدسي"، فيشير "أوتو" إلى تجليات القدسي كـ"آية"، "فمنذ زمن أكثر الأديان بدائية فصاعداً، كان كل شيء يمكنه تحفيز الشعور بالقدسي داخل الإنسان، يعتبر بمثابة آية". إن كلية العرافة التي ادعاها "أوتو" قد اكتشفت من طرف "شلايرماخر"، و"فريس" و"دي فيتة"، طاقة لإدراك القدسي في تجلياته. ومع ذلك، فإنها تعني عند "أوتو"، قدرةً على التمييز بين التجليات الأقل والأكثر تماثلاً أو المكتملة للقدسي. وعند تطور كلية العرافة عبر مسار تاريخ الأديان، فإن التطبيقات الخاطئة لفئة القدسي قد تمّ تحديدها وإلغاؤها بشكل تدريجي. فقد خضع هذا الشعور النوميوسي *sensus numinus* إلى عملية تهذيب، مثل تهذيب حاسة التذوق، أو الحس المشترك *sensus communis* التي ذكرها "كانط" في النقد الثالث. وكتيجة لهذا الصقل التدريجي، فإن الكشف الخارجي *outer revelation* (أي الآية التي يُدرك من خلالها القدسي)، قد استُحضرت للتماثل بشكل متزايد مع الكشف الباطني *inner revelation* (القبلي الديني)، ومن ثمّ، فإن الديني القبلي أصبح يعمل كحكم معياري ضمن تاريخ الأديان، حتى وإن كانت القاعدة المسيّرة لهذا المعيار غير قابلة للتشكل في صياغة مفاهيمية، لأنها معطاة عبر الشعور فقط¹. وهو ما سنعمل على إيضاحه في الشرح اللاحقة.

وتجدر الإشارة قبل عرض ماهية كلية العرافة عند "أوتو"، إلى ندرة تناول هذه الاشكالية في الدراسات الغربية، وإن وُجدت فهي غير مستفيضة، وهو ما وضعنا في حالة من الارتباك عند تناولها، نظراً لما تتميز به من تعقيد، ولتداخلها مع الفلسفة الكانطية، أما بالنسبة للدراسات العربية فإننا لم نقف في حدود بحثنا المتواضع على من درسها. ومع ذلك، فقد اعتمدنا على جهود أهم المشتغلين الغربيين على "أوتو"، وعلى رأسهم "فيليب آلموند"، "تود غوش"، "غريفين فيليب"، بالإضافة إلى دراسة "ج.ش. باتون"، والتي ستكون بمثابة المنطلق نحو عرض مفهوم العرافة بحسب سياقها الأوتوي كوسيلة ملائمة لتعرّف طبيعة النوميوس.

ويعتقد "باتون" بأنه يمكننا أن نتفق مع "أوتو" بأن الشعور الديني فريد في معناه، فهو يتميز بحسب تصوره، عن "السرور أو البهجة أو الطرب الجمالي أو التسامي الأخلاقي". كما يمكن أن نسلّم أيضاً بأن بعض الأشخاص يملكون أهلية خاصة وقابلية للشعور الديني، مثل أولئك الذين يجوزونها في الموسيقى أو الشعر أو الرياضيات. غير أن هنالك قفزة كبيرة جداً تتمثل في الافتراض، بوجود كلية دينية، تمّ الاصطلاح عليها بـ"كلية العرافة"، فبالإضافة إلى أصالتها في الشعور، فهي تُدرِك الحقيقة الترانسندنالية وقيمتها الموضوعية، كما أنها مؤهلة لفهم وتقييم ذاتها. ويُفترض وجود هذه الكلية المخصصة من العرافة عند جميع الناس، وإن كان ذلك وفق درجات متفاوتة جداً، وقد كانت تشتغل عبر مسار التطور الديني: إذ لا يمكن استبدالها أو استيعابها بواسطة التفكير الفلسفي أو السلوك الأخلاقي، مع أنها تجلّت في البداية، رغم معرفتها، في مجرد تلميحات أو ظنون، فقد ارتبطت بالتجربة البدائية للردة والرعدة، كما أنها دفعت بنا حثيثاً نحو المثالي واللاعقلاني الذي يمكن معرفته بواسطة الدين فقط. وبيّن ذلك، وفقاً لـ"أوتو"، بأنه يكمن وراء وجودنا العقلاني وبعده، ذلك الجانب الأسمى والمطلق الخفي لطبيعتنا، ويدعو

¹ Gooch, the numinous and modernity, p 125.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) لساهية وطبيعة (المفرد) والأولاد (المنهجية) في (استقصائه)

المتصوفة هذا المكان الأعمق في الروح بـ *fundus animae*؛ فهي الاستعداد الذي يمكن تسميته بـ "العقل الخالص"، في معناه الأعمق، كاسم شاذ بالنسبة للتعبير عن ملكة غير عقلانية، والتي ينبغي تمييزها عن العقلين النظري الخالص والعملي الخالص لدى "كانط"، وإنما كشيء أكثر منها في السمو والعمق¹. ويجدر من خطر الانزلاق في سوء فهم هذا المصطلح، ولطريقة توظيفه، ذلك أنه يمكن أن يقود توظيف مصطلح مثل الكلية *Faculty* نحو التضليل، إذا ما افترضنا بأن الكلية هي واسطة أو سبب يمكن من خلاله تفسير الظاهرة، ويزداد خطر التضليل إذا ما تحدثنا عن كلية معينة، باعتبارها دافعا لنا، أو كونها خفية في أعماق الروح. وإنما وجب علينا أن نحاول فهم اللغة الأوتوية بدلا من مجرد العثور على العيوب فيها. فإذا ما قمنا بتوظيف كلمة "فعل" *do* في معناها الأوسع، فإن الإنسان بحسب "أوتو"، بإمكانه فعل شيء ما بدرجة أقل أو أكبر، أعني، الشعور بعاطفة دينية بشكل مخصوص، فالقول بأن لديه كلية عرافة يكمن في أن هذه الكلية - أو هذه العاطفة - تنشأ من "فئة قبلية" يمكن من خلالها معرفة الله². فلا يمكن تحصيل إدراك لحقيقة المقصود الأوتوي منها دون ربطها بنظريته حول المعرفة الدينية القبلية، وعلاقتها بالفلسفة الكانطية، حول فئات هذه المعرفة التي شرحناها سابقا.

ويضيف "باتون" عن علاقة مفهوم القبلية بكلية العرافة، باعتبارها مرتكزا لها، بأنه لا يوجد شيء أكثر صدمة بالنسبة للسمع الحديث، الذي تعود على ربط عبارة القبلي *a priori* بفرضيات تحليلية أو حشو، وتقف هذه العقبة لدى مواجهتها حائلا ضدّ جعل المعنى الأوتوي جليا. إذ يمكن موازنة القبلي مع ما لا يُستمد من الانطباعات الحسية المعطاة (على الرغم من إمكانية تجليها في مناسبات للانطباعات الحسية): فهو نتاج ذاتي لنشاط عقلي. إن أكبر مثال بديهي حوله يتعلق بالسبب وما يلزم عنه، ونحن نحوز هذا المفهوم لأننا نفكر: فأن نفكر يعني أن نتميز بين السبب وما يلزم عنه، ولا يمكن لمثل هذا التمييز أن يُستمد من الانطباعات الحسية، كما أن التفكير لا يمكنه أخذ مكانته من دون انطباعات حسية، ومن ثمّ فإن مفهوم السبب واللازم هو مفهوم قبلي، كمنتج بواسطة نشاطاتنا في التفكير. وقد وسّع "أوتو" هذا التوظيف إلى حدّ بعيد، ولربما إلى حدّ بعيدا تماما. إذ يهدف "أوتو" نحو اعتبار الاستجابة الشعورية الدينية وتطورها كأمر قبلي، إلى جانب اعتبارها نشاطا ذاتيا يعتمد على خصائصه كتهيؤ مسبق للروح³. فمفهوم القبلي عند "أوتو" يكتسي تصورا مغايرا ومخالفا لما هنو سائد في الفكر الفلسفي عن هذا المبدأ، وذلك ما شكّل عقبة أمام إدراك مقاصده.

أما عن الغاية من التنظير لمفهوم العرافة، فيشير بأنه علينا أن نتساءل عن الدور المفترض الذي تؤديه كلية العرافة، ويعتبر كتاب "أوتو" في كليته إجابة عن هذا الأفق، غير أنه يمكننا تلخيص معتقده بواسطة كلماته، فالتهيؤ الديني "يصبح دافعا أو باعنا دينيا"، ف"عبر عواطف تلمّس غير موجهة، في البحث عن التظاهرات وتشكيلها، وفي

¹ H. J. Paton, *The Modern Predicament: A Study in the Philosophy of Religion*, 2nd Ed (London & New York, Routledge ; Taylor & Francis Group, 2014), p 135.

² *Ibid.*, pp 135-136.

³ *Ibid.*, p 136.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

السعي المستمر نحو الأمام لتوليد الأفكار، فإن هذا الباعث يسعى إلى أن يكون واضحا بذاته، ويضحى جليا حول ذاته من خلال الكشف عن الأساس الغامض القبلي للأفكار التي انبثقت منه بذاتها¹. أي أنها تهدف نحو الكشف عن ذلك المعطى القبلي الكامن في قعر النفس، والمتمثل في النومينوس، وعن أهليتها إلى تلقي معانيه خلال مواجهته في التجربة الدينية، فهي الوسيلة الكفيلة للتعرف عليه، وإدراك طبيعته اللاعقلانية، وهو ما يدل على فطرية التدين لدى الإنسان، فهي لازمة من لوزام شعوره ووعيه الديني، لا يسعه الفكاك أو التملص منها. وقد تعرّض "آلموند" إلى هذه الاشكالية في علاقتها بنظرية المعرفة الدينية القبلية، إذ يمكن من خلال عمل القبلي الديني، إدراك الألوهي في أعماق الذات، كما يمكن كذلك مواجهته في مجال الظواهر، وذلك من خلال العملية التي ينشأ بها الدين تاريخيا بعد حافز مستمد من مجال الظواهر، والتفاعل مع الاستعداد الإنساني المسبق للتدين، وهو ما يؤدي إلى تحقّق الأخير. وبفضل تحقّق القابلية للتدين التي تعني القبلي الديني، فإن مظاهر مجال الظواهر، بالمقابل، تُصبح مُدرَكَةً كتمثلات للألوهي، إذ يوجد باختصار إدراك داخلي وخارجي للألوهي². فالحافز يعمل بمثابة استدعاء للمعرفة القبلية الكامنة في الذات، من أجل إدراك تجليات النومينوس في ظواهر الطبيعة، أو أغوار الذات.

ويضيف عن ارتباط عمل كلية العرافة بالدور الذي يُنَّاط بالديني القبلي بأن "أوتو" يقوم بتسمية كلية العرافة بالوسيلة التي يمكن من خلالها إدراك وتعريف الألوهي في تجلياته في مجال الظواهر، وعلى هذا النحو، فهو يشير إلى استعداد في النفس، وهو التهيؤ الذي يشهد عليه اللاهوت من خلال عبارة *testimonium spiritus sancti internum*، "الشهادة الباطنية على الروح القدس". ويسعى "أوتو" للإشارة إلى أن هذه العبارة يمكن تعرّفها *divinated* بذاتها باعتبارها الملائمة فقط، حينما يتم إدراك وتقييم هذه القدرة على العرافة بذاتها من خلال العرافة. وفي واقع الأمر، فإن الديني القبلي هو الذي كان نشطا في عملية العرافة، لا باعتبارها مجرد طاقة تلقّ باطنية، ولكن ككلية مُنتجة قادرة على إدراك الألوهي من خلال تأمّل خالص، أي، من خلال خضوع العقل بذاته بشكل صريح إلى انطباع خالص حول الموضوع، فإنه يمكن لكلية العرافة أن تتعرف بشكل أصيل على الألوهي في تجلياته عبر قعر النفس *anamnesis*، بمعنى، أنه بواسطة استذكار *recollection* وفافه مع ذلك الذي يُعرف باطنيا بعمل الديني القبلي *the religious a priori*³.

ثم ينتقل إلى مناقشة استفادة "أوتو" من موقف "شلايرماخر" المتعلق بحدس اللامتناهي داخل حدود المتناهي، مشيرا إلى تتماسس العرافة في الشعور أيضا، ومن ثمّ، يتفق "أوتو" مع ما يسعى إليه "شلايرماخر" في خطبه، فهي ملكة أو قابلية تأمّلٍ مستغرقٍ عميقٍ في حقيقتها، عند مواجهتها لكمال وحقيقة الأشياء الفسيحة مثلما تبدى في

¹ Paton, The Modern Predicament., pp. 136-137.

² Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, pp. 106-107.

³ Ibid., p. 107.

الفصل الثاني: (المفهوم) الأوتوي لماهية وطبيعة (المفكر) وأورانه (المنهجية) في (استقصائه)

الطبيعة والتاريخ. فحيثما انكشف الذهن بروح مستغرقة خاضعة لانطباعات الكون، فإنه يكون أهلاً لتجربة "حدوس" و"مشاعر" لشيء ما، إذا جاز التعبير، فائض محض، بالإضافة إلى كونه حقيقة تجريبية¹.

ويقدم بعدها التصور الأوتوي الخالص لهذا المفهوم، ويعرض في الوقت نفسه النقد الذي قدمه لـ"شلايرماخر"، مبيناً بأن القدرة على العرافة كونية، غير أن هذه الإمكانية لا تتحقق إلا عند القلة فقط، "إذ يتم الكشف عنها فقط"، كما يكتب "أوتو"، "كهبة ومؤهلات استثنائية لدى أفراد موهوبين بشكل مخصوص". ويعمل "أوتو" على نقد كل من "فريس" و"شلايرماخر" على تقليدهم من الدور الذي تلعبه الشخصيات الإبداعية في الدين. كما أنه يوجد عنصر مماثل ضمنه في انتقاده لـ"فونددت" حول اشتقاقه للدين من أعمال علم نفس الشعوب. وفي الواقع، فقد زعم "أوتو" في وقت مبكر من سنة 1902، بأن الدين الجديد ليسوع قد نشأ من أعماق عبقرية الدينية الذاتية. وقد تطورت هذه الأفكار في "فكرة القدسي" بشكل خاص حول مفهوم كلية العرافة، فالظاهرة في تاريخ الأديان - دور الشخصيات الفريدة - قد تأسست فلسفياً، فهو يكتب، على سبيل المثال: "إن الاستعداد الكوني، هو مجرد كلية تلقي *receptivity* ومبدأ حكم *judgment* واعتراف *acknowledgment*، وليست طاقة لإنتاج معارف حول إشكالية الذات بشكل مستقل، فهذه الطاقة حيصة أولئك الموهوبين بشكل مخصوص، غير أن هذه الموهبة هي استعداد كوني في مستوى أسمى وقوة أرفع، تختلف عنها في النوعية والدرجة. فالنبي هو الذي كشف النومن *numen* عن ذاته من خلاله، وهو من أدرك الحقيقة من وراء تمظهراته الظاهرة"².

ويبرز عند هذه النقطة، النقد الأوتوي لـ"شلايرماخر"، فالأخير يرى بأن طاقة العرافة موجودة عند كل الأفراد، وهم قادرون على تحقيقها، غير أن "أوتو" يرفض ذلك، وعلى الرغم من عدم إنكاره لكونية العرافة، لكنه يخلص بها من يمكن دعوتهم باختصاصي المقدس، أي الأنبياء والأولياء، فهم الذي يستطيعون التواصل مع العليائي بسبب الموهبة الفريدة التي يتميزون بها، ولهذا استطاعوا تشكيل جماعات دينية، أو تأسيس أديان، وكان يرى بأن "شلايرماخر" يهمل الدور الإبداعي والخلاق لمؤسسي الأديان.

ويمكن استخلاص مفهوم العرافة بناء على سبق، بأنها عبارة عن طاقة للشعور بكينونة مفارقة بعد استشارة الاستعداد القبلي واستدعائه من قعر النفس، ومن ثم يحصل التعرف عليه، واليقين بسطوته، والحكم عليه بأنه سر قاهر وجاذب في نفس الوقت، ولذلك لا تعتبر أداة إنتاج معرفة مثل العقل، لأنها وسيلة تلقّ.

وقد تناول "غريفين فيليب" مفهوم كلية العرافة، وحاول معالجتها في علاقتها بنظرية المعرفة الدينية القلبية، مبيناً بأن "أوتو" يتحدث عن الوعي الديني باعتباره "صوتا خافتا وديعا"، يشهد على الألوهي والمقدس في الضمير الداخلي. فالإنسان ذو النظرة الجلفة اتجاه الحياة لن ينتبه لهذا الصوت غير البارز، لكن الذي يدرك رسالتها في مناسبة معينة،

¹ Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology., pp 107-108.

² Ibid, pp 108-109.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفكر) (أوتو) (المنهجية) في (استقصائه)

سيكون متفطنًا لها دائما، ويسمي "أوتو" هذه القدرة على شهود وتعرف هذا الصوت الباطني بكلية العرافة، فهذه الكلية، مثلما يذكر، تدرك المقدس بشكل أصيل عبر تجلياته¹.

ثم يحاول بعدها مناقشة كلية العرافة باعتبارها منهجا معرفيا، وبيان قيمة ما ينتج عنها، من خلال طرح التساؤل حول القيمة المعرفية للعرافة، وعن الذي تعنيه بالنسبة للمعرفة؟ ويكمن الجواب في مجال النومينوس، فبقدر ما يمكن القول بأن هذه الخاصية النومينوسية قادرة على وصف عنصر من الحقيقة، تعدّ العرافة أسلوبا لإدراك العنصر النومينوسي للحقيقة : السري، العامل اللاعقلاني في الدين، ومن ثمّ، سيكون لتجربة العرافة، قيمة معرفية بخصوص بعض جوانب الحقيقة الدينية². وذلك ما يمثل معنى الإسقاط التطبيقي لمفهوم العرافة، إذ تكمن قيمتها كوسيلة معرفية في القدرة على بلوغ الجانب اللاعقلاني، المستعصي على العقلانية، الملغز والمغاير لمعطيات التجربة الحسية.

أما بخصوص علاقة العرافة بالمراحل البدئية والظهورات الخام للنومينوس، فإنه يمكن الافتراض في المستوى البدائي، بأن أي شيء قادر على تنشئة التجربة النومينوسية، ولكن عند المستوى الأسمى من الحكم الديني، فإنه يعرض حصول العديد من المعارف الخاطئة. وعليه، لا يحمّل "أوتو" المسؤولية للعرافة، في حدّ ذاتها، كدليل يقيني في التعرف على الألوهي، ولكن أحكام العرافة ينبغي أن تخضع للحكم الديني (العقلاني)، ويتم تطوير هذا الحكم الديني عندما يحصل توظيفه، ويكون حينها ذو قابلية للتهديب والصقل الأسمى، وتمثل هذه العملية في التسامي بالعنصر اللاعقلاني من خلال العنصر العقلاني، علامة تفوق لدين معين لدى تطوره، على النقيض مع البقية³. أي تطبيق أحكام البهاء والجمال وإسقاطها على ظواهر دينية تعبر عن المراحل الخام التي بدأ النومينوس من خلالها الكشف عن ذاته، غير أن هذه المرحلة التي تبدأ بالاضطراب وعدم الانتظام، تطلق حينها أحكام خاطئة بالبهاء على غير البهي، ولا يعود السبب في ذلك إلى العرافة بحسب "أوتو"، وإنما إلى عدم الاكتمال والنضج في الأنطولوجيا البدائية، غير أن التطور التاريخي للدين يلعب دوره في صقل وتهذيب هذه الأحكام لتصبح أكثر يقينية وتلاؤما مع العرافة، وهو ما دفعه إلى تفضيل المسيحية التي يراها قد استوفت هذه الخاصية.

وقد عمل "أوتو" على تطبيق نظرية العرافة في قراءته للظاهرة الدينية، وقدم في كتابه "فكرة القدسي"، إسقاطا عمليا لها من خلال المسيحية، فهو يعتبرها بمثابة أرقى مرحلة بلغها السمو والتطور الديني، حيث تجسدت فيها العرافة بشكل مثالي واكتملت خلالها معالم النومينوس، وارتسمت العلاقة بين العقلاني واللاعقلاني، كما أنه يعتبر بأن شخصية يسوع المسيح أكثر النماذج دلالة على نظرية العرافة، ولذلك خصّص الفصلين : التاسع عشر : الذي تناول فيه الجماعة المسيحية المبكرة، والعشرون : الذي عرض فيه العرافة في المسيحية الحديثة، لبيان ماهية هذه الطاقة وتبديتها ووظيفتها في السمو بالمسيحية.

¹ Philipp, Epistemology of Rudolf Otto, p 78.

² Ibid.

³ Ibid., p 81.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاأوتوي) لساهية وطبيعة (المقدس) وأورانه (المنهجية) في (استقصائه)

وسنحاول تناول أهم الأفكار العملية الرئيسية الواردة في الفصل التاسع عشر من كتابه حول العرافة في حقبة الجماعة المسيحية الأولى كأمودج، أي تطبيقاته لها خلال فترة الكنيسة المبكرة، التي يمثل فيها يسوع ذروة التجلي الأصيل للنومينوس بحسبه. وقد أشار "فيليب" إلى أهمية هذا التطبيق بالقول مؤكداً بأنه لا يمكن تجاهل الآثار المترتبة على الصياغة الأوتوية لنظرياته بخصوص النومينوس، والعرافة في دراسة وممارسة الدين الصوفي، أو تجاهل التلميح إليها، وتجدد الإشارة إلى أنه اشتغل في "فكرة القدسي" على تطبيق نظرياته على المسيحية التاريخية والحديثة، كما أنه حاول في دراساته على الأديان غير المسيحية، ربط نظرياته حول التجربة الدينية بظواهر تلك الأديان¹.

يبتدئ "أوتو" هذا الفصل، بتقديم اعتراض حول رؤية "شلايرماخر" للعرافة في شخصية المسيح، وينتقده في تقديمه إياه كفاعل يأتي العرافة بحذق، لا كموضوع العرافة الأول، ذلك أنها فكرة لا ترقى إلى الامتياز الذي تمنحه المسيحية للمسيح، أي كونه، في ذات شخصه، قداسة متجلية، وشخصاً ندرك من خلال كينونته، وحياته، ونمط عيشه، إدراك حدس وحس (شعور)، قدرة الألوهة التي توحى بذاتها، وحضورها، بوجه تلقائي. فهل يمكن الركون إليه لإدراك العرافة الحققة، والوقوف بشكل مباشر وفوري على حدس وحسّ القداسة المتجلية، واختبار القدسي باستقلالية وباعتباره وحياً حقيقياً؟² فهو يمثل في تصوره، ذلك التجلي الأمثل للعنصر اللاعقلاني للنومينوس، وليس شخصاً نموذجياً في تحصيل العرافة.

وللإجابة عن الاشكالية السابقة، يرى "أوتو" بأن الدعاة الدينيين يلجأون إلى الإطار الزماني والمكاني والعدّة الأسطورية أو العقيدية للبيئة الناطق بها، والتي يستعملها النبي والرأثي كمادة يبرهن بواسطتها على شدة وعيه بذاته، وعن استجابته لصوت داخلي، لكن العرافة المباشرة والحدسية، لا تكون نتيجة لهذه التصريحات التي جاءت على لسان النبي مهما كانت مُشرّفة، فجلّ ما تستطيعه هو الحمل على الإيمان بسلطانه، دون القدرة على بعث اختبار الفطنة العفوية الخاصة بأمر القدسي المتجلّي أمامه، "لقد سمعناه نحن في أنفسنا، وعرفنا أنّ هذا هو حقاً المسيح" (يو 4: 42)، فلا شك بأن هذا الاعتراف قد حصل بسبب عرافة عفوية وخلّاقة، وهو ما يصدق على حواربي المسيح الأوائل، لتفسير نجاح الكنيسة في الظهور على ساحة الوجود، وإعادة بناء الأحداث استناداً على مناهجنا وعدّتنا ومشاعرنا وذهنتنا وحساسيتنا ومقاربتنا أحادية الجانب الزائفة، يؤدي إلى سوء فهم تفسير نشأة الكنيسة الأولى، فقد كان من الأجدد بدلاً من هذه المناهج أن يُؤتى بمسعى يحدّد إطار حدس يستعين بأمثلة أزمنة وأماكن يظهر فيها الدين كقوة انفعالية ساذجة، وسمة وازعة، وغريزة بدائية، كالعالم الإسلامي أو الهندي، أين يمكن أن يقف المرء على مشاهد تشبه ما يتردد في الأناجيل الحققة، كأحياء موغادور المراكشية (أناس أولياء) وغيرها من النماذج العزيزة، التي يختلف إليها الناس ويحتلقون حولهم ويأخذون عنهم، فالولي أو النبي أكثر من مجرد إنسان،

¹ Philipp, Epistimology of Rudolf Otto., p 82.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 185، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) لساهية وطبيعة (المفكر) وأورانه (المنهجية) في (استقصائه)

فهو صاحب المعجزة والسر، لأنه يمت بصلة إلى العالم العلوي، ويحتل مكانة إلى جانب الألوهية، فهو موضوع اختبار، يجري بعمق وشدّة، بحيث يمكنه أن يؤدي إلى ظهور جماعات دينية¹. فهو يرى بأن العرافة موجودة في جميع الأديان، وطاقة يمكن العثور عليها في مختلف التجارب الدينية، ويستدل بتجربته المغربية لإثبات ذلك، غير أنه يدعو إلى إدراكها من خلال الحدس والشعور، بدلا من دراستها بمنهج اختزالية تختلف مع طبيعتها.

كما تشير رواية صيد بطرس للسمك (لوقا 5: 8)، ورواية قائد المئة في كفر ناحوم (متى 8: 8)، (لوقا 7: 6)، إلى أجوبة حسّ تدلّ على ملاقاتة القدسي بشكل مباشر، في حيّز الاختبار، ففي (مرقس 10: 32) ذو دلالة خاصة، "وكان يسوع يتقدمهم، فكانوا متعجبين، لأن الذي كانوا يتبعونه كانوا خائفين"، يخبر هذا المقطع عن أثر الألوهي المباشر الصادر من الإنسان يسوع المتّصف بهذه الألفاظ اليسير، السائدة، الحافلة بالمعاني كما يرد في (يوحنا 28: 20) كقول: "أي اعتراف توما: ربي، إلهي"، يظهر لنا بشكل مخالف، إيضاح زمان متأخر جدا في صياغة عباراته، ومرّد ذلك إلى العاطفة الحية التي تأبى على أي صياغة دقيقة على الإطلاق، إذ تظهر استنارات الانطباع الألوهي المماثلة الذي يُؤلّده يسوع فيمن عرفوه، في السرد الإنجيلي بما يتفق مع قصد الراوي الرئيسي، الذي قلّما يُبدي اهتماما بها، لكنه ينصرف بكلّيته نحو معجزاته، لكن الاستنارات ذات أهمية عظيمة لدينا، ويمكننا تخيل العدد الكبير لمثل هذه الاختبارات التي لم تُحفظ، لخلوها من المعجزات التي تروى متّصلة بها، فقد كانت أمرا بديهيا عند الراوي².

ويعمل "أوتو" على استحضار العديد من النماذج الإنجيلية التي تدل على اختبار الألوهي لدى تلامذته، من خلال عرافة تجلي النومينوس في شخص المسيح، والذي يعتبر في تصوره، أسمى مثال على تمثيلات الجانب الأصيل في الدين، أي الجانب اللاعقلاني.

ويضيف أمثلة يرى فيها حدوث عرافة مباشرة لتجلي النومينوس في شخص المسيح، وإدراكها من قبل تلامذته، مثل حديثه عن سلطان المسيح على عالم الشيطان، حين أمر المقربين منه بالابتعاد، والذين ظنوا بأنه ممسوس، فهو اعتراف بالانطباع الألوهي الذي أثاره فيهم، غير النابع من إرادتهم، وبشكل خاص، القناعة العفوية التي ترسخت لدى حواريه، بأنه المسيح، أي الكائن الذي يمثل الكيان الألوهي خير تمثيل، كما يبرز طابع الاختبار بمسيحانيته في اعتراف بطرس وجواب المسيح له (أنظر متى 16-17: 15): "لا اللحم ولا الدم كشفنا لك هذا، بل أبي الذي في السماء"، فحتى يسوع اندهش في اعتراف بطرس، فهو دليل على أنه لم يتعلمه بسلطان، وإنما استنبطه بطرس بنفسه، فهو اكتشاف حقيقي، نابع من الانطباع الذي خلفه يسوع فيه، والشهادة التي أداها في أعماق عقله، فلا اللحم والدم ولا حتى الكلمة، علموه ذلك، بل الأب، دونما وسيط. فعامل شهادة العقل الخاصة للانطباع، لا غنى عنه، الذي لا يمكن حصول أي انطباع من دونه، فالانطباع الذي يولّده المسيح منقوص من دونه، وهو عبارة عن

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 186، 188، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 188-189، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساقيه وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

استعداد ذهني متقدم (قبلي) وضروري لاختبار القدسية، فهو فرزة ما هو قدسي، قائم وكامن في الروح كعلم أزي، غامض ومبهم. وعليه، فإن حدوث التأثير أو الانطباع يفترض على نحو سابق، وجود شيء جدير يتلقى الانطباعات، وذلك ما يتبرأ منه الذهن بذاته، فهو رقعة جرداء¹. وهو يقصد القبلي الديني، الذي يستحيل من دونه حصول الانطباع الناتج عن مواجهة الحقيقة المغايرة، أي ذلك التهيؤ والاستعداد الفطري نحو تلقيها. ثم يحدد مقصوده بالانطباع، بأنه ليس مجرد شعور طبيعي، وإنما يقصد بأن التأثير بأحدهم، بالمعنى الذي يستخدمه، هو استدراك أو اكتشاف، معنى خاص فيه، فيخشع من ثم المرء أمامه. ولا يكون ذلك ممكنا إلا بعنصر الاستدراك في قلب وعي المرء الداخلي نفسه، الذي يلتفت إلى خارج، ليلتقي الحدث الخارجي المقدم إليه، أي بفضل الروح القائم في الداخل، بحسب "شلايرماخر"، يلتفت الشعور المسبق، إلى الخارج، ليلتقي الكشف، ولذلك في وسع الموسيقي فهم الموسيقى دون أن يفهمها غيره، فهو صنف فريد من انطباعات حقيقي نوع فريد وخاص من فطرة، من استعداد مميز، أو جدارة، "فلا أحد يسمع الكلمة، إلا بالروح، الذي يلقيها في الداخل" (لوثر). كما لا يمكن لشيء أن يحدث انطباعا داخليا بالجمال، ما لم يكن للمرء قدرة، في داخله، بشكل مسبق، على أن يصور لنفسه معيارا خاصا من التقييم أعني التقييم الجمالي. فمثل هذا الاستعداد لا يمكن أن يفهم إلا كعرفة، وبما أن المرء يحمله داخله، فهو قادر على التحقق منه بالممارسة، ويمكنه التعرف على الجمال في الشيء الجميل الذي يتلقاه، وأن يشعر بموازاة هذا الشيء لمعيار القيمة المكنون في داخله، على هذا المنوال، وعلى هذا النحو، يتكون لديه انطباع².

ويعلق "آلموند" على هذا الإسقاط العملي لنظرية العرافة على شخصية المسيح تبعا ل"أوتو"، بأنه توجد مرتبة ثالثة بعد النبوة والولاية، أين تكون فيها الذات الألوهية السامية موضوعا للعرافة بامتياز، وقد وجد مثل هذا الموضوع العرافي في الشخصية المحورية للمسيحية. وعلى الرغم من رؤيته للمسيح كنموذج أمثل، لكنه لا يرى بأن المسيح هو الممثل الوحيد لهذا النوع. فعلى الرغم من عدم وجود إيضاح كاف بخصوص هذه الاشكالية التي جلبت الكثير من النقد للفكر الأوتوي، يكتب "أوتو": (الولي أو النبي، أكثر من مجرد إنسان، إن يُنظر إليه من الخارج، فهو صاحب المعجزة والسر، الذي يُظنُّ بأنه يمتدُّ بنسب إلى العالم العلوي، وأنه يحتل مكانة إلى جانب الألوهية *numen* نفسها، ليس الأمر في أنه هو نفسه معلّم ذلك، وإنما في أنه موضوع اختبار)³. إذ يؤكد "أوتو" بأن يسوع مُدرَك باعتباره تجليا للقدسي بواسطة الجماعة المسيحية الأولى، وبأنه يمكن أن يُدرَك كذلك، حتى في الوقت الحاضر، فالحكم بأن يسوع يعتبر تجليا للقدسي، حكم يحصل بسبب عمل كلية العرافة والشعور بالحقيقة الذي يرافقه. ولكن بما أن يسوع يعتبر خلاصة وذروة التصور الديني، فهو حكم مستمد في الحقيقة من الديني القبلي

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 189-190، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 190، بتصرف.

³ تم اقتباس الترجمة الموجودة بين قوسين من المرجع نفسه، ص 188.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (أوتو) (المنهجية) في (المنهجية)

كذلك، والذي يقدم معيارا يمكن من خلاله تحديد القيمة المتصلة بهذه التجليات¹. فلولا وجود ذلك المعطى القبلي، لما استطاع تلامذته تحقيق الفعل العراقي، ومن ثمّ، تحقيق إدراك الطبيعة النوميوسية المتجلية في يسوع. أما "تود غوش" فيستفيض في شرح إسقاط مفهوم كلية العرافة على شخصية المسيح، مشيرا إلى أن الدين هو طاقة تعرف على القدسي، كما أن القدسي يصبح أكثر معرفية ووضوحا في تاريخ الأديان، ومع ذلك، فهو يكون معروفا بشكل كامل في بعض المواقف داخل هذا التاريخ، وبالنسبة لـ"أوتو"، فإنه يضحى أكثر معرفية بشكل متسام عند موقف مخصوص، ففي نهاية "فكرة القدسي"، وفي فصل موسوم بـ"العرافة في الحقبة المسيحية الأولى"، يشير "أوتو" مرة أخرى إلى "الخطب"، ومجادلا بأن "شلايرماخر" لم يقدّم اهتماما كافيا بالموضوع الأكثر استحقا في العرافة، (أعني به تاريخ الأديان، ولا سيما ديانة الكتاب، وتسمّتها في ذورتها في شخص المسيح نفسه)². ففي الخطاب الخامس، يلاحظ "أوتو"، بأن "شلايرماخر" يناقش المسيح باعتباره فاعلا يحقق العرافة بشكل متسام، بدل أن يكون موضوع الوعي العراقي الذي لا نظير له، ويجادل "أوتو" أنه من خلال هذه الطريقة، يتم إلغاء الدلالة الجوهرية للمسيح الذي تجلّى من خلاله سلطة وقداسة ملكوت الرب³. أي أن شخصيته تنصهر في جوهر الأب، باعتباره المطلق الكلي، فيكون خير تجسيد له، بمعنى، تطبيقا عمليا لتجلي اللامتناهي داخل المتناهي، والتجسد المثالي للمطلق داخل التاريخ.

ويضيف بأن حقيقة اعتبار يسوع موضوع هذا الفعل العراقي العفوي وسط أتباعه الأوائل، كما يزعم "أوتو"، قد تم توثيقه من خلال هذه القوة المحفزة التي نشأت من خلالها الكنيسة وامتدّت، ولذلك ينبغي على مناهج البحث التاريخي والنقد الكتابي أن تكتمل من خلال التسليم بالقوى الكاريزمية التي تدفع بالمجتمعات الدينية الحديثة نحو الوجود، فقد تشكّلت من هذه الشخصيات القدسية المخصوصة. كما أنها تستمد شرعيتها من خلال الانطباع النوميوسي الذي ترسخه هذه الشخصية لدى أتباعها. فعبر هذه الشخصيات النوميوسية، يتم اختبار القدسي بشكل مباشر، ومن خلال هذه التجارب، تظهر المجتمعات الدينية على ساحة الوجود. إن أكثر التجليات الملفتة للنظر للقدسي قد تمت مواجهتها في هاته الشخصيات الدينية القوية، الذين أضحووا مؤسسي ديانات جديدة وإصلاحات دينية. وعند هذه النقطة، وفي أي مكان، فإن انطباع القداسة هو نتيجة لاندماج حوافر خارجية مع استجابة مستدعاة من الداخل⁴. وهو ما يعود بنا بشكل دائم إلى نظريته حول المعرفة الدينية القبلية، أو التهيو المسبق، كما يشير، إلى أن الفعل العراقي الذي يؤديه المؤسس الديني، هو ما يسمح بتشكيل الجماعات الدينية ومؤسساتها.

¹ Almond, Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, pp 109-110.

² تم اقتباس الترجمة الموجودة بين قوسين من فكرة القدسي، ص 185.

³ Goosh, The Numinous and Modernity, p 127-128.

⁴ Ibid., p 128.

الفصل الثاني : (المفهوم اللاهوتي) لساهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجية) في (استقصائه)

ويحاول "غوش" ربط جهود "أوتو" بطرح "شلايرماخر"، وتحويله وفق تعاليم "فريس"، حتى تتوافق مع تصوره العام لتوجهه، مبينا بأن نظرية العرافة المعروضة في "فكرة القدسي" التي تعود في جذورها إلى مناقشة "شلايرماخر" حول "الشعور والحدس بالكون"، قد حاولت عرض كيفية جعل المسيح بمثابة التجلي الأسمى للقدسي داخل التاريخ، فعبّر شخصية المسيح، مثلما يجادل "أوتو"، فإن مختلف العناصر العقلانية واللاعقلانية في فكرة الألوهي، التي تمّ عرضها منفردة عبر درجات مختلفة عبر تاريخ الأديان، قد وجدت تعبيرها الكامل والمناسب. كما أن معيار الإشارة الذي تمت من خلاله تحديد هذه الكمالية، يكمن في فكرة القبلي المركبة، أي المعرفة التي يتم تحصيلها من خلال التقصي البعدي *a posteriori* لتاريخ التجربة الدينية. ولأنها قبلية *a priori*، فإن هذه الفكرة العقلية يُفترض أن تخدم كرابط أرخميدي *archimidean* يمكن من خلاله أن يتغلب الأثر اللاهوتي المنهك على النسبية التاريخية. ولم يتأتى ذلك في الحقيقة، كنتاج لاستدلال منطقي، وإنما بالأحرى، كحصول لتصور تاريخي موسع للتجربة الدينية، ويعني ذلك، التغلب على نفور عصر التنوير نحو الدين الوضعي *positive religion* الناتج عن المفهوم العقلاني والديني العقيم للألوهية¹. فقد حاول أن يعيد لمقام القدسية هيبتها بعد سلخها من طرف المقاربات العقلانية والنقدية والتاريخية.

وبعد هذا التناول المطول، نوّد ختامه بالإشارة إلى التمييز الذي خصّه "أوتو" للمسيحية باعتبارها أسمى الأديان وأرقاها تطورا وتحققا لاكتمال واندماج عناصر النومينوس، ورؤيته بأن شخص المسيح يمثل خير تجسيد لذلك، أي حدس الأبدى داخل الزماني، إذ يقول: "فمن يستطيع أن يزيح هكذا بنفسه في التأمل، وأن يفتح ذهنه كله، عن تصميم، أمام الانطباع الخالص بهذا كله، وقد التحم معا، يجد، بالتأكيد، حسن الإقرار بالقداسة، الصافي، وحدس الأزلي في الزماني، يتنامى فيه، منصاعا لمقياس، داخلي ثابت يتحدّى التعبير عنه، وإن ينجم ما هو أزلي، وما هو قدوس، من تمازج عناصر عقلانية وغير عقلانية، وهادفة وغير قابلة للتحديد، وعلى النحو الذي حاولنا فيه أن نعطي وصفا لها، فإنه ينبري جليا في شخص يسوع دون سواه إطلاقا، بكل قوة له، وكل إمكانية تحسسه"².

فالمسيح في تصوره هو أرقى نموذج تحققت فيه نظرية النومينوس الأوتوية، وبهذا يمكن القول بأن المنزع اللاهوتي، ومحاولة الانتصار للمسيحية، طابع يتخلل طيات كتابه. فعلى الرغم من إيمانه بوجود هذه الطاقة لدى جميع الأديان، وتوظيفه للإسلام وأديان الهند كنماذج عن ذلك، وبأن علم مقارنة الأديان قادر على بلوغ ذلك المعنى، ومؤكدا على ضرورة تبنيه لمقاربة حدسية شعورية غير مشتقة من الميتافيزيقا والأخلاق، لكنه ينتصر لتفوق المسيحية في السمو وتحقق تكامل العناصر اللاعقلانية في المسيح، ولعله كان يريد عرض دليل مغاير على وجود الله بالاستناد على التجربة الدينية من جهة، وعلى مواجهة الاختزالية التي طبعت مقارنة شخصية المسيح على إثر

¹ Goosh, *The Numinous and Modernity.*, pp 130-131.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 198.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) لماهية وطبيعة المقرن وأورثته المنهجية في استقصائه

تطبيق المقاربات التاريخية، من جهة أخرى، وهو ما دفع بـ"إدموند هوسرل" إلى الاعتراض على الكثير من مخرجات الكتاب.

كما يؤكد بأن طاقة العرافة قادرة على التحقق في أيامنا الحالية، ومن ثم إدراك طبيعة تجلي النوميوس في المسيح، مثلما أدركه تلامذته، وذلك هو مجمل القول في الفصل العشرين الذي خصصه لتناول ذلك¹.

جامعة الأمير عبد القادر للقانون والعلوم الإسلامية

¹ انظر الفصل العشرون من كتابه، ص 191، 202. و"the numinous and modernity"، ص 129، 131.

المبحث الرابع

البنية الجوهرية للجانب اللاعقلاني في

المقدس (فئات التومينوس)

المبحث الرابع : البنية الجوهرية للجانب اللاعقلاني في المقدس (فئات التومينوس) :

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأودل) (المنهجية) في (استقصائه)

وبعد هذه الدراسة المستفيضة لجذوره الفكرية، وأدواته المنهجية، ومعالم نظريته المعرفية، نصل الآن إلى تسليط الضوء على تصور "أوتو" لجوهر نظريته حول الجانب اللاعقلاني للقدسي، أي: النومينوس. والذي يقوم على ثلاثة ركائز أساسية، تتمثل في: السر المهيب والجذاب، من جهة، وللمشاعر النومينوسية التي يثيرها في ذات المتدين عند مواجهته خلال التجربة الدينية، وتحصيل عِرافة بهذا المعطى القبلي، بناء على شعور المتدين الذي يدعوه "أوتو" بحسّ الخليقة، من جهة أخرى.

ويرى "أوتو" بأن النومينوس أو "الأمر المقدس متجليا في ثلاثة أنواع من المشاعر والأحاسيس الغامضة. أما النوع الأول فهو الشعور بالتبعية والارتباط، فنحن لسنا سوى مخلوقات (ونحن، بإزاء ذلك الموجود الأسمى من جميع المخلوقات، محفوفون وغارقون في انعدام الذات)، أما النوع الثاني فهو الشعور بالخوف الديني (أو الخشية الدينية)، والتقهقر أمام ذلك السر المهيب، إن فرائضنا ترتعد عند رؤية الله. أما النوع الثالث، والأخير فهو شعورنا بالشغف والشوق إلى ذلك الموجود المتعالي الذي يجتذنا إلى نفسه، إن هذا الشوق المفرط في وجودنا اتجاه الإله يشكل جزءاً من وجودنا"¹. وعليه، فإن الفهم الموضوعي لحقيقة ما تعنيه هذه المكونات الجوهرية لبنية النومينوس الأوتوي، تستلزم ربطها بنظريته حول "حس الخليقة" الذي استقى فكرته من حس التبعية لـ"شلايرماخر"، والذي عرضناه خلال تناول تجربة "ابراهيم" الدينية، حين أعلن عدميته، وبأنه مجرد تراد ورماد في مقابل الرب، عند عرض منهجه الشعوري².

ويتناول "داريوش شايفان" طبيعة العلاقة القائمة بين حس الخليقة وحصول عرافة أبعاد النومينوس، مبينا بأن "المهم بالنسبة لـ"أوتو" هو البعد العاطفي للدين، والمعنوية. في تحليله لظاهرة النومين، يصل "أوتو" إلى نتيجة تؤكد أن ردّ الفعل الإنساني الأول قُبَال تجلي النومن هو الشعور بالعبودية حيال ربوبية الحق، وتجلي الغيب. هذا الشعور بالعبودية والربوبية يسميه "أوتو" بـ"ميس تريوم ترمندوم"، أو السر المفزع، ينجم عن هذا السر المفزع المذهل من القهر والصلوة الهائلة التي يتّسم بها التجلي الذاتي"³. فالعلاقة بين التجلي والإدراك تلازمية، فلولا الشعور بالعدمية أو المخلوقية، اتجاه المطلق لما حصلت عرافته من جهة، كما أنه يعد إدراكا للذات من جهة أخرى، ولهذا يمثل فئة تقييم وتفسير كما سيأتي.

أما عن العلاقة بين بنية النومينوس، وما يثيره في الذات من مشاعر نومينوسية، باعتبارها قبلين، و"ما يتحدث عنه من حالة روحية مشيرا إليه بكلام "ابراهيم"، فهو إحساس خارج بالكلية عن دائرة المفاهيم ونظم المقولات العقلية، مرتبط بالبعد اللاعقلاني للأمر القدسي، إذ ينبعث إحساس العبودية عند "أوتو" من حالة أعمق وأكثر أصالة، تسمى الهيبة، فمن وجهة نظره، ووفقا لما يتجلى في حالات الإنسان، يكون الأمر القدسي سرا *mysterium*

¹ التجربة الدينية، شيرواني، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 186.

² للاستزادة، انظر: فكرة القدسي، أوتو، ص 32، 34، بالإضافة إلى ما تناولناه في المطلب الأول من المبحث الثاني.

³ داريوش شايفان، الأصنام الذهبية والذاكرة الأزلية، تر: حيدر نجف، ط1 (لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ/2007م)، ص

الفصل الثاني : (المفهوم اللاهوتي) لماهية وطبيعة (المقدس) (أودلاند) (المنهجية) في (استقصائه)

مهيبا مروعا هائلا *tremendum*، وجاذبا فتانا *facinans*. فهذه العناوين تشير من ناحية إلى الذات القدسية، فيما تبرز من ناحية أخرى في توصيف الحالة الإيمانية والإحساس الديني الخالص للإنسان عبر التاريخ، ذلك الإحساس المختلف وضعفا¹. فهي عناصر تمثل بنية وجوهر النوميونوس من جهة، كما تمثل ظلا لأثره تجلياته وشهدوه من طرف الذات من جهة أخرى.

وهو الموضوع الاشكالي الذي سنتناوله بالدراسة، بناء على استقراء فصول كتابه : من الثالث إلى غاية السادس، والتي تناول فيها "أوتو" ما دعاه بـ"العناصر القابعة في الألوهي"، أي التي مجموع البنى التي يتشكل منها النوميونوس. من حيث : طبيعته وماهيته وجوهره.

وتجدر الإشارة قبل ذلك، إلى تقديم "أوتو" لعنصر المهيب على السر، غير أننا سنعمل على تناول السر أولا، وفق مبررات سنعرضها خلال الدراسة.

المطلب الأول : عنصر السر كمقولة (فئة) في بنية النوميونوس *The Mysterium* :

يبتدئ "أوتو" في مناقشة هذا العنصر من خلال الاستناد على بيت شعري للآهوتي وكتاب الترانيم الألماني، "جيرهارد تيرستينغن" يقول فيه : "ليس الإله المدرك بإله"²، ويقصد بهذا الاقتباس، استحالة إدراك الطبيعة الجوهرية للنوميونوس من خلال المفاهيم والمقولات العقلية والمنطقية من جهة، كما أنه لا يمكن أن يظلّ من دون إفصاح، من جهة أخرى.

ولكنه يكتسب بعد خضوعه إلى التخطيط وقانون التلازم والتناظر، مفهوما دلاليا استعاريا تقريبا، ويؤكد "ميسلان" ذلك بالقول : "هكذا نجد تحليل التجليات الثلاثة للنوميونوس بصورة مختصرة، والتي لا ترمي لتحديد المقدس، وإنما هي قياسات مبسطة لا يزيد دورها على الإشارة الدلالية، بهذا التحليل يظهر المقدس متعذّر التحديد في صيغته الجليلة"³. فهي عبارة عن أيديوغرامات أو رسوم فكرية، تُقرب معناه، لكنها لا تستطيع أن تدّعي القدرة على احتواء معناه الكلي خشية اختزال حقيقته.

وقد نوّه "أوتو" إلى أهمية مراعاة هذه الاشكالية، في بداية عرضه لعناصر بنية النوميونوس الثلاثية، مؤكداً بأن "طبيعة الألوهي (النوميونوس) يمكنها أن يُنوّه بها فقط، من خلال الطريقة الخاصة التي تنعكس فيها بالذهن، بشكل حسن، إن ميزة طبيعته أنها تستحوذ على الذهن البشري، أو تستثيره، من خلال هذه الحالة أو تلك، أما الآن فينبغي علينا أن نحاول إعطاء تحديد إضافي لهذه الحالات المعينة، كما يجب علينا، أيضا وتكرارا، أن نسعى إلى حمل الحالات الذهنية التي نتحرى عنها، من خلال الركون إلى أحاسيس مشابها لها، على سبيل المقارنة أو المخالفة،

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 73.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 49.

³ علم الأديان، ميسلان، ص 92.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (أودان) (المنهجية) في (استقصائه)

وعبر اللجوء إلى الاستعارة والتعابير الرمزية¹، فالسبيل الوحيد نحو إدراك النومينوس يكون عبر الشعور فقط، ومن ثمّ، فإن المشاعر الفريدة التي يثيرها في النفس مستمدة من جوهره الفريد، وهو ما يقتضي اللجوء إلى الاستعارة والمجاز الخاضعة للتناظر والتخطيط للإفصاح عنه تجنباً لأخلقته وعقلنته.

وقد استقرأ "آلموند" وشرح التصور الأوتوي لعنصر السر في بنية النومينوس، وتجدد الإشارة إلى اعتماد "شيراوني" على نقل جهوده حرفياً، ابتداءً من الصفحة 63 إلى غاية الصفحة 78، مع تضمين بعض الإضافات والآراء التي استقاها من قراءته الخاصة للموضوع. ولذلك فإننا سنعتمد على عمله الترجمي، نظراً لما تكتسيه آراء "آلموند" من قيمة معرفية ومنهجية، ومرجعيتها في دراسة الفكر الديني الأوتوي في المكتبة الغربية، بالإضافة إلى تقديم تصورنا لمضامين تحليل "أوتو" لبنية النومينوس.

يبدأ "آلموند" نقلاً عن "شيراوني"، تناوله لهذه الإشكالية من خلال موضوعة عناصر النومينوس ضمن مفهوم شعور الخليقة، باعتبارها الحالة الشعورية التي تعبر عن تحقق عرافة هذه الكينونة المفارقة، مبيناً بأن "التجربة الروحية بعد ذاتي subjective، وآخر عيني خارجي objective، وينبئ هذا الأمر، ما دام مرتبطاً بفاعل التجربة عن إحساس بعدميته إزاء حقيقة يواجهها في التجربة نفسها، فشعور العدمية هذا وجود *ontological*، كما هو قيمة *valuational*، فمن جهة يُعدُّ وجود الإنسان مقابل قدرة قاهرة متغلّبة عليه كالعدم، ومن جهة أخرى، تغدو قيمة هذا الإنسان في الواقع، بل وقيمة بقية الأشياء قبال القيمة العليا للأمر المعنوي في مناخ يظللّه إحساس العبودية، أمراً عدمياً هو الآخر، وإلى جانب هذا الإحساس الوجودي والقيمي، الذي يُفرِّغ الأشياء كلها من الوجود والقيمة معاً، لينزل بها حدّ العدم، يتجلى للإنسان الأمر المعنوي كواقع عيني مباشر، بوسفه سرّاً *mysterium*، إنها لسمة هذه الحقيقة، أن تجعل، الإنسان في حالة من الانبهار والحيرة والإعجاب². فمثول السر، أي الكائن المفارق للعالم الطبيعي، يحدث أثرين، أولهما وجودي ويتعلق بشعور أو إدراك الإنسان لذاته، ولما يحيط به من أشياء، أما الثاني فقيمي ويتعلق بشعوره بالغبلة والقهر والانسحاق، أي بعدميته في مقابل الامتلاء الذي يضيفه التجلي عليه وعلى ما يحيط به، فهو يصدر قيمة حول كيانه، كعدم وندس إزاء تمثل وتجلي المطلق كمقدس مفارق، ولهذا يدعوه "أوتو" بفئة تقييم وتفسير.

وقد درج "أوتو" على تسمية شعور حالة العدمية بحسّ الخليقة، وهو السبب الذي دفعه إلى تقديم عنصر المهيب، لأنه أكثر دلالة على هذه الحالة النفسية، نظراً لقوة الهالة التي يليقها مثول السر على الذات، والتي تثير فيها حالة من الرعب والفرع، وهو ما يقود نحو الشعور بالانسحاق والانسحاق والتلاشي، ولهذا جعل من مصطلح الرهيب صفة للسر الذي يعتبر موصوفاً، إذ يقول: "ينبغي علينا أن نقوم بتحليل جملتنا السر الرهيب *mysterium*

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 35.

² نقلاً عن الأسس النظرية، شيراوني، ص 74.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأول) (المنهجية) في (استقصائه)

tremendum عن كتب، كي نلقي بعض الضوء على ماهية موضوع هذه الأحاسيس، وها نحن نبدأ، أولاً، بالصفة¹، والتي تحاول وصف الموضوع المتمثل في السر.

ثم يبرز "أوتو" سبب تقديم عنصر الرهيب، حينما انتقل بعدها إلى تناول عنصر السر، أين ذكر في التمهيد له: "لقد خلعنا على الشيء الذي يتوجه إليه الوعي الألوهي اسم السرّ الرهيب، ثمّ آيينا أنفسنا أن نُحدّد معنى الصفة الرهيب، وقد وجدناه أنه لا مبرر له إلا عن طريق القياس، لأنه أيسر تحليلاً من فكرة السرّ الإسمية، وعلينا أن نعود الآن إليه، فنحاول قدر المستطاع أن نبلغ إلى فهم أشدّ وضوحاً لما ينطوي عليه، بالتنبؤ والاستطلاع"²، فهو يقر بأمرين: الأول، ويتمثل في اعتبار صفة الرهيب استعارة مجازية لطبيعة الموصوف، أي أنها تخضع للتخطيط والتناظر. الثاني، وهو استعصاء السر على الإيضاح، ولذلك قدّم عنصر الرهيب من أجل تقريب معناه، عبر ربطه بشعور المخلوقية، حتى يكون أيسر وأبسط في الفهم والإدراك.

وقد آثرنا في مقارنتنا الانطلاق من الموصوف بذاته، أي السر، باعتباره جوهر النومينوس، ثمّ تناول توابعه أو ملحقاته، أي الأوصاف التي حاول "أوتو" بواسطتها بيان ما يثيره في ذات المتلقي. كما أن استباق تحليل الصفات قد يُعَيِّب طبيعة الأول، وهو ما يتجلى في كلامه بذاته: "قد يعتقد أحدهم أن الصفة نفسها تغدق على الموصوف تفسيراً، غير أن الأمر ليس كذلك، فهي ليست تحليلية وحسب، بل محمول شمولي بالنسبة إليه، وهذا يعني أن الرهيب *tremendum* يضيف إلى السرّ *mysterium* ما ليس كامناً فيه بالضرورة، فالعبور من الفكرة الأولى إلى الثانية لا يحتاج البتة أن يكون دوماً عبوراً يسيراً، ذلك بأن عناصر المعنى المكونة في لفظي الرهبة والسرية مختلفة تحديداً في ذاتها، ففي وسع الأخير أن يغلب سائداً في الوعي الديني، وأن يبرز إلى العلن ينبض حياة، إلى حدّ كبير، حتى إن الأول يكاد أن يحتجب عن الرؤية مقارنة به. وهذه حالة يمكنها أن تلقى مثالا لها انطلاقاً من بعض أشكال التصوف"³. فالرهيب قد يحجب ماهية الموصوف ويُغيبه، بل وقد يتهيأ للقارئ أنه بنفس القيمة معه، ولذلك ارتأينا تقديم عنصر السر في الدراسة، لأنه يمثل الجوهر والكلية، وما الرهبة والجذب إلا أوصاف تحليلية لطبيعته.

ومن أجل تحديد طبيعة النومينوس، باعتباره سرّاً مستعصياً على الوصف المفاهيمي والإدراك العقلائي، قام "أوتو" بنحت مصطلح فريد للدلالة عليه، بغية اجتناب الالتباس مع المفهوم الطبيعي لمعنى السرّ واجتناب اختزاله، وللدلالة على انتماءه إلى عالم مفارق عن العالم الطبيعي، لأن خصائصه تختلف عن كل ما ينتمي إلى المجال المدرك بواسطة الحواس. وقد اختار للدلالة عليه، التعبير بمفهوم "المغاير كلياً"، والمترجم في النسخة الإنجليزية لكتابه

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 36.

² المرجع نفسه، ص 49.

³ المرجع نفسه، ص 36.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفكر) (أوتو) (المنهجية) في (استقصائه)

Wholly Other، عن الأصل الألماني Ganz Andere، والذي اختار "خوام البولسي" ترجمته إلى "ذو الغيرية التامة".

وعن هذا الانتقاء المصطلحي، يقول "أوتو": "يعني لفظ السر، إن أخذ بمعناه الطبيعي دون سواه، أول ما يعنيه، أمرا مكتوما أو خفيا، بمعنى الشيء الغريب بالنسبة إلينا، غير المفهوم، وغير المفسر، ومن هذا القبيل، ما السرّ إلا مصطلح فكري، خاطرة قسّية، تُستمد من الدائرة الطبيعية موضحّة المعنى الواقعي عندنا، ولكنها عاجزة عن أن تفسح عنه إفصاحا تاما، إنّ ما هو سرّي، متى أخذ به حسب معناه الديني، إنما هو، لو شاء المرء، ربما، التعبير عنه بالغ الأثر "ذو الغيرية التامة"، الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والممكن إدراكه، والمستأنس به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف" ويناقضه، مائلاً الذهن دهشة جوفاء وذهولاً¹. فهو يشير إلى ضرورة انتقاء المصطلح من السياق الديني، بدلا من السياق الطبيعي الحسيّ والمألوف، فالمغاير كليا هو المنتمي إلى عالم مفارق غير مدرك بواسطة التجربة الحسية، لأنه متعال، وذو شرطية ترانسندنالية، وبالتالي فإن إدراك معناه الجوهرية يتمّ من خلال التجربة الدينية الشعورية، ولهذا عبر عليه بمفهوم المغايرة الكلية.

ينبغي أن نضع في الاعتبار، توظيف "أوتو" لمفهومي "الدهشة" و"الذهول"، واللذان سيشكلان معا عنصرا، يعبر بدوره عن الطبيعة الأخرى المناقضة للהלح والرعب، وهو ما سنناقشه في حينه، وقد أشار "آلموند" إلى ذلك، مبينا بأن الاستجابة الذهنية التي تنشأ كنتيجة للنومينوس السري، تكمن في الدهشة stupor، كانذهال يستولي علينا فيحبس فينا أنفاسنا وانصعاق تام. وبناء على ذلك، فإن السر هو المغاير كليا، بمعنى أنه البعيد تماما عن العالم المألوف والمعروف. وعليه، فهو ما يقع خارجا عن حدود المعقول مطلقا، مائلا الذهن دهشة جوفاء وذهولاً². وهي جزئية أغفلها "شيراوي" على الرغم من قيمتها، ذلك أن الغرض الأوتوي منها يكمن في تمييز الصفة عن الموصوف.

ويجمل "شيراوي" إلى السبب الذي دفعه نحو نحت مصطلح "المغاير كليا" مبينا بأنه "ولكي يوضّح "أوتو" إيضاحا تاما هذا السر الديني أو الانبهار والحيرة، يوظّف تعبير مغاير تماما، وهو تعبير يحكي عن مغايرة كاملة للأمر القدسي، عن أي أمر آخر، ولعله قد اقتبس هذا التعبير من "فريس"، وحتى على هذا التقدير، فإن "أوتو" منح هذه الكلمة معنى أكثر غنى وعطاء مما قصده "فريس" نفسه. فقد عنى بها كل جهد هادف إلى حصر الأمر القدسي وتحديدته في دوائر العقل الإنساني، وكما يوضّح "برنارد هارينغ"، فإن "أوتو" انتخب هذا التعبير ليوضح مقابل "فندلبانت" وآخرين، أن الدين ليس مجرد جمع المفاهيم الدنيوية حول القيم، وإنما يمثل الله شيئا مغايرا بالكلية لكافة المقولات الشائعة في هذا العالم"³. فقد أراد "أوتو" أن يُخصّ الألوهي بمفردة يمكنها الإمام بفائض معناه،

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 50.

² Almond, Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, pp 68.

³ نقلا عن الأسس النظرية، شيراوي، ص 76، 79.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

دون أن تلتبس بالمفاهيم الميتافيزيقية أو الطبيعية، واجتنابا للاختزال، وردًا على تشويه الجوهر الفريد للجانب اللاعقلاني.

وقبل مناقشة ماهية هذا المصطلح الأوتوي، نوّد الإشارة إلى الملاحظة التي همّش بها "شيراوي" فيما يتعلق بمصدرية هذه الفكرة عند "أوتو"، فقد أحالنا على محاولة "شايفان" في البحث عن أصل استمداده له، مخالفًا في ذلك "الموند" الذي افترض بأنه ذو جذور فريسية، لأن "شايفان" يرى بأن "السرّ هو ما يسميه "أوتو" الآخر مطلقًا أو الآخر تمامًا، هنا لا بد من التذكير بأن "أوتو" كان خبيرًا مرموقًا بالثقافة الهندية أيضًا، وعاش سنين طوالًا في الهند، فترجم العديد من الكتب المقدسة الهندية إلى الألمانية، ووضع رسالته في المقارنة بين عارفين عظيمين من الشرق والغرب هما "شانكارا" الهندي و"مايستر إيكهارت"، عارف القرون الوسطى، عرفت باسم "عرفان الغرب والشرق"، تعبير الآخر مطلقًا استمدته "أوتو" من رسائل الأوبانيشاد، ولا سيما الكلمة السنسكريتية *anyadeva* التي تفيد معناه، يقول "أوتو": "إذا سلبنا من عنصر السرّ هذا ملاحق الخوف والفرع، فسيظهر على شكل مفاهيم من قبيل المحيّر، والمدهش، والمدهل، المعادل الألماني لهذه المفردات اللاتينية، هو كلمة الحيرة *Erstaunen*، على أن هذه الحيرة شعور بالغرابة والاعتراب ينبعث من ذلك الآخر مطلقًا، لأن الآخر مطلقًا حالة تستغرقنا بحيرة اقصائية"¹.

ولعل ما دفعه إلى هذا الجزم، يعود إلى فكرة العدم البوذية، التي يرى بأن "أوتو" قد تأثر بها بعد سفرياته نحو الشرق. وبالرغم من سكوت "أوتو" عن مصدر استمداده لفكرته، لكنه أشار في كتابه إلى بعض المصطلحات التي قد تكون مرادفًا له، وهي: *Oatepov, anyad, alienum* وهي مصطلحات لم نقف على معناها، نظرًا لشدة غموضها.

أشرنا سابقًا إلى مفهومي الدهشة والذهول عند محاولة "أوتو" لبسط معنى السرّ، أين حدّر من الالتباس، وخشية تغييب عنصر الرهيب باعتباره صفةً للسرّ كموصوف، ذلك أن السرّ مستقل ككينونة عن الرهبة، ولذلك عمد "أوتو" إلى وصف ردة فعل الإنسان المتدين لدى مواجهته لهذه الحقيقة المغايرة، بالدهشة والذهول، أي حالة الانخفاف والانفعال المصاحب للمواجهة، وهي ليست بالضرورة هلعًا وخوفًا. وعليه، فإن الدهول هو ما يميز السرّ عن الرهيب، إذ "يحتاج هذا الأخير (أي السرّ)، إلى اعتبار ذي وجه خاص، يكون وقفًا عليه وحده، ويجوزنا تعبير نعير به عن ردة الفعل الذهنية الخاصة به، هنا أيضًا، يلوح لفظ مناسبًا دونما سواه، رغم أنه يستمد معناه هنا من القياس وحده، إذ أنه يُستخدم فقط في حالة ذهنية "طبيعية"، بطريقة حصرية: إنه لفظ "الدهشة" *stupor*. فالدهشة ببساطة، شيء مختلف عن الرهبة، إنها تدل على إعجاب خاو، وعلى اندهال يستولي علينا، فيحبس فينا أنفاسنا، وعلى انصعاق تام"². فقد كان يسعى إلى إثبات تفرّد هذا المغاير عن أي وصف يمكنه صهر معناه،

¹ الأصنام الذهبية، شايفان، ص 111-112.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 50.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفكرين) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

أو يجعله ملتبسا، وقد رأى في الدهشة والذهول أكثر المصطلحات كفاءة، والمستقاة من التناظر، للدلالة على تلك الحالة الذهنية التي تعترى الإنسان المتدين لحظة مواجهته، وهي حالة شعورية تختلف في دلالاتها عن الرهبة والفرع. وحتى يقرب "أوتو" ما يريده من الدهشة والذهول، يستحضر نموذجا نصيا من العهد الجديد، يقول عنه: "ويُلمع المقطع (مرقس 10: 22): "وكانوا في الطريق صاعدين إلى أورشليم، وكان يسوع يتقدمهم، وكانوا هم منزهلين، والذين يتبعون خائفين" إلى الاختلاف القائم بين لحظات الدهشة والرهبة خير إلماع¹، فالذهول كحالة تعترى الذهن وتخالجه، هو ما يميز السر كموصوف عن الرهيب كصفة له، وحتى يميّز بينهما، نحت مصطلح "المغاير كليا". إذ "يتمسك" "أوتو" للتفريق بين إحساس الحيرة والانبهار وإحساس الخوف والخشية بهذا النص الإنجيلي²، فقد مثل هذا النص بمثابة أرضية استند عليها، حتى يُضفي شرعية لاهوتية وفلسفية لنظريته حول مفهوم السر، وأتاح له القدرة على تمييز وإفراد السر كموصوف عن صفاته.

وباعتباره مؤرخ أديان، فقد سعى "أوتو" نحو البحث عن قرائن أخرى لإضفاء شرعية غير مستمدة من خلفيته اللاهوتية، وذلك بالعودة إلى الأنطولوجيا البدائية، والاستنجد بحالة الاندهاش التي كانت تعترى الإنسان البدائي عند مواجهته لظواهر يعجز عن تفسيرها، غالبا ما تمّ تفسيرها بالأرواحية، كمنظرة اختزالية، إذ كانت أشكال المراحل الخام السابقة، تعتبر عنده بمثابة "أشكال مبكرة لعقلنة اختبار سابق، إنما هي ثانوية بالنسبة إليه، إنما محاولات، بوجه أم بآخر، قلما يهم كيف ذلك، لتفكيك الرمز الذي يطرحه، وأثرها في الوقت عينه، إنما يقوم دائما على إضعاف الاختبار ذاته وصرعه. هي الينبوع الذي ينبجس منه لا الدين، وإنما عقلنة الدين، التي تنتهي في غالب الأحيان إلى تشييد بناء هائل من النظريات، ومصنع من التفاسير، حتى إن السر ينتفي ويتلاشى، إن كلا الأسطورة الخيالية، حينما تُجعل في نظام، والمذهب المدرسي الفكري، حينما يبلغ كماله، نهجان يطوى بهما فعل الاختبار الديني الأساسي، لو جاز لنا التعبير، نحيا هزيلا حتى ليُذهب به، في نهاية المطاف، كله معا³. فهي وإن كانت تمهيدا لظهورا النومينوس كما رأينا، غير أنها ليست تجليا أصيلا له، ولا تعبر عن الدين في ذاته، وإنما طريقة تفسير يصفها "أوتو" بالعقلانية، والتي قادت نحو خفت السر وصره، وأسهمت في نشأة النظريات الاختزالية، التي أفرغت التجربة الدينية من ثرائها الروحي والذوقي بسبب قراءتها السطحية لماهيتها.

ويعود سبب الاختزال الأساسي عند "أوتو" إلى إهمال ذلك البعد الدال على ما يدعو بالمغاير كليا، أي اغفال مفهوم الترانسندنتالية كمسلّمة يقينة في نظريته، فتلك الظهورات الخام إنما انبثقت عن حافز استثارة الشعور النومينوسي المعطى قبلها، وإن فُسر بطريقة عقلانية، ولهذا يؤكد بأنه "يجب على الميزة الأساسية، أن يُبحث عنها في غير مستويات النمو الديني، أن يُبحث عنها في غير ظهور تصورات "الروح"، دعونا نكرر هذا: إنها تكمن

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 50.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 75.

³ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 51.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لاهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهية) في (الصفحة)

بالحرّي في لحظة وعي خاصة، أي في الاندهال أمام شيء "ذي غيرية تامة"، سواء أُدعي "روحا" أم "شيطانا" أم "إلها"، أم أهمل دون اسم له¹. فما يسميه "أوتو" بلحظة الدهول أو الانبهار أو الحيرة لدى البدائين إنما يعكس ويدل بحسبه على السر، ولو تم تفسيره بالأرواحية أو الشيطانية أو صور أخرى، فتلك الحالة الدهولية على تؤكد شرعية الاستعداد المسبق للتدين، والحاصل على إثر حافز استدعاه من قعر النفس العميق، ولهذا يدعو مختلف المقاربات الحديثة إلى تفحصه بدقة، وعدم تفسيره بأشكال ليست جوهرها فيه.

ويحصل هذا الاستدعاء أو الاستتارة بسبب تفتنات أو حوافز تبعث عليه، فتدفعه ليتجلى في ظواهر الطبيعة والأحداث اليومية، وعن ذلك يقول "أوتو": "إن هذا الحس بالشيء "ذي غيرية التامة"، أو وعيه، لن يلبث أن يقتن، أو تدعو إليه أحيانا دواع ترتبط، بطريقة مباشرة، بأمر مزعجة على المستوى "الطبيعي"، أو ذات صبغة مفاجئة أو مثيرة للدهشة، منسجما مع قوانين تكلمنا عليها سابقا، من قبيل ظواهر غير عادية، أو مجريات، أو أشياء تبعث على الاستغراب، في الطبيعة الساكنة، وفي عالم الحيوان، أو بين البشر"². وهو يقصد تحليلها عبر أشكال التدين الخام البدائية بعد أن تثيره حوافز، تجعل الشعور بعنصر السر، أي حالة الاندهاش تنبعث من داخل النفس، فتظهر في تلك الأشكال السابقة، لكنها تعتبر في نهاية المطاف تناظرا وتشويها لحقيقة هذا العنصر الملغز. ثم يعرض "أوتو" بعد ذلك إشكالية حول تصوره لمفهوم السر، وي طرح الافتراض التالي: "قد يمكن أحدهم أن يعترض قائلا: إن ما هو سري شيء يتخطى فهمنا، بشكل مطبق لا يقبل تبديلا فيه، أما ما يفلت من إدراكنا مدة من الزمن وحسب، فحري به أن يسمى لا سرا وإنما معضلة"³. أي أن بقاءه مجهولا غير مدرك بشكل زمني مؤقت، ثم لا يلبث أن يصبح معقولا بعد ذلك، لا يصحّ أن يُطلق عليه مفهوم السرية.

غير أن "أوتو" يردّ على هذا الاعتراض مبينا بأن "الأمر السري يقع حقا خارج إمساكنا به، وإدراكنا له، لا لأن معرفتنا حدودا مرسومة فقط، وإنما لأننا نلتقي فيه ما هو ذو غيرية تامة، بشكل ضمني، وجبّلتُه وصَبَغْتُهُ لا تُقاسان بما لدينا من مثليهما، وما نرتدّ بإزائه على أعقابنا، من أجل ذلك عينه، فنهوي في الدهول الذي يُلقي فينا رعدة الفرائض وانصعاقا"⁴. أي أننا نقاربه عن طريق التناظر والمجاز والاستعارة، وعليه، فهي لا تعكس صورته الحقيقية، وإنما تعدّ مجرد رسوم فكرية (أيدوغرامات) تقريبية، ذلك أن طريق إدراكه يحصل بواسطة الشعور، واستلاء طابع الاندهال والدهشة على ذواتنا بإزاءه، دون القدرة على الإحاطة به مفاهيميا، نظرا لعجز اللغة المستمدة من المجال الطبيعي على التعبير عنه.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 51.

² المرجع نفسه، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 52.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) وأدواته (المنهجية) في (استقصائه)

وقد ناقش "مايكل بيترسون" هذا الاستعصاء الذي اقتضى الاستنجد بالتناظر، إذ "يواجه" أوتو "مشكلة، فهو يسلم بأن الصفات المفهومية للكائن المقدس ليست (مفاهيم فكرية حقيقية، بل نوع من المادة الإيضاحية للمفهوم فقط)، وهو يدعو المفاهيم المستخدمة لوصف التجربة بالرموز *Ideograms*، نظائر غير مكتملة مشتقة من تجربتنا الاعتيادية، ومن ثمّ تستلزم مفاهيم معينة ملائمة للدلالة على الكائن المقدس، ولتمييز ما تستلزمه تلك الرموز عما لا تستلزمه، يتطلب نظاما مفاهيميا ما، يمكن أن يفهم من خلاله الكائن المقدس، ولذلك، فتجربة الله يجب أن تنطوي على مضمون عقلي ما"¹. أي بتخطيط الشعور النومينوسي مع المشاعر الطبيعية المتناظرة، بغية الإفصاح عن طبيعته².

وحتى يدعم "أوتو" تصوره حول ماهية السر، يعمل على الاستنجد بالقاموس الصوفي لما يتميز به من ثراء حول هذه الاشكالية المتعلقة بالمتنوع عن الإدراك والتعقل، وعن الشعور بحالة من الخواء والعدم في مقابل ما يمثل وجودا وكيونة وامتلاء، إذ يقول: "لدينا عند المتصوفة، في لفظ "ما وراء"، أقوى التشديد على الإطلاق، بل قلّ مبالغة في التشديد على العناصر غير العقلانية الكامنة في سائر الأحوال في كل دين، وتسير المتصوفة بتناقض الموضوع الألوهي هذا (الألوهية)، من حيث إنه "ذو غيرية تامة" مع الاختبار العادي، وإذ لا تكفي المتصوفة بجعله متناقضا مع كل ما هو طبيعي، أو مع هذا العالم، تخلص إلى جعله متناقضا مع الكينونة نفسها، ومع كل ما "يوجد" فدعوه بالفعل، في نهاية المطاف "ما ليس بشيء"³. فبدأ التناقض والتضاد بين الفائق للطبيعة، وبين ما هو طبيعي، هو المعيار الذي يميز المتصوفة من خلاله مجال كل واحد منهما، ومن ثمّ، إلى القول باستحالة تقوّل النومينوس في مفاهيم طبيعية، بهدف الحفاظ على حدوده من الانصهار في بوتقة ما يهدد ماهيته، ولهذا وصلت المبالغة بالمتصوفة إلى إقامة التناقض بين وجود الذات، باعتبارها تعيش حالة من الانسحاق والتلاشي والعدمية، المنبثق عن حس الخليقة بالمفهوم الأوتوي، في مقابل هذا المغاير الذي يمثل الوجود في معناه الأقصى، بل وباعتباره المصدر الذي يضفي القيمة والمعنى على الأشياء، وبهذا وصل إلى نتيجة مفادها أنه "بهذا العدم إنما المعنى لا ما ليس في وسعه أن يجعل محمولا له فقط، بل ما هو غير كل ما يُفْتَكَّرُ به، وفي وسع المرء أن يفكر به"⁴.

ثم يقارن "أوتو" فكرة "العدم" لدى متصوفة الغرب بفكرة "الخالي" لدى متصوفة الشرق، فبحسبه "أن ما يصح قوله في "العدم" الغريب، الذي تنادي به المتصوفة عندنا، يصحّ على نحو مساوٍ، لدى المتصوفة البوذيين، الذين ينادون بـ"الخالي" *Sūnyam*، و"الخلاء" *Sūnyatā*، إن هذا التوق إلى الخالي، وإلى أن يُمسي المرء خاليا، كما التوق عند متصوفتنا في الغرب إلى العدم وإلى أن يُمسي المرء عدما من غير ما نقص في الأول، يجب عليه أن يبدو ضربا

¹ التجربة الدينية، الإيمان والتجربة الدينية، ج2، ص 50-51.

² يستحضر أوتو بغية تقريب المعنى حول وجود إحاء يخص المغاير كليا، أنموذج الشبح ويقارنه من حيث دلالاته في الإنجذاب إلى قصصه بما يثيره الوجل الشيطاني. انظر: فكرة القدسي، ص 52-53. كما يمكن العودة إلى المطلب المتعلق بالمرحل الخام.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 53، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفكرين) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

من الخبل في عيني كل إنسان لا يحمل ودًا في داخله نحو لغة المتصوفة الغربية ومصطلحاتهم الفكرية، ويفتقر إلى القلب الذي منه تلد بالضرورة هذه الأخيرة، فالبودية نفسها، في عيني مثل هذا الإنسان، لن تكون سوى محض ضرب مختل من التشاؤم، ولكن الخالي عند المتصوف الشرقي، شأنه شأن العدم عند المتصوف الغربي، اصطلاح فكري ألوهي ل"ذي الغيرية التامة"¹. فانطلاقًا من رحلاته نحو الشرق، واعتقاده بالبنية المشتركة بين التجارب الدينية، وبأن جميع الأشكال الدينية إنما انبثقت عن النومينوس باعتباره معطى قبلي، وجد "أوتو" سندًا لفكرة عدمية الذات في مقابل امتلاء كينونة المغاير كليًا، للدلالة على امتناع السر على المفاهيم العقلانية. وقد أدى ذلك إلى تشاؤم المفكرين العقلانيين من المصطلحات الصوفية بسبب افتقارهم للذوق والشعور، ويؤكد هذا، على عمق تأثير "شلايرماخر" الذي توجه بخطاباته الرومانسية إلى مثقفي عصره، كما يوضح سبب دعوة "أوتو" في كتابه إلى اجتناب قرائته من طرف أولئك المفتقدين للذوق الشعوري المستخلص من معايشة تجارب دينية سابقة.

وقد توقف "شايفان" مع مفهومي العدم الغربي والخلاء الشرقي باستفاضة، اللذان وظفهما "أوتو" خلال مقارنته بين العرفان الشرقي والغربي، للاستدلال على صدقية الشعور بأمر سري مغاير تمامًا. فالمقابلة بين إلغاء الذات، وإثبات كينونة هذا المغاير، يعتبر في نظره، توظيفًا لمقولات اللاهوت السليبي، لأن "هذا الآخر مطلقًا مما لا يتسنى إدراكه إلا بالصفات السلبية والتنزيهية والعرفان، يبلغ بهذا التضاد الناجم عن النومن ذورته، ويضعه لا في مقابل الطبيعة والدنيا وحسب، بل ويرى الوجود وكل ما فيه، لا شيئًا إزاء الآخر مطلقًا، وبالتالي، يطلق عليه اسم العدم، هذا مشروح ومبيّن في الأديان الشرقية بنحو جيد جدًا، ولا سيما في مفهوم الفراغ العالمي للبوديين، ذلك أن العدم والفراغ واللاجوهر، وكافة الصفات السلبية الأخرى، هي أفضل وجه لإجلاء الخصوصية النومينية في الآخر مطلقًا، وبغية التعبير عن هذه الحقيقة التي لا تقبل الوصف، يجنح الحكماء والعرفاء بالضرورة إلى التناقض والتضاد. وشطحات عرفائنا، أيضا ترشح من هذه الصفة لحقيقة النومن"²، فالمحمولات السلبية تحدف إلى الحفاظ على طبيعة النومينوس السرية من الاختزال المنتهج من طرف الميتافيزيقا والأخلاق، كما يعمل التناقض والتضاد، على بيان القيمة الترانسندنتالية لهذا المفارق والمغاير، ويؤدي وظيفة الإثبات والإلغاء، أي إثبات حقيقة ملغزة، في مقابل إلغاء صناعة الإنسان لذاته ولشروطيته.

ويستقرأ "شايفان" ثلاثة خلاصات من هذه المقارنة بين مفهومي العدم والخلاء، يقول عنها: "النتائج التي يخلص إليها "أوتو" من هذه الملاحظات هي:

1. الآخر مطلقًا، وبسبب الحيرة التي يثيرها لا يقبل الإدراك، إنه لا يُدرك لأنه فوق المقولات الذهنية.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 53-54.

² الأصنام الذهبية، شايفان، ص 112.

الفصل الثاني: (المفهوم الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفكر) وأدواته (المنهجية) في (استقصائه)

2. بيد أن هذا الآخر مطلقا لا يتعالى على العقل والفهم وحسب، بل هو على الضدّ منهما، ويجاول نفس المقولات الذهنية وخطتها مع بعض، إنه ليس فوق الإدراك وحسب، بل هو تناقض وجمع بين الضدين، وليس ما وراء العقل وحسب، بل هو عدو العقل.

3. أشد أنواع التناقض والتضاد هو ما نسميه "آنتي نومي"، في هذه المرحلة تظهر عبارات لا تناقض القوانين والنظم الدارجة فقط، إنما يعوزها التناسق حتى فيما بينها، وهي ليست متعذرة الفهم والإدراك وحسب، بل إنها أساسا مكوّنة من جملة متناقضات وعناصر متضادة ومتضاربة، العرفان قبل كل شيء "ثيولوجيا مبنية على الحيرة الناتجة عن الآخر مطلقا"، أو أنه حسب المدارس الفلسفية البوذية، علم المتناقضات والأضداد، الذي يعرض مبدأ "اجتماع النقيضين" في مواجهة القوانين المنطقية الدارجة، أو أنه على حدّ تعبير "إيكهارت" ثيولوجيا قائمة على ما لم يُسمع أو ما هو جديد ونادر¹. ففي النوميونوس يتحقق مفهوم توافق الأضداد بين وجود وكينونة حقيقية، تدرك من خلال شعور الاندهال والحيرة، الذي يعتمد بدوره على الشعور بحس الخليقة، غير أنها في ذات الوقت تستعصي على التعبير المفاهيمي العقلاني.

ويذهب "ألوند" كذلك إلى اعتبار هذا التنزيه بمثابة تطبيق لمبادئ اللاهوت السليبي عند نحت مصطح المغاير كليا، فقد تمّ توليد هذه العبارة من خلال التحليل الأوتوي الخاص لتاريخ الأديان، فعلى سبيل المثال، يقع مصدر اختبار النومن كسير، ضمن كل ما يتمّ دعوته في اللاهوت المسيحي باللاهوت السليبي *via negativa*، وحول مفهوم الإله عند "يوحنا الذهبي الفم" المتمثل في (امتناع الله على الإدراك)، وذلك ما يلاحظه "أوتو": "(ينطوي ما لا يمكن إدراكه على نفي الأوصاف المفهومية، وهذا ما يُفضي عنده إلى صفات الألوهية السلبية، التي يُكثر الذهبي الفم من الركون إليها، إما بصورة منفردة، وإما في حشد من الألفاظ، إن الأمر أشبه بعلم كلام، صيغته النفي *negative theologia*، في شكل مقتضب، غير أن علم الكلام هذا، ذا صيغة النفي، لا يعني أن الإيمان والحس قد اندثرا وطُمّسا، بل بالعكس من هذا، إنه يحمل في طيّه أرفع روح التقوى، حتى أن الذهبي الفم يُقدّم له أجلّ عبارات التشاهد والإبتهال)².

وعليه، فإن "هذا النمط من القراءة للأمر القدسي بوصفه مغايرا لكل شيء، يستدعي تعدادا من المفاهيم الهامة التي تتعلق بالعلاقة بين الله والعالم:

➤ **أولا:** إن هذه الخصوصية تمنع وضع الله في نطاق التحديد الزماني والمكاني، ولا يعني ذلك عدم القدرة على إدراكه تحت أشكال الحدس القبلية.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 112-113.

² Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, pp 68-69.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاذوني) لساهية وطبيعة (المفرد) (أودائه) (المنهجية) في (استقصائه)

➤ **ثانياً** : رغم أن الكثير من المؤمنين بالله، يرون بأنه معرّف بالكثرّة، فإن مفهوم المغاير كلياً ينفي هذا النحو من التعيينات، ومن هنا يعتقد "أوتو" بأن مصطلح التوحيد لا يملك قيمة إيجابية، ولا يمكن توظيفه إلا بغية نفي التعددية الإلهية.

➤ **ثالثاً** : إن هذا المفهوم يؤدي إلى تنحية التصور القاضي بعلاقة العليّة بين الله والعالم، ليوصف هذا الأخير بأنه معلول له علّة له، ومن هنا يكتب "أوتو" : "إن الله أعلى، لا من حيث الزمان والمكان، أو المقدار والعدد فحسب، بل هو أعلى من المقولات العقلية كافة، ولا يبقى له إلا ذلك الارتباط النبوي المتعالي الذي لا يخضع لأية مقولة"¹. إذ يقرّر "أوتو" استحالة إدراك السر عبر مختلف التفسيرات الميتافيزيقية التي تصور طبيعة العلاقة بين الله والعالم على أساس عليّ أو سببي.

ومن ثمّ يعرض "شيراووني" نقلاً عن "الموند" تصور "أوتو" لهذه العلاقة بالقول : "وكما لاحظنا في هذا الكلام، فقد تمّ تحليل المعرفة الدينية، مما يعتبر الأمر القدسي سرا، وفقاً للمصطلحات الكانطية، الأمر الذي يخلق تداعياً في ذهن القارئ ولو تلويحاً، أن "أوتو" يذهب إلى أن التحليل السليم للمعرفة الدينية يستلزم الإقرار المسبق بتلك القيود والمحدوديات التي شرحها "كانط" في نظريته حول فهم الدين، إلا أن الأمر الذي يجدر لفت النظر إليه هو أن هذه القيود والمحدوديات كانت دعت "كانط" إلى تبني عدم إمكان معرفة أصل مُتعلّق الدين، أي الله، أما "أوتو" فقد نظر إلى الأمر بوصفه سداً لأحد طرق معرفة الله فحسب، ألا وهو التفكير والتأمل العقلي، فيما يبقى عنده سبيل المشاعر والأحاسيس الدينية الفارغ من قيود ومحدوديات كهذه مفتوحاً ومشرعاً، ومن هنا، يكتب "جون ماكوراي" شارحاً نظرية "أوتو"، فيقول : "يرى "أوتو" أن الأمر القدسي وإن استعصى على التوصيف، إلا أنه قابع بشكل من الأشكال في دائرة فهمنا وإدراكنا، إننا لا نحس به، ومقصودنا من الإحساس لا مجرد الانفعال، بل نوعاً من الحالة الذهنية العاطفية المتضمنة شكلاً من التقييم ومعرفة ما قبل مفهومية"².

ومختصر الكلام، فإن "أوتو" قد استفاد من "كانط" في الإقرار بقبليّة المعرفة الدينية وشرعية ما ينتجه الشعور من معارف، بعد أن هدم "كانط" كل الأدلة العقلانية على وجود الله، إذ أقر "أوتو" باستحالة إدراكه، واعتبره أمراً إيجابياً بالنسبة للدين، لكي يحفظ السر من الاختزال من جهة، ويؤكد بأن السبيل الوحيد لإدراكه إنما يحصل بواسطة الشعور فقط من جهة أخرى.

ويشير "تود غوش" إلى أن التوصيف السلبي لعنصر السر في النومينوس، يقابله محتوى إيجابي لا يمكن بلوغه إلا بواسطة الشعور، وهو ما يعني عند "أوتو"، إضفاء شرعية على المعرفة الناتجة عن التجربة الدينية، فالموصوف بالسر *mysterium*، يشير إلى شكل من النومينوس، ومن الناحية المفاهيمية، فإن هذه التسمية تؤدي وظيفة سلبية محضة، فالسر، من حيث تعريفه، هو ما يستعصي ويمتنع عن المفاهيمية، ومع ذلك، فهو بهذه الطريقة، يعني شيئاً

¹ الأسس النظرية، شيراووني، ص 76-77.

² المرجع نفسه، ص 77.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجي) في (استقصائه)

إيجابيا مطلقا، كما أن جانبه الإيجابي يمكن اختباره عبر الشعور، ويمكننا مناقشة هذه المشاعر، وتوضيحهما أيضا، بقدر ما يمكننا استحضارها بالتزامن إلى الوعي¹. فهو وإن امتنع على التقوُّب مفاهيميا، أي وجوب الاستعانة بالمفاهيم السلبية للإفصاح عنه، لكن محتواه الإيجابي يمكن اختباره داخل التجارب الدينية.

وكخلاصة عامة لما سبق، تعرض "جاكلين مارينا" تحليلها للتصور الأوتوي حول عنصر السر في النومينوس بأن "أوتو" يقدّم في البداية تحليله للسر، فالنومينوس يُدرك كشيء "يصعقنا باندهال"، وهو ما يستحضر "اندهاشا مطلقا"، وعلى هذا النحو، فإن النومينوس، يُدرك على أنه "مغاير كليا"، حينما يوعى فوريا على أنه شيء ذو طبيعة مختلفة تماما عن أي أمر يمكن معرفته بواسطة الإنسان الطبيعي، ومن ثمّ، فالسر هو كل ما يخرج عن مجال المؤلف، والمدرك والمعتاد، وعليه، فهو يقع خارج المعقول ويتناقض معه، ويملأ العقل دهشة جوفاء وذهولا، وبالتالي، فإن النومينوس يتعالى على كل المقولات الدنيوية. فالمفاهيم المطبقة على هذا العالم تناظرية، ذلك أنها ذات نظام يختلف بشكل جذري عن العالم، وعن أي شيء فيه. غير أنه يمكننا أن نحظى بتجربة إيجابية حوله من خلال الشعور، لأنه يتملص من كل إدراك مفاهيمي. وعند هذه النقطة تكمن نشأة اللاهوت الأبوفاتي أو السليبي الذي يؤكد على أن مفاهيمنا غير ملائمة له. كما أن المفاهيم التي نوظفها بغرض الإشارة إليه، مثل السر *mysterium*، هي مجرد رسوم فكرية *ideograms* تحتوي الشعور الفريد، ومن أجل إدراك هذه الرسوم الفكرية، ينبغي أن يكون المرء قد مرّ بتجربة ذاتية، فما يعتبر نومينوسا، لا يمكن الإفصاح عنه، ولا تعليمه، إذ يمكن استثارته فحسب، وإيقاظه في الذهن، ذلك أن كل ما يُستحضر من الروح، ينبغي أن يوقظ، وكل ذلك يحتوي في طياته إشارة ضمنية بأن فئات النومينوس ذات جوهر فريد *sui generis*، بمعنى، أنه لا يمكن اختزالها في فئات أخرى، مثل علم النفس أو العلوم الاجتماعية التي تسعى نحو إدراك الكينونة الإنسانية وفق مصطلحات طبيعية بحتة².

أما "رودريك ماين"، الذي ابتداءً تحليل عناصر النومينوس بغير الترتيب الذي ارتضاه "أوتو"، فقد تعرض إلى طرق استثارة الوعي بالسر وحصوله، أي الوعي والشعور به، إذ يدعوننا إلى أخذ السر *mysterium* أولا في الاعتبار، الذي يتم اختباره كمغاير كليا *wholly other*، ويشير "أوتو" إلى طريقتين يمكن استثارة هذا الشعور أو الوعي بالمغاير كليا، عبر شيء أو تجربة. أما الطريق الأول فيكمن في أن الشيء أو التجربة، بالرغم من كينونتهما الطبيعية، إلا أنهما، ذو خاصية محيِّرة، أو مدهشة أو مذهلة، مثل تلك الظواهر العجائبية والأحداث المذهلة. ويفترض "أوتو" أنه في مثل هذه الحالات، فإن الوعي بالمغاير كليا ليس جوهريا في الأشياء الطبيعية أو التجارب بذاتها، غير أنه استثير بواسطة بطريقتهم بطريقتهم غير مباشر، عبر التلازم مع أنواع أخرى من الشعور والوعي، والتي تعتبر جوهرية بالنسبة للتجارب الطبيعية، فهذه الأنواع الأخيرة من الشعور والوعي تصبح متماثلة، غير أنها مختلفة في نوعيتها عن الوعي بالمغاير كليا. بتعبير آخر، فإن التجارب الطبيعية غير قادرة في ذاتها أن تستثير وعيا أصيلا بالمغاير كليا، وعندما تشرع في القيام بذلك، فإنه يتم من خلال التلازم (التناظر). وعلاوة على ذلك، فإنه من

¹ Gooch, The numinous and modernity, p 113.

² Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto, p 14.

الفصل الثاني: (المفهوم اللائوي) لساكنة وطبيعة (المفرد) والأولاد (المنهجية في استقصاءه

الممكن استتارة الوعي بالمغاير كليا من خلال طريقة ثانية، بمعنى، طريقة مباشرة. ويحدث ذلك، من خلال تجربة أو شيء، لا ينتمي إلى نظام واقعنا، لكنها تنتمي إلى آخر مختلف بشكل مطلق، والذي يثير في نفس الوقت، رغبة متعددة على الكبت في الذهن، بعبارة أخرى، تجربة أو شيء "فوق طبيعي". ويوضح "أوتو" ذلك، من خلال الإشارة إلى الأثر الذي تخلفه علينا قصص الأشباح، والتي تعتبر أشياء فوق طبيعية¹.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ Roderick Main, Revelations of Chance: Synchronicity As Spiritual Experience, SUNY series in Transpersonal and Humanistic Psychology, (New York, SUNY Press, 2007), pp 40-41.

المطلب الثاني: عنصر الرهيب كمقولة في بنية النوميونوس *The Tremendum*:

وحول هذا الوجه في النوميونوس، يقول "ميشال ميسلان": "أمام ذلك الوجه اللامدرك لهذا الإله الغنوصي، ليس أمام الإنسان إلا تجربة شعور المخلوق، حيث التعبير عنه لا يتم إلا من خلال اللاهوت السلبي، فهو يعني عدميته، وأمام التجلي للقوة الكلية يجزّب رهبة صوفية، نوعا من الفرع بالخوف الباطني، المهلوس والمرعب بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فهو يَمَّحِي أمام هذا الأمر الإلهي الذي استشعره، عبر ذلك الخوف الذي جرّبه في طابع الهالة المهيبة، فذلك "الرعب من الله" أو "غضب يهوه" كما تتحدث عنه التوراة، هي الآثار المحسوسة والتجليات لهذا المقدس المرعب، ولكن علامة الله هذه ليست مفهوماً أو نعنا للدلالة على هذا الكائن الإلهي، وإنما هي رمز أو بالأحرى شكل تعبير¹. فمواجهة النوميونوس، باعتباره مغايراً كلياً عن طبيعة الإنسان المتدين وشرطيته، تجعله يقابل مثول هذه الحقيقة بحالة من الخوف والفرع، انطلاقاً من حسّ الخليقة، فيشعر حينها بحالة من التلاشي والانسحاق في حضرة هذه القوة القاهرة والغالبة، التي يحاول الإفصاح عنها مستعينا بالتناظر والاستعارة والترميز.

ولمناقشة ماهيته، يدعوننا "أوتو" إلى تبني منهجية الحدس والشعور، وأن "نلاحظ أشدّ العناصر عمقا وأهمية داخل كل انفعال ديني: الإيمان بالخلاص، التوكل، الحب، لكن ثمة، علاوة على هذه، وما عداها، وبمناى تام عنها، عنصرا يمكنه أيضا أن يؤثر فينا ويشغلنا بقوة مقلقة بعض الشيء، فلنتقف أثره، خاطبين ودّه، وشاحدين فينا محيطة حدسنا، حيثما اتفق له أن يوجد: في حياة من يحيطون بنا، وفي تأججات مباحته ومتلظية للتقوى الشخصية، والأطر الذهنية التي تنتبذها تأججات مماثلة، وفي شعائر الطقوس والاحتفالات الدينية القائمة والمسنونة، وفي المحيط، كذلك، الذي يتمسك بالآثار والأبنية الدينية القديمة، من هياكل وكنائس، إننا لو جرينا في الأمر وجدنا أنّ لنا شأنًا، إذا، مع شيء لا عبارة له تناسبه غير هذه: السرّ الرهيب *mysterium tremendum*"².

ولكي يقرب "أوتو" معنى الصفة التي نعت بها السر، وهي الرهبة والفرع، حاول العودة بنا إلى ذلك الشعور الذي يراودنا خلال أحداث الحياة التي تحيط بنا، كطقوس الجنائز، أو الأثر النفسي جرّاء زيارة أماكن عبادة قديمة، وما تقذفه من هلع ووجل وارتباب بداخلنا، إذ يعمل على استدعاء ذلك الشعور المعيش حينها، باعتباره تناظرا، للدلالة على شعور مستقل بذاته في الحياة الدينية، يعتمد على أسلوب الانخراط والمباحته وتحيّن الظروف والأسباب ليتجلى من قعر النفس العميق. كما يرى بأنه إذا ما تعلق الأمر بمثول المقدس، فلا يليق بمقامه إلا وصف الرهيب، بالإضافة إلى ذلك، فإن صفة الرهبة، تضيف إلى السر معرفة، لتسليط الضوء على إحدى جوانبه الملازمة له، ولذلك عرفنا سابقا بأن عناصر وفتات النوميونوس تحليلية وليست تركيبية، لأنها تضيف دلالات أخرى للسر تزيد ثراء وقيمة.

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 90-91.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 35-36.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتو) لاهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهية) في (الصفحة)

ويصف "أوتو" طريقة تأثير هذا الشعور على أوصال الذات، بلغة صوفية رقيقة، تدل على تشبّعه بالتجارب الدينية، وعلى حسّ ديني مرهف: "ويمكن الإحساس به أن يأتي، خاطفا كأنه مدّ لطيف، يفتح الذهن بمسحة هائلة من عبادة خاشعة، ويمكنه أن يعبر إلى النفس، متخذاً له فيها موقفاً حازماً ومستديماً، فلا يني يخلج فيها، ويهدر ثائراً، إلى أن يتلاشى بعيداً فتستعيد النفس حالة اختبارها اليومي الدنيوية واللادينية، ويمكنه أن ينفجر على حين غرّة حمماً تندفع من أغوار النفس، تصحبها انقباضات وتشنجات، أو يفضي أكثر غرابة من جنون مسعور، إلى ارتحال وانخطاف"¹. فهو إما أن يكون لطيف الأثر، أو يتخذ موقفاً ثورياً، هائجاً، لكنه سرعان ما يزول، فتعود النفس إلى حالتها الطبيعية من المشاعر اللادينية، أو أن يصل بها إلى حد الوجد والسعار والانخطاف التي ترافقها حركات جسدية غير طبيعية، تدل على قوة دفعه.

ويحدد له "أوتو" شكلاً رابعاً يعتبره أكثرها قوة وانفعالا، وهذا بعد تشبيهه بشعور زيارة أماكن العبادة القديمة، أو خشوع صلاة، أو الانخطاف، ويصفه بالقول: "إن له أشكاله الضارية والشيطانية، وفي استطاعته أن ينقلب ربعا وهولا تكاد الفرائض ترتجّ منهما، وله سوابقه الخام والهوجاء وظهراته المبكرة"². فهو أشدها عنفاً وقوة في البوح، إذ يمكنه إلحاق الأذى بالنفس أو بالغير، مثلما هو الحال في أشكال الوجل الشيطاني الخام البدائية، قبل بلوغه مرحلة السمو بعد خضوعها للصقل والتهذيب.

ويشير "أوتو" إلى استحالة احتواء المعنى الإيجابي لهذه الصفة من خلال المفاهيم، مبينا بأن الشعور هو الطريقة الأمثل لبلوغه، إذ "يجلو للعيان ثانية، أن محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم إن هي، في الوقت نفسه، سوى محاولة فاشلة، إذ لا يحدّد اللفظ موضوعه تحديداً أشدّ إيجابية، في ما يتعلق بطابعه النوعي، ولكنه، وإن كان المبلّغ عبر اللفظ سلبياً، فالمقصود إليه شيء إيجابي، على نحو مطلق وكثيف، إن هذا الإيجابي الصّرف نستطيع أن نختبره بالأحاسيس، وهي أحاسيس تقدر أن تساعد في جلائها لنا، ما دام يثيرها فعلاً في قلوبنا"³. فصفة الرهيب *Tremendum* التي نختها "أوتو" للدلالة على حالة الفرع التي يثيرها السر داخل النفس، تعتبر محمولاً سلبياً متناظراً، لأن الكشف عن فحواه الإيجابي ممكن شعورياً فقط.

وقد قام "أوتو" بتحليل صفة الرهيب بناء على ثلاثة مفاهيم، حاول من خلالها مقارنة فحواها الإيجابي كما يمثل في الشعور، باستعمال محمولات سلبية، وهي: عنصر الخوف *awefulness*، عنصر الجبروت (العظمة) *overpoweringness*، عنصر الزخم أو العجالة *energy or urgency*. ف"في سياق تحليله للمهيب *tremendum*، يحدّد "أوتو" ثلاثة عناصر: المخيف *awefulness or dread*، العظمة *majesty or overpoweringness*، والسطوة والقدرة *energy*، ويؤكد "أوتو" في هذا الموقع أيضاً أن الهيبة والخوف والوجل

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 36، بتصرف.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

على أثر التماس مع الأمر القدسي، كلها أمور فريدة ممتازة عن غيرها امتيازاً كاملاً¹. أي أن كل عنصر منها يختلف في ماهيته وطبيعته ما يقذفه من شعور عن الآخر.

وبناء على ما سبق، فإننا سنقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع، يتناول كل منها على حدة :

الفرع الأول: عنصر الخوف² *aweffulness* :

ينطلق "أوتو" في معالجته لهذا العنصر بالتفريق بين مشاعر الخوف الطبيعي، ومشاعر الخوف الناتجة عن تجربة دينية، مبينا بأن "الرهبنة في حد ذاتها، إن هي إلا عاطفة الخوف، المألوفة والطبيعية جداً، بيد أن اللفظ يراد به هنا، إنما على سبيل القياس فقط، أن يُنَوَّه بنوع خاص جداً من الاستجابة العاطفية، المتميزة تميزاً كاملاً عن الاستجابة للخوف"³. فتوظيف شعور الخوف الطبيعي كتناظر، يهدف إلى تقريب معنى الشعور بالفرع الذي ينتاب المتدين عند مواجهة السري أثناء معاشته للتجربة، لكنه في نفس الوقت، شعور متميز ومستقل بذاته، يختلف في كثافته ونوعيته وشدته، ولتفرده بسبب مصدرته الترانسندنتالية.

وذلك هو السبب الذي دفع بـ"أوتو" إلى إصاق الصفة بالموصوف في هذا المبحث المتعلق بمسألة الرهبة والمهابة التي يقذفها مثل السر، داعياً إياه بالسر الرهيب *mysterium tremendum*. فذلك يحصل "من خلال الشعور برعدة فريدة لا ينبغي الخلط بينها وبين الارتعاد العادي، أي أن تبجّله، عبر فئة الألوهي"⁴. فحالة الشعور بالخوف على إثر تجلي المغاير مطلقاً، ليست هي ذاتها في حالات الخوف الطبيعية الأخرى، وذلك لوجود فرق جوهري بين الشعورين، إذ "يختلف الخوف المراد هنا عن حالة الهلع والخوف الحاصلة عند الإنسان مقابل العوامل الطبيعية المهتدة له، بل لا يمكن تصنيف هذا الاختلاف على حساب اختلاف الشدة والضعف، فالخوف المنبعث في الإنسان أمام الله، وحالة الخضوع والخشية الخاصة التي تحكم وجوده مختلفٌ كثيراً عن الخوف على النفس"⁵.

ويستعين "أوتو" بثلاثة نماذج للتمييز بين شعور الخوف الطبيعي، وشعور الخوف النوميوسي، هي :

(1) اتخاذه من نصوص العهد القديم كمرجعية في مناقشة صفة الخوف التي تتجلى في فقراته بحضور قوي، نظراً لأساليب العنف والغضب والتخويف والوعيد الذي يطغى عليه، ف"العهد القديم بكامله حافل بتعابير موازية لهذا الشعور، إن ما تمكن ملاحظته بشكل خاص، عبارة "إيما يهوه" (مخافة الرب)، التي بثها يهوه برسلاً إياها كأنها شيطان، ما إن تستحوذ على امرئ حتى يشلّ فيه حركته"⁶، ولتثبيت هذه الدعوى يوظف بعض النصوص الدالة

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 79.

² ترجم البولسي هذا العنصر إلى المهابة، غير أننا اعتمدنا مفردة الخوف، لأن مصطلح *awe* في الإنجليزية أقرب في معناه إلى الخوف، وتجنباً للالتباس بين صفة المهيب، وعنصر الخوف الذي يتركب منه.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 36.

⁴ المرجع نفسه، ص 37.

⁵ الأسس النظرية، شيراوي، مرجع سابق، ص 79.

⁶ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 37.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجي) في (استقصاء)

على ذلك، كقوله: "انظر ما جاء في سفر الخروج (23: 27): "وأرسل مخافتي أمامك، وأبهد كل الشعب الذي يقترب منه"، وفي سفر أيوب (9: 34) - (13: 21): "لا تروعي مخافته"، "لا تروعي مخافتك"، لدينا هنا، دعر مكتظّ بقشعريرة داخلية، حتى إنه ليس في مقدور أشدّ المخلوقات تهويلا وتجرّأ أن يفكّكه، إذ فيه شيء كأنه من بلور¹، فهو يركّز على عنصر التفرد والاستثناء التي تميز هذا الشعور بالخوف، أمام قوة فاهرة متجاوزة ومفارقة، وبالتالي فإنها تتمايز في رعدتها عن الأثر الذي يلقيه الخوف الطبيعي في أوصال الذات، وسنعود إلى مناقشة الخوف التوراتي لاحقا.

(2) كما يستدعي "أوتو" المراحل الخام والمبكرة لتجليات النومينوس، وأبرزها ظاهرة الوجل الشيطاني، لتحقيق هدفين، أولا: للرد على النظريات الاختزالية. ثانيا: لبيان ماهية الرهبة والخوف المنبثقين عن النومينوس. ذلك أن "إحساس الرهبة هذا هو المنشأ عند "أوتو" لبداية الدين، حتى في أشكاله البالغة البدائية التي تشكّلت كحالة من الخوف من القوى الشيطانية². وقد سبق لنا مناقشة ذلك، إذ نسعى إلى عرض هذا الوجل بحسب السياق الأوتوي الذي أراد من خلاله مقارنة طبيعة الخوف الناتج عن مثول السر في المراحل الخام، باعتباره المحفز على أشكاله المبكرة له.

وعن ذلك يقول "أوتو": "ربما كان تعبير الوجل الديني أو الرهبة تسمية أكثر تحبيذا، فإن مرحلته السابقة هي الوجل الشيطاني مع ما لحق به من تشوّه غريب، أعني به الوجل من الأشباح، إنه يشرع يمجج بتحسّس شيء خفي، سرّي، أو فائق للطبيعة، هذا الإحساس عينه، وقد التمتع في ذهن الإنسان الأول هو ما يؤلف انطلاقة التطور الديني بأسره، عبر التاريخ، فالشياطين والآلهة يطلعون على حد سواء من هذا الأصل، وما نتاج، التصور الخرافي أو الوهم، إلا مظهر مختلف اتخذ له فيه واقعا³. فالخوف الديني يملك انطلاقة الأولى في أشكال الوجل الشيطاني، ويعتبر بمثابة المرحلة الخام التي تجلّي فيها، بناء على حافز استدعاه، ليوقظ الشعور النومينوسي بالخوف، اتجاه شيء مغاير كليا، ما لبث أن خضع للتطور والنمو، لكنه انحرف إلى أشكال أخرى، ما لبثت أن تهدبت بفعل التخطيط والتناظر.

وقد تناول "آلموند" علاقة الوجل الشيطاني بعنصر الخوف، مبرزاً بأن أول هذه العناصر تبعا لـ"أوتو"، أي نقطة انطلاق تطور الدين، إنما يقع في شكله البدائي باعتباره وجلا شيطانيا، فهو الحافز الجوهرية الكامن في عملية التطور الديني بكاملها، والذي حلّ محله لاحقا، أكثر أشكال التطور السامية للشعور النومينوسي، (وبالرغم من أن الانفعال الألوهي ينمّ، في أكمل تطور له، عن جمّ التباينات مقابل الوجل الشيطاني المحض، إلا أنه لا يتنكر لنسبه، أو سلالته، حتى في أعلى مستوى له. فعبادة الشياطين، حتى عندما أدركت منذ زمن سحيق أعلى

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 37، بتصرف.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 80.

³ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 38، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفكر) (أوتو) (المنهجية) في (استقصائه)

مستويات عبادة الآلهة، احتفظت هذه الآلهة لنفسها، مع ذلك، بشيء من شبح كألوهيات، في الانطباع الذي تتركه في أحاسيس المتعبّد، أي بسمة السري والمهيب، والفارقة التي تظلّ حية ومصطبغة بطابع الانخراط والسمو، أو التي يُرمز إليها بواسطتهما، وهذا العنصر، المرهف كما هو، لا يتلاشى حتى في أعلى الدرجات، حيث عبادة الإله في أنقى حال لها)¹. فالخوف يبقى ملازماً لكل أشكال التدين مهما بلغت من سمو والكمال عبر الصقل الذي خضعت له في مسارها التاريخي.

وبناء على هذا، يرفض "أوتو" كل النظريات التي حاولت تفسير الخوف البدائي، أي الوجع الشيطاني، بطرق اختزالية، ومؤكداً بأن "التفاسير الفضاضة جميعها حول منشأ الدين المقدّمة بعبارات الإحيائية أو السحر، أو علم النفس التراثي، محكوم عليها منذ مطلعها بأن تنبئ تيهها، غاية بحثها الحقيقية، ما لم تعترف لواقع طبيعتنا هذا البدائي، والوحيد، وغير الناجم من شيء آخر سواه، بأنه العامل الأساسي، والدافع الأساسي، الكامن وراء مسيرة التطور الديني بمجملها"²، فهو يساير روح عصره الساعية والمشرّبة نحو مسائل أصل الدين، ويدعوها إلى الإنطلاق من قبلية الشعور النومينوسي في النفس البشرية كمسلمو يقينية، بدل التفسيرات الخارجية التي ستفقد بوصلتها في دراسة أشكال التطور اللاحقة، التي تعود في أصلها إلى هذا المحرك، أي أنه يدعو ويشدّ على ضرورة الإنطلاق من داخل الدين.

ويذهب "شيراوي" إلى ذلك أيضاً، إذ "يعتبر "أوتو" وفقاً لتصوره هذا، أن المقولات التي أرادت تفسير ظهور الدين على أساس القوى الروحية والسحر والشعوذة، وعلم النفس العرقي والقومي، والخوف من مظاهر الطبيعية، مقولات خاطئة، استهدفت حينما فتشت عن منشأ الدين في مجالات كهذه، ذلك أنها تغافلت عن ذلك الإحساس الأصيل والأحدي المشار إليه، والذي يتمثل عند "أوتو" النواة الرئيسية للدين، ومنشأ ظهوره وديمومته"³، وهو يقصد النومينوس باعتباره بنية مشتركة بين الأديان، وحافز نشأتها، وبأنه ينبغي لكل مقارنة، أن تراعي قبلية في الذات، تحقيقاً لقصدية.

(3) يعمد "أوتو" إلى توظيف مصطلح "الرعدة" *grauen*، باعتبارها أكثر دلالة على عنصر الألوهي، ولاختلافها التام عن الخوف العادي، "ذلك أن الرعدة شيء أكثر مما هو طبيعي، مما هو خوف عادي، إنها تنطوي على أن ما هو سري آخذ، منذ مدّة في الارتسام أمام الذهن، وفي ملامسة الأحاسيس"⁴، بمعنى أنه قد احتل مكانته في الوعي الديني بعد خضوعه للتخطيط والتهذيب، كما أنه يملك القدرة على بلوغ القعر السحيق للنفس واستثارة المكنون فيه.

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology, pp 70-71.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 38.

³ الأسس النظرية، شيراوي، ص 80.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 38.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجية) في (استقصائه)

ثم يضيف خاصية أخرى تميزه عن الخوف الطبيعي، وتمثل في التقييم، مشيراً بأنها "تنطوي كذلك، على تطبيق فئة تقييم لا موضع لها في عالم الخبرة العادية، الطبيعي واليومي، بل هي ممكنة فقط لامرئ قد أوقظ فيه استعداد ذهني سابق، فريد من نوعه، ومختلف بشكل محدد عن أي ملكة طبيعية، هذه الطاقة المعلنة لتوّها تشهد، حتى في حال ظهوراتها الخام والعتيقة، التي هي كل ما تصدره باذئ ذي بدء، على قيام وظيفة اختبار جديدة كلّ الجدة، ومعيار تقييم يخصان روح المرء"¹، فهي استعداد مسبق وقابلية لاختبار هذا النوع الشعوري الفريد، المنبثق عن النوميوس، التي كانت سببا في انبثاق الوجل الشيطاني، فهي تؤدي دورا تقييميا للإنسان ولحيطة، أي شعوره بعدميته ومخلوقيته، في مقابل كينونة وقوة وزخم ما يتجلى كمغاير كلي.

ويستند "أوتو" على مقولة ل"لوثر": "إن الإنسان الطبيعي غير قادر على خشية الله تماما"، بل ويذهب أبعد من ذلك، مؤكداً بأن هذا الإنسان غير أهل تماما لكي يرتعد أو يخاف بالمعنى الحقيقي للكلمة، بدل الطبيعي²، وهو ما سنجد حاضرا عند "إليادي" بقوة، فالإنسان المدنس المنسلخ من القداسة لا يستشعر القيمة والمعنى فيما يحيط به، مثلما شعر بها الإنسان المتدين البدائي.

وانطلاقاً من الاعتقاد الأوتوي بتفوق المسيحية، وسموها على سائر الأديان، فإنه يرى بأن الوجل الشيطاني في أشكاله الساذجة والهائجة والصخبة، قد خضع للتهذيب، وعرف أكثر الأشكال تطورا ونقاوة من خلالها، بعد طرد تلك الانفعالات، التي تُغَيَّبُ وتصهّرُ الرعدة المنبثقة عن النوميوس، إذ يقول: "تعود الرعدة إلى الظهور ثانية، في هيئة مكرّمة فوق ما ينبغي، ترتحف فيها النفس، وقد باتت لا تنبس ببنت شفة، في داخلها، حتى أبعد شعيرة من كيانها، وتجتاح الذهن بعظمتها مرددة، في العبادة المسيحية، كلمات "قدّوس، قدّوس، قدّوس"، وتنطلق من أنشودة "تير ستينغن":

الإله ذاته حاضر

فاخشع أيها القلب، أمامه

واسجد في داخلك، وإياه أعبد"³.

ففي هذا الابتهاال، يستعيد "أوتو" خشوعه الذي طغى على أوصاله في تجربته المغربية، ووالتي كشفت له بأن الوجل الشيطاني قد بلغ مقام السمو بعد الساذجة، والاعتدال بعد الطيش، والتصوف بعد اللاتنظام، من دون أن يفقد سمته باعتباره معطى قبلي، ولا بكونه فئة تقييم، أي الشعور بعدمية الذات في إزاء المغاير الذي يضيف قيمته وفيضه على المجال، ف"قد فقدت الرعدة هنا، مسحتها الجنونية والمذهلة، لا الشيء الممتنع عن الوصف الذي يهيمن على الذهن، إنها أضحت مهابة صوفية، وأطلقت العنان لذلك الحس، "حسن الخليقة"، على سبيل مرافقة لها معكوسة

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 39.

² المرجع نفسه، ص 38، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 40-41.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأورانه) (المنهجية) في (استقصائه)

في وعيها الذاتي، الحس المختبر اختبارا مباشرا، والذي قيل فيه من ذي قبل، إنه الحس بالعدم الشخصي، وبالتلاشي أمام الشيء الرهيب¹.

وبعد مناقشة هذه النماذج الأوتوية الثلاثة في محاولة تمييز الخوف النوميونوسي عن الخوف الطبيعي، نعود مرة أخرى، للأنموذج الأول، والمتمثل في نصوص العهد القديم، بغرض عرض تصور مغاير عن الطبيعة الغضبية للإله التوراتي، الذي ردّ من خلاله على الجدالات العقلانية والأخلاقية، مؤكداً بأن التوراة لم تكن تقصد بالغضب معناه الطبيعي أو الأدبي أو الأخلاقي، وإنما غضبا ذو طبيعة فريدة مخصوصة، بل ويمثل في نظره، أحسن تجسيد وتطبيق لهذه الصفة النوميونوسية، إذ يقول: "إن إرجاع حسّ الرهبة الألوهية هذا إلى موضوعه، في قلب الألوهية، يُبرز إحدى ميزات هذه الأخيرة، التي تؤدي دورا هاما في كتبنا المقدسة، إنها الغضب، غضب يهوه، والمشابه تماما للفكرة التي تتردد في عدة أديان محاطة بسرّ غضب الآلهة، كمحفل الآلهة الهندي"².

وكان قد أشار قبل ذلك، إلى العراقييل التي صادفت اللاهوتيين في تبرير طبيعة هذا الغضب، بسبب استنادهم على المفاهيم العقلانية، وهو ما غيّب حقيقته اللاعقلانية، فغضب يهوه بحسبه، ليس مجرد هوى ونزوة، وإنما أساء العقلايين والأخلاقين فهم جوهره وكنهه، فتم تصويره كإله منتقم متعطش للدم، وردّ السبب في ذلك إلى الاستعارة المستمدة من الحيز الطبيعي، ولهذا يدعو إلى النظر في الغضب من زاوية ترانسندنتالية، غير عقلانية، تمثل صفة لهذا السر الممتنع على الإدراك، ف"ما ذاك الغضب إلا الرهبة نفسها وقد اكتُنِهت، ثم عُبِّرَ عنها بوساطة استعارة ساذجة، جرى اقتباسها من ميدان الاختبار الطبيعي، ومن حياة البشر العادية والعاطفية"³، فلا يمكن قياس وموازاة عاطفة البشر الغضبية بالخاصية والبنية الفريدة للغضب النوميونوسي، وإنما وجب فهمها من زاوية نظر غير عقلانية وغير أخلاقية.

كما أنه يعتبر بأن تصوير هذا الغضب بمثابة قصاص أو عقاب هو حشو أخلاقي وعقلاني، ويبرّر توظيفه لهذا المصطلح بأنه "ليس لنا في استعمال هذه اللفظة شأن مع أفهوم فكري خالص، بل مع بعض بديل إيضاحي عن أفهوم، فالغضب هنا، هو مصطلح فكري لبرهة انفعالية فريدة في الاختبار الروحي، برهة يجب أن تكون صبغتها الرهيبة والمخيفة، بشكل منقطع النظير، حرجا شديدا بالنسبة إلى أولئك الناس، الذين لا يرون شيئا في الطبيعة الإلهية ما خلا الصلاح، والرقّة والحب"⁴، فهي فئة حتمية تشكل جانبا فريدا في الطبيعة اللاعقلانية للنوميونوس، ولهذا بشدّد ضد العقلنة والأخلقة انطلاقا من نزعتة المناهضة للاختزال.

ونختم خلاصة هذا العنصر بالتأكيد على أصالته الشعورية الممتنعة على المفاهيم العقلانية والأخلاقية قائلا: "إنما يخطئ إذا من يتكلم على الغضب كأنما هو غضب طبيعي، إنه، على نقيض هذا، سمة غير طبيعية البتة، أو فائقة

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 41.

² المرجع نفسه، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 42، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 42.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

الطبيعة، أي ألوهية. ففي عبارة غضب الله، يخفق ويلتزم أمر يسمو على العقلنة، يُجسُّ ويُشاهد، ويحفز على معنى من معاني الهول، ليس في وسع غيظ طبيعي أن يثيره¹، فهو لا يكف عن إثبات الفرق بين الخوف النوميوسي القبلي، وبين الخوف الطبيعي، ولا يكلّ عن التحسيس بخطر التضليل الذي تتسبب فيه الاستعارة، فهو أمر يُدرك بواسطة حس الخليقة فقط.

وعن مفهوم الغضب التوراتي، يعلق "الموند" على القراءة الأوتوية المستجدة له بأن المفهوم الكتابي لغضب يهوه، والمصطلح الهندي *inayu*، يعتبران كلاهما بمثابة أيدوغرامات لعنصر الخوف، وعلى الرغم من عقلنة الغضب لاحقا من خلال مصطلحات ناشئة من العقل العملي (كالعدل في الثواب، والقصاص على جريمة أخلاقية)، يؤكد "أوتو" بأن في غضب الرب شيء أسمى من العقلنة، يُجسُّ ويُرى، ويثير معنى مهولا من الرعب، لا يمكن لأي غضب طبيعي أن يحقّره².

الفرع الثاني : عنصر الجبروت *Tremenda Majestas* :

يتشكل الرهيب عند "أوتو" من عنصر ثان، يزيده كثافة وزخما، وهي صفة "الجبار"، وهي تأتي بمعان كثيرة منها : القوة والسيادة والقهر والسيطرة، وتقابله مشاعر الانسحاق والتلاشي والضعف والانهماك والارتهان، ولذلك سيواجهنا توظيف مكثف لحس الخليقة، واستدعاء لنموذج شعور "ابراهيم" بالترايبية والعدمية. وعن ذلك يقول "أوتو" : "ثمة شعور، في الوقت نفسه، بأن هناك عنصر آخر أيضا تجب إضافته، ألا وهو عنصر القدرة والقوة، عنصر الجبروت المطلق"³.

وعن علاقة هذه الصفة بشعور العدمية، يرى "الموند" بأن "البعد الثاني للرهب، أي العظمة والجلال، يبعث في الوجود الإنساني شعور العدمية والفناء، وعلى حدّ تعبير ابراهيم : "أنا تراب ورماد"، فكلما تنامي إحساس العظمة والجلال في الأمر القدسي، كلما أحسّ الإنسان أكثر بعدميته وحقارته"⁴.

ويولي "أوتو" أهمية كبرى للمدلول الذي تحمله مفردة العظمة، إذ يراها أكثر تلاؤما وتمائلا مع الحالة الشعورية التي يحياها الإنسان المتدين لدى مواجهته للنومينوس كقوة قاهرة، تطغى عليه فتشلت كيانه، قائلا : "سوف نعلم إلى لفظ العظمة حتى تتمثله لأنفسنا، وهو نعم اللفظ، لأن من له حس اللغة، كائنا من كان، يجب عليه أن يرصد آخر أثر واهٍ للألوهي لا يزال يُناطُ باللفظ، فما هو رهيب يمكن أن يُعبّر عنه ويُحافظ عليه عندما يخفت العنصر الآخر (يقصد المهيب)، فيبرز إلى العلن وعي الخليقة كأنه طيف، أو انعكاس ذاتي لعنصر العظمة هذا، أو الجبروت المطلق، على هذا النحو، ثمة شعور للمرء بانسحاقه، وبكونه "ترابا ورمادا" وعدمًا، مقابل "السيادة" التي

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 42، بتصرف.

² Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology, p 71.

³ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 43.

⁴ الأسس النظرية، شيراوي، ص 83، نقلا عن الموند، ص 71.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

نعلمها أمراً منتصباً مناوئاً إزاء الذات، وهذا ما يُشكّل مادة الألوهي الخام¹. فهو لفظ ذو دلالة عميقة وموحية، قادرة على اكتناه المعنى السحيق للسطوة والهيمنة، بالإضافة إلى محافظته على هبة النوميونوس حين يخفت صيته. وبما أن حس الخليقة هو خير تمثّل لهذه الصفة، يرى "أوتو" ضرورة العودة إلى حس التبعية، غير أنّها عودة نقدية، بغرض عرض قصور هذه الأطروحة لدى تطبيق هذا الحس على عنصر العظمة، ولهذا وجب "علينا أن نعود هنا إلى تعبير "شلايرماخر"، بشأن ما ندعوه حس الخليقة، أعني به حس التبعية، لقد وجدنا من قبل خطأً في هذه الجملة، أساسه أن "شلايرماخر" يتخذ له فيها مما هو مجرد أثر ثانوي، قاعدة ونقطة انطلاق، وأنه لا يتورع عن المناداة بوعي المرء الموضوع الديني عبر استنتاج يخلص إليه فقط من الظل الذي يسدله هذا على الوعي الذاتي"². ويريد بذلك شعور الاعتماد المطلق ونفي استقلالية الإنسان، ففي هذا المقام، يتناول "أوتو" على ضوء ذلك مفهوم "شلايرماخر" كإشكالية، الذي أكّد في "الإيمان المسيحي" بأن جوهر الدين يمكن العثور عليه في الوعي بالاعتماد المطلق، والكينونة في مثل هذه العلاقة مع الله³.

ولا يتفق "أوتو" مع هذا التصور وينتقد "شلايرماخر" في علاقة المخلوق بالخالق، أو العالم بالله، معترضاً على عدم صلاحية هذه الرؤية، إذ يذكر : "أما نحن فلدينا نقداً آخر، إضافياً نسوقه ضده، دونكم إياه، يريد "شلايرماخر" بعبارة حس التبعية وعيا لارتحان المرء (من حيث هو أثر بعد علّة)، ويتوسع، من ثمّ، في مضامين ذلك بقدر كاف من المنطق، في الأقسام المتعلقة بالخلق والبقاء، فمن جانب الألوهة، تكون "السببية" إذا اللفظ المقابل لـ"التبعية"، أي صبغة الله من حيث إنها مجرية الأشياء كلها، ومرتهنة بها، بيد أن معنى نظير هذا لا شأن له قطّ بذلك الانفعال الديني، المباشر والقشيب، الذي يحسّ به المرء في أثناء قيامه للصلاة، والذي يمكن أن يُحتسب نوعاً ما من أجل تحليله، بل إنه يمتّ بعكس هذا، بصلة إلى الجانب العقلائي لفكرة الله، بلا مرية، وترتضي مضامينه تحديداً أفهومياً ودقيقاً لها، وينبجس من مصدر متميز كل التميز"⁴. ويحتاج فهم هذا الموقف النقدي لمفهوم السببية كعلاقة بين الله والعالم، العودة إلى عرض النقد الأوتوي المطوّل حول مواطن القصور الكامنة فيه، والذي سبقت الإشارة إليه.

ومع ذلك فإننا سنعرج عليها بما يخدم هذا العنصر، إذ يرى "أوتو" بأنه "قد يمكن التعبير عن الفرق بين حسّ التبعية عند "شلايرماخر"، وذاك الذي يجد له صياغة نموذجية في كلمات إبراهيم آنفة الذكر، في البون بين الوعي بكون المرء "مخلوقاً"، ووعيه بكونه "خُلُقاً"، ففي الحالة الأولى، لديك الخليقة من حيث كونها صنع الفعل الإلهي الخلاق، وفي الأخرى، عجز وعدم مُدقع مقابل قدرة ضابطة، وتراب ورماد مقابل "عظمة"، في الحالة الأولى لديك فعل خلق المخلوق، وفي الأخرى مآل الخليقة، وما إن هبّ الفكر النظري إلى الإهتمام بهذا النموذج الأخير للوعي، أي إن هبّ إلى تحليل هذه "العظمة"، حتى سبرنا إلى جملة من أفكار تختلف اختلافاً عن أفكار الخلق، أو

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 43

² المرجع نفسه.

³ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology , p 71.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 43-44.

الفصل الثاني : (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأودان) (المنهجية) في (استقصائه)

البقاء، تلك¹. ويقيم "أوتو" هنا فرقا ابستمولوجيا بين كون الذات الإنسانية صنيعا الخلق الإلهي، وبين شعورها بحالة التلاشي والإرتقان، فالأولى تمثل تبعية واعتماد هذه الذات على صانعها، في حين أنها تمثل في الحالة الثانية تمثلا للشعور النومينوسي المعطى قبليا.

ثم يعمل بعدها على بسط الفكرة الأخيرة قائلا : "لقد انتهينا إلى فكرتين : الأولى فكرة إلغاء الذات، ثم الأخرى كأنها تتممة لها، فكرة المتعالي كأنه الواقع الوحيد الشامل، دونك الومضات المميزة للصوفية في جميع أشكالها المتباينة المضمون، ذلك بأن إحدى قسمات الصوفية الرئيسية والعامية، على نحو مطلق، إنما هي احتقار الذات (الموازي بجلاء لحال ابراهيم)، وإقامة اعتبار الذات، والأنا الشخصي، على أساس ما ليس واقعا بالتمام والجوهر، أو كأنه مجرد عدم، احتقار للذات يدنو سائلا اكتمالها في حيز التطبيق عبر إقصاء سراب الذاتية، فيعمل هكذا على إلغاء الذات. في الجهة المقابلة، تنحو الصوفية إلى قدر غرض مرجعيتها المتعالي، كأنه الكلي المتسامي والمطلق إذ له ملء الكيان، بحيث إن الذات المحدودة تغدو واعية، إذا ما قوبلت به، حتى في عدمها، إنها (إنما أنا لا شيء، وأنت كل شيء)². فتحقيق الوعي بالذات من خلال الشعور بالخلوقية، يسمح لها بإضفاء القيمة والمعنى على كل ما يحيط بها، كما أنه يتحقق في رفض الذات إثبات الوجود المفعم والزخم لقوة مفارقة للشرطية البشرية.

ويشير بعد ذلك، إلى عدم وجود علاقة بين تحقيق هذا الوعي بالذات وبين مبدأ السببية، وينتقد قصورها مبينا بأنه "لا فكرة في هذا لأي علاقة سببية بين الله، الخالق، والذات الخليفة. إن النقطة التي ينطلق التأمل منها ليست "وعي تبعية مطلقة" لذاتي. كأني بها نتيجة وأثر لعلة إلهية. لأن هذا، في حقيقة الأمر، سوف يفضي إلى تشديد على واقعية الذات، بل وعي التفوق المطلق والتعالي لقدرة أخرى غير الأنا، وحينما يرتد ثانية إلى ألفاظ أنطولوجية لكي يبلغ نهايته، وهي ألفاظ تُستعار عادة من العالم الطبيعي، لا يلبث عنصر المهابة ذاك، عندئذ فقط، الذي أُخذَ به أساسا على حين غرة كأنه "ملء القدرة" أن يستحيل "ملء كيان"³. فالمهيب هو ما يمنح للذات قيمتها، بعد شعورها بالضعف والتلاشي، فتمتلئ من ثم بالقيمة، فهو شعور نومينوسي معطى قبلي، وليس نتاجا لعلاقة سببية أو عليّة بين الله والإنسان.

وقد تناول "آلموند" هذا النقد بالتحليل، فهو يرى بأن الإشكال الذي سلف ذكره مسجلا على "شلايرماخر"، يتصل بهذه النقطة بالذات، فقد أحيط "شلايرماخر" وفق قراءة "أوتو" له، إحاطة كانطية، فاستهدف تشريح العلاقة القائمة بين الله والعالم، وفقا لمقولات العلية والمعلولية، ومقصود "شلايرماخر" من إحساس التعلق والارتقان وإدراك المشروعية، بعبارة أخرى، تكمن في أن العلاقة بين الله والعالم قد تم تفسيرها بواسطة "شلايرماخر" من حيث مقولات السبب والنتيجة. ولا أسعى إلى الافتراض بأن منطق "شلايرماخر" المتعلق بالاعتماد المطلق هو ما

¹ فكرة القدسي، أوتو ، ص 44.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 44-45.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

قاد "أوتو" نحو هذه النتيجة، ويمكن في الواقع، أن يُنظر إلى لاهوت "شلايرماخر" كمحاولة لدحض النقد الكانطي. غير أنه من المفيد دراسة النقد الأوتوي له، ذلك أنه يتيح لنا رؤية نافذة حول الموقف اللاهوتي الأوتوي الشخصي¹. ويتبدى رفض "أوتو" للتفسيرات العقلانية لطبيعة العلاقة بين الله والعالم، أين يرى عدم جدوى التبرير العقلاني من خلال العليّة والسببية، ويعود ذلك في نظرنا إلى اعتقاده بتفاهة الأدلة العقلانية على وجود الله من منطلق المنظور الكانطي.

ويضيف "آلموند" بخصوص الفرق بين الخلقية والمخلوقية، بأنه تبعا لـ"أوتو"، فإن الفرق بين الشعور بالاعتماد المطلق عند "شلايرماخر"، وبين كلمات ابراهيم "أنا تراب ورماد" على سبيل المثال، يمكن التعبير عنه في الفرق بين وعي المخلوقية *consciousness of createdness* وبين وعي الخليقة *consciousness of creaturehood*. ففي الحالة الأولى، لديك المخلوق كصنع للفعل الإلهي الخلاق، ومن جهة أخرى، انسحاق وعدمية في مقابل قدرة جبارة، تراب ورماد في مقابل العظمة، فالفرق بين مفهوم المخلوقية والخليقة يكمن في تصورهما الخاص حول الذات، ففي الخليقة يُنظر إلى الذات باعتبارها غير حقيقية، وسرابا. وبناء عليه، فإن "أوتو" يفترض تبعا لـ"شلايرماخر"، بأن الشعور بالاعتماد المطلق ينطوي على تشديد على حقيقة الذات، بينما على النقيض من ذلك، فإن العظمة تقود نحو التصوف، وإلى أفكار تماهي الذات²، ومن ثمّ إلى اكتمالها، بواسطة الترانسدنتالي باعتباره فريدا وحقيقة كاملة³. فهو يقيم موازنة بين حس التبعية وبين حس الخليقة، من حيث وعي الذات بذاتها، فهو يتحقق في الثاني، انطلاقا من تحلي النومن كفتة تقييم للحيز والذات، أي تقوم الذات بوعي ذاتها وتُقيّم كعدم ولاشئية في مقابل المطلق الكلي.

كما يشير "آلموند" إلى وجود قرائن تدل على ذلك لدى المتصوفة، فحينما أجرى "أوتو" نفس المقارنة في كتابه "التصوف بين الشرق والغرب" عند مناقشته لمفهوم "المايا" *māyā* الهندوسي، كان يرى بأن مصطلح المخلوقية يمكن أن يكون له معنيان، الأول: كشيء ما أصبح أثرا للخالق، ومن ثمّ يصبح له وجودا وقيمة إيجابيين في ذاته. الثاني: كشيء ما حقير، عديم القيمة، يفتقد إلى البعدين الحقيقي والقيمي. كما يجادل، عند تحليله لـ"إيكهارت" و"شانكارا"، بأن المخلوقات تملك قيمة ووجودا، لأنها، كمخلوقات، تشارك في الصلاح والكينونة بذاتها، غير أنه لو جرى النظر إليها بمعزل عن الألوهي، فإنها لا تملك وجودا ولا أدنى قيمة إيجابية⁴. وذلك معنى النومينوس كفتة تقييم بشكل عملي.

ثم يخلص بعد ذلك إلى نتيجة مفادها بأنه وفقا لـ"أوتو"، فقد أخفق "شلايرماخر" أخفق في إدراك هذا العنصر السليبي في المخلوقية، ذلك الجانب الذي يتمظهر بطريقة غير عقلانية في شعور العظمة، والذي يجد تعبيراته في

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology, pp 71-72.

² للإستزادة حول التماهي الصوفي، وعلاقته بإدراك الذات وتقييمها عبر حس الخليقة، انظر : فكرة القدسي، ص 45-46.

³ Ibid., p 72.

⁴ Ibid.,

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتو) ماهية وطبيعة (المفرد) (أوتو) (المنهجية) في (استقصائه)

الانسحاق الصوفي لحقيقة وقيمة الذات والعالم، وذلك بسبب تركيزه على القيمة الإيجابية للذات والخلق. باختصار، شدد "شلايرماخر" على العقلاني على حساب اللاعقلاني، كما أنه أخفق في عدم مراعاة الاستجابة الوجودية اتجاه تجلي النومن كقيمة مطلقة في ذاته¹.

أما "تود غوش"، فيرى بأن عنصر العظمة يتحقق في تلك التعبيرات المتعلقة بالوعي الصوفي حيث يبرز تلاشي الذات على النقيض من الجوهر الفائق للألوهية. كما يمكن التعبير عنها من خلال الأشكال الصوفية التخطيطية والتنظير الأنطولوجي، ويسعى "أوتو" نحو التشديد على التنظير الناشئ عن الشؤون النظرية المحضة، والتنظير ذو الطبيعة الدينية في جوهره. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن المقولات الميتافيزيقية تُوظف لخدمة الإدراك الأصيل للموضوع النومينوسي، إذ يُنظر إليها بشكل خالص كأيدوغرامات، تستحضر في تعبيرات رمزية حول الشعور الديني اللاعقلاني². وتبرز هنا استفادته من مختلف مطالعته للتجارب الصوفية، ولهذا نحى نحو القاموس الصوفي للاستنتاج به كقرائن حول نظريته في حس الخليقة.

الفرع الثالث: عنصر السطوة أو القدرة *Energic* :

لم يعمل "أوتو" على التفصيل في ماهية هذا العنصر، وهو يعكس في تصوره ذلك الطابع الانفعالي من حيث النشاط والحركة والحيوية في الألوهي، ويقع وسطا بين المخافة والعظمة، غير أن أثره يظهر بشكل جلي وأكثر حيوية في عنصر الغضب، ذلك الوصف الذي لزم البدايات المبكرة للتدين خلال الوجع الشيطان، وصولا إلى أرقى وأسمى الأشكال الدينية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا العنصر يقوم على قطبين، أو بعدين: البعد الأول، ويظهر فيه أثر السطوة والقدرة أو الزخم والطاقة في الغضب الإلهي. أما البعد الثاني، فيتجلى أثره في العشق والتوق نحو الإله.

أما بخصوص تجليه في "الغضب"، وحتى يؤكد "أوتو" على ما ذهب إليه، عمد إلى الاستدلال بفكرة "الإله الحي" لدى "إيراسمس" بالقول: "هنالك عنصر ثالث محصور بين المخافة والعظمة، أجرؤ على تسميته عنصر "عجالة" أو "زخم"³. الموضوع الألوهي، إنه يُلاحظ في الغضب، بنحو أشد ما يكون عليه من حيوية، ويكسو نفسه، في كل موضع بتعابير رمزية، من قبيل: حيوية، هوى، الطابع الانفعالي، الإرادة، القوة، الحرية، الاحتياج، النشاط، الوازع. هذه الأوصاف نموذجية وتكرر مرارا وتكرارا، من المستوى الشيطاني حتى فكرة الله الحي⁴.

وهذا "البعد الثالث لهيئة الأمر القدسي يشرحه "أوتو" مستخدما تعبير *das energische*، الذي وضع له المترجم الإنجليزي عبارة *energy* أو *urgency*، والأنسب بعد ملاحظة ما كتبه "أوتو" استخدام تعبير السطوة، على ما يبدو، وهي كلمة تحمل في اللغة معاني: المهجوم، والمهابة، والعظمة، والجاه والجلال، والتشدد، والدقة، والشدة،

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology., pp 72-73.

² Gooch. The Numinous and Modernity, p 115.

³ أثرت ترجمة هذين المصطلحين إلى السطوة والقدرة كونها أكثر دلالة على المعنى.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، ص 46.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

والقهر، والغلبة. ويرى "أوتو" أن الخصوصية تبدو حيّة نابضة في حالات الغضب الإلهي، ملاحظا في بيانات تمثيلية تبدي بوضوح السمة المشار إليها¹.

كما يذكر "ميرتشيا إيلادي" بأن توظيفه لهذا العنصر يعود إلى أنه "قرأ وفهم ما يعني "الإله الحي" بالنسبة إلى المؤمن، إن إله "إراسم" على سبيل المثال، لم يكن إله الفلاسفة، لم يكن فكرة ومفهوما مجردا، وتعبيرا مجازيا في الأخلاق، إنما كان على العكس، قوة تبعث الرعب في النفوس، وفي بثّ الخوف من الإله، لقد دأب "أوتو" في كتابه على إظهار خصائص تلك التجربة اللامعقولة والمخيفة، وعثر عند المؤمن، على الشعور بالوجل وبالرهبة أمام المقدس، أمام ذلك السرّ الديني المثير للهلوع، أمام تلك العظمة الموصوفة بجزوت القدرة الإلهية، وبتفوقها الكاسح².

ويشدّد "إيلادي" على نزعة مناهضة العقلانية والأخلقة في الطرح الأوتوي لمفهوم الله، ويظهر ذلك جليا فيما يذكره "أوتو" حول عنصر السطوة، "إن لدينا هنا العامل أكثر من سواه، على أشدّ المعارضات ضراوة لإله التأمل العقلاني الفلسفي الذي يمكن زجّه في تحديد³. فهذا البعد يمثل دليلا على استعصاء تقولب النومينوس في مفاهيم عقلانية، ومحاولة تقريب ماهيته عبر المنطق والأخلاق، ومن ثمّ، فهو يمثل الفرق الشاسع بين إله الفلاسفة، وإله الأديان الذي اختزلت وشوّهت طبيعته بالعقلنة والأخلقة.

ويشدّد "أوتو" على هذا الاستعصاء، الذي غفل عنه بعض اللاهوتيين، فانقادوا نحو اختزال البعد اللاعقلاني، بسبب الإستعارة، دون وعي منهم، قائلًا بأنه "قد أدان الفلاسفة، من ناحيتهم، عبارات زخم الألوهية هذه كلما برزت إلى العلن، لعلّة أهما تصاوير بشرية محبّبة، والفلاسفة على صواب إذا أدانوها، ما دام خصومهم قد أخفقوا في سوادهم الأعظم، في الإعتراف بأن هذه الألفاظ التي استعاروها من دائرة الحياة الفطرية والعاطفية، ذات قيمة تشبيهية محضة، ولكنهم على خطأ، رغم هذا الإخفاق من حيث عدّهم هذه الألفاظ أهما تُعربُ عن الجانب الأصيل للطبيعة الإلهية، الجانب غير العقلاني الذي يفيد وعيه في الذوذ عن الدين نفسه، عن الإنعطاف به صوب العقلنة⁴، أي الحفاظ على هذا الجانب الذي يستحيل بلوغه إلا عبر التجربة الدينية، ومن خلال الحدس والشعور، ومن ثمّ، إلى الدفاع والمحااجة عن أصالته وجوهريته وتفردّه، وقد دفع ضعف الأدوات اللاهوتية في بيان تفرد هذا الجانب إلى استخفاف الفلاسفة به.

ويشير "أوتو" إلى الصراع الحاصل عبر التاريخ بين العقلانيين وغير العقلانيين، مستحضرا لاهوته اللوثري، مؤكّدا بأنه "حيثما أنشأ أناس يختصمون حول الله الحي، أو حول مذهب الإرادية، يمكننا أن يتأكد لنا أنه وُجدت ثمة قوم

¹ الأسس النظرية، شيراوي، ص 87.

² ميرسيا إيلادي، الأساطير والأحلام والأسرار، تر: حسيب كاسوحة، دراسات فكرية، عدد: 79، ط1 (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2004)، ص 196.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 46.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

غير عقلايين، كانوا يكافحون ضد العقلانية والعقلانيين، هذا ما حدث مع "لوثر"، في خصومته مع "إرازمس"، وما جبروت الله عند "لوثر"، في كتابه حول "الباصرة الأمة" *De Servo Arbitrio* إلا اتحاد العظمة، بمعنى السطوة المطلقة، مع هذا الزخم، بمعنى قوة لا تعرف حداً، ولا مقرأً، صاعقة، ونشطة، وحازمة، وحية¹. أي أن أصل حافز الغيرة الدفاعية يُستمدُّ من هذا العنصر، فتتجلى في ذات الإنسان بشكل اندفاعي ثوري، مفعم بالطاقة نحو الموت في سبيل هذا الدين لو اقتضى الأمر، ومن ثم، فهو الباعث على الجهاد، والفداء بالنفس في سبيل إعلاء كلمة الدين.

وهي الدلالة التي استقرأها "شايفان" من مفهوم الزخم من حيث كونه قوة نشطة، مشيراً إلى أن "البعد الثالث للنوم هو البعد الكاشف عن الطاقة، في هذه المقولة يمكن إدراج الغضب الإلهي أو غضب يهوه إله اليهود. كل الصفات التي تنسب لله كالحياء، والإحساس، والإرادة، والقدرة، والفاعلية، والغائية هي من سنخ هذه المقولة، تتمظهر هذه القوة في الإنسان على شكل إيمان، وعصبية، وكفاح، وجهاد في سبيل الحق، القوة، التي تحرض "لوثر" على "إيراسموس" مستمدة من هذه الطاقة².

أما "نود غوش" فيرى بأن العنصر الثالث في المهيب، قد تمّ تمييزه بواسطة "أوتو" باعتباره سطوة، وهو يوظف هذا المصطلح للإشارة إلى سمات الألوهي المعبر عنها في مفاهيم الحيوية، والطابع الانفعالي، والقهر. فعنصر السطوة في المهيب يُعترف به قبل كل شيء عبر الأيدوغرامات المتعلقة بالحيوية، والانفعال، والإرادة، والقوة، والحركة، والاهتياج، والنشاط، والوزاع. فالسطوة هي التي تميز إله الأديان (مثل الإله الحي في الكتاب المقدس) عن إله الفلسفة، فضلاً عن مجرد الاعتقاد في الأرواح، وعن إدراك المانا أو القوة في اتصالها بشخص أو مكان³.

أما بخصوص البعد الثاني الذي يتجلى عنصر الزخم والسطوة من خلاله، فيتمثل في "العشق" والحب الإلهي، ولبيان ماهيته، يعمل "أوتو" على استحضار التصوف مرة أخرى، بالقول: "إن عنصر الزخم هذا عامل حيّ وصلب في الصوفية أيضاً، صوفية العشق، حيث يرى بقوة جارفة في تلك "النار الآكلة"، نار الهيام التي يكاد الصوفي ألا يتقي سعيها، بل يلتمس أن يلطف به الغيظ الذي يلفحه بلهيه خشية أن يرديه صريعاً، وفي هذه العجالة والإلحاح، يصرّ عشق الصوفي على قرابة له، جليلة للعيان، مع "الغضب" نفسه، غضب الله النافح والأكمل، إنه "الزخم" نفسه وقد اتخذ له مجرى مختلفاً، "فالعشق ليس سوى غضب كظيم"، على حدّ قول أحد المتصوفة⁴. فهي طاقة تتجلى في توق الإنسان المتدين نحو مواجهة السر والحنين إليه، والتي يعبر عنها بحالة شعورية يمكن وصفها بالوجد والوله والهيام، ولهذا يُعرف عن الصوفية تلك الشطحات، لأنها مستمدة من هذا الزخم الذي يبيث في أوصال الذات الرغبة في الانعتاق والانفجار.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 46.

² الأصنام الذهبية، شايفان، ص 110-111.

³ Gooch. The Numinous and Modernity, p 115.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 46-47، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

وعليه، فإنه من الناحية العرفانية، إنما "تتجلى هذه القوة على شكل عشق للمعبود الأزلي، والغضب والعشق هما وجهان لعملة واحدة، العشق كالغضب الإلهي، يحرق كل شيء، ويصنع اللاشيء والطاقة المحركة للعشق هي الغضب الإلهي، ولكن بالإتجاه المعكوس، وفي رأي عارف من القرون الوسطى، ليس العشق سوى سطوة وغضب مطفأين"¹.

كما يذكر "أوتو" بأن هذا العنصر قد تجلى في أعمال الفلاسفة حول مفهوم الإرادة، خاصة، عند "فيخته" و"شوبنهاور"، غير أن استعارتهم من الحيز الطبيعي، قد أدى بحما إلى اختزال ماهيته، ويختصر "شايفان" هذه الرؤية، ويذكر بأن "أوتو" يعتقد ب"أن فرضية "فيخته" أحد الفلاسفة المثاليين الألمان، الذي اعتبر المطلق قفزة عظيمة لا تقبل السكون، وكذلك مفهوم "الإرادة الشيطانية" في فلسفة "شوبنهاور"، تستمدان مادتيهما من هذا العنصر تحديداً، وهو عنصر الطاقة الموجودة في النوم، غير أن "أوتو" سجّل على هؤلاء الفلاسفة خطأ وقعوا فيه، تمثل في أنهم نسبوا الصفات الطبيعية ل"شيء" هو في الأصل غير متعين وعصي على البيان، أي أنهم تصوّروا هذه الصفات واقعية، والحال أنها وجه رمزي تمثيلي ليس إلا"²، أي أنه لا يُدرك بمفاهيم الطبيعة والمادة والعلوم التجريبية، وإنما يخضع ذلك إلى مفهوم التناظر والتخطيط، ومن ثمّ تصبح تلك المفاهيم مجرد رسوم فكرية أو أيديوغرامات تقريبية واستعارية فقط، وتظهر النزعة المناهضة للاختزالية بشكل جوهري ودائم عند "أوتو"، الذي لا يفتأ إلا ويندد بذلك في أفكاره.

¹ الأصنام الذهبية، شايفان، ص 111.

² المرجع نفسه. للاستزادة، انظر: فكرة القدسي، أوتو، ص 47.

المطلب الثالث: الجذاب كمقولة في بنية النوميونوس *Facinans*:

وهو العنصر الموازي والمقابل للرغبة والخوف، ويتمثل في الانجذاب والميل نحو السر، أي ذلك الحنين والتوق إليه، والتحرّق نحو ملاقاته، ويعبر "أوتو" عن ذلك بالقول: "إن فحوى الاختبار الألوهي الذي ينتصب "ما هو سرّي" هيئة له، هو في أحد وجوهه عنصر الرهبة والجلالة المخيفة، بيد أنه من الواضح أن له مظهرًا آخر في الوقت نفسه، يتراءى فيه كأنه شيء جذاب وخلاّب، لا مضارع له"¹. ومن ثمّ، فإن طبيعة النوميونوس يتحقق فيها مفهوم توافق الأضداد *coincidentia oppositorum*. فهي تشكل طبيعة العلاقة التي تجمع بين عنصري الرهبة والجدب في بنيته باعتبارها تضادا وتناقضا، ويرجع ذلك إلى اختلاف دلالة كل منهما، ولما يبثانه ويلقيانه في شعور الإنسان المتدين، ويقرّ بأن "الحال أن هاتين السمتين، المخيف والخلاّب، تتداخلان في تناغم غريب من التناقض"². فالنوميونوس يقوم على قطبين، يتناقضان، غير أنّها يشكلان توليفة مركبة لماهيته، تزيد تعقيدا وكثافة.

وعن هذا العلاقة المتناقضة يذهب "شيراوي" إلى الإقرار بأن "يرى "أوتو" أن السر، رغم ظاهرة الهيبة التي خلقها، إلا أنه يبدو، في ظهور يوحى بالتناقض، جذابا خطّافا للقلوب، مناديا لها نحوه إذا ما وقف الإنسان وقفة متقابلة ومباشرة معه، فجاناب الهيبة كان قويا وحادًا وثقيلًا، يردّ روح الإنسان بقوة وقهر فيذره صريعا للخوف وللرعدة والرهبة، أما جانب الجذب، فيمنح الإنسان السكينة، ويغرقه في هالة من الأناس والمعرفة"³. فالإنسان يشرب نحو المعنى والقيمة، ولهذا ينجذب إليه ليثري وجوده به.

ويرى "أوتو" بأن تاريخ الأديان يشهد على هذا التناقض منذ البواكير الأولى للتدين، وبأنه قد تجلّى بشكل خاص في الوجع الشيطاني، "ففي إمكان الموضوع الشيطاني-الإلهي أن يبدو للعقل موضوع رعب وهول، ولكنه، في الوقت نفسه، شيء ما يبهر، مع ذلك، بما له من سحر فتان، والخليقة التي ترتجف أمامه مذعورة واجفة جدا يدفعها دائما حافز، في الوقت نفسه، لكي تعود إليه"⁴. فقد عرفنا بأن قصص الأشباح بالرغم مما تثيره من خوف ورعب، لكنها محطّ انجذاب وميل لسماعتها، وكشف أسرارها.

ويعبر "أوتو" عن حالة الانخطاف التي تطغى على نفسية المتدين، وعن حالة النشوة والابتهاج بأنّها "تشعر بشيء يأسرهما، ويذهب بها في انخطاف غريب، محلّقا غالبا عاليا، إلى درجة من الصباغة الوهلي، هذا هو عنصر ديونيسيوس في الألوهية"⁵، وهو يقصد بعنصر "ديونيسيوس" في النوميونوس تلك الحالة من الاستحواذ التي تحصل للمتدين بفعل الوجد الذي يأسر أوصاله، وأما عن استدعاء "أوتو" لإله الخمر اليوناني، إنّما يريد به تلك الحالة من النشوة والبهجة التي تصاحب الملاقاة والمثول والشهود.

¹ الأصنام الذهبية، شايفان، ص 55، بتصرف.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 55.

³ الأسس النظرية، شيراوي، ص 87.

⁴ فكرة القدسي، أوتو، مرجع سابق، ص 55.

⁵ المرجع نفسه.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) ماهية وطبيعة (المفرد) (أودائه) (المنهجية) في (استقصائه)

ويرى "شايعان" بأن "تجلي النومن هو من جانب عنصر دافع لصفة النومن الجلالية، وهو من جانب آخر قوة استقطابية ساحرة، حالتا الدفع والجذب هاتان، أو لنقل الإقصاء والاحتواء، الجلال والجمال، تخلقان "انسجام الأضداد"، وهذه صفة مزدوجة للنومن مشهودة في جميع الأديان، وهو انسجام ينبع من بنية النومن نفسه، يقول "أوتو" أن العنصر الجمالي والانجذاب للمبدأ قد يشتد إلى درجة الجنون والسكر، وهذا على قول "أوتو" هو العنصر الديونوزي لتبعات النومن"¹. وستجد هذه الفكرة صداها بعمق في التناول الإليادي لطبيعة العلاقة الجدلية بين المقدس والمدنس، فهو مفهوم يمكنه تفسير الجانب المستعصي على التحليل المنطقي لطريقة اجتماع الجانبين المتناقضين، والتي تعدّ بنية تأسيسية في جوهر المقدس بذاته.

ويختار "أوتو" للتعبير عن ماهية هذا العنصر، مصطلحا نحتته من اللاتينية، وهو *Facinans*، والذي يفيد معنى الانجذاب والافتتان والسحر والانخطاف والميل والتوق والشوق والإلحاح، إلخ. فهي تلك الطاقة التي تعبر عن ظمأ أنطولوجي، وحبّ يلتهب كالنار في وجدان المتدين. بينما اختار المترجم لفظة "الاستحواذ" التي توحى بدلالات الاستيلاء والسيطرة والامتلاك والأسر.

ويضعنا "أوتو" في السياق الذي يريده لمصطلحه، إذ يقول: "إن الأفكار والمفاهيم الموازية لعنصر الاستحواذ (الجذاب) هذا، غير العقلاني، بل قل "صوره" *schematism*، من الناحية العقلانية هي: الحب، والرحمة، والشفقة، والهناء، هذه كلّها عناصر "طبيعية" للحياة النفسية عامة، إلا أنها تعتبر هنا، في شكلها المطلق، وفي ملء كمالها، ولكنها لا تستنفذ بأي شكل قط، مع كونها مهمة لاختبار الغبطة والسعادة الدينية"². ويشدّد مرة أخرى على امتناع هذا العنصر عن التقولب مفاهيميا، ويجدّر من الاختزالية المهددة له بسبب الاستعارة من الميدان الطبيعي والحياة الاعتيادية.

وحتى يؤكّد على هذا الاستعصاء والامتناع، يقوم باستحضار مفهوم "غضب الله" التوراتي، ويقارنه مع مصطلح "الرفق" الدال على الجذب، قائلا: "كما لا يُستنفذ "الغضب" إن أُخذَ بمعنى عقلائي محض، أو أدبي محض، ذلك العنصر، عنصر الرهبة البالغ العمق، والمقفل عليه في سرّ الألوهة، كذلك لا يُستنفذ "الرفق" عنصر اللطافة والانجذاب البالغ العمق، والمقفل عليه في اختبار الألوهة السري والبهيج، إن في وسع لفظة "اللفظ" أن يُؤخذ بها وكأنها أفضل تسمية يُكتفى بها عنه، لكن ذلك يسوّغ آئذ فقط في المعنى الذي تستعمل فيه حقا على لسان المتصوّفة، والذي لا "القصد اللطيف" فقط ما يرمي إليه عبر اللفظة، بل شيء ما أكثر من هذا"³.

ويعتمد "أوتو" مرة أخرى على التجربة الصوفية، والاستفادة من معجمها الدلالي في وصف الجانب اللاعقلاني، والتي يجهد مريدوها على إفراغها من العقلنة والأخلقة، حتى تتناسب مع طبيعة ما يعايشونه خلال تجاربهم

¹ الأضنام الذهبية، شايعان، ص 113-114، بتصرف.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 55-56.

³ المرجع نفسه، ص 56.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتو) لساقيه وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجه) في (الصفحة)

الشعورية، وحرصهم على اشتقاقها من داخل الدين بذاته، دون استعارة طبيعية، لقصورها على بلوغ الجوهر العميق للنومينوس، إذ "يعتقد" أوتو "أن القدرة العقلانية للإنسان تتبلور في ظلّ تأثير ملحوظ لحالاته وتجاربه الروحية، تلك المفاهيم التي تصوّغ الأمر القدسي صياغة عقلانية مُعرِّفة البعد العقلاني فيه، ومن الممكن أن يجري اقتباس هذه المفاهيم من مناخات تجريبية عادية للإنسان، بيد أنّها، وفي سياق تَبَيُّنُهَا داخل مجال الأمر القدسي يتم استخدامها بصورها المطلقة والكاملة، ومن جملة المفاهيم التي تقع إزاء البعد اللاعقلاني أو تحتزن مظاهره، مفاهيم العشق أو المحبة الإلهية. والرحمانية، والشفقة، والعناية، والهداية، والعون والمساعدة، وهذه المفاهيم، لا بدّ من النظر إليها بوصفها معالم انعكاس لما تعجز المفاهيم عن بيانه بشكل كامل، وإنما يُلتَمَس فقط في أعماق الروح عند هيجان التجربة الروحية، وفي قلب الأحاسيس والمشاعر الدينية"¹، ويُقصدُ بتبيئة المفاهيم، إخضاعها لمبدأ التخطيط.

ويقابل "شيراووني" بين الغضب الدال على المهيب، وبين الرحمة الدالة على الجذاب، من حيث اختزالهما في مفاهيم عقلانية أو أخلاقية، مشيراً إلى أنه "قد أخطأ أولئك الذين أرادوا تفسير صفات كالغضب الإلهي وفقاً للنظم اللاهوتية مستعينين بمفاهيم من نوع العدل الإلهي لشرح مجازاة العاصين وإثابة المطيعين، إن تفسيراً كهذا يضعه "أوتو" في خانة المحاولات الخاطئة، ذلك أن الغضب الإلهي ليس في الأساس أمراً عقلانياً، أي أنه يتخطى مجال المفاهيم، فالغضب الإلهي خاصية غير عادية، ممزوجة بالهيبية ذات دفع وتحريك، والكلام عينه، ينسحب على صفات أخرى من نوع "الرحمان" و"الرحيم"، فهي مفاهيم ليس لها من دور سوى الإشارة إلى انعكاس ناقص لحقيقة لا عقلانية تُدرك فقط عن طريق الإحساس والشعور"². وهو ما يعيدنا مرّة أخرى إلى توظيف مبادئ اللاهوت السلبي الذي سبق مناقشته في الغضب.

وبناء على تأسيس نظريته على مقولتين تشكّلان بنية النومينوس، فقد طرح فرضية حول الأسبقية التاريخية لتجلي أحدهما عن الآخر، قائلاً: "قد يكون ممكناً جداً، بل محتملاً أيضاً، بأن الوعي الديني انطلق في أول مراحل تطوره بقطب واحد فقط من قطبيه، وهو وجه الألوهية "المهول"، فاتخذ له هكذا هيئة "الوجل الشيطاني" في أول الأمر"³. ولعل ذلك يعود إلى عامل الخوف من المجهول لدى الإنسان البدائي، الذي واجه مختلف الظواهر التي تحيط به بحالة من التردد والارتباك، بالإضافة إلى الطبيعة النفسية العنيفة والطائشة التي تميز السلوك البدائي، وأنماط عيشه، فكان الخوف انعكاساً لتلك الحالة.

لكن "أوتو" يؤكد بأن ذلك الارتباك والخوف لم يكن طبيعياً حتى يجتنب الوقوع في فخ العقلنة، والتفسير تبعاً للنظرية الطبيعية أو النفسية التطورية، وإنما كان يعتقد بانثاقه من الشعور النومينوسي القبلي، وهو ما يؤكد قائلاً:

¹ الأسس النظرية، شيراووني، ص 87-88.

² المرجع نفسه، ص 88.

³ فكرة القدسي، أوتو، ص 56.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (استقصائه)

"ولكن، إن لم يكن هذا قد أشار إلى شيء ما خارج ذاته، وإن لم يكن ثمّة سوى "لحظة" واحدة من اختبار كامل راح يشقّ شيئاً فشيئاً طريقه إلى داخل الوعي، ما كان بممكن وقتئذ أي انتقال إلى مشاعر إسلام الذات الإيجابي إلى الألوهية"¹. فولا ذلك التهيؤ المسبق نحو تلقي هذا الشعور النومينوسي، لما أمكنه التغلغل داخل الذات، ومن ثمّ إلى التعبير عنه في شكل وجل.

أما تجلي القطب الثاني، أي عنصر "الجدب"، فقد مهّد له الوجل الطريق نحو الظهور، وذلك بعد أن شعر الإنسان المتدين برهبة وغضبية المغاير كلياً، فحاول استرضاءه بمختلف طقوس العبادة، وبناء عليه، فإن شكل العبادة الوحيد، الذي كان في وسعه أن ينجم من هذا الوجل بمفرده، كان شكل مقاضاة النفس، والاهتداء، متّخذاً له شكل التكفير عن الذنب والتعويض، درء غضب الألوهية، أو تسكينه. ليس في وسعه أبداً أن يشرح كيف أن الألوهي (النومينوس) هو موضوع بحث، ورغبة، وتوق، وأن ذلك إنما هو أيضاً لأجله وحده، لا لأجل العون والسند، اللذين يترقبهما الناس منه في الدائرة الطبيعية. وليس في وسعه أبداً أن يفسر كيف يحصل هذا، لا في أشكال العبادة الدينية "العقلانية" وحسب، بل في تلك المشاعر الغريبة، شعائر الأسرار، والطقوس، ومراسيم الشركة التي يسعى الكائن البشري، من خلالها، إلى الاستحواذ على الألوهية"². فتلك الطقوس الدينية البدائية تعبر في حقيقتها عن حنين وجودي نحو الأصول، ورغبة في البقاء بقربه، والعيش وسط القيمة والمعنى، وتعطّش لمواجهة، واستشعار ما يلقيه مثوله في النفس.

ويرى "أوتو" بأن تاريخ الأديان قد عرف العديد من الطقوس الدينية في التعبير عن الشوق والانجذاب نحو النومينوس، كالأضاحي والقرايين والتوسّل والتضرع، غير أنه يشير إلى أن أكثر الأشكال سموها ورقيا من حيث دلالتها، هي ما يمكن العثور في سلوكها على ما يوحي بالتصوف، باعتباره أرقى نموذج يمكنه محاكاة أقرب صور الجذب المعبر عنها تاريخياً، إذ "ثمّة مجموعة ممارسات غريبة تسترعي انتباهها أعظم وأشدّ بنحو مطّرد، إنما المطلوب أن تتمكّن من تعرّف أصول الصوفية الخاصة فيها، علاوة على مجرد الدين، بشكل عام، إنني ألمع إلى تلك طرق السلوك العديدة والمثيرة للفضول، وإلى تلك الأشكال المذهلة من الوساطة التي يجهد الإنسان الديني البدائي، من خلالها، في السيطرة على "ما هو سرّي"، وفي الامتلاء منه، بل في التماهي معه أيضاً"³. وهو يقصد تلك الطقوس المفعمة بالمعنى والذوقية، والدالة على التحرق الوجداني نحو العيش في محيط يمتلئ بالقداسة والمعنى، والخشية من الفراغ، والتي قد تصل بالمتدين إلى حدّ الوجد، وتبرز النزعة الدفاعية الأوتوية عن الإنسان البدائي، غير أن الدراسات الاختزالية تصفه بالطيش والهمجية، لكن تلك الطقوس توحى بأن مشاعره كانت غامرة بالحبّة

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 56.

² المرجع نفسه، ص 56-57.

³ المرجع نفسه، ص 57.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساقيه وطبيعة (المفرد) (الأوتوي) (المنهجية) في (المنهجية)

والعرفانية، وتذوق شعوري وجمالي محيطه، وعن حاجته إلى السكنينة والوداعة، وهي رؤية مستجدة في دراسة أصول الفكر الديني، ستلقي بأثرها على الطرح الإليادي .

ويشير "شيراوني" إلى هذا المعنى قائلاً: "ويؤكد "أوتو" على التلازم البالغ حدّ التوأمية بين عنصري الجذب والهيبية في كل تجربة معنوية بما في ذلك الأشكال الأولى لها، والتي ظهرت مع الإنسان القديم في بدايات ظهور الدين، وهو انطلاقاً من ذلك، يُخطئ المقولة التي ذهب إليها البعض في التحليل التاريخي للدين، والتي تقول: بأن الأحوال الدينية الأولى لم تكن سوى حالات من الخوف والارتعاش والرعب والخشية من القوى العظيمة، إذ لو كانت هذه الحالات هي الحالات الحاصلة للإنسان الأول فقط، وأنه لم يكن هنالك من جذبة وشوق في قرارة نفسه يشدّه نحو هذه الحقيقة، لما ظهرت في وسطه أشكال من المناسك الدينية الحاكية عن توجّه الإنسان لهذا الأمر القدسي وإعجابه به وشوقه له، فالإنسان الأسير لمناخ ملؤه الخوف والرهبنة لا يسعه إلا الفرار على الدوام، ومن ثمّ ليس أمامه لكي يطفى غضب هذا المتعالي العظيم، إلا ان يقدم القرابين والكفارات له، لا أن يُشغى علاقة معه، ويضع نفسه تحت سلطانه وملكيته"¹. وهو بذلك يرد على النظريات الكلاسيكية في تفسير نشأة الدين، وبشكل خاص، على المذاهب الطبيعية والأرواحية والطوطمية، التي وصفت سلوك الإنسان البدائي بالمرضية، وتصوراتها بالطفولية، بل يؤكد بأنه كان إنساناً مفعماً بالوجد والحب والحلم، كما يدل على ثراء التراث الديني للأنتولوجيا البدائية، وعليه فإن القول بأسبقية الخوف على الجذب في الدين البدائي القديم، لا يعني إنكاره لشعور البدائي به. بالإضافة إلى ذلك، فإن "مطالعة تاريخ الدين توصلنا إلى أن أهل الأديان كانوا يسعون دائماً لوضع أنفسهم تحت سلطة وتسخير تلك الحقيقة الرمزية، وأشكال محتومة، متمسكين بسلوكيات غريبة وأدوات ممزوجة بالخيال، كل ذلك ليأنسوا بها، وتقوم معها علاقة وصال، وهذه الشواهد كلها تنادي على نقصان النظرية التي تقول بأن منشأ الدين لم يكن سوى الخوف والخشية والرعب، حتى بمعانيها السامية، متجاهلة عناصر أخرى هنا نوع الجذبة والشوق والانشداد"².

وعليه، فإنه يمكن الخروج بخلاصة مفادها بأن الشوق والحنين نحو الأصول يعدّ شغفا قديماً ساير التاريخ الديني البشري، مهما كانت أطواره، بدائية أو سامية، وتعكس مختلف الطقوس الممارسة حقيقة ذلك.

ويرى "أوتو" بأن الإنسان البدائي قد حاول أن يتماهى مع النومينوس، ويمتلئ بمعناه، ولهذا عمل على التعبير عن انجذابه وشوقه بواسطة مجموعة من الطقوس، صنفها إلى نوعين: التماثل السحري *the magical identification*، والطريقة الشامانية *the shamanistic way*. ويقول عن ذلك: "تنقسم طرق السلوك هذه إلى فئتين: فمن جهة، يُتوسّل تماهي الذات مع الألوهية "على نحو سرّي" مسالك متنوعة، سحرية، وتقوية بطابعها، في آن معاً، من قبيل التعاويذ، والتعزيم، والتكريس، وطرده الأرواح، إلخ. ومن جهة أخرى ثمة الطرق "الشامانية" من

¹ الأسس النظرية، شيراوني، ص 88-89.

² المرجع نفسه، ص 89.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأودل) (المنهجية) في (الشفاعة)

قبل الاستحواذ، والسكون، وامتلاء الذات نشوة وانخفاً¹. فالغاية منها تكمن في الامتلاء بزخم القدسي، والاعتراف من دلالات مثولاته، وطرده العبثية من سلوكاته وأتماط حياته، التي يريد صبغها بالدينية، ذلك أن البدائي المتدين يخضى العماء.

ثم يحدّد "أوتو" مصدر هذه السلوكات، والغاية منها، ثم تغير مسارها ومنحائها، الذي سيمثل تطوراً للتجربة الدينية في ذاتها بعد خضوعها للتهذيب والصقل، وهو ما جعلها أكثر ألفة ورفعة، وخروجها عن طابعها الغريب، مؤكداً بأن تلك الطرائق "كلها في واقع الأمر، ترجع نقاط انطلاقها في السحر فقط، وما كان لقصدها، بالتأكيد منذ الابتداء، سوى السيطرة على قدرة الألوهية الخارقة، لأجل غايات الإنسان الطبيعية، بيد أن المسيرة لا تتوقف ثمة، فالاستحواذ على الألوهية الخارقة، ومن قبلها يغدو غاية في ذاته، ويشرع يشتهي من أجله تحديداً، ويُركن إلى أشدّ مناهج الزهد تقشفاً وابتكاراً، في الممارسة للبلوغ إليه².

بمعنى، أن السحر باعتباره الباعث على نشوء هاتين الطريقتين، قد وُظّفَ لأغراض بشرية، تهدف نحو السيطرة والانتفاع من هذه القدرات النوميوسية، وحيازتها، غير أن النوميوس يصبح غاية في حد ذاته، بغية نيل مرضاته، وهو ما أدى إلى نشأة طقوس التقشف والزهد وتعذيب الذات، وقهر رغباتها المادية، لبلوغ المرحلة التي تسمى بالخلاص، وهو ما ساهم في تطور الدين، وارتقاء أشكاله وسموها.

وعليه، فإن "مختصر الكلام في هذا، أن الحياة الدينية *vita religiosa* تبتدئ، أما البقاء في حالات الاستحواذ الألوهي هذه، الغربية وغير المألوفة، فيمسي خيراً في حدّ ذاته، بل طريق خلاص *way of salvation*، مختلفاً كل الاختلاف عن الخيرات الدنيوية التي يسعى ورائها عن طريق السحر، هنا أيضاً، تبدأ مسيرة التطور، الذي ينضج بواسطة الاختبار وتنقّي، حتى يبلغ في نهاية الأمر مألؤه، في أسمى حالات "الحياة في الروح" *life within the spirit* وأنقاها، وفي التصوف الرفيع جداً³. فالتجربة الدينية من ثمّ، هي الوسيلة التي تتيح لهذه الطرائق أن تنتقى عن كل مدنس دنيوي، وهو ما يتحقق في التصوف عملياً.

كما أن التجربة الدينية، هي الطريقة الكفيلة باختبار السر في طبيعته الإيجابية، غير أن التعبير عن أثره في النفس، يحتاج إلى توظيف مبادئ اللاهوت السليبي، عبر التخطيط وتلازم الأحاسيس وتناظرها، وذلك أنه "يجري اختباره في سمته الجوهرية كشيء يضيف على المرء سعادة لا مثيل لها، دون أن يقدر على إذاعة طبيعته الحقيقية ولا تصوير فكرته، بل يمكن معرفته عبر الاختبار المباشر والحي فقط، فهو اغتباط فيه كل تلك البركات المنوّه بها إيجابياً، أي "عقيدة خلاصية" ينفث فيها كلها حياة عارمة، ولكن هذه لا تستنفذه، أي أنه يجعل هذه البركات عينها، بفضل وميضه المحتاح لكل شيء والنافذ إلى داخله، أكثر مما يسع الإدراك أن يعقله فيها، فهو يحضّ السلام الذي

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 57. وقد ترجم البولسي الطريقة الشامانية إلى الزائفة، وهو ما قد يؤدي إلى سوء فهم المقصود منها،

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتو) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأودل) (المنهجية) في (استقصائه)

يتخطى الفهم، والذي يتلغثم اللسان متهدّجا بالإنباء به، أما نحن فنسعى إلى رصد ما هو عليه في ذاته عن بعد فقط، عبر استعارات وقياسات، وما ندركه عنه، حتى في هذه الحالة، ليس إلا لماما وإجماما¹. وحتى يقرب "أوتو" معنى هذا العنصر، يستحضر نماذج لاهوتية وأخرى غير لاهوتية، محاولا بيان وجود هذا العنصر فيها، وهو ما يصادفنا في توظيفه لنص من رسالة بولس إلى أهل كورنثوس (1 كو 2: 9) "ما لم ترّ عين، ولم تسمع أذن، ولم يخطر على بال إنسان، ما أعده الله للذين يحبونه"، أين يرى فيه مسحة من حقيقة هذا الجذب، نظرا لما تحمله هذه المصطلحات المنتقاة بعناية من اللاهوت السلبي، ويعبر عنه بلغة صوفية، وروح متشعبة بفيض معنى التجارب الدينية: "من، ترى، لا يُحسُّ بنغم هذه الألفاظ الشجي، وبعنصر الارتجال الديونيسي، ما تجدر معرفته أن "جميع الصور تتهاوى" في جمل مثل هذه، حيث يطيب للوعي أن يستنفذ ملاءه في ألفاظ، وأن الذهن يرتد عنها، لكي يستوعب عبارات محض سلبية، وما تجدر معرفته أيضا، أن طابع مثل هذه الكلمات السلبي، قلّما يلحظه امرؤ عند قرائتها وسماعها، وأنتا نستطيع أن ندع إسارا كاملا من مثل هذه الجمل السلبية يجلب لبنا، بل يحشو سمّه فينا، وأن نشائد بكاملها، نشائد معبّرة تلج حتى الأعماق قد نُظمت ليس فيها حقا شيء ما إيجابي قطّ، هذا كله إنما جعل لكي يعلمنا استغلال الفحوى الإيجابي في هذا الاختبار، اتجاه مضامين عبارته الأفهومية الباهرة، وكيف يمكنه أن يُفقه فقها دقيقا، وأن يُفهم فهما تاما، وأن يُجِلَّ أعمق إجلال، في الشعور ذاته، ليس إلا، وبه، وانطلاقا منه"².

فهو يشدد مرة أخرى على الطابع الشعوري لهذا العنصر، واستعصائه على الاحتواء عبر المفاهيم العقلانية، لأنه قابل ليعاش وجدانيا عبر التجربة الدينية فقط. كما أنه يستدل بمختلف الأشعار والتعاويد التي تتغنى بالخالص، مهما كان الدين الذي يدعو إليه، فالتشوق نحو نيّله وبلوغه، والتعطش نحوه يبرز في عباراتها بشكل جلي، وهو ما لا يمكن للإنسان الطبيعي أن يدركه لعدم قدرته على عرافته، وتذوقه عرفانيا، ولذلك يخلط بينه وبين المصطلحات الفكرية والطبيعية، وهو ما يؤدي لاختزاله، وتشويه حقيقته وماهيته³.

وبعد تناول "أوتو" لمفهوم الانجذاب الذي بحثه في عنصر التوق والحنين، عمل على تفصيله بعد ذلك فيما يدعو به "الحفاوة"، ويقول عن ذلك: "ليست لحظة الافتتان عاملا حيا وحسب في الإحساس الديني بالتوق *linging*، وإنما حية وحاضرة أيضا في لحظة "حفاوة" *solemnity*، في كل من التركيز الشديد في أثناء التعبّد والاستغراق المتواضع، حينما يتسامى العقل حتى ليبلغ ما هو قدسي، وفي قيام الجماعة للعبادة معا على حدّ سواء، حيث تُجرى هذه في جوّ عابق بالرصانة والصدق الخالص، كأنما شيء ما، تجب خشيته، حاضر معنا، شيء ما أخرى به أن يُرام من أن يدخل عالمنا، هذا لا أي شيء آخر سواه، ما في استطاعته أن ترخر النفس به، في اللحظة المهيبة،

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 57-58.

² المرجع نفسه، ص 58.

³ للاستزادة، انظر: المرجع نفسه، ص 59-60.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) لماهية وطبيعة (المقدس) (أورلاند) (المنهجية) في (استقصائه)

حتى تكتنز، وأن يبقيا هكذا على نحو يعجز التعبير عنه¹. فلحظات التبتل والعبادة الجماعية، تشكل خير تمظهر لهذا العنصر، بفضل تلك الحالة الشعورية التي تتغشى مرديها، وتعبّر عن حالة السكينة والانسراح التي يجيئها على صدق ما يجردونه في قرارة أنفسهم، أين يحسون حينها بأنهم في حضرة القداسة التي تحيط بجوانبهم من كل مكان، وقد امتلأوا بها.

ويستطرد "أوتو" في وصف هذا الإغداق بلغة مرهفة، مبرزاً بأنه "في هذه الأشكال جميعاً، يظهر مختلفاً في ظاهره، وإنما متماثلاً في باطنه، وكأني به جموح غريب وقوي نحو غاية معروفة أحسن المعرفة فقط في الدين، وفي طبيعته غير العقلانية في عمق أسسها، غاية يلمعها الذهن بالصبوة والاستشعار، ومتعرِّفاً إياها كأشياء الشيء القائم وراء الرموز المظلمة وغير المطابقة، التي ليست هي سوى صياغة له وحسب"². ولا يفتؤ يُذكر باستعصاء هذا السر على التحيز في صياغة مفاهيمية، ومؤكداً على أن الشعور هو الوسيلة الوحيدة نحو بلوغ الفاضل في معناه، بمعنى أنه عنصر يتعذر على الاختزال، لأنه ذو طبيعة دينية، فلا يمكن من ثم إدراكه إلا في إطار سياقه الديني، باعتباره جوهرًا فريداً.

ويجمل "أوتو" سبب الإمتناع إلى أن "هذا إن دلّ على شيء، فإنما على جانب من طبيعتنا كُليّ السمو والتناهي، مستتر فوق كياننا العقلاني، وخلفه، وليس في مقدوره أن يجد شبعه في مجرد تلبية حاجات دوافعنا ورغائبنا الحسية، والنفسية، والذهنية، إن المتصوفة تدعوه قاعدة النفس أو ركيبتها"³. فهو يوحى بالاستعداد المسبق الذي ينبثق من قعر النفس العميق، ويدل على الجانب اللاوعي في الإنسان، أين يتأصل المقدس باعتباره بنية فيه، والذي لا يمكن إشباعه إلا بالتذوق، وعليه فإن الإنسان مجبول على التدين بحسبه.

وإذا كان "أوتو" قد أطلق على السر وصف المغاير كلياً، فإنه قد اختار للدلالة على عنصر الانجذاب أو الخلاب بحسب ترجمة "بولسي"، مفهومًا صوفياً، دعاه بـ"الفيض الطافح"، وفي حال عنصر "الافتتان" حيث العبور نحو التصوف أمر ممكن أيضاً، يُضحى الخلاب "فيضا طافحا" و"غزارة"، والإحساس بـ"الفيض الطافح" هذا ميزة يتّسم بها التصوف خصوصاً، إلا أن قبسا منه يتجلى حيا في جميع حالات الانسراح الديني التي يحسّ بها امرؤ إحساساً صادقا كاختبار النعمة والاهتداء والولادة الثانية، حيث يظهر الاختبار الديني بطبيعته الداخلية القشبية، وبزخم حافل بالعنفوان، علينا أن نشير هنا إلى طابع العجز عن الإعراب عما تمّ اختباره بصدق، والنحو الذي يمكن فيه مثل هذا الاختبار أن يعبر إلى انفعال مليء بالاعتباط، وإلى الخطاف ونشوة"⁴. فهذه الاختبارات عبارة عن نماذج منتقاة من التصوف المسيحي، باعتبارها لاهوتياً أسراراً، ليس من سبيل نحو إدراك معناها إلا بمعايشة شعورية

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 60.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 60-61، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المفرد) (الأولاد) (المنهجي) في (استقصائه)

ذوقية، إذ يتجلى فيها عنصر الانجذاب كنتيجة للرجبة في التخلص من الخبيثة والسعي نحو تزكية الذات، التي بتحققها، يحيا الإنسان شعور تجربة الولادة الجديدة، المصاحبة للغبطة والانخراط والانتشاء¹.

وباعتباره مؤرخ أديان، وكنتيجة لسفرياته نحو الشرق الديني، واطلاعه على مختلف التجارب الدينية، وإيمانه بنظرية البنية المشتركة، فقد حاول "أوتو" أن يعثر على عنصر الانجذاب في هذه التجارب، وقد وجد مُرادَه في اختبار "النرفانا" البوذي، أين يسعى المتدين إلى الاتحاد مع القوة المطلقة حتى يتخلص من خبيثته، ويحصل على الغبطة، وهو يقول عن ذلك: "إن ما نعرفه عن المسيحيين من اختبارات النعمة والميلاد الثاني، له ما يوازيه أيضا، خارج نطاق المسيحية، في الأديان ذات المرتبة الروحية السامقة، هذه حال انتشار الـ *Bodhi* (المعرفة الكاملة) المخصّصة، وانفتاح "العين السماوية" *Jnàna* بفضل *Isvaras Psarada* التي تحقق النصر على قتام الجهل، فتشعّ اختبارا ليس في وسع امرئ أن يقيس نفسه به. ففي هذه كلها يمكن رصد العنصر غير العقلاني جملة وتفصيلا، والخاص في اختبار السعيد رسدا مباشرا، إن صيغته النوعية تتفاوت بشكل واسع في هذه الحالات جميعا، وهو مختلف ثانية فيها جميعا عما يوازيه في المسيحية، غير أنه شديد الشبه فيها كلها، من حيث كثافته، وفيها كلها هو "خلاص" و"افتنان" مطلق، ومشبع إشباعا تاما من طبيعة الألوهي "الفائضة فيضانا" (الغزيرة) في تناقض مع كل ما يقبل تعبيرا "طبيعيًا" عنه، أو تشبيها². فحتى يضيفي شرعية على نظريته حول وجود النومينوس في كل التجارب الدينية باعتباره الباعث عليها، ومن ثمّ القول بكونية المقولات المشكّلة لبنيته، فقد عمل على تقصي معالمها في مختلف الأديان، مستنطقا دلالاتها الكامنة في اعترافات الرهبان، التي يراها في جوهرها، ذات كثافة وزخم، نابع عن التوق نحو الخلاص، وبهذا فهي تقبل المقابلة والموازاة مع المسيحية، كما أنها تقرّ هي الأخرى عن امتناعه على الصياغة العقلانية، ولهذا تنحو باتجاه اللاهوت السلبي، وقد سمحت له جهوده في مقارنة الأديان، ورحلاته التي قام بها، واطلاعه على مختلف التجارب الدينية والروحية، أن يخرج بهذه النتيجة.

ويستدل بشهادة راهب بوذي: "وإنني أستذكر بحماسة حديثا أجرّيته مع أحد الرهبان البوذيين، كان قد أخذ يعرض أمامي عرضا منهجيا ومتناسقا الحجج التي يستند إليها "لاهوت النفي" البوذي: "أناتمان" و"الخواء التام". وعندما فرغ من كلامه أحرّضت عليه السؤال: وماذا عن النرفانا نفسها؟ فأتاني، بعد تنهّد عميق، جواب وحيد في النهاية، خافت، ومقتضب: "الحبور لا يُجهر به" *Bliss-unspeakable*. فأوضح إيجاز ذلك الجواب المكتوم، ورخامة صوته، والوقار، والإيماء، ما كان يعنيه أكثر من الكلمات عينها³. فهو يتعذر على الوصف، وبالتالي، فهو يقتضي تذوقا شعوريا مفعما.

¹ يستدل أوتو بالعديد من النماذج الصوفية التي يتجلى فيها الفيض الطافح، للاستزادة انظر فكرة القدسي، أوتو، ص 61-62.

² فكرة القدسي، أوتو، ص 62-63.

³ المرجع نفسه، ص 63.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لساوية وطبيعة (المفرد) (الأودان) (المنهجية) في (استقصائه)

ويعرض "ميشال ميسلان" خلاصة نظريته حول هذا العنصر مبينا بأن "الساحر (الجذاب) يأسر الإنسان ويفتنه بالحب والشفقة والعطف الذي يعده الله به. وكما أن الغضب الإلهي ليس سوى علامة، فإن حلمه ليس بإمكانه كشف كيانه، إذا هذا الساحر يتجذّر في شعور الإنسان عبر رغبة في الاستيلاء على تلك الحقيقة الإلهية الخفية بغرض اختراقها والعيش معها، فهو معا، امتلاك للإلهي وامتلاك من طرفه، ذلك هو أس كل حياة دينية، فعند تحقيق نوع من تلك الوحدة، يمتلئ الإنسان بإحساس الغبطة التي لا يستطيع التعبير عنها بواسطة اللغة الإنسانية: "إذ هو ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"، يظهر المحتوى الإيجابي لتلك التجربة الدينية جليا متمتعا بكل الاستقلالية عن الصياغة المفهومية العقلية، فالطمأنينة التي يجلبها امتلاك الإلهي تظهر ازدواجية المقدس، المنفر، والساحر، فهو قادر على إحداث أنشطة طقوسية منطقية وعقلية، وكذلك إحداث خبرات ذات طابع صوتي"¹.

ويناقش "أوتو" عنصر الانجذاب بشكل مستقل في الفصل الثامن من كتابه، والذي خصّصه لمقاربة التكفير عن الخطيئة، في علاقتها بشعور الخليقة وحالة تلاشي وعدمية الإنسان المتدين المدنس، في مقابل النومينوس المقدس، والدال على الكمال والسمو والصالح، واستحقاقه للاحترام، وعن علاقة ذلك بفرض الالتزام الأخلاقي على الإنسان.

وقد نحت للدلالة على شعور التبجيل والاحترام والالتزام، أو الخضوع والاستسلام، مصطلحا آخر، وسمه بـ"الجليل" *Augustum*، أي تلك الحالة التي يحس خلالها هذا المتدين بالدناءة والانحطاط، وهو ما يبعث في نفسه الخوف من تدنيس القداسة، فتبرز الحاجة الملحة والرغبة الجارحة كتوق وشوق نحو التكفير عن الذنب والخطيئة، وللامتلاء بالقداسة والتماهي فيها.

غير أن "شايفان" قد تبدى له بأن الجليل يعتبر فئة رابعة تشكل بنية النومينوس، ونحن نختلف معه لسببين، الأول: ويتمثل في حقيقته مفهوما ينتمي إلى الانجذاب الذي يحصل في طقوس الخلاص من الخطيئة سابقة الذكر، وهو ما يعتقد "آلموند"، الذي خصص فصلا مستقلا وسمه بالجداب والجليل *Facinans et Augustum*، وقد تابعه "شيراووني" في ذلك. ثانيا: تُبيّن العودة إلى "فكرة القدسي"، بأنه رّم العناصر الكامنة في مقولات النومينوس، أو العناصر القابعة في الألوهي بحسب مفرداته، من 1 إلى 5، وهي: 1- المهابة، 2- الجبروت، 3- الزخم أو العجالة (السطوة)، 4- المغاير كليا، 5- الاستحواذ (الجداب). غير أنه لم يشير إلى مفهوم الجليل إلا فيما يخدم علاقته بعنصر الانجذاب خلال الفصل الثامن، والذي خصصه لنقد مفهوم الخطيئة الأخلاقي، والتشديد على تعذر إدراك الجانب اللاعقلاني الكامن فيها وفق مفاهيم عقلانية. ونظرا لطول التفاصيل المتضمنة في هذا الفصل، فإننا سنعتمد تحليل "آلموند" لهذه الإشكالية.

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 91، بتصرف.

الفصل الثاني: (المفهوم) (الأوتوي) لماهية وطبيعة (المقدس) (الأودان) (المنهجية) في (استقصائه)

وبناء على ما سبق، فإن اختبار النومينوس باعتباره جذابا هو الجانب الذاتي لتمظهر آخر له، ويُدرَك كقيمة سامية للإنسان، غير أنه كجليل *augustum*، يجعله يُدرَك كقيمة موضوعية في ذاته، فال *august* الجليل، كما يكتب "أوتو": "بقدر ما يُدرَك باعتباره حائزا على قيمة موضوعية في ذاته فإن ذلك يتطلب منا إجلاله". إن إدراك القيمة الموضوعية للنومينوس يرافقها كاستجابة، احتقار للذات، وللوجود عموما¹.

ويشرح "شيراوني" دلالة ومعنى هذا الاقتباس بأن "المعرفة بقدر الأمر القدسي ومقامه مقارن للمعرفة بفقدان الذات القيمة والاعتبار، فبالمقدار الذي تتجلى فيه القيمة العينية لهذه الحقيقة المتعالية، ويكتمل حضورها أكثر فأكثر في نفس التجربة الروحية، يشعر الإنسان عند ذلك بأنه أحقر وأقذر وأكثر عبثية، تماما كما يرى الإنسان نفسه وجوديا، أقلّ حظا في الوجود كلما تضاعف الأمر القدسي كبرياء وعظمة وجلالا، إنه سيرى وجوده ضعيفا عاجزا عن رؤية أكثر عمقا وإدراكا وإيغالًا، وهذا الإحساس الباطني المتبلور في التجربة الروحية هو ما تعبر عنه دراسات اللاهوت المسيحي بالخطيئة الأولى"². إذ يُسهّم هذا العنصر في التعرف على الذات وتقييمها كذلك، كثراوية.

وعن علاقة الجلالة بالخطيئة من وجهة نظر لاهوتية، فإن الاعتراف بالقيمة الموضوعية للنومينوس، والاستجابة الاحتقارية للذات، هو الخطيئة الأصلية أو الإثم الأصلي. فأصل هذه العقيدة هو تجربة احتقار الذات، كما أن موقعها الأصلي *locu classicus* يعود إلى إشعيا. وفقا لـ"أوتو"، فإن الإله الذي تتجلى مهابته وعظمته اتجاه العالم عبر سطوته الإلهية أو عجلته هو الحقيقي، الإله الغيور، والحي، إله القوة المتعالية القاهرة، إله الغضب المتوقظ، والنعمة اللامتصورة، إنه إله الفعل الذي تستحضر عبره سطوة النومينوس بشكل واضح، مُشكِّلةً بطريقة فعلية، تلك السمات المحددة لهذا الإله. ففي اعتراف إشعيا تعبير عن إدراك للخطيئة الأصلية وفهم سر كل الوجود الإنساني، ومن ثمّ، تركز تجربة إشعيا على الوضع الوجودي الكوني للإنسانية، ولتلك اللحظة النومينوسية لاحتقار الذات التي تحققت خلالها³.

ونجد صدى هذه الفكرة، وقد تمّ التعبير عنها بشكل أكثر أصالة عند "أوتو" خلال مقابلته لانعدام الذات وانسحاقها بسبب الدنس في حضرة النومينوس الناتج عن الخطيئة وحاجتها للتكفير، إذ يقول: "التكفير عن الذنب بحسب رأينا، "استعادة" أو "تغاضٍ"، وإنما في أعرق وجه لهما، ينبجس لتوّه من فكرة القيمة، أو القدر الإلهيين، ومن فكرة الخطّ من القيمة أو الإسفاف الإلهيين، ما إن تجد هذه الأمور طريقها إلى التنامي، في هذا الخصوص، ما هو مجرد رعدة، ومجرد حاجة، إلى معاذٍ يُستعاذ به من الرهبة، يكون قد أُعلي من شأنه حتى قد بلغ الإحساس بأن الإنسان ليس بأهل في "دنائته" لأن يمثل أمام حضرة القدوس وحده، وبأن انحطاطه الشيء كله، الخاص به، يمكنه أن يلطّخ القداسة ذاتها، هذا، لعمرى، جلي في ما هو من حال رؤية الدعوة التي دُعي إليها "إشعيا"، ويتكرر المشهد عينه بحفاوة أقل، وإنما من غير ما زوّغ قطّ، في رواية قائد المئة، في كفر ناحوم (لوقا 10-

¹ Almond, Rudolf Otto : Introduction to His Philosophical Theology, p 75.

² الأسس النظرية، شيراوني، ص 90.

³ Op.cit., p. 76.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) ماهية وطبيعة (المقدس) وأورثته (المنهجية) في (استقصائه)

1:7) وفي كلماته: "لست أهلا لأن تدخل تحت سقفي". إن لدينا هنا، في آن واحد معا، رعشة الرعدة الواجفة، أمام رهبة الألوهي، وبنحو خاص جدا أيضا، حسّ هذا الحطّ الفريد من القيمة، أو الإسفاف، لدى ما هو دنيء بإزاء الألوهي الذي يواجهه، فيلقي إلى الإنسان أن القداسة ذاتها أيضا يمكنها أن تتدنس بحضرتة، وأن يصيبها رجس"¹.

وعن تجربة إشعيا باعتبارها أنموذجا يعكس ماهية هذا العنصر، يذهب "شيراوي" إلى أن "هذا ما يعيد الجذر الأساسي لفكرة الخطيئة الأولى، التي ترجع بدورها إلى رؤية الذات حقيرة عديمة القيمة، لترددات المقدس في التجربة الروحية للإنسان، فالخطيئة الأولى مفهوم يتخطى مجرد الخطأ الأخلاقي، أو العصيان الحقوقي، أو حتى في عدم الإطاعة لحكم الله، إن اعتراف إشعيا النبي في قوله: "فويل لي إني هلكت لأني إنسان نجس الشفتين وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين لأن عبيّ قد رأتا الملك ربّ الجنود". كلام مُنبعث من إحساس خاصّ يشعر به الإنسان في أعماق كيانه ذلّة وحقارة وعدمية قيمية، عندما يقع على تماسّ مباشر مع الحقيقة المتعالية القيمة. إن هذا الكلام مُقدّم على أية نُظُم لاهوتية أو أفكار وتعاليم رسمية، فهو لا يحتاجها ولا يتوقف عليها"². وهو بذلك يقدم قراءة مستجدة ومغايرة لمفهوم الخطيئة اللاهوتي، مدافعا عن شرعيتها، وإيجاد سند لها في نظريته حول النومينوس، وفي نفسي الوقت يشدّد "أوتو" على مناهضة المقاربة الأخلاقية والميتافيزيقية لطبيعة هذا الأخير.

ويلخص "ميشال ميسلان" مجمل القول بخصوص علاقة الجليل بالخطيئة، مبينا بأن "التمظهر الأخير للنومينو هو حضور المقدس كقيمة، فالإنسان الغارق في الإحساس كمخلوق بفضل الجليل، يُقاس بهذا المهيب ومن هنالك يدرك ضالته، فيعترف بحق المهيب عليه في الشاء بكل الشرف وكلّ المجد، وإذا ما كان الساحر هو القيمة الذاتية للمقدس، فإن المهيب هو المرجع الموضوعي. إذا هذه القيمة الإيجابية هي التي تحدّد مفهوم الخطيئة والسيئة التي ليست مقولة أخلاقية أو نابعة من منظومة أخلاقية تشريعية، ولكن بصورة أعمق هي مسّ وتدنيس للقيمة العليا للمقدس إذ هي هتك حرمة المهيب. فالإنسان المخطئ بمجرد حضوره يُدنس المقدس: "لست جديرا بأن تستظل بسقفي"، ففي أحد التعليقات القيّمة عن بعض الصفحات المهمة في سفر أيوب بعد ثورته، فقد تجلّت لديه فجأة الحكمة الإلهية التي استوقفته في عمق العتمة. وهذا ما أوحى لأيوب بالمفارق، ليس في تجلياته العقلية والمنطقية ولكن عبر فارق كامن وراء مفهوم وبحسب شكل خالص لا عقلائي"³.

فالجيليل يؤكد بأن النومينوس فئة تقييم، أي وعي الذات بذاتها باعتبارها عدم وتراب في مقابل امتلاء وزخم المطلق، وهو ما يفرض وجوب الالتزام والخضوع الأخلاقي خشية تدنيس هذه الحقيقة المطلقة.

¹ فكرة القدسي، أوتو، ص 81.

² الأسس النظرية، شيراوي، ص 91.

³ علم الأديان، ميسلان، ص 91-92.

الفصل الثاني: (المفهوم اللاهوتي) لساهية وطبيعة (المفرد) وأورانه (المنهجية) في (استقصائه)

كما يتبدى كذلك رفض "أوتو" لتفسير الخطيئة بالمقولات الأخلاقية، ذلك أنها نتاج تقييم حاصل من طبيعة النوميونوس الذي يمنح الذات تلك القدرة على التقييم، إذ أن "البعد الأخلاقي للخطيئة الأولى لا يمثل لا عنصراً أساسياً فيها ولا سمة مميزة لها، لا بل يمكن الإحساس بهذه الخطيئة حتى مع قطع النظر عن الجانب الأخلاقي أو حتى في حالة اللاتكون لفكرة الله تكويناً واضحاً، والاعتقاد بهذه الخطيئة الأولى عند المسيحيين إنما هو تأكيد على هذا الجانب العدمي في الإنسان واحتياجه إلى اللطف والرحمة الإلهيين"¹. ويظهر عند هذه الإشكالية كذلك، ميل وتفضيل "أوتو" للمسيحية على سائر الأديان، وانتصاره لها، وهو ما يدل على تحيزه، وعدم التزامه بالإبوخية الفيونمينولوجية، وهو ما تسبب في جلب العديد من النقد لنظريته، باعتبارها تبريراً لاهوتياً. وهكذا يخلص "أوتو" إلى أن النوميونوس يتشكل في بنيته من ثلاثة مقولات، لا يمكن بلوغها إلا بواسطة التجربة الدينية، والشعور بماهيتها، بسبب استعصائها على المفاهيم العقلانية، ومرد ذلك يكمن في طبيعتها المتعدرة على الاختزالية، ولجوهرها الفريد، ولذلك تقتضي للإفصاح عن معناه، الخضوع لقواعد التخطيط وقوانين تلازم الأحاسيس وتناظرها، ومع ذلك، فهي تبقى مجرد نظائر واستعارات تقريبية، وقد دعاها بالرسوم الفكرية أو الأيدوغرامات، التي تقوم بدور الترميز للنوميونوس دون أن تدعي القدرة على احتواءه، ولهذا تنحو باتجاه اللاهوت السليبي، كما أنها معطاة قبلها في النفس، لحيازتها على تهيؤ مسبق لتلقيه، وذلك ما ينفي عنها التفسيرات الاختزالية القائلة بانثاقها من التخيل أو المرضية.

¹ الأسس النظرية، شيراووني، ص 91.

الفصل الثالث

المفهوم الإلزامي لمأهية المقرئ
وأولائه المنهجية في استقصائه

البحث الأول

المؤثرات الفكرية القبلية على الشخصية
المعرفية لـ "ميرتسيا إيباوي"

الفصل الثالث : مفهوم "إلادي" لماهية المقدس وأدواته المنهجية في استقصائه :

يمثل "ميرتشيا إلادي" مدرسة معرفية قائمة بذاتها، فمن النادر ألا يُشار إليه في الدراسات المتعلقة بالبحث في المقدس، والتطبيقات الفنونولوجية على الظواهر الدينية، والإسهامات التأسيسية لعلم الأديان في الفكر الغربي، فهو قائمة علمية ذات أثر بارز لزخم كتاباته قوية الطرح والتنظير.

وبناء على ما سبق، فإن نتاجه المعرفي المهادف إلى تأسيس مقارنة علمية ومنهجية موضوعية للدين، وإسهاماته في النهضة بعلم الأديان، هو ما سيشكل مباحث هذا الفصل المخصص لمسائلة أطروحته، الواردة في مؤلفاته المتميزة بأصالة الحفر المنهجي وشدّة التراكم والتعميد. إذ تمثل شخصيته المعروفة بغزارة التأليف، إن صحّ التعبير، مركز بحث علمي يحتاج التعاطي معه إلى الإلمام بأهم النتاجات الفكرية الكلاسيكية في ميادين العلوم الإنسانية، نظرا لثراء تحليلاته، وسعة اطلاعه، وتنوّع روافده.

ونسعى إلى تحقيق أربعة أهداف رئيسية تتمثل في، أولا : التعريف بالمشروع الإلادي في تأسيس مقارنة علمية مستمدة من شخصية مؤرخ الأديان التي تميزه عن غيره من زملائه في بقية الحقول المعرفية. ثانيا : التعريف بنظريته المستجدة حول المقدس وتصوره لاشكالية أصل الدين، ثالثا : تصحيح الصورة الرائجة عن طرحه بوضع تحليلاته ضمن سياق مشروعه، أي بتقديمه كمؤرخ أديان مثلما أراد ذلك بذاته، بدل إخضاعه لمقولات فلسفية أو اجتماعية أو أنثروبولوجية أو نفسية لم يدعُ إليها ولم يتبناها، وهو ما أدى إلى تصنيف جهوده ضمن تلك المدارس، رغم نقده لإنتاجاتها ووصفها بالاختزالية. رابعا : ربط أواصر الحوار مع الجهود الغربية في التنظير لعلم الأديان، والإفادة منها بما يخدم القضايا التي تشغل الفكر الإسلامي.

المبحث الأول : المؤثرات الفكرية القبلية على الشخصية المعرفية لـ"ميرتشيا إلادي" :

سنحاول التركيز على أهم المناهل التأسيسية¹ لشخصية "إلادي" المعرفية، التي أقرّ بفضلها نظرا لتشعب روافده، مع التعريف بالمصادر الرئيسية التي استلهم منها أطروحته الفكرية والمنهجية، فقد كان يمتاز بقراءاته الموسوعية، لمختلف المقاربات في لغاتها الأصلية، ومُلما بالنظريات الكلاسيكية في تفسير الظاهرة الدينية، فأفاد منها بما يخدم زاوية تخصصه كمؤرخ أديان، كما انتقد اختزاليته، ويدل ذلك على مسابرة لروح عصره الشغوفة بالبحث عن منشأ الدين والتقديس.

¹ كان من الأجدر أن نبدأ بعرض تأثير الألماني "ماكس مولر"، الذي يعود الفضل إليه في تأسيس علم الأديان في الفكر الغربي، وقد أشاد "إلادي" بإسهاماته، غير أننا أثّرنا التركيز على المقاربات التي كانت تميل إلى توظيف الفنونولوجيا لأثرها المباشر عليه، بالإضافة إلى نقده لاختزالية المقاربة الطبيعية لمولر، للاستزادة حول الموضوع، يمكن العودة إلى مقالنا الموسوم بـ: "المسألة الدينية عند ماكس مولر، من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان"، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/165191>

المطلب الأول : التأسيس لفينومينولوجيا الدين عند "جيراردوس فان درلو" وأثرها على "إليادي" :

لابدّ من التنويه إلى استحالة فهم مقاصد المشروع الإليادي من دون العودة إلى مصادره، ولذلك فإنه يقتضي عند الحديث عن قراءته الفينومينولوجية للظاهرة الدينية، ضرورة الرجوع إلى المؤثر الرئيسي عليه في تبني هذه المقاربة، وهو "فان درلو"، ولذلك سنعمل على التعريف بطريقة تطبيقه لمبادئ هذا المنهج على الدين، ثمّ التعرّيج على تأثير "إليادي" به، خاصة فيما يتعلق بمحاولة التأسيس لعلم الأديان.

الفرع الأول : لمحة حول إسهاماته في التنظير لعلم الأديان :

يرى "جاك فارندبرغ" بأن "فان درلو" كان يشتهر على المستويين الأكاديمي والدولي بدراساته حول تاريخ الأديان والفينومينولوجيا الدينية، وكان مجال اختصاصه في تاريخ الأديان يتعلق بالديانة المصرية القديمة، وقد ركّزت منشوراته الأكاديمية على دراسة مصادرها المادية، التي توسّع فيها طيلة مساره، ولذلك تنبغي الإشارة خصوصاً إلى أطروحته الموسومة بـ"تمظهرات الآلهة في نصوص الأهرامات المصرية القديمة" 1916، و"آخناتون والثوة الدينية والإستيطيقية في القرن الرابع عشر قبل المسيح" 1927، و"ديانة مصر القديمة" 1944، و"الإسكاتولوجيا المصرية" 1949، والعديد من الأوراق والمداخلات التي ألقاها بالأكاديمية الملكية الهولندية للعلوم. أما المجال الآخر الذي اشتغل عليه بشغف، فيتمثل حول الديانة اليونانية القديمة التي فُتت بها بشكل فريد، فعمله حول "الآلهة والإنسان في اليونان القديمة" 1927 مشهور للغاية، والأمر ذاته بالنسبة للعديد من الأوراق التي ألقاها بالأكاديمية حول الديانتين اليونانية والرومانية القديمتين، والكنيسة المسيحية المبكرة. وعليه، فقد كان "فان درلو" نشيطاً من الدرجة الأولى على مستوى تاريخ الأديان، وبمجال ديانات العصور القديمة، والأديان الكلاسيكية بشكل خاص¹.

ويشير "فاردنبرغ" كذلك إلى اهتمامه بالدرجة الثانية، على أديان الأمم الأمية بالرغم من عدم اشتغاله ميدانياً واعتماده على مصادر ثانوية، فقد حاول أن يجد مكانة في أعماله الفينومينولوجية لبعض النظريات الذائعة في هذا المجال على غرار "ليفي" بعد أن فسّرها بطريقة مغايرة. ومع ذلك، فقد رفض فرضية التوحيد باعتبارها أصلاً للدين التي أقرّها "شميدت". وكان اهتمامه في هذا المجال عموماً، يتعلق بالطبيعة اللاهوتية (الأنثروبولوجية) والفلسفية، كما اشتغل بالبحث عن البنية الدينية الجوهرية في الحياة النفسية والثقافية، وعن بني المشاركة، والفكر الأسطوري، والسلوك السحري الذي افترض وجوده في كل الأديان، وهو يشير إلى القابلية الدينية الأصيلة لدى الإنسان. ولذلك، يُحتمل لهذا السبب، أنه نقل هذه الأهمية الكبرى لمفهوم "المانا" *mana*، ولمصطلح "القوة" *power* إلى دراساته حول الدين، إذ تشير المانا إلى تجربة حقيقية للقوة، وبأن مفهومها كعنصر تأسيسي في التجربة الدينية تبعاً لقاعدته القدسية، يعتبر مقولة مركزية في فينومينولوجيا الدين عنده². فقد هضم "فان درلو" النظريات الكلاسيكية

¹ Jacques Waardenburg, Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw, Religion and Reason, Vol. 15, 1st ed (The Hague, Walter de Gruyter, 2011), p 221.

² Ibid., pp 221-222.

في تفسير الدين واستفاد من مادتها العلمية، وأخضعها بعد نقد نتائجها إلى تصوره الخاص حول الدين، باعتباره معطى قبلي في النفس، واستعداد وتحميؤ لتلقي قوة فيضه لدى تجليات وتمثلاته المتنوعة. وقد عزج "فاندربرغ" على أهم بحوثه في إشكالية تجذر وأصاله نزعة التدين في النفس، فبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح "فان درلو" مهتما بدراسات "كارل يونغ"، الذي اشتغل هو الآخر على التوجه الديني الخفي في النفسية البشرية، ويمكن الإشارة إلى بعض المنشورات حول موضوع أديان الشعوب الأمية مثل: "بنية العقلية البدائية" 1928، "الإنسان البدائي والدين" 1940، وعدد من المقالات. كما أنه أخذ بزمام المبادرة لإنجاز جزأين حول "أديان البشرية" 1948-1940، الذي شارك فيه العديد من المتخصصين، فكان بمثابة مرجع هولندي أساسي حول تاريخ الأديان، أين كتب فيه مقالات حول الأديان البدائية والدين اليوناني¹. فالتوجه نحو الأنطولوجيا البدائية كانت السمة المميزة لذلك العصر، فقد حاول العديد من المشتغلين عليها إيجاد قرائن تدل على مصدر ودوافع تدين تلك الشعوب، إن كان فطريا أو معطى خارجي، ولذلك استعان الكثير من مؤرخي الأديان بالمادة المعرفية النفسية التي حاولت تحليل السلوك النفسي البدائي، مع نقد ما اتسمت به في الكثير من الأحيان بالتطورية والمادية.

وقد أشار "فان درلو" إلى إمكانية التكامل المعرفي بين علم النفس الديني وتاريخ الأديان بعد اطلاعه على التراث اليوناني، وقد تناول "فاندربرغ" ذلك، في خمسة خطابات يصعب نقلها، ولذلك سنكتفي بملاحظته المدخلية، أين يرى بأنه يمكن أن نكتشف قيمة جليلة بالموازاة مع التطورات الأخيرة في حقلي علم الأديان وعلم النفس. فالعديد من الباحثين والمدارس في تاريخ الأديان، مقتنعون بأن التنوع الهائل في الظواهر الدينية مُستخلصٌ من مبدأ واحد، كما أنه يجب أن تُصاغ محاولة لتفسير العالم المتعدد واللامتناهي من الأديان، باعتباره منبثقا من معطى واحد، وإلقصاء كل النظريات الأخرى، كالطبيعية والإحيائية وعبادة الأسلاف، بالإضافة إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية. وهو نفس المسعى الذي يمكن ملاحظته في علم النفس، أي، محاولة إضفاء الشرعية المطلقة على منهج واحد في التفسير والتطبيق على النفس البشرية². فقد كان يحاول التأسيس لمنهج علمي يكون أكثر موضوعية تكون له القدرة على دراسة الدين من داخله، والكشف من ثم، عن البنية المشتركة الجامعة بين الأديان.

وقد انتبه "فان درلو" إلى تلك العلاقة القائمة بين اللاهوت النظامي واللاهوت التاريخي كحقلين يتخذان من الدين موضوعا للدراسة، ولاحظ القصور في قدرتهما على إدراك ماهية الدين، بسبب تحيز وذاتية الباحث، وهو ما اقتضى التنظير لفرع معرفي قائم بذاته يتلائم مع طبيعة الدين، وتسمى هذه المرحلة الوسطى بين اللاهوت التاريخي واللاهوت النظامي بـ *Religionwissenschaft*، أي علم الأديان، فمقارنته أوسع من كونها تاريخية محضة أو نفسية، وإنما منهجية بمعنى خاص لكنها ليست تخصصا نظريا أو دوغمائيا، وإنما هو "علم أديان"، مثلما يوجد

¹ Waardenburg, Reflections on the Study of Religion., p 222.

² Waardenburg, Jacques Waardenburg, Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology (New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999) p 399. For more detailed discussion , See, Cf, pp 399-408.

الفصل الثالث: (المفهوم (الإلهاوي) الماهية (المقدس) وأصوله (التحليلية في استقصائه

علم للآداب أو للاقتصاد. فهو يتحرك ضمن الإطار والسياق المعطى لمعنى الظاهرة الدينية لجعلها مفهومة، ولكن ليس ضمن المجال التحريبي، ولا ضمن مجال الحقيقة المطلقة¹. فقد كان يسعى نحو مساندة جهود السابقين من مؤرخي الأديان في التنظير لقواعد موضوعية بغية إدراك الجوهر الفريد للدين، ووجد بأن المنهج الفينومينولوجي يمكنه تحقيق ذلك، ولهذا اشتغل على تطوير آلياته، حتى يمكن توظيفها في دراسة الظاهرة الدينية، وهو موضوع الفرع التالي.

الفرع الثاني: إسهامات "فان درلو" في فينومينولوجيا الدين وتطبيقاتها:

لم يخرج "فان درلو" عن مساندة روح عصره، التي كانت شغوفة بالبحث في أصل الدين، إذ كان ملما بأهم النظريات الكلاسيكية في بحث هذه الإشكالية، وانطلاقاً من تخصصه كمؤرخ أديان، فقد عمل على نقدها، رافضاً طابعها الإختزالي، ولذلك حاول الرد عليها من خلال تصحيح منهجية البحث، مستلهما جهود "هوسرل" في معالجته لأزمة العلوم الأوروبية بواسطة الفينومينولوجيا، وقد أشار "إليادي" ذلك مبيناً بأنه "كان يشدد على استحالة اختزال التصورات الدينية إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية، ويرفض التفسيرات الطبيعية التي تسعى إلى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه، وكان يرى أن المهمة الرئيسية التي يجب أن تضطلع بها فينومينولوجيا الدين، هي أن توضح البنى الداخلية للظواهر الدينية"². فقد تبنى مبدأ مناهضة الاختزالية، ودافع عن تفرد جوهر الدين، وتعذر على التفسير بما لا ينتمي إليه.

وعليه، فإننا سنعمل على التعريف بتصوره للفينومينولوجيا ولبادئها وطريقة توظيفها، بغية إيجاد الوشائج التي تربطه بنظرية "إليادي" الذي أشاد بإسهاماته فيها، باعتباره "أول من كتب بحثاً مهماً في هذا الموضوع"³. ويقصد بأنه أول من وضع معالم واضحة ومنتظمة لفينومينولوجيا الدين، كما أثنى عليه "جيمس كوكس" باعتباره أفضل هولندي ممثل للفينومينولوجيا⁴.

وتكمن مساهمته الجوهرية في فينومينولوجيا الدين في كتابه *Religion in Essence and Manifestation*، "الدين في جوهره وتظاهراته"، أين قام بدمج أفكاره الفلسفية في شروحه حول فينومينولوجيا الدين، ويمكن النظر إليه باعتباره أول باحث في الدين، قام بالمزاوجة بين الفينومينولوجيا الفلسفية في شكلها الهوسرلي بفينومينولوجيا الدين⁵. فقد استطاع بحنكته أن يفيد من الهوسرلية في التنظير لمنهجية فينومينولوجية تخص الدين وحده لبلوغ جوهره، دون تفسيره بما لا يتوافق مع طبيعته.

ويؤكد "محمد ميرا" على هذه القيمة المعرفية التي سمحت له بتبوء مكانة الصدارة في هذا المجال، إذ يعتبره "من أهم شخصيات الاتجاه الظاهراتي، ويرى المؤرخون أن هذا الاتجاه قد ارتبط باسمه فيما بين 1925-1950، وهذا وحده

¹ Waardenburg, Classical Approaches., p. 408.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 105.

³ المرجع نفسه، ص 103.

⁴ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion, p 115.

⁵ Ibid., pp. 115-116.

الفصل الثالث: (المفهوم (الإلهي) لماهية (المقدس) وأورثته (التعليلية في استقصائه

كاف في إبراز أهميته في المجال، بل إن أحد الظاهراتيين المتأخرين البازين، ومن أشهرهم في وقتنا الحالي "ميرسيا إلياد" يتحدث عنه وكأنه هو أبرز معالم هذا الاتجاه، وإن كان يجد صعوبة في تصنيفه بوضوح ضمن الظاهراتيين بسبب تعدد المشارب التي ينتمي إليها إنتاجه كما يقول¹.

كما ينقل شهادة فاردنبرغ² عنه بـ"أنه يمكن عدّه رائد الدين الظاهراتي بسبب جهوده المنهجية في دراسة وفهم الظواهر الدينية، وبغض النظر عما يقوله مؤرخو علم الأديان عن أهمية ومكانته فإنه ليس هناك أدنى شك في أنه أول من كتب عن الإتجاه الظاهراتي بصورة أكثر تحديدا وأكثر وضوحا ودقة، كما يتّضح لمن يقرأ ما كتبه في هذا الموضوع مع مقارنته بما كتبه غيره"².

ثم يقدم خلاصة عامة لما كتبه "فاردنبرغ" حول طريقة "فان درلو" في التأليف والتحليل بالقول: "ومن خلال ما قرأته مما نشره له "فاردنبرغ" وغيره أعتقد أن ما كتبه هذا الرجل يُعدُّ أوضح ما كُتِبَ في هذا الموضوع، ومع ذلك، نرى الباحثين يختلفون فيما بينهم، وهذا مثار الدهشة في تحديد مفهوم الظاهراتية عند هذا الرجل، ولعل السبب هو ما يكشفه "إلياد" ويعلق على أسلوب "فان درلو" باعتباره كاتباً بارعاً، يكتب بأسلوب بديع وفي غاية الوضوح، فجاءت كتبه قريبة إلى الأفهام، ولا تحتاج قرائته إلى الشروح والتعليقات، وفي زمن كان يتحول فيه الأسلوب الجاف والعيوص والمغلق إلى تقليد شائع في الأوساط الفلسفية، فإن وضوح الكتابة واتصافها بالميزات الفنية كانا يجعلانها عرضة للرمي بالسطحية وروح الهواية وغياب أصالة الفكر"³. وتؤكد العودة إلى كتبه هذا الوضوح والبساطة في التحليل، والتنظيم في تناول، والترتيب في التوظيف المنهجي، وجلاء الغاية والنتائج.

وسيعتمد عملنا التعريفي بمعالم مشروعه في التنظير لفينومينولوجيا الدين، بالدرجة الأولى، على كتابه المرجعي السابق، الذي ضمّنه ملحقاً *Epilegomena* للتعريف بالمنهج، وتحديد مبادئه. ويتشكل الكتاب من قسمين: الأول، ويتناول الجانب التطبيقي على المقدس الديني. الثاني، ويمثل الجانب النظري.

ويرى "جيمس كوكس" بأن غالبية السبعمئة صفحة في كتاب "الدين في جوهره وتظاهراته" تحدّد وتمثّل لمختلف الأنماط التي يُنظرُ إليها من زاوية الموضوعي والذاتي. غير أن آخر كتابه الذي سماه بـ *epilegomena*، يُمكننا من الوقوف على شرح واف لمنهجه بدقة وفق مصطلحات فينومينولوجية واضحة، أين يخبر قراءه بما يريد إنجازه عملياً، أولاً: تحديد القوة باعتبارها جوهر الدين، أما بقية الكتاب فخصصه للتعريف بما يريده من ثنائية الذاتي-الموضوعي في دراسة الدين، وكيف يمكنها المساعدة في بلوغ المقولات الأساسية للفينومينولوجيا⁴.

وقد ورد تعريف "فان درلو" للفينومينولوجيا في الفصل 107 من كتابه، كالتالي: "تبحث الفينومينولوجيا في الظاهرة كما تتبدى في ذاتها، أي فيما "يتمظهر". ولهذا المبدأ ثلاثة مضامين: 1/ شيء ما موجود. 2/ هذا الشيء

¹ دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج، ط1 (القاهرة، دار البصائر، 1430هـ/2009م)، ص 112.

² المرجع نفسه.

³ في علم الدين المقارن، محمد ميرا، ص 113، بتصرف.

⁴ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion, p. 118.

الفصل الثالث: (المفهوم) (اللباوي) (لهامية) (المقدس) (أوروبا) (التحليلية) (في) (استقصاء)

"يتمظهر" 3/ وهو بسبب تمظهره، يصبح "ظاهرة". لكن هذا "التمظهر" يشير بنفس القدر إلى ما يتمظهر، وإلى الشخص الذي تتجلى له. وعليه، فإن الظاهرة هي موضوع مرتبط بالذات، وذات مرتبطة بالموضوع، لكن ذلك لا يعني بأن الذاتي يغير في الموضوع بأي حال من الأحوال، ولا العكس، أي أن الموضوع يتأثر بطريقة أو بأخرى بالذاتي، فالظاهرة أبعد من ذلك، فهي ليست نتاجا للذاتي، بل تظل أقلّ تجسّدا أو برهنة من خلاله، ذلك أن جوهرها الكلي معطى عبر "تمظهراتها"، ومن خلال تمظهراتها لـ "شخص ما". وإذا ما شرع هذا "الشخص" (أخيرا) في مناقشة ما "تمظهر"، تنشأ الفينومينولوجيا حينئذ¹.

ويشرح "كوكس" هذا المفهوم مبينا بأن اهتمام "فان درلو" انصبّ في البداية بالفينومينولوجيا الفلسفية، وهو ما تؤكدته تحليلاته في الفصل 107، الذي يمثّل أول فصل من ملحقه. ففي هذا القسم، قام بتعريف الظاهرة على أنها ما يتمظهر إلى الذات الملاحظة، وتتم هذه العملية بشكل متسلسل: 1/ شيء ما موجود. 2/ هذا الموجود يتمظهر. 3/ وهو بسبب تمظهره، تصبح هنالك ظاهرة. وهذا التفسير البسيط على ما يبدو لكيفية إدراك الذات للموضوع مرتبطة في حقيقتها بأن ما يتمظهر، يجعل تمظهراته نحو شخص معين، مما يعني ضمنا بأن هذا التمظهر يشير بنفس القدر إلى ما يتمظهر وإلى الشخص الذي يظهر له. وقد قاد هذا التحليل الموسري الكلاسيكي للإدراك، نحو التشديد على أن ما يتمظهر ليس موضوعا خالصا، انطلاقا من كونه نتيجة لتفاعل قائم بين الذات والموضوع. كما لا يعني ذلك بأن الحقيقية الموضوعية للظاهرة التي تمظهرت قد حُددت أو أُنتجت بواسطة الذات، فجوهرها الكلي معطى عبر "تمظهراتها"، ومن خلال تمظهراتها لـ "شخص ما". فحينما يشرع هذا الشخص في الحديث عما تمظهر له، بغية تحليله وإعطائه معنى موضوعي، تنشأ الفينومينولوجيا حينئذ، أي دراسة الظواهر². فالذات لا تضيف إلى الظاهرة إنتاجا، بغير الوصف الخالص، فهي تحدد طبيعة ما يظهر باعتبارها وعاء التمثل من دون أن تكون مُنتجة للمعنى، لكنها بعدد فاعل داخل التجربة.

وبعد هذا التعريف الفلسفي يشير إلى الخطوات المنهجية التي تقوم عليها المقاربة قائلا: "في علاقتها مع الشخص الذي تتجلى له الظاهرة، فإنه يتبع ذلك، ثلاثة مستويات ظاهراتية: 1/ مواراته النسبية *relative concealment*، 2/ تدريجيته التي تصبح جلية *its gradually becoming revealed*، 3/ شفافيته النسبية *relative transparency*. فهذه المستويات ليست متعادلة غير أنها مترابطة مع مستويات الحياة الثلاثة: 1/ التجربة *experience*، 2/ الفهم *understanding*، 3/ البرهنة *testimony*. كما أن الطريقتان الأخيرتان حين يتم توظيفهما علميا ومنهجيا يؤسسان خطوات الفينومينولوجيا"³.

ولبيان المقصود من هذه الخطوات، سننقل شروح "كوكس" لتركيزه على الأفكار الرئيسية وتلخيصه لمجملها الوارد في الملحق، فهو يرى بأنه يمكن إجراء تحليل لتجلي الظاهرة استنادا على ثلاثة مستويات عملية. ففي الحالة الأولى،

¹ Gerardus Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans : Hans H. Penner, 1st Ed (New Jersey , Princeton University Press, 2014), p 671.

² Cox, *Guide to the Phenomenology of Religion*, p 118.

³ Op.Cit., p. 671.

الفصل الثالث: (الفهم) (اللباوي) لماهية (المقدس) وأصوله (التحليلية) في (استقصائه)

يتم إلغاء الظاهرة، إلا أنها تتجلى بشكل تدريجي، لتصل في الأخير إلى شفافية نسبية بالنسبة للملاحظ. ويمكن ربط انحاء الظاهرة بتجربة الشخص، طالما توجد مسافة دائمة بين ما يتم تجربته وبين بناء الواقع، فمن خلال طريقة تذكرنا بـ"هوسرل"، يعترف "فان درلو" بأن تجربته في كتابة كلمات على صفحة قُبَيْلَ لحظات "تبعديني عن نفسي، كالحياة التي كتبتها في سطور خلال تعبير كتابي مدرسي منذ ثلاثين سنة"، وفي كلتا الحالتين، فإن ما تمت كتابته هو ماضٍ بشكل كامل، ذلك أن المسافة بين الماضي القريب تختلف قليلا عن أي تجربة يُعاد بناؤها. في الواقع، فإن "تجربة السطور المكتوبة قبل لحظات، ليست أقرب إليّ، كتجربة ذلك المصري الذي كتب ملاحظاته على البرديات قبل أربعة آلاف عام". وقد تمّت صياغة هذه الملاحظة للتأكيد على أن كل ما يُعاد بناؤه، بما في ذلك أعزّ أفكارنا، فإنها تعيد موضوعة ذواتنا، وبهذه الطريقة، فإن إشكالية فهم "الآخر" كموضوع، سواء كان قريبا أو من الصين البعيدة، منذ أمس أو منذ أربعة آلاف عام مضت هي نفسها تماما، فالجدلية بين الذات والموضوع متجذرة بشكل جوهرى في إدراكاتنا وهي حقيقة لا يمكن إنكارها حتى في أكثر تجاربنا الشخصية الحميمة¹.

ويعني ذلك بأنه ينبغي علينا أن نعيد بناء الواقع، لأن ما يتمظهر يقوم بالانكشاف بشكل تدريجي، ومن ثمّ يضحى مفهوما، فإعادة البناء تبدأ من خلال محاولة الملاحظ إضفاء المعنى على بعض التظاهرات "المشوشة" عبر رسم مخطط لها، أي بإعطائها بنية. إن بنية ما تمت ملاحظته ليست هي بنية ما تجلّى بشكل مباشر خلال التجربة، ولا هي ما يعتبر نتيجة للتحليل المنطقي، وإنما هي بطريقة أو بأخرى "فهم" في كليته من طرف الملاحظ، بشكل يعود بنا نحو العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع، فالبنية هي "ما تمّ تنظيمه بشكل ذو دلالة" من خلال شخص أعطاهما حقيقة موضوعية، كما أن هذه الدلالة المشار إليها من طرف الملاحظ، تنتمي في جزء منها إلى الواقع نفسه، وفي جزء آخر، إلى الشخص الذي يحاول فهمه. إن التمايز بين الذات والموضوع بهذا المعنى يُترجم إلى علاقة قائمة بين "الفهم" و"الوضوح"².

ويمثل الفهم *understanding* مقولة مركزية في تصور "فان درلو" لمبادئ المقاربة الفينومينولوجية، وبهذه الطريقة، يبلغ الفهم أعمق معنى للإدراك، مثلما هو متضمّن في الترجمة الألمانية للكلمة الإنجليزية *understanding as Verstehen*، وهو مصطلح يجادل "فاردنبرغ" بأنه مركزيّ في فينومينولوجيا الدين عند "فان درلو"، فالإدراك في معناه الأعمق يعني بأن يبرز للملاحظ ما ليس لحظيا أو حتى تجربة فردية، وإنما هو رؤية في معنى سلسلة من التجارب، تمّ حدس الوحدة الجامعة بينها، وذلك ما يعني بأن الوحدة التي تشتمل على فهم أعمق، تسمح للملاحظ بأن يرى الطبيعة الجوهرية للتجربة، لأنها رؤية في الصلات التي تجعلها مكوّنا وماهية في الوقت عينه. كما يجادل "فاردنبرغ" بأن توظيف "فان درلو" لـ *Verstehen* يقصد به بأن الفينومينولوجي لا يدرك الوجود الواقعي على هذا النحو، ولكنه يتبصّر في جوهر الظاهرة من خلال تحليل يستند على الحدس بدلا من العقل³.

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion, pp 118-119.

² Ibid., p. 119.

³ Ibid., pp. 119-120.

الفصل الثالث: (الفهم) (الليباوي) (لهاميه) (المدرس) (وأوراده) (التعليلية) في (استقصائه)

وبعد عرض "فان درلو" للركائز الأساسية التي تقوم عليها المقاربة الفينومينولوجية، يعود مرة أخرى ليؤكد بأن هذه الركائز لن تحقق نتائج مأمولة إلا إذا ما راعت خمس مراحل تطبيقية تخضع لها عند الدراسة، وقد استفاض في شرحها في أربع صفحات من كتابه، يصعب نقلها، وقد عمل "فاردنبرغ" على نقلها حرفياً، غير أننا سنعمد إلى التخليص الذي قدمه كل من "محمد ميرا" و"جيمس كوكس"¹.

وتحت عنوان "معالم المنهج الفينومينولوجي" يوجز "كوكس" خطواتها، مبيناً أنه ولشرح كيفية تحقيق هذا الفهم، تبعا لـ"هوسرل"، يُلفت "فان درلو" الانتباه اتجاه العلاقة القائمة بين التظاهرات، من خلال الإشارة إلى "الحلقيات" و"الفروق الدقيقة" و"أوجه التشابه والاختلاف"، ليخلص إلى أنها علاقات حسية *percptible relationships*، وليست علاقات عملية *factual relationships*، ذلك أنها تكون شرعية ضمن العلاقات البنيوية فقط. فالتخطيط البنيوي للعلاقات يقود نحو تحديد الأنماط *types*، ولشرح طريقة كيفية وصوله ليكون نمطا مثالياً، وهو العمل الذي اشتغل على إيضاحه في كتابه، لجأ "فان درلو" إلى الفينومينولوجيا التي حددها في خمسة مراحل: 1/ تعيين الأسماء *assigning names*. 2/ معايشة الظواهر في حياتنا الخاصة *interpolating the phenomena into our own lives*. 3/ ملاحظة الإيبوخية *observing the epoché*. 4/ توضيح ما تمت ملاحظته *clarifying what has been observed*. 5/ تحقيق فهم أصيل *achieving genuine understanding*. وحتى يخدم غرض مناقشته، فإنها توصف باعتبارها تحدث تواليًا لكنها في الممارسة العملية لا تظهر كذلك، لكنها تحصل مترامنة².

أما بالنسبة لما ذكره "ميرا" عن هذه المراحل، فقد تصرّف فيها حين ربطها بفينومينولوجيا الدين، ذلك أن "فان درلو" ناقشها كمبادئ للفينومينولوجيا الفلسفية، وهو ما تؤكد العوده إلى كتابه، مع أنه كان يقصد ضمناً ضرورة التقييد بها عند دراسة الدين فينومينولوجياً، كما سيأتي لاحقاً.

وعن هذه المراحل يبين بأنه "قام بتحديد عمل المنهج الظاهراتي للتوصل إلى هذا الهدف تحديداً واضحاً من خلال مراحل خمسة: الأولى: رصد الظواهر الدينية وإعطاؤها أسماءً ليسهل تصنيفها، وهذه العملية مهمة جداً فيما يرى، لأن هذه التسمية والتصنيف التابع لهما اللذان يمكنان الباحث الظاهراتي من التعرف على الظواهر الحقيقية للدين الجديدة بتوصيله إلى هدفه، ويتم ذلك من خلال عملية الإدخال والإخراج حسب تسمية "فان درلو"، فهذا نصنّفه تحت الأساطير، وذاك تحت القرابين، وهكذا، ويرى أن هذه العملية تنطوي على خطوة الانزلاق وراء هذه الأسماء والتقييد بحرفيتها، وبالتالي الوقوع في خطأ تحويل الملاحظات إلى نظريات ومفاهيم، وتحويل النظريات والمفاهيم إلى كلمات، ومن ثمّ معاملة هذه الكلمات على أنها موضوعات حقيقية، فهنا تأتي المرحلة الثانية لتجنّب الباحث هذه الخطورة وهذا الانحراف، وتكمن هذه المرحلة الثانية في محاولة الباحث معايشة الظاهرة وتجربتها بصورة شخصية ومنظمة، وكما يقول "ليوي"، إن كل ما يظهر لنا لا يقدّم لنا نفسه بصورة مباشرة وفورية، إنما

¹ للاستزادة حول مبدأ الفهم، عد إلى كتاب فان درلو *Religion in Essence and Manifestation*، ص 675، 680. بالإضافة إلى كتاب فاردنبرغ *classical approaches to the study of religion*، ص 415، 419.

² Cox, *Guide to the Phenomenology of Religion.*, p. 120.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإلهي) (لهي) (المقدس) وأوراده (التعليمية) في (استقصاء)

كرموز لمعان ينبغي أن نقوم نحن بإبرازها وبيانها وهذا مستحيل ما لم نغم نحن بالمشاركة في تجربة هذا الذي يظهر لنا بطريقة اختيارية ومنهجية لا بطريقة قهرية ولا شعورية¹.

أما بخصوص المراحل المتبقية فيقول عنها: "وتتمثل المرحلة الثالثة في أن يجلس الظاهراتي في هدوء متجردا من كل أفكار مسبقة ويقوم بملاحظة تلك الظواهر ودراستها ليستطيع رؤيتها وإدراك حقائقها بوضوح، وهذا ما يمثل المرحلة الرابعة"². ويقصد بذلك تطبيق مبدأ الإيخوية وتقويس الأحكام المسبقة والتجرد من الذاتية، "ثم تأتي المرحلة الخامسة والأخيرة عندما يواجه الظاهراتي هذه الحقيقة أو الحقائق التي تجلّت له وأحاط هو بها، ويقوم بالتحقق من فهمه لها والتأكد منها"³.

ونجد عند "كوكس" شرحا وافيا لهذه المراحل الخمسة بعد أن وضعها في سياقها الفلسفي، ذلك أن فهم السياق الديني لتوظيف الفينومينولوجيا عند "فان درلو" يقتضي مراعاة منظوره الفلسفي لها، وقد لخصها كالآتي بأنه يجب إطلاق اسم على كل ما يتمظهر بغية التعرف على الظواهر المختلفة، وفصلها وتصنيفها، فبعض الممارسات تندرج تحت تصنيف واحد، في حين لا تتناسب معها ممارسات أخرى، غير أنه ينبغي تعيين مسميات مختلفة من أجل التوضيح. وعليه، يمكن تسمية فعل "التطهير" *purification*، وآخر بـ "التضحية" *sacrifice*، ذلك أنهما متمايزان من حيث النوع، فعملية تعيين الأسماء عمل إنساني ضروري منذ القدم مثلما يذكر "فان درلو"، مثل "آدم". غير أنها تحمل خطرا يتمثل في تجسيد مصطلح مخصوص من خلال تحويل اسم إلى موضوع أو شيء، بدلا من اختباره ككينونة حية ظهرت في لحظة معينة. ولاجتناب ذلك، يحنّا "فان درلو" على توظيف تقنية المعيشة لما قمنا بتسميته، والذي يبدو غريبا تماما عنا بالنسبة إلى تجربتنا. فالطابع الغريب لهذا "الأخر" يزداد تعقيدا من خلال حقيقة أن ما يتمظهر، وما نسميه، يأتي إلينا بطريقة وسيطة، غالبا كرمز من خلال اللغة، والذي ينبغي علينا تفسيره. ولا يمكن إجراء هذا التفسير إلا إذا ما قمنا باختباره في حياتنا بشكل قصدي ومنهجي، وهو ما يقتضي فهما متعاطفا، أقرب إلى الفن منه إلى المنطق المحض، أين يشعر المرء بما هو خارجي عن النفس من خلال استحضاره في التجربة الذاتية. ومع ذلك، تبعا لملاحظة "فان درلو"، فإنه حتى مع استحضار ما قمنا بتسميته داخل تجربة المرء الذاتية، فذلك لا يلغي الفرق بين الذات والموضوع كليا. غير إن فكرة المعيشة العاطفية تستند على مرتكزات قاعدية، تمثل سمة مميزة لفينومينولوجيا الدين إلى يومنا هذا، فما هو ضرورة إنسانية يظل ضرورة إنسانية، وهو بهذا النحو يصبح مدركا⁴. فالفينومينولوجي مطالب بإدراك قصدية الظاهرة من خلال معاشتها، أو الوصول إلى أقصى درجة من التعاطف مع تجربة الآخر المغاير له.

¹ في علم الدين المقارن، محمد ميرا، ص 115-116.

² المرجع نفسه، ص 117.

³ المرجع نفسه.

⁴ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., p 120.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإنشائي) (المقدس) وأصوله (التحليلية) في (استقصائه)

وبهذا يكون "كوكس" قد أوجز مضمون المبدأين الأول والثاني، اللذان صنفهما "فان درلو" في كتابه بطريقة ألفبائية، أي إلى (A-B). ثم ينتقل إلى تناول العنصر C. إذ يعرض العنصر الثالث في مشروع "فان درلو" الفينومينولوجي فكرة الإيويخية، التي وصفها بأنها تعبير تقني يُوظف في التداول الفينومينولوجي بواسطة "هوسرل" وفلاسفة آخرين، للدلالة على عدم وجود حكم يتعلق بالتعبير عن العالم الموضوعي، إذ يتمّ وضعه بين قوسين. ويشير "فان درلو" إلى الإيويخية على أنها ملاحظة "متحقّظة"، تعمل على التركيز بذاتها على الظواهر، وليس بافتراض ما وراء التظاهرات، فكل تلك الافتراضات القبلية مقيّدة، أو موضوعة بين قوسين، وبالتالي، تعليق الأحكام بخصوص وجودها الحقيقي أو قيمتها. ولا تقتضي هذه المنهجية جعل العقل بمثابة صفحة بيضاء أو مساحة فارغة تقوم الظواهر بغرس ذاتها فيه. فبدلاً من ذلك، ومثلما وظّفها "هوسرل"، وكما لاحظ "فان درلو"، فإن "الرد الفينومينولوجي" *phenomenological reduction*، يتجاوز أو يُقوّس ما هو عرضي في التظاهرات بغية تحقيق تبصّر لما هو جوهري فيها¹. أي تعليق الأحكام المسبقة المكتسبة من مختلف قراءات الباحث، وتجاربه، ورؤيته الخاصة.

أما بخصوص المبدأ D فيذكر بأن ذلك يقود إلى العنصر الرابع في التنظير الفينومينولوجي عند "فان درلو"، بحيث يقوم الباحث بتوضيح ما تمّت ملاحظته عبر تصنيف الظواهر ضمن أنماط أو مقولات، ولاجتناب خلط ذلك مع مخطط تطوّري، يؤكد "فان درلو" بأن الأنماط لا تعني "علاقات سببية" بمعنى أن A ينشأ من B، في حين أن C تعود جذوره الضمنية في D. تستخدم المنهجية الفينومينولوجية العلاقات البنوية إلى حدّ ما مثل رسّام المناظر الطبيعية لما يقوم بدمج مجموعة من موضوعاته، أو يفصل كلا منها عن الآخر. ومن ثمّ فإنّ التوضيح الفينومينولوجي يشير إلى الصلات والعلاقات البنوية، ويعني ذلك أننا نسعى وراء العلاقة المتبادلة النمطية المثالية، ومن ثمّ إلى محاولة ترتيبها ضمن بنية ذات دلالات أوسع. ونرى بأن "فان درلو" قد فهم الأنماط المثالية باعتبارها منبثقة عن عملية تجميع للظواهر الدينية ضمن نماذج مترابطة².

أما بخصوص التركيب، أي خلاصة هذه المبادئ، فيوجزها "كوكس" بأنها تحصل عند نهاية هذه العملية، حينما يتم دمج المراحل من الأولى إلى الرابعة، وهو ما يؤدي إلى إنتاج الفهم، مثلما ذُكر أعلاه، بمعنى الفهم العميق، الشامل والحدسي. ويصف "فان درلو" بأن هذا الإدراك للظاهرة يحصل حينما تصبح الحقيقة المشوشة تجلياً وتمظهاً. وبالرغم من أنه قد يبدو ذاتياً تماماً، أو حتى صوفياً، فإنه تبعاً لـ "فان درلو"، تعرض الفينومينولوجيا "علماً" بناء على أن هدف العلم الكلي هو الفهم الناتج عن التحليل التفسيري للمعطيات. ووفقاً لـ "دلثاي"، يخلص "فان درلو" إلى أن هذا العلم في النهاية، عبارة عن "هيرمونوطيقاً". ومع ذلك، فإن هذه المنهجية تنطبق بشكل متساو عند تفسير التاريخ، مثلما يتم القيام بذلك في تفسير الحاضر، باعتبار أن كل ما حدث داخل التاريخ يعكس المشترك الإنساني، مثلما تمّ التعبير عن ذلك في سلوكات "أقرب جيرانني"، ويشرح "فان درلو" ذلك: "من المؤكد

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., pp. 120-121.

² Ibid., p. 121.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإليادي) (المفهوم) (المقدس) (أورول) (التحليلية) في (استقصاء)

بأن آثار السلالة المصرية الأولى مفهومة على نحو صعب للغاية، ولكن كتعبير، وكموقف إنساني، فإنها ليست أصعب من رسائل زميلي¹. فالغاية النهائية تكمن في استخلاص الدلالات الضمنية، والمعاني الكامنة فيها. أما عن الغاية التي سعى إلى تحقيقها من خلال التنظير لها، فقد تعززت الفينومينولوجيا كعلم من خلال تشديد "فان درلو" على أن التحليلات ينبغي إخضاعها للتمحيص بشكل مستمر في مواجهتها للحقائق، وذلك في حالات الدراسات التاريخية والنصية، اعتماداً على علم الآثار والفيلولوجيا. وبطبيعة الحال، لا توجد حقائق خالصة، ومن ثمّ ينبغي أن تكون موضوعاً للتحليل، فحينما يعمل الباحث على دراسة الشواهد الأثرية، أو المصادر النصية، تكون النتائج التحليلية مقيدة ومحدودة بشكل عام، ما يقتضي مزيداً من التحليل الفينومينولوجي، ومع ذلك، فإذا لم يتفحص الفينومينولوجي تحليلات المعنى في مقابل المعطيات، فإن المنهج سيقع في الفن الخالص والتخيّل المجرد. وعليه، فإن هدف الفينومينولوجيا من ثمّ، هو تحقيق موضوعية خالصة². فالظواهر ليست دينية خالصة، فهي تتداخل مع أصعدة أخرى وجب مراعاتها عند الدراسة، وهي فكرة ستحضر بقوة في تناول الإليادي.

وبعد تناول مبادئ الفينومينولوجيا الفلسفية عند "فان درلو"، وطريقة تحقيق فهم موضوعي لجوهر الظاهرة، نعود معه إلى بيان مفهوم الفينومينولوجيا الدينية، وطريقة تطبيق آلياتها على الظاهرة الدينية، لاجتناب الاختزالية، وقد ورد ذلك في الفصل 108 من كتابه، والمتضمن في الملحق، تحت عنوان *Religion*.

يقول "فان درلو" عن الطريقة الملائمة لدراسة الدين، في مطلع الفصل: "يمكننا محاولة فهم الدين انطلاقاً من مستوى جلي، من ذاتنا باعتبارنا مركزاً، كما يمكننا أن نفهم، كيف يمكن لجوهر الدين أن يُدرَك من الأعلى فقط، أي بالانطلاق من الله. بتعبير آخر: يمكننا ملاحظة الدين باعتباره تجربة جلية، أو يمكننا الاعتراف بها كحالة تجلٍ غير مدركة، لأنها عند إعادة بنائها، تعتبر التجربة ظاهرة. فالتجلي ليس سوى استجابة إنسانية اتجاه التجلي، فدافعه نحو ما تجلي، هو ظاهرة كذلك، إذ يمكن من خلاله، بطريقة غير مباشرة، اشتقاق النتائج المتعلقة بالتجلي بذاته. واعتماداً على ضوء هذه المنهجية، يوحي الدين بأن الإنسان لا يقبل الحياة المعطاة له بسهولة، فهو يسعى في الحياة نحو القوة *power*، وهو إن لم يحصل عليها، أو إلى الحدّ الذي يسره، فإنه سيسعى إلى استلهاها من خلال ما يعتقد به في حياته الخاصة. فهو يحاول تشييد حياته، وتعزيز قيمها، وإضفاء بعض المعاني العميقة والرحبة عليها، ولكننا، بهذه الطريقة، سنجد ذاتنا على مستوى أفقي: فالدين هو تمديد للحياة إلى أقصى حدودها، ذلك أن الإنسان الديني يتوق نحو حياة خصبة، عميقة، ورحبة: كما أنه يريد اكتساب القوة لذاته، وبعبارة أخرى: يسعى الإنسان في حياته نحو شيء ما أسمى، سواء أراد مجرد استخدامه، أو اتخاذه معبوداً"³. فهو لا يستطيع العيش دون الاعتقاد بالترانسندنتالية، والمفارقة، التي ينسبها لكيثونة قوية وقاهرة.

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., p. 121.

² Ibid., p. 121-122.

³ Van der Leeuw , Religion in Essence and Manifestation., p. 680.

الفصل الثالث: (المفهوم (الإنساني) لماهية (القدس) وأصوله (التحليلية في (استقصائه

ويشرح "كوكس" هذا المفهوم المستجد للدين، باعتباره تجربة شعورية، وبأنه معطى قبلي، ومقولة ذات جوهر فريد، بأن المنهجية الفينومينولوجية وفقاً لتعريف "فان درلو"، كان لها تأثير غير مباشر على الدين، ذلك أنه كان يتعامل مع القضايا الإبيستيمولوجية بشكل حصري، غير أنه في الفصل التالي من ملحقه، قد اعتبر الدين بمثابة فئة تخصه من داخله، ولهذا يعود بقارئه نحو الصفحات الأولى من كتابه، حين ربط الدين بالقوة، وبوجوب النظر إليه من خلال عيون الإنسان المتدين. كما يؤكد "فان درلو" على أن الإنسان الديني يسعى نحو التسامي بالحياة، وإثراء قيمتها، بغية إضفاء معنى أعمق وأرحب. ويبحث هذا التحليل في الدين من خلال منظور الإنسان، وهو ما يدعو "فان درلو" بالمستوى الأفقي، وليس كمحاولة لتفسير الحقائق الوحيانية. ذلك أنه بإمكان الدين أن يرتب الحياة وفق بعض الأنظمة المستندة على القوة، ومنحها دلالة ومعنى، ذلك أن الدين وسيلة لإنتاج الثقافات، وفي هذا المعنى، يشرح "فان درلو" في الهامش، "من الناحية الجوهرية، فإن كل الثقافات دينية، وعلى المستوى الأفقي، فإن الدين في كليته ثقافي"¹.

ويستفيض "كوكس" في بيان مقصود "فان درلو" من هذا التصور، فالدلالة الدينية لدى المتدين تشير إلى الأهمية المطلقة للحياة، فهي التي لا يمكن لأي معنى عميق ورحب أن يغمرها، إذ يشتمل المعنى الديني على "الكلي"، ويمدنا بـ"المفهوم النهائي"، ومع ذلك، فإنه يوجد بالنسبة للإنسان الديني شيء آخر، شيء يتعدى على الشرح، شيء يظلّ مضمراً بشكل أبدي. وعليه، فإنه ببلوغه للمعنى المطلق، يكون الإنسان الديني قد اكتشف حدود المعنى. ويشير "فان درلو" إلى المراد *adherent* باعتباره إنساناً متديناً *homo religiosus*، أي ذلك الذي يسعى نحو الفهم الكامل، ومن ثمّ، إلى السيطرة على الحياة في كلّ سياقاتها الثقافية. فعلى سبيل المثال، يرتبط الدين، في المجتمعات الزراعية، بجهود الهيمنة على الأرض لجعلها مثمرة، أما في مجتمعات الصيد والقطاف، فإن الحيوانات تكون مُشَبَّعة بالقوى التي ينبغي على المجتمع إخضاعها من أجل البقاء على قيد الحياة، وحتى في الأديان ذات الأنظمة الفلسفية العويصة، قد تمّ تطوير الفلسفات من أجل إخضاع العالم تحت السيطرة الإنسانية². وهذا فيما يتعلق بمفهوم الإدراك الأفقي.

أما بخصوص مفهوم الإدراك العمودي، أين يبدو تأثيره بفكرة النومينوس الأوتوي فيضيف بأنه ينبغي فهم الدين كذلك خلال حركته في اتجاه عمودي "من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأسفل"، ويختلف ذلك تماماً عن فهم كيفية تداخل الدين والثقافة مع بعضهما البعض. وبما أن التفسير العمودي يشير إلى الحقائق الوحيانية المعطاة من وراء حدود السعي الديني الإنساني، فبالتالي، فإن البعد العمودي للدين ليس ظاهرة، لأنه لا يتمظهر، إذ لا يمكن إدراكه إلا داخل تجربة، وهو ما يعني بأن البعد العمودي لا يمكن النظر إليه إلا من غير منظور المتدين، لأن ما لا يشكّل ظاهرة، لا يمكن دراسته بشكل علمي. فمن خلال شعور المتدين بالترانسندنتالي، والإحساس باللامتناهي، أو ما يدعو "فان درلو" استناداً إلى فكرة القدسي عند "أوتو"، بالنومينوس، فقط، يمكن حينها أن

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion, p. 122.

² Ibid.,

الفصل الثالث: (المفهوم (الإلهي) لأهمية (المقدس) وأوراده (التحليلية في استقصائه

يصبح ظاهرة، ومنفتحا من ثمّ على التقصّي الفينومينولوجي. ويصف هذا بطبيعة الحال، مجال التجربة الدينية، وليس النوميونوس بحدّ ذاته، الذي يظلّ تبعا للاصطلاح الأوتوي، والحال نفسه عند "فان درلو"، مغايرا كليا. كما أن كلا الإتجاهين، الأفقي والعمودي يعرضان بأن الدين في جوهره يشتغل على هدف واحد وهو: الخلاص. ويمكن تفسير ذلك في العديد من السياقات الثقافية، على أنه يعني أمورا على غرار "إثراء الحياة، التحسين، التجميل، التوسعة، التعمق"، غير أنه يتمّ ترجمة القوة في كل مكان، باعتبارها سعيًا نحو الخلاص، فالحياة كما تعطى لا تنمّ أبدا عن الهدف النهائي من الوجود، إذ يوجد هنالك شيء ما أسمى، شيء تسعى إليه الشعوب المتدينة. ويخلصُ "فان درلو" إلى أنه: "في هذا الصدد، فإن كل الأديان، من دون استثناء، هي أديان خلاص"¹. فالأديان تسعى لإثراء الحياة، وإضفاء القيمة والمعنى عليها، وتحديد هدف وجودي للإنسان، وبيان العلاقة التي يجمعها بالكون والمجتمع، وبقية الأبعاد الحياتية، وتحقيق حياة سعيدة للإنسان.

وبعد عرض مفهوم فينومينولوجيا الدين ومبادئها التأسيسية عند "فان درلو"، يمكن تلخيص مجمل ما ورد سابقا، وفقا لما ذكره "ميرا" قائلا: "وفي رأيي "فان درلو"، أن حقيقة الظاهرة تعبر عنها الظاهرة نفسها التي تبدو لنا، أي أن ظواهر الأديان هي المدخل للتعرف على حقيقة الأديان، وعندما يبدأ أحدنا بمناقشة وتحليل ما يظهر له من أمور تمثل الظواهر الدينية يبدأ هناك "علم الدين الظاهراتي". فالظاهراتية في الدين إذن ليست مجرد تصنيف تاريخي للظواهر الدينية، وهذا ما يمكن أن يقوم به الاتجاه التاريخي، إنما هو تصنيف تفسيري نفسي، وملاحظة دقيقة للحقيقة الدينية، إنه ليس مجرد بيان ما نراه في الخارج، إنما هو نفوذ إلى التجربة ذاتها، وليست الظاهراتية مرة أخرى تفلسفا ميتافيزيقيا، إنما هو الوقوف بجانب الظواهر وفهم ما يبدو لنا منها، فمحاولة فهم التجربة من خلال ظواهرها التي استطعنا حصرها وتصنيفها والنفوذ إلى أعماقها هي جوهر الاتجاه الظاهراتي، وفي رأي "فان درلو"، إن عنصر الفهم يمثل فرقا مهما بين الاتجاه الظاهراتي والاتجاه التاريخي، وإن كان يحرص على فهم العوامل المؤثرة على نشأة الظاهرة وتطورها على خلاف الاتجاه الظاهراتي الذي يفقد وجوده بمجرد غياب عنصر الفهم من وظيفته"². وعليه فإن التطبيق العملي لمبادئ المنهج الفينومينولوجي ينطلق من معطيات ما تنتجها التجربة الدينية.

غير أن نجاح تطبيق الفينومينولوجيا بحاجة إلى الافادة من مختلف المقاربات، وما تتيحه من مادة العلمية ونتائج، ولذلك عمل "فان درلو" على تحديد العلاقة التي تجمع فينومينولوجيا الدين بفروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد تناول ذلك في الملحق. وتعدّ من أبرز معالم تأثر "الإلادي" به، ونظرا للأهمية المنهجية لهذه الملاحظات في رسمها لحدود لعلم الأديان، وطريقة إفادة مؤرخ الأديان من الحقول المجاورة له، فقد دفعنا ذلك إلى نقلها بشكل حرفي.

يرى "فان درلو" بأن توظيف عبارات مثل: تاريخ الأديان، وعلم الأديان، والتاريخ المقارن للأديان، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين، وأخرى مماثلة لها، لا يزال فضفاضًا وغير دقيق، ولا يعدّ ذلك مجرد خلل شكلي، وإنما

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., p. 123.

² في علم الدين المقارن، محمد ميرا، ص 113-114.

الفصل الثالث: (المفهوم الإلهي) ماهية (المقدس) وأوراده (التحليلية في استقصائه)

تطبيقي كذلك. صحيح بأن تقسيم العلوم المشتغلة على الدين يختلف، غير أنه لا يمكن تفرعها بشكل مستقل عن بعضها البعض، فهي تستلزم عمليا تعاوننا تشاركيا متواصلًا. لكن الكثير مما هو جوهرى يتم تمييزه حينما يحصل تجاوز حدود التقصي والتبصر. إن تاريخ الأديان، وفلسفة الدين، وعلم النفس الديني، واللاهوت، تعتبر كل واحدة من هذه، بمثابة سيدة قاسية تسعى لإجبار خدمها على العبودية والخضوع لها، إلا أن فينومينولوجيا الدين لا تسعى إلى تمييز ذاتها عنهم فحسب، وإنما أيضا، أن تعلمهم كبح جماح ذواتهم، ولذلك فإن فينومينولوجيا الدين ليست كذلك¹. فهو يراها بمثابة المقاربة الكفيلة ببلوغ جوهر الدين دونما اختزال لما لها من قدرة على سبر أغواره، وإدراكه في ذاته من خلال تظاهراته، دون تمييز لما هو جوهرى فيه، بالإضافة إلى ميزتها في التكامل المعرفي بين مختلف الفروع العلمية لرحايتها.

وقد تناول "فان درلو" تقاطعات وتداخلات فينومينولوجيا الدين مع سائر فروع المعرفة، محددا خصائصها لتجنب انصهارها في زاوية نظر تلك التخصصات، وذلك في أربع ملاحظات، أشار في أولها إلى أن فينومينولوجيا الدين ليست شعرا دينيا، وهو ما سنتجاوزه للتركيز على الملاحظات التي نخدم إشكاليتنا.

أما بخصوص الملاحظة الثانية، فيرى بأن فينومينولوجيا الدين ليست تاريخ الأديان، إذ لا يمكن للتاريخ أن يدرس عالما واحدا من دون تبني بعض وجهات نظر فينومينولوجية، فحتى ترجمة أو تحرير نص لا يمكنها أن تكتمل دون هيرومنوطيقا. ومن جهة أخرى، فإن الفينومينولوجي يمكنه الاشتغال على مواد تاريخية فقط، أين يتوجب عليه معرفة ماهية وخصائص الوثائق المتاحة قبل أن يشرع في تحليلها. ومن ثم فإن الفينومينولوجي والمؤرخ يشغلان ضمن أكثر شراكة وقراءة ممكنة، كما أنهما في أغلب الحالات يندجان في شخصية محقق واحد، ومع ذلك، فإن مهمة المؤرخ مختلفة جوهريا عن الفينومينولوجي، ذلك أنهما يسعيان نحو أهداف مغايرة. بالنسبة للمؤرخ، فإن كل شيء موجّه في المقام الأول نحو معرفة ما حصل واقعيًا، ولا يمكنه النجاح في ذلك إلا بعد فهمه، وإذا ما فشل في الفهم، فإنه يتوجب عليه وصف ما عثر عليه، وإن لم يتجاوز مرحلة الفهرسة، لكن الفينومينولوجي حين يكف عن التفهم فلن يكون لديه ما يقوله². وسنرى في الطرح الإليادي بأنه لا يمكن فصل التاريخ عن الفينومينولوجيا، لأن التوتر بينهما أبدي.

أما في الملاحظة الثالثة، فيذهب إلى أن فينومينولوجيا الدين ليست علم النفس الديني. فمن المؤكد بأن علم النفس الحديث يتجلى في العديد من الأشكال، وهو ما يخلق صعوبة في التعرف على حدوده في علاقاته بمجالات أخرى، غير أن الفينومينولوجيا غير المتماثلة مع علم النفس التجريبي ينبغي أن تكون جلية بما فيه الكفاية، بالرغم من صعوبة فصلها عن علم النفس من حيث الشكل والبنية. غير أن الميزة المشتركة بين جميع النفسانيين، تتمثل في اشتغالهم على ما هو نفسي فحسب. وعليه، فإن علم النفس الديني، يحاول إدراك الجوانب النفسية في الدين. وبما أن الجانب النفسي ينطوي على ما يعتبر دينيا، فإن مهمة الفينومينولوجيا وعلم النفس مشتركة، لكنه يتجلى في

¹ Van der Leeuw , Religion in Essence and Manifestation., p. 685.

² Ibid., p. 686.

الدين بشكل أكبر من كونه نفسياً، كما أن كل إنسان يشارك فيه، إذ يُعتبر حيويًا فيه، ويتأثر به، وبالتالي، فإنه ينبغي على علم النفس في هذا المجال أن يتمتع بكفاءة إذا ما أراد أن يرتقي إلى مستوى علم الروح في معناه الفلسفي، وينبغي القول، بأنها ليست مسألة ثانوية، لكننا لو حصرنا علم النفس بمجاله، فيمكن القول حينها، بأن فينومينولوجيا الدين تتقدم نحو ماضي وحاضر الحياة الدينية، لكن الباحث في علم النفس الديني لا يجوز إلا جزء منها فقط¹.

أما الملاحظة الرابعة، فيؤكد بأن فينومينولوجيا الدين ليست فلسفة الدين، لكنه يمكن اعتبارها بمثابة مرحلة تمهيدية لها، ذلك أنها لا تمتلك منهجية، لكنها تنطوي على جسر يصل بين مختلف العلوم المشتغلة بتاريخ الأديان والتأمل الفلسفي. ومن المؤكد بأن فينومينولوجيا تشغل على إشكاليات ذات خصائص فلسفية وميتافيزيقية، كما أنه لا يمكن لفلسفة الدين أن تتخلى عنها لأنها فينومينولوجية، لكنه تمّ في الكثير من الأحيان دراستها بشكل ساذج بسبب استنادها على المسيحية، وكان ذلك هو تصور الفلسفة الغربية خلال القرن الـ19، بالإضافة إلى الانطلاق من الإنسانية الروبوية *humanistic deism* عند نهاية الـ19. غير أنه ينبغي على كل من يريد التفلسف حول الدين أن يعرف كل ما يرتبط به، كما يجب عليه أن يفترض بأنه أمر بديهي، ومع ذلك، فإن هدف فيلسوف الدين مختلف تمامًا، فبالرغم من إلزامية معرفته بالقضايا الدينية، لكنه يوجد شيء آخر في تصوره، إذ يسعى إلى نقل اكتشافه من خلال الحركة الجدلية للروح، فمن خلال المعنى الفينومينولوجي، يمكنه حينها أن يُعتبر ملازمًا للروح، ذلك أن كل فيلسوف دين، لديه في وجدانه شيء آخر بخصوص الله بشكل مؤكد، وعليه، فهو ملزم باستحضار العالم إلى داخل حياته الخاصة. غير أن الفينومينولوجي لا ينبغي عليه أن يتهيب من أي فكرة تسعى إلى تشبيه الله فحسب، وإنما ينبغي عليه أن يتجنبها كخطيئة ضدّ روح هذا العلم². فهو يرفض التفسيرات الميتافيزيقية والأخلاقية لطبيعة الله.

ولذلك خصّص الملاحظة الرابعة لتناول العلاقة بين الفينومينولوجيا الدينية وعلم اللاهوت، ومفادها بأن اللاهوت ليس فينومينولوجيا الدين، فاللاهوت يناقش الله بذاته، لكن، بالنسبة للفينومينولوجيا، فإن الله ليس ذاتًا ولا موضوعًا، ولكي يكون واحدًا من هذين، ينبغي عليه أن يصبح ظاهرة، بمعنى، أنه ينبغي عليه أن يتمظهر، وحينها يمكننا الحديث عنه وإدراكه³. فهو يركز على التجربة الدينية والإدراك الوجداني المنبثق عن الشعور بحالة المشوّل والشهود الحاصلة.

وبعد هذه الملاحظات، يخلص "فان درلو" إلى نتيجة عامة، جمع فيها تصوره عن فينومينولوجيا الدين بأنه ينبغي عليها في المقام الأول أن تعيّن أسماءً: التضحية، الصلاة، المخلص، الأسطورة، إلخ، وهي الطريقة تناشد تظاهراته. ثانياً: يجب استحضار هذه التظاهرات ضمن سياقها وتجربتها الخاصة بشكل منهجي. أما في المرتبة

¹ Van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation., pp 686-687.

² Ibid., p. 687.

³ Ibid., p. 688.

الثالثة : ينبغي سحبها إلى جانب واحد ثم محاولة ملاحظة ما تجلّى، في حين يتم تعليق الموقف الفكري. رابعا : محاولة توضيح ما تمت ملاحظته وإدراك ما تظهر. وأخيرا : ينبغي مواجهة الحقيقة المشوشة وعلاماتها التي لا تزال غير مفسّرة، وإثبات ما تمّ فهمه. وعليه، فإنّ الفيونومينولوجيا لا تعرف شيئا عن التطور التاريخي للدين، وأقل من ذلك بخصوص أصل الدين، ذلك أن سعيها الثابت يكمن في تخلص ذاتها من وجهات النظر غير الفيونومينولوجية، والمحافظة على استقلاليتها، وهي بذلك تصون قيمة موقفها النفيس من جديد¹. فهو يسعى إلى مناهضة الاختزالية من خلال تعليق الأحكام المسبقة، بالإضافة إلى المحافظة على النظر إلى الظواهر في ذاتها، ومن خلال تصور التخصص دون استعارة لرؤى مغايرة.

ويرى "محمد ميرا" بخصوص هذه العلائقية بأن "فان درلو" قدر ذكر "بأن المصطلحات مثل تاريخ الأديان وعلم الأديان والتاريخ المقارن للأديان، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين، وأشباههما، لم تصبح حتى الآن تعبيرات محكمة دقيقة، وهذا في الحقيقة ليس خطأ شكليا فقط، إنما هو عملي أيضا، صحيح أن الفروع المختلفة للعلم المتعلق بالدين لا تستطيع أن تستقلّ عن بعضها البعض، وهي جميعا دائما في حاجة إلى تعاون مستمر فيما بينها، لكن هذا لا يعني عدم وجود حدود لكل واحد منها، وعندما تهمل هذه الحدود، فإن الحقائق الضرورية هي الضحية"²، فينبغي على الفيونومينولوجي أن ينظر إلى الظاهرة برؤية متحرّرة عن التصورات القبلية، ودون استعارة لرؤى الفروع المجاورة، حتى لا يصهر ذاته ضمن نسقها وأيديولوجيتها، وأن يكون مراعيًا ومدركًا لحدود مقارنته.

ثم يشير إلى مسعى "فان درلو" من وراء هذه الدعوى بأنه كان يحرص "على بيان استقلالية الدين الظاهراتي، وكأنه ينظر إلى أولئك الذين عدّوا الظاهراتية مجرد نشاط ثانوي مساعد للمناهج الأخرى، فقال : يرغب الدين الظاهراتي ليس فقط ليميز نفسه عن العلوم الأخرى في داخل إطار علم الأديان، إنما يرغب كذلك إذا أمكن أن تعرف العلوم الأخرى حدودها والكفّ عن مضايقة علم الدين الظاهراتي، فكان من المنطقي أن يخصّص صفحات للحديث عمّا هو ليس بظاهري من الأنشطة الموجودة في إطار علم الأديان، ويتحدث طويلا عن الفرق بين الدين الظاهراتي والفروع الأخرى في المجال. وقرّر بما لا يدع مجالا للالتباس أن الدين الظاهراتي ليس شعرا دينيا ولا تاريخا للأديان، وليس هو كذلك علم النفس الديني ولا فلسفة الدين، وليس كذلك دراسة لاهوتية، نعم، هنالك تعاون بينه وبين هذه العلوم، لكن الظاهراتية لها استقلالها التام من حيث منطلقاتها وأسسها، ومبادئها وأهدافها وأطرها ووسائلها"³.

¹Van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation., p. 688.

² في علم الدين المقارن، محمد ميرا، ص 114.

³ المرجع نفسه، ص 114-115.

الفرع الثالث : معالم تأثير أفكار "فان درلو" على أطروحات "إليادي" :

ويحتاج نقاش هذه الاشكالية إلى إجراء دراسة مقارنة مفصلة ومستقلة بذاتها، نظرا لتشعب وتفرّع مباحثها، غير أننا سنعمل على تحديد ما يخدم طبيعة موضوعنا، وفي حدود استقراءنا لكتب "إليادي" المتاحة، وبيان ماتبدى لنا كأثر جلي لأفكار "فان درلو" عليه، والتي يمكن تلخيص أبرزها كالتالي :

- التأكيد على أن الدين ذو جوهر فريد *sui generis*.
- مناهضة الاختزال، ورفض التفسيرات التي تستند إلى معطيات خارجة عن الدين.
- الحاجة إلى تفسير الدين من خلال فئات دينية، أي بالعودة إلى الظاهرة في ذاتها.
- الحاجة إلى التنظير لعلم معرفي مستقل يُعنى بدراسة الدين، وبيان حدوده الفاصلة عن بقية الفروع.
- الإيمان بفكرة التكامل المعرفي، وإمكانية الافادة من الحقول المعرفية المجاورة.
- الاعتقاد بأن نتاج التجارب الدينية الشعورية معرفي، وبأنها الطريقة الوحيدة لإدراك جوهر الدين.
- الدين فئة قبلية، ومعطى في النفس، التي تحوز على تهيؤ واستعداد مسبق للدين.
- المقدس يعادل القوي، وسيظهر أثر ذلك في تعريف "إليادي" له.
- التأكيد على أن الحدس والشعور هو المنهج الملائم لإدراك المقدس.
- الإيمان بقدرة الفينومولوجيا على تجاوز أزمتها وقصور المنهجية التي تميّز النظريات الكلاسيكية في تفسير الدين، وعلى قدرتها على إدراك بنية المقدس بشكل أكثر موضوعية، دون ذاتية.
- لا يمكن للإنسان المتدين أن يعيش دون الإيمان بالترانسندنتالية، التي تضيف قيمة ومعنى لحياته.

المطلب الثاني : أثر الفينومينولوجيا اليونانية ونظريتي النماذج البدئية واللاوعي الجمعي على "إليادي" :
بعد الصدى الذي أحدثته النظرية العصابية لـ"سيغموند فرويد" حول أصل الدين، والذي ردّ منشأه إلى الوهم والخرافية التي طغت على الأنطولوجيا البدائية، وتعزيزها للنظرة الاحتقارية للدين بعد اعتماد العديد من المقاربات لآرائه، فقد أدى ذلك لزيادة هوة الإلحاد واللاينية. غير أنه وُجد من الباحثين من اعتقد بقبولية التدين في النفسية البشرية، ورفع لواء النقض والدحض لمقولات الطرح الفرويدي، وأبرزهم تلميذه "كارل غوستاف يونغ"، وهو ما زاد من حدة التنافر بينهما. وبناء على ما سبق، فإننا سنقوم بعرض أهم النظريات التأسيسية اليونانية في علم النفس الديني، وموقفه من الأسطورة والدين، بغية بيان معالم تأثير "إليادي" به، أي بردّ أصول بعض أفكاره إلى جذورها اليونانية.

وتجدر الإشارة إلى أن الدافع الإليادي" من وراء تبني بعض الأفكار اليونانية، يعود إلى عداوته الشديدة لاختزالية المقاربة الفرويدية لأصل الدين، لأنه وجد في النقد اليونغي سندا لدحض التصورات الفرويدية بخصوص الشعور الديني، وقد أوجزها في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، مصنفا إياها ضمن أحد المقاربات الكلاسيكية الاختزالية في بحث إشكالية الدين، إذ "يرى" فرويد" أن في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل أولية، أخذ "فرويد" بنظرة "أتكستون" التي تقول إن الجماعات الأكثر بدائية كانت تتشكل من ذكر راشد وعدد من الإناث والذكور اليافعين الذين سرعان ما كان يطردهم كبير القوم عندما كانوا يبلغون السنّ التي يصيرون فيها مصدرا لإثارة غيرته، ثمّ يعمد الأبناء المطرودون في آخر الأمر إلى قتل أبيهم ثم أكله وتقاسم الإناث فيما بينهم، يقول "فرويد" : "إما أن يكونوا قد أكلوا جثة أبيهم، فليس ما في الأمر ما يدهش على الإطلاق، نظرا لكونهم متوحّشين من أكلة لحوم البشر، وتكون الوليمة الطوطمية والحالة هذه، ولعلها كانت أول عيد في تاريخ البشر، تكرارا أو احتفالا بذكرى الحدث العظيم والإجرامي الذي شكّل نقطة انطلاق لأمر كثيرة، كالتنظيمات الاجتماعية، والتحريمات الأخلاقية والدين"، وكما يشير "فلهلم شميدت"، فإن "فرويد" يزعم أن الله هو عبارة عن الصورة المتسامية للأب الجسدي للكائنات البشرية، لا أكثر ولا أقل، ومن هنا، فإن من يُقتل ويُضخّى به في أثناء طقوس التضحية الطوطمية ليس سوى الله نفسه، وما جريمة قتل الأب-الإله هذه إلا الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها البشرية منذ القدم، ثم تكون الكفارة الخلاصية هذا الشعور الدامي بالإثم بواسطة الميتة الدموية للمسيح"¹. وعليه، فإن أصل الدين عند "فرويد"، يرجع لجريمة قتل الأب الأكبر، الذي ولدت ذكرها تأنيب ضمير عند أولاده، أين أبانوا عن ندمهم في طقوس الحزن الجنائزية، التي أدت إلى نشأة ظاهرة التقديس، من خلال العود الأبدي، والبحث عن الخلاص.

وبحسب "إليادي"، فإن هذه الاختزالية يجب أن تمثل حافزا لمؤرخي الأديان لنقد مقولاتها، و"تحديا جديدا وعنصرا تحريزيا آخر يُرمَى بوجه دارس الأديان المعاصر، إذ تحثّه على التنقيب في أعماق النفس، وعلى الأخذ بالاعتبار

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 78-79.

تلك الافتراضات النفسانية المسبقة، وذلك السياق النفساني للتجليات الدينية¹. وذلك ما دفع به إلى الاتكال على المفهوم اليوناني للشعور الديني، للرد على النظريات القائلة بسداجة الأنطولوجيا البدائية، ولذلك وجب مراعاة سياق تبنيه لليونانية، لتحقيق فهم موضوعي لما أفاده من نظريات.

وبعد أن عرضنا تعريف "يونغ" للدين، وللتجربة الدينية في الفصل الأول²، وبدل التفصيل في منهجه، باعتباره من قضايا البحث النفسي، سنكتفي بإيجاز طريقته في دراسة الظاهرة الدينية، اعتمادا على ما يذكره "إيريك فروم": "يبدأ "يونغ" بمناقشة المبادئ العامة لمنهجه، (...) ويقول في مستهل كتابه "الدين وعلم النفس": "حصرت نفسي في ملاحظة الظواهر، وامتعت عن استخدام أية اعتبارات ميتافيزيقية أو فلسفية"، ثم يمضي شارحا بوصفه عالما نفسيا، كيف يستطيع تحليل الدين دون استخدام للاعتبارات الفلسفية، ويصف موقفه بأنه "ظاهري"، أي أنه معنيٌّ بالأحداث والحوادث والتجارب، أي بالحقائق الواقعة إذا شئنا استخدام كلمة واحدة، وما يتميز به هذا الموقف من الصدق هو أنه حقيقة واقعة لا حكم، فإذا تحدث علم النفس، مثلا عن الدافع إلى ولادة العذراء، لم يهتم إلا بواقعة وجود مثل هذه الفكرة، ولكنه لا يهتم بمسألة ما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أو كاذبة بأي معنى آخر، فهي صادقة من الناحية النفسية ما دامت موجودة، والوجود النفسي ذاتي إذا طرأت الفكرة لشخص واحد فحسب، ولكنه موضوعي إذا كان ثمة مجتمع قد أقرّ هذه الفكرة، أي بإجماع الآراء³. فقد كان متقيدا بالطريقة الفينومينولوجية في تشخيص الظواهر والتنقيب عن بنيتها، غير مهتم بصدقيتها أو خطئها.

ويؤكد "ميشال ميسلان" ذلك، مشيرا إلى أن "تفكيره حول الظاهرة الدينية تجريبي بشكل دائم، فهو ينطلق من الإنسان ساعيا من البدء المكوث عند الموقف الظاهري، وبما أن الظاهرة الدينية، تحجب طابعا نفسيا أكيدا، يسعى "يونغ" لتوجيه تحليله دون أحكام مسبقة من النوع الميتافيزيقي أو الفلسفي، بحسب السياق التحليلي الذي يشكّل طريقته الشخصية، والذي لا يزيد عن كونه مواجهة جدلية الشعور والاشعور السائرين نحو هدف موحد ألا وهو تحقيق الذات⁴. فهو لم يلتزم بالطريقة اللاهوتية كمرجعية، وإنما كان يطبق الإيويخية سعيا منه إلى مسألة الظاهرة كما تبدى.

ويستفيض "بسام الجمل" في تحديد خصائص مقارنته الفينومينولوجية، وتطبيقاتها على الظاهرة الدينية، أين "يُذكرُ "يونغ" بقيمة التوجّه الفينومينولوجي الذي اتّبعه في جميع كتاباته، إذ يقول: "بالرغم من أنني كثيرا ما أدعى فيلسوفا، إلا أنني امرؤٌ تجريبي وأنطلق من موقف ظاهراتي بحت"، فهذا التوجه داخل علم النفس التحليلي، لا يلتفت إلا إلى الوقائع سواء من حيث مرجعيتها التاريخية أو النفسية. ويقدم "يونغ" مثلا على ذلك مداره على الولادة العذرية. فهذا الغرض الديني المسيحي ينظر إليه المؤلف باعتباره حقيقة نفسية بقطع النظر عن الصحة

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 81.

² انظر: الدين والتحليل النفسي، فروم، ص 21، وتعليق ميسلان على استفادته من النوميونوس الأوتوي، علم الأديان، ص 160.

³ الدين والتحليل النفسي، فروم، ص 19.

⁴ علم الأديان، ميسلان، ص 160، بتصرف.

الفصل الثالث: (المفهوم (الأيديولوجي) لمناهضة (المقدس) وأورواته (التحليلية في (استقصائه

التاريخية لتلك الولادة أو خطتها، وهذه الحقيقة وجود ذاتي متى ارتبطت بالفرد، ولها وجود موضوعي متى كانت راسخة في ضمير الجماعة المؤمنة¹. فهي ظاهرة نفسية موضوعية ما دامت قناعة داخل بنيتها، وجب دراستها مثلما تتبدى فيها، وتبعاً لما تثيره في الوجدان البشري المتدين.

ثم يحدّد طريقة توظيف هذه المقاربة بأنه "انطلاقاً من هذه الرؤية الفينومينولوجية ساق "يونغ" جملة من الضوابط المعرفية وأهمها ثلاثة :

أ. ضرورة تمسك النفساني بالموضوعية العلمية في التعامل مع الأديان من منظوره، فلا يحقّ أن يُفاضل بين الأديان، لأن كل دين يرى نفسه ممثلاً للحقيقة المطلقة، وحتى لا يقع النفساني في هذا المحذور، فإنه مطالب في المقام الأول بدراسة نفسية الإنسان الديني في مختلف مكوّناتها والعوامل المؤثرة فيها والمحدّدة لخصوصياتها.

ب. تأكيد أهمية الدور الذي يؤديه الدين في نحت بنية الإنسان النفسية، ومرّد ذلك بالأساس إلى كونه ظاهرة إنسانية راسخة في التاريخ، ومن ثمّ، فالدين، من وجهة نظر عالم النفس، يمثل ظاهرة اجتماعية أو تاريخية متلبّسة بحياة الكثير من الناس، فهو مؤثر بشكل كبير في عوالمهم النفسية.

ج. التمييز بين الدين العقيدة. فالدين هو الأثر المسلّط على الذات الإنسانية دون إرادة منها، ومن ثمّ تطرأ على الوعي تغييرات بفعل ذلك الأثر، أما العقيدة فهي صيغة من الصيغ العملية والتاريخية للدين منتجة لأنماط من الممارسات الدينية التي تصبح بفعل الزمن جامدة، تُستعاد عبر الطقوس اليومية أو الموسمية. وتمثّل العقيدة إنتاجاً جماعياً يُبنى على التدرّج بعد أن يمرّ بمراحل عديدة من التطور والتغير².

فقد كانت نظرية "يونغ" حول اللاوعي بمثابة الدافع الذي أدى إلى الطلاق بينه وبين "فرويد"، بالإضافة إلى اعتقاده بأن الدين ضرورة إنسانية، وبأنه متجذّر في النفسية المفطورة على التقديس، ولذلك، فإن جميع المقولات التأسيسية لنظريته حول اللاوعي، واللاشعور، والأحلام، والأساطير، والتفردن، والرموز، والنماذج البدئية، إلخ، تستمد معناها من الدين وتتخذ بمثابة محور تدور حوله.

كما تعتبر نظريته المسماة بالنماذج البدئية *archetype* مركزية في طرحه، فقد برّز من خلالها فطرية التدين لدى الإنسان، وسمحت له بتفسير مُستجد لمفهوم اللاشعور، الذي أحدث انقلاباً كوبرنيكياً احتفى به "إيادي" وتأثر به عميقاً، فقد وظّفه في تحليل نظريته عن المقدس، وقد كتب مشيداً: "كان نشر "ك.غ. يونغ" كتابه "تحولات الباه ورموزه" إيذاناً بانفصاله عن "فرويد". تأثر "يونغ" خلافاً لـ"فرويد"، بوجود قوى كونية لا شخصية، في أعماق قرارة النفس، كانت أوجه التماثل الصارخة بين الأساطير والرموز والأشكال الأسطورية لدى شعوب حضارات شديدة التباعد والانفصال، هي التي دفعت "يونغ" بشكل خاص إلى وضع فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي، وقد لاحظ أن محتويات هذا اللاوعي الجماعي تتجلى عبر ما أسماه "النماذج البدئية"، واقترح "يونغ" تحديداً

¹ من الرمز إلى الرمز الديني، بسام الجمل، ص 70.

² المرجع نفسه، ص 70-71، بتصرف.

شتى للنموذج أو المثال الأصلي كان آخرها ذلك الذي يعرفها بأنها "مسطرة للسلوك"، أو أنها نزوعات تُشكّل جزءاً من الطبيعة البشرية، وكان يرى أن أهم النماذج البدئية هو نموذج الذات، أي الإنسان بكلّيته، لقد اعتقد "يونغ" أن الإنسان ينحو في كلّ الحضارات، وعبر ما أسماه "سيرورة الفردنة" نحو تحقيق الذات، ورمز الذات في الحضارة الغربية هو المسيح، وأن تحقيق الذات هو "الفداء الخلاصي"، وخلافاً لـ"فرويد" الذي كان يحتقر الدين، كان "يونغ" مقتنعاً بأن للتجربة الدينية معنى وغاية، وأنه بالتالي ألاّ نتخلّص منها بالتفسير الاختزالية¹. وعليه، فإنه يصعب فهم المقصود من النماذج البدئية إلا بعد العودة إلى مفهوم "اللاوعي الجمعي" في الطرح اليونغي.

وبناء على ما سبق، فقد كان لاكتشاف نظرية اللاشعور الفرويدية أثر عميق على الفكر الغربي، خاصة في دراسة الأحلام والنفس والأسطورة، غير أن التصور اليونغي المستجد لهذه النظرية، جعلها تأخذ منحى مغايراً، أعاد به الاعتبار للدين، وعرض تفسير مغاير للدوافع النفسية كبديل عن الليبدو الفرويدي، ولهذا فإن "اللاوعي لدى "يونغ" هو أكثر رحابة مما افترضه "فرويد"، فهو لا يشمل الخبرة الفردية لبداية العمر فقط، ولكنه مشحون باختزان غريب لكافة التجربة الإنسانية².

ويقسم "كارل يونغ" في كتابه "البنية النفسية"، طبيعة النفس البشرية إلى مستويات ثلاثة يقول عنها: "بودي أن أشدّد على وجوب التمييز بين ثلاثة مستويات نفسية: الواعية *consciousness*، والخافية الشخصية *personal unconscious*، والخافية الجامعة *collective unconscious*. وتتكون الخافية الشخصية أو الفردية (أولاً) من جميع المحتويات التي انسربت إلى الخافية، إما لأنها فقدت شدتها وغيّبها النسيان، أو لأن الواعية انسحبت من هذه المحتويات بواسطة الكبت *repression*، وثانياً: من محتويات بعضها انطباعات حواس *sense impression*، ليس لها من الشدة ما يكفي لبلوغ الواعية لكنها دخلت النفس على نحو من الأنحاء، لكن الخافية الجامعة أو العامة، من حيث هي ميراث الأجداد الذي يشتمل على إمكانيات الظهور، ليست بالفردية بل شاملة لجميع الناس، وربما لجميع الحيوانات حتى، وهي الأساس الحقيقي للنفس الفردية³. ويكمن المستجد في هذه النظرية في القول بوجود لاوعي جمعي يحوي ذاكرة الشعوب والثقافات، في مقابل اللاوعي الفردي.

كما يعرض "يونغ" تعريفاً آخر لللاوعي الجمعي قائلاً: "الخافية الجامعة جزء من النفسي "سايكسي" يمكن تمييزه سلباً من الخافية الشخصية من حيث أن الخافية الجامعة غير مدينة بوجودها كالخافية الشخصية للخبرة وليست بالتالي كسبا شخصياً، وبينما تتكوّن الخافية الشخصية أساساً من محتويات كانت شعورية في وقت ما، ثم ما لبثت أن اختفت عن الواعية بعامل النسيان أو الكبت، فإن محتويات الخافية الجامعة لم تكن قطّ في الواعية، وتبعاً لذلك، ليست من مكتسبات الفرد، بل هي مدينة بوجودها حصراً للوراثة، وبينما يتألف معظم الخافية الشخصية

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 82.

² علم الأديان، ميلان، ص 159.

³ كارل غوستاف يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، تر: نهاد خياطة، ط1 (سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1994)، ص 49-50.

الفصل الثالث: (المفهوم (الليباوي) لماهية (المقدس) وأورده (التحليلية في (استقصائه

من عُقد *complexes* تتألف محتويات الخافية الجامعة من نماذج بدئية *archetypes*¹. وسيترك مفهوم النماذج البدئية المتوارثة، وعلاقته باللاوعي الجمعي، أثرا عميقا على نظرية "إليادي" حول المقدس والأسطورة. ويشرح "يولاند جاكوبي" دلالات هذا التعريف بأنه "لما كان ما بدى باللاوعي الشخصي يشتمل على مضامين منسية، مكبوتة، مدركة على نحو أدنى من مستوى الوعي، تنشأ في حياة الفرد، فإن اللاوعي الجمعي يتألف من مضامين هي مستودع أو مخزن ردود الأفعال النموذجية للبشرية انطلاقا من الأزمنة البدائية وبلوغها إلى الأوضاع البشرية الشاملة أو العالمية، كالخوف، والإحساس بالخطر، والصراع ضد السلطة العليا، والعلاقات بين الجنسين، وبين الأبناء وآبائهم، والكراهية والحب، والولادة والموت، وهيمنة المبدأ المضيء أو المظلم، إلخ"². فقد صاغ المؤسسون الأوائل هذه النماذج، التي تحدد طرائق التصرف والسلوك والعيش، وعمل الخلف بعد ذلك على توارثها تقليدا وممارسة.

وبما أن اللاوعي الجمعي يتمأسس على النماذج البدئية، باعتباره من المقولات الجوهرية في المشروع المعرفي عند "يونغ"، فهو يضع تعريفا واضحا المعالم لماهيته قائلا: "يشير مفهوم النموذج البدئي، وهو معادل لا غنى عنه لفكرة الخافية الجامعة، إلى أشكال محدّدة من النفس تبدو ماثلة في كل زمان ومكان، يسميها البحث الميثولوجي "محاور *motifs*"، وتنطبق في سيكولوجية البدائين على مفهوم "ليني بروهل" عن "الصور الجمعية *representations collectives*"، وفي مقارنة الأديان يعرفها "هوبرت" و"موس" بـ"مقولات التخيل *categories of imagination*". ومنذ زمن بعيد سماها "أدولف باستيان" بـ"الأفكار الإبتدائية أو البدئية *element or primordial thought*"، من هذه الإلماعات يتّضح تماما أنّ فكري عن النموذج البدئي -حرفيا شكل سابق للوجود- لا تقف وحدها، بل هي شيء تعرّف عليه وسمّاه علماء آخرون في ميادين أخرى من المعرفة"³. فهي كانت بمثابة نماذج تفكير، وقوالب ينظر من خلالها الإنسان البدائي إلى الوجود، ويصدر أحكامه بناء على معانيها، تمّ التعبير عنها لاحقا بشكل فكري وفلسفي منتظم.

ثم يزيد هذه الفكرة إيضاحا: "أطروحتي إذا كالتالي: بالإضافة إلى وعينا المباشر، وهو ذو طبيعة شخصية كليا ويُعتقد أنه النفس التجريبية الوحيدة (حتى ولو ألحقنا بها الخافية الشخصية)، هناك جملة نفسية ثانية ذات طبيعة جماعية وعالمية غير شخصية، واحدة لدى جميع أفراد النوع البشري، هذه الخافية العامة لا تنمو فرديا، بل هي موروثية، وتتكون من أشكال سابقة الوجود، هي النماذج البدئية ولا تصبح واعية إلا على نحو ثانوي، وقطعي شكلا محددًا لمحتويات نفسية معيّنة"⁴. فهي معطى قبلي ونواة مشتركة بين جميع الأعراق البشرية، غير مكتسبة،

¹ البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 77.

² يولاند جاكوبي علم النفس اليونغي، تر: ندره اليازجي، ط1 (دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، ص 21.

³ البنية النفسية للإنسان، يونغ، ص 77-78.

⁴ المرجع نفسه، ص 78.

الفصل الثالث: (المفهوم (البياني) لماهية (المفرد) وأوراده (التحليلية في استقصاء

وإنما تستمد من كائن مغاير مفارق ومتعال عن الشرطية العادية، ومن ثم، لا ينكر "يونغ" مقولة الترانسندنالية على النقيض من الفرويدية.

ولا يمكن فهم المقصود اليونغي من هذه المقولة التأسيسية، إلا بالعودة إلى طريقته في ربطها بمفهوم الغريزة، وبميولات الإنسان القديم وعلاقته بمحيطه، وانعكاساتها على نفسيته، التي ورثها الإنسان المعاصر، الذي يستحيل عليه التملص من ذلك، وهو ما يشرحه مبينا بأننا "نستطيع أن نفهم هذا الأمر على هذا النحو فوراً عندما تعتبر الخافية، وهي كلية النماذج البدئية، مستودع جماع الخبرة البشرية، منذ بدايتها الأولى، لا باعتبارها (...). نوعاً من كومة نفايات مهجورة، بل جملة حية من الرجوعات والاستعدادات التي تعين حياة الإنسان بطرق غير مرئية، وتكون أشدّ تأثيراً لأنها غير مرئية، ليست الخافية استبداداً تاريخياً هائلاً أو شرطاً تاريخياً وحسب، وإنما هي أيضاً نبع للغرائز، من حيث أن النماذج البدئية ما هي إلا الأشكال التي تتخذها الغرائز، ومن الينبوع الحي للغرائز يتدفق كل شيء خلاق، لذلك (...). لا عجب إذن أن تظل سؤالا ملتهبا تسأله البشرية حول أفضل السبل للتكيف مع هذه المعينات غير المرئية"¹.

كما لا يمكن فهم دلالة الغريزة لديه، إلا في ضوء النماذج البدئية، وهي من القضايا الاشكالية المفصلة عنده، ولذلك سنجزها بالتركيز على الأفكار الرئيسية التي تخدم موضوع البحث.

وبهذا الصدد يقول "يونغ": "إن بحث مشكلة الغريزة من دون التطرق إلى مفهوم الخافية، خليق بأن يجعل منه بحثاً ناقصاً، لأن السياقات الغريزية وحدها هي التي تجعل من مفهوم الخافية المتمم لها أمراً ضرورياً، أعرف الخافية، بالقول إنها جماع الظواهر النفسية التي تفتقر إلى صفة الوعي. هذه المحتويات النفسية جديرة بأن نسميها "دون-شعورية"، وتوجد في الخافية أيضاً صفات لم يكتسبها الأفراد لأنها صفات موروثية، أي غرائز من حيث إنها دوافع تنفذ أفعالاً بالاضطرار بدون قصد من الواعية، في هذه الطبقة العميقة من الخافية نجد أيضاً أشكالاً من الحدس البَدْرِي *a priori* الفطري، أي النماذج البدئية للإدراك والفهم، وهي المعينات البَدْرِيّة الضرورية لجميع السياقات النفسية. وكما أن غرائز الإنسان تجبره على نمط من الوجود البشري نوعياً، كذلك تعين له النماذج البدئية طرائق إدراكه وفهمه وفق أنماط بشرية نوعياً، الغرائز والنماذج البدئية مجتمعاً تشكّل "الخافية الجامعة"، وقد دعوتها كذلك، لأنها خلافاً للخافية الشخصية، ليست مؤلفة من محتويات فردية أو وحيدة نوعاً ما، بل من محتويات عامة. الغريزة جمعية أساساً، أي ظاهرة ذات طروء عام ونظامي ولا علاقة لها بالفرد، وللنماذج البدئية هذه الصفة المشتركة مع الغرائز، وهي كالغرائز ظاهرات جامعة، في رأبي أن مسألة الغريزة لا يمكن أن تعالج سيكولوجياً بدون نظر في النماذج، لأنها في العمق يعين بعضها بعضاً"². فالنماذج البدئية هي التي تحدد طريقة العيش، وعلاقة

¹ البنية النفسية للإنسان، يونغ، ص 57.

² المرجع نفسه، ص 67-68، بتصرف.

الفصل الثالث: (المفهوم (الديباوي) لمهية (المقدس) وأوراثته (التعليلية في (استقصائه

الإنسان بمحيطه وذاته، إذ يمكنه من خلالها إدراك معنى الحياة والوجود، كما أنها ذات بنية جمعية معطاة قبلها، تتوارثها الأجيال وتتناقلها، يسميها "يونغ" بالغريزة الإنسانية، وهو مفهوم مستجد وثورى في الوقت عينه.

ولهذا يرى بأن العديد من سلوكيات الإنسان تصدر تبعاً للغريزة، ويتجلى ذلك أكثر لدى الإنسان البدائي، الذي يؤكد بأنه يسكن في لاشعور الإنسان المعاصر، مهما كافح هذا الأخير للانفكاك عنه، وهو ما يدفعه إلى تبرير سلوكياته عقلانياً لكنه يجيب في النهاية، لأن الحافز عليها يكمن في الغريزة باعتبارها محرك دوافعه الواعية، وهو بالرغم من استطاعته ترويض غريزته، يظلّ محكوماً بها. وتعتبر التفسيرات العقلانية لتلك السلوكيات أقنعة بحسب "يونغ"، والدليل على ذلك، يتمثل في تساؤله حول أخذ الإنسان أكثر من اللازم لبعض الحاجات والأفعال؟ ذلك لأن سياقاً لا شعورياً هو المحرك لها، وهو لا يستعين بالعقل، ما جعله يدعوها بالغريزية، إذ يعتبر بأن السلوك البشري خاضع لتأثيرها، وعليه، فإن الغريزة أنماط من الفعل، وحيثما وجدنا أنماطاً موحدة من الفعل وردّ الفعل، تتكرر بانتظام، فإنما تتعامل مع الغريزة، بصرف النظر عما إذا كانت مصحوبة بدافع واعٍ أم لا.¹

وكما تمّ التساؤل عن حقيقة امتلاك الإنسان لغرائز متعددة، كذلك تمّ التساؤل حول امتلاكه لأشكال بدئية، أو نماذج بدئية ذات مرجعية نفسية، حتى تواجهها نفس الصعوبة السابقة، والمتمثلة في تحكم العادة فينا وفق مفاهيم محدّدة جعلتنا غير واعين بمقدار ما تقوم عليه من أنماط نموذجية للإدراك كالذي حدث مع الغرائز. وبذلك قدم "يونغ" عرضاً موجزاً حول إخفاء الغرائز تحت الدوافع العقلية، ويحوّل النماذج البدئية إلى مفهومات عقلية، وكما اضطر إلى طرح مفهوم الغريزة، التي تعين أفعالنا الواعية أو تُنظّمها، فقد لجأ لتحليل وحدة المفاهيم ونظاميتها، إلى مفهوم معادل لها دعاه بـ"النموذج البدئي" *archetype* أو "الصورة البدئية" *primordial image*، ولعلّ أنسب وصف للصورة البدئية أنها "إدراك الغريزة لنفسها"، أو الصورة الذاتية للغريزة، بنفس الطريقة التي تكون فيها الواعية إدراكاً داخلياً لسباق الحياة الموضوعي، وكما أن الإدراك الواعي يعطي أفعالنا شكلاً ووجهة، كذلك يعين الإدراك غير الشعوري، من خلال النماذج البدئية، شكلها ووجهتها، إذا قلنا إن الغريزة تتصف بالدقة والنعمية، فإن الحدس هو الذي يتيح للغريزة القيام بدورها². فقد حاول إضفاء الشرعية على هذه النظرية، وما ينتج عنها، من خلال العودة إلى فكرة الغريزة، فهي بحسبه، معيار للفهم والإدراك والتقييم.

ويستعين "يونغ" بفكرة الحدس الشعوري عند "شلايرماخر" و"أوتو" لتجليات النومينوس الخام، بغية تقريب تصور النماذج البدئية في الأنطولوجيا البدائية، قائلاً: "يمكننا ملاحظة الفعالية الحدسية في كثير من اليسر عند البدائيين، حيث تلتقي دائماً صور أو موضوعات نموذجية معينة تشكّل الأسس التي تنهض عليها أساطيرهم، فهذه الصور ذات منشأ محلي، وتحدّث بانتظام شديد، ونجد حيثما ذهبنا فكرة القوة أو المادة السحرية، فكرة الأرواح وأفعالها والأبطال والآلهة والأساطير المتعلقة بها، وإننا لنجد هذه الصور في الأديان العظمى قد بلغت مبلغ الكمال، لكنها

¹ البنية النفسية للإنسان، يونغ، ص 69-70، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 70، 72، بتصرف.

الفصل الثالث: (المفهوم (الدينامي) لمفهوم (المقدس) وأوراده (التحليلية في استقصائه

في نفس الوقت تتخذ لها شكلا عقلانيا تدرجت نحوه على مرّ الزمان¹. فالنماذج البدئية كانت تحكم الحياة البدائية تحت مفهوم القوة التي تستمد من كائن مفارق، إذ تعمل على تحديد أنماط السلوك البشري، لكنه ما لبث أن خضع إلى التهذيب بعد التطور التاريخي للدين وهو ما أدى إلى عقلنته. ومن ثم، فإن الغريزة بحسب "يونغ"، تمثل دليلا على وجود النماذج البدئية.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكن اعتبار "النماذج البدئية أنماط من الإدراك، وحيثما وجدنا أنماطاً من الإدراك بانتظام وبصورة واحدة، فإنما نتعامل مع نموذج بدئي، بصرف النظر عما إذا كنا نقرُّ بصفته الميثولوجية أم لا"². ولذلك تسمح دراسته بفهم السلوك الديني البدائي، ودوافعه نحو التقديس، والاعتقاد بالكائنات المفارقة، لأنها تمثل نماذج تفسيرية.

ويحدد "يونغ" مجموع الخصائص التي يختلف فيها عن تصور أستاذه للاشعور الجمعي، بالإشارة إلى أسس مفهومه مبينا بأن "الخافية الجامعة تتألف من جماع الغرائز ومن معادلاتها النماذج البدئية، فكما أن لكل شخص غرائز، كذلك إن لكل شخص مخزونا من الصور البدئية النموذجية، أكبر دليل على ذلك سيكوباتولوجية الإضطرابات العقلية التي تنشأ عن انفجار الخافية الجامعة، مثلما هو الحال في الفصام (اسكيزوفرنيا)، حيث نستطيع أن نتميز ظهور حواض قديمة بالإضافة إلى صور ميثولوجية لا نخطئها"³. فاللاوعي الجمعي إذا، هو مركب مشترك من الغرائز ومخزون النماذج البدئية المتوارثة ذات البنية الأسطورية، وسنعود إليه عند تناول علاقة النماذج البدئية بالدين والأسطورة.

وقد حاول "يونغ" إضفاء الشرعية على نظرية النماذج البدئية، وإيجاد قرائن تثبت يقينيتها، وإكسابها قدرة على مقارعة النظرية الفرويدية، ولذلك نحى باتجاه الأحلام، وهو ما يؤكده "ميسلان، إذ "إنه بالضبط في ذلك التحليل للشهادات الحلمية، عبّر "يونغ" عن ابتعاده عن "فرويد"، بعد أن كان في بداية مشواره يشاركه بحماسة عديد الأفكار، إذ مع "فرويد"، كما يعرف ليس الحلم سوى واجهة بسيطة يتخفى وراءها فعلا الفعل المقموع، كما هو الحال لدى العصائيين، أما مع "يونغ": فبالعكس، الحلم هو ظاهرة عادية ومألوفة يجدر التعامل معها كما هي، كحادثة طبيعية تعكس واقعا ما هو موجود، فكلّ مسألة تتمثل في تحديد اتجاه سياق التأويل المراد، سواء في مستوى الذات، حيث كل عناصر الحلم، الأشياء كما الأشخاص، هي بمثابة أمور متعلقة بالحالم نفسه"⁴. فالحلم ليس بالضرورة كبتا، وإنما ظاهرة واقعية معيشة يمكن تناولها بالتحليل من خلال استدعاء عناصر خارجة عن الذات، أو بالتأويل عبر العودة إلى ذات الحالم، وهو ما يحتاج إلى استفاضة، غير أن ما يمكن تأكيده، يتمثل في أن مصادر استمداده يختلف عن منظور "فرويد"، الذي يربطها بالجنس، إذ "يناقض "يونغ" "فرويد" في تفسير

¹ البنية النفسية للإنسان، يونغ، ص 72.

² المرجع نفسه، ص 73.

³ المرجع نفسه، ص 37.

⁴ علم الأديان، ميسلان، ص 160-161.

الفصل الثالث: (المفهوم (البياني) لماهية (المقدس) وأدواته (التحليلية في استقصائه

الأحلام، ويعترض على أحاديته الجنسية عنده، لأنه يرى أن الحلم أغزر وأخصب من أن يكون جنسيا ومثقلا بالربغبات المكبوتة، فهو يحمل مضامين ميثولوجية، ودينية، وفلسفية¹، فهو ظاهرة مركبة ومعقدة، ولا يمكن رده إلى نموذج تفسيري اختزالي أحادي.

ولذلك ينبغي دراسة مفهوم الأحلام عند "يونغ"، وبيان علاقتها بالنماذج البدئية لإثبات بينتها الدينية، والتي أثبت من خلالها فطرية التدين الإنساني، إذ يقول: "نلتفت الآن إلى مسألة تتعلق بكيفية إثبات وجود النماذج البدئية، لما كان من المفترض أن النماذج البدئية تنتج صوراً نفسية معينة، تعين علينا أن نبحث عن الكيفية التي يمكننا بها الإمساك بالمادة التي تبهن على وجود هذه الصور وعن مكان وجودها، المصدر الرئيسي لهذه الصور هو الأحلام التي تمتاز بأنها منتجات عفوية وغير إرادية تنتجها النفس الخافية، وأنها تبعا لذلك نقية لم يزيّفها قصد واع. بسؤال صاحب الحلم يمكننا التثبت من الفكر الرئيسية التي تظهر في حلمه إن كانت معروفة لديه، من الفكر الرئيسية غير المعروفة لديه، يتعين علينا بطبيعة الحال أن نستبعد جميع الفكر الرئيسية التي قد تكون معروفة لديه، ويتعين علينا أن نبحث عن أفكار قد يتعذر على صاحب الحلم معرفتها، ويتصرف مع ذلك في حلمه بطريقة تتفق مع تصرف النموذج البدئي المعروف من المصادر الرئيسية². وتجنبا للتفاصيل المطولة للنظرية اليونغية حول الأحلام، سنركز على ما يخدم إشكالتنا التي تبحث في جانبها الديني، أي عن المصدر الديني الذي تُستمد منه الأحلام والنماذج البدئية.

ويختصر "خزعل الماجدي" التصور اليونغية حول مفهوم الأحلام، مشيراً بأنه "لا شك في أنّ الأحلام هي المسرح، الذي تظهر فيه الأركيتايب بطريقة حرّة (...). إذ يمكن لها أن تحمل مدلولات فلسفية ودين، حتى عند أبسط الناس، وهذا يفسّر عجز الناس عن تفسيرها، لأنها، أولاً، ملك إرث جماعي سحيق تسرب في لاشعور الشخص كلالشعور جمعي، وامتزج مع الأركيتايب الشخصي له، المستمد من حياته وتجاربه³، ويخلص بعدها إلى أن "للحلم، إذا، بحسب "يونغ"، قيمة عرفانية، إذا جاز التعبير، وليس على الإطلاق مجرد تعبير عن رغبة مشبّعة، إنه رسالة تعلمنا عن نفسنا الكلية أموراً أعمق بكثير من هذه الربغبات المكبوتة، وأخيراً يأخذ "يونغ" على "فرويد" اعتباره الصور والتداعيات، التي تشبه في أحلامنا أساطير الأولين، مجرد ملحقات بائدة، وهي وجهة نظر تميّز كل من بعد الخافية (اللاشعور) ملحقة بالواعية (الشعور)، أو تابعة لها، أو (حاوية قمامة) يرمي فيها كل ما ترغب الواعية عنه، أو تستهجنه، أو تستحي منه، إن "فرويد" إذ يتصور هذه التداعيات على هذه الشاكلة، تغيب عنه الوظيفة الفعلية لهذه الصور، بما هي الجسور الواصلة بين تلك الواعية العقلانية من جهة، وبين عالم الغريزة والفطرة من جهة ثانية⁴. فالصبغة الأسطورية جوهرية في الأحلام وليست مسألة ثانوية، لما تقوم به من عملية إدراكية

¹ علم الأديان، خزعل الماجدي، ص 205.

² البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 85-86، بتصرف.

³ علم الأديان، خزعل الماجدي، مرجع سابق، ص 204، بتصرف.

⁴ المرجع نفسه، ص 204-205.

الفصل الثالث: (المفهوم (الدينامي) لماهية (المقدس) وأوراده (التحليلية في استقصائه

وارتباطية. وعليه، فإنها تمثل مصدرا للنماذج البدئية، كما أنها كانت باعنا على نشأة الأساطير عند البدائي، وصورة تحليلية لماهية الكون والوجود.

وبهذا ننتقل إلى مناقشة المسألة الدينية عند "يونغ"، وتناول الطريقة التي تعاطى بها معها بشكل موجز، "بواسطة تحليل الأحلام المتصلة بالموضوع، كان بلوغ "يونغ" للتجربة المتعلقة بالحياة الروحية والتي تتجلى عبر رموز متأتية من الوعي، وهذا ما يثبت بأن الوظيفة الدينية توجد في حضان ذلك اللاوعي"¹. أي أن الأحلام كانت بمثابة المعبر الذي سمح له بتحليل الحياة الدينية، التي تعود في حقيقتها إلى مرتكز لاشعوري، يستمد معناه من النماذج البدئية. وعليه فإن العلاقة الجامعة بين الأحلام والنمذاد البدئية تأسيسية، "فتلك التجارب الداخلية الفردية والمباشرة التي نستطيع الإمساك بها عبر الأحلام، هي مكونة بنسبة عالية بواسطة مواد جماعية، صور ومواضيع تتكرر تحت شكل شبه متماثل، نجدها في الأساطير والفلكلور، فتلك الصور والأشكال منتشرة في الكون بأسره، معا كعناصر مكونة للغة الأسطورية، وإقرار جماعي وفردية متأت من أصل لاشعوري، باستعارة مفهوم الفلسفة الأفلاطونية يسميها "يونغ" النماذج الأصلية (...). متأتية من أحوال خاصة بالعقل الإنساني، ولكن من اللازم الإقرار أنها تنتقل وراثيا، إذ أننا نلاحظ التواجد العفوي لها في الفرد دون أن نوفق في كشف الطابع المباشر أو المتواري لها. فالذات "تنشر" تلك الصورة أثناء الحلم دون وعي بقيمتها الرمزية، ولكن تلك المواد غير المتضمنة داخل الوعي هي مخلفات لحالات عاشتها الإنسانية في لحظة مسيرتها الطويلة"². فالأحلام إنما تصدر عن هذه النماذج البدئية التي تعدّ الدافع والحافز لانبثاقها، وغالبا ما يتم التعبير عنها في رموز ستؤلف اللغة الأسطورية لاحقا، وهي اللغة التي فسّر بها الإنسان البدائي وجوده ومظاهر الكون المحيطة به، وبهذا ينقلنا "يونغ" إلى ضرورة مناقشة العلاقة الجامعة بين الأساطير والأحلام.

وعن ذلك يقول "كارل يونغ": "الخافية الجامعة على حدّ ما نستطيع أن نقول شيئا عنها أصلا، تبدو مكونة من موضوعات ميثولوجية، أو من صور بدئية، ولهذا السبب كانت أساطير جميع الأمم تُشكّل عناصرها الحقيقية، وفي الحقيقة، يمكن اعتبار الميثولوجيا كلها نوعا من إسقاط الخافية الجامعة. ولذلك نستطيع أن ندرس الخافية الجامعة بطريقتين، إما عن طريق الميثولوجيا، أو عن طريق التحليل النفسي للإنسان"³. أي أن اللاشعور الجمعي هو الوعاء الحاوي للنماذج البدئية وحيز تمظهرها، وبالتالي فهو يتشكل من مجموعة أفكار ذات طبيعة وبنية أسطورية، تمّ التعبير عنها بطريقة رمزية.

وعن مفهوم اللاشعور الجمعي، يشير "حنا عبود" إلى أن "كلمة الجمعي في هذا المصطلح لا تعني شعبا بعينه، بل تعني البشرية جمعاء، فكما يرى الإفريقي أحلامه في الأجواء الإفريقية، كذلك يرى ساكن القطب أحلامه في أجواء

¹ علم الأديان، ميلان، ص 161.

² المرجع نفسه، ص 161-162.

³ البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 50-51، بتصرف.

الفصل الثالث: (المفهوم (الديباوي) لماهية (المقدس) وأوراده (التحليلية في (استقصائه

الصقيع، لكن رموز الأحلام تبقى واحدة لا تتغير، مشكلة الجمعي، إذن محلولة مفهومة، لكن المشكلة قائمة في اللاوعي القائم على أنماط أولية، فكيف تكون؟ وكيف أدركناه؟ وكيف نستخدمه؟¹. فالنماذج هي ما يجمع بين الأحلام حتى صارت جمعية نواة مشتركة تنبثق عنها جميعا.

ثم يجيب عن هذه الاشكاليات بالقول: "اللاوعي قديم جدا، وقوي جدا، وفعل جدا، نشأ بنشوء الإنسان الذي كان منسجما مع الطبيعة، لم يكن يُميّز بين نفسه وبين الآخر، سواء كان هذا الآخر إنسانا أو طيرا أو حيوانا أو حجرا أو نباتا، لكن بظهور الوعي صار ثمة انقسام بين هذا اللاوعي والوعي الآخذ بالتعاظم، إن التناقض أو التباين بين اللاوعي والوعي هو ما جعل الإنسان ضحية الوجود، لم يعد مستسلما لمصيره كغيره من المخلوقات الطبيعية والحيوانية، أراد أن يعرف ماذا قبل الولادة، وماذا بعد الموت"². فالمحيط الذي عاش وسطه الإنسان البدائي قد ألقى بأثره العميق في نفسيته، وأثار في حفيظته الكثير من الأسئلة الوجودية المحيرة، ولذلك حاول تفسيرها، لكن عبر لغته الحاملة والبسيطة، بدلا من التفسير الفيزيائي، فالنهر أو الشمس إنما يعبران عن رمزية معينة، مستعينا في ذلك بالنماذج البدئية القبلية في وجدانه، ولهذا لعبت اللغة الرمزية الأوانية دورا حاسما في نشأة الأسطورة، التي تعكس محاولة إجابة عن ماهية الوجود.

ويضيف عن الأسطورة كتبرير وتفسير لأصل الخلق، بأن "طرح هذا السؤال وغيره من أسئلة الوعي الكبرى هو ما خلق الأسطورة، فالأسطورة في التحليل النهائي هي عبارة عن مواجهة الجسد لمظاهر الطبيعة والكون، فاليد والعين واللسان هي من أوائل الأعضاء الجسدية التي أسهمت في الأسطورة، رأى السماء فأراد أن يعرفها وفكر فيما بعد هذه الأرض التي يعيش عليها: هل يرحل إلى السماء بعد الموت أم إلى ما "تحت الأرض"؟. هذا التحت الذي تصوره سماء بيت الموتى أو الجحيم أو العالي السفلي، كان يُفزعُه، فكلُّ تحتٍ في التصوّر البشري هو نُقصان أو عذاب أو انحطاط، تقيم فيه مخلوقات ضعيفة، والعيش فيه لا يُطاق، ومقابل ذلك، فإن كل "فوق" يعني الارتقاء والصعود والحياة الهانئة السعيدة، فالفوق هو الجنة والفردوس أو باختصار "العالم العلوي" ومن أمثال هذا التفكير نشأت الأنماط الكبرى: الأب-الأم-الإله-الذكر-الأُنثى-الغابة-الجبَل-النهر أو البحر أو عموما، الأخ-الأخت-الأخ الأكبر والأخت الكبرى-المنقذ والمضحى-الشبح القاتل، كل ذلك، صُبِّفَ وفقا للفوق والتحت، وفقا للخير والشر، لما يفيد الإنسان ويحقق حلمه أو لما يضرُّ به ويعصف بأحلامه كلها. خزّان كبير وهائل من الأنماط التي تنتظم فيها الحياة النفسية للإنسان، القديم أو الحديث، فالأمر سيّان"³. فقد كانت هذه النماذج البدئية عبارة عن طرائق لتفسير أبعاد الوجود، وإضفاء المعنى على الحياة الإنسانية، وقيمة تحدد الخير والشر، تُستمد ترانسندنتاليا.

¹ حنا عبود، النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، ط1 (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999)، ص 44.

² المرجع نفسه، ص 44.

³ المرجع نفسه، ص 44-45، بصترف.

ويستلزم فهم دلالات هذا الشرح، العودة إلى ما يذكره "يونغ"، وانتقاء بعض أمثله، رغم كثرتها، للتأكيد على شرعية نظريته، حول العلاقة بين الأسطورة والنماذج البدئية، "فالتنين يجعل وَكْرُهُ عند مجاري المياه، ويفضّل أن يكون بالقرب من مخاضة نهرٍ أو مجاز محفوف بالخطر، الجنّ والشياطين الآخرين نجدهم في الصحاري المقفرة أو في زقاق ضيقٍ خطر، وأرواح الموتى تسكن الآجام المخيفة في غابات البامبو، والحوريات والثعابين البحرية تعيش في أعماق المحيط وما فيه من دَوّامات، أرواح الأسلاف الشديدة البأس أو الآلهة تسكن في الإنسان ذي المكانة الهامة، والقوى السحرية المميّنة تسكن في كلّ شخص غريب الأطوار أو خارق العادة، والمرض والموت لا يرجعان أبداً إلى أسباب طبيعية، بل إلى السحرة من النساء والرجال، حتى السلاح يقتل إنساناً هو "مانا" يتمتع بقوة خارقة"¹. فقد حاول البدائي إضفاء قيمة ومعنى على الكون، بغية التكيف والتأقلم معه، ويعكس ذلك تخوفاته وانجذباته التي تحوّلت إلى ميثولوجيات، وهي وإن كانت تفسيرات ميتافيزيقية، غير أنها تدل على خشية البدائي من العيش في الفراغ، وهو ما دفعه إلى إحاطة ذاته ومجاله بالقيمة، وهي رؤية ستلقي بظلالها على الطرح الإليادي. كما يشير "يونغ" إلى أن هذه التفسيرات قد مهّدت الطريق نحو ظهور الفكر الفلسفي والعلمي المنتظم، إذ "لا شك أنّ هذه الأسطورة تحتوي على انعكاس للسياق الفيزيائي، لا بل إن هذا كان من الواضح بحيث جعل كثيراً من الباحثين على القول إن البدائيين اخترعوا هذه الأساطير لكي يفسروا بها السياقات الفيزيائية، لا شك أنّ العلم والفلسفة قد خرجا من هذه الرحم، أما أن يكون البدائيون قد فكّروا في مثل هذه الأشياء لا لشيء إلا لكي يُلبّوا بواسطتها حاجتهم إلى التفسير، كنوع من نظرية فيزيائية أو فلكية، فيبدوا لي أمراً بعيد الاحتمال جداً"²، فالبدائيون لم يسعوا إلى صياغة نظريات علمية بقدر ما كان يعتبر ذلك في تصور "يونغ" عن عوامل نفسية، صدرت بسبب الانطباع الذي خلّفته تلك الظواهر في النفس عبر التاريخ، حتى أضحت صورة بدئية، لأن العقلية البدائية لم تكن تملك مؤهلات التفكير العلمي، ذلك أن "الذي يمكننا قوله عن الصور الميطيقية (الأسطورية)، ونحن في عصمة عن الزلل، هو أنّ السياق الفيزيائي قد انبسط في النفس إلى حدّ أن الخافية ما برحت تعيد إنتاج صور مماثلة لها إلى يومنا هذا، طبعاً، السؤال الذي ينهض الآن هو: لماذا لم تسجّل النفس السياق الفيزيائي الحقيقي بدلا من أن تحيطه بأوهام ليس إلا؟"³.

وللإجابة عن هذه الاشكالية، حول عجز البدائيين على التفكير العلمي بدلا من الأسطوري، يطلب منا "يونغ" وضع أنفسنا في موقف البدائي، والتفكير بنفس طريقتة، بدلا من نظرتنا المعاصرة، فالمرجع نفسه. في عقل إنسان بدائي، لأدركت من فورك لماذا كان ذلك كذلك. فالبدائي يعيش مع العالم في حال "مشاركة ميطيقية (صوفية)" *participation mystique*، كما يُسمّى ذلك عند "ليفي بروهل"، بحيث لا يوجد شيء

¹ البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 55.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 52.

الفصل الثالث: (المفهوم (الديباوي) لماهية (المقدس) وأوراده (التعليلية في (استقصائه

كالتمييز المطلق بين الذات والموضوع الذي نجده الآن في عقولنا، الذي يحدث في العالم الخارجي يحدث مثله في عالمه الداخلي أيضاً، والذي يحدث في عالمه الداخلي، يحدث مثله في العالم الخارجي أيضاً¹. فقد كانت له نظرة شبه صوفية اتجه أبعاد الكون، ومعايشتها بطريقة شعورية تشاركية، وبهذا فهو يدعونا إلى التخلص من نظريتنا الاختزالية والعودة إلى الأشياء في ذاتها، أي التعاطف مع البدائيين، ومحاولة تطبيق القصدية.

فهذه المشاركة الصوفية مع الأبعاد الكونية، "من الطبيعي أن تترك الشروط السيكولوجية للبيئة ورائها آثاراً مماثلة، والأوضاع الخطرة، سواء كانت أخطاراً تهدد الجسم أم تهدد الروح، تستثير تخیلات محملة بالعاطفة، وبمقدار ما تتكرر هذه الأوضاع بنفس هذا المقدار تكون سبباً في نشوء النماذج البدئية، كما اصطلحت على تسمية الموضوعات الميظيقية عموماً"². أي كنماذج صاغها لتفسير محيطه كانت وليدة عاطفة مشحونة بالخوف والتوق معاً، وأضحت بمثابة لوعي جمعي متوارث عن الأسلاف، شكّل مجموعة أساطير، وعليه، "فالأنماط الكبيرة أو الأنماط الأولية هي عبارة عن تصوّرات واجه بها الإنسان الكون والمحيط والمجتمع والطبيعة البشرية البيولوجية، وهذه الأنماط هي "الشعورية" نمارسها في حياتنا اليومية"³.

ويمكن القول، بأنه لولا وجود هذه النماذج البدئية، لما وجد العلم والفلسفة طريقهما في تاريخ المعرفة، ولا الأدب كذلك، وهو ما يتجلى في مفهوم الأب الراغب في السيطرة الدائمة، "فقد يُتَّخَذُ الأب كنمط من الأنماط الكبرى رمزه من الشمس أو الجبل أو المدفع أو قاذفة الصواريخ في العصر الحديث، وقد يتخذ هذا الرمز أيضاً، وكذلك الأنماط الأخرى، فإنها لا تلازم دائماً رمزا بعينه، ومن هنا كان تنوع الحلم والأدب، فقد تختلف الرموز، إلا أن النمط الأولي واحد، فالنمط الواحد يختلف ترميزه من شخص إلى آخر، ومن حالم إلى حالم، ومن أديب إلى أديب"⁴. فتنوع رموز الأب المهيمن وطرق التعبير عنه في مختلف الثقافات، إنما يعود في أصله إلى بنية جامعة تستمد معناها من النموذج البدئي، باعتباره باعثاً ومحفزاً نحو التمثيل.

كما أن هذا المصدر يتيح ديمومتها، فقد كان بمثابة معبر لتحول الأسطورة نحو التفكير العلمي في تفسير ظواهر الكون، إذ ب"أن العلم هو الأسطورة تماماً، وقد تجسّدت في كيان مادي، إن انتقال الأسطورة من الواقع النفسي، إلى الواقع المادي هو ما نطلق عليه اسم العلم الذي نُوهِمُ أنفسنا بأنه نشأ مستقلاً كل الاستقلال عن الأسطورة والسحر والأدب والدين، وهذا الوهم مازال يتحكم في نظرة الكثيرين منا"⁵. فتغيّر المفاهيم لا يعني بالضرورة تخلصاً من النماذج البدئية الحاكمة، فنمط التفكير الأول يقوم على الترميز، ومن ثمّ ينتج تفسيراً أسطورياً، إلا أن التطور التاريخي أدى إلى ظهور التفسير العلمي الخاضع للقوانين العقلية والتجريبية، الذي يفصل بين الذات والموضوع،

¹ البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 52.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، حنا عبود، ص 45.

⁴ المرجع نفسه، ص 48-49.

⁵ المرجع نفسه، ص 50. للاستزادة، انظر، البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 58-59.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإليادي) (لما هي) (المقدس) (وأوراثه) (التحليلية) (في) (استقصائه)

ومع ذلك، فإن الإنسان المعاصر لا يمكنه الفكك من النماذج البدئية في التفسير، فهو مرتحن ومحكوم بها لأنها جزء من لاوعيه، وأهمها نموذج الأب المسيطر، الذي صار يدعى بالعلم، وهو ما يؤكد "يونغ" مشيراً إلى أن "المخزون البشري، وهو مخزون غني جداً بالصور العاطفية، يشتمل على مجمل خبرة أسلافنا للأب والأم والإبن والزوج والزوجة والشخصيات الساحرة والأبطال التي تهدد الجسد والروح، وهو الذي رَفَعَ هذه المجموعة من النماذج البدئية إلى منزلة المبادئ العليا النازمة للحياة الدينية، بل وحتى السياسية، في إقرار لاشعوري بقوّتها النفسية الهائلة"¹. وستجد هذه الفكرة صدى واسعاً في الطرح الإليادي كما سيأتي لاحقاً.

وعودة إلى إشكالية علاقة النماذج البدئية بالأساطير، فإنه يمكن دراستها في ضوء اللغة الرمزية، باعتبارها خاصية إنسانية، ف"في الفصل المعنون بـ"أهمية الأحلام"، يتحدث "يونغ" عن استعمال الإنسان الكلام أو المكتوب من أجل التعبير عما يَحْتَلِجُ النفس، وهذه اللغة المستعملة مفعمة بالرموز التي تكون عبارة عن كلمة أو اسم أو صورة تمتلك بالإضافة إلى المعاني المستعملة في الحياة اليومية، والتي هي اصطلاحية وبديهية، إلى دلالات أخرى واسعة وغامضة ومستترة، (...) إذا، حسب "يونغ" فالكلمة أو الصورة تصبحان رمزا إذا امتلكا معنى إضافياً للمعنى المعروف البديهي، (...) لأن الإنسان يصنع رموزه أيضاً بطريقة لا واعية وعفوية"². وتتجلى الرموز بشكل أكثر خلال الأحلام، ولذلك ركّز عليها "يونغ" بغية إضفاء الشرعية على نظريته في اللاوعي الجمعي، إذ "تشكّل الأحلام المادة الأساس، التي تساعد في فهم آليات إنتاج الرموز في الميكانيزمات العصبية والنفسية، فالأحلام هي الطريقة الملكية نحو اللاشعور (...) فالصور المختزنة في الأحلام والأفكار المتضمنة فيها لا تعكس فقط ظواهر تتعلق بالذاكرة الشخصية، ولكنها تعبير عن أفكار جديدة لم يُكتب لها أن تتجاوز قطّ عقبة الوعي"³.

فبالأساطير تعبر عن اللاوعي الجمعي البدائي الذي صنع رموزه، ذلك أنه يستعصي على الفهم العقلاني أو الاحتواء المفاهيمي، ولهذا يتجلى عبر الأحلام ويتم التعبير عنه في شكل رمزي. ويخلص "يونغ" إلى أن الإنسان المعاصر لا يمكنه التخلص من النماذج البدئية، لأنها عنصر جوهري في بنيتها النفسية، تسكن لاوعيه، ف"في نفس كل فرد، تستطيع هذه المضامين أن تنبثق إلى حياة جديدة، وتمارس قدرتها السحرية، وتلخص في صيغة "ميثولوجيا فردية"، تمثل موازياً للأساطير التقليدية الكبرى العائدة لكل الشعوب والعهود مفرغة أصلها، جوهرها ومعناها بصيغ محسوسة، وملقية عليها ضوءاً جديداً"⁴. وهي لا تفتأ إلا وتظهر في ميولاته ونزعاته الحديثة نحو الترفيه واللهو.

¹ البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص 56.

² يوسف توفيق، الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية : دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، مجلة الثقافة الشعبية (المؤسسة العربية للطباعة والنشر، البحرين، عدد: 25، السنة السابعة، ربيع 2014)، ص 31، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 31-32، بتصرف.

⁴ علم النفس اليونغي، جاكوبي، ص 56.

الفصل الثالث: (المفهوم (الدينامي) لمهية (المقدس) وأوراثه (التحليلية في استقصائه

كما يشير "يونغ" كذلك إلى أن هذه النماذج لا تفقد "قدراتها السحرية، وتترك الإنسان عاجزا وحيدا تحت رحمة الشرّ الخارجي والداخلي إلا عندما يجمد الإيمان وتتحجر العقيدة ليصبحا شكلين فارغين، تلکم هي الحالة العامة السائدة في عالمنا الغربي الذي تبني العقل والمدنية المتفوّقة بتقنيّتها"¹. فالفكر الغربي حين تخلّى عن النماذج البدئية، وقع فريسة للاكتئاب والفراغ الروحي، لأنه افتقد للمعنى الذي كانت تضيفه هذه النماذج على أبعاد الوجود، بعد إيمانه بانتصار العلم الطبيعي والتقنية، وهي الفكرة التي سيقبّسها "إليادي" عن "يونغ"، وتقوم عليها جدليته بين الإنسان المتدين والإنسان اللامتدين كما سيأتي.

وبناء على ما سبق، يمكن الحكم على موقف "يونغ" من الدين، بأنه إيجابي، لردّه الإعتبار إليه بعد الاختزال الفرويدي، فقد كان يراه ضرورة إنسانية، ولازمة لا يمكن فصلها عن بنيته النفسية، لأنه كائن مفطور ومجبول على التدين، ف"على العكس من "فرويد" تماما، يرى "يونغ" أن العقل البشري متدين بطبعه، كما يرى أن الدين متأصل في الحياة الإنسانية، ولا يصحّ أن يُختزل إلى مركّب أبوي يجب حلّه لكي يستردّ المرء عافيته النفسية، ولا إلى عوامل متعلّقة بتطوّر العلاقات الاقتصادية، والوعي الاجتماعي، غير أن الأمر لا يقتصر على ذلك فحسب، إن همّ الباحثين في فينومينولوجيا الدين ينحصر أساسا، في توصيف الرموز، الصور، الأساطير، والتأويل، ومعنى الخبرة الدينية، وكان يرى بأنّ الدين يُشبع حاجة اللاشعور الجمعي، التي تحتاج من يُشبعها، فمثلما هي بحاجة إلى أن تطلق مكوّناتها من الرموز، والأساطير، والنماذج البدئية، من خلال الأحلام، فهي بحاجة إلى الدين لكي يطلق، أو يركّب مكوّناتها، ويجعلها تماثل، وتُعادُ صياغتها، وهو ما يُؤمّن لها الحركة والتوازن"². فالفكر الغربي يعاني من أزمة نفسية، تتمثل في الاغتراب والتشيؤ، الناتج عن النزعة الاستهلاكية وطغيان التفكير المادي، بعد تخليه عن النماذج البدئية لصالح التقنية.

وقد لاحظ "يونغ" بعد عدة معانات نفسية لمرضاه، بأن الدين كان يساهم في التخفيف من حدّة هذا القلق الوجودي، الذي جعل الإنسان المعاصر بعد انسلاخه من القداسة، يعيش حالة من العزلة، عبّر عليها بمصطلح "التفردن" *individualisation*، والذي يدلّ في معناه، بأن الإنسان فقد القيمة المنوطة بدوره في الحياة، التي كانت تحددها النماذج البدئية لدى الإنسان البدائي، وغابت الأجوبة عن أسئلته الوجودية التي عجزت التقنية على تعويضها، وهي تعدّ من الاشكاليات المفصّلة في الطرح اليونغي، ويمكن إيجازها تبعا لما ذكره "الماجدي" بأن "يونغ" قد توصّل بفضل "استخدامه مفهومه الخاص عن التفرد، إلى رسم لوحة رمادية لإنسان حضارة القرن العشرين، حيث وجد أن من النتائج السلبية للتطور الثقافي الذي عرفه العالم الغربي، اختلال التوازن، واضطرابات الشخصية التي تعاني منها الشخصية، ويُرجع "يونغ" ذلك إلى اضمحلال دور الصور الرمزية للقيم، التي يحملها الإنسان، وخوائه الروحي مقابل الإشباع العادي الذي يتّسم به العصر الحالي، ويرى "يونغ" أن خلاص الإنسان المعاصر من

¹ علم النفس اليونغي، جاكوبي، ص 67-68.

² علم الأديان، الماجدي، ص 195-196.

"أزمة البحث عن النفس"، يكمن في العودة إلى القيم الروحية الحقّة، التي تكسب حياة الفرد معنى وأهمية، وأنّ تحقيق هذا الهدف يمرّ عبر التفرد¹. فإزدراء القيم الروحية المستمدة من الدين، وسلخ القداسة عن الحياة، أدى إلى هذه الحالة الوجودية الكارثية، ما يقتضي ضرورة استعادة قيمه التي يضيفها على أبعاد الكينونة الإنسانية.

وهو يرى بأن علم النفس التحليلي يتيح إمكانية استعادة القيم الدينية، وتحقيق التواصل بينها وبين التقدّم العلمي، فقد "وصل" يونغ" في آخر أشواطه إلى أن الثقافة الغربية قد أنتجت في تاريخها الطويل ثلاثة أنماط كبرى هي: الديني، والعلمي، والنفساني. ورأى أن علم النفس التحليلي، بشكل خاص، وعلم النفس بشكل عام، يمكن أن يصلح بين الدين والعلم، ويقدم للبشرية نقلة كبرى، لأن أية خسارة للعلم أو للدين تعني تدمير الإنسان، ومن الممكن أن يقوم علم النفس بالتوصيل بينهما، وربطهما بطريقة تساعد الإنسان، ويشير "ستيفن ووكر" في كتابه "يونغ واليونغيون والأسطورة" أن "يونغ" وجد في تصالح ذات الإنسان مع العالم، والوعي واللاوعي، مفتاحاً لسعادة الإنسان، حيث يذهب "يونغ" إلى أن عملية تطوير الشخصية، والتفرد، وفكّ الارتباط مع اللاوعي، هي مفتاح للسلام العالمي، وعندما بلغ الثمانين من العمر كشف، في كتاب الذات، عن العلاج الشافي لرأب الصدع الأساسوي بين الذات والموضوع، وبين الوعي واللاوعي، عندما طالب بموقف ديني في مواجهة الحياة، باعتبار أن الدين يسمح للبشر بمعرفة الشيء الذي يقع فيما وراء العالم الخارجي، وصراعاته السياسية، حيث يساعدهم ذلك على الحفاظ على توازنهم، يعود الباحث في الجزء الأخير من الكتاب، إلى بيان دور الأسطورة في الثقافة كتعويض، وعلاقة الأسطورة بالسياسة². فبعد أن أدرك القيمة الموضوعية والعملية التي يمكن للدين أن يقدمها للحياة الإنسانية، وتأسسه على النماذج البدئية، ناهض من أجل استعادة دوره الجوهري فيها، ودافع عن أصلته، باعتباره مكوناً بنويوا داخلها، له القدرة على شفاء الغليل الإنساني الذي يتوق نحو القيمة والمعنى.

ويلخص "جاكوبي" المسعى اليونغي المأمول من وراء العودة إلى الدين، واستعادة النماذج البدئية، بالقول: "يتمثل المعنى المتضمّن في علم نفس "يونغ"، والهدف الذي يسعى إليه، إلى النقاط التالية: تحرير الإنسان المعاصر من عزلته وتشوّشه واضطرابه، ومدّد يد العون لكي يجد طريقه في تيار الحياة الضخم، وتقديم يد المساعدة ليفوز بالكمال، ويحقق الكلية التي يمكن، عن عمد أو معرفة، أن تُوجَد من جديد جانبه الواعي المضّيء مع جانبه اللاواعي المظلم"³. ويشترك معه "إليادي" في هذا المشروع، فقد كان يهدف من وراء مشروعه إلى المساهمة في إنقاذ العالم الغربي من الأزمة الروحية التي ضربته في عمقه.

لقد كان هدفنا يتمثل في التركيز على ما يخدم طبيعة تأثير "إليادي" بأطروحات "يونغ"، وهذا بالإشارة إلى أهم النظريات التي تبناها، وأبرزها: فكرة النماذج البدئية، وفطرية التدين، واستعادة القيم الدينية، وهو ما سنفصل فيه

¹ علم الأديان، الماجدي، ص 197.

² المرجع نفسه، ص 205-206.

³ علم النفس اليونغي، جاكوبي، ص 68.

لاحقا. ويشير "بسام الجمل" إلى حقيقة هذا التأثير قائلا: "والحق أنه لم تغب عن "إلياد" الإشارة إلى الدور الريادي الذي قام به علماء النفس، وفي طبيعتهم "يونغ"، في لفت الأنظار إلى أهمية معرفة تاريخ الأديان في مبحث عندهم مخصوص هو علم نفس الأعماق، ولذلك يتبنى "إلياد" مبدأ محوريا من مبادئ الفكر اليوناني، مفاده أن كل كائن تاريخي يحمل في ذاته قسما كبيرا من إنسانية ما قبل التاريخ"¹، فالإنسان الحديث اللامتدين هو سلف الإنسان الغابر المتدين.

وتجدر الإشارة إلى حصول العديد من اللقاءات الواقعية التي جمعت بين "يونغ" و"إليادي" في ندوات "إيرانوس"، وهي لقاءات مفصلية نظرا لاستلهاهم "إليادي" بعد حوارهما، نظريته حول اللاوعي الجمعي وعلاقته بالنماذج البدئية والأساطير، ففي سنة 1950، تمت دعوة "إليادي" لإلقاء محاضرة في مؤتمر إيرانوس بالقرب من آسكونا، بسويسرا. وكانت الندوات مستوحاة من توجه الفكر اليوناني، رغم طبيعته متعددة التخصصات. وكان "إليادي" يدعو "يونغ" بـ"العميد الروحي" *spiritus rector* لإيرانوس، وقد استمر محاضرا دائما بها لمدة عشر سنوات².

وقد كانا يتراسلان حول مفهوم النماذج البدئية، واللاوعي الجمعي وعلاقته بالأسطورة والدين، وأشار "توماس هاكل" إلى بعض الرسائل في دراسته حول أطروحات حلقات إيرانوس خلال القرن العشرين، مبينا بأنه وعلى الرغم من أن العلاقة بين "يونغ" و"إليادي" لم تكن متناغمة وباعثة على السرور عموما، فمن ناحية، توجد رسائل، مثل واحدة (محفوطة في أرشيف يونغ)، كتب فيها "إليادي" إلى "يونغ" في 04 سبتمبر 1950، مخاطبا إياه بـ *cher maitre* (رغم أنها صيغة مخاطبة وظفها مع آخرين مثل بيتازوني)، وبعد شكره على محادثتهما بآسكونا، ذهب إلى القول بأن اللقاء يُعدّ من بين المقابلات الفكرية الحاسمة في حياته". وفي رسالة لـ"يونغ" في 22 جانفي 1955، وصف المشروع اليوناني بأنه أعظم اكتشاف خلال نضجه الروحي. ومن ناحية أخرى، فقد كان لكلا الرجلين وجهتا نظر مختلفتين حول الموضوعات التأسيسية والجوهرية كالنماذج البدئية، والمقدس والرمزي. وقد أشار "نتالي سبينتو" في دليله البيبليوغرافي الإرشادي لـ"إليادي"، *Mircea Eliade, storico delle religioni*، إلى الصعوبة الجوهرية في إيجاد أرضية مشتركة للحوار، وأنه في مناسبة معينة، شعر "إليادي" بالعجز في التغلب على التراجع المتسرع وتدارك موقفه بخصوص اللاوعي، الذي قاد "يونغ" نحو السُّخط، ففي جزء غير منشور من مذكراته، مؤرخ في 21 أوت 1951، كتب بأن "الكون الروحي اليوناني يخنقني أحيانا"، وقال أيضا، "إن النماذج البدئية اليونانية تُرعبني"، ذلك أن "إليادي"، كان يأمل في بُعد ترانسندنتالي. لكن، وبالرغم من الاختلاف في مواقفهما، فإنه لا يمكن التشكيك بأن "إليادي" لا يُثَمِّنُ الحكم النفسي، كما أنه تعلّم الكثير منه³. وستقف على الخلاف بينهما حول النماذج البدئية، وعلاقتها بالأسطورة والأحلام، ودور اللاوعي الجمعي فيها لاحقا.

¹ من الرمز إلى الرمز الديني، بسام الجمل، ص 86.

² Guilford Dudley, Jung and Eliade: A difference of opinion, Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought (Taylor & Francis Group, Routledge, London & New York, Vol. 10, Issue 1, 1979), p. 38.

³ Hans Thomas Hakl, Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century, Trns: Christopher McIntosh, 2nd Ed (London & New York, Taylor & Francis Group, Routledge, 2014), p 170.

الفصل الثالث: (الفهم الإليادي) لمهية (المقدس) وأوراده (التحليلية في استقصاءه)

كما أشار "أحمد زين الدين" إلى هذا التأثير قائلاً: "ولكن "إلياد" كان شديد التأثير بـ"كارل يونغ" حيث شاركه في نظرتة حول اللاشعور الجمعي والنماذج الأصلية، وما كشفه "يونغ" عند مرضاه من بنية كونية لديهم مماثلة لما نجده في الأديان القديمة والشرقية، وفي الخيمياء. وكان على يقين من أنّ تلك الرموز ذات نظام كوني، ومتأتية من طبقات أوغل عمق من الوعي، وحتى من اللاوعي ذاته، وبالنتيجة، فإن مهمة مؤرخ الأديان هي تحليل مختلف الأشكال التي تعبر الرموز من خلالها ضمن معايير تتجاوز المشروطيات التاريخية للفرد. وبالنسبة لـ"إلياد" فإن اكتشاف اللاوعي يوازي في أهميته الإكتشافات البحرية الكبرى خلال عصر النهضة، أو اختراع التلسكوب الذي كشف عن عوالم خفية زعزت صورتنا عن الكون، وأوحت بمنحنيات لا متصوّرة"¹، فاكشف النماذج البدئية، والتفسير المستجد للوعي الجمعي، منح للأساطير قاعدة منهجية، يمكن من خلالها دراسة بنيتها.

كما تناول بعض الاختلاف بين التصورين، فـ"في حين أن البعض يرى في "إلياد" تلميذا لـ"يونغ"، فإن "إيفان سترونسكي" يدّعي أن "إلياد" اختلق مصطلح (عبر) أو (ما وراء) الوعي *transcscient* المعادل للوعي اليونغي ليفسّر المتشابهات بين الأسطوريات والرموز المتأتية من ثقافات متبانية، كذلك استخدم النموذج البدائي الذي يعني عند "يونغ" بُنى اللاوعي، بينما هو في المنظور الإليادي المثال النموذجي المستوحى من "أفلاطون" والقدّيس "أوغسطينوس"².

أما بخصوص الأحلام، والتعبير الرمزي وزخم العالم اللاشعوري، فيذكر بأن "يونغ" يعتبر "أنه من الأهمية بمكان أن نحقق للإنسان مساحات الخيالي والحلمي، وأن نحافظ عليها وننظّمها، وقادته دراساته إلى الطاقات المنسية لهذا الكائن الحي، وإلى اكتشاف جذور شجرة فريدة عبر الأجيال، أي بنية قديمة مزوّدة بتمثيلات شاملة، ولاحظ "يونغ" أن الأحلام تنقل شذرات من ميثولوجيا يجهلها المرء في حالة اليقظة، وثمة منطق للصورة والرمز يُرسي بنية لغتها ويسكن رسالتها، ويعترف "مرسيا إلياد" لـ"يونغ" بفضل العثور على ميثولوجيا معاشة على حدود الوعي واللاوعي، تهيء للقاء الغرب مع شعوب ثقافات أخرى، كما تنحو التركيبات المتكررة التي يكشفها علم النفس التحليلي إلى إظهار وجود مراكز مسماة "صور أولية"، أو نماذج أولى عن اللاوعي الجماعي، وتشهد على الإنسان وتحركه وإبداعه وتضمانه مع مجموع الكون"³، أي أن تلك المشاركة الصوفية مع ظواهر الكون المنبثقة عن النماذج القبلية، التي تؤهله للتكيف مع محيطه وذاته، تعدّ بنية مشتركة بين جميع البشر ومتوارثة، كما أنه يمكن استثمارها في حوار حضاري بين الغرب والآخر.

ويمكن إجمال معالم التأثير الإليادي، في مجموعة من النقاط، وأهمها :

¹ الدينّي والديوي في فكر مرسيا إلياد، أحمد زين الدين، ط1 (بيروت، دار بيسان للنشر والتوزيع، 2018)، ص 34-35.

² المرجع نفسه، ص 35.

³ المرجع نفسه، ص 35-36.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإلهي) (لهي) (المقدس) وأوراثته (التعليمية) في (استقصائه)

- الاستفادة من النقد اليوناني للطرح الفرويدي الإختزالي، وإسهاماته في إعادة الاعتبار للدين كجوهر في بنية الإنسان النفسية بعد زحزحته من حياته بفعل عمليات سلخ القداسة.
- التأكيد على النزعة الفطرية نحو التدين لدى الإنسان، وأصالتها في النفس، كاستعداد قبلي فيها.
- الحاجة إلى إنقاذ الفكر الغربي من أزمته الوجودية، ومحاولة إضفاء المعنى على الحياة الروحية بعد غلبة التقنية، باستعادة دور القيم الدينية وعلاج الإنسان المعاصر من تبعات الإغتراب، والإيمان بإمكانية الاستفادة من التراث الروحي الغابر، ومن الأديان الأخرى وفتح حوار مثمر مع شعوبها.
- استلهام نظرية النماذج البدئية التي وضعها الآباء المؤسسون، وأثرها في تشكيل اللاوعي الجمعي، وإسهامها في استمرارية إضفاء المعنى على الحياة، وعلاقتها بنشأة الرمزية والأسطورة لتفسير الكون.
- وراثته الإنسان المعاصر للنماذج البدئية، وعدم قدرته على الفكك منها، ولو أنها استبدلت بمفاهيم أخرى كالعلم والتقنية، لكنها تظهر في الأفلام واللهو والفن، إلخ، وفي مختلف السلوكيات الحديثة.
- لم تكن الأنطولوجيا البدائية ساذجة في تفكيرها، وإنما كانت زخمة في تعبيراتها الرمزية، وتخوّفها من العيش وسط الفراغ، ولهذا أسست نمطية عيشها على النماذج البدئية بغية الحفاظ على المعنى.
- أن النماذج البدئية كانت مرحلة ما قبل منطقية، ساهمت في التأسيس للتفكير العلمي والفلسفي.
- مركزية الأسطورة في الدين، كرؤية معرفية للأصول المتعلقة بالكون والوجود في الأنطولوجيا البدائية، فهي نتاج النماذج البدئية، كبنية إنسانية مشتركة، رغم اختلاف طرق التعبير عنها.
- تؤدي القراءة الموضوعية للرموز الدينية، إلى إدراك جوهر التجربة الشعورية المعبر عنها بواسطتها، لأن صناعة الرموز خاصية إنسانية ذات جوهر فريد، فالإنسان كائن رمزي، وعليه، تمثل التجربة الدينية وعاء تجلي جوهر الدين، إذ لا يمكن إدراكه إلا بالتنقيب عن هذا الشعور المعيش داخلها.
- الحاجة إلى مقارنة الظاهرة الدينية بعيداً عن معايير الصدق والخطأ، ودراستها في ذاتها، وعدم اختزالها من خلال تفسيرها بعناصر خارجية عنها، وذلك بتبني أدوات المنهج الفينومينولوجي.
- استلهام فكرة التضامن الصوفي مع الظواهر الكونية والنباتية والحيوانية، وترك التفاصيل فيها لحينه.
- يعتبر كتاب "الأساطير والأحلام والأسرار" لـ"إليادي"، قراءةً جديدةً مبنية على زاوية نظر مؤرخ أديان لهذه الموضوعات، وقد استلهم فكرة تأليفه من كتاب "يونغ" الذي قاربها وفق رؤية نفسية.

المطلب الثالث: إسهامات "رفائيلي بيتازوني"، و"غواشيم واش" و"جورج ديموزيل" في تاريخ فينومينولوجيا الأديان وأثرها على الطرح الإلحادي:

تهدف إلى إبراز الأثر المباشر الذي خلفته زمالة "الإلحادي" ومعاصرتة لأبرز رواد تاريخ الأديان، والذين يُمثل احتكاكه بهم، بحكم التدريس، نقطة تحوّل جذرية في صقل شخصيته المعرفية، خاصة فيما يتعلق بالجانب المنهجي، نظرا لثقل الطرح الذي تميّزت به مقارباتهم. وبالرغم من تعدّد المفكرين الذين استفاد منهم، لكننا آثرنا التركيز على أهمّ الفاعلين المباشرين، الذين أقرّ بفضلهم في مشروعه التأسيسي لعلم الأديان. ولذلك سنعرض تعريفا موجزا بالمشاريع المعرفية لكل من "غواشيم واش"، و"رفائيلي بيتازوني"، و"جورج ديموزيل"، مع بيان معالم تأثره بهم، في فروع ثلاثة:

الفرع الأول: إسهامات "غواشيم واش" في تاريخ الأديان:

أ. ترجمته: ولد "غواشيم واش" سنة 1898 بشمينتر، بألمانيا، حصل على الدكتوراه سنة 1922 برسالة حول "العناصر القاعدية في فينومينولوجيا فكرة الخلاص". غادر ألمانيا باتجاه الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1935، ودرّس بها تاريخ الأديان ما بين 1935-1945 بجامعة براون. عُيّن أستاذا لتاريخ الأديان بكلية اللاهوت بجامعة شيكاغو 1945، توفي في 1955.¹

أما عن إنتاجه الفكري، فله مجموعة من الكتب، وأهمها: سوسيولوجيا الدين، أنماط التجربة الدينية، المسيحي وغير المسيحي، الدراسة المقارنة للأديان، الفهم والاعتقاد: مقالات. ويمكن اعتباره من أكثر الباحثين العالميين انتظاما في دراسة الدين، فقد نشر سنة 1924 دراسة حول منهجه، وظلّ مشغولا على الاشكاليات المنهجية عموما، وبالفهم والهيرمونوطيقا خصوصا. كما كرّس جهوده في علم الاجتماع الديني، متحمّسا للمقاربة النمطية *typological approach*. سعى إلى تأسيس فهم نمطي منهجي للظاهرة الدينية، واتخاذ التجربة الدينية ركيزة لها، وللطرق الثلاثة التي تعبّر بها عن ذاتها: في الفكر، والفعل والطائفة. كانت له بصيرة نافذة على الاشكاليات الفلسفية واللاهوتية المثارة من قبل الإنسان المتدين.²

أما موسوعة *Britannica* فتشير إلى أن الفضل يعود إليه في إدراج المنهج الفينومينولوجي ضمن المقررات الدراسية الأمريكية لتحليل المعتقدات والطقوس الدينية، وأنه أسس التخصص المعروف بالدراسة المقارنة للأديان *Religionswissenschaft*، بجامعة شيكاغو، بالإضافة إلى اعتباره المؤسس لما يسمى بمدرسة شيكاغو *Chicago School*، التي تخرج منها باحثون مؤثرون على غرار "ميرتشيا إيلادي". وينظر "واش" إلى *Religionswissenschaft* على أنه مقارنة مقارنة، فينومينولوجية ونفسية للدين، تنطوي على الجوانب النظرية (أو العقلية، أي الأفكار الدينية)، والتطبيقية (السلوكية)، والمؤسسية (الاجتماعية) للدين. وبسبب اشتغاله على

¹ Waardenburg, Classical Approaches., p. 487.

² Ibid., p. 487.

دراسة التجربة الدينية، فقد اهتم بعلم الاجتماع الديني، محاولا بيان كيفية تشكيل القيم الدينية لتلك المؤسسات التي عبّرت عليها¹.

ب. *Religionswissenschaft*، النظرية والمفهوم : عمل "جوزيف كيتاغوا" وهو تلميذ لـ"واش" وزميل لـ"إليادي" بمدرسة شيكاغو، على إيجاز تصور "واش" لتاريخ الأديان، مشيرا إلى شغفه بعلم الاجتماع الديني، لكنه لم يشغل تدريسه في منصب بيداغوجي بألمانيا أو بالولايات المتحدة الأمريكية، ولهذا ينبغي النظر إلى جهوده فيه، كجزء من سياق تصوره المنهجي العام لتاريخ الأديان. إذ يرى أنه بالنسبة للبروفيسور "واش" فإن *Religionswissenschaft*² عبارة عن علمٍ تجريبيٍّ، وليس تخصصا فلسفيا، وقد انتقد "س. ب. تيليه" الذي ألغى الحدود فيما بين *RW* وفلسفة الدين. كما أحس بأن "شاتيني دولا سوساي" يساوي *RW* مع فلسفة وتاريخ الدين. وبالالتفات نحو فلاسفة الدين، يلاحظ "واش" بأن أستاذه، "أرنست ترولتش"، لم يعمل على إلغاء الحدود فيما بين فلسفة الدين و *RW* فحسب، لكنه لم يكن واضحا بخصوص جوهر ومهمة هذا الأخير. وقد شدّد "ترولتش" على أنه لا يمكن الحديث عن موقف كوني *universal position*، وضبط كوني مشترك *a common universal possession* لعلم الأديان. ف *RW* يعتبر بالنسبة إليه تخصصا معياريا *normative discipline*. وبعد "ترولتش"، لاحظ "واش" وجود نزعتين داخل *RW*، تنطلق إحداهما من الفلسفة لتطوير العلم، أما الثانية فتنتقل من العلم الذي يقود نحو الفلسفة، لكنه كان مقتنعا بأن المهمة المستقلة لـ *RW* تكمن بين هذين المتناقضين. ومن بين الفلاسفة المحدثين، يصور "واش" بأن "ماكس شيلر" هو الشخص الوحيد الذي فصل بوضوح بين الفلسفة والـ *RW*. ويُدْرِجُ "شيلر" بين *positive RW* (وتاريخ الأديان)، وبين الفينومينولوجيا الجوهرية للدين *die Wesensphainomenologie der Religion* تخصصا شاملا يجمع بينهما، يدعو بالفينومينولوجيا الحسية للأشياء والسلوكات الدينية *concrete phenomenology of religious objects and acts*. وتبعاً لـ"شيلر"، يهدف هذا الاستقصاء إلى تحقيق أقصى قدر ممكن من الفهم للمحتويات الفكرية للأشكال الدينية والسلوكات الحاذقة التي تمّ عبر التاريخ تقديم هذه المحتويات الفكرية، وهكذا يرى "شيلر" مهمة دينية-علمية من وجهة نظر تمّ التعبير عنها بطريقة علمية-دينية، فهي مهمة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال شكل ديني-علمي *religioscientifically*، وفق وسائل منهجية تابعة لـ *RW*³.

ويضيف عن الفرق بين علم *RW* وفلسفة الدين بأن "واش" يؤكّد بأن نقطة انطلاق *RW* تكمن في الأديان المعطاة تاريخيا، في حين أن فلسفة الدين تنطلق من منهجية استنتاجية قبلية، غير أن *RW* لا يملك أي غاية تأملية

¹ تم الاسترجاع من : <https://www.britannica.com/biography/Joachim-Wach>، بتاريخ : 2022/03/02،

² نظرا لتكرار مصطلح *Religionswissenschaft* في مقال كيتاغوا، فإننا سنختصره إلى *RW* حفاظا على السياق الذي أراده واش أن يضعه فيه محافظة على معناه الحقيقي، لذلك فضلنا إبقائه على أصله لاختلاف مدلوله لديه عن بقية مؤرخي الأديان.

³ Joseph M. Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion, The Journal of Religion (The University of Chicago Press Journal, Chicago, Vol. 37, N° 03, Jul., 1957), pp 174-175.

الفصل الثالث: (الفهم (اللاهوتي) الماهية (المقدس) وأوراده (التعليلية في استقصاء

speculative. ومع ذلك، فهو ليس وصفيًا خالصًا، بالرغم من مركزية الوصف في التخصص. ويعتقد "واش" بأن جهد المتحرّي في الدين ينبغي أن يتوجّه دائمًا نحو تفسير *Deutung* الظاهرة. وبالمقارنة مع بقية التخصصات، فإن *RW* يواجه صعوبات، خاصة مع التفسير بسبب طبيعة موضوعه الاشكالي، إذ يجادل "واش" بأن الباحث في الآداب يعالج بنية موضوعية في الأدب، أكثر مما يتعامل به الباحث الديني مع مظهرات الدين. ففي دراسة الآداب، يمكن العثور على توافق أشمل بين التفسيرات الدنيا، التي تسعى نحو تأسيس تفسير *Deutung* للتعبير، وبين الفهم *Verstehen* الأعلى، الذي يسعى إلى ربط الظاهرة بسياقها الكلي، أما في *RW* فيبدأ المرء بالاستقصاء في معنى الظواهر الدينية، وعند هذه المرحلة، تثار الاشكاليات الفلسفية والميتافيزيقية، وهي الاشكاليات التي يقود إليها *RW*، ولكنه لا يستحضر بغية معالجتها¹.

ثم ينتقل "كيطاغاوا" إلى عرض تصوّر "واش" للوظيفة المنوطة بـ *RW*، وتحديد ماهيته، وما يميّزه عن سائر فروع المعرفة، مبينا بأن مهمة *RW* تكمن في إدراك ومعالجة وتفسير المعطيات التاريخية، إذ يتم تصور المناهج والأدوات تبعًا لذلك، وفي هذا السياق، فإن مهمته المنهجية ينبغي أن تعتمد على المعطيات التجريبية فحسب، وعليه، فإن الاهتمامات التاريخية والمنهجية ضرورية بالنسبة لـ *RW* في سعيه نحو فهم الدين. وفي اعتقاد "واش"، بينما يحقّ لللاهوتي وفيلسوف الدين الدفاع والمرافعة لعقيدة معيّنة، فإن الباحث في *RW*، لا يمكنه إصدار أحكام. فمن حيث المبدأ، يمكن للأديان الغابرة والأديان التاريخية، أن تُعالج بالطريقة نفسها على قدم المساواة. ومع ذلك، فإنه لا يمكن للمتحرّي التجريبي، من الناحية الذاتية، أن يتملّص من فرضياته الفلسفية، ولذلك ينبغي على المرء أن يكون واعيا بخاطر الذاتية والتخمين². إذ يرى بأن الغرض من التخصص ليس الدفاع عن الدين، أو إصدار أحكام قيمية، التي تقتضي ضمنا شيئًا من ذاتية الباحث، وإنما يقصد به إخضاع الدين إلى الدراسة العلمية الموضوعية، وتطبيق أدوات منهجية تتوافق مع طبيعتها، واجتناب الأحكام المسبقة، والاختزالية.

ويذكر "كيطاغاوا" بأن "واش" قد تحدث عن إمكانية الاستفادة من الفروع المعرفية المجاورة، كفلسفة الدين، إذ من خلال ثلاثة طرق، وفقا لـ "واش"، يمكن لفلسفة الدين أن تساعد *RW* : 1/ شحذ مناهج التخصص (منطق *RW*). 2/ بيان أدوات الاستقصاء والمحدّدات الفلسفية لموضوعاته. 3/ من خلال التنظيم الفلسفي للظواهر في المعرفة الكلية (الفلسفة التاريخية وميتافيزيقا الدين). ولا تلغي هذه العلاقات بأي شكل من الأشكال ذلك الفرق الجلي بين الاستقصاءات التجريبية والفلسفية. ومع ذلك، لا يتفق "واش" مع المؤرخين الذين يستمدون المعايير الشرعية الكونية من التجريبية، على الرغم من إقراره بأن الاستقصاء الديني-العلمي يشارك المبادئ والمناهج المستمدة من التاريخ الكوني³. فالباحث يرى ما يمكنه أن يتداخل مع موضوعه من الناحية الفلسفية، فيستفيد منه ويوظّفه،

¹ Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion., p. 175.

² Ibid., p. 175-176.

³ Ibid., p. 176.

ولكن من منظور *RW*، إذ لا ينبغي لمؤرخ الأديان أن يصهر رؤيته وفق نسق يخضع لتصورات مغايرة لتخصصه، خشية ذوبان شخصيته المستمدة من روح تخصصه.

ويُجمل "كيطاغاوا" خلاصة تصوّر وجهود "واش" في تأسيس *RW*، مشيراً إلى أن "واش" يقسّم دراسة الدين إلى بعدين: التخصصات المعيارية للاهوت وفلسفة الدين من جهة، والتخصص التجريبي لـ *RW* من جهة أخرى. كما يتفرع *RW* إلى تقسيمات تاريخية ومنهجية، فتحت مسمى "التاريخي" ينضوي التاريخ العام للدين وتاريخ أديان محدّدة. وتحت مسمى "المنهجي" تنضوي اهتماماته التصنيفية للأنماط التاريخية والنفسية. ويعتبر "مفهوم الكلاسيكي" من أهم الأفكار الإبداعية التي نُحتها "واش"، فهو يعتقد بأنه سيمكّن الباحث من سدّ الفجوة بين الجوانب الوصفية والمعيارية في دراسة الدين، فهي على حدّ تعبيره الخاص، (معياري نسبي لا يحتاج إلى تحريف الظواهر اللامتجانسة انطلاقاً من وجهة نظرية مسبقة)¹. فهو مفهوم يسعى إلى إلغاء الذاتية، واجتناب الإختزالية، وتحقيق الموضوعية، ذلك "أنّ مفهوم الكلاسيكي يُعدّ بمثابة محاولة "واش" للتحرك بين النسبية المطلقة، ووجهة النظر التي لا تنطلق من شكل نقدي ولا تنقيد بأي وجهة نظر لاهوتية أو فلسفية معينة. وفي هذه المحاولة، وجد قرابة مع فينومينولوجيا الدين عند "جيراردوس فان درلو"، ومورفولوجيا "ميرتشيا إيلادي". وكان "واش" مقتنعاً بجمالية مبدأ النسبية الموضوعية، كما تمّ توضيحها في مفهوم الكلاسيكي، ذلك إذا ما أردنا التخلّص من الذاتية اللاسلطوية *anarchical subjectivism* التي من شأنها جعل كل ما هو علمي *Wissenschaft* مستحيلًا. وعلى أي حال، فإن البنية العبقريّة المثيرة للإعجاب لـ *RW* عند "واش"، تتركز على اهتماماته في المجالات الرئيسية الثلاثة: 1/ المهيرمونوطيقا. 2/ الإستقصاء عن طبيعة التجربة الدينية والتعبير عنها. 3/ علم الاجتماع الديني².

ج. فينومينولوجيا الدين: عمل "جيمس كوكس" على اختصار طريقة "واش" في تطبيق هذا المنهج على الدين، فقد تُرجمت العديد من مقالاته إلى الإنجليزية بعد وفاته، بما في ذلك مقدمته المهمة في مصنف "جوزيف كيتاغاوا" (تاريخ الأديان: مقالات حول إشكاليات الفهم)، والمنشور سنة 1967، وقد ظهرت مساهمة "واش" في هذا الكتاب، الذي كُتِب أثناء إقامته بألمانيا، لأول مرة سنة 1935، وذلك في مجلة *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*. وقد عنون المترجمان الإنجليزيان "كارل لوكرت" و"آلان ميلر" هذا المقال بـ "معنى ومهمة تاريخ الأديان"، لكنهما وضعوا المصطلح الألماني *Religionswissenschaft* في نهاية العنوان بين قوسين للإفادة، التي يُراد منها نقله بشكل يتلائم مع مفهوم "واش"، بدلا من عبارة "تاريخ الأديان". وفي منشوراته الإنجليزية المتأخرة، أعاد "واش" إحياء الأفكار التي قدمها بألمانيا سابقا، لهدف محدّد يتمثل في تطوير المهيرمونوطيقا كمنهجية لدراسة الأديان المقارنة، ويجادل "ولتر كابس" بأنه كان مهتما في المقام الأول بمفهوم *Verstehen*، خاصة حول الدراسات ذات التقاطعات الثقافية ومتعددة التخصصات للدين. كما جزم بأنه وسّع هذه المحاولات لإنتاج نظرية سوسولوجية دينية مستندة على الفهم المتعمّق للأديان، يتمّ تحصيله من المنهجية المهيرمونوطيقية التي

¹ Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion., p. 176

² Ibid., pp. 176 -177.

تتركب من شعور حدسي للأحاسيس الدينية لدى الإنسانية وفق مقارنة بحثية ونظرية مطعنة، ويجزم "كوكس" بأن علم الاجتماع الديني عنده فينومينولوجي بكل معنى الكلمة¹.

وبعد هذا البيان لطريقته في التعاطي مع المعطيات الدينية التي تتيحها مختلف الثقافات بغية تأويلها، وعن إمكانية الاستفادة من مختلف المقاربات الأخرى، يستفيض "كوكس" في طريقة توظيفها من طرف "واش" الذي شرع في سوسيوولوجيا الدين، الذي استند على محاضرات ألقيت على طلبة التدرج بجامعة براون، وفق ما دعاه بـ"مقدمات منهجية"، أي أنه ميّز بين اللاهوت و *RW*، واصفا علم اللاهوت بـ"التخصص المعياري" *normative discipline*، الذي يشتغل على تحليل وتفسير وشرح معتقد معين. وضمن *RW*، أدرج الفينومينولوجيا والتاريخ وعلم النفس والسوسيوولوجيا. فهي جميعها وصفية في جوهرها، تهدف إلى فهم طبيعة كل الأديان. ويضيف في حاشية سفلية، بأنه لم يكن يعني بالفينومينولوجيا، دراسة وفق المعنى الموسري، وإنما للإشارة إلى المنهج، كما أنها ليست دراسة تاريخية للظاهرة، مثل: الصلاة، الكهانة، الطوائف، إلخ. ومن ثمّ، يكون قد عرّف الفينومينولوجيا على أنها منهج نمطي أو تصنيفي فقط، والتي، حينما تستحضر مع بقية الفروع الأخرى لعلم الأديان، تبني صورة كاملة في أبعادها المتعددة للتجربة الدينية الإنسانية، ويذهب "واش" إلى وصف فلسفة الدين باعتبارها فرعاً رئيسياً ثالثاً، تقترب مع اللاهوت في اهتمامه المعياري، لكنها تُشارك علم الأديان في موضوعه². وهو ما يؤكد على التنظير لما صار يُعرف بالفينومينولوجيا الدينية، التي تختلف في طبيعة دراستها وموضوعاتها عن الفينومينولوجيا الفلسفية، وهي من مظاهر التجديد في التناول الغربي للظاهرة الدينية، إذ كانت تلك الجهود بمثابة ثورة فكرية.

ثم يشير بعدها إلى ضرورة التكامل المعرفي بين السوسيوولوجيا و *RW*، وعن ضرورة مراعاة التنوع الذي يميز التجارب الدينية، بسبب تعدد الثقافات، أين يبيّن "واش" بأن العديد من الباحثين قد كتبوا عن تاريخ الأديان، لكنه يجادل حول وجود القليل من الدراسات المقارنة والمنهجية المتعلقة بالأشكال المتنوعة في التعبير عن التجربة الدينية، ذلك أن أغلب الدراسات المنجزة إلى غاية الآن تنزع نحو تأكيد الأشكال النظرية، مثل، الأسطورة، المعتقد، المذهب، على التعبير العملي في الطقوس وأشكال العبادة، ويوضح بأن دراسته تهدف إلى اختبار "مجال ثالث للتعبيرات الدينية"، يتجاوز العقائد والطقوس، وهو سوسيوولوجيا الدين، التي عرفها على أنها "تجمّع وزمالة وارتباط ديني"، صيغت في دراسة فردية، نمطية، مقارنة. ومثلما قام به نظراؤه الهولنديون، حينما قرروا مكانة لفينومينولوجيا الأديان ضمن المقررات الأكاديمية، أكد "واش" على حاجة سوسيوولوجي الدين إلى اكتساب فهم عميقٍ للتطور التاريخي لمختلف الأديان، "فمن دون جهود مؤرخ الأديان، سييؤء سوسيوولوجي الأديان بالفشل"، وبالإضافة إلى قيام الفينومينولوجيين بربط الفينومينولوجيا بالتاريخ، يجادل "واش" بأن السوسيوولوجي يأمل بأن تكون مقولاته مثمرة

¹ Cox, A guide to the phenomenology of religion., pp. 172-173.

² Ibid., p. 173.

لتنظيم معطيات المؤرخ¹. وهو ما سنجد حاضرا في طرح "إليادي" الذي دعا إلى ضرورة الاشتغال على المعطيات الدينية بالتأويل ومحاوله إدراك جوهر معانيها، بدل الاكتفاء بمجرد تصنيفها، لاكتشاف دلالاتها الضمنية. ثم يهتم "كوكس" فصله المتعلق بالفينومينولوجيا من خلال العودة إلى ملاحظات "كيئاغاوا"، مشيرا إلى أن فهم "واش" لعلم الاجتماع الديني مثلما كلفه ليتلائم مع علم الأديان الشامل، قد وصفه "جوزيف كيئاغاوا" بتحليل المعطيات الدينية، "الدينية-العلمية" *religioscientifically*، ومن ثم، يقصد "كيئاغاوا" بأن علماء الأديان لا يقومون بوصف الظاهرة الدينية فحسب، وإنما يُوجّهون تقصيّاتهم نحو معنى الظاهرة الدينية. وفي هذا المعنى، يمكن اعتبار أن "واش" قام بدمج موقف عاطفي ضمن سوسيولوجيا الدين بغية اجتناب اختزال الدين في الوظائف الاجتماعية. وخلال مناقشاته لإسهامات "واش" في دراسة الأديان، يلاحظ "كيئاغاوا" بأن "واش" كان متفائلا للغاية بخصوص اجتناب النتائج الاختزالية حول الدين، ذلك أن علم الاجتماع يفترض بأن الدين ناتج عن النظام الاجتماعي والحياة الاجتماعية، ومع ذلك، يشدد "واش" في تعليقاته التمهيدية حول المنهجية في علم الاجتماع الديني لديه، على أن الدراسات العلمية للدين لا تلغي الشعور بالنومينوس، وإنما على العكس، فإن دراسة الدين تستثار، وتتقوى، وتشكل، وتثرى من خلاله². فهو يرفض التفسير الدوركهايمي للدين باعتباره وظيفة اجتماعية، لأنه اختزال لجوهره الذي يقتضي تجربة شعورية، حتى يمكن وصفها مثلما تتبدى، والقيام بتأويلها بعد ذلك، كما أنه يعترف ببعده تعالى في الدين.

د. الهيرمونوطيقا : وعن مشروعه فيها، يشير "كيئاغاوا" إلى أن اهتمام "واش" بالهيرمونوطيقا برز في كتابه الضخم ذو الأجزاء الثلاثة *Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*، "التأويل : السمات الرئيسية للنظرية التأويلية خلال القرن الـ19"، فعلى الرغم من عدم بلوغ "واش" لسن الثلاثين بعد ما ألفه، لكنه كان كتابا لامعا ومعالجة شاملة للسمات الرئيسية للنظرية التأويلية خلال القرن الـ19. وابتاعه لتبصر "دلثاي"، يعتبر "واش" بأن الهيرمونوطيقا بمثابة رابط اتصال بين الفلسفة والعلوم الإنسانية. ويتابع "واش" بحساسية شديدة، علاقات الاعتماد المتبادل بين النظريات الهيرمونوطيقية لدى الباحث الفردي وتوجهاته الفلسفية. ويتساءل في مقدمة المجلد الثاني عما إذا كان هنالك تأويل عام مناسب لفهم الدين، مثلما هو الحال بالنسبة للفنون والآداب. وكذلك، إذا ما كانت الكتب المقدسة باعتبارها ذات جوهر فريد *sui generis*، تستلزم تأويلا مخصوصا، فبأي معنى يمكن لتخصص ما أن يعالج الكتب فيدعى علما³؟

ثم يعمل "كيئاغاوا" على تناول مفهوم "واش" لها، ولأسسها ومعالمها، مبينا بأن اهتمامه لم يقتصر بالتأويل على المبادئ الخارجية ومبادئ التفسير، وإنما وسّعها نحو "فهم متكامل" للدين ذاته، وبأنه من أولئك الذين حالفهم الحظ في الدراسة على يديه، ممن سيتذكرون بشكل جيد تلك المبادئ الرئيسية الأربعة للسيد الراحل : 1/ الوصف

¹ Cox, A guide to the phenomenology of religion., p. 176.

² Ibid., pp. 174-175.

³ Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion., p 177.

الفصل الثالث: (الفهم) (الدينامي) (المهم) (المقدس) (أوروبا) (التحليلية) في (استقصاء)

الشامل للحقائق. 2/ شرح تاريخي واجتماعي. 3/ عملية تقنية عند التصنيف. 4/ حتمية الفهم النفساني. ففي بدايات حياته، واجه "واش" الاشكاليات الهيرمونوطيقية التي ينطوي عليها *RW*. ومتابعا لـ "سودلبروم"، تسائل عن إمكانية البحث في الدين انطلاقا من مرجعية خارجية عنه؟ وهل يمكن لجوهره *Wesen* أن يُكشَفَ للباحث الذي لا يعتنقه؟ وهل يمكن لباحث مسلم أن يجعل الدين المسيحي موضوعا للبحث العلمي؟ وإلى أي مدى يمكن أن يأمل في الحكم على هذه الظواهر الغريبة عليه؟¹، وهي أسئلة في غاية الاشكالية بالنسبة للمتخصص في دراسة الأديان، إذ كيف يمكنه دراسة ظاهرة دينية لا يعتقد بها، من زاوية موضوعية، والتخلي عن أحكامه المسبقة، وهو ما يدل على حرصه الشديد على حمل لواء القصدية المعارضة للذاتية والاختزالية.

وبما أن الفهم السليم لا يتحقق إلا بعد القراءة الدقيقة للمدوّن من تراث الأديان، وبما أن الإنسانية قد طوّرت عبر تاريخها أساليب التعبير اللغوية، فقد أوّلاها "واش" عنايته في مشروعه التأويلي، وهو ما يشرحه "كيتاغوا" مشيرا إلى أن الأهم من ذلك كله، هو دراسة اللغة، لأنها وسيلة حاسمة في التواصل بين إنسان وآخر، كما أنها الوسيط الأكثر أمانة للتواصل الذي يتجاوز المكان والزمان، ويذهب "واش" إلى أبعد من ذلك في القول بأن فهم شخص معين يعني فهم لغته، ففي فهمه للهيرمونوطيقا، يدين "واش" بالكثير إلى "فيلهم فون هامبلوت" الذي كانت لديه بصيرة نافذة لطبيعة الخطاب وبنية اللغة، وإشكالياتها النفسية والاجتماعية، وتصنيفها ووظيفتها في تطور الحضارة الإنسانية، وانطلاقا من "فون هامبلوت"، تُعتبر اللغة عند "واش" عملا إبداعيا للعقل، ويمكن، في الحقيقة، تعريف الخطاب على أنه جهاز لتشكيل الفكر، وتعتبر اللغة تمظها خارجيا لروح الأشخاص الذين أنشأوها، ومن هنا تتجلى أهمية الفيلولوجيا². فاللغة تسمح بفهم العالم الديني للآخر المغاير.

ويعمل "كوكس" على تناول إشكالية العلاقة بين الهيرمونوطيقا، وطريقة مواجهة مؤرخ الأديان للعقبات التي تعترض دراسته للظاهرة الدينية من منظور "واش" مشدّدا بأنه لإحراز فهم أصيل، ينبغي على الباحث في الدين أن يتغلب على ثلاثة عقبات رئيسية، ويدعو "واش" الأولى بـ "الكمية في الطبيعية" *quantitative in nature*، التي تشير إلى مشكلة المسافة في الزمان والمكان، بين الباحث في الدين، وبين الأديان البائدة في العصور الغابرة، أو حتى بالنسبة للأديان البعيدة ثقافيا للشعوب البدائية. أما العائق الثاني، فينطوي على "الصعوبات النوعية" *qualitative difficulties*، مثل تعقيد بلوغ الفهم المتعلق بالمعتقدات والطقوس والتجارب الدينية التي تعتبر غريبة تماما على الباحث. أما العائق الرئيسي الثالث المؤثر على الفهم فيتمثل في سرّ التعددية في مختلف التجارب الدينية. ويرتبط ذلك بالعائق الثاني، بمعنى أن التعددية تغدّي غرابة الباحث المنحدر بالضرورة من مرجعية دينية أو ثقافية معينة، فعلى سبيل المثال، يرى "واش" بصفته بروتستانتيا، بأن المجمع الكاثوليكي الروماني غريبٌ بالنسبة إليه، لكن طقوس الكنيسة الشرقية الأورثوذكسية تبدو أكثر غرابة بالإضافة إلى طقوس العبادة اليهودية، أو الإسلامية، أو حتى البوذية، فكل واحدة من هذه العقبات توضح كيف أن مهمة *Religionswissenschaft* الرئيسية، هي

¹ Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion., p. 177.

² Ibid., p. 178.

الفصل الثالث: (الفهم) (اللاهوتي) (لهامية) (مقدس) وأورولته (التحليلية) في (استقصائه)

اكتساب فهم للأديان الأخرى، وعند هذه المرحلة، يقتضي على الباحث تبني مقارنة هيرومونوطيقية¹. فالانتماء المعرفي واللاهوتي للباحث، من عوامل اختزال الظاهرة الدينية المدروسة، بالإضافة إلى غياب المعطيات المتعلقة بالأديان الغابرة، وعدم الإلمام باللغات الأصلية لمخطوطاتها، دون إهمال عامل تعدد وتنوع التجارب الدينية الناتج عن تعدد الثقافات، فعلى قدر تنوع وثرأ الظواهر الدينية، تزداد مهمة مؤرخ الأديان صعوبة، وهو ما يقتضي منه الالتزام بالمنهج التأويلي بغية إدراك جوهرها الأصيل وبنيتها الحقيقية.

وعن توظيف الهيرومونوطيقا في تجاوز هذه العقبات يضيف "كوكس" بأن "واش"، كان يريد بها "الروح *Geist* المخصوصة والفريدة لسياق ديني معين، وهو ما يُنتجُ فهما "في الأعماق" *into the depths*، إذ تنطوي عملية التأويل على تحليل للمعطيات الدينية المنبثقة عن هذه الرؤية في الأعماق، لكنها لا تحصل ببساطة من خلال الحدس، ذلك أنها تتطلب عقلا متمرسا، يمكنه توظيف مهارات حدسية، لتركيب المعطيات. وذلك ممكن، لأنه في جوهر الدين، بغض النظر عن مدى الغرابة التي سيتجلى بها بالنسبة للملاحظ المتمرس والمتعاطف، يمكن العثور على تجربة دينية مذهلة ومتماثلة يتزدد صداها مع المرء، وفي ذلك، مساعدة جلييلة للفهم الإنساني، ففي تجربة التعبيرات الروحية (مثل تلك التجارب الجلييلة والعميقة والإبداعية)، توجد استمرارية متأصلة مذهلة. وتُشرك هذه العملية المنبثقة عن هذا المنهج، الباحث في تحديد المفتاح أو "الحدس الجوهري" للدين الذي يسعى المرء إلى فهمه. ففي الإسلام، مثلا، يمكن استيعاب الشعور بتجربة الألوهية *experience of the deity* كدليل لفهم مذهبه ولاهوته وكوسمولوجيته وأنثروبولوجيته ورؤيته الخلاصية وطقوسه. أو في البوذية من خلال استشعار التجربة الإنسانية العميقة في المعاناة، إذ يمكن للباحث أن يفتح من جهة أخرى، عالم تظاهرات غريب من التعبيرات، ومن ثم فإن المبدأ الهيرومونوطيقي يقتضي بأن كل من يريد فهم الأديان الأخرى، يجب أن يكون لديه شعور بالدين، بالإضافة إلى معرفة أكثر شمولية وتمرسا قدر الإمكان، وبهذه الطريقة، فإن المقارنة الهيرومونوطيقية تمُدنا بقاعدة يمكن من خلالها تأسيس علم أديان أصيل، ويخلص "واش" إلى أن خضوع معطيات الدين إلى الوصف والدراسة، هو ما يدعوه بـ"رغبة *desire*" أو *Religionswissenschaft*². أي أن الباحث في الظواهر الدينية، ينبغي أن يحوز على تجربة دينية سابقة، وقابلية للتعاطف مع تنوعاتها، مهما كانت غريبة عليه، ليتمكنه بعد ذلك تطبيق أدوات الهيرومونوطيقا على ما تتيحه من معطيات، لبلوغ جوهرها، وإدراك بنيتها.

وعن مقارنته التي تقوم في جوهرها على مناهضة اختزال الظاهرة الدينية، يذهب "كوكس" إلى أنه يبدو من المبرر تماما إدراج "واش" ضمن قائمة فينومينولوجيي الدين الرئيسيين، إذ يشير اعترافه إلى الاهتمام بعلم الأديان، بأنه يعتبر نفسه أكثر من مجرد فينومينولوجي. لكن هنالك العديد من الأسباب الرصينة التي تؤكد بأن منهجيته كانت فينومينولوجية ومناهضة للاختزالية قطعيا. وبالتأكيد، تعتبر سوسيوولوجيته نمطية كليا، تعكس تأثره بـ"ترولتش" و"فيبر"، لكنه وظّفها بطريقة متناسقة مع الفيومينولوجيين الهولنديين، و"فان درلو" خصوصا، كما أن جهوده

¹ Cox, A guide to the phenomenology of religion, pp175-176 .

² Ibid., p 176.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإلهاوي) (المهمة) (المقدس) (الأوراث) (التحليلية) في (استقصاء)

حول الحدس الديني كأساس لفهم أصيل يمكن من خلاله إنتاج تفسيرات دقيقة للمعطيات الدينية، تعكس مقارنة فينومينولوجية. بالإضافة إلى ذلك، فقد أعرب في العديد من كتاباته معارضته للتناول الوضعي السطحي، ودفاعه عن التجربة النوميوسية باعتبارها جوهر الدين¹، فهو يرفض التفسير الاختزالي للدين، الذي لا يراعي طبيعته الشعورية، والتي لا يسع إدراكها إلا بالحدس.

وعليه، فإن الطابع المناهض لاختزال الدين يجمع بين الفينومينولوجيين، لقدرة الفينومينولوجيا على تجاوز الإقصاء، وانتحاءها نحو الظاهرة في ذاتها، ففي الفصل المتعلق بالمنهجية في كتابه "أنماط التجربة الدينية: المسيحي وغير المسيحي 1951"، طرح قضية الطبيعة ذات الجوهر الفريد للدين بقوة، التي يفسرها بأنها تشير إلى جوهره الذي يستحيل العثور عليه في أي شيء آخر في التجربة الإنسانية، ومرة أخرى، وبطريقة تذكرنا بـ"فان درلو"، يعرف التجربة الدينية على أنها "استجابة كلية للكينونة الإنسانية لدى مواجهتها لقوة أعظم من أي قوة يمكنه السيطرة عليها ببطنته أو قدرته". وعليه، فإن دراسة الدين، في أشكاله الفردية والجماعية، تصف الاستجابة الإنسانية الكونية للشعور بالنوميوس، والذي، بسبب التعبير عنه بطرق متنوعة، يعمل الباحث الديني على تصنيفه وتفسيره بشكل منهجي. ولا يتحقق ذلك إلا بعد التسليم بالتوافق فيما بين المشاعر الذاتية العميقة لدى الباحث وبين الاستجابة الدينية للكينونة الإنسانية للشعور بالنوميوس، والذي سيمكّن عالم الأديان من تنظيم وتفسير المعطيات الدينية بطريقة تؤدي نحو فهم أصيل لها، فهذا التراكم من المواقف المتعاطفة مع ما يمكن دعوته بالمبادئ المهيرومونتطبيقية "الباطنية"، يُوقع "واش" بشكل راسخ ضمن التقاليد الفينومينولوجية²، فالطابع المميز لجوهر الدين، باعتباره فريداً في نوعه، لا يقبل اختزاله في عناصر تختلف مع طبيعته، يعد من المبادئ التأسيسية للمقاربة الفينومينولوجية، ولهذا وجب على مؤرخ الأديان اكتساب تجربة شعورية لهذا الجوهر الذي استعان في وصفه بالقاموس الأوتوي، داعياً إياه الشعور النوميوسي، وقد اكتسب فرادته من ترانسندنتاليته.

وبناء على ما سبق، يمكن القول بأن فهم الظاهرة الدينية في تركيبها يمكن لعلم الأديان تحصيله، دون إنكار الاستعانة بالفروع المجاورة، إذ يؤكد "ميسلان" بأن "الإجابة التي يقدمها "غواشيم واش" جلية، فكل عمله كان يرمي لإرساء علم الأديان، حيث تتشكل فروع الأساسية من التأويلية"³.

هـ. معالم تأثر "ميرتشيا إلبادي" بأطروحاته: ويمكن إجمالها في مجموعة النقاط التالية:

● مشاركة "إلبادي" لجهود "واش" في تأسيس مدرسة شيكاغو لتاريخ الأديان، فقد تأسست هذه المدرسة على يديه، والتي أكمل فيها "إلباد" مهمة "واش"، وإن بطريقة مختلفة إلى حد ما، ويختلف قسم علم الأديان في جامعة شيكاغو عن قسم اللاهوت الذي يهتم بطريقة أكاديمية في دراسة الأديان واللاهوت، وقد كانت مدرسة شيكاغو

¹ Cox, A guide to the phenomenology of religion., pp. 176-177.

² Ibid., p. 177.

³ علم الأديان، ميسلان، ص 118-119.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإلحادي) (المهم) (المقدس) (أوروبا) (التحليلية) (في) (استقصاء)

للأديان تيارا فكريا مستنيرا، وتجدا في علم الأديان، ضمّ عاملين في علم الأديان بجدلها الخصب المعروف في هذا المجال¹.

- الحاجة إلى تأسيس فرع مستقل بذاته يُعنى بدراسة الظاهرة الدينية، وبأنه الوحيد القادر على إدراك كنهها، وتحقيق فهم موضوعي لها، يختلف في أدواته المنهجية عن بقية الفروع، وهو علم الأديان.
- الحاجة إلى هوض مؤرخ الأديان بفرعه، ودراسة الظواهر الدينية من زاوية نظر تخصصه، لاجتناب الانصهار في رؤى التخصصات المجاورة.
- إمكانية استفادة مؤرخ الأديان من الفروع المجاورة بناء على التكامل المعرفي، واستغلال ما توفره من مادة علمية ووثائق، كالفيولوجيا وعلم الاجتماع الديني، والأخذ بنتائجها المتلائمة مع تصوراتها.
- الاتفاق على القول بأن الدين ذو جوهر فريد، يستصي على التفسير بمقولات خارجة عن ماهيته، وإنما ينبغي الإنطلاق من الدين بذاته.
- الاعتقاد بأن جوهر الدين يقوم على التجربة الدينية، ومن ثمّ يستلزم على الباحث أن يحظى بقابلية تذوق المشاعر الدينية الغريبة، وأن يكون صاحب تجربة سابقة، ليتمكنه التعاطف مع تنوع التجارب.
- الاشتراك في تبني النزعة المناهضة للاختزال، ورفض تفسير الدين على أنه ظاهرة اجتماعية.
- الحاجة إلى تأويل المعطيات الدينية، وعدم الاكتفاء بمجرد تأريخها وتصنيفها وترتيبها، باعتماد المقاربة الهيرمونوطيقية، لأن الوثائق المتاحة تعبر عن تجارب دينية معيشة وعن أوضاع وجودية.
- الاعتقاد بأن الفيومينولوجيا هي أسلم مقارنة بإمكانها توصيف الظاهرة الدينية، وبلوغ جوهرها، دون اختزال، لقدرتها على دمج الباحث في مختلف التجارب الدينية ولو كانت بعيدة عنه.
- تميّز مقارنة مدرسة شيكاغو بالتركيب المنهجي والتداخل بين مختلف الأدوات، ما صعّب عملية تصنيف روادها كفيومينولوجي أديان أو مؤرخي أديان، وهو ما ينطبق على "واش" و"إليادي".
- تمثل كثرة الوثائق الدينية، وتنوع التجارب الشعورية، والتباعد الزمني والمكاني، صعوبة منهجية عويصة في كنه معناها بالنسبة لمؤرخ الأديان.

ويشير "جاك فاردنبرغ" إلى بعض معالم هذا التأثير مبينا بأن "ميرتشيا إليادي"، وقبله، سلفه "غواشيم واش"، نزعوا بشكل مطوّل نحو إشكالية الهيرمونوطيقا، ويُعدّ "واش" أول من طوّر منهجية تفسيرية شاملة تتلائم مع الوثائق الدينية القديمة، بغض النظر عن تقاليد الأصلية، وكان يأمل "إليادي" من خلال الهيرمونوطيقا إلى فتح تصور حول المحتوى الروحي للعديد من الأفكار والتجليات الدينية عبر التاريخ، وكان يُفترض لهذا المجهود أن يثير حركة تجديد روحي مماثلة لتلك التي عرفتها أوروبا خلال عصر النهضة التي أعادت اكتشاف مؤلفي العصور القديمة،

¹ علم الأديان، الماجدي، ص 388، بتصرف.

الفصل الثالث: (الفهم) (الإلهاوي) (لهامية) (مقدس) وأوروثه (التحليلية) في (استقصاء)

ويتجلى البعد الروحي للمشروع بشكل واضح عند "الإيادي"¹. فالمشروع الإلهاوي كان يهدف إلى تجديد الفكر الغربي بإحياء البعد الروحاني، وفق ما دعاه بالتأويل الخلاق. كما يقرّ "الإيادي" بفضل جهود "واش"، قائلاً: "ويكتسي الموقف المنهجي الذي تبناه "واش" أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا، فقد كان الرجل مؤرخ أديان بالدرجة الأولى، أو، بشكل أدق، اختصاصياً بـ *Religionswissenschaft*. لا تشكّل سوسيوولوجيا الدين، في نظره، إلا واحداً من فروع الأربعة (إلى جانب تاريخ الأديان، وفينومينولوجيا الدين وعلم نفس الدين)"².

ويضيف عن إسهاماته في التأويل بأن "واش" قد انصرف "طيلة حياته إلى حلّ مشكلة التأويل، ولا يزال كتابه في التأويل *Das verstehen*، يعتبر الكتاب المعياري في هذا الموضوع، كان "واش" يشعر بضرورة النظر بمنتهى الاهتمام إلى التكيّف الاجتماعي للحياة الدينية فضلاً عن السياقات الاجتماعية لمختلف التعبيرات الدينية. غير أنه كان يرفض التصور المتطرف الذي كان يرى الحياة الدينية مثل ظاهرة برّانية تطفو على سطح البنية الاجتماعية، لقد حرص "واش" على تحويل اهتمام المشتغلين بسوسيوولوجيا الدين نحو علم الأديان، لكنه لم ينجح بذلك نجاحاً كبيراً. إذ إنّ معظم هؤلاء الاختصاصيين، لا سيّما من كان منهم في العالم الناطق بالإنجليزية، كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن الوسائل التي يعتمدونها كافية لتوضيح البنى والأحداث الدينية. وباستطاعتنا إلى حدّ ما أن نفهم الموقف، إذ إن كل فرع من فروع المعرفة يسعى إلى تغطية ما أمكنه من المجالات، إلى ذلك، فإن النمو الكبير الذي عرفته العلوم الاجتماعية خلال السنوات الخمسين الأخيرة من شأنه أن يحضّ الباحث في سوسيوولوجيا الدين على اتخاذ الموقف المستقل، إذ يبدو بمعنى من المعاني أن سوسيوولوجيا الدين أكثر "علمية" وأكبر فائدة من فروع "علم الأديان" الأخرى، هذا في نطاق الحضارة الغربية على الأقل"³، فهو يذكر بأن جهوده لم تلقى استجابة كبيرة من طرف زملائه في السوسيوولوجيا الدينية، بسبب إيمانهم بقدرة أدواتهم المنهجية على دراسة الظواهر في شموليتها، ولزخم الإنتاج والأدوات الإجرائية بالمقارنة مع علم الأديان الذي لا يزال فتياً حينها، ولم يصل بعد إلى التأسيس المعرفي واضح المعالم والأدوات المنهجية، لعدم قيام متخصصيه بدورهم المنوط بهم.

الفرع الثاني: إسهامات "رافاييلي بيتازوني" في فينومينولوجيا وتاريخ الأديان وأثرها على "الإيادي":

أ. ترجمته: وُلِدَ "رافاييلي بيتازوني" سنة 1883 بسان جيوفاني بارسيتشيتو، بإيطاليا، وتحصل على الدكتوراه سنة 1905، كما أصبح سنة 1909 مفتشاً بالمتحف الملكي الإثنوغرافي لما قبل التاريخ بروما، وأستاذ حراً *libero docenti* لتاريخ الأديان بجامعة روما. ويُعيّن بعدها سنة 1914 في كرسي تاريخ الأديان بجامعة بولونيا، كان "بيتازوني" رئيساً لـ"الجمعية الدولية لتاريخ الأديان" منذ سنة 1954 وما بعدها. قام بتطوير الاهتمام بدراسة الأديان

¹ Jacques Waardenburg, Des dieux qui se rapprochent: introduction systématique à la science des religions, N° 7, Trans : Claude Welscher (Genève, Labor et Fides, 1993), p 150.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 76.

³ المرجع نفسه، ص 77-78، بتصرف.

الفصل الثالث: (المفهوم (الدينامي) لمهية (المقدس) وأوراده (التعليلية في (استقصائه

في بلده عبر العديد من الطرق. توفي بروما سنة 1959. له كتابان مترجمان إلى الإنجليزية هما: مقالات في تاريخ الأديان 1954. الرب العليم : بحوث في الأديان والثقافات الأولى 1956. ترجع شهرة "بيتازوني" خصوصا إلى بحوثه عن التوحيد، أين سعى إلى التمييز بين أشكاله التاريخية عن الإعتقاد بالإله الأسمى من جهة، وعن فرضية التوحيد البدائي من جهة أخرى¹.

ب. تاريخ و فينومينولوجيا الأديان في فكر "بيتازوني" : وضع "بيتازوني" تصوره حول هذين المفهومين في كتابه *Essays on the History of Religions*، وقد لخص نظريته في الفصل التاسع عشر، والموسوم بـ"التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان"، وقد عمدنا إلى ترجمته بغية التعريف بمشروعه.

وهو يرى بأن هنالك العديد من الطرق في الوقت الحاضر لمهاجمة دراسة الدين، وتصرّ كل واحدة منها على التحليل الذاتي للحقائق الدينية من خلال وجهة نظر خارجية محضة، فالفيولوجي يسعى نحو تفسير صحيح للنص الذي يعالج المسألة الدينية، أما الأركيولوجي فيهدف نحو إعادة تشكيل مخطط هيكل قديم، أو شرح موضوع أسطوري، أو وقائع أخرى، بينما يُقدّم الإثنولوجي تقريرا مفصّلا حول بعض الطقوس الممارسة لقبيلة غير متحضرة، ويحاول السوسيوولوجي تشكيل فكرة حول تنظيم وبنية مجتمع ديني، وعن علاقاته بالعالم المندس، ويحلّل النفساني التجربة الدينية لهذا الشخص أو لغيره، فكل هؤلاء الباحثين المختلفين يدرسون الحقائق الدينية من دون تجاوز حدود علومهم، وعليه، فإنهم يدرسون المعطيات الدينية بالروح الذاتية لتلك العلوم، كما لو أنهم اضطروا إلى التعامل في المقام الأول مع حقائق فلسفية أو أركيولوجية أو إثنولوجية أو غيرها، واضعين طبيعتها الدينية الجوهرية والمخصوصة جانبا². ويتجلى رفضه للمقاربات الاختزالية للطبيعة ذات الجوهر الفريد للدين، التي تدرسه من خارجه، وفق عوامل لا تنتمي إليه.

لكنه لا يلغي إمكانية الاستفادة من الفروع المعرفية المجاورة، إذ تملك هذه البحوث قيمة معتبرة بالنسبة لدراستنا، فلنتائجها أهمية بارزة أحيانا، كما أننا ندين بالكثير لهذه التقنيات في توسيع وتعميق معارفنا. ومن جهة أخرى، يبدو بأنها غير قادرة كلية على تلبية جميع مطالب الروح العلمية، فالطبيعة المخصوصة، والسمات الفريدة للحقائق الدينية، تضيء عليها الشرعية لتشكيل موضوع علم خاص. ويتمثل هذا العلم في علم الأديان بالمعنى الواسع للكلمة، لأن السمة الجوهرية للحقائق الدينية هي السبب الكافي والضروري لوجوده. ولا يمكن لهذا العلم أن يكون فيولوجيا ولا أركيولوجيا ولا أي شيء آخر، كما لا يمكن أن يكون المجموع الكلي للحقائق الدينية التي دُرست بواسطة الفيولوجيا والإثنولوجيا وهلمّ جراً، كما أن تعريفه المغاير لتلك العلوم المتعددة لا يهتم بالكمّ وإنما بالنوع، كونه متعلقا بالطبيعة المخصوصة للمعطيات التي تشكّل موضوعه الجوهري³، فهو ينادي بضرورة استقلالية علم الأديان عن سائر فروع المعرفة رغم إمكانية استفادته منها، لكنه بفضل قدرته على التماثل مع الخاصية الفريدة

¹ Waardenburg , Classical Approaches., p. 639.

² Raffaele Pettazoni, Essays on the History of Religions, Studies In The History of Religions, Numen Book Series, Trans: H. J. Rose, 1ST ed (Leiden, E. J. Brill, 1967), p 215.

³ Ibid., pp. 215-216.

الفصل الثالث: (المفهوم (الإلهاوي) ماهية (المدرس) وأوراده (التحليلية في (استقصاء

للدِين المناهضة للاختزال، فهو الوحيد الذي يملك القدرة على إدراك ذلك الجوهر لأنه يستمد استقلالته من تفردها.

ثم يقدم تصوره لمفهوم هذا العلم مبينا بأن علم الأديان استدلالي، فهو لا يقيّد ذاته بالتحقيق والشرح التحليلي لمعطيات منفردة، كما لو أنّها تُدرّس منفصلة بواسطة مختلف التخصصات الفرعية، وإنما يسعى إلى ربط المعطيات الدينية ببعضها البعض، بغية إنشاء روابط، وتجميع الحقائق استنادا إلى العلاقة فيما بينها. فإذا ما كانت مسألة روابط شكلية، فإنّها تُصنّف المعطيات الدينية تحت أنماط، وأما إذا كانت روابط كرونولوجية، فإنّها تجعلهم على شكل مجموعات، وعليه، يصبح علم الأديان في الحالة الأولى وصفا مجردا، أما في الثانية، فإن الروابط المعنية إذا ما كانت كرونولوجية محضة، أو بعبارة أخرى، يستند تسلسل الأحداث عبر الزمن إلى تطور خارجي، فإن علم الأديان من ثمّ، يصبح علما تاريخيا، أي تاريخ الأديان¹. فهو يبحث في البنية المشتركة من أجل إقامة تصنيف مورفولوجي لمختلف الرموز الدينية، بناء على النمطية أو التاريخية، وهو ما سيشتغل عليه "الإلادي" لاحق تأثرا به، وتعتبر من القضايا الجوهرية عنده.

ويهدف تاريخ الأديان بحسبه، في المقام الأول إلى الإحاطة بتاريخ مختلف الأديان، فكل دين منفصل يُدرّس من طرف مؤرخ الأديان بحسب بيئته الخاصة، وتطوره في حدود هذه البيئة، وفي إطار علاقاته مع مختلف القيم الثقافية المنتمية إلى نفس البيئة، كالشعر، والفن، والفكر التأملي، والبنية الاجتماعية، وهلم جرا، وبالتالي، فإن تاريخ الأديان يدرس المعطيات الدينية في علاقاتها التاريخية، لا مع المعطيات الدينية الأخرى فحسب، وإنما مع المعطيات غير الدينية كذلك، سواء كانت أدبية، فنية، اجتماعية، وغير ذلك. وعند هذه المرحلة، يُطرح إشكال في عقولنا، يتمثل في: أليس بهذا المنظور الذي يكشف عن نواحٍ لأنماط ذات طبيعة مختلفة، ويهتم بمجالات أخرى ليست دينية، يخاطر بتحويل تاريخ الأديان بعيدا عن هدفه الحقيقي، الديني في حدّ ذاته؟ ألا يوجد بعض الفراغ المنهجي في المعطيات الأخرى غير الدينية؟ أليس من الأفضل إجراء دراسة أكثر تركيزا للمعطيات الدينية في علاقتها مع معطيات من نفس النمط، بعيدا عن أي تواصل مع العالم غير-الديني، وبالتالي ستكون هنالك فرصة أفضل للوصول إلى فهم متكامل للدين؟². ويتجلى تحوّل "بيتا زوني" من الاختزال، ومن ولوج موضوعات خارجية عن جوهر الدين قد يُدرّس من خلالها، ويتم تفسير ماهيته بناء على دلالاتها، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى صهره في تلك الموضوعات غير الدينية، وإلى اضمحلال زاوية نظر تاريخ الأديان وذوبان شخصيته في فروع المعرفة التي أخضع تصوره لمعاييرها، لكنه، مع ذلك يعتقد بعدم وجود ظاهرة دينية خالصة، فهي مركبة شديدة التعقيد.

غير أن تجاوز هذا الإشكال ممكن في نظر "بيتا زوني"، فقد أخبرنا أنفسنا بأنه ليس كافيا أن نعرف كل ما حدث بدقة، وكيف أصبحت الحقيقة موجودة، فالذي نسعى إلى معرفته قبل كلّ شيء يتمثل في معنى ما حدث، ومثل

¹ Pettazzoni, Essays on the History of Religions., p. 216.

² Ibid.,

الفصل الثالث: (المفهوم (الدينامي) لماهية (المقدس) وأورثته (التحليلية في (استقصائه

هذا الفهم لا يمكن طلبه من تاريخ الأديان لأنه ينبثق عن علم ديني آخر، وهو الفينومينولوجيا¹، فلا يكفي معرفة تاريخ الظواهر وطرق نشأتها وتطورها، وإنما بالبحث في معناها ودلالاتها، وهو ما يعجز التأريخ والتصنيف عليه. فالفينومينولوجيا تمثل عنده خلاصاً لأزمة تاريخ الأديان في سعيه نحو المعنى، واكتشاف الدلالة، واستخلاص القيمة.

وهو يرى بأنه لا يمكن للفينومينولوجيا فعل أي شيء إزاء التطور التاريخي للدين، مثلما يقول "فان درلو" *von einer historischen Entwicklung der religion weist die Phänomenologie nichts*، فهي تُنصّب ذاتها في المقام الأول من أجل فصل البنى المختلفة من تعددية الظواهر الدينية. فالبنية، وحدها من يمكنها مساعدتنا في إيجاد معنى الظاهرة الدينية، بغض النظر عن موقعها في الزمان والمكان، وعن علاقتها ببيئة ثقافية معينة، وبهذا تبلغ فينومينولوجيا الأديان إلى الكونية الضرورية لتجاوز تاريخ الأديان المكرس لدراسة أديان مخصوصة، ولهذا السبب تحديداً، فهي عرضة للتشعب الذي لا مفرّ منه للتخصص. إن الفينومينولوجيا لا تتردد في النهوض كتخصص ذو جوهر فريد *sui generis* مختلف جوهرياً عن تاريخ الأديان، ففينومينولوجيا الدين ليست تاريخاً للأديان كما يقول "فان درلو"، *Die Religions-phenomenologie ist nicht Religionsgeschichte*². فهي مقارنة ذات سمات تؤهلها لمراعاة الجوهر الفريد للدين، كما أنها قادرة على تجاوز عقبة الزمان والمكان، وتعدد التجارب الدينية الغربية عن شخصية الباحث، وتمتاز بالكفاءة اللازمة لتحديد البنية المراد بلوغها التي يمكن من خلالها تصنيف مختلف الرموز الدينية، وتفسير وتحليل شبكة العلاقات القائمة فيما بينها.

إذ ما من شك بأن الفينومينولوجيا تظهر كأبرز وأهم ابتكار طرأ على مجال دراساتنا في النصف الأخير من هذا القرن. ومع ذلك، فإننا نشعر ببعض الارتباك بخصوص قبولنا للنظام النهائي لعلم الأديان من خلال تقسيمه إلى علمين مختلفين، أحدهما تاريخي، أما الآخر ففينومينولوجي. ونحن نميل إلى التساؤل عما إذا ما كان من الضروري مطلقاً أن نضحّي بوحدة علم الأديان بالاستناد إلى وحدة موضوعه، نحو هذا النظام الثنائي. وبالتأكيد، وعلى النقيض من تاريخ الأديان الذي تنازل بشكل حصري للبحوث الفيلولوجية المتخصصة، علاوة على اهتمامه الكبير بالتجليات الثقافية للدين، وبشكل أقل للقيم الجوهرية في الحياة والتجربة الدينية، فإن الفينومينولوجيا تعرض ردة فعل منطقية وجديرة بالثناء. ومع ذلك، فإنه من الجائز أن نتساءل إذا ما كانت أكثر وجهة نظر مبرّرة، وبأنها ليست بالأحرى تقليصاً لتاريخ الأديان من خلال حصره بدراسة أديان فردية ولتطوراتها³. فمن المؤكد بأن مفهوم فينومينولوجيا الأديان يختلف بشكل تام عن تاريخ الأديان من حيث الأدوات الإجرائية، والغاية المراد تحقيقها عند تطبيقها.

¹ Pettazzoni, Essays on the History of Religions., p. 217.

² Ibid.,

³ Ibid.,

ويعمل بعدها على تحديد العلاقة الجامعة بين الفينومينولوجيا والتاريخ، وعن طبيعة المزالق التي تحدد كلاهما فمن وجهة نظر عامة، فإن فكرة التاريخ على حافة الخطر، لأن مفهوم التاريخ الذي يُعرّف بشكل محض على أنه معرفة بالماضي، ذلك الماضي غير المتصل كلياً بالحاضر، كفكرة تاريخية مفصولة في حقيقتها عن الحياة، قد رُفضت من طرف العديد من المؤرخين الذين استوحوا تصوراتهم من الفكر الفلسفي، بدلا من تلك التي تستند على قاعدة فينومينولوجية. وفيما يتعلق بتاريخ الأديان خصوصا، فهل من الجائز التصريح بأنه لا يملك شيئا ليقوله لنا عن معنى الظاهرة الدينية، وبأن التطور التاريخي فاطر ومتواضع من الناحية الجوهرية بالنسبة للتفسير الفينومينولوجي؟. إن الظواهر الدينية لا تتوقف عن كونها مجرد حقائق تاريخية مشروطة، ذلك أنها تجتمع تحت هذه البنية أو تلك. ألا يشكل الحكم الفينومينولوجي خطرا من جراء نشوء معنى مشابه للظاهرة، التي تبدو كذلك بسبب انعكاس وهمي حاصل بسبب تقارب تطورات مختلفة في جوهرها، أم أنها، على النقيض من ذلك، في عدم استيعاب المعنى ذاته في بعض الظواهر المتشابهة واقعا في نوعها لتخفيها تحت اختلاف ظاهري وخارجي محض؟¹. وهي من الاشكاليات التي أثرت النقاش المنهجي حول الطريقة المنهجية الأسلم في مقارنة الظاهرة الدينية، للمحافظة على خصوصيتها.

وبعد تناوله لهذه العوائق المنهجية، يعرض "بيتازوني" إشكاليات أخرى تتعلق بطبيعة العلاقة بين التاريخ والفينومينولوجيا، إذ يرى بأن الطريق الوحيد للهروب من هذه المخاطر يكمن في التطبيق المستمر للتاريخ، وتعلم الفينومينولوجيا بذلك وتعترف به، معلنة بأنها تعتمد على التاريخ، وبأن نتائجها الخاصة تقبل المراجعة في ضوء تطور البحث التاريخي. وعليه، فما هي العلاقة المنهجية الحقيقية بين هذين العِلْمَيْن، اللذان يُقْرَهُمَا ويجمعُهُمَا موضوع واحد؟ وهل ينبغي علينا التعامل مع علمين مختلفين؟ أليسا بالأحرى في حقيقتهما مجرد أداتين مترابطتين، نفس العلم، وشكلين لعلم الأديان، بحيث يُرَكَّبَان وحدة تتفق مع موضوعه، بمعنى الدين، في عنصريه المتميزين، التجربة الباطنية والتمظهرات الخارجية؟². وستكون هذه العلاقة مثار جدل وتوتر كبيرين بين المشتغلين عليها.

وبعد هذه المجموعة من التساؤلات العويصة، يحاول "بيتازوني" صياغة جواب عنها، فبعيدا عن تحقيق المنهجية النهائية لدراساتنا، فإن تقسيم علم الأديان إلى فينومينولوجيا وتاريخ، سيمثل مجرد مرحلة في الطريق نحو تأسيس علم أديان منفرد، مستندا على قواعده الجوهرية وفي شكله المتعذر على التقسيم. كما يوجد هنالك سبب يدعو إلى التساؤل حول ما إذا كان صميم النظام الثنائي لا يرتبط بطريقة أو بأخرى، بنظام ثنائي أكثر قدم، يعود إلى البدايات الأولى لعلم الأديان، والذي لم يتوقف عن ممارسة تأثيره، وهو أمر سلمي في مجال دراستنا. وأنا أعني به ثنائية مصادره، يُستمدُّ الأوّل من اللاهوت، أما الثاني فيستمدُّ من العلوم الإنسانية، والتي لا يمكننا القول بأن مياها التي طفحت بمختلف العقبات تحول دون امتزاجهما كلياً في الموجة العظيمة للتاريخ الديني. ينبغي إدراك الوحدة التجريبية، بعيدا عن الفصل التقليدي بين الأديان الكتابية والوثنية، وإدراك وحدة المنهج بعيدا عن كل نزوع

¹ Pettazzoni, Essays on the History of Religions, p 218.

² Ibid.

نحو ثنائية أو قطبية، وهذان هما الشرطان المدعوان للعب دورهما الرائد في مستقبل الأديان¹. فهو يشير إلى ضرورة القيام بعملية غريبة وتنقية لعلم الأديان المراد تأسيسه من الرواسب اللاهوتية وجدالاتها العقيمة، والمبنية على معايير الحق والباطل، ومن مجموعة الأفكار والأدوات المنهجية المتسربة من العلوم الإنسانية بمختلف فروعها، والتي تصهر زاوية النظر المنبثقة عن علم الأديان، إذ يُبين "بيتازوني" بأن سبيل تحقيق الهدف المنشود في التأسيس المعرفي لعلم الأديان كفرع مستقل، ينبثق من الإنطلاق من البنية المشتركة الجامعة بين الأديان والتي تعود إلى الطابع التجريبي الشعوري، وبالعامل على توحيد الأدوات الإجرائية التطبيقية في دراسة الدين.

ج. أثر الطرح البيتا زوني على الفكر الإلهيادي : تناول "دوغلاس آلان" بعض معالم هذا التأثير حول علاقة الفينومينولوجيا بالتاريخ، وعلاقة علم الأديان ببقية فروع المعرفة الإنسانية، وأشار إلى محاولة "رفاييلي بيتازوني" أن يحدّد طبيعة تاريخ الأديان من خلال جانبيه التكميليين : التاريخي والفينومينولوجي. ويمكن لهذه النقطة أن تشكل نَقْلة هامة حول تقصينا عن حاضر تاريخ الأديان، وللوعي الأمثل من طرف "إلهيادي" بالحاجة إلى صياغة منهج يمكنه تحقيق الإنصاف لكل من التاريخي والفينومينولوجي، ولذلك وجب أن نولي اهتمامنا ببعض ملامح المقاربة البيتا زونية².

ثم يعمل بعدها على بيان موقف "إلهيادي" من طريقته، مشيرا إلى اهتمام "رفاييلي بيتازوني" في المقام الأول بالعامل التاريخي في كل التعبيرات الدينية، كما يشير إلى مقارنته باعتبارها "طريقة تاريخية-دينية"، ويقوم "إلهيادي" بتمييز "بيتازوني" عن أغلب مؤرخي الأديان مبينا أنه سعى ليكون مؤرخ أديان، لا أن يكون مختصا في فرع واحد فقط، وهو تمايز في غاية الأهمية. هنالك العديد من الباحثين المبدعين مثل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم "مؤرخي أديان"، نظرا لقبولهم بالمناهج والفرضيات التاريخية. لكنهم في حقيقة الأمر، خبراء في دين محدد فقط، وأحيانا في فترة واحدة أو جانب واحد في هذا الدين. وكان "بيتازوني" يهدف دائما نحو تفسير تاريخي-ديني، أي، أنه فصل في نتائج مختلف التقصيّات ضمن منظور عام³.

وقد قام "آلان" بعرض تصورين حول العقبات التي تواجه مؤرخ الأديان حول الأدوات الإجرائية التي يتم بواسطتها دراسة الظاهرة الدينية، من خلال تناول فترتين خضع فيهما الدين إلى الدراسة العلمية، مبينا أنه "خلال" المرحلة الأولى "لاحظنا توليفات طموحة وتعميمات كاسحة، أين صادف مؤرخو الأديان أوجه التشابه والتماثل في كل ناحية : البحث عن المرحلة البدئية الكونية للدين، ورسم تصوري لتطوره الكوني، وصياغة تعريف كوني منضبط له، إلخ. إلى المدى الذي سيمكّن "إلهيادي" من التغلب على السقطات المنهجية عند التعميميين السابقين، والتي ستحدد النجاح الباهر لهذه المقاربة الفينومينولوجية، أما خلال "المرحلة الثانية" فنلاحظ ردّة فعل حادة ضد المقارنات والفرضيات الكاسحة للإثنولوجيين والفيلولوجيين السابقين. ومع نشأة تخصصات جديدة واختلاف

¹ Pettazzoni, Essays on the History of Religions., pp. 218-219.

² Douglas Allen, Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions, 1st ed (The Hague, Walter de Gruyter, 1978), p 66.

³ Allen, Structure and Creativity in Religion.,p. 66-67.

العديد من المدارس، فإن الإستقصاء حول الدين أضحي أكثر تخصصية. ولدى نقده لهذه النزعة، يدّعي "إليادي"، بأنه منذ "ماكس موللر" و"آندرو لانغ" و"فريزر" و"ماريت"، ومنذ "ماريت" حتى "ليفي بروهل"، ومنذ "ليفي بروهل" إلى غاية مؤرخي أديان حاضرننا، يُلاحظ تراجع متصاعد للإبداع، يرافقه تراجع تفسير الأطروحات الثقافية لصالح البحوث التجزئية والتحليلية، فمؤرخو الأديان الذين قمنا بتصنيفهم ضمن فئة المقاربات التاريخية، استمروا بهذا التركيز على القيام باستقصاء مكثف، ويجعلون حدود بحوثهم حول ثقافة محددة، أو على فترة معينة، أو حول جانب واحد من الظاهرة الدينية¹.

ويعتمد هذا التقسيم على الفصل الثاني من كتاب "إليادي" الموسوم بـ"البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، الذي جعل مراحل التأسيس المعرفي لعلم الأديان على فترتين، ابتدأت الأولى بـ"ماكس موللر" وقد سماها بالنهضة الأولى، أما الثانية فابتدأت مع مؤرخي الأديان كـ"أوتو" و"بيتازوني" و"فان درلو" الذين قاوموا المدّ الاختزالي والتعميمي والاجتزائي في دراسة الدين، غير أن هذه النهضة لم تكتمل، بسبب تخلي التابعين لهم عن دورهم المنوبط بهم.

ثم يضيف "آلان" أنه بالاستناد إلى "بيتازوني"، يمكننا وصف هذه المقاربات الأكثر تخصصية من زاوية تاريخ الأديان، من خلال التشديد خصوصا على السعي نحو معرفة ما حصل وكيف أضحي واقعة على وجه التحديد، كما يصف "غواشيم واش" بأن المقاربة التاريخية محاولة لرسم أصل ونشأة الأفكار والمؤسسات الدينية خلال فترة معينة من التطور التاريخي، وتقييم الدور الذي لعبه الدين خلال تلك الفترة. ونعني بالتاريخ ما هو أصلي فيه فحسب، لكن بقية الفروع الأكثر تخصصية، إنما تعمل على توفير المعطيات للفينومينولوجي: كالدراسات الإثنولوجية، والاكتشافات الأركيولوجية، إلخ. وبطريقة ماثلة، يقوم "إليادي" باستبدال التاريخ بمصطلحات مثل الفيلولوجيا، حتى يمكنه من خلالها معرفة لغة، وتاريخ، وثقافة هذه المجتمعات التي يعمل الباحث على دراسة دينها². فهو يشير إلى إمكانية الاستفادة من المعطيات التي تتحيا تلك المقاربات، لكنه ينبغي النظر إليها بعيون مؤرخ أديان، بالإضافة إلى إمكانية التكامل المعرفي، بشرط المحافظة على هوية التخصص، وعدم الاكتفاء بمجرد التأريخ، وإنما بالبحث عن المعاني الجوهرية.

ونظرا للقيمة التي يكتسيها "بيتازوني" في حقل علم الأديان، وتطبيقات المنهج الفينومينولوجي، فقد أفرد له "إليادي" مبحثا في كتابه "البحث عن المعنى والتاريخ في الدين"، وما ذكره مشيدا بمكانته: "إذا كان "بيتازوني" واحدا من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جدية لأبعاد فرعهم المعرفي، والواقع أنه حاول أن يغطي حقل الوضع الراهن للعلم العام بالدين تغطية شاملة، وكان يعتبر نفسه مؤرخا، وهو يعني بذلك أن طرحه ومنهجه لم يكونا مثل طرح الباحثين في علم اجتماع الدين ومنهجهم، أو في علم نفس الدين، لكنه يتطلع إلى أن يكون مؤرخا للأديان، وليس اختصاصيا بهذا الحقل وحده أو ذاك، وهذا فارق مهم، إذ أن عددا من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون مؤرخي أديان، لأنهم يستخدمون حصرا مناهج وافتراضات تاريخية، غير أنهم

¹ Allen, Structure and Creativity in Religion., pp. 70-71. For more detailed discussion., pp. 67-68.

² Ibid., p 71.

في الواقع كانوا خبيرين بديانة واحدة فقط، وأحيانا بحقبة واحدة معينة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة، ولا شك في أن مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة، فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين علم عام في الأديان"¹. ثم يعلّق بعدها على طريقته المنهجية في تناول المعطيات التاريخية، فبدلاً من تصنيفها، "كان يميل دائماً نحو تأويل تاريخي-ديني، بمعنى أنه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويفصلها ضمن منظور عام، وكانت الأسئلة الكبيرة على الرغم من حساسيتها، لا تثنيه عن عزمه، فهو لم يتردد مثلاً في التصدي لمشكلات مثل: أصل الديانة التوحيدية وآلهة السماوات والأسرار والاعتراف بالخطيئة وزرادشت والديانة الإيرانية، والديانة الإغريقية، إلخ. كانت معلوماته غزيرة ودقيقة، وكان يكتب بأسلوب واضح متوازن وأنيق، ولأنه درس وتدرّب في ظل التأثير الشديد لتاريخانية "كروتشه"، فقد كان يعتبر الدين بمثابة الظاهرة التاريخية البحتة"². فالوثائق التاريخية بحاجة إلى اكتشاف معناها الكامن فيها لأنها تعبر عن أوضاع وجودية، وتجارب دينية معيشة، فهي ليست صماء، وإنما تفيض بالقيمة والدلالة.

كما يثني "إليادي" على موقفه من خطر تجزئة علم الأديان إلى فروع متعددة، وصهر زاوية نظريته ضمن نسق مغاير بالقول: "وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في ميادين البحث كلها، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مهدداً حينئذ بالزوال، ومن حسن الحظ أن "بيتازوني" كان يعي هذا الخطر وعياً تاماً، فقد شدّد في أواخر أيامه على ضرورة التكامل بين الفينومينولوجيا والتاريخ"³. فهذا التكامل سيسمح بتجاوز العقبات الاشكالية التي تقف في وجه الباحث في شأن الظاهرة الدينية، التي لا يمكن دراستها من دون تاريخ، كما تحتاج إلى استنطاق المعنى الكامن فيها.

ليختم ببيان إسهامات "بيتازوني" في تاريخ الأديان، باعتباره شخصية علمية أعادت هيبية ومكانة التخصص بين سائر العلوم الإنسانية، ولفضله في رسم معالمه منهجياً ومعرفياً، فقد "كان المثل الذي ضربه "بيتازوني" عبر حياته الشخصية، شأنه في ذلك شأن "فرويد" أو "فريزر"، أهمّ من نظرياته، ذلك أن تاريخ الأديان صار بفضلها، مفهومها في أيامنا هذه في إيطاليا، على نحو أوسع، وأفضل مما هو عليه في كثير من البلدان الأوروبية الأخرى، وقد نجح زملاؤه الأصغر سناً وتلامذته، في المحافظة جزئياً على الأقل على ما يمكن تسميته "تراث بيتازوني"، أي تحديداً على الاهتمام بالمشكلات المركزية التي طرحها تاريخ الأديان، إلى جانب الجهد والاجتهاد لجعل هذا الفرع المعرفي ذا معنى وراهنية في الثقافة الحديثة، وبوفاة "بيتازوني" يغيب آخر الموسوعيين الذين تركوا لنا تراثاً بديعاً، كان قد

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 93-93.

² المرجع نفسه، ص 95-96.

³ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: (الفهم الإلهاوي) لمهية (المقدس) وأورثته (التعليمية في استقصائه

استهله "تيلور" و"لانغ"، وواصل على دربه "فريزر" و"سودربلوم" و"كليمن" و"موس" و"كومارا سوامي" و"فان درلو"¹.

وقد كانت بين "إليادي" و"بيتازوني" العديد من المراسلات بلغ عددها 133 رسالة، ما بين الفترة 1926-1959، جمعها "سبينتو ناتالي" ورتبها في كتابه *L'histoire des religions a-t-elle un sens ? : correspondance 1926-1959*. بتقديم "ميشال ميسلان"، وهو ما يدل على عمق التأثي والتأثر الحاصل بينهما بخصوص الاشكاليات المشار إليها، خاصة حول ما يتعلق بالتأسيس المعرفي لعلم الأديان.

وقد تناول "بول ريكور" هذه المراسلات بالدراسة في مقال منشور في *revue des sciences religieuses*، العدد 70، رقم 03، سنة 1996، تحت عنوان: *une correspondance hors-pair : Pettazzoni et Eliade (1926-1957)*، ولا يسع المقام لتناول التفاصيل الواردة فيها رغم قيمتها المعرفية.

وعليه، فإنه يمكن تلخيص مجموع أفكار "بيتازوني" التي تركت بصمتها على "إليادي" كالتالي :

- مناهضة الاختزالية، ورفض تفسير الدين بمقولات لا تتوافق مع طبيعته، وبعناصر لا تنتمي إليه.
- الاعتقاد بأن الدين ذو جوهر فريد، وبالتالي فهو يتمأسس على مقولات تميّزه عن بقية الظواهر.
- الحاجة إلى تأسيس علم مستقل يُعنى بالدين، يراعي طبيعته الفريدة، ذو أسس موضوعية.
- الحاجة إلى محافظة مؤرخ الأديان على تصوره الخاص المنبثق عن فرعه المعرفي، دون الانصهار واستعارة رؤى بقية الفروع المعرفية، بالإضافة إلى حاجته إلى مسايرة التطور الحاصل فيها.
- ضرورة إجراء مقارنة تركيبية شاملة غير تجزئية للظاهرة الدينية، بحيث تراعي كل أبعادها.
- تأريخ الظواهر الدينية ضروري، لكنه غير كاف لفهم حقيقتها ومعناها.
- الحاجة إلى تأويل الظاهرة الدينية، واستنطاق دلالاتها من خلال تطبيق الفينومينولوجيا.
- تملك الفينومينولوجيا قدرة على تجاوز عقبات الزمان والمكان، وتعدد التجارب والوثائق الدينية، التي تواجه مؤرخ الأديان في دراستها.

● البحث عن بنية الظواهر يمثل جوهر الفينومينولوجيا، التي تتيح إمكانية التصنيف المورفولوجي.

● لا توجد ظاهرة دينية محضة، ففي الدين شيء من التاريخ، الاجتماع، الفلسفة، النفس، إلخ.

الفرع الثالث : إسهامات "جورج ديموزيل" في فيلولوجيا وتاريخ الأديان وأثرها على "إليادي" :

أ. نظرية البنية الوظيفية الثلاثية للمجتمعات الهندوأوروبية : حاول "ميسلان" خلال عرضه للعلاقة القائمة بين البنية والتاريخ عند "جورج ديموزيل"²، إيجاد إمكانية لها في أعمال "إليادي"، بالقول : "سيبدو مسعى "ج. ديموزيل" قريبا من شبيهه الألسني الذي يدرس لغات متقاربة في تشكلها حتى يستطيع أن يخلص من خلال المقارنة

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 96.

² انظر ترجمته في كتاب : علم الأديان، الماجدي، ص 212-213.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) لمهية المقدس وأوراده التحليلية في استقصائه

إلى عدد من المعطيات بشأن الأصل المشترك، فمن الوهلة الأولى لا يبدو مسعاه مسعى مؤرخ، ذلك أن البحث عن البنية الوظيفية الثلاثية الأساسية يحصر بشدة تحلي الشهادات وتفسيرها في مستوى عميق من الأحداث، حول ميدان أكثر قدما من سواه من حيث تسلسل الوقائع ونتائجها، الذي يمثل المعطى التجريبي للتاريخ، إذ يظهر التاريخ الفاعل المؤثر في تشوهات البنية الأساسية، فهل نحن مجددا بحضور ذلك الجدل القديم بين التزامن والتعاقب، بين البنية والتاريخ، الذي رأيناه في عمل "مرسيا إلياد"؟ فقبل الإجابة من اللازم الاتفاق بشأن معاني الكلمات قيد الاستعمال¹. وهو ما سنعمل على تجليته من خلال عرض مفهوم "إليادي" للمنهج التاريخي، وتناول دراسته للبنى الدينية المشكّلة للمقدس، بالإضافة إلى الإشارة لنظرية الوظائف الثلاثة، وطريقة إفادته منها، وهو ما يستلزم التعريف بهذه النظرية بغية الكشف عن معالم الالتقاء والمغايرة بينهما.

ويلخص "إليادي" مفهومها مشيرا إلى أن "ديموزيل" قد درس "في سلسلة قيمة من الكتب والدراسات المونوغرافية التي نشرها بين عامي 1940 و1960، ما أسماه التصور الهندوأوروبي المثلوث للمجتمع، أي تقسيمه إلى ثلاثة مناطق مترتبة تقابل ثلاث وظائف: الملك والقوة الحربية والإزدهار الاقتصادي، وقد ذهب إلى أن كل وظيفة من هذه الوظائف منوطة بمسؤولية فئة اجتماعية-سياسية (ملوك-محاربون-منتجون للغذاء)، ومرتبطة ارتباطا مباشرا بطراز مخصوص من الألوهية (في روما القديمة مثلا: المشتري، المريخ، كبرينو)²". فهي ثلاثة وظائف تأسيسية تحكم الحياة القديمة، وتعتبر بنى مشتركة بينها، وقد توصل إليها بعد دراساته التاريخية والمقارنة المطبقة عليها، وستلهم فكرة البنية المشتركة التناول الإليادي لمهية المقدس.

و"تقرّر فرضية الوظيفة الثلاثية للمجتمعات الهندوأوروبية ما قبل التاريخية بالعقيدة الثلاثية الخاصة بوجود ثلاث فئات، أو طبقات اجتماعية، هي (الكهنة، المحاربون، العمال)، في مقابل ثلاث وظائف هي (السيادة، العسكرية، الإنتاج)، على التوالي، وقد طرح "ديموزيل" هذه الفرضية، لأول مرة، في كتابه "فلامين البراهمي"، ثمّ "ميثرا الإله الخالق الهندوسي"، تنقسم الوظيفة الأولى (السيادة) إلى قسمين رئيسيين: يخص الأول الرسمية، والقانونية، والكهنوتية الدنيوية، أما الثاني فيخص التنبؤية، والكهنوتية الدينية المتصلة بالعالم الغيبي، أما الوظيفة الثانية (العسكرية)، فتربط بالقوة العسكرية والحرب، الوظيفة الثالثة (الاقتصادية) يتم التحكم فيها من قبل القوتين السابقتين، وتشتمل على الزراعة، والرعي، والتجارة، والحرف اليدوية، وعلى ضوء ذلك، انقسمت الأساطير الهندوأوروبية في مجاميع إلهية، كل مجموعة تتبع إلهما متخصصا بوظيفة"³.

وبعد هذا الشرح الموجز لمفهوم النظرية، وتجلياتها في المجتمع، والأدوار التي تؤديها، يعمد "ديموزيل" بعدها إلى إجراء مقارنة بين تبدييات هذه البنى الثلاثة في المجتمعين الهندي والآري، ومجتمعات أخرى، أين عثر على ما على بنية

¹ علم الأديان، ميلان، ص 191-192.

² البحث عن التاريخ ومعنى في الدين، إلباده، ص 101-102.

³ علم الأديان، الماجدي، ص 213.

الفصل الثالث: (المفهوم الإلهي) لماهية (المقدس) وأورانه (التعليمية في استقصائه

مشتركة وجامعة بينها، تمثل نظاما تراتبيا يحكم العديد من الأنظمة الاجتماعية، وذلك بعد استناده على قراءاته الموسعة لأساطير الهندوآريين، ومقارناته بينها، وهو ما بيّنه "ميسلان"، مشيرا إلى أن "هذا الألسني المنحدر من الفضاءات الفريزية للميثولوجيا المقارنة، المفصولة عن حياة الناس الذين يحيون تلك الأساطير أنتج عملا رئيسيا انتهى إلى إدراك الإنسان ضمن أبعاده العميقة، إذ أبانت مقارنة الأساطير والطقوس والملاحم الهندية-الأوروبية تواجد بنى مشتركة مدركة عبر تنوعات خطاب الإنسان حول العالم والآلهة"¹. فالأساطير المتعددة بتعدد الثقافات والشعوب، تعود في الأخير لتكشف عن أصلها المشترك، وهي البنية الجامعة التي تمثل مصدرا لانبثاقها، ومن ثم فهي تتميز بالكونية.

أما بخصوص القرائن التي دعم بها نظريته، فيوضحها "ميسلان" مشيرا إلى أن "المقالة المهمة من عمل "ج. ديموزيل" تلك المتمثلة في المقولة القائلة بتراث هندي أوروبي موروث لأيديولوجيا وظيفية وتراتبية، منذ سنة 1938، وبفضل مقدرته الألسنية وعمله الجاد أرسى تقنية جديدة للدراسات المقارنة في ما يخص المجتمعات الهندوآوروبية، ولم يتوان عن التعميق، أو الوضع محلّ تساؤل، أو الإتمام لتصوره الرئيسي بشأن الأيديولوجيا المؤسسة على التناغم المتناسق أو المتنافر لثلاث وظائف كبرى تراتبية: السيادة السحرية والتشريعية والقوة البدنية الممارسة في الحرب، والخصوبة، الخاضعة للإثنتين الأخيرتين، ولكن الضرورية لتطورهما، من الواضح أن هذه الوظائف ليست في ذاتها وقفا خاصا على الهنود الأوربيين، إذ نستطيع العثور عليها منتشرة أيضا لدى عديد من المجتمعات القديمة، ولكن المقارنة الجارية في مستوى الأساطير والطقوس والشرائع كما الملاحم، تسمح بتأكيد أن الهنود الأوربيين، قبل تشتتهم، نظموا مجمل حياتهم حول ذلك الشكل الوظيفي الثلاثي الذي يظهر بمثابة البنية الأساسية للروح الهندية الأوروبية"².

ويؤيد "إليادي" هذه الرؤية الديموزيلية، وييدي اقتناعه بأدلتها، قائلا: "وهذا ما برهن عليه "جورج ديموزيل" في مجموعة مؤلفات جددت جذريا الدراسة المقارنة للميثولوجيا والأديان الهندوآوروبية، فبحوثه قد كشفت بنية أساسية للمجتمع وللأيديولوجيا الهندوآوروبية، فتقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات: كهنة، محاربين، مزارعين، كان يناسبه أيديولوجيا دينية ثلاثية الوظيفة: وظيفة السيادة السحرية والقانونية، ووظيفة آلهة القوة الحربية، وأخيرا تلك الألوهية للخصب والرخاء الاقتصادي. إن هذا التقسيم الثلاثي للآلهة والمجتمع يلمس بشكل أفضل لدى المجتمعات الهندوإيرانية، وفي الواقع أنه في الهند القديمة يتناسب مع الطبقات الاجتماعية للبراهمان (الكهنة) - مقدمو الأضاحي) وطبقة الكاساتريا *Ksatrya* (المحاربون، حماة الجماعة) وطبقة المنتجين *Vaisya*، يتناسب الآلهة "فارونا" و"ميتر"، والتوأمين "نازاتيا" أو "الأسفينس" *Asvins*"³.

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 190.

² المرجع نفسه.

³ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إلياد، ج1، ص 239.

ب. المقاربة البنيوية والفيلولوجية للوظائف الثلاثة: اعتمد "ديموزيل" خلال مقارنته للتراث الأسطوري للمجتمعات الهندوأوروبية على الأدوات البنيوية والفيلولوجية، وتخلهما الأدوات التاريخية والمقارنة، وبالرغم من المقام الذي لا يسع لعرض التفاصيل، فإننا سنوجز تصوّره من خلال الإشارة أهم أفكاره الرئيسية. أما فيما يخص البنيوية، فيرى "ميسلان" بأن "ما يشير إليه "ج. ديموزيل" تحت اسم البنية، هو التصور المتناسق والمنطقي الذي يبنيه المهود الأوروبيون حول الوقائع التي يحويها، وشكل نظام تصوراتهم معطى عبر التقسيم الثلاثي الحاضر عنصرا أساسيا في المجموع، حيث يتعذر تفسير كل جزء من تلك الأجزاء إلا بشكل علاقات تربطه بالكل الآخر، فالتفصلات المختلفة للمستويات الثلاثة للبنية الأساسية أبانت عن نسق من الأنماط الفكرية الأصلية والمفاهيم، حيث التناسق في ما بينهما يحدّد تشكلا إنسانيا وطقوسيا ومؤسسانيا متميزا، فليست البنية الوظيفية شكلا ثابتا دائما، ولكن نظام متعدّد التنوّعات، مجمع من المحاور الثقافية المرتبطة بإحدى تلك الوظائف الثلاث، وبكلّ واحدة عبر مختلف هيئاتها"¹. فالبنية في المفهوم الديموزيلي عبارة عن مجموعة علاقات بين مظاهر ثلاثة، بحيث يستحيل تعريف طرف دون التعرّيج على طبيعة الآخر وعن علاقة كل طرف بالآخر، وقد سمحت هذه المقاربة بإدراك جوهر العلاقة المشكّلة للمؤسسات الاجتماعية، والانسجام القائم بينها، مستبدلا بها ذلك العقم الذي تتسم به المقاربة التاريخية.

كما يشير إلى مناهضة التجزيء، أي تفتيت الظاهرة إلى جزئيات، ومن ثمّ الخروج بنتيجة تعميمية، استنادا إلى ما يتيحه أنموذج واحد من الظاهرة، وإنما يدعو إلى دراسة الظاهرة في طابعها الكلي أو الشمولي، فالنتيجة المنهجية لتلك الرؤية، أنه من أجل فهم كل ما يتعلق بالعقليات الدينية الجماعية، يتحتم تناول مجملا لكل ما أعطي بصورة كلية، فلا نستطيع الفوز بشيء إذا ما تمّ إتلاف المعنى الخاص بالظاهرة الدينية عبر تفتيت الواقعة الكلية، لأجل السعي نحو تفسير تجزيئي مشوّه، بالاستعانة بتقنيات غير متجانسة"². فالتعميمية كانت وسما طبع المقاربات الكلاسيكية الأولى.

أما عن المنهج المقارن، فيرى بأن توظيفه ينبغي أن يخضع لحذر شديد، خشية الوقوع في فخ التعميم، مؤكّدا على مراعاة العناصر التي تختلف فيها الظواهر، ذلك أن المقارنين غالبا ما يركزون على أوجه الإلتقاء والتشابه بدل المغايرة، ولذلك يدعو إلى استخدام الكثير من النماذج، وعدم الاكتفاء بتوظيف قرائن قليلة أو الاعتماد على ظاهرة واحدة، مثلما قام "دوركهايم" بإطلاق حكم تعميمي حول الطوطمية، بعد إخضاع القبائل الأسترالية للدراسة، رغم عدم اعتقاد الكثير من الثقافات بها.

ولهذا، ف"من اللازم عدم الانخداع، فذلك الالتجاء الضروري للتحليل المقارن يُخفي خطورة حيث يعود ذلك المنهج ضمنيا إلى تقديم نقاط التشابه وحجب الاختلافات، وحتى عندما يقع تحليل تلك الأمور، فغالبا يتمّ ذلك لأجل

¹ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إلباد، ج1، ص 192-193.

² المرجع نفسه، ص 193.

إبراز أن نقاط التشابه هي الأكثر أهمية، أرى من اللازم الحذر من تقديم صورة متعسفة عن تناسق المجموع المحلل، لأجل إتمام دائم للبنية الأساسية بربطها بعدد أوفر من العناصر الممكنة، لأننا نوشك أن نشكّل نظاما مختلف العناصر، حيث كل عنصر مدمج يستدعي إدماج عناصر مجاورة أخرى، قد تكون غير مماثلة أو مشابهة، تدرك أنه إذا قام التحليل البنيوي بدوره في التاريخ، بمعرفة الاختلافات وإدراك الخصوصيات فإنه سيتسنى له تجنّب ذلك الانزلاق"¹. وسيترك تصوّره أثرا عميقا على "إليادي"، باعتباره من حملة لواء مناهضة الاختزال والتفتيت.

أما بخصوص مقارنته الفيلولوجية، فقد عمدنا إلى تلخيصها بناء على ترجمة لمقتطف من حوار أُجري معه سنة 1982. ومن بين الأسئلة التي طرحها عليه محاوره "ريتشارد كيرناي"، قوله: "لا تزال هنالك جدالات بخصوص كيفية تصنيف وموضعة أعمالك بشكل دقيق، إن كانت في صميمها فلسفية، أو سوسولوجية، أو أنثروبولوجية، أو لاهوتية أو لسانية؟ فبعد 1938، كنت قد بدأت في تعريف دراستك حول الأساطير والأديان القديمة باعتبارها "دراسة مقارنة للأديان الهندوأوروبية"، أو "الحضارة الهندوأوروبية" بشكل واضح، وهو ما يتناقض مع العنوان السابق المتمثل في "الميثولوجيا المقارنة"، فكيف يمكن لهذا التغيير في التسميات أن يصف مقاربتك الخاصة للأسطورة والدين؟"². ويجيب "ديموزيل" عن طبيعة مقارنته قائلا: "إن جهودي لسانية في المقام الأول، أو فيلولوجية حتى أكون دقيقا أكثر، بمعنى، تصنيف وتحليل الأساطير القديمة من خلال البنى أو الأنماط النصية. وكان اهتمامي الأول منصبا حول اكتشاف النصوص المبكرة لمختلف الحضارات الهندوأوروبية، ذات القواسم المشتركة، والوظائف المتشابهة التي يمكن إيجادها في مختلف الأساطير والأنظمة الدينية للإشارة إلى مصدر مشترك، ولأميز في نهاية المطاف "أيدولوجيا الوظائف الثلاثة"، السيادة، القوة، والخصوبة، في النصوص العارضة لطبقات الحضارات الفيدية، والجرمانية والرومانية، وذلك ما قادني نحو تأكيد القول بوجود مفاهيم محدّدة للوظائف الثلاثة في كلّ الثقافات الهندوأوروبية، من الهند وصولا إلى آيسلندا. وذلك هو اشتغالي الفيلولوجي الأصيل، لتحقيق إدراك أسلم للنصوص الهندية، وللأشعار الكلاسيكية، لتوسيع الشغف نحو إدراك الطرق غير المكتشفة لفكر أسلافها المشتركين. وكمجمل للقول، لقد مكّنتني الفيلولوجيا المقارنة من طرح وجود أيدولوجيا هندوأوروبية كامنة. ويعني هذا التطور بطبيعة الحال أنه لم يعد بالإمكان وصف عملي على أنه "ميثولوجيا مقارنة" على وجه الدقة، بعد أن أثبتت بأن أيدولوجيا الوظائف الثلاثة تعدّ من السمات الرئيسية للحضارة الهندوأوروبية ككل"³.

ج. أثر نظريات "ديموزيل" على شخصية "إليادي" المعرفية: وفي معرض الحوار، طرح "كيرناي" سؤالا بخصوص موقفه من "إليادي"، قائلا: "كيف تختلف مقاربتك عن منهج الفينومينولوجيا المقارنة ل"ميرتشيا إليادي"؟". فأجابته: "إن قراءة "إليادي" عالم الأسطورة تختلف تماما عن رؤيتي. وقد جذبتني مقارنته، فهو يفسّر

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 193-194.

² Richard Kearney , Navigations: Collected Irish Essays 1976-2006, Irish Studies , 1st ed (New York, Syracuse University Press, 2006) , p 370.

³ Ibid., pp. 370-371.

الفصل الثالث: (المفهوم (الإليادي) لماهية (المقدس) وأوراده (التحليلية في (استقصائه

الأسطورة كشاعر من خلال غموضها وقداستها التي لا تنضب، ولرؤية ذلك، على المرء أن يطالع تفكيره حول الزمن الدوري والعود الأبدي، غير أنه يختلف بالتأكيد عن الشعراء لأنه فيلسوف شاعري. كما أنه كان مهتما بالدراسة المقارنة لأساطير وطقوس مختلف حضارات العالم من أجل تحديد ما يراه بمثابة سمات كونية للإنسان كإنسان متدين¹. ولعله يقصد نزعته الأدبية باعتباره روائيا، فقد استطاع بفضل هاته الميزة من دمج الكثير من الأسطوريات والرموز في أدبياته، كما أنها تفصح عن تصوره لمفهوم تاريخ الأديان.

ويضيف أيضا: "من دون شك، رغم أنه ابتداء كاختصاصي في الثقافة الأوروبية الشرقية (التي تتصل به بشكل وثيق باعتباره رومانيا) والفولكلور الهندي (الذي تعرّف عليه بشكل مباشر بعد زياته للهند في الثلاثينات)، وعمل على تحليل معطيات كل أو أغلب أديان العالم، كما أنه يعتبر فيلولوجيا ولسانيا موهوبا، غير أن اهتمامه المهيمن يكمن في "الفيونمينولوجيا المقارنة"، والتي تعني وصفا تأمليا للمعاني الجوهرية لكلية الأساطير القديمة، والطقوس، والرموز التي لا تزال متاحة للبحث الحديث، وللإجابة عن ذلك بإيجاز، أختلف مع "إليادي" في أن دراستي محصورة بالبنى الأيديولوجية للحضارة الهندو-أوروبية، كما ينبغي أن أشير إلى عدم وجود صراع بين مقاربتنا مطلقا، فهما يعالجان مستويات غير متجانسة من دون تصادم، أحفظ باحترام كبير لعمل "إليادي"، الذي كان زميلا لي"².

وتجدر الإشارة إلى قوة علاقة الزمالة التي كانت تجمع بين "ديموزيل" و"إليادي"، وقد سبقت الإشارة خلال ترجمته إلى أن الأول كان سببا في التحاقه للتدريس بمدرسة الدراسات العليا بباريس، كما أن "ديموزيل" كتب مقدمة مفصلة في أحد أهم أسفار "إليادي" والموسوم بـ *Traité d'histoire des religions*، أين أشاد فيه بالقيمة المعرفية للطرح الإليادي حول مباحث علم الأديان، ومما كتبه عنه مشيدا بأن كتاب *Traité* المنشور من طرف السيد "السيد ميرتشيا إليادي"، أستاذ تاريخ الأديان بجامعة بوخارست، الذي سرعان ما أحسّ المؤلف خلاله بالحاجة الملحة إلى "محاضرات تمهيدية" حول هذه المواضيع التي يرى فيها العديدون أنفسهم كأسياد لا يُشقُّ لهم فيها غبار. وقد اشتغل في تأليفه للكتاب مدة سبع سنوات، مغامرا، متحمسا، ومتسلحا بمطالعته الواسعة، وتكوين مكثف حول الهنديات. وقد قدّم "م. إليادي" الكثير لدراساتنا: وأستحضر كتابه حول اليوغا، المجلدات الثلاثة الرائعة من المجلة الرومانسية لتاريخ الأديان "زالموكسيس"، ومعالجته الإبداعية الحديثة للاشكاليات المرتبطة بالشامانية التي قدمها في مجلتنا حول تاريخ الأديان³.

وأما بخصوص موقف "إليادي" من زميله، فقد دافع عليه ضد انتقادات بعض الباحثين على أطروحته قائلا: "لقد أخذ الإختصاصيون يقبلون يوما بعد يوم على استعمال منهج "ديموزيل" والنتائج التي توصل إليها، بالإضافة إلى أهمية عمله، وهو في الوقت الحاضر المساهمة الوحيدة من حيث جدتها وأهميتها في فهم الديانات الهندو-

¹ Kearney, Navigations: Collected Irish Essays 1976-2006., p. 371.

² Ibid., pp. 371-372.

³ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, Editions Payot, 2014), p. 14.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كإلهية (المقدس) وأورانية (التعليلية) في (استقصاء)

أوروبية، فإن المثال الذي ضربه "ديموزيل" فريد بالنسبة للفرع المعرفي المسمى بتاريخ الأديان. والحق أن الرجل بين كيف يمكننا أن نكمل تحليل النصوص تحليلاً لغوياً وتاريخياً دقيقاً، بمعلومات مستقاة من علم الاجتماع والفلسفة، كما بين كذلك أن كشف رموز المنظوم الأيديولوجي الأساسي الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية والدينية وفكّها يسمح وحده بأن نفهم فهماً صحيحاً مطلق صورة إلهية أو أسطورة أو طقس معينين¹.

وعليه، يمكن الخروج بمجموعة من الملامح الديموزيلية التي استقرّ أنها في الطرح الإليادي، كالتالي :

- تتبع الظواهر الدينية من خلال المنهج التاريخي، ومعاينة أهم المحطات الرئيسية للتحوّلات الجوهرية فيها، وتقفي نشأة الأساطير وتطورها، لدى مختلف الثقافات والشعوب والأعراق.
- تتيح القراءة الموسعة إمكانية إجراء دراسة مقارنة، مع الحذر من التعميم بإسقاط دراسة عينة على بقية الظواهر، ومراعاة أوجه التشابه على حساب أوجه الاختلاف التي لا تلتقي فيها الظواهر.
- إمكانية تحقيق التكامل المعرفي بين مختلف التخصصات المجاورة، والاستفادة من نتائجها ومعطياتها.
- الحاجة إلى التحليل الفيلولوجي للنصوص الدينية المقدسة، للقدرة على إدراك دلالتها ومعانيها ليتمكن تأويلها بشكل دقيق فيما بعد.

● الاعتقاد بالبنية المشتركة، باعتبارها منبع انبثاق الأساطير وأسماء الآلهة والتقسيم الاجتماعي، بعد تطبيق المقاربة البنيوية، وتفكيك الكليات إلى جزئيات لاستخراج معالم التأثير والتأثر.

● مركزية الأسطورة في الظاهرة الدينية، باعتبارها مكوناً تأسيسياً فيها، وقدرتها على الكشف عن التصور الإنساني اتجاه الكون والوجود والحياة.

● الإيمان بعدم سذاجة الإنسان البدائي، وعدم طفولية عقليته، وتوحش سلوكه، فقد كان وجوده زخماً بالقيمة والمعنى، لما تدل عليه تقسيماته لحياته الاجتماعية ومؤسسته عن وجود تفاعل مع محيطه.

● الاعتماد على الأفكار الديموزيلية في الرد على اختزالية الظواهر الدينية، كالتطورية الداروينية والطبيعية المولرية التي وصفها "إليادي" بالارتجالية حول نظريتها بخصوص أصل اللغات الهندوأوروبية.

● تبني المقاربة البنيوية في البحث عن البنية المشتركة بين الظواهر وتصنيفها مورفولوجياً.

● سمحت الزمالة العلمية والمهنية بين "ديموزيل" و"إليادي" بإبراز أفكاره حول تاريخ الأديان، والكشف عن مشروعه المعرفي، وتطوير مختلف تصوراته في كتب أوصلته إلى العالمية، بعد أن شجعه "ديموزيل" على نشرها، كما أتاح له فرصة المحاضرة، والتدريس بالجامعات الفرنسية والنشر بمجلاتهما.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 103. للاستزادة حول موقف "إليادي" من نظرية الوظائف الثلاثة، ودفاعاته عنها ضد انتقادات بعض الفيلولوجيين، انظر الفصل ص 99، 103. كما يمكن العودة إلى الزمالة الوثيقة التي جمعتها في البحث العلمي، وطبيعة التشجيع الذي وجده "إليادي" من "ديموزيل" من خلال المقال الموسوم بـ Florin بـ "mircea eliade et georges dumézil, une amitié dans la liberté ?". Turcanu

الجمعة الثاني

المنهج الإلكتروني في مقارنة بنيت وجوه

المقدس

المبحث الثاني : المنهج الإليادي في مقارنة بنية وجوهر المقدس :

سنحاول التعرّيج على الأدوات المنهجية التي حاول "إليادي" بتطبيقها بلوغ جوهر الدين، بالرغم من الصعوبة والتعقيد الذي تتميز به إشكالية المنهج عنده، ويمكن حصر هذا الغموض في فكرتين : الأولى، وتكمن في عدم وجود معالم واضحة لمنهجه في دراساته الدينية، وعدم ضبط وترتيب الأدوات والخطوات الإجرائية. الثانية، بسبب التراكب والتداخل الذي يميز منهجيته، رغم تشديده على ضرورة العناية بالمنهج لمقاومة المدّ الاختزالي، فأسلوبه الذي يربط بين المنهجي والمعرفي، جعل فرز إجراءاته الأداة مهمة شاقة.

عليه، فقد كانت طريقتنا في تحديد معالم منهجيته مستمدة من استقراء مجموع ما توافر لدينا من مؤلفاته، بالإضافة إلى اعتماد بعض الدراسات العربية السابقة، مع العودة بشكل رئيسي إلى المشتغلين على أطروحاته في الفكر الغربي. وبناء على ما سبق، يمكن القول بأن المقاربة الإليادية قد اعتمدت على أربعة مناهج، ستشكل مادة هذا المبحث المعرفية.

المطلب الأول : المقاربة الرمزية لبنية وتجليات المقدس :

حاول الإنسان المتدين أن يعبر عن تصوراتهِ حول ما يحيط به، وعمّا يجول في وجدانه من مشاعر تترنح بين الخوف والتوق، والنابعة من التساؤلات الأنطولوجية التي كانت تدفعه نحو البحث عن أجوبة شافية للغيل حول الأصول والوجود والمصير، من خلال توظيف لغة رمزية إشارية تختزن العديد من الدلالات والمعاني. ولذلك تعكس الرموز فحوى التجارب الدينية المعيشة، وتمثل طريقة للإفصاح عن طبيعة ومهية ما تجلّى، بالإضافة إلى إسهامها في تشكيل المادة الأسطورية، ولهذا فهي تقتضي مقارنة تراعي بينتها.

وتأسيًا بكتاب "الإنسان ورموزه" لـ"يونغ"، عمل "إليادي" على مقارنة اللغة الرمزية، واستكناه دلالتها في كتابه "صور ورموز"، الذي أبان فيه عن قيمتها كردّة فعل مناهضة لاختزالية القرن التاسع عشر لكل ديني، مؤكداً بأن الشعبية المدهشة للتحليل النفسي قد حققت ثراءً لبعض المصطلحات المفتاحية : الصور، والرمز والرمزية التي أضحت عملة متداولة. وفي الوقت عينه، كشفت البحوث المنهجية المكترسة لآليات "العقلية البدائية" عن أهمية الرمزية في الفكر الغابر، بالإضافة إلى الدور التأسيسي الذي تؤديه في حياة كلّ المجتمعات البدائية. فتقدّم النزعة العلمية *scientism* في الفلسفة، وإحياء الاهتمام بالدين منذ الحرب العالمية الأولى، والتطورات الشعرية العديدة، وقبل كل شيء، تلك البحوث حول السريالية (مع إعادة اكتشاف علوم السحر والتنجيم والأدب الزنجي، والغرائبي، إلخ)، كان لها على مستويات متعددة تأثيرات غير متكافئة، لفتت انتباه الجماهير عموماً نحو الرمز، الذي صار يُعتبر طريقة إدراك مستقلة بذاتها. إن إشكالية التطور جزء من ردّة الفعل ضد عقلانية ووضعية وعلموية القرن التاسع عشر، التي أضحت سمة مميزة للربيع الثاني من القرن العشرين، غير أنّ هذا التحول إلى الرمزيات المختلفة ليس في حقيقته اكتشافاً *discovery* يعود الفضل فيه إلى العالم الحديث : ففي استعادة الرمز لمكانته كأداة للمعرفة، فإن عالمنا يعود إلى وجهة النظر العامة التي كانت سائدة في أوروبا إلى غاية القرن الثامن عشر، والتي تعتبر فطرية عند الآخر، أي الثقافات غير الأوروبية،

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

سواء كانت تاريخية (مثل تلك الموجودة بآسيا وأمريكا الوسطى)، أو غابرة وبدائية¹. فاللغة الرمزية كانت سمة مميزة للحياة الإنسانية القديمة، إذ كانت توظفها كآلية للتعبير عن مكونات الشعور والتجارب الدينية، وعن تصوراتها حول الكون والإنسان والمصير، وشكّلت عنصرا تكوينيا للمادة الأسطورية. وعليه، فإن العودة إلى الرمزية تعني عودةً إلى الحالة الطبيعية التي يُفترض أن تكون عليها الحياة تبعاً لـ"إليادي"، ولهذا لا يعدّها كشفاً جديداً بقدر ما هي استعادة للقيم المفقودة للوجود البشري.

وبعد تناوله لاستعصاء إدراك الخاصية الرمزية المعرّبة عن سلوك الإنسان المتدين الغابر، بواسطة العلوم التجريبية والوضعية، يُبدي تفاؤله بأن هذه العودة للرمزية من طريق الأدب تمثل صحوة واستفاقة، والأفضل من ذلك: أننا في الطريق الأمثل نحو إدراك أمر لم يكن للقرن التاسع عشر أي شعور مسبق به، أي الرمز والأسطورة والصورة باعتبارهما جوهر الحياة الروحية الأصيل. إذ يمكن أن تصبح متنكرة، ومشوّهة، ومُنحطة، غير أنها لا تُستأصل أبداً، كما سيكون من المفيد جداً دراسة الأساطير العظمى الحية خلال القرن التاسع عشر: وعندها يمكن للمرء أن يرى كيف تعرضت إلى الاحتقار والتقليص، وإدانتها بالتغيير المتواصل في الشكل، ومع ذلك، فقد نجت من هذا السبات، ويعود الفضل في ذلك إلى الأدب². فتلك الأساطير والرمزيات لا تزال حاضرة في اللاوعي الحديث بالرغم من تشوّهها عبر مسار التاريخ وتعرضها لعمليات سلخ القداسة، غير أن الآداب والفنون قد تمكّنت من إحيائها، ولهذا يرى إمكانية استعادة مقول المقدس عبر مختلف مظاهر اللهو والترفيه الحديثة، لأنها تحمل بقايا الإنسان الغابر، وتعكس فاعليته داخل اللاوعي.

وعن مركزية المقاربة الرمزية، يذهب "دوغلاس آلان" إلى أن فهم نظرية "ميرتشيا إليادي" حول الرمزية أمر أساسي لإدراك نظريته حول الأسطورة، إذ تحوز الرمزية على أهمية كبرى في تحليل المقاربة الإليادية، ويعود ذلك إلى ثلاثة أسباب رئيسية. أولاً: بالنسبة لـ"إليادي"، تعتبر اللغة الدينية لغة رمزية بالضرورة، وبما أن الأسطورة تعدّ أسطورة دينية، فإن اللغة الأسطورية تعتبر رمزية بالضرورة، ومن ثمّ، فإن فهم الأسطورة، يستلزم على المرء تفسير المعنى الديني لتعبيراتها الرمزية. ثانياً: تعدّ الأساطير نوعاً مخصصاً في الظاهرة الدينية، التي يتم فيها ضم الرموز إلى بعضها البعض في شكل سردي لعرض قصة "حقيقية" أو تاريخ يكشف عن حقائق مقدسة. وعليه، فإنه من الضروري فهم الرمزية من أجل إدراك الطبيعة الدينية المتعدرة على الاختزال، والطبيعة الأسطورية المتعدرة على الاختزال للظاهرة في جوهر تاريخ وفينومينولوجيا الدين عند "إليادي". ثالثاً: إن المفتاح الأكثر أهمية لفهم المقاربة العلمية الكلية عند "إليادي"، والتأسيس المنهجي لتاريخ وفينومينولوجيا الأديان لديه، يتمثل في الإطار الهيرومونوطيقي الذي يتكون من الرمزيات

¹ Mircea Eliade, Images and Symbols : Studies in Religious Symbolism, Trans : Philip Mairet, (New York, Sheed & Ward, 1969), p. 09.

² Ibid., p. 11.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي الماهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

الدينية، لأنه غالباً ما يفسر المعنى الأسطوري من خلال موضعها أو إعادة دمجها ضمن أنظمتها البنيوية المتناسكة للرمزيات المشتركة أو الرمزيات ذات الصلة بها¹.

إذ يشير "ألان" إلى ضرورة مراعاة اللغة الدينية المنبثقة عن الرمزية حتى يمكن إدراك تصورات "إيادي" حول ماهية الأسطورة، ومختلف مقولاته التأسيسية لنظريته المعرفية، ذلك أن الأسطورة تقوم في أساسها على العبارات الرمزية، ولهذا فهي تحتاج إلى مقارنة تأويلية لبلوغ الدلالات الضمنية التي تنطوي عليها.

بالإضافة إلى العمل على إجراء تصنيف بنيوي لمختلف الظواهر، وهو ما يسمح بفهم تداخلاتها وتقاطعاتها، ذلك أن "العلاقة بين الرموز وتحليلاتها لا يمكن فهمها إلا ضمن منظومة رمزية متماسكة ومنهجية، يعمل "مرسيا إيادي" على تبيانها مفصلة في معظم أبحاثه وبخاصة في "مصنّف في تاريخ الأديان"، فالرمز أو تحليلاته لا يتضح إلا داخل منظومته، وعليه، فإن الرموز ليست علامات تعسفية، معلقة في الفراغ، ليست حترقات صيبانية يتّصف بها عادة "المنطق" البدائي، فالديني بدائياً أم متمدناً، يفكر، كما يرى "إيادي"، بواسطة الرموز، والرموز مهما تكن طبيعتها أو مستواها فهي دائماً متماسكة متعاضدة، حتى في أقصى حالات تدهورها، فلا نكتشف العلاقة بين الطوفان والمعمودية وإراقة الخمر والتطهر بالماء، والرؤى الأخروية، إلا على ضوء أوسع هي الرمزية المائية"². فالرموز تعبر عن خاصية إبداعية تميّز الأنطولوجيا البدائية، التي ترفض الخواء، وتجهّد نحو الزخم، ولهذا كانت رموزها ثرية وخصبة. ولك ينبغي العثور على ترابط بنيوي وعضوي يجمع بين مختلف الرمزيات التي يمكن تصنيفها ضمن منظومة واحدة متماسكة، يُفسّر الثانوي فيها تبعاً لعلاقته بجوهره، فكل ما يرمز للماء، مثلاً يمكن تحليل دلالاته تبعاً لعلاقته بالبنية الرمزية المائية.

وبهذا يدافع "إيادي" عن الأنطولوجيا البدائية ضد الاختزالية التي وصفتها بالمرضية والطفولية والتوحش، مبيناً بأن اللغة الرمزية تعتبر نمط تفكير، وطريقة في المعرفة، وأسلوباً للتعبير، وأداة للتحليل، وبالتالي وجب دراستها وفق مناهج تراعي خاصيتها، ف"إذا كان هناك من يرى في بعض الرموز حترقة صيبانية، فلأن الأمر عائد، في ما يرى "إيادي"، إلى أن بعض الرموز والأصحح تحليلاتها، تتفهم بفعل الضغوط التاريخية أو غيرها، فتنحجب مدلولاتها الأصلية، وهذا بفعل جزء لا يتجزأ من جدلية الرمز، ولا تستعيد هذه الرموز كثافتها أو قوامها، إلا بإعادة إدراجها في نسقها الأصلي، أو في نسق بديل، أو تُنبذ مخافة أن تتخلخل نسقاً مستجداً، يجد فيها، بعد أن فقدت معناها الأصيل، عائقاً دون اكتمال التجربة الدينية الجديدة"³، فالتطور التاريخي، وعمليات سلخ القداسة، أدت إلى انحسار الرموز وتراجع فعاليتها، وبالتالي فقدان بريقها وتأثيرها، الذي قاد في الأخير نحو اختزلها، ولهذا يدعو "إيادي" إلى ضرورة مراعاة السياق الأصلي للظاهرة بغية فهمها بشكل سليم دون اختزلها، ومراعاة طبيعتها مثلما تتبدى.

¹ Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, 1st ed (New York & London, Routledge, 2002), p 129.

² الديني والدينيوي، أحمد زين الدين، ص 107-108، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 108.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

وبناء على ما سبق، فإن الإنسان المتدين *homo religiosus* يعتبر في الفكر الإليادي بالضرورة "إنساناً رمزياً" *homo symbolicus*، ذلك أنه يصنع رموزه. وبالتالي، فالرمزية خاصة إنسانية، ذلك أن البحث المنهجي حول آلية "العقلية البدائية"، قد أبرزت أهمية الرمزية في الفكر البدائي، بالإضافة إلى دورها التأسيسي في حياة أي مجتمع تقليدي، إذ لا تتوارى من الواقع النفسي، فهي قادرة على تغيير مظهراتها، لكنها تبقى تؤدي في نفس وظيفتها، وفي حقيقة الأمر، فإنه حتى لو تم تجاوز معظم سلوكات ومبادئ المجتمع البدائي والحضارات الغابرة بواسطة التاريخ منذ زمن بعيد، فإنها لم تتلاشى دون أن تحل آثارها: فقد ساهمت في بلوغ ما نحن عليه حالياً، ومن ثم، فقد أصبحت جزءاً من تاريخنا¹. فالرمز كان محورياً في الأنطولوجيا البدائية، وصاحب دور تأسيسي، إذ يشير "إليادي" إلى تجذره في اللاوعي الإنساني الحديث، مهما حاول التنصل منه، وذلك ما دفعه إلى الخروج بنظريته حول اعتبار الإنسان الحديث سليلاً للإنسان المتدين الغابر.

وتبعاً لـ"إليادي"، فإن التفكير الرمزي ليس صفة حصرية للطفل، أو الشاعر، أو مختل العقل، وإنما يعتبر جوهرياً في الكينونة الإنسانية، كما أنه يسبق اللغة والفكر المنطقي. فالرمز يكشف عن بعض جوانب الواقع، العميقة منها، رافضاً أي وسيلة أخرى للمعرفة. كما أن الصور والرموز والأساطير ليست إبداعات اعتباطية للنفس، وإنما تمثل استجابة وتحققاً لوظيفة معينة: أي بالكشف عن أكثر غايات الكينونة الإنسانية المخصوصة. وعليه، فإن دراستها تسمح لنا بتحقيق فهم أفضل للكينونة الإنسانية، لأن الإنسان البدائي، مثله مثل أي إنسان في مجتمع معين، يبذل مجهوداً بغية الاندماج في الوجود، وإخضاع الطبيعة، وتشكيل ذاته والمجتمع، إذ يعيش مشكلة الوجود بطريقته الخاصة، وفق ما يملكه من موارد روحية ومادية². فالرمزية تحمل إجابات الإنسان حول علاقته بالوجود وعن أسئلته المحيرة، كما تنطوي على تجاربه التي حاول من خلالها ضبط سلوكه في علاقته بمحيطه، ولهذا تسمح دراستها بالتعرف على ماهية للإنسان، وإدراك أغوار نفسيته بشكل أعمق وأدق.

ولذلك سنعمل على التعريف بطريقة "إليادي" في استنتاج دلالات الرموز الدينية، من وجهة نظره كمؤرخ أديان، ونظريته حول بنيتها ووظائفها. وفي هذا الصدد، يشكّل مقاله *The history of religion: essays in methodology*، خارطة طريقنا في تناول هذه المقاربة، وقد أشار "بريان روني" إلى قيمة هذا المقال المعرفية، معتبراً بأن أشهر مصدر حول التحليل الإليادي للرمز، يكمن في مساهمته في المجلد المحرّر سنة 1959، برفقة "جوزيف كيتاغوا": "تاريخ الأديان: مقالات في المنهج"، وقد أعيد نشر هذا المقال في عمل خاص لـ"إليادي"، عنوانه: *The one and the two*، سنة 1962³.

¹ Sergiu Enea, Homo Symbolicus. Considerations on the symbolism of the archaic thought reflected in the Work of Mircea Eliade, Codrul Cosminului (Stefan cel Mare University of Suceava, Romania, Vol. 13, Nov 2007), p 50.

² Ibid., p. 50.

³ Rennie, Reconstructing Eliade, p. 49.

الفرع الأول : تجلي المقدس وعلاقته بالرمزية "نظرية المنطق الرمزي":

يستحيل تحقيق فهم موضوعي للمقاربة الرمزية الإليادية دون ربطها بنظريته حول "تجلي المقدس"، الذي نحت لوصف تظاهرة مصطلحا فريدا، دعاه بالـ *Hierophany*. ذلك أنه لولا الهيروفانيا، لما عرف الإنسان المتدين المقدس، الذي استخدم في التعبير عن ماهية ما تجلي أمامه لغة رمزية. وسنرجئ مناقشة مفهوم الهيروفانيا إلى المبحث اللاحق، ذلك أن غايتنا تكمن في دراسة علاقة الرمز بها.

ولهذا يذهب "روني" إلى أن الرمز ينشأ إثر عملية التجلي، ويؤكد الفصل الأخير من *Traité* الذي خصّصه "إليادي" صحة ذلك، مشيرا إلى وجود علاقة صلة جلية بين المفهوم الإليادي حول الرمز وبين الهيروفانيا، ويُعدُّ كلاهما ظاهرة في العالم التجريبي، فهما يتعاضدان للكشف عن شيء مغاير عن كينونته الفيزيقية¹.

ويتضمن الفصل الثالث عشر من كتاب *Traité* إحالات مهمة حول علاقة الرمزية بالهيروفانيا، والموسوم بـ "بنية الرموز"، وقد ابتدأه "إليادي" قائلا: "نادرة هي الظواهر السحرية-الدينية التي لا تنطوي، بشكل أو بآخر، على رمزية معينة، إذ تُثبت المواد الوثائقية التي تمّ عرضها في الفصول السابقة من الكتاب ذلك بشكل واسع. ومن دون شك، فإن كل ما يعتبر سحرية-دينية، سواء كان "تجليا للقوى السحرية" *Kratophanie*، أو "تجليا للمقدس" *Hierophanie*، أو "تجليا إلهيا" *Théophanie*، فإنه يؤول إليه. إذ نصادف في كثير من الأحيان، في وجود الكراطوفانيات، الهيروفانيات، أو الثيوفانيات، وسائط *mediates*، يتمّ إحرازها عن طريق مشاركة أو إدماج لنظام سحري-ديني، والذي يعدّ نظاما رمزيا بشكل دائم، بمعنى أنه رمزية"². أي أن ما تمتّ معاشته من تجارب دينية، في مختلف مستوياتها وأنواعها، قد عبّر عليه بلغة رمزية، وبالتالي أصبحت لازمة في الظاهرة الدينية، وجزءًا لا ينفك عنها. ويشير "إليادي" بعدها إلى أن هذا النظام الرمزي لم يكفّ عن أداء دوره في المجتمعات الحديثة، فإرضاء سلطته، حتى بعد طغيان النزعة المادية، فالرمز يستمر في لعب دور مهمّ في كل المجتمعات، ولا تتغير وظيفته: أي بتحويل شيء أو سلوك إلى أمر آخر مغاير للشيء أو للسلوك المألوف في منظور التجربة المدنسة³، فهو يضفي على الأشياء والسلوكات قيما ومعانٍ مغايرة لما هو عادي، وجعلها خصبة وزخمة، ولذلك استطاع الإنسان المتدين القديم أن يعيش في جو مفعم بالمعزى، على عكس الإنسان اللامتدين الحديث، فالرمز يؤدي وظيفة التكريس، أي تحويل المظاهر من مدنسة إلى مقدسة.

وذلك ما يقوّره "إليادي"، إذ بالنظر إلى هذه الواجهة من النظر، يقوم الرمز بتوسيع جدلية الهيروفانيا: فكل ما ليس مكرسا ليكون موضوع هيروفانيا بشكل مباشر، يصبح مقدسا بفضل مشاركته مع رمز معين⁴. فالرمز يسمح للأشياء التي لم تكن موضعا لتجلي المقدس، وحلوله فيه، أن يصبح مقدسا بفضل ترميزه، أي بإضفاء هالة القداسة عليه،

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade.*, p 48.

² Eliade, *Traité.*, p. 432.

³ *Ibid.*, p. 440.

⁴ *Ibid.*,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقراءه)

فينتقل من حالة عادية إلى حالة سامية، وينتقل من الشرطية الدنيوية إلى الشرطية الترانسندنالية. وعليه، فإن التجلي هو الذي يمنح الأشياء قيمة قداسية، ويضفي عليها هالة تجعلها محلّ تبجيل وتوقير، أما الرمزية فتسمح لهذه الأشياء أن تعيش مطوّلاً داخل التاريخ، وتصون هالتها القدسية، وإثرائها بالمعنى، وبالتالي، يلعب الرمز وظيفة تحويلية. وبخصوص هذه العلاقة الجدلية بين الرمزية والهيروفانيا، يذهب "إليادي" إلى أنه وكنتيجة لهذه الاعتبارات، فإن الغالبية الكبرى من الهيروفانيات، لها قابلية لتصبح رموزاً، غير أنه ليس في إطار قابلية هذه الهيروفانيات للتحوّل إلى رموز، ينبغي البحث عن الدور المهم الذي تلعبه الرمزية داخل التجربة السحرية-الدينية للإنسانية. ولا تكمن أهمية الرمز في تمديده لهيروفانيا معينة أو استبدالها فحسب، وإنما قبل كل شيء، لقدرته على الاستمرارية في القيام بعملية الهرفة (تجلية)، خاصة، وأنه يعتبر في حدّ ذاته هيروفانيا. ويعني ذلك، أنه يقوم بتجلية حقيقة مقدسة أو كوسمولوية لا يمكن لتمظهر آخر أن يقوم بالكشف عنها¹. فالهيروفاني تكمن قيمته في قابليته الذاتية ليكون موضوعاً هيروفانياً، كما تتمثل قيمة الرمز في قدرته على الكشف عن ماهية ما تجلّى.

وقد تناول "إليادي" إشكالية الدور الذي يؤديه ترميز الهيروفانيات، فبينما تفترض الهيروفانيات انقطاعاً داخل التجربة الدينية (لأنه يوجد بشكل دائم، أو بأخر، انقطاع *rupture* بين المقدس والمدنس، وانتقال *passage* من أحدهما اتجاه الآخر، انقطاع وانتقال، يُشكّل جوهر الحياة الدينية بذاته)، تحقق الرمزية تكاتفاً دائماً *solidarité permanente* للإنسان مع القداسة. وإذا ما تحدثنا بدقة، فإن مصطلح الرمز ينبغي أن يكون حصراً للرمزية التي تعمل على تمديد هيروفانيا معينة، أو تنشئ في ذاتها "تجلياً" متعذراً على الوصف من خلال شكل سحري-ديني آخر (طقس، أسطورة، شكل إلهي، إلخ). ففي المعنى الواسع للمصطلح، يمكن لكل شيء أن يصبح رمزاً أو أن يؤدي دور الرمز².

ثم يحدد بعدها مفهومي الرمز، مبيناً بأن الخطاب السائد في الإثنولوجيا، وتاريخ الأديان والفلسفة يعترف بمعنيين اثنين لكلمة "الرمز"، ويستند المعنيان على التجربة السحرية-الدينية للإنسانية في كليتها، ومع ذلك، فإن البنية والوظيفة الأصلية للرمز يمكن بلوغها من خلال الدراسة المخصصة للرمز بقدر ما يعمل على تمديد الهيروفانيا، وبقدر ما يعتبر شكلاً مستقلاً بذاته من التجلي³، فالرمز يقوم بعملية توسيع طاقة التجلي، بضم أشياء أخرى، لم تكن موضعاً للتجلي، لتصبح كذلك بفعل الترميز، وذلك المعنى الأول. كما أن الرمز بذاته قد يصبح موضوع تجلٍ، ومن ثمّ يتم تقديمه، وذلك هو المعنى الثاني، وكلاهما يضمن بقاء المتدين وسط المعنى، وبالقرب من المقدس، ويجتنب التجانس، ذلك أنه يخشى العماء، وهو ما سيوضح في المباحث اللاحقة أكثر.

وبناء على ما سبق، يختم "إليادي" فصله بنظرية مفادها وجود نظام يحكم العملية الرمزية، وتبعاً لذلك، فإنه يحقّ لنا الحديث عن "منطق رمزي" *logique du symbole*، ففي هذا المعنى، تكون الرموز متماسكة ومنظمة بشكل دائم، مهما كانت طبيعتها، أو المستوى الذي تتجلى من خلاله، غير أن منطقية الرمز تتجاوز مجال تاريخ الأديان، ليحتلّ

¹ Eliade, Traité., p 441.

² Ibid., pp 441-442.

³ Ibid., p 442.

الفصل الثالث: المفهوم (الليبادي) لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

مكانة ضمن إشكاليات الفلسفة¹. فالرموز ليست عبثية، وإنما تتشكل بناءً على نظام يحكمها، وهو المجال الذي تهتم به المقاربة الفلسفية لهذا المنطق، ذلك أن "اليادي" يسعى إلى استنطاق دلالاتها الدينية الكامنة من منظور تاريخ الأديان، غير أنها تعد طريقة في التفكير والحكم والتقييم في المراحل الغابرة. ويسمح الرمز للإنسان بالبقاء وسط محيط مفعم بالقيمة والمعنى، وبالقدرة على تمييز المقدس من المدنس في محيطه، ذلك أن ما يمكن دعوته بالفكر الرمزي *pensée symbolique*، يُتيح للإنسان إمكانية التحرك بحرية عبر كل مستويات الواقع. وفي هذه الحالة، تصبح حياته أكثر ثراءً وزخماً، ولا يشعر الإنسان حينها باعتباره قطعة كتومة، وإنما باعتباره كونا حيا منفتحاً على جميع الأكوام الحية الأخرى المحيطة به، وعليه، فإن الأساطير الكونية وكل الحياة الشعائرية تمثل تجارب وجودية بالنسبة للإنسان الغابر، لأنه بفضل الرمز، لا يحصل اختزال للوجود الأصيل للإنسان الغابر في وجود متقطع ومستوحش للإنسان المتحضر في عصرنا². فالرمز يجعل الكون كائناً حياً وحقيقياً بما أنه صنع إلهي، كما يمكن أن يكون الإنسان في ذاته موضعاً للتجلي، ويتيح له إمكانية التواصل مع الكائنات المفارقة، والشعور بالقرب منها، بالإضافة إلى التعالي عن شرطته العادية وتحقيق الانقطاع الذي يفتقده الإنسان الحديث، كبعد ونظام أنطولوجي يحكم طريقة التفكير الغابرة.

وتعليقاً على ما سبق، يشير "روني" إلى غموض هذه الاشكالية، إذ تُظهر العلاقة الحقيقية بين الهيروفانيا والرمز تُظهر شيئاً من الصعوبة في تحقيق فهم جهود "اليادي"، ففي كتابه *Traité*، ييرى "اليادي" بأن الرمز ينطوي على جدلية هيروفانية إلى حدٍ بعيد، وبأن الغالبية من الهيروفانيات تملك القابلية لتصبح رموزاً. ويوحى ذلك إلى أن الهيروفانيا ليست رمزا بشكل تلقائي *automatically*. فالعلاقة بين هذه الجدليات الثلاثة يمكن أن تزيد في تضليل المقدس في المدنس، أين يجادل "اليادي" بأنه "ينبغي أن يكون مصطلح الرمز محصوراً للرموز التي تنطوي على هيروفانيا أو تشكل في ذاتها كشافاً"، فإذا لم تكن جميع الهيروفانيات رموزاً، فإن جميع الرموز عبارة عن هيروفانيات، أو تنقل على الأقل كشافاً هيروفانياً للحقيقة. غير أن، بعض الاعتماد *dependance* للهيروفانيا على الرمز يبدو مُتضمناً في موقف "اليادي" القائل بأن "رمزية القمر تجعل البنية الحقيقية للهيروفانيا القمرية جلية"، وعليه، "فقد حاولت، أن أفسّر الهيروفانيا المعطاة على ضوء رمزيتها المناسبة لها"، كما أنه ذكر لاحقاً: "لا تعتمد الرمزية على الفهم، فالمعاني الرمزية تُشكل نظاماً رمزياً يسبق وجودها جميعاً في معناه، وذلك ما برناه عند حديثنا "منطق رمزي"، منطلق لم يتم تأكيده من خلال الرمزية السحرية-الدينية، وإنما عبر رمزية تم التعبير عليها في السلوك اللاواعي واللاشعوري للإنسان"³.

فمن خلال البنية الرمزية يمكن إدراك جوهر الهيروفانيا، وذلك بسبب المنطق الرمزي الذي يحكم مختلف الطرق الرمزية في التعبير عن هيروفانيا معينة، وهو منطق قبلي في النفس، ولذلك يعتقد بأن الإنسان المتدين إنساناً رمزياً بالضرورة،

¹ Eliade, *Traité.*, p. 447.

² *Ibid.*, pp. 448-449.

³ Rennie, *Reconstructing Eliade*, p. 49.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

فرمزية العمود الكوني يمكن أن تُفسر جميع الرموز التي تنتمي إليها، وهو ما سنوضحه أكثر خلال المبحث الرابع كدراسة تطبيقية.

ويضيف "روني" أنه بينما لا يعتمد الرمز أو الرمزية على الفهم، فإن الهيروفانيا، مثلما رأينا، تعتمد على المعرفة لكي تتشكّل كهيروفانيا. وعليه، فإن إلقاء نظرة مقرّبة على الإدراك الإليادي للرمز لازم قبل توضيح هذه التضمينات المنهجية لهذين المتمايزين¹، فالهيروفانيا تعني تجليا للمقدس، الذي يصبح الإنسان المتدين عارفا به على إثر تجليه، أما الرمزية فلا تقوم على ذلك، فهي معطاة قبلها في النفس، فلا تعتمد على عملية التجلي، وإنما يصنع الإنسان رموزه بناء على المنطق الرمزي الذي يسمح له بترميز الأشياء، ولا يوضح "إليادي" مقصوده من هذا النظرية، ولذلك تعتبر من أحلك الاشكاليات لديه.

الفرع الثاني: الرمزية من منظور تاريخ الأديان:

ولمناقشة ذلك، سنعتمد على اختصار مقال "إليادي" السابق، والافادة من التقسيم الذي ارتضاه "هيمخوشون شونغلوا" لمضامينه خلال دراسته لرمزية شعب الإندوا، مطبقا المقاربة الإليادية عليها.

أ. إسهامات العلوم الإنسانية في دراسة الرمزية الدينية: أشار "إليادي" إلى إمكانية إفادة مؤرخ الأديان من نتائج الفروع المعرفية المجاورة، وقد تناول ذلك في أربعة جزئيات، لخصناها كالتالي:

➤ **أولا:** دور اكتشافات علم نفس الأعماق في فهم اللاوعي والصور باعتبارها شفرات ممتعة على الوعي، ولذلك دعا إلى مطالعة أعمال "فرويد" و"يونغ".

➤ **ثانيا:** شهد العالم في بداية القرن الـ19، وبشكل خاص، عقب الحرب العالمية الأولى، اهتماما بالفن التجريدي، وبالتجارب الشرعية السريالية التي ساهمت في تعريف جماهير المثقفين بعوالم الأحلام والمجاز، التي لم يكن كشف بنيتها ممكنا إلا من خلال تفكيك شفرتها التي تعدّ "رمزية".

➤ **ثالثا:** أثر الدراسات الإنسانية للمجتمعات البدائية، خاصة فرضيات "ليني بروهل" حول بنية ووظيفة "العقلية البدائية"، فرغم عدم اتفاق الإثنولوجيين معه، لكنه كان مفيدا كنقطة انطلاق للمناقشات حولها بين الفلاسفة والاجتماعيين والنفسانيين، وتوجيه اهتمام النخبة لدراسة سلوك الإنسان البدائي، وحياته العقلية والثقافية، كما أن الاهتمام الحالي بالأسطورة والرمز في أوروبا يرجع بشكل خاص إلى أعماله.

➤ **رابعا:** كما يُعزى الدور في رواج الدراسات الرمزية إلى بحوث بعض الفلاسفة الإبتيمولوجيين واللغويين الذين أرادوا الكشف عن خصائص الرمزية، ليس من خلال اللغة فحسب، وإنما عبر السلوكات الروحية للإنسان، التي

¹ Rennie, Reconstructing Eliade, p. 49.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي كعالمية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

تبتدى في الطقوس، والأسطورة، والفن. وبناء على امتلاك الإنسان "طاقة لتشكيل الرمز"، فإن كل ما ينتج عنه يعتبر رمزياً¹.

ب. التكامل المعرفي بين تاريخ الأديان والعلوم الإنسانية في دراسة الرمز :

وعن هذا الموضوع، يذهب "إليادي" إلى أنه باستدكار أحدث العوامل التي ساهمت في تعميم وتشهير الاشتغال بالرمزية، قمنا في الوقت عينه بتعداد وجهات النظر التي تمّ من خلالها مقاربتها، وتمثل في تصورات علم نفس الأعماق، والفنون التشكيلية والشعرية، والإثنولوجيا، والسيمايائية، والإبستيمولوجيا، والفلسفة. وينبغي لمؤرخ الأديان أن يكون ممتنا للأبحاث التي أُجريت من وجهات نظر مغايرة حول موضوع مهم للغاية في مجاله الخاص، وبما أن علوم الإنسان مترابطة، فإن لكل اكتشاف صداه في التخصصات المجاورة. فما يمكن لعلم النفس أو السيمياء أن تعلّمنا إياه فيما يتعلق بوظيفة الرموز، يحوز أهمية بالغة بالنسبة لعلم الأديان. ومن الناحية الجوهرية، فالموضوع هو ذاته : فنحن نتعامل مع فهم الإنسان ولوضعه في العالم، إذ ينبغي إجراء دراسة مثمرة فيما يخص العلاقات القائمة بين التخصصات المذكورة أعلاه وبين علم الأديان². إذ يؤكد "إليادي" على القيمة المعرفية التي يمكن تحصيلها من التكامل بين فروع العلوم الإنسانية وعلم الأديان، أي بالاستفادة من معطياتها ونتائجها ومادتها العلمية، نظراً لما تتيحه من مادة معرفية وأدوات منهجية قادرة على إثراء تصوره.

ويعلّق "شونغلوا" على ما سبق باعتباره تكاملاً متبادلاً *interpendance* مشيراً إلى تشديد "ميرتشيا إليادي" بشكل دائم على التكامل المتبادل بين علم الأديان وعلوم المجالات الأخرى، وعلى مدى أهمية اكتشاف شيء في حقل معين، وصداه البالغ على الحقول المجاورة. وفي الحقيقة، فإنه قد تمّ إنجاز العديد من البحوث خلال العقود السابقة حول الرمزية، انطلاقاً من تصورات مغايرة، أين ينبغي على مؤرخ الأديان أن يكون ممتناً لهذه البحوث المستفاد من وجهات نظر مختلفة حول موضوع يُعتبر في غاية الأهمية بالنسبة إليه. وقد أشار إلى نموذج محدد، أين وجّه "إليادي" اهتمامه بأعمال علم النفس والسيمايائية حول الوظيفة الرمزية، التي لا يسع مؤرخ الأديان تجاهلها. وترجع هذه الزمالة الفريدة تحديداً إلى أنه عند دراسة الرمزية، فإننا نتعامل مع إدراك الإنسان ووضعه في العالم³.

فقد أتاحت مختلف المقاربات النفسية مادة لا يمكن التغاضي عنها في دراسة السلوك النفسي للإنسان البدائي، والأمر ذاته يقال عن بقية المقاربات الأخرى، غير أن مؤرخ الأديان مطالب بالانتقائية، وتجنب الاختزالية، مع المحافظة على زاوية نظره الشخصية المستمدة من روح تخصصه.

ج. تفرّد واستقلالية تاريخ الأديان في دراسة الرمزية الدينية :

¹ Mircea Eliade, Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism, In History of Religion : Essays in Methodology, Mircea Eliade & Joseph Kitagawa, (Chicago & London, The University of Chicago Press, 1962), pp 76-77.

² Ibid., p 77.

³ Hemkhochon Chongloi, Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical, 1st ed (Delhi, ISPK, 2008), pp 90-91.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهنية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

بالرغم من يقينه بجدوى الاستفادة من الفروع المجاورة، غير أن "إيدي" يشدد على ضرورة الاحتياط من الانصهار في تناول الاشكاليات الدينية من زاويتها وأدواتها، وهو ما يفضي إلى ذوبان شخصية مؤرخ الأديان، فذلك لا يعني بأن حقل تاريخ الأديان يتطابق مع مجالات التخصصات الأخرى، لأن أدوات مؤرخ الأديان لا تماثل تلك التي يحوزها النفساني، واللساني، والاجتماعي، كما أنها تختلف تماما عن أدوات اللاهوتي. فمؤرخ الأديان يشتغل على الرموز الدينية بشكل فريد، بمعنى، تلك المرتبطة بتجربة دينية أو بمفهوم ديني للعالم¹. ذلك أن دراسة الرمزية قد تتشعب في استكتناه جوهرها بين مختلف الحقول في سعيها إلى مقاربتها وفق أيديولوجيتها، غير أن تاريخ الأديان يهتم باستنتاج دلالتها الكامنة وفق صعيدها الديني، ولهذا جهد لإبراز تفرّد تاريخ الأديان، واستحقاقه للريادة على هرم العلوم الإنسانية حينما يتعلق الأمر بدراسة الرمزية من وجهة نظر دينية.

وقد أشار "إيدي" إلى أن هذا التفرّد يمكن حصره في مجالين : الأدوات والتصور، وبين بأن أدوات مؤرخ الأديان تختلف عن أدوات اللاهوتي، إذ تنطوي كل اللاهوتيات على تفكير منهجي حول محتوى التجربة الدينية، يطمح نحو تحقيق فهم أعمق وأجلى للعلاقة بين الله الخالق والإنسان المخلوق. غير أن مؤرخ الأديان يستخدم منهاجا تجريبيا خلال مقارنته، فهو منشغل بالحقائق التاريخية-الدينية، ساعيا نحو فهمها، وجعلها جلية للآخرين، كما أنه منجذب نحو كل من معنى الظاهرة الدينية وتاريخها، محاولا إنصاف كل منهما دون التضحية بأي منهما. وبطبيعة الحال، فإن مؤرخ الأديان مُنقادٌ نحو تنظيم نتائج كشوفاته، والتفكير في بنية الظواهر الدينية، ليقوم بعدها بتكملة عمله التاريخي كفينومينولوجي أو فيلسوف دين. ففي المعنى الواسع للكلمة، يشتمل علم الأديان على الفينومينولوجيا بالإضافة إلى فلسفة الدين، غير أن مؤرخ الأديان بالمعنى الدقيق *sensu stricto* لا يمكنه أن يتجاهل ما يعتبر تاريخيا بشكل محدد، فهو يكرّس نفسه لتفكيك المسار الزمني والتاريخي المحدد للتجارب الناشئة عن الرغبات الإنسانية التي لا يمكن دفعها في سعيها نحو تجاوز الزمن والتاريخ. كما أن كل التجارب الدينية الأصيلة تنطوي على جهد يائس نحو الكشف عن أصل الأشياء، أي الحقيقة المطلقة. غير أن كل تعبير أو صياغة مفاهيمية لمثل هذه التجربة الدينية مُتضمّنٌ داخل سياق تاريخي، وبناء على ذلك، تصبح هذه التعبيرات والصياغات "وثائق تاريخية" *historical documents*، يمكن مقارنتها مع جميع المعطيات الثقافية، مثل الإبداعات الفنية، والظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وما إلى ذلك. وعليه، فإن دعوى جدارة تاريخ الأديان تتمثل على وجه التحديد، في جهوده نحو فك شفرة الحقيقة *fact*، المشروطة بلحظتها التاريخية والنمط الثقافي لعصرها، ووضعها الوجودي الذي جعلها ممكنة².

ويشدد "إيدي" على ضرورة مراعاة السياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي لظاهرة دينية معينة، حتى يمكن بعد ذلك، إدراك جوهرها الأصيل، وهو ما منح تاريخ الأديان مقام الصدارة، نظرا لقدرة وكفاءة أدواته على مراعاة السياق، وفهم الظاهرة في شرطيتها، واستنتاج ماهيتها، وهو ما سنعود إلى مناقشته في مقارنته التاريخية.

¹ Eliade, Methodological Remarks ., p. 77.

² Ibid., p. 78.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ويخصّص "الإلهاوي" اللاهوت كأ نموذج أكد من خلاله على التباين في الأدوات والتصور، مبينا بأنه من الضروري أن نأخذ في الحسبان، حقيقة أن اللاهوت ينشغل في جوهره بالأديان التاريخية والوحيانية، أي بالتوحيد اليهودي، والمسيحي، والإسلامي. وبدرجة ثانية بالديانات القديمة في عالمي الشرق الأدنى والمتوسطي. كما يرى بأن الدراسة اللاهوتية للرمزية الدينية ستأخذ بالضرورة في الحسبان وثائق مختارة من الأديان التوحيدية الكبرى بدلا من تلك المسماة بالبدائية. غير أن مؤرخ الأديان يهدف نحو التعرف على أكبر عدد ممكن من الأديان، خاصة الديانات البدائية والغابرة، حتى تكون لديه إمكانية مقابلة مؤسسات دينية معينة لا تزال في مراحلها الأولانية¹. فنظرة مؤرخ الأديان شمولية وتركيبية لتحقيق الإنصاف وتجنب الاختزال، بينما يحاكم اللاهوت الوثائق المغايرة انطلاقا من تصوره القبلي القائم على جدلية الحق والباطل، وهو ما يعيب جوهر الدين.

ثم يخلص "الإلهاوي" إلى عرض طريقة تعاطي مؤرخ الأديان مع وثائقه وفق منظوره الخاص، ففي حين أن البحث في الرموز عموما، وفي الرمزية الدينية خصوصا من قبل متخصصين في حقول أخرى تستحق اهتمامه، غير أن مؤرخ الأديان ملزم في التحليل النهائي، إلى مقارنة الموضوع انطلاقا من وسائل الاستقصائية الخاصة، وتصوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد تصور يمكن من خلاله دمج المعطيات التاريخية-الدينية بشكل أفضل من التصور العام لتاريخ الأديان، ذلك أنه وبسبب تردد مؤرخي الأديان، فقد وافقوا في بعض الأحيان، على دمج فرضيات الاجتماعيين أو الأنثروبولوجيين. فبقدر ما يمكن للمرء أن يصوغ اعتبارات عامة حول السلوك الديني للإنسان، فإن هاته المهمة تعود بحق إلى مؤرخ الأديان، غير أنه يُشترط فيه، بطبيعة الحال، أن يكون خبيرا بنتائج الأبحاث التي أُجريت في جميع المجالات المهمة بالنسبة لتخصصه ويُدمجها².

فهو يشدد على ضرورة الحرص على النظر إلى الظواهر بعيون التخصص، مع إمكانية الاستفادة مما تتيحه هذه الأخيرة من معطيات ونتائج ودمجها ضمن تصوره المستمد من روح وشخصية مقارنته.

لكن "الإلهاوي" يتحسّر على تردد مؤرخي الأديان بسبب تقاعسهم، وتبنيهم لنظريات غيرهم، وييدي أسفه حول وجود القليل من مؤرخي الأديان الذين يبذلون مجهودات في متابعة الأبحاث المنجزة في مجالات أخرى، ويمكن تفسير هذا التردد، بفكرتين مفترقتين، ويمكن صياغة الأولى على هذا النحو: يشكل تاريخ الأديان مجالا غير محدود، بحيث لا يسع أي أحد أن يجزئه (وهذا صحيح، إذ ينطبق ذلك على جميع التخصصات التاريخية، وقد لاحظت "أناطول فرانس" منذ أكثر من خمسين عاما، بأن قراءة جميع الوثائق المتعلقة بالثورة الفرنسية فقط، يحتاج إلى حيوات متعددة) وبالتالي، فإنه يُفضّل معرفة مجال واحد بشكل جيد بدلا من التجول كالهواة بين مجالات متعددة. أما الاحتمال الثاني، فيتمثل في "النظريات العامة" حول الدين، إذ من الحكمة استشارة اجتماعي، أو أنثروبولوجي، أو نفساني، أو فيلسوف، أو لاهوتي بخصوصها. هنالك الكثير مما يمكن قوله حول تثبيط مؤرخ الأديان الذي يواجه مشروع مقارنة

¹ Eliade, Methodological Remarks., p. 78.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

ودمج، غير أنه في الوقت الحالي، فإنه من المهم تصحيح الرأي الخاطئ المتعلق بإشكالية التكامل¹. فالتكامل المعرفي لا يعني فقدان مؤرخ الأديان لهويته، ولا يعني كذلك الاستغناء عما تتيحه التخصصات الأخرى، رغم صعوبة الإمام بالمادة المعرفية التي تتيحها هذه الأخيرة من جهة، بالإضافة إلى استحالة الإمام بكل التاريخ الديني ووثائقه من جهة أخرى.

ثم يعمل "الإلهاوي" على محاولة تدليل هذه الصعوبات، وطريقة تفادي تلك المزالق المنهجية، من خلال تحديد مسلكين، أما الأول فيرى بأنها ليست إشكالية بالنسبة لمؤرخ الأديان أن يستبدل نفسه بمختلف المتخصصين، بمعنى أنه ليس ملزماً بإتقان فيلولوجيتهم، فمثل هذا الاستبدال ليس مستحيلاً فقط، وإنما عديم الجدوى. فمؤرخ الأديان الذي يكون حقل استقصائه على سبيل المثال: الهند الفيدية أو اليونان الكلاسيكية، ليس ملزماً بإتقان الصينية، والأندونيسية، والبانو، للوصول إلى الوثائق الدينية الطاوية، أو أساطير السكان الأصليين في سيرام، أو طقوس التونغا لتوظيفها في بحوثه. لكن مهمته تكمن في التعرف بذاته على التطور المحرز من طرف المتخصصين في هذه المجالات، فمؤرخ الأديان ليس ملزماً بإتقان عدد معين من الفيلولوجيات، ولكنه يملك القابلية لدمج المعطيات الدينية ضمن منظور عام. كما أن مؤرخ الأديان لا يشتغل كفيولوجي، وإنما كهيرومونوطيقي. فإتقانه لتخصصه قد علمه كيفية توجيه ذاته وسط متاهة الحقائق، وطريقة استقاء مصادره، وانتقاء الترجمات الأكثر ملاءمة، والدراسات التي يُحتمل أن توجّه بحثه، فهو يهدف نحو فهم المواد التي أتاحها الفيلولوجيون والمؤرخون انطلاقاً من تصوره الخاص، أي من منظور تاريخ الأديان. فقد يستغرق الفيلولوجي عدة أسابيع بغية فك بنية لغة معينة لا يعرفها. وعليه، ينبغي على مؤرخ الأديان أن يكون كفوفاً ليصل إلى نتائج مماثلة عند الاشتغال على معطيات دينية غريبة عن حقله الدراسي الخاص. فهو لا يكرر جهود المتخصصين، وإنما يكمن واجبه بالأحرى، في معرفة جهود هؤلاء جميعاً، لتوظيف نتائجهم ودمجها². فلا ينبغي على مؤرخ الأديان أن يكون نسخة ثانية من تخصص آخر، من خلال استعارة وجهة نظره أو أدواته الاستقصائية أو معجمه الاصلاحي، وإنما بتوظيف معطياته ودمج نتائجه بما يتناسب مع رؤيته للظاهرة الدينية.

أما المسلك الثاني فيتمثل في أن الفكرة المسبقة الثانية التي يتبناها بعض مؤرخي الأديان، لا سيما فيما يتعلق بضرورة استشارة متخصص آخر بغرض تفسير متكامل ومنهجي للحقائق الدينية، قد تمّ تفسيره باعتباره تردداً فلسفياً لدى العديد من الباحثين. وقد ساهم عاملان قبل كل شيء، في تعزيز وغرس هذا التردد: فمن ناحية، تعمل البنية الدقيقة للتخصص كنوع من التمهيد والإعداد لعلم الأديان (فمن المعروف بأن غالبية مؤرخي الأديان كانوا فيلولوجيين، وأركيولوجيين، ومؤرخين، ومستشرقين، وإثنولوجيين)، ومن ناحية أخرى، فإن التثبيط قد نتج عن الفشل المؤسف للارتجال النظري الهائل في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين (أين اعتبرت الأساطير بمثابة "مرض لغوي"، كالأساطير الفلكية والطبيعية، والبابلية، والأرواحية، وما قبل الأرواحية، إلخ)، ومهما يكن، فإن مؤرخ الأديان يشعر

¹ Eliade, Methodological Remarks., pp. 78-79.

² Ibid., pp. 79-80.

الفصل الثالث: (الفهم الإيديولوجي) لمهمة المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

بمزيد من الأمان كلما ابتعد عن التخصصات الأخرى كالسوسولوجيا وعلم النفس والأنثروبولوجيا، بسبب خطر التوليفات والنظريات التعميمية (وفي حقيقة الأمر، فإن جميع النظريات التعميمية التي سادت تاريخ الأديان منذ بداياته كانت مستمدة من عمل اللسانيين، والأنثروبولوجيين، والاجتماعيين، والإثنولوجيين والفلاسفة)، غير أن هذا لا يرقى إلى القول بأن مؤرخ الأديان مترددٌ في تكملة عمله التحضيري كفيولوجي ومؤرخ من خلال جهد للفهم، يقتضي دون شك فعل التفكير¹. فهو يشير إلى فشل النهضة الثانية التي لم تتحقق في حقل التخصص بعد النهضة الأولى التي قام بها الرواد الأوائل، الذين كانوا في أصلهم فيولوجيين كـ"ماكس مولر" و"دوركهام" كاجتماعي، إلخ، كما سيأتي لاحقاً.

د. مهمة مؤرخ الأديان في مقارنة الرمزية ذات أسس هيرمونوطيقية :

يذهب "إليادي" خلال استهلاله في الحديث عن دور علم الأديان في فكّ شفرة الرمزية الدينية بأنه ليس في نية المؤلف توسعة هذه الملاحظات التي تتصل بمحقل ومناهج علم الأديان، فالغرض من هذه المقالة أكثر تواضعاً، فنحن نريد بيان كيفية تصور دراسة الرمزية الدينية من وجهة نظر علم الأديان، والنتائج الممكنة من خلال هذه الآليات. ومع ذلك، ستعترضنا خلال مناقشتنا لهذا النموذج المحدد، صعوبات منهجية ملازمة لكل مباحث تاريخ الأديان. ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى، إننا نحاول مناقشة بعض الجوانب المنهجية بطريقة غير تجريدية *in abstracto*، ولكن عبر طريقة يمكنها استيعاب هذه الجوانب أثناء عملية البحث ذاتها²، أي أنه سيستحضر نموذجاً تطبيقياً يكشف بواسطته عن طريقته في تحليل مضمون الرمزية، ولذلك سننقل جهوده لاستخلاص تصوره لمهمة مؤرخ الأديان.

لكنه قبل هذا، يعود إلى تناول بعض الصعوبات المنهجية التي تعترض طريق مؤرخ الأديان عند مسائلة الوثائق الدينية، وما تنطوي عليه رموز، ويرى بأن الصعوبة الأولى التي تواجه مؤرخ الأديان تكمن في المقدار الهائل من الوثائق، وأما بخصوص حالتنا، فتكمن في العدد الكبير للرموز الدينية، وقد تمّ طرح هذا المشكل منذ البداية : فحتى لو افترضنا نجاح المرء في الإلمام بهذا العدد من الوثائق (الذي لا يحصل عادة)، فهل يملك الحق في توظيفها بشكل عشوائي، بمعنى، تجميعها، ومن ثمّ المقارنة بينها، أو حتى معالجتها بحسب ما يتناسب مع تصوّره الخاص؟ فهذه الوثائق الدينية، ووثائق تاريخية في الوقت عينه، كما أنّها جزء لا يتجزأ من مختلف السياقات التاريخية. وإجمال القول، فإن لكل وثيقة معناها المخصوص، وجزء ومكوّن للثقافة وللزمن المحدد الذي تم فصلها عنه³، وي طرح عند هذه المرحلة إشكالية ضرورة مراعاة السياق، وهي من أهم القضايا المنهجية في طرحه، وذلك ما يصعب مراعاته في ظل تعدّد الرموز اللامتناهية، ويعود سببه إلى تنوع الشعوب والأعراق، واختلاف الظواهر الدينية.

¹ Eliade, Methodological Remarks., p. 80.

² Ibid.,

³ Ibid., pp. 80-81.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

ويضيف "إليادي" بأن الصعوبة حقيقية، وسنحاول لاحقا بيان كيفية التغلب عليها، أما في الوقت الحالي، فيكفي القول بأن مؤرخ الأديان مُقدّرٌ عليه أن يواجه صعوبات مماثلة في جميع أعماله، فهو من ناحية يسعى إلى معرفة جميع الأوضاع التاريخية للسلوك الديني، كما أنه ملزم من ناحية أخرى بتجريد بنية هذا السلوك، بحيث يصبح من الممكن التعرف عليه في العديد من الأوضاع. ولتقديم نموذج كمثال، فإنه توجد أشكال لا تُحصى من رمزية الشجرة الكونية *cosmic tree*، كما يمكن اعتبار أن عددا معينا من هذه الأشكال مستوحى من مراكز انتشار قليلة، كما يمكن للمرء أن يعتبر بأن جميع أشكال الشجرة الكونية مستوحاة بعد التحليل الأخير من مركز انتشار واحد، وعند هذه الحالة، قد يُسمح لنا بأن نأمل في إعادة بناء تاريخ رمزية الشجرة الكونية ذات يوم، وذلك من خلال حصر مركز الأصل، ومسارات الانتشار، ومختلف القيم التي ألحقت بالرمز أثناء ارتحالاته. فلو كانت مثل هذه الدراسة التاريخية ممكنة، فإنها ستقدم خدمة جلييلة لعلم الأديان، غير أن إشكالية رمزية الشجرة الكونية لن تجد طريقها إلى الحل بهذا النحو، إذ لا تزال هنالك إشكالية أخرى ينبغي معالجتها. ما معنى هذا الرمز؟ وما الذي يكشف عنه ويُجلبه كرمز ديني؟ فكل نوع أو نمط من هذا الرمز يكشف بكثافة ووضوح معينين عن جوانب محددة في رمزية الشجرة الكونية، تاركا الجوانب الأخرى دون بيان. وتوجد أمثلة أخرى تتجلى فيها الشجرة الكونية بذاتها باعتبارها صورة كونية *imago mundi*، وتُظهر ذاتها في أمثلة أخرى باعتبارها محور العالم *axis mundi*، أي كعمود يسند السماء، يربط بين المناطق الكونية الثلاث (الجنة، الأرض، والجحيم)، وفي الوقت ذاته، تجعل التواصل بين الأرض والجنة ممكنا. وتوجد أشكال أخرى تؤكد وظيفة التجديد الدوري للكون، أي دور الشجرة الكونية باعتبارها مركزا للعالم، أو عن إمكانياتها الإبداعية، إلخ¹. فهذا التنوع الدلالي لرمزية واحدة يقف عقبة أخرى أمام مؤرخ الأديان في دراسة ماهية نموذج واحد، ناهيك عن تعدد الوثائق الدينية، وما تنطوي عليه من رمزيات.

ويزيد إشكالية تعدد دلالات الرمز الواحد إيضاحا، إذ يكفي القول بأنه يستحيل فهم معنى الشجرة الكونية من خلال النظر إلى شكل واحد، أو أشكال متعددة منها، وإنما بتحليل عدد كبير من الأمثلة التي يمكن بواسطها فك شفرة بنية الرمز كليا، ومع ذلك، فإنه لا يمكن للباحث فهم نوع معين من الشجرة الكونية إلا بعد دراسة أهم الأنواع والأصناف. إذ يمكن بعد توضيح المعاني المحددة للشجرة الكونية في بلاد الرافدين أو الهند القديمة، فهم رمزية "إغدراسيل" *Yggdrasil* أو الأشجار الكونية في وسط آسيا وسيبيريا. ويتم في علم الأديان، مثلما هو الحال في حقول أخرى، إجراء مقارنات بغية إيجاد جميع أوجه التشابه والاختلاف². فهو يؤكد على أهمية الدراسة الشمولية بغية العثور على البنية المشتركة بين مختلف الأشكال المعبرة عن نمط واحد من الرمزية، بدل التعميمية القائمة على دراسة نمط واحد وتمديد نتائجه على بقية الظواهر، ولو لم يقم بينها روابط مشتركة أو سياق ثقافي مثلما عمّم "دوركهائم" نظرية الطوطمية.

¹ Eliade, Methodological Remarks., p. 81.

² Ibid.,

الفصل الثالث: (الفهم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورولته) لتعليلية في استقصائه

ويضيف عن هذه العقبات المنهجية بأنه لا يزال هنالك المزيد ليقال، فعند الأخذ في الحسبان جميع الأنواع، فإن الاختلافات القائمة فيما بين معانيها تَحْفُ، ذلك أن رمز الشجرة الكونية الإندونيسية لا يتمثل مع رمز الشجرة الكونية الألفية، ومن ثمَّ يُطْرَحُ التساؤل التالي: هل يوجد في كلا الحالتين، شيء من الابتكار، أو غموض في المعنى، أو ضياع للمعنى الأصلي؟. ونظرا لأننا نعرف ما الذي تعنيه الشجرة الكونية في بلاد الرافدين، وفي الهند، أو في سيبيريا، فإن التساؤل التالي يُطْرَحُ: ما هي الظروف التاريخية-الدينية، أو تحت أي سبب داخلي، أدى إلى تجلي الرمز ذاته بمعنى مختلف في إندونيسيا؟ فالانتشار على هذا النحو لا يحلّ المشكلة، ذلك أنه حتى لو استطاع المرء البرهنة على أن الرمز قد انتشر انطلاقا من مركز واحد، فإنه لا يزال من غير الممكن تقديم سبب احتفاظ بعض الثقافات ببعض المعاني الأولية، بينما نساها الآخرون، أو رفضوها، أو عدلّوها، أو أثروها، ويمكن للمرء أن يفهم عملية الإثراء من خلال تفكيك بنية الرمز. فبسبب الترميز الذي تؤديه الشجرة الكونية لسر التكرار الدوري للعالم، فإنها يمكن أن ترمز في الوقت ذاته أو تواليا، إلى عمود العالم، ومهد الجنس البشري، والتجدد الكوني، والإيقاعات القمرية، ومركز العالم والمسار الذي يُمكنُ المرء من العبور من الأرض إلى الجنة، إلخ. إن كل واحدة من هذه التقييمات الجديدة ممكنة لأن رمز الشجرة الكونية يكشف منذ البداية عن ذاته كـ "شفيرة" *cipher* للعالم المدرك باعتباره حقيقة حية، مقدسة لا تنضب. ويتعين على مؤرخ الأديان أن يكشف عن الأسباب التي أدت بهذه الثقافة إلى احتفاظها، أو تطويرها، أو نسيانها لهذا الجانب الرمزي للشجرة الكونية، وعند قيامه بذلك، فإنه سينقاد نحو التغلغل بشكل متعمق في روح هذه الثقافة، وحينها سيتعلم تمييزها عن البقية¹. فالرمز الواحد قد تختلف دلالاته بفعل السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي الذي يبرز خلاله، فيتماهى بفعل المعتقدات والوعي الجمعي السائد، وهو ما يعقد من مهمة مؤرخ الأديان في سعيه نحو الكشف عن البنية المشتركة، وذلك ما يتطلب تفكيك المحمولات التي أُصِفَتْ بالرمز، وهو ما لا يتحقق إلا بحسن مقارنة السياقات التي تجلى فيها، كما يتجلى رفضه للنظرية الانتشارية التعميمية، باعتبارها مقارنة اختزالية، لا تراعي خصوصية الرموز وسياقاتها.

وانطلاقا مما سبق، يعتقد "الإيدي" بأن الإنسان المتدين البدائي هو إنسان رمزي *Homo symbolic*، وبما أن كل نشاطاته تنطوي على رمزية، فإنما ينم ذلك عن انطواء جميع الحقائق الدينية على سمة رمزية، وذلك صحيح قطعيا، فإذا ما أدركنا بأن كل عمل ديني، وكل موضوع عبادة يهدف نحو حقيقة فوق-تجريبية. فحينما تصبح الشجرة الكونية موضوع عبادة، فهي ليست مجرد شجرة يتم تبجيلها، وإنما لاعتبارها هيروفانيا، أي تجليا للمقدس. كما أن كل عمل ديني، انطلاقا من حقيقته الدينية، فإنه يُصَبِّغُ بالمعنى الذي يعتبر في نهاية المطاف "رمزيا" *symbolic* بما أنه يشير إلى كائنات أو قيم فوق طبيعية. ومن ثمَّ، يمكن للمرء أن يقول بأن جميع الأبحاث التي أُجريت حول موضوع ديني، تنطوي على دراسة الرمزية الدينية. ومع ذلك، فإن المعجم الحالي لعلم الأديان، يُخصّص مصطلح الرمز للحقائق الدينية ذات الرمزية الجلية والصریحة. لكن، من المتفق عليه بأن مصطلح الرمزية ينبغي أن يقتصر على مجموعة متماسكة بنيويا.

¹ Eliade, Methodological Remarks., p. 82.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كعامة المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

فمثلا، حينما نتحدث عن الرمزية المائية، فإن تلك البنية التي لا يمكن فك تشفيرها إلا بعد دراسة عدد كبير من الحقائق الدينية غير المتجانسة في تجلياتها، مثل طقوس التعميد والتطهير، والكوسموغونيات المائية، والأساطير المتعلقة بالفيضانات والكوارث البحرية، والأساطير التي تؤكد على الخصوبة من خلال الاتصال بالماء، إلخ. وعليه، فمن الواضح بأن التوظيف الحالي لمصطلحي الرمز والرمزية يفتقر إلى الدقة، غير أنه ينبغي على الباحث أن يتكيف مع هذا الوضع من الأمور، ففي الكثير من الحالات، يكفي السياق لتوضيح المعنى¹. فاكتشاف البنية سيمكّن الباحث من فهم الدلالة والمعنى الجوهرية الذي يضم جميع الرمزيات في إطارها، وتتيح له القدرة على جمع شتاتها.

وبعد هذا التذليل الإليادي لطبيعة الصعوبات التي تعرض لمؤرخ الأديان في سعيه نحو البحث عن البنية المشتركة بين الرمزيات الدينية، يعمل على إجمال ما سبق تناوله بخصوصها، نافية أن يكون ضمها ضمن بنية واحدة يعدّ اختزالا لها، مبينا بأنه ينبغي على المرء أن يسعى جاهدا لاستيعاب المعنى الرمزي للحقائق الدينية في أشكالها غير المتجانسة، لكنها متشابكة بنيويا في تمثالاتها. ولا تنطوي مثل هذه الآليات على اختزال لكل المعاني في قاسم مشترك، غير أنه لا يمكن للمرء أن يجزم بقوة على أن البحث عن البنية الرمزية ليس عملا اختزاليا، وإنما تكامليا، فنحن لا نقارن أو نقابل بين تعبيرين للرمز بغية اختزالهما في أمر واحد موجود بشكل مسبق، وإنما بغية اكتشاف العملية التي يُفترض أن تبدو البنية بواسطتها ثرية من حيث المعاني. ويمكن إحالة القارئ إلى الدراسة التي أجريناها حول رمزية الطيران والصعود، ومختلف النماذج التي عرضناها حول هذه العملية المتعلقة بالإثراء، ويمكنه حينها أن يتحقق من مجموعة النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الآلية المنهجية، وذلك بالعودة إلى دراستنا "الأساطير والأحلام والأسرار، رمزيات الصعود"². وهي الأمثلة التي سنختار نماذج عنها في المبحث الرابع من هذا الفصل، لبيان البنية المشتركة بينها، والعمل على استنطاق دلالات رموزها بشكل تطبيقي، أي بيان الطريقة الإليادية في استقصاء المعاني الكامنة، وتفسيرها بحسب بنياتها.

ويتجلى مما سبق بأن مؤرخ الأديان غير ملزم بمجرد البحث في تاريخ هذه الرموز، وترتيبها، وإنما بمحاولة كنه معانيها، وهو ما لا يتحصل إلا بعد تطبيق أدوات المقاربة الهيرومونوطيقية، ولهذا أكد "إليادي" على أن الهيرومونوطيقا ذات فائدة جلية بالنسبة لنا، لأنها، لا محالة، تمثل الجانب الأكثر تطورا في تخصصنا، فقد كشفت عن بعض التردد لدى مؤرخي الأديان، الناشئ عن عدة عوامل، لعدم التجزأ على توضيح معاني الظاهرة الدينية. ومع ذلك، فهي المهمة التي يُتوقع منهم إنجازها. وبطريقة شبه زجرية، يذكر "إليادي" بأنه شئنا أم أبينا، فإن الباحث لم يقم بإنهاء عمله حينما قام ببناء تاريخ الأشكال الدينية، أو إبرازها لسياقاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، إلخ. لأنه بالإضافة إلى ذلك، ملزم بإدراك معانيها، بمعنى، تحديد وبيان الأوضاع والمواقف التي جعلت تجلياتها أو غلبتها ممكنة أو ناجمة في لحظة تاريخية معينة. كما أن المسؤولية الهيرومونوطيقية لمؤرخ الأديان المتعلقة بالرموز الدينية أكثر حدّة، وذلك بسبب الطبيعة الباطنية

¹ Eliade, Methodological Remarks., pp. 82-83.

² Ibid., p. 84.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

والظاهرة المضمرّة لذات الموضوع. وقد شعر "إليادي" بالكثير من الحسرة عند نقله لهذه الحقائق، في ملاحظاته المنهجية حول دراسة الرمزية الدينية¹، وستتطرق لمفهوم الهيرومونوطيقا في المبحث اللاحق، وعرض التصور الإليادي لها كأداة منهجية في مشروعه التأسيسي لعلم الأديان.

هـ. مظاهر وجوه التمثلات في الرمزية الدينية :

وقد لاحظ "إليادي" بأنه ينبغي على مؤرخ الأديان أن يتعرّف، قبل كلّ شيء، على ما يقوم الرمز بالكشف عنه، لأنّ العالم، بحسبه، يتكلم من خلال الرموز، أي أنه يتجلى بذاته من خلالها، فهي ليست إشكالية لغة منفعية وموضوعية، لأن الرمز ليس مجرد نسخة مطابقة للأصل للحقيقة الموضوعية، لكنه يقوم بالكشف عن شيء أكثر عمقا وجوهريّة، ولذلك عمل "إليادي" على محاولة بيان مظاهر وجوه ما يمكن للرموز الدينية أن تكشف عنه، ولهذا سنعمل على تلخيص شروحاته انطلاقا من مقاله حول الملاحظات المنهجية حول دراسة الرمزية الدينية، ذلك أنه، بحسب موقفنا، ينطوي على المفاهيم الأساسية التي نسعى إليها في تفسير الرمزية الدينية، مع الإشارة إلى ما نراه ضروريا من أعماله². ونظرا للقيمة المعرفية والمنهجية لمقاله، فإننا سنعمد إلى نقل ما ذكره "إليادي" فيه حرفيا، دون تلخيص، نظرا لاحتوائه على وجهة نظر مؤرخ الأديان اتجاه الرمزية، بالإضافة إلى خطوات هذه القراءة، وتطبيقها عليها.

يرى "إليادي" بأنه لا يمكن لمهمة مؤرخ الأديان أن تكتمل إلا إذا ما نجح في إدراك وظيفة الرمزية الدينية بشكل عام، فنحن على علم بأن اللاهوتي والفيلسوف والنفساني لديهم ما يقولونه حول هذا الموضوع (نستذكر تحليل "بول تيليش" : تلك هي الوظيفة الجليلة للرموز : أن تشير إلى ما هو أبعد من ذاتها، انطلاقا من قوة ما تشير إليه، للكشف عن مستويات من الحقيقة كانت مغلقة بطريقة أخرى، وللإطلاع على مستويات أخرى للعقل البشري لم نكن على دراية بها) . أما الآن، فدعونا نتفحص استنتاجات مؤرخ الأديان مثلما يفكر في وثائقه الخاصة³. فالرمز يعبر بحسبه عما هو أكثر ثراء وعمقا ودلالة، وعن واقع مغاير للشرطية الإنسانية.

وقد وضع لمقاربة هذه الدلالات واستنطاقها ستة ملاحظات جاءت كالتالي :

➤ يذهب في الملاحظة الأولى إلى أن الرموز الدينية تملك قابلية للكشف عن نمطية للحقيقي، أو بنية العالم، ليست جلية على مستوى التجربة المباشرة، ومن أجل توضيح المعنى الذي يهدف الرمز من خلاله إلى الكشف عن نمطية الحقيقي الذي يتعذر بلوغه بواسطة التجربة البشرية، دعونا نستحضر نموذجا واحدا، وهي رمزية الماء، التي تملك القدرة على التعبير عن ما قبل-الشكلي، والافتراضي، والهيولي، وهي ليست مسألة تخص المعرفة العقلانية بوضوح، لأن الوعي الحي يستوعب الحقيقة من خلال الرمز، السابق على التفكير، فبمثل هذا الاستيعاب يتمأسس العالم، والذي سيؤدي في وقت لاحق، مع توسّع هذه المعاني، إلى الأفكار الأولى حول التشكّل المطلق للعالم، أي إلى جميع

¹ Chongloi, Indoi., p. 92.

² Ibid., p. 93.

³ Eliade, Methodological remarks., p. 84.

الفصل الثالث: المفهوم (الليباري) لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

الكوسمولوجيات والأنطولوجيا، منذ زمن الفيديا إلى ما قبل "سقراط". أما بخصوص قدرة الرموز على الكشف عن البنية العميقة للعالم، فيمكننا استحضار ما تمّ قوله أعلاه حول المعاني الرئيسية للشجرة الكونية، إذ يعمل هذا الرمز على الكشف عن العالم باعتباره كيانا حيا، يجدد ذاته دوريا، وأنه بسبب هذا التجديد، يصبح خصبا، ثريا، لا ينضب. وعند هذه الحالة كذلك، فإنها لا تصبح مسألة معرفة فكرية، وإنما حدسا فوريا لـ"شفيرة" العالم، ذلك أن العالم "يتكلم" من خلال رمز الشجرة الكونية، كما أن هذه "الكلمة" يتم إدراكها بطريقة مباشرة، فالعالم يُدرك باعتباره حياة، كما أن الحياة في الفكر البدائي، تعتبر جانبا من جوانب الوجود. وتكشف الرموز الدينية التي تشير إلى بني الحياة عن حياة أكثر عمقا وأكثر غموضا، عن تلك المعروفة خلال التجربة اليومية. ذلك أنها تكشف عن الجانب العجائبي، والمتعذر على الوصف من الحياة، وتكشف في الوقت عينه، عن الأبعاد المقدسة للوجود الإنساني، فعبّر فك شفراتها في ضوء الرمزية الدينية، تعمل الحياة البشرية بذاتها على الكشف عن الجانب الخفي، الآتي من جانب آخر، بعيد للغاية، فهو "إلهي" بمعنى أنه عمل الآلهة أو كائنات فوق-طبيعية¹.

فقد كان الإنسان المتدين يرى العالم باعتباره حقيقيا، لأن الطبيعة قابلة لأن تكون حيزا لتمثل المقدس، ومن ثم، تصبح بهذا المعنى حقيقية، ولأن التعبير عن التجلي يتم عبر الرموز، فإن الكون يتكلم من خلالها، وبالتالي يعتبر كائنا حيا مفعما بالقيمة والمعنى.

➤ أما بخصوص الملاحظة الثانية، فيرى أنه بالنسبة للبدائي، تكون الرموز دينية دائما، لأنها تشير إلى شيء حقيقي أو إلى بنية العالم. ففي المستويات الغابرة للثقافة، يعادل الحقيقي، بمعنى، القوي والمعناني والحي: المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن العالم هو صنع الآلهة والكائنات المفارقة للطبيعة. وعليه فإن الكشف عن بنية العالم يعادل الكشف عن سر أو دلالة "مشفرة" للصنع الإلهي. ولهذا السبب، فإن الرموز الدينية الغابرة تنطوي على أنطولوجيا، فهي، بطبيعة الحال، إشكالية أنطولوجيا ما قبل نظامية *pre-systematic*، والتعبير عن حكم حول العالم والوجود الإنساني في الوقت عينه، وهو حكم لم تتم صياغته مفاهيميا، والذي نادرا ما يستعير لذاته مفاهيميا²، فالفكر الرمزي كان أسبق من الفكر المنطقي، بل كان مرحلة تاريخية لا بد منها قبل التنظير المفاهيمي المنتظم، ولذلك ينفي عنه "إليادي" العبثية ويجعله موازيا للأنطولوجيا، ويدعو طريقة التأمل البدائية بالأنطولوجيا الغابرة. بالإضافة إلى ذلك، فإن الرمز يكشف عن الحقيقي والمطلق، وعن سر الكينونة، بما أن الترميز يعادل تقديس العالم، ومن ثم، يعادل يجعله معادلا للحقيقي.

➤ ويرى في الملاحظة الثالثة بأن الخاصية الجوهرية للرمزية الدينية تكمن في تعدد كفاءتها، وفي قدرتها على التعبير في الوقت ذاته، عن عدد من المعاني التي تكون ديمومتها غير جلية على مستوى التجربة المباشرة. فرمزية القمر مثلا، تقوم بالكشف عن اقتران خلقي بين الإيقاعات القمرية، والصورورة الزمنية، والماء، ونمو النباتات، ومبدأ الأنوثة، والموت والبعث، والقدر البشري، والنسيج، وما إلى ذلك. وتكشف رمزية القمر، في التحليل النهائي، عن توافق في النظام

¹ Eliade, Methodological Remarks., pp. 84-85.

² Ibid., p. 85.

الفصل الثالث: (الفهم الإليادي) لماهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

الصوفي بين المستويات المختلفة للحقيقة الكونية، وأنماط معينة للوجود الإنساني. دعونا نسجل بأن هذا التماثل يصبح جلياً، ليس بطريقة تلقائية من خلال التجربة المباشرة، ولا عبر التفكير النقدي، وإنما يعتبر نتيجة لنمط معين من "كينونة قائمة" *being present* في العالم. فحتى مع الاعتراف ببعض الوظائف القمرية التي تمّ الكشف عنها من خلال الملاحظة بيقظة لمراحل القمر (العلاقة بين المطر والمحيض مثلاً)، فإنه من الصعب التصور بأن رمزية القمر في مجملها قد تشكلت بواسطة عملية عقلانية، فهو نظام معرفة آخر يكشف، مثلاً، عن "المصير القمري" *destiny lunar* للوجود الإنساني، وحقيقة "قياس" الإنسان بالإيقاعات القمرية التي تكشفها مراحل القمر، المقدر له أن يموت، غير أنه كالقمر، الذي يُعاود الظهور مرة أخرى من الظلام بعد ثلاثة أيام. كما يمكن للإنسان كذلك أن يبدأ وجوده من جديد، مغذياً أمله في كل الأحوال في الحياة بعد الموت، التي يضمنها ويُحسنها من خلال طقوس التنشئة *initiation ritual*¹. وتحتل طقوس التكريس والتنسيب والتأهيل مكانة بارزة في النظرية الدينية الإليادية، لقدرتها التحويلية للأشياء من مزيفة إلى مقدسة، وهي عملية رمزية في جوهرها سنتاولها تطبيقياً لاحقاً.

➤ أما الملاحظة الرابعة، فعرض فيها البنية المشتركة والمتماثلة بين الرمزيات، مشيراً إلى أن قدرة الرمزية الدينية على الكشف عن العديد من المعاني المتشابهة بنيويًا لها أهمية كبرى، إذ يكون الرمز من ثمّ قادراً على الكشف عن تصور، تكون فيه الحقائق غير المتجانسة قابلة للتعبير عنها في كلية، أو حتى الاندماج داخل "نظام" *system*. بتعبير آخر، يسمح الرمز الديني للإنسان باكتشاف وحدة معينة في العالم، وتُفضي له في الوقت ذاته عن مصيره المحتوم كجزء متكامل من هذا العالم. دعونا نضع في الاعتبار المثال المتعلق برمزية القمر، ومن ثمّ يمكننا أن نفهم المعنى الذي تشكّل فيه المعاني المختلفة للرمزية القمرية نوعاً من "النظام". فعلى مستويات مختلفة (كوسمولوجية، أنثروبولوجية، روحية)، تكشف الإيقاعات القمرية عن البنى التي يمكن أن تتجانس، أي عن أنماط الوجود الخاضعة لقوانين الزمان والتكرار الدوري، والوجود المعدّل للحياة التي تنطوي في بنيتها الجوهرية على الموت والبعث. فبسبب رمزية القمر، لم يعد العالم يتمظهر كمجموعة اعتباطية من الحقائق غير المتجانسة والمتباينة، ذلك أن المستويات الكونية المتنوعة تتواصل مع بعضها، ومحبوكة بنفس الإيقاع القمري².

➤ ويشير في الملاحظة الخامسة إلى جوهر وظيفة الرموز، والمتماثلة في تحقيق مفهوم توافق الأضداد، مؤكداً بأن أهمّ وظيفة للرمزية الدينية - وهي مهمة قبل كل شيء، نظراً للدور الذي تلعبه في التفكير الفلسفي - هي قدرتها على التعبير عن الأوضاع المتفارقة، أو بعض بنى الحقيقة المطلقة، وإلا تعدّ التعبير عنها بشكل تامّ، ويكفي تقديم مثال واحد على ذلك: رمزية المرور عبر مضيق *Symplegades*، إذ يمكن فك تشفيره في العديد من الأساطير، والملاحم، والصور التي تعرض الممر المتفارق *paradoxical passage* من نمط وجود إلى آخر، مثل الانتقال من هذا العالم إلى الآخر، ومن الأرض إلى الجنة أو الجحيم، أو الانتقال من نمط وجود مدنس إلى وجود روحاني. وأكثر الصور شيوعاً

¹ Eliade, Methodological remarks., pp. 85-86.

² Ibid., p. 86.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

هي : المرور بين صخرتين، أو جبلين جليديين متصادمين بشكل دائم، أو بين جبلين في حركة مستمرة، أو بين فكي وحش، أو الدخول إلى جبل ليس له فتحة. ويمكننا فهم ما توحى به هذه الصور، إذا كانت هنالك إمكانية لـ "المرور" *passage*، الذي لا يمكن تحقيقه إلا "عبر الروح" *in spirit*، مع إعطاء هذا المصطلح جميع المعاني الموجودة في المجتمعات الغابرة، أي، بالإشارة إلى نمط كينونة غير متجسد مثلما هو العالم الخيالي أو عالم الأفكار. ويمكن للمرء أن يمر عبر *symplegades* طالما يملك القدرة على التصرف روحياً، وبقدر ما يثبت أنه يملك القدرة على التخيل والاستخبار، ومن ثمّ، فهو يملك القدرة على فصل ذاته عن الواقع المعيش¹.

ويضيف "إليادي" بخصوص هذه الملاحظة المتعلقة بالجمع بين المتناقضين، بأنه يمكن للمرء أن يُدلي بملاحظات مماثلة بخصوص قدرة الرموز على التعبير عن الجوانب المتناقضة للحقيقة المطلقة، إذ يعتبر "نيكولاس دي كوزا" بأن "توافق الأضداد" *coincidentia oppositorum*، هي أنسب تعريف لطبيعة الله، غير أنه تمّ توظيف هذا الرمز لقرون عديدة للدلالة على ما نسميه بـ "الكلية" *totality* أو بـ "المطلق" *absolute*، بالإضافة إلى التعايش المتفارق *paradoxical coexistence* بين المبادئ القطبية والمتضادة للألوهية. فاقتران الثعبان (أو رمز آخر للظلام الكاثوليكي ولغير المتجلي) والتّسر (رمز ضوء الشمس والمتجلي)، يعبران، في الأيقونات والأساطير، عن سر الكلية أو الكلية الكونية. فعلى الرغم من توظيف مفاهيم التقاطب وتوافق الأضداد كموضة منهجية منذ بدايات التفكير الفلسفي، لم تكن الرموز التي كشفت عنهم بشكل خافت نتاج تفكير نقدي، وإنما بسبب قلق وجودي. ففي الموافقة على وجوده في العالم، تماماً كإنسان وجد ذاته في مواجهة "شفيرة" أو "كلمة" العالم، فقد واجه سرّ الجوانب المتناقضة للحقيقة أو القداسة، التي قادته نحو اعتبارها مُتجانسة، ولعل أحد أهمّ اكتشافات الروح الإنسانية يكمن في ترقيته إياها من خلال بعض الرموز الدينية، فقد اعتقد الإنسان بأن القطبيات والأضداد يمكن التعبير عليها باعتبارها كلية، وعليه، فإن الجوانب السلبية والشريرة للكون والآلهة لم تجد تبريراً فحسب، وإنما كشفت عن ذاتها كجزء لا يتجزأ عن الحقيقة الكلية أو القدسية². فعن طريق الرمزية، وقدرتها على التعبير عن توافق الأضداد، وجد الجانب السلبي، أو الشرير في الألوهية سبيله إلى الوجود والتبرير.

➤ أما عن الملاحظة السادسة، فيرى بأنه من الضروري التأكيد على القيمة الوجودية للرمزية الدينية، أي، حقيقة أن الرمز يهدف بشكل دائم نحو حقيقة أو وضع يُمارس فيه الوجود البشري. فهو قبل كل شيء، ذلك البُعد الوجودي الذي يميّز الرموز ويفصلها عن المفاهيم، ذلك أن الرموز لا تزال محافظة على اتصالها بالمصادر العميقة للحياة، كما أنها تعبير عن "الروحاني كَمَعِيش" *spiritual as lived*، وهو السبب الذي يجعل الرموز تملك، أينما كانت، "هالة نوميونيسية" *numinous aura*، لأنها تكشف عن أنماط الروح التي تمثل تظاهرات للحياة في الوقت عينه، ومن ثمّ، فهي تشارك بشكل مباشر في الوجود الإنساني. ولا يميّط الرمز الديني ولا يكشف عن بنية الحقيقة أو بعدٍ وجودي

¹ Eliade, Methodological remarks., pp. 86-87.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

فحسب، ذلك أنه يجلب المعنى للوجود الإنساني بنفس الإيقاع، كما أنه السبب الذي يجعل الرموز الهادفة نحو حقيقة مطلقة تشكل بطريقة مقترنة، تمثالات وجودية بالنسبة للإنسان الساعي نحو فكِّ شفرات رسائلها. فالرمز يترجم الوضع الإنساني إلى مصطلحات كونية والعكس بالعكس، وبعبارة أدق، تكشف الرموز عن التواصلية بين البنى الوجودية الإنسانية وبين البنى الكونية، ويعني ذلك بأن الإنسان لا يشعر بأنه منعزل بذاته في الكون، ولكنه منفتح على كونٍ، يُثبت بأنه مألوف له بفضل الرمز. ومن جهة أخرى، فإن القيم الكونية للرموز تمكِّنه من التملُّص من ذاتية وضعه ليُدرك موضوعية تجاربه الشخصية. ويترتب عن ذلك، بأن الذي يفهم الرمز لا يفتتح على العالم الموضوعي فحسب، وإنما ينجح في الخروج من شرطيته وتحقيق فهم للكوني. وهذا ما يفسر حقيقة أن الرموز لها طريقة في تحصيل حقيقة مباشرة، وللأوضاع المخصوصة كذلك. ومن ثمَّ، فإنه بسبب الرمز، تتم استثارة التجربة الذاتية، وتحويلها إلى سلوك روحياني، لأن "معايشة" *live* رمزٍ وفكِّ شفيرة رسالته بشكل صحيح يقتضي ضمناً الانفتاح على الروح، والوصول، في النهاية، نحو الكونية¹. فالرمز يسمح بالانفتاح على شرطية ترانسندننتالية، وإضفاء قيم متعالية على الوجود البشري، وتحديد غائية لكيونته، وبالتالي، يسمح تأويله باستحضار تلك العوالم المعيشة، والتعاطف مع تجربة الإنسان المتدين كما عايشها.

ولا يقف "إليادي" عند مجموع هذه الملاحظات، وإنما يضيف عليها شروحا أخرى، مبينا الحاجة إلى استنطاق دلالات الرموز، وقد ضمّن هذه التفاصيل في كتابه "صور ورموز"، غير أنه استطاع تلخيص مجملها في خاتمة هذه المقالة، مشيراً إلى أن هذه الملاحظات العامة المتعلقة بالرمزية الدينية، يجب أن تخضع للصقل والتهذيب، وبما أنه يستحيل القيام بهذا العمل هنا لأنه يتطلب كتاباً كاملاً، فإننا سنقصر أنفسنا على ملاحظتين أخريين: وتتعلق الأولى بما يمكن تسميته بـ"تاريخ الرمز"، وقد أشرنا إلى الصعوبة الفعلية التي تعترض مؤرخ الأديان في سعيه نحو تفكيك بنية الرمز، فهو منقاد إلى دراسة ومقارنة وثائق تنتمي إلى مختلف الثقافات والأزمنة التاريخية، فالقول بأن الرمز يملك تاريخاً، فذلك يعني أمرين: أ/ أنه تمَّ تأسيس هذا الرمز في فترة تاريخية معينة، وبناء على ذلك، فمن غير الممكن أن يوجد قبل تلك الفترة. ب/ بأن هذا الرمز قد انتشر بدءاً من مركز ثقافي محدد، وأنه لهذا السبب يجب على المرء أن لا يعتبر بأنه قد تمَّ إعادة اكتشافه عفويا في جميع الثقافات التي وُجِدَ فيها²

وبالرغم من التفاصيل التي أدرجها "إليادي" في هذه المقالة المنهجية، يعلّق عليها "بريان روني" على هذه الملاحظات الستة، بأنه على الرغم من وضوح موقفها، لكنها ليست كافية بشكل جلي، للإفصاح عن النظرية الإليادية، فتخصّص عمله السابق "صور ورموز: دراسات في الرمزية الدينية 1952"، يسلّط قدراً كبيراً من الضوء على أكثر المضامين تعقيداً في فكره³. وهو ما يستدعي دراسة مستقلة حول المقاربة الرمزية عنده.

¹ Eliade, Methodological remarks., pp. 87-88.

² Ibid., p 88.

³ Rennie, Reconstructing Eliade., p. 50.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقهاه)

ويناقش "دوغلاس آلان" مفهوم الإنسان المتدين *homo religiosus* في علاقته بمفهوم الإنسان الرمزي، إذ يرى بأن اللغة الدينية لغة رمزية بالضرورة، وبناء على ذلك، فليس من المفاجئ بأن الإنسان المتدين خصوصا، والكينونة الجوهرية للإنسان عموما، قد تم تعريفها من طرف "الإيادي" بمفهوم الإنسان الرمزي *homo symbolicus*. فلا يوجد في التصور الإليادي أحسن من مفهوم الإنسان الرمزي، ولا يخصّ بذلك الكائنات الأسطورية فحسب، وإنما لمقارنته العامة حول الجوهر الذي تقوم عليه الكينونة الإنسانية في العالم، فقد أخبرنا سنة 1950، بأنه أراد تأليف كتابه بعنوان "الإنسان باعتباره رمزا" *l'homme comme symbole*، ليُظهر حاجة الإنسان إلى العيش بجوار الرمز، والنموذج البدئي *archetype*. كما أصّر على أن لوظيفة التخيّل تقنية روحية، وتكميلية، وتوازنية، وإحصائية. فكثيرا ما يعرض "الإيادي" صورة الكائن البشري باعتباره "إنسانا رمزيا"، وباعتباره "رمزا معيشا" *living symbol* يُوجّد الظواهر على مستويات متعددة للتجربة، وتؤسس توجّها بنيويا معنويا في العالم، وتحدد ذاته بشكل إبداعي عبر تكسير حدود الرمني والشروط التاريخية، والانفتاح على الترانسندنالي. وكجزء من هذا التصور للكائن البشري باعتباره إنسانا رمزيا، يرفع "الإيادي" بأن الرمزية الدينية هي التي كوّنت أو شكّلت ما نعرفه اليوم كإنسان بامتياز¹. فالرمز يسمح بالتحوّل الأنطولوجي، وإحداث قطعة وجودية مع المدنس، ويسمح بالبقاء وسط المعنى وبالقرب من المتعالي والانفتاح عليه، وكسر تجانس السيرورة التاريخية العادية، وتشكيل شخصية الإنسان، وربطه بما يحيط به.

ويضيف "آلان" عن قيمة الرمزية عند الإنسان المتدين وأثرها، بأن الأساطير الرمزية تكشف عن الطرق الأساسية التي شكّلت من خلالها الإنسان الرمزي جوهر الكينونة البشرية، كما تقدّم نماذج براديجمية، بحيث يوجّه البشر ذواتهم من خلالها نحو عالم إنساني معنائي، متماسك²، فالرموز تُضفي المعنى على الحياة، وتثريها بالقيمة، وتحدّد مسارها وغايتها، وتلغي العبثية والهلالية عنها، لأن الإنسان المتدين يهاب الفراغ بطبعه.

كنا قد أشرنا في بداية هذا المطلب، انطلاقا مما قرره "آلان"، بأن مفتاح فهم الطرح الإليادي، يقوم على ثلاثة مبادئ تتمثل في: أولا: اللغة الدينية، ثانيا: والتي تعتبر لغة أسطورية، ثالثا: وهي ذات جوهر رمزي بالضرورة. ليقرر بعدها مبادئ أخرى، ويضيف ثلاثة أسباب حول مركزية الرمزية الدينية في النظرية الإليادية حول الأسطورة الدينية. أولا: تحتاج المرجعية المقدسة في التعبير الأسطوري والبشري إلى تأسيس علاقة محددة مع حقيقة فوق تجريبية، والتي تستلزم توظيف الرمزية الدينية. ثانيا: أن التجربة والتعبير الأسطوري ليسا مقيدين بحدود الإدراك الواعي، لكنهما يقتضيان إنسانا متدينا *homo religiosus* باعتباره إنسانا كليا *total person*، بما في ذلك، التأمّل القبلي *prereflective*، واللاوعي *unconscious*، وما وراء الوعي *transconscious*، ثالثا: تعتبر الرمزية في جدلية المقدس جزءا جوهريا في امتداد الأسطورة، ومختلف جوانب التقديس³.

¹ Allen, Myth and Religion., pp. 131-132.

² Ibid., p. 133.

³ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ونختم بموقف "بسام الجمل"، والذي يرى بأن "مساهمة إلياد" في دراسة الرموز الدينية المستخلصة خاصة من الأساطير القديمة بارزة للعيان، إذ استطاع التعامل مع معجم اصطلاحي ومنظومة مفهومية منسجمة المفردات ومتناغمة المكونات، حتى أضحت بعض العبارات من لوازم تفكيره من قبيل "زمن البدايات المقدس"، و"الزمن الكوني"، و"مركز العالم"، و"تجليات المقدس". وقد أمكن "إلياد" بواسطة هذه المفاهيم وغيرها التصدي للأساطير القديمة دراسة وتحليلاً وتأويلاً من منظورين معرفي ومنهجي لما كان سائداً في هذا المجال من دراسات منتصف القرن العشرين¹، وتمثل هذه المصطلحات معجماً إليادياً فريداً، استلهمها من الوثائق التي عبرت عن دلالتها بلغة أسطورية رمزية، سنتناولها لاحقاً. ويضيف مثنى التصور الإليادي للرمزية الدينية، وللمجموع الملاحظات السابقة، قائلاً: "ولعل مزياً، إلياد" ههنا، أنه خلص في دراسته للرمز الديني إلى "قوانين أو" شبه قوانين" تتجاوز حدود النماذج التطبيقية التي اشتغل عليها، ومن ثمّ يمكن اختبار مدى صمودها أو صحتها حيث تُطبّق على ظواهر دينية، منتمة إلى ثقافات أو ديانات مغايرة لتلك التي اعتمدها "إليادي" في بحوثه².

فقد وضع نظاماً منهجياً يمكن مقارنة الرموز الدينية من خلاله، يتميز بالشمولية والتركيب، كما يمكنه ملائمة مختلف الظواهر الدينية، وهو ما شدّد عليه في ملاحظاته التي أكد فيها على ضرورة تفادي التعميم المؤدي إلى الاختزالية، رغم كثرة الوثائق والرموز الدينية.

غير أن هذه الرموز الدينية تحتاج إلى استنطاق معناها الأصيل والكامن، وهو ما يقتضي تأويلها، وذلك ما سيشكل موضوع المطلب اللاحق.

¹ من الرمز إلى الرمز الديني، بسام الجمل، ص 91-92.

² المرجع نفسه، ص 92.

المطلب الثاني : المقاربة الهيرمونوطيقية لتجليات المقدس : نحو تأويل خلّاقٍ للوثائق الدينية *The creative heurmeunitics*

كان المشروع الإلهاوي يطمح إلى تأسيس علم مستقل بذاته يُعنى بالظاهرة الدينية، ويملك القدرة على بلوغ جوهرها، وإدراك ماهيتها مثلما تتجلى دونما اختزالية، وقد سعى إلى جعله يعتلي صدارة عرش العلوم الإنسانية، وجعله مرجعها في فهم طبيعة الدين، وقد علم بأن تحقيق هذه الغاية يتطلب منهجا يمكنه كنه دلالات الوثائق الدينية، ورمزياتها التي تعبر عن وضع وجودي، وتجارب دينية عاشها الإنسان المتدين، والتي تمتاز بثنائها وزخمها، ويسمح باستنطاق المعاني الكامنة فيها، ومن ثمّ، إلى إقامة حوار معه، قد يساعد في فهم النفسية الحديثة التي تكتنر تصورات هذا الإنسان القديم في لاوعيتها، انطلاقاً من رفض "إلهاوي" لإجراء قطيعة معرفية ووجودية مع الأنطولوجيا البدائية الغابرة.

ونظراً لكثرة ما أتاحتها الكشوفات الأنتروبولوجية والجغرافية من وثائق دينية، فإن مؤرخ الأديان مطالب بالعمل عليها، ومحاولة استنباط دلالاتها ومعانيها الحافلة، "فهو يعلم بأنه محكوم عليه بالعمل على وثائق تاريخية، لكنه في الوقت نفسه يشعر أن هذه الوثائق تقول له شيئاً آخر غير مجرد أنها تعبر عن أوضاع تاريخية، إنه يشعر على نحو ما بأن هذه الوثائق تكشف له عن حقائق مهمة حول الإنسان، وصلة الإنسان بالمقدس. لكن كيف السبيل إلى إدراك هذه الحقائق؟ هذه هي المسألة التي تقضّ مضاجع الكثيرين من مؤرخي الأديان المعاصرين، ذلك أنه بإمكان السؤال الموفق أن يوضح حياة جديدة في أوصال علم متهاك"¹، فهذه الوثائق تعبر عن معاناة وجودية، تحتاج إلى استكناه مدلولاتها، إذ يمكن لهذا المشروع أن ينهض بعلم الأديان المتهاك والمتردد، واستعادة هيئته من جديد، وهو يرى بأن جواب هذه الاشكالية، وخلص التخصص من التراجع القهقري، إزاء تردّد مؤرخي الأديان، وتراخيهم أمام المد الاختزالي، يكمن في توظيف المقاربة التأويلية لهذه الوثائق، لأنها كفيلة باجتناّب هذا الإقصاء، لقدرة أدواتها على تقصي زخم الرموز الدينية، ولهذا نادى بضرورة تأويل خلّاقٍ لها، بدل الاكتفاء بمجرد ترتيبها وتصنيفها.

ويستلزم فهم هذه الاشكالية، العودة إلى الفصل الرابع من كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، الذي خصصه للحديث عن الخطر الذي يهدّد تاريخ الأديان، وعن طرق الحفاظ عليه من خطر الزوال، وقد سمّه بـ"أزمة وتجديد" *Crisis and renewal*، وهو في أصله، عبارة عن مقال نُشر بالفرنسية بعد تنقيحه بمجلة "تاريخ الأديان"، صيف 1965. ويعتبر أهم مصدر للتعريف بمقارنته التأويلية.

وعن هذا المشروع يرى "ستانيسلاس دوبراز" بأن "إلهاوي" لطالما شدّد على أنّ كل من يسعى إلى معارضة وصف الأديان بالخرافية واختزالها، أن يتجاوز بالضرورة ذلك الوصف البسيط لتحقيق الإدراك بالمعنى الحقيقي للكلمة. ويوجد مثل هذا الموقف المتعاطف والتفسيري في كتبه الأولى : إذ تكفي قراءة مقدمة كتابه *Traité* على سبيل المثال، لإدراك ذلك. فبالنسبة للعلامة الروماني، يتجاوز البحث عن الجوهر مجرد النية الصادقة، إذ يلزم صقل منهجية صارمة، أي

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 134، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

هيرمونوطيقية¹. ويقصد بأنه لم يكن يسعى إلى مجرد التنظير لعلم الأديان، وإنما إلى النهضة به من خلال التأسيس لقواعد منهجية ذات كفاءة لبلوغ المعاني الجوهرية في الدين.

وتكتسي إحالة "دوبراز" لمقدمة كتاب *Traité* أهمية جليلة، ودليل ذلك ما يذكره "إليادي" في نص يمكن اعتباره تأسيسيا، مشيرا إلى أن العلم قد أعاد الحديث عن تأهيل مبدأ خضع لبعض الالتباس خلال القرن التاسع عشر: "إن الصعيد هو الذي يصنع الظاهرة"، وقد (كان "هنري بوانكاري" يتساءل، ولم يكن تساؤله ليخلو من السخرية، عما إذا كان عالم الحيوان الذي لا يدرس الفيل إلا بالمجهر يعتقد أنه يعرف هذا الحيوان معرفة كافية، فالمجهر يكشف لنا بنية الخلايا وإوالتها، وهما بنية وإوالة مشتركتان لدى كل الكائنات العضوية المتعددة الخلايا، ولاشك في أن الفيل كائن عضوي متعدد الخلايا، ولكن هل هو يقتصر على كونه كذلك وحسب؟. إذا وضعنا أنفسنا على الصعيد المجهر، قد نتردد في الإجابة، أما إذا وضعنا أنفسنا على صعيد الرؤية البشرية التي تمتاز على الأقل بأنها تقدم إلينا الفيل بوصفه ظاهرة حيوانية، فلا يعود ثمة مجال للشك في الجواب)²، والأمر نفسه، فيما يتعلق بالظاهرة الدينية، إذ لا يمكن أن تتمظهر إلا ضمن شرطية تسمح بتمظهرها ضمن نمطيتها الخاصة، بمعنى، أن تخضع للدراسة تبعا لصعيدها الديني. ولذلك، فإن رغبة علم النفس، وعلم الاجتماع، واللسانيات، والأدب، إلخ، في التعريف بهذه الظاهرة يعدّ خيانة لها، والسماح بانفلات ما يعتبر فريدا ومتعدرا على الاختزالية فيها تحديدا، ونقصد خاصيتها القدسية. غير أنه لا توجد ظاهرة دينية "خالصة" *pur* بشكل مؤكد، كما أنه لا توجد ظاهرة دينية بشكل فريد وحصري. فبما أن الدين شأن إنساني، فهي بهذا القبيل، شأن اجتماعي، وشأن لساني، وشأن اقتصادي، ذلك أنه لا يمكن تصوّر الإنسان خارج اللغة والحياة الاجتماعية. غير أنه سيكون من العبث أن نسعى إلى تفسير الدين انطلاقا من واحدة من هذه الوظائف الأساسية التي تحدد في نهاية المطاف، ما الإنسان. وحتى نبقي في موضوعنا، فإننا نسعى إلى اعتبار الظاهرة الدينية في ذاتها، أي بمراعاة ذلك المتعذر على الاختزال، والأصيل فيها"³.

وتحتل إشكالية الصعيد في الطرح الإليادي مكانة الصدارة، فهو يهدف إلى دراسة الظاهرة الدينية وفق سياقها الذي تمثّلت فيه، دون إضفاء ما يخرج عن ذلك السياق وتفسيرها من خلاله، لأنه يمثل عين الاختزال، أو مقاربتها بأدوات منهجية لا تتلائم مع طبيعتها، ستؤدي بالضرورة إلى نتائج متضاربة مع جوهرها. غير أن "إليادي" لا ينكر تداخل عوامل أخرى داخل الدين، بحيث تساهم في تشكيل الحياة الإنسانية، وهو ما يعني عدم وجود ظاهرة دينية محضة، فهي تلتقي مع روافد أخرى، قد تترك أثرها فيها، لكنه، يشدد على عدم اعتبارها جوهرها فيه، وعلى الحاجة إلى التمييز بين الجوهرية والثانوية في الدين.

¹ Stanislas Deprez, Mircéa Eliade La Philosophie du Sacré, (France et Canada, L'Harmattan, 1999), p 63.

² تم نقل ما بين قوسين من ترجمة المولى لكتاب البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 58. وقد ضمنه إليادي في مقدمة *Traité*

³ Eliade, *Traité*., pp. 17-18.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

أما بخصوص ضرورة مراعاة الصعيد، باعتباره من يصنع الظاهرة، فهي تمثل قاعدة وفلسفة خالصة إلهادية، إذ يقول شارحا: "كذلك يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن أعظم معانيه عندما يُؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به، لا عندما يُختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته"¹، فالبنية الجوهرية للدين، يمكن بلوغها من خلال مقاربتها بحسب صعيدها التي تتجلى خلاله، دون استدعاء لنماذج تفسيرية خارجة عنها، ولا تنتمي إلى مرجعيتها، أو بردها إلى عامل ثانوي فيها، وجعله بمثابة الجوهر رغم عرضيته فيها.

فالتاريخ، يمثل صعيديا يستلزم دراسة الظاهرة في إطاره، أي بالعودة إلى الحيز الزمني الذي تجلت خلاله ظاهرة دينية معينة، وبالتالي فإن "هذا لا يعني، بالطبع، أنّ من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج "تاريخها"، أي خارج سياقها الثقافي، الاجتماعي والاقتصادي، فلا وجود لحقيقة دينية "خالصة"، خارج التاريخ، كما لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية، إنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص، لكن التسليم بتاريخية التجارب الدينية لا يستتبع كونها قابلة للاختزال إلى أشكال من السلوك غير الدينية، فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائما معطى تاريخي لا يعني أنه قابل للاختزال إلى تاريخ اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي"². فالتاريخ كإطار تتمظهر الظاهرة داخله، يُوجب مراعاته عند مقاربتها، غير أنه لا يجب الخلط بين جوهرها، وبينه، أي بعدم تفسيرها انطلاقا من تصور تاريخي. فبالرغم من جريان الظاهرة الدينية داخل التاريخ كوسيلة ينتقل من خلالها، لكنه ليس عاملا جوهريا فيها، وتحضر عند هذه الاشكالية علاقة التوتر بين الفينومينولوجيا والتاريخ، والتي سنعود إلى مناقشتها باستفاضة لاحقا، نظرا إلى حاجتها لوقفه متأنية.

وقد طرح "إلهاوي" في مقدمة كتابه *Traité* تساؤلين مركزيين، يعبران عن مسعاه الرئيسي في التنظير لعلم الأديان، إذ يقول: "ما هو الدين؟ ضمن أي معيار يمكننا الحديث تاريخ الأديان؟"³. أما مفهوم الدين فسنعرض إليه خلال المبحث الثالث، وأما بالنسبة للتساؤل الثاني الذي يخدم صميم هذا المبحث، فيريد به مجموع الأدوات التي يمكن من خلالها مقارنة جوهر الدين، وعن مكانة التخصص ضمن حقل العلوم الإنسانية، وعن الدور المنوط بمؤرخ الأديان اتجاه الاختزال.

وبناء على ما سبق، فقد قسمنا هذا المطلب إلى ... فروع، من بعد استقراء مضمون ما ورد في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، الذي خصصه للإجابة عن تلك الإشكالية.

الفرع الأول: أزمة تاريخ الأديان بين الاختزالية وتردد المتخصصين :

يمكن أن تكون المادة الأسطورية بحسب "إلهاوي"، موضوعا دراسيا مشتركا بين مختلف فروع المعرفة، لكنه يرى بأن تاريخ الأديان يقف على عرش الريادة، بمعنى، أن تكون تصوراتها بمثابة المرجع الذي تدور حوله نتائج تلك المقاربات،

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلهاده، ص 55.

² المرجع نفسه، ص 57-58.

³ Eliade, *Traité*, p. 18.

الفصل الثالث: (الفهم الإيديولوجي) لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

وتستمد منه أدواتها، وهو ما يزيد من عبئ المسؤولية ثقلا على مؤرخ الأديان، ف"مثل هذه الدراسات يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرخ الأديان. بحسب هذا الاعتبار بالذات، رأينا كتابة هذه الأبحاث التي نضعها أمام القارئ، بالتأكيد، لا نقول أن ليس على مؤرخ الأديان أن يتعلم شيئا من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاحتها علم نفس الأعماق، لكن لا شيء يُرغمه على التخلي عن المنظور الذي يخصه، من أجل أن يفهم العوالم الدينية التي تكشف عنها مراجعته ومُستنداؤه، وإذا ما جازف وفعل وابتعد عن مجاله الخاص، فإنه يخلّ نفسه محل عالم النفس، وعندها يتأكد أنه لن يستفيد شيئا من فعله، ولن يجني مكسبا"¹. ففهم الظاهرة من المنظور المستمد من روح التخصص، سيؤدي بالضرورة إلى تحقيق فهم عميق لتلك الأوضاع الوجودية المعيشة، أما الإطلالة عليها من زاوية نظر حقول أخرى، فإنه سيؤول إلى اختزلها، بالإضافة إلى غياب التصور، ومنه إلى زوال التخصص وانقراضه، وذويوع كتابات الهواة.

ويعبر "إليادي" بحسرة على تخلي المتخصصين عن تصوراتهم، مشددا بأن "هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتمالها مؤرخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو عالم الأعراق البشرية، زاعما أنه يخدم، على نحو أفضل مادة بحثه، لكنه لم ينته إلا إلى علم اجتماع رديء، وإلى علم اجتماع هزيل، بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضا، اعتبارا وشأن، وإن الاكتشافات التي تقدمها مترابطة ومكمّلة لبعضها البعض، لكن الترابط لا يعني الاختلاط، المهم هو إدماج نتائج مناهج التفكير المختلفة، لا الخلط بينها، بوسعنا دراسة القول إن الطريقة الأسلم في تاريخ الأديان، كما في أي علم آخر، تقوم دائما على دراسة الظاهرة على الصعيد الخاص لمرجعيتها، والشروع فيما بعد، في إلحاق نتائجها في منظور أوسع وأرحب"². فمؤرخ الأديان إذا تناول إشكالياته كاجتماعي، سينتهي به الحال إلى شخصية بحثية مشوّهة ومضطربة ومشوّشة، فلا هو اجتماعي بالمعنى الدقيق، ولا هو مؤرخ أديان يعكس منظور تخصصه، ولهذا يدعوه إلى مقارنة الموضوعات من زاوية وأدوات حقله.

ومع ذلك، فهو لا ينكر إمكانية الاستفادة من نتائج الفروع المجاورة، ويشجع على التكامل المعرفي، لكن التكامل في تصوره لا يعني الاختلاط والانصهار، وإنما يقصد به الدمج، أي أن يحوّلها بحسب ما يتلائم مع تصور تخصصه وطبيعة إشكالياته، حفاظا على روح التخصص، وشخصية المتخصص.

ويرى "إليادي" بأن تردد مؤرخي الأديان جعل تخصصهم يتراجع من حيث القيمة والمكانة، مستدلا على ذلك بالمقارنة بين الإنتاج العلمي للرواد الأوائل، الذين اصطح على تسمية إسهاماتهم بـ"النهضة الأولى"، وبين الانحسار الذي شهدته التخصص، وقد كتب متحسرا: "لنعترف صراحة بالأمر، إن تاريخ الأديان، أو الأديان المقارنة، لا يقوم إلا بدور متواضع في الثقافة الحديثة، وعندما يستذكر المرء هنا ذلك الاهتمام المتّقد حماسا وانفعالا والذي كان الجمهور العليم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتابع به آراء "ماكس مولر"، "آندرو لانغ"، "فريزر"،

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص 11.

² المرجع نفسه، ص 11-12.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

"دوركهايم"، وأن كتبهم كانت مفضّلة وأثيرة لدى آباءنا وأجدادنا، لا يسعنا أن ننظر إلى الوضع الراهن إلا نظرة حزينة وأسى، وقد يمكن الردّ على ذلك بالقول إنه لم يعد يوجد في أيامنا هذه رجال مثل هؤلاء، وربما كان هذا صحيحا، لا بمعنى أن مؤرخي الأديان اليوم هم أقلّ شأنًا من أسلافهم المشاهير، بل لأنهم ببساطة أكثر تواضعا منهم، بل أشدّ انعزالا وأكثر ورعا¹. فهو يعترض على تمهيبهم وافتقارهم لجرأة الاشتغال على وثائقهم تبعا لزاوية نظرهم، وعدم استمدادهم للثقة والشجاعة في استخلاص المعاني الكامنة فيها من شخصية تخصصهم، دون أن يشكك في قدراتهم العلمية.

ثم يحاول البحث عن أسباب هذا التهيّب، وفشل النهضة المأمولة، من خلال طرح الاشكالية التالية: "بيد أن المسألة بالذات هي التي تقلق بالي: لماذا سمح مؤرخوا الأديان بالوصول إلى الحال الذي هم عليه اليوم؟"². وكمحاولّة للإجابة، يفترض بأن تردد مؤرخي الأديان يعود إلى تخوّفهم من تعرّض أعمالهم إلى النقد اللاذع وتكرار سيناريو الرواد الأوائل، الذين وُصفت أعمالهم بالسطحية والتعميم والهشاشة المنهجية، إذ يقول: "قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن السبب في ذلك هو اتّعاضهم ممّا جرى لأسلافهم المشاهير، إذ تبين لهم، إذا جاز القول، بطلان كل الفرضيات المرتهلة وتقلقل كل التعميمات المفرطة في طموحاتها. لكنني لا أعتقد أن الفكر الخلاق، في أي فرع من فروع المعرفة، يتخلّى عن أداء دوره وعن إنجاز مهامه، محتجا بهشاشة ما توصل إليه أسلافه من نتائج، فلا شكّ في أن للإحباط الذي يعاني منه حاليا مؤرخو الأديان أسباب أشدّ تعقيدا"³. فليس الخوف هو الدافع الأساسي لترددهم، كما أن التعميمية كانت سمة العصر التأسيسي لهشاشة الأدوات والمنهج، وعدم صياغة معالم واضحة، كالتّي بدأ التنظير لها في عصره.

وكان "إلهاوي" بذاته ممتعضا من نتائج الرواد الكلاسيكيين، واصفا إياها بالاختزالية. ومع ذلك، فقد أقرّ بفضلها في وضع المعالم الأولى لتأسيس علم الأديان، لكنه افتقد فيها روح المقاربة الخالصة المستمدة من التخصص، وقد قدم لها نقدا موسّعا في الفصل الثاني من كتابه السابق، وأجمل تلك الجهود في أربع مقاربات تنتمي إلى الحقول التالية: علم الاجتماع الديني، الأنثروبولوجيا الدينية، علم النفس الديني، والتاريخ، أين عارض إسهامات أولئك الرواد، مؤكداً بأن فرويد ويونغ ودوركهايم وشميدت كانوا يطبّقون منهجيات جديدة بالفعل وكانوا يدعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم، والجدير بالذكر أن أيّا من هؤلاء المؤلفين، باستثناء "بتازوني"، لم يكن يشتغل على تاريخ الأديان"⁴. وقد استثنى "بتازوني" بسبب جهوده في ضرورة التنظير لعلم مستقل، وفصله عن الاختزالية، خاصة وأنه قارب الظواهر وهو يعي جيدا الفرق بين الجوهرية والعرضية فيها، ومراعيها لاشكالية السياق.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 135-136، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 136.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 66. للاستزادة حول المقاربات الأربعة، انظر الفصل الثاني من نفس الكتاب.

الفصل الثالث: (الفهم الإلهي) كإلهية المقدس وأرواحه (التعليلية في استقصاءه)

وقد أبدى "إليادي" امتعاضه من تلك المقاربات بسبب الإقصائية التي تناولت بها الأنطولوجيا البدائية، فحينما كانت النظريات التطورية والتفسيرات العقلانية رائجة خلال القرن التاسع عشر، تصادفنا هوة كبيرة بين الثقافات البدائية التي تم اكتشافها آنذاك وبين الباحث الحديث في الأديان. فرؤاد الدراسة العلمية للدين: "ماكس مولر، تايلور، ماريت، لانغ، وشميدت"، قد عكسوا روح العصر البعيدة وجوديا عن العالم البدائي، وعن تصور عالمنا الحديث للمعنى. بالنسبة للحداثة، فإنه لم يكن للروحانية البدائية تواصلية قاطعة مع الثقافة الحديثة. وبحسب الصعيد التطوري، فإن التصور البدائي للمقدس والتأسيس اللاحق للمعاني، يعتر مجرد مرحلة في تاريخ الثقافة، وهي المرحلة الأدنى التي تطوّرت منها المرحلة العلمية التجريبية بحسب رؤية "أوغست كونت"، إذ لطالما اعتبر الحداثيون بأن أسلافهم الدينيين "ليسوا مثلنا" *not like us*، فهل بقيت روحانية الأسلاف غير مفهومة، أو أنها على الأقل، لا تمتّ بصلّة، بحسب الباحث الحديث¹.

فالفكر الحداثي يتبنى فكرة القطيعة المعرفية والوجودية مع التراث الروحي البدائي، الذي واجه بحسب "إليادي"، نفس المشكلات الوجودية، ولهذا فهو يؤمن بأن الإنسان الحديث هو سليل الإنسان الغابر، وبأنه يحتفظ بجنينه نحو الأصول وتوقه للعيش وسط المعنى في لاوعيه، وبالتالي فإنه لا يمكن فهم الأزمة الوجودية الحديثة إلا بإجراء حوار صادق مع الأوضاع الوجودية الغابرة، وذلك ما دفعه إلى رفض تلك المقاربات، كونها تحمل صبغة اختزالية وتعميمية، رغم إسهامها في النهضة الأولى لعلم الأديان.

أما عن النهضة الثانية، فهي تمثل عملية تصحيحية لاختزالية النهضة الأولى، من حيث الأدوات والتصور والهدف، من جهة، وتكميلية في التنظير والتفكير للتخصص من جهة أخرى. فقد ظهر في الساحة الثقافية جيل جديد حمل على عاتقه مسؤولية الدفاع عن أصالة الظاهرة الدينية، فمع مرور الوقت، أضحت التحديات الكبرى تزج المواقف المنهجية الحديثة المعتدة بذاتها، بعد أن دخل أولئك الذين كانوا على الهامش في المجال الحديث لتقبّل أشكال التدين، كما استُمدّت هذه التحديات لمركزية المناهج الغربية من فينومينولوجيا الدين بواسطة "ناتان سودربلوم"، و"رودولف أوتو"، و"جيراردوس فان درلو"، ومن الدراسات المتقدمة في الأركيولوجيا والإثنولوجيا، ومن علم نفس الأعماق عند "سيغموند فرويد" و"غ.ك. يونغ"، ومن الانعكاسات السلبية للحربين العالميتين الأولى والثانية، وقد أرغمت هذه التحديات الفكرية والثقافية والسياسية، الباحث الحديث في الدين على إعادة التفكير في التعاريف التقليدية للدين، وللطريقة التي ينبغي للغرب أن يُفسر بها "الآخر" الديني الثقافي، إذ أضحت مشكلة الفهم مشكلة حقيقية، وهي مشكلة تتطلب دراسة منهجية من خلال علم الهيرومونوطيقا المتطور حديثا².

فهي دعوة إلى محاولة استنطاق المعاني الكامنة لدى الآخر المغاير لنا في الثقافة والعقيدة، والسعي إلى بلوغ جوهر ما تعنيه رموزه الدينية، والاضطلاع بتجاربه الوجودية دونما إقصاء، وذلك ما شكّل عقبة منهجية في الفهم، أي بالتساؤل

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., p. 15.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهنية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

عن الطريقة الملائمة لتحقيق الموضوعية، وهو ما سنخوض غماره انطلاقاً من جهود "إليادي"، الذي حاول أن يثبت بأن أسلافنا المتدينين "هم مثلنا" *they are like us*.

ويرى "إليادي" بأن جهود "بتازوني"، و"فان درلو"، و"أوتو"، و"سودربلوم" تنتمي إلى رواد الجيل الثاني، الذين شغلهم التأسيس المنهجي لعلم الأديان، ومواجهة الاختزال، وردّ الاعتبار لجوهر الدين، لكنه يتحسر على عدم مواصلة تلامذتهم لجهودهم، بالرغم من تناسب الظرف لنجاح هذا المشروع، نظراً لما أتاحتها الكشوفات الأثرية من وثائق زاخرة بالدلالة لمختلف العوالم الدينية، والتي استطاعت كسر السائد المومن بأن الفكر الغربي هو مركز الإشعاع الحضاري، وما دونه بربرية، كما كشفت بأن هذا الآخر ثري روحانياً، ولهذا آمن "إليادي" بفكرة الحوار للاستفادة منه، فهذا اللقاء من شأنه إثراء الحدائث الغربية، وتقويم انحرفاتها الروحية. ويضرب نموذجاً باكتشاف التراث السنسكريتي، إذ يقول: "كان من المتوقع إذا أن يؤدي هذا التلاقي مع الفلسفة الهندية إلى تجديد جذري للفكر الغربي، غير إننا نعلم أن معجزة "النهضة الثانية" هذه لم تحصل"¹. فقد كان متاحاً للتنوير الأوروبي أن يُصلح ذاته بعد انفتاحه على العوالم الدينية الأخرى، لكن عقدة التفوق حالت دون تحقيق الأمل المنشود من هذا التلاقي الثقافي.

ويكشف "إليادي" عن سببين من وراء هذا الفشل، إذ "لم يُؤلّد اكتشاف الروحانية الهندية أي إبداع ثقافي ذي معنى، ويذهب البعض في أيامنا هذه إلى تفسير الفشل بسببين: الأول، أفول نجم الماورائيات وغلبة الأيدولوجيات المادية والوضعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والثاني: تركيز جهود الأجيال الأولى من المستنيرين على نشر النصوص والمفردات والدراسات اللغوية والتاريخية، لاعتبارهم أن التقدم على طريق فهم الفكر الهندي يقتضي التفقه باللغة الهندية مهما كان الثمن"². ويقصد بالأول، غلبة الطابع المادي بعد انتصار العلم الطبيعي، أما الثاني فهو إخماد الجانب الروحي الكامن في الوثائق الدينية الهندية، بسبب التفسيرات الفيلولوجية والتاريخية، فهو يعتقد بأنها تنطوي على تجارب تحتاج إلى اكتناه وتدل على فكر خلاق.

كما يشير إلى أنّ فشلها يتمثل في عدم خروج دراسة تلك الوثائق الهندية من حيز اللسانيات والتاريخ، بالإضافة إلى غفلة مؤرخي الأديان عن الاشتغال عليها، فحسبه، أن "عجز هذه النهضة الثانية التي كان يُفترضُ بها أن تنجم عن اكتشاف السنسكريتية وفقه اللغة الهندية، لم يكن عائداً إلى تركيز المستشرقين تركيزاً شديداً على فقه اللغة، فهذه النهضة لم تحدث لسبب بسيط، وهو أن دراسة السنسكريتية واللغات الشرقية الأخرى لم تفلح في تخطي دائرة علماء اللغة والمؤرخين، في حين أن اليونانية واللاتينية كانتا تُدرسان، إبان النهضة الإيطالية، لا من قبل النحويين والإثنولوجيين، وحسب، بل أيضاً من قبل الشعراء والفنانين والفلاسفة واللاهوتيين وأهل العلم"³، فقد استطاع هؤلاء

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 137.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 138.

الفصل الثالث: (الفهم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورواته) (التعليلية في استقصاءه)

تذوق الجانب الروحي للتراث اليوناني واللاتيني، ولم يقفوا عند حدود الحرف، وتفتنوا لحاجته إلى تأويل خلاق لمكوناته، وتلك هي مهمة مؤرخ الأديان.

كما يُحتمن "إليادي" حول المستقبل الذي كان منتظرا للحدثة الغربية أن تحققه لو كان لـ"نيتشه" أو "ماسينيون" أو "كوربان" اطلاع على تلك المكتشفات السنسكريتية، متسائلا: "لنكون فكرة عما كان من الممكن أن يُحدثه الالتقاء الحقيقي بين الهند وفكر غربي خلاق"¹.

الفرع الثاني: نهضة تاريخ الأديان من خلال "المذهب الإنسي الجديد":

وبناء على فشل النهضة المأمولة، يدعو "إليادي" إلى ضرورة مقارنة تلك الوثائق الدينية المكتشفة، على ضوء مناهج وأدوات تملك الكفاءة اللازمة لبلوغ جوهرها الروحي المخبوء، ولذلك يُحمّل مؤرخ الأديان مسؤولية التنظير لتلك الأدوات، قائلا: "لهذا السبب نعتقد بأن تاريخ الأديان مدعو للقيام بدور مهم في الحياة الثقافية المعاصرة، لا لأن فهم الأديان الغربية والغابرة من شأنه أن يُوفّر مساعدة قيّمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضا، بشكل خاص، لأن السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعبر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرخ الأديان تمكّنه من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان، ذلك أن إنسانية جديدة، على الصعيد العالمي، أُنما تنمو على قاعدة هذه المعرفة"². فدراسة هذه الوثائق بموضوعية، ستساعد على تحصيل فهم عميق لمهية الإنسان، وعند هذه المسألة، يظهر اعتقاد "إليادي" بالكونية المشتركة، فهو لا ينطلق من التصور الغربي الإقصائي، وإنما يرى بأن كل دين قد ساهم بطريقة ما، في تشكيل شخصية الإنسان الحديثة، ويمكن بدراسة وثائقه أن نحقق فهما أسلم لجوهر الكينونة الإنسانية، أي بالتعرف أكثر على خبايا النفس وبنيتها.

وقد اشتغل "إليادي" في أطروحته ليسانس على النهضة الإيطالية، أين استلهم فكرة إمكانية إحياء نهضة إنسية جديدة، ولكن من خلال مشروع معرفي، يتمثل في تأسيس علم الأديان، إذ يمكن تحقيقها إذا ما قام مؤرخو الأديان بإنجاز تأويل خلاق للوثائق الدينية، ذلك أنه "فقط بمقدار ما ينجز هذه المهمة يكون علم الأديان قد قام بوظيفته الثقافية الحقيقية، خصوصا أن يجعل معنى الوثائق والوقائع الدينية ميسور الفهم للإنسان الحديث وإدراكه"³.

أي أن يُتيح للجماهير الواسع من القراء، معنى هذه الوثائق، وينقل إليهم تلك العوالم بموضوعية، دون أحكام مسبقة مستمدة من المركزية وعقدة التفوق.

كما أن الدراسة المقارنة للأديان مدعوة للاضطلاع بهذه المهمة لأربعة عوامل بحسبه، وتتمثل في "أولا: الفترة التاريخية التي فرضت مواجهة تحديات لم تكن معروفة قبل خمسين سنة. ثانيا: دخول الشعوب الآسيوية والبدائية إلى مسرح

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 138. للاستزادة، انظر ص 138-139.

² المرجع نفسه، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 49.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

التاريخ. ثالثا: تراجع المركزية الغربية وخضوع قيمها إلى النقد من طرف غير الغربيين. رابعا: نجاح الحوار مع هذه الثقافات رهين بفهم سياقاتها الدينية انطلاقا من مصادرها¹.

ويملك تاريخ الأديان القدرة على كسر حلقة التوقع على الذات، وتحقيق الانفتاح على الآخر والاعتناء من تراثه الكوني، كما "يمكننا من أن نتجاوز تلك النزعة الثقافية المحلية"² المكتسبة من التراث اللاهوتي الذي كان يُحاكم الثقافات بناء على ثنائية الحق والباطل، والاختزال المستمد من المقاربات الوضعية والطبيعية. لكن السؤال المطروح، يتمثل في الطريقة التي يمكن لمؤرخ الأديان أن ينجز من خلالها هذه المسؤولية الملقاة على عاتقه.

ويحدّد "إلهاوي" هذه الأداة المنهجية، قائلا: "يحتل الاجتهاد التأويلي مكانا بارزا في جهودنا"³، أي أن المقاربة التأويلية لتلك الوثائق الدينية، هي القدرة على إحياء المشترك الإنساني الكوني الكامن فيها، وعليه فإن نجاح مشروع الإنسية الجديدة يقوم على استعادة تاريخ الأديان لريادته من خلال هذا التأويل الخلاق، والاضطلاع بمسؤوليته في إنجاز هاته المهمة الثورية.

وقبل الخوض في الحديث عن آليات التأويل عنده، نوّد الإشارة إلى دلالة مصطلح "المذهب الإنسي الجديد" *the new humanism* وتوظيفه في مشروعه المعرفي المتمثل في النهضة بتاريخ الأديان، لتقويم انحراف الحداثة الغربية، واستعادة القيم الروحية المفقودة، وقد تناول "دافيد كايف" ذلك مشيرا إلى أنه قبل التمكن من وصف النزعة الإنسية بأي طريقة، فإن إنسية "إلهاوي" الجديدة، قبل كل شيء، تعتبر "علما" *science*، أو بالأحرى "علما فلسفيا". إذ تشتغل الإنسية الجديدة بالحقائق، وأسرار الطبيعة، وصياغة الفرضيات، وتقدّم العلوم التجريبية، و"كمالية الجنس البشري"، والإجابة عن قلق الموت، والمصير. كما أنه علم فلسفي بما أنه يطلب المعنى ويشجب الاختزالية، ويثمن الحدس كأداة معرفية، كما أنه يسمح بالحقائق غير التجريبية، ويفترض بنى قبلية *a priori* للعقل البشري، فهي كلبية، بمعنى أن الأجزاء تُدرك في علاقتها بالكل⁴.

فهي تهتم بالجانب الوجودي للإنسان، وتتطلع لسدّ شغفه بالإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية المحيرة، وإرواء ظمئه للمعنى، مع الاعتقاد بمبادئ قبلية مفطورة في العقل، يمكن من خلالها، حدس كل ما ورائي، له خصائص ترانسندنتالية مفارقة.

أما بخصوص المصدر الثاني في استلهام هذا المفهوم، فيضيف أنه في صيغته العلمية، تعود إيتيمولوجيا مصطلح الإنسية الجديدة إلى مؤرخ العلوم بجامعة هارفارد "جورج سارتون"، الذي طرحه في كتابه "تاريخ العلم" 1927، ليفصّل فيه بعد ذلك في كتابه "تاريخ العلم والإنسية الجديدة" 1931. وكان "إلهاوي" خلال أيام الدراسة الابتدائية شغوبا بالبحث

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 49، بتصرف.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 48.

⁴ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., p. 185.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

العلمي، فقد درس الكيمياء، وعلم النبات، وعلم الحيوان، والبيولوجيا، كما أنه أجرى بحوثا ذات طبيعة تجريبية. وقرأ "إليادي" كتب "سارتون" حين نُشرت لأول مرة، وكتب عدة مراجعات لأعماله. وكان أول مقال نشره "إليادي" بأمريكا سنة 1931، بعنوان "المعرفة النباتية في الهند القديمة" بمجلة "سارتون" *Isis*، كما أن "إليادي" شاركه نفس الحماسة في تجديد العلم من المكننة والوضعية اللتان خضع لهما. وكان "سارتون" يدعو إلى علمٍ كُلِّيٍّ من شأنه أن يشتمل على الفيلولوجيا، والتاريخ، والإستيطيقا، مع المحافظة على "عدم تحيز" المنهج العلمي. ومع ذلك، فإن هذا العلم كان بمثابة إطارٍ للإنسية السارتونية الجديدة فحسب، وليس جوهرها. يقول "سارتون": "لا يمكننا أن نعيش لأجل الحقيقة فحسب"، ف"نحن بحاجة إلى الحب، والجمال، والفضيلة بقدر حاجتنا للحقيقة". ويناضل المشروع السارتوني من أجل تركيب أخلاقي، وتاريخ كوني، وصلابة فيلولوجية وابستيمولوجية، ومن أجل الصالح الإنساني، والتقدم الثقافي¹. فهي فلسفة تهدف إلى الإصلاح والتجديد، ومحاولة استعادة الذات الإنسانية بعد تشيئها. وينقل كايف تعليقا لـ"إليادي" حول المشروع السارتوني، ما يؤكد تأثره به، إذ ستتقوى رؤية "إليادي" للإنسية الجديدة مشروعا مماثلا بمجرد قرائته لـ"سارتون". ففي مراجعة نشرها بمجلة *Cavantul* الرومانية سنة 1928 حول كتابه "مقدمة في تاريخ العلم"، قدم "إليادي" تحليله الخاص حول أهمية تاريخ العلوم بالنسبة للثقافة قائلا: "يتمثل المسعى في إدراك وحدة العلوم، التي تجلّت بشكل متباين، وغير منتظم عبر الزمن. إذ يمكن تطوير إنسية جديدة حول هذا المفهوم، وهي سلسلة من المناهج من شأنها تقصّي وتقييم الإنسان، ليس مثلما تدركه الإنسية القائمة على الفيلولوجيا، ولكن كما يُنظر إليها من خلال تقدّم العلم"². فقد كان يسعى نحو الكونية والكلية، ببحثه عن المشترك الإنساني. ثم يعرض اختلاف تصورتها لهذه النظرية في سعيها لتقويم الإنسان، مشيرا إلى أن "إليادي" يرى بأن الإنسية الجديدة يمكن أن تتأتى من خلال الطبّ كذلك، غير أنه على النقيض منه، يفصل "سارتون" بين الدين، والحياة الروحية، وبين العلم، فهو يرى بأن الاكتشافات العلمية كأنطولوجيا، قد تأسست انطلاقا من حاجة الإنسان إلى الإبداع. وبما أنّ الإنسية الجديدة تُعدُّ عند "إليادي" بمثابة تعبير أنطولوجي عن الإبداع الإنساني، فإن لها من ثمّ، دلالة أسطورية، باعتبارها "علما"، فالإنسية الجديدة تشكّل كُلية علمية-أسطورية *a mythic-scientific wholism*. وهي لا تهتم بالتاريخ فحسب، مثلما هو الأمر بالنسبة للإنسية السارتونية الجديدة، تعتبر إنسية "إليادي" الجديدة تاريخا قائما على الأسطوري-على المعنى، و"الروح" *Geist*، والوحدة، والكون، والإبداع³. إذ يشكل البعد الروحي أهم أساس تقوم عليه النظرية الإليادية حول الإنسية الجديدة، وهو يستمد هذا المفهوم من الديني-الأسطوري. فالإنسان المتدين خلاق ومبدع، بما أنه أنتج أساطيره الحافلة بالرمزي، كما أنه ينطلق من قاعدته يونغية الأصل، القائلة بأن الإنسان يصنع رموزه، لكنه لا يصنع مقدسه تبعا للدور كهايمية.

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., p. 185.

² Ibid., p. 185-186.

³ Ibid., p. 186.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي كعالمية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

ثم يعمل "كايف" بعدها على توضيح معنى الكلية في الطرح الإليادي، والاختلاف الجوهرى عن التصور السارتوني، أنه باعتبارها علما أسطوريا، فإن الإنسية الجديدة تشتغل بالحقائق، ولكن بمعنى هذه الحقائق بالنسبة للوجود الإنساني. وبالفرضيات، ولكن عن كيفية مساعدة هذه الفرضيات للبشر من أجل الإبداع بحرية. وبالطبيعة، ولكن ليس بغرض استغلالها، وإنما لفك شفراتها والاشتراك معها. وبالأصول، ولكن بالأصول النشكونية. وبالكمال البشري، ولكن بناء على الدافع الروحي والكمال البشري انطلاقا من التجديد "والولادة الجديدة"، وليس من خلال التقدم اللانهائي. وباعتباره نموذجا بدئيا *archetype* في الإنسية الجديدة، يضع العلم الأسطوري تحديات أمام الباحثين في الدين لدمج اكتشافات علوم العصر الحديث مع الدين، بقدر إسهام العلم في إثراء الحرية الإنسانية، والإبداع، والمعنى. وباختصار، نحو إنشاء كون. (بالرغم من عدم معالجة "إليادي" للإستغلال التكنولوجي للطبيعة بشكل مباشر، فإن له أثره على المرء وعلى الميرمونوطيقا الثقافية، خاصة فيما يتعلق بتأويل المناظر الطبيعية. وستكون التقاليد الغابرة، بطبيعة الحال، أكثر تقدما من الميرمونوطيقا الثقافية الغربية التكنولوجية، بالإضافة إلى المنظور الإيكولوجي). ومن الناحية المنهجية، يقوم العلم الأسطوري بتفسير الحقائق الدينية-الثقافية من خلال الفرضيات، والإيبوخية، والحسد الشعوري-النقدي. وبنحو مماثل للعلوم الطبيعية في عملية تطورها الخاصة، تتأتى الإنسية الجديدة من خلال الاكتشافات المتجددة". بحسب "إليادي"، سيخدم العلم الإنسانية إذا ما استعاد دوافعه الروحية، وقاعدته الكلية، والإنسانية، والميتافيزيقية.¹ فهو يرى بأن الأنطولوجيا الغابرة ثرية من حيث الدلالة في علاقتها بالطبيعة، ذلك أنها تحيطها بالمعنى من خلال الترميز. كما أنها ترى البعد الروحي والميتافيزيقي في أي أداة توظفها في حياتها، ولو كان مسكنا، وهو ما دعاه بالتضامن الصوفي. بينما سلخت الحدائة الغربية قيم القداسة عن وجودها، وبهذا خضعت للتشيؤ والآلية، وفقد الإنسان بوصلته الروحية والمعنوية.

وانطلاقا من مرجعية "كايف" في الفكر الغربي، بسبب اشتغاله على فكرة المذهب الإنسي الجديد عند "إليادي"، فإننا سنعمد تحليله في التعريف بالمشروع الإنسي، الذي يراه ذو طبيعة مورفولوجية، لأنه يسعى إلى فهم بنية الرمزية الدينية، وتأويل معانيها وكشف دلالاتها المثقلة بالقيمة.

كما يرى "كايف" بأن المورفولوجيا تسعى إلى مجابهة المد الاختزالي، كونها تهدف نحو جوهر الظواهر، ولهذا فإن فكرة الإنسية الجديدة مورفولوجية في ذاتها، بل ويعتبرها كفكرة، تمثل نموذجا بدئيا، أي نموذجا تفسيريا للظواهر، ويستدل على ذلك بأنه من الممكن أن نصف عبر ثلاثة طرق، لماذا تُعتبر الإنسية الجديدة مورفولوجية في شكلها، أولا: أن الإنسية الجديدة لازمنية *atemporel*، مثل المنشأ البدئي، فهو موجود كبنية سرمدية ضمن الحياة العلمية والأدبية الإليادية رغم تغيراتها. ففي تعريف الإنسية الجديدة باعتبارها منشأ بدئياً، فإنني أعمل على ما أوصى به "إليادي" مؤرخ الأديان، الذي يُفضّل أن يبحث عن المنشأ الأصلي في حقله، وعن الصورة البدئية. بعبارة أخرى، تعتبر الإنسية الجديدة بذاتها رمزا، فهي كنموذج بدئي، لها تاريخها الخاص، برز في فترة محدّدة من التطور الفكري الإليادي، حوالي

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., pp. 186-187.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

سنة 1927، بعد قراءته للمصطلح في كتابات "جورج سارتون"، غير أنها كنموذج بدئي، فإن الإنسية الجديدة تُعدُّ قديمة من حيث البنية وليس من الناحية الكرونولوجية. وقد وُجِدَت عناصرها وتنوعاتها خلال مراحل حياة "إليادي"، بدءًا من مذكراته كقائد عسكري سنة 1923، إلى غاية كتابه "تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية" 1970-1980. لذلك فإنه من المضلل وغير المجدي تحديد نشأة أي فكرة إليادية في فترة زمنية محددة¹. فالنزعة التاريخية في ترتيبها وتصنيفها للمعطيات تعجز عن بلوغ المعنى، ولهذا ينتفض "إليادي" ضدها، أما بالنسبة للإنسية كنموذج بدئي، فإنه يمكنها تفسير الحياة الإنسانية في تنوعاتها، لأنها بحسب تناول الإليادي، تعتبر نموذجًا تفسيريًا.

أما عن الطريقتان الموليتان، فيختصرهما كالتالي: ثانياً، تعمل المورفولوجيا على تكملة الطبيعة المتنوعة والمتناقضة في الكتابات والأفكار الإليادية، وثالثاً: يتناسب ذلك مع أنطولوجيته². ويقصد طريقة التأليف الإليادية، التي تتميز بالزخم، نظراً لسعة اطلاعه ومعايشة مختلف التجارب الدينية، وعن طريقة تعاطيه مع جدلية المقدس والمدنس، فالمورفولوجيا سمحت بسد الفراغ في أطروحته.

ويحدد "كايف" ماهية هذه المورفولوجيا في الطرح الإليادي، التي اصطلح عليها بالمورفولوجيا التشاركية *a participatory morphology*، مبيناً بأن ما كان يسعى "إليادي" إلى القيام به في تاريخ الأديان، يتمثل في تعزيزه برؤية إنسية جديدة، فقد وقف على عتبات جميع الثقافات والأديان، واكتشف التناغم الكوني للإنسان المتدين. ولا ينحصر الإنسان المتدين بدين معين وإنما يتجاوز كل الفروق البنيوية والعقدية المتعلقة بالدين، ومن ثم لا يصبح تاريخ الأديان مجرد تخصص أكاديمي لدراسة الدين والأديان، وإنما يُنظَرُ إليه بدلاً من ذلك، كمشروع إنسي، بحيث يمكن من خلاله إنفاذ ما يعتبر جوهرياً في التدين الإنساني بغية تعميق وتوسيع التجربة الإنسانية³، فتاريخ الأديان ليس دراسة علمية وأكاديمية مجردة للدين، وإنما مشروع وجداني يهدف نحو استعادة القيمة والمعنى إلى الحياة الإنسانية، واسترجاع الجانب الديني المفقود بسبب هيمنة التقنية، وهو ما يؤكد على إيمان "إليادي" بفكرة البنية المشتركة بين الأديان، لتأسيس مشروعه عليها، وقد فهمه بعض الباحثين إلى سعيه إلى تأسيس ديانة كونية، وهو ما يحتاج مناقشة مستقلة.

ويحدد "كايف" أربعة مبادئ تقوم عليها مورفولوجيا الإنسية الجديدة، والتي تحدد معنى مفهوم التشاركية، إذ يرى بأن هيرمونوطيقا الإنسية الجديدة توصف باعتبارها مورفولوجيا تشاركية من خلال أربعة طرق: أولاً، كمشروع هيرمونوطيقي، تهدف الإنسية الجديدة إلى إضفاء المعنى على وجود المرء، وأن يشارك المرء في المعنى، فيقوم المعنى بتعليمه ويضيفي القيمة على محيطه. ثانياً: إن المشروع الهيرمونوطيقي والمقارن ذو طبيعة تشاركية، إذ يستحيل فهم "الآخر" ما لم يوجد قدر معين من الترابط البيني بين موضوع وآخر مُفترَض. ثالثاً: إن الإنسان المتدين هو إنسان رمزي، ذلك أن البشر يعيشون ويدركون حياتهم من خلال الرموز، وباعتبارهم كائنات تصنع رموزاً، فإن البشر

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., p. 21.

² Ibid.,

³ Ibid., p 22.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمناهضة المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

يحتفظون بأشكال رمزية متعددة، ويشاركون فيها ويعبرون عنها، ومن ثمّ، فإنهم يشاركون في مورفولوجية الرموز. وأخيراً، فإنّ الإنسية الجديدة تمثل النموذج البدئي لجميع التنوّعات خلال حياة "الإيدي" العملية¹.

فالرموز ذات بنية مشتركة، انتشرت من نموذج بدئي واحد موجود بشكل مسبق في النفسية البشرية، ولهذا استطاع الإنسان المتدين أن يصنع رموزه، لأنه بحاجة إلى المعنى والقيمة في محيطه، ذلك أنه يخشى العماء.

ويعود "كايف" إلى مقالة "الإيدي" المحورية سابقة الذكر، والتي حدّد من خلالها معالم مشروعه، مشيراً إلى أن الظهور الأول لمقالة "الإنسية الجديدة" سنة 1961، كان مدشّناً ومحدّداً لتوجّه مجلة "تاريخ الأديان" التي تأسّست حديثاً، فقد أعلن كل من المجلة والمقال عن توجّه جديد لتاريخ الأديان كذلك، إذ تهدف المجلة إلى جمع مؤرخي الأديان معا بطريقة حوارية كوسيلة لدمج أعمال المتخصصين والتعميميين لتوضيح العوالم الدينية للثقافة المعاصرة. فمع تقديم "الإيدي" للمقال الرئيسي، يكون قد صرّح عن توجهه المنهجي والفلسفي وعن تصوره لتخصص تاريخ الأديان.²

ثمّ يحدّد "كايف" الهدف العام من المقال، وبأن نضاله الجوهرى يتمثّل في أن القيم الثقافية والدينية للمجتمع الغربى لم تعد في موقع الهيمنة على العالم، فمع "الدخول" الشرقى للتاريخ، والاستعادة "الفعالة" للتقاليد الغابرة، فإنّ الغربيين أصبحوا مضطرين إلى توجيه ذواتهم نحو وعى جديد أكثر كونية، إذ كان الغربيون يعتبرون أنفسهم وحدهم من "يصنعون التاريخ". فالقيم الشرقية صارت تتحدى القيم الغربية، ما ألزم الغرب على أن يأخذ روحانيات آسيا والشعوب الغابرة بمجدية، ماضيا وحاضرا. وبسبب هذه التغيرات العالمية، ولأنّ الغرب أضحى أكثر استعدادا من أي وقت مضى للقاء مع "الآخرين"، على نفس المستوى الروحي، فقد أصبحت هنالك حاجة إلى حوارٍ حقيقي. وينبغي للحوار أن يحدث، بحسب "الإيدي"، على مستوى مرجعية كل ثقافة. وتعبير آخر، بعدم قياس "التقدم" الثقافى لقبلىة الدوغون السودانية، بـ"التطورات" التكنولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية. والهدف من ذلك، يتمثل في فهم، ومقارنة، وتجربة أكبر قدر ممكن من الإبداع الثقافى لديهما، حول ما يمكن أن يسهما به لمساعدة البشرية على العيش والإبداع في العالم. فهذا اللقاء مع الآخرين سيساهم في التخلص من الإقليمية الثقافية، كما سيسمكها من إبداع لحظات وجودية من التحول المتبادل. ذلك أنه عند لقاء الغرب بالعوالم الغابرة والشرقية، وبقية العوالم الأخرى المتعلقة بهذه المسألة، فإنّ الغرب سيحصل معرفةً أوسع وأعمق لما يعنيه أن تكون إنسانا. فأكثر من أي تخصص إنسيّ آخر، يؤمن "الإيدي" بأنّ تاريخ الأديان، ومن خلال "المهرمونوطيقا الخلاقة" *creative hermeneutics*، يمكن أن يحقق مثل هذه التحولات في الوعي الإنساني على نحو أفضل³.

فالمركزية الغربية فقدت هيبتها بعد الاكتشافات الجغرافية التي سمحت بالتعرف على الثقل الحضاري لدى الآخر، وكسر الصورة النمطية عنه، فهو جزء من التاريخ الكوني، ومساهم في صنع الحضارة.

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism. , p 23.

² Ibid., p. 26.

³ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

أما بخصوص قدرة التخصص على مجابهة الاختزالية بفضل خطوات المنهج الهيرمونوطيقي، فيذهب "كايف" إلى أن البعد الروحاني الذي استحضره "إليادي" لهيرمونوطيقيته جعله يتميز عن بقية العلماء الإنسانيين والاجتماعيين، وعن العديد من مؤرخي الأديان، فهو لا يرى قيمة مطلقة لسعة المعرفة وحدها، وبأنه لا يكفي مجرد إعادة بناء الظاهرة الدينية وسياقها الثقافي، مهما كانت دقيقة وشاملة، كما أنه لا يمكن للمرء بلوغ المعنى الكلي للظاهرة إذا ما تمّ اختزلها في تعبيراتها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. وبدلاً من ذلك، فإن الحقائق الدينية والطقوس والاحتفالات والحركات والمعتقدات، تبلغ إمكاناتها الكلية والتحويلية حينما يتم مراعاتها على مستوى مرجعيتها الخاصة، ويعني ذلك، اعتبارها ظواهر دينية. كما أن البعد الديني باعتباره جوهرياً في الظاهرة الدينية، يمتلك طبيعة جوهرية متعذرة على الاختزال¹.

ثم يعود إلى مناقشة مفهوم الإنسية الجديدة، مُقراً بغموضه وصعوبة توضيحه، وبأنه إذا ما أردنا استقراء وصياغة مورفولوجيا للإنسية الجديدة، فإنه يلزمنا وضع تعريف عملي لها على أنها غامضة إذا ما أردنا أن ننصف رحابة المصطلح. ويتم تعريفها في الوقت الحالي، على أنها توجه روحي إنساني، نحو كلفة قادرة على تعديل نوعية الوجود الإنساني بذاته. وغالبا ما تمّ توظيف مصطلح "الروحي" من قبل "إليادي" للإشارة إلى الفردي والثقافة بشكل عام، وغالبا ما تحدث حول "أولوية الروحاني" *primacy of the spiritual* على الأهداف السياسية، والاقتصادية، وبقية الأهداف "المادية". ففي سلسلة من المقالات الموجهة إلى جيل الشباب الروماني ما بين 1927-1928 -الذين نشأوا ما بين الحربين العالميتين- أين تحدّاهم لتنمية جوهرهم الباطني، وشخصيتهم الفردية، وحياتهم الفكرية والدينية، وذلك هو المغزى الفكري والباطني الذي قصده "إليادي" بالروحاني، ومن ثمّ، فهو يعني بـ"الروحاني" في الإنسية الجديدة، نمط وجود، وطريقة تفكير، وعالم من المعاني غير خاضع للتغيرات السياسية، والاقتصادية، والتاريخية. فهو عالم المعاني الذي تعبر عنه الأساطير والرموز².

فهي تمثل تحولا جذريا في الجوهر الداخلي للإنسان من حيث تصوره للوجود والطبيعة والحياة والمصير والغائية وقيمة الأشياء، قائمة على نظرة روحية شعورية، بدلا من كونها تقنية استغلالية وظيفية شنيئة. ثم يحدّد مجال اشتغال هذا المذهب الجديد، والمحاور التي يهتم بالإجابة عن تساؤلاتها الكبرى، مبينا أنه لكونها "إنسانية"، فإن الإنسية الجديدة تشتغل على الاهتمامات الدينية، والفلسفية، والعملية للبشرية. ويمكن للفينومينولوجيا الإليادية أن تُنتقد بسبب انفصالها التام عن الحياة الفعلية، لكن نزعتها الإنسية الجديدة، مثلما نرى، قابلة لأن تكون عملية بشكل بارز. فعلى النقيض من إنسية عصر النهضة، تتجاوز الإنسية الإليادية "أفلاطون"، وإحياء النصوص اليونانية الكلاسيكية، ذلك أنها تمتد، بدلا من ذلك، إلى ذهنية وروحانية البدائيين ونصوصهم الكلاسيكية (أي أساطيرهم ورموزهم)، ولا يطمح "إليادي" نحو علم كلاسيكي، وإنما يسعى إلى فلسفة علم وثقافة تعتمد على مركّب

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism., p. 26.

² Ibid., p. 27.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كعقيدة (المتعددية) في (استقصاء)

العقل والحدس، وعلى قابلية الأسطورة والرموز للاستمرار من أجل وجود معنائي¹، فقد حاول "إليادي" أن يقيم نهضة موازية للنهضة الكلاسيكية، تكون أكثر رحابة وكونية، تؤمن بالحوار مع الأنطولوجيا البدائية، وتدعو إلى الاستفادة من إرثها تقاليدها الدينية، كما أنه سعى إلى جعلها أكثر واقعية وقابلية للتطبيق، وأكثر كفاءة للإجابة عن احتياجات الإنسان المعنوية.

ويضيف عن مفهوم الكونية، أو خاصية الامتداد في هذا المشروع، إلى أنه لكي يقتضي "التوجه نحو الكلية" ضمناً، أن يكون المرء مدركاً لتعدد الأشكال الدينية والتصورات الكونية، ومن ثم، أن يتبنى موقفاً هيرمونوطيقياً، يجعله يشارك بفاعلية في لقاء حوارٍ مع هذه الأشكال والتصورات الكونية، للوصول إلى التركيبية *syntheses*. وتنطوي الإنسانية الجديدة، في النهاية، على تعديلات مستمرة للشرطية الإنسانية، ذلك أنها تسعى نحو تحسين كل ما يُعدُّ إقليمياً وعقيمياً²، أي أنها سعي حثيث نحو إثراء الوجود الإنساني، وجعله أكثر قيمة وغائية، وتجنب إقصاء أي مكون من المجتمع البشري، والإيمان بفاعليته الحضارية، وإمكانية الاستفادة مما يملكه من مشترك إنساني له خصائص كونية.

ويرجع "دوغلاس آلان" بأن "كايف" في كتابه *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*، قد حاول التأكيد على أولوية النماذج البدئية *archetypes* أكثر من أي عامل تفسيري آخر للمقاربة الإليادية، أين ادعى بأن مفهوم الإنسانية الجديدة يعتبر نموذجاً بدئياً مركزياً في الطرح الإليادي. وبأنها تمثل منشأ أولانيا، و"جوهر" حياة "إليادي"، وأعماله العلمية والأدبية. كما تمثل الإنسانية الإليادية الجديدة توجهها روحانياً نحو قدرة كلية لتعديل نمط الوجود الإنساني بذاته، بحيث تُدرَك كل شخصية وثقافة في علاقتها بالكلية. وتنطوي نماذج الإنسانية الجديدة البدئية الأولية على مواجهة وجودية حرة مع تجارب واقعية تقود نحو إدراك وإحراز الحقيقي³. وعليه، فإن الإنسانية الجديدة تعتبر نموذجاً بدئياً يمكن بواسطته تفسير الطرح الإليادي، وتحليل أبعاده، فهي بنية أصيلة في فكره، يستحيل إدراك مقاصده من دون دراستها.

وكخلاصة عامة، يمكن تحقيق فكرة الإنسانية عنده من خلال النهضة بتخصص تاريخ الأديان، لقدرته على إدراك المشترك الكوني، وبلوغ جوهر التجارب الدينية دونما إقصائية، وعلى إتاحة فرصة الحوار مع الآخر، والإفادة من قيمه الروحية لاستعادة المعنى المسلوب من حياة اللامتدين الحديث، الذي يشكل الإنسان الغابر جزءاً من تاريخه، وعنصره في لاوعيه، مهما حاول التنصل من ذلك. كما يمكن تلخيص الهدف الرئيسي للمشروع الإنسي، في تحقيق ما سماه "إليادي" بالإنسان الكلي.

¹ Ibid.,

² Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism.*, pp. 27-28.

³ Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade.*, p. 167.

الفرع الثالث : نحو الإنسان الكلي *The Total Man* :

يقول "ميرتشيا إيادي" عن هذا المفهوم، الذي يمثل إحدى سمات فلسفته الخالصة : "أعتقد أنه لا بأس من التذكير بأن الإنسان الديني يمثل الإنسان الكلي، وبالتالي فإنه يجب على علم الأديان أن يُصبح فرعاً معرفياً كلياً، بمعنى أن عليه أن يستعمل النتائج كلها، ويُفصّل هذه النتائج ويؤلّف بينها، إذ لا يكفي أن يدرك المرء معنى ظاهرة دينية في ثقافة معينة، وأن يعمد من ثمّ إلى فكّ رموز "رسالتها" (إذ إن كل ظاهرة دينية تشكّل شفيرة)، بل يتوجّب أيضاً دراسة تاريخها، أي تفصيل مسارات تغيراتها وتبدلاتها، وصولاً في نهاية الأمر إلى استخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها"¹.

فالكلية عند "إيادي" ذات معنيان : الأول، ويتمثل في التشبع بالقيم الروحية، وإضفاء القيمة والمعنى على المحيط، والتطلع نحو ما يتجاوز العالم الديوي، ولذلك يعتبر بأن الإنسان المتدين الغابر كلياً، ويقابل بينه وبين الإنسان اللامتدين الحديث المنسلخ من قيم القداسة. أما الثاني، فيتمثل في تخصص تاريخ الأديان، الذي يمكنه تحقيق استعادة القيم المفقودة من العالم الحديث، ولا يتحقق ذلك إلا بحسن دمج نتائج الفروع المعرفية ضمن منظوره، والاعتقاد بكونية التجارب الدينية، واعتبارها جزءاً من التاريخ الإنساني الديني دونما إقصاء.

ويرى "إيادي" بأن القطيعة المعرفية والوجودية مع التراث الديني البدائي المستمدة من المركزية الغربية، كانت من بين أسباب سلخ القداسة عن العالم الحديث، والتنكّر لإسهام التقاليد الغابرة في المسيرة الحضارية الإنسانية، ولذلك يدعو إلى مسائلة التجارب الدينية والتصورات الرمزية والأسطورية، التي أحاط بها ذلك المتدين الغابر مظاهر حياته، لإمكانية إجراء حوار فعّال معه، والاعتناء بتجاربه، وهو ما يؤكده "عادل العوا" في مقدمة ترجمته لكتاب "المقدس والعادي"، مبيناً بأن أفكار الكتاب تهدف "لتبيان اتجاه الإنسان الحديث والمعاصر في بلدان كثيرة نحو ثورة انحسار القداسة وسلخ صفتها عن مفاهيم المكان والزمان والطبيعة والكون وأسباب السلوك الفردي والاجتماعي ومسعى استشفاف ملامح الإنسانية القادمة في ضوء ما ترك الإنسان الديني من آثار ما تزال مترسّبة حتى في أعماق الإنسان المعاصر اللاديني، تكشفها أنماط تصرفه في مناسبات شتى، وقيم مختلفة تنم عن جهل الإنسان في عصرنا لحقيقة ما يدور في خلده، وما يؤثر في ضميره وخياله من عقائديات أسطورية ورمزيات بطولية واطلاعية، وليس للإنسان اليوم من سبيل لفهم ذاته إلا بدراستها وتعمّق معنى المقدس والعادي على النحو الذي يتجلى عن دراسة هذا الكتاب الغني القيم الأصيل"².

فإنسان اليوم يحمل في لاوعيه تراث الإنسان الغابر الديني، يقوم باستدعائه دون إرادة أو وعي منه في الكثير من المناسبات، ولذلك تلعب دراسة سلوكيات الإنسان المتدين دواً محورياً لفهم الكثير من خفايا النفس البشرية الحديثة في تَوْقِها نحو المعنى.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إياده، ص 58-59.

² عادل العوا، مقدمة للمقدس والعادي، إياد، ص 35.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهمة المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ويمثل الإنسان المتدين الكلي في الطرح الإليادي نقيضا لمقولة الإنسان ذي البعد الواحد المغرق في التشيؤ، ويحمل في مضمونه ثورة إليادية على اختزال الإنسان في قوالب جاهزة من قبيل اعتباره حيوانا ناطقا، مشددا على استحالة فهم الطبيعة البشرية دون العودة إلى دراسة التجارب الدينية السالفة بحسبه، كما يؤكد "إليادي" بأن نشأة كل ثقافة كانت دينية، ذلك أن كل سلوك يكشف عن المقدس، ولهذا السبب، فإنه يلتزم على كل باحث يسعى إلى دراسة ثقافة غير غربية أن يهتم بجوانبها الدينية. غير أنه ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك، "لإدراك ما تبقى من الأسطوري *mythique* في الوجود الحديث". وينبغي على الإنسان الغربي أن يتحاور مع الإنسان الأسطوري، وأن يعثر عليه بداخله. إذ سيحدث هذا البحث ثورات ثقافية دون شك، وقد حصل ذلك بشكل فعلي في الفن والتحليل النفسي: كتأثير الرسوم الإفريقية على الرسم أو النحت الأوروبي، أو على دراسة الرموز، بالإضافة إلى السيربالية. ولا يعني ذلك نقلا خالصا وساذجا، أو انتحالا، وإنما ملاقاة تُنتج في كل مرة شيئا ما جديدا. ويمكن لهذه المقابلة مع "العوالم الجديدة" أن تكون جوهرية بالنسبة لمجالات أخرى، مثل اللاهوت، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة. وعليه، فإن الإنسان المتدين، والتعبيرات المختلفة للمقدس، لا تهم مؤرخ الأديان لوحده، بل أنها تملك تأثيرا جليا على الفكر الغربي بهذا النحو¹.

ويشدد "إليادي" على المهمة التي ينبغي أن يضطلع بها مؤرخ الأديان، وعن كفاءة التخصص في إنجاز هذه الثورة الثقافية، إذ يقول: "وليس ثمة في فروع المعرفة الإنسانية سواء منها علم النفس، أم علم الأنثروبولوجيا، أم علم الاجتماع، إلخ، ما يضارع تاريخ الأديان قدرة على شق الطريق أمام نوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية، ذلك أن المقدس هو بعد كوني شامل، وهكذا فإن مؤرخ الأديان هو بوضع من يستطيع إدراك استمرارية ما سُمي بالوضع الوجودي المخصوص للإنسان من حيث "كونه في العالم"، إذ إن تجربة المقدس ما هي إلا قرينة له، والحق أن وعي المرء لنمط كينونته الخاص واضطلاعه بتبعات حضوره في العالم يُشكّلان معا تجربة دينية"². فهو يؤكد على ضرورة استعادة مقول المقدس، واستمرارية تماثله بالرغم من انحجابه، ولا يمكن استقراء تلك التجليات المكونة في الفنون والتكنولوجيا والسينما، إلا مؤرخ أديان حاذق. فمحاولة الإنسان الحديث أن يجد لذاته موضعا وجوديا في العالم يمثل تجربة موازية لتجربة المقدس، ولذلك يعتبر بأن المقدس بعد كوني ممتد وديمومي، بل ويقرر بأن العيش كإنسان هو في ذاته سلوك ديني.

غير أن استقراء أو اكتناه جوهر هذه التماثلات، لا يمكن إحرازه إلا بتطبيق مبادئ المقاربة الهيرومونوطيقية، وهو ما يؤكد قائلا: "خلاصة الأمر، أن مؤرخ الأديان يضطر بفعل جهده التأويلي إلى أن "يعيش من جديد" طائفة من الأوضاع الوجودية، وإلى أن يكشف الحجاب عن عدد كبير من الأنطولوجيات ما قبل انتظامها في نسق معين"³.

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., pp. 29-30.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 60-61، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 61.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

فهو ملزم باستحضار تلك التجارب الغابرة، ومحاولة معايشة نفس الحالة الشعورية التي انتابت الإنسان المتدين، والتي تعبر عن أنطولوجيا خصبة تعكس مرحلة ضرورية من الفكر البشري قبل أن يخضع للتهذيب الفلسفي، ولذلك فهي جزء أصيل من الثقافة الإنسانية لا يمكن إغاؤه، أو رمية بالخرافية أو الطفولية لأننا سنلغي جوهرها أصيلا في النفس، سيؤول نحو الانحراف في فهمها.

ويعلق "دوبراز" على هذا الجهد التأويلي للأنطولوجيا الغابرة بأن ما يمكنه أن يقوّي هذا التخصص، ويضمن له مكانة مركزية في التجديد الإنسي، يكمن في شموليته، فهو "هيرمونوطيقا كلية" *herméneutique totale*، لأنه مدعو إلى فك شفرات وتفسير كل مواجهات الإنسان مع المقدس، من عصور ما قبل التاريخ إلى غاية اليوم. ويفرض هذا المنظور الإنسي أن يكون مؤرخ الأديان مقارناً، وأن يكون تحت تهديد تنازله عن مبادئ وأهداف مقارنته، إذ يلزمه التعرف على الكثير من الثقافات، وهو ما يؤدي إلى تقليل الأحكام المسبقة، واكتساب نظرة أكثر سعة من المتخصص، من ناحية، وامتلاك قدر معين من الجرأة، من ناحية أخرى. كما ينبغي على مؤرخ الأديان ألا يتردد في صياغة أطروحات جريئة في مقابل العقائد المؤسسة، فهو ملزم بـ"التفكير بطريقة إبداعية"، ذلك أن الطريق نحو الابتكار يتطلب شجاعة الاختلاف¹.

فإن كانت النظم اللاهوتية قد قاربت موضوع الأديان الأخرى من زاوية الحق والباطل، فعلى مؤرخ الأديان أن يكسر هذه القراءة بمقاربة مختلفة تكون أكثر احتواء وموضوعية بحسب التصور الإليادي، وهو محور الحديث في الفرع التالي، كما أن مفهوم الإنسان الكلي سيزداد وضوحا خلال المبحث الثالث.

الفرع الرابع: نحو اجتهاد كلي هيرمونوطيقي خلاّق (الهيرمونوطيقا الإبداعية):

يبيّن "إليادي" بأن وظيفة تاريخ الأديان ينبغي أن تقوم على التأويل بدل مجرد التأريخ والترتيب، إذ يقول: "والواقع أن تاريخ الأديان ليس كتابةً عن فرع تاريخي وحسب، كعلم الآثار أو المسكوكات مثلا، بل هو اجتهاد تأويلي كلي كذلك، لأنه مدعو لتفسير وفك رموز اللقاءات كلها التي تمت وتتم بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ وحتى يومنا هذا"²، أي أنه ملزم بالعثور على المعنى الكامن في التجارب الدينية، وعن نماذج تجلي القداسة في الأزمنة الغابرة، وطرق استعادة مقول المقدس في أنماط السلوك الحديث.

وعن مركزية المقاربة الهيرمونوطيقية في طرحه، يقول "إليادي": "ويحتل الإجهاد التأويلي مكانا بارزا في أبحاثنا بسبب كونه لا مندوحة، أقل الأوجه تطورا في فرعنا، فالاختصاصيون إذ يهتمون أو بالأحرى إذ يستغرقون في معظم الأحيان استغراقا كاملا في جمع المعطيات والوقائع الدينية، ونشرها، وتحليلها، وهي مهام يعتبرونها، عن حق، مهام ملحّة ولا غنى عنها، فإنهم يهملون أحيانا دراسة معنى هذه المعطيات، والحال أن المعطيات المذكورة إنما هي تعبير عن تجارب

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., pp. 30-31.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 47.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

دينية مختلفة، وهي تمثل، في التحليل الأخير، مواقف وأوضاعا اضطلع بها البشر عبر التاريخ¹، فهي ليست مجرد وثائق صامتة، وإنما تنطوي على تجارب معيشة، وتنبئ عن حالات التوق نحو ما يتجاوز الزمان والمكان، وعن مجموع الأسئلة الوجودية الكبرى التي طرحها هذا الإنسان المتدين، وطرق إجابته عنها، وعن ماهية المقدس في تصوره، وبالتالي فهي تعدّ جزءا من تاريخ الإنسان، لأنها تعبر عن موقفه اتجاه المقدس، ذلك أنه "فقط بمقدار ما ينجز هذه المهمة يكون علم الأديان قد قام بوظيفته الثقافية، خصوصا أن يجعل معنى الوثائق والوقائع الدينية ميسور الفهم للإنسان الحديث وإدراكه، ذلك أنه مهما يكن من الدراسة المقارنة للأديان في الماضي، فإنها مدعوة للاضطلاع بدور هو بغاية الأهمية في المستقبل المباشر"². فالتخصص مطالب بإحياء تلك التجارب حتى يدرك الإنسان الحديث، قيمة التراث الروحي لثقافته الغابرة، ويسمع أنين أجداده نحو المتعالي، وينشد حثيثهم نحو العيش وسط المعنى.

وتعتبر جهود "إليادي" امتدادا لجهود المساهمين الأوائل في التأسيس لعلم الأديان، الذين دعاهم برواد النهضة، الأولى والثانية، وينطبق ذلك على الهيرمونوطيقا أيضا، فاتباعا لـ"واش" بشيكاغو سنة 1956، كانت هيرمونوطيقا "إليادي" أكثر ارتباطا بالمعطيات والنصوص الأصلية للأديان. غير أن منهجيته كانت أقل وضوحا بالمقارنة مع "واش"، كما أنه أعرض عن المقاصد اللاهوتية. إذ لم تكن هيرمونوطيقية "إليادي" متجدرة في تيار "شلايرماخر" و"دلثاي"، وإنما خاضعة لتجربته الذاتية. كما تضمنت منهجيته ارتباطا وجوديا بالنصوص التي أطلعت عليها سعة معرفته بالرموز الدينية. ويمكن للنص أن يقارب المعنى الحقيقي للرمز إذا ما تمّ وضعه ضمن نطاق ثقافة كونية، فمن خلال هذه الاكتشافات الهيرمونوطيقية، اعتقد "إليادي" بأن فلسفة أنثروبولوجية للثقافة الحديثة سوف تبتق³. فلم يسعى "إليادي" إلى تقليد طريقة محددة، أو أن يكون نسخة طبق أصل لرائد معين، وإنما عمل على الاستفادة من جهود سابقه، لتشكيل تصور خاص، مستمد من هوية تخصصه، ولذلك رفض كل أشكال الاستعارة، فكانت هيرمونوطيقية طريقة خاصة به فقط، وهو ما جعلها غامضة المعالم والخطوات، كونها لم تخرج بعد من مرحلة التخمر، لأنها كانت قيد التأسيس.

وينقل "كايف" تعليقا لـ"أدريان مارينو"، باعتباره من المرجعيات في الاشتغال على الهيرمونوطيقا الإليادية، إذ يرى بأن "إليادي" يسعى نحو انفتاح المحلل على ثقافة كونية. وضمن التيار العريض لمقارنة "ماكس مولر" و"جورج ديموزيل"، سعى "إليادي" نحو تراث ديني مشترك بين البشر، يستند على مشاركة كونية للرموز. لكن تحصيل هيرمونوطيقا كونية، يقتضي نظرية حول الطبيعة الإنسانية للجمع بين مختلف الثقافات مع بعضها البعض، وقد وجد "إليادي" هذه الروح الإنسانية الجامعة في المفهوم الأنثروبولوجي المتمثل في الإنسان المتدين *homo religiosus*، فهو بنية متعددة على الاختزال، باعتباره الشخص الذي يواجه المقدس من خلال الرموز، إذ تكشف الرموز بحسب "إليادي" عن

¹ المرجع نفسه، ص 48.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إياده، ص 49.

³ Cave, Mircea Eliade's, Vision for New Humanism., p. 16.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

أنطولوجيا، فهي الوسيلة الأكثر نقاءً *pure* والتي يمكن من خلالها الاتصال بالمقدس. لكن، وبما أنه لا يوجد شكل رمزي خالص، ذلك أنه يوجد باعتباره جدلياً بين المقدس (البنى الكونية والأبدية)، والمدنس (الأشكال الزمنية والتاريخية)، فإن الهيرومونوطيقا تصبح مطلوبة لفك شفرات المعاني النبوية التي غطتها التراكمات التاريخية. وعلاوة على ذلك، وانطلاقاً من تعدد كفاءة الرموز زمنياً ومكانياً، فإن إدراك معانيها المخصوصة والكونية يقتضي وضعها ضمن مورفولوجيا دينية للرموز. ذلك أن العودة إلى المورفولوجيا، بدلا من تصنيف الرموز على حسب خطّ كرونولوجي وتطوري، قد مكّنت "إيدي" من مقارنة الحقائق الدينية عبر المكان والزمان، حتى لو لم تكن تلك الثقافات المعنية ذات اتصالٍ تاريخيٍّ أو جغرافيٍّ معروفٍ. وبناء عليه، فسّر "إيدي" تلك المعاني المتجددة المتعلقة بالرمزية القمرية من خلال المقارنة بين أساطير الخصوبة عند الإسكيمو، والأستراليين، والهنود، والإغريق، والرومان، والفرس، والجزائريين، والفرنسيين، والألمان، والبرتغاليين، في ثلاث فقرات فقط: فالرموز تتعمّم *universalize*، وتلتحم *cohere*، لتعبّر *express* عن وحدة الجنس البشري. وحينها تجد كل الظواهر الإقليمية، معناها الحقيقي والأكثر اكتمالا في المعنى الأوسع، والشامل للرموز¹.

ويتبيّن بأن الكونية مقولة جوهرية في التناول الإيديولوجي، في سعيه الحثيث نحو إيجاد مشترك إنسي، لكنه مع ذلك، يشدد على ضرورة مراعاة السياق تجنباً للتعميمية، فاستنطاق المعاني الكامنة في الرموز يصبح ممكناً من خلال وضعها في نسق مورفولوجي يراعي خصوصية كل رمزية، كما أنه يمثّل بنية كلية يمكن بواسطتها تفسير رمزية معينة بحسب الكلية التي تم تصنيفها فيها.

وبحسب "كايف" تعكس عملية التصنيف ضمن نسق مورفولوجي، أو بنية مشتركة، وضع رمز محلي ضمن مورفولوجية كونية للرموز، أي أنها تضع المحلّ ضمن نسقٍ كليٍّ من المعاني التاريخية التي سعت نحو التعريف بالذات الإنسانية. فمن خلال هذه اللقاءات الوجودية المتتالية مع العوالم الأخرى من المعاني، سيعمل المحلّ على توسعة ما الذي يعنيه أن تكون إنساناً، وبزيادة هذه المعرفة، فإن تعبيرات خلافة جديدة ستنشأ حول الإنسان، ومن ثمّ تظهر نزعة إنسية جديدة. ويعتبر "إيدي" بأن الهيرومونوطيقا خلافة من ثلاثة أوجه هي: 1/ إثراء ذهنية وحياة المؤؤل. 2/ تكشف عن قيم معيّنة غير جليلة على مستوى التجربة المباشرة. 3/ تقود المؤؤل نحو اكتشاف الحياة في كليلتها، ونحو بانوراما شاملة للرموز². فالرمز المحلي يصبح أكثر دلالة ومعنائية عند تصنيفه ضمن نسق كوني من الرموز، كما أنه يساهم في إثراء المعرفة بمهية الإنسان لأنه يمثل تجربة ومعاناة وجودية.

ولذلك، يرى "إيدي" بأن تاريخ الأديان هو التخصص الوحيد، الذي يملك الكفاءة لإنجاز هذه المهمة، أي نقل قيم الثقافات الغابرة إلى الحياة المعاصرة، للتخفيف من حدّة الاغتراب، ولأنه "قادر على تفحص وتوضيح عدد كبير من الأوضاع الحافلة بالدلالات"، ومن صيغ الوجود في العالم التي لا يمكن الوصول إليها إلا من طريقه، والمسألة لا

¹ Cave, Mircea Eliade's, Vision for New Humanism., p. 17.

² Ibid.,

الفصل الثالث: (الفهم الإيديولوجي لمهمة المقدس وأدواته التحليلية في استقصائه)

تقتصر على توفير المواد الخام. يجب على العمل التأويلي أن يتم على يد مؤرخ الأديان نفسه، لأنه هو الوحيد المؤهل لفهم وتقدير معنى التعقيدات الدلالية التي تحفل بها وثائقه¹. فالقضية لا تتعلق بقلة الوثائق الدينية، ذلك أنها لا تخصي، وهو ما يمثل عقبة منهجية، وإنما بتأويل دلالاتها، واستحضار التجارب الغابرة، وطرق مواجهتها للمقدس، ذلك أن "ما ينتظره الناس منه هو أن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوكيات وأوضاع، وباختصار أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الأمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معاني كانت قد نُسييت أو أُبْحَسَ شأنها أو أُلغيت²". ولكن، كيف السبيل إلى ذلك؟.

يرى "إليادي" بأن أسلوب الكتابة في هذا المجال ينبغي أن يتميز بالإبداع، حتى توازي تلك الكتابات أصالة التجارب الدينية قيد الدراسة، ذلك أن "طريق التأليف في تاريخ الأديان، كما في كل فرع إنساني آخر، تمرّ عبر الاجتهاد التأويلي، غير أن هذا التأويل يتخذ في تاريخ الأديان وضعا أشد تعقيدا، إذ أنه لا يقتصر فقط على فهم "الوقائع الدينية"، وتفسيرها، فهذه الوقائع تشكل بسبب طبيعتها مادة تستطيع أن تجعلها-بل يجب علينا أن نجعلها-موضوعا لتفكيرنا ولتفكيرنا الخلاق على نحو ما قام به أمثال "موتسكيو" أو "فولتير" أو "هردر" أو "هيغل" عندما صبّوا جهودهم في مهمة التفكير عن المؤسسات البشرية وتاريخها³. فهو يزيد من حمل المسؤولية ثقلا على عاتق مؤرخ الأديان، الذي يدعوه بأن يرتقي بمستوى تأليفه إلى مستويات المفكرين المبتكرين والعباقرة في كنه الدلالات والخروج بنظريات مستجدة وفريدة.

ويضيف: "إن تاريخ الأديان ملزم من حيث نمط كينونته المختص به، بإنتاج "مؤلفات" بكل معنى الكلمة، لا بإنتاج الدراسات المونوغرافية المتبحرة فقط. ويتخذ التأويل مكانه بين المصادر الحية التي تملكها ثقافة من الثقافات، إذ أنّ كل ثقافة تتكوّن في النهاية من سلسلة من التفسيرات والتقويمات المستجدة لأساطيرها، أو لأيديولوجياتها المخصصة، إذ ليس "الخالقون المبدعون" فقط بالمعنى المحدد للكلمة هم وحدهم من يقوم في ثقافة ما بإعادة تقويم الرؤيات الأولانية، وإعادة تفسير الأفكار الأساسية، بل إن "للمجتهدين في التأويل" دورا في هذه العمليات⁴. فالمبدعون تألقوا في نسج الأساطير وحكها وصنع الرموز في كل ثقافة، وهو ما يقتضي تأويلا موازيا في الإبداع من طرف المتصدرين للعملية التأويلية، في كشف دلالاتها المكتنزة، ويضرب "إليادي" المثل بالنهضة الإيطالية التي أبدع روادها في تأويل التراث اليوناني وإحيائه⁵.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 148.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 144.

⁴ المرجع نفسه، ص 144-145، بتصرف.

⁵ للاستزادة، انظر المرجع نفسه، ص 145-146.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

لم يكن "إليادي"، في الحقيقة، واضحا من حيث المبادئ والخطوات التي تشكل المقاربة الهيرومونوطيقية، على غرار ما صنعه "فان درلو" و"واش"، وهو ما تسبب في هلامية أطروحته، وقد ما جلب له أسلوبه الكثير من الانتقادات، لكنه كان واضحا من حيث الهدف والغاية، وذلك ما يؤكد "دوبراز"، إذ تتمثل الوسيلة الأنسب لتاريخ الأديان بحسب "إليادي" في الهيرومونوطيقا، ذلك أن هذه المقاربة تعتبر "تحويلية" *transformative*، وهذا على عدة مستويات. فهي تُغيّر في الثقافة ذاتها، لأنها في نهاية المطاف عبارة عن تفسير، وأفق للمعنى من أجل استعادة مستمرة. وانطلاقا من ذلك، يكتسب المؤول مكانة الخلاق، فهو يُنتج أعمالا بنفس طريقة الروائي أو الملحن، لأنه يميّط اللثام عن أوضاع غنية من حيث المعنى، لم تكن معروفة قبله. غير أن الهيرومونوطيقا فعالة على مستوى أعمق بكثير، فهي قبل كل شيء، تقوم بالتغيير في الباحث الذي يقوم بتطبيقها، فمن الواضح بأنه ينبغي على مؤرخ الأديان أن يُخضع ذاته لآثار عمله الهيرومونوطيقي. كما ينبغي عليه أن يُعايش من جديد، تلك الأديان باعتبارها جزءا من الإنسانية، بمعنى جزءا من تاريخه، ولا يخلو ذلك من خطر حول توازنه العقلي، فهو ملزمٌ بفهم أنماط سلوك غريبة (أكل لحوم البشر، التجارب اليوغية، إلخ)، دون أن يفقد هويته طوال هذه الرحلة المسارية بامتياز¹. فمؤرخ الأديان، ينبغي أن يجد أثر دراساته في سلوكه وتفكيره، بحيث تكون له القدرة على تفهّم الأوضاع الوجودية، وتقبّل طرائق التصور الدينية اتجاه الكون والحياة، والاستعداد لإجراء حوار مثمر مع المغاير، أي أن يتعاطف.

وانطلاقا من الخاصية التحويلية الأنطولوجية التي تُميّز هذه المقاربة، كأثر وانعكاس لما تتيحه من قيم ثقافية جديدة، فإنّ التأويل الخلاق يكشف لنا عن مغازٍ ودلالات لم نكن لندرکها من قبل، أو أنه يُبرزها بصورة فاقعة، بحيث لا يعود وعينا بعد استيعابنا لهذا التأويل الجديد مثلما كان قبله²، فهو يُحدث انقلابا أنطولوجيا، ولذلك يدعو "إليادي" بـ"التقنية الروحية"، إذ "يفضي التأويل الخلاق، في نهاية المطاف إلى "تغيير" الإنسان، وهو أكثر من تثقيف واطلاع، إنه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها"³، فهو بمثابة أداة تملك مفاتيح التغيير الذي يمسّ الجوهر العميق للكينونة الإنسانية، أي بتحويل الشرطية الإنسانية من عادية إلى ترانسندنالية، منفتحة على قيم ثقافية متعالية، تجعل من وجودها ثريا وزخما.

ويضرب "إليادي" مثلا بالأثر الذي خلفته اطلاعات "أوتو" على مختلف التجارب الدينية، فبعد تعصّبهِ للوثنية، جعلته قراءاته المتخصصة، أكثر إنسانية وقيمية من حيث التصور، وذوقية من حيث الشعور، ولذلك ألّف كتابا مبدعا صدر عن هذه الروح الخلاقة. وعليه، "يتوجّب أن يكون الكتاب الجيد في تاريخ الأديان تأثير اليقظة في قارئه، كما كان، مثلا لكتاب *Das Heilige*، يجب أن يكون لكلّ تأويل تاريخي ديني نتيجة مماثلة ذلك أنه يكشف النقاب عن

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 31.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 146، بتصرف.

³ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: (الفهم الإلهي) ماهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

أوضاع وجودية مجهولة لديه، أو من المستصعب تخيلها قبله¹، فالسذاجة التي يتصورها القارئ العادي أو الهاوي في مختلف التقاليد الدينية، يعرضها المؤلف المتخصص بزواية نظر تجعلها تنم عن فلسفة ثرية من حيث الدلالة والزخم. ويشير "دوبراز" إلى وظيفة تحويلية ثالثة للهيرمونوطيقا، فهي تهدف إلى تغيير الإنسان، إذ يكمن هدف "إليادي" في إنتاج إنسان جديد، منفتح على الترانسندنتالي، مدرك لكونية الروح الإنسانية. فبالنسبة للعلامة الروماني، ليست الهيرمونوطيقا مجرد أداة، فهي أيضا تقنية روحية قادرة على تغيير نمط الوجود بذاته. وبهذا النحو، فإن مؤرخ الأديان هو الرفيق الذي يسبق كل إنسان على طريق اكتشاف الآخر (الذي يعدّ في الوقت عينه اكتشافا للذات). فمن خلال تقصي المعتقدات غير المألوفة، يقوم الباحث بإيقاظ الأنظمة الرمزية الكونية الكبرى في الإنسان الغربي، التي لا تزال نشطة في اللاوعي. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن التحول وإحراز وعي وتحديد: فالآخر يكشف لي عن ذاتي، كما أكشف له عن ذاته، ذلك أن الفهم هو أولى خطوات اليقظة الروحية². فقد يكون الآخر مرآة يمكن أن تكشف للإنسان عن ماهيته، بشرط عدم إقصاء تراثه الحضاري والديني، إذ تسمح الدراسة الموضوعية للآخر، والحوار معه، بالتعرف على أبعاد غائرة في النفس البشرية، لم تكن مدركة لولا هذا الانفتاح، وتقبله، والاستعداد للاعتراف من قيمه ذات المشتركة الكونية.

ويتناول "كايف" إحدى الخصائص المميزة للطبيعة الإبداعية للهيرمونوطيقا الإليادية التي تكمن في التوظيف الهائل للخيال في العملية التفسيرية. وبصرف النظر عن منحاه الدراسي، فقد كان "إليادي" كذلك كاتباً محترفاً وموهوباً بالكفاءة على إبداع عوالم خيالية من المعنى، زوّدت قدرته التخيلية بطاقة حدسية لفهم النصوص الباطنية والصوفية، بما فيها تلك السلوكيات الثقافية البربرية. فقد كان قادراً على استحضار أي عالم، خيالي أو حقيقي، من أطراف اللاوعي أو من التاريخ البشري، وجعله حاضراً بسلاسة. كما أن توظيفه للخيال بعيد عن كونه مجرد خيال، وإنما تأخذه على أنه المشهد الفعال والإبداعي حول اللقاءات مع العوالم الأخرى، الذي يتم تحقيق الإدراك من خلاله. فالتخيل، يتجلى كوسيلة لكل من المعرفة ونمط الوجود، وهو بهذا المعنى، يحمل بعداً فلسفياً (وجودياً)، ومن ثمّ، فالتخيل يعتبر عالماً وسيطاً، ووسيلة، يُموضع ذاته في العالم الطبيعي³.

فملكة التخيل، من الأدوات المساعدة على استكناه المعاني المكتنزة في الوثائق الدينية، رغم عدم استفاضة "إليادي" في بيان طريقة توظيفه منهجياً، ولعل هذه الإشارة تحاول بيان الأسلوب الإليادي الفريد في التأليف، خاصة وأنه ذو نزعة أدبية، داعياً بشكل ضمني إلى الإيمان بالذات، وعدم التهيب من التأويل.

ويكرّر "إليادي" دعوته إلى ضرورة النهوض بالتخصص، ويشحذ من عزيمته رواده، ويحذرهم من التردد، ويدعوهم إلى انتهاز فرصة الوثائق الدينية المتاحة، بتطبيق الهيرمونوطيقا، التي يدعوها بالأداة الملكية، إذ يقول: "لا ريب في أن

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 146، بتصرف.

² Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré. , p. 32.

³ Cave, Mircea Eliade's, Vision for New Humanism., p. 18.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية) في (استقصاء)

"التأويل الخلاق" سيُعترف به في نهاية الأمر على أنه الطريق الملكية في تاريخ الأديان، عندئذ فقط تبدو أهمية الدور الذي يقوم به هذا الفرع المعرفي في الثقافة بأجلى الصور، (ذلك) أن تاريخ الأديان يستطيع أن يشعّر الفكر الغربي على آفاق جديدة¹، فهي المنهجية التي ستعبد الطريق للتخصص نحو اعتلاء ريادة فروع المعرفة، وتحقيق النهضة المأمولة واستعادة القيم المفقودة، جزاء اللقاء المثمر مع الآخر.

ونختتم هذا المطلب، بعرض ثلاثة خلاصات حول هذا المشروع المنشود، أما الأولى فتتمثل في موقف "دوغلاس آلان"، الذي يرى بأنه يمكن تقسيم هذا العمل التأويلي الهادف نحو التجدد الثقافي إلى جزأين مترابطين. أولاً: تسمح الهيرمونوطيقا الخلاقة للإنسان الحديث أن يكتشف ويُدرك البنى الأسطورية والرمزية التي تمّ "دفنها" بشكل فعلي في تاريخه الروحي "المنسي"، وفي لاوعي الذات المعاصرة العلمانية. ثانياً: تسمح الهيرمونوطيقا الخلاقة للحدثيين أن يشاركوا في المواجهة واللقاء والتحاوّر مع "الآخر" الأسطوري والديني غير الغربي².

أما الثانية فتعود إلى "دوبراز"، إذ يؤكد بأنه ضمن هذا المنظور، يتعين على هيرمونوطيقي الأديان أن يُبيّن ماهية الإنسان المتدين، بدل أن يصف الأديان والنُظم الاجتماعية التي تُدير القداسة، وعند هذه النقطة بالتحديد، يختلف تاريخ الأديان عن العلوم الاجتماعية، واللسانية، والنفسية، واللاهوتية. فالباحث في هذا التخصص يكشف عن روحانية الإنسان المتدين وإبداعاته، كما أنه يؤدي دوراً تحويلياً، ويصنع ذاته كذلك. وعليه، فإن الهيرمونوطيقا خلاقة بالنسبة للباحث أولاً، ولثقافة ثانياً. ذلك أنها تعيد اكتشاف قيما تحويلية معينة، بالنسبة للقارئ، وللإنسانية جمعاء في النهاية³.

ويضيف بأن الغرض من الهيرمونوطيقا يكمن في تعزيز اللقاء واكتشاف الأوضاع الكونية: وهذا يعني بأن الحوار مع العالم الحقيقي الآسيوي، والإفريقي، والأوقيانوسي سيساعدنا في إعادة اكتشاف الأوضاع الروحية التي يمكن اعتبارها بحق، كونية صالحة: فهي لم تعد مجرد أشكال إقليمية، وإبداعاً لفترة تاريخية واحدة، وإنما كأوضاع نملك الجرأة على قولها، بأنها مسكونية *æcuméniques*⁴.

ولهذا يؤكد "إليادي" بأن مهمة المتخصص لا تقوم على مجرد التصنيف والتبويب، وإنما يتمثل "الهدف الكلي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم ويوضح للغير، سلوك الإنسان المتدين وعالمه العقلي، وليس هذا المشروع سهلاً على الدوام"⁵، إذ ليس من اليسير البحث عن الدلالات التي تكتنزها الأساطير الغابرة في عمق التاريخ، ونقلها والتعريف بها لعوالم ثقافية مغايرة، خاصة وأن السبيل الأمثل لتحصيل هذا الفهم لهذا العالم العقلي الغريب، سوى بالإقامة ضمنه، وفي وسطه

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 147، بتصرف.

² Allen, Myth and Religion., pp. 294-295.

³ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 73.

⁴ Ibid., pp. 73-74.

⁵ المقدس والمدنس، إلباد، ص 121.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي للمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

ذاته، لكي تقترب هنالك، من كل القيم التي تحكمه"¹، أي أن يتعاطف الباحث مع هذا العالم، ويستحضر تجاربه، ويعايش نفس تصورات المتدين الغابر، وذلك تجنباً لاختزاله، وتحقيق فهم أمثل للظاهرة في ذاتها. أما الرأي الثالث، فيعود لـ"كايف"، الذي يختم تناوله للإنسية أنه بإمكاننا ملاحظة نقاط عديدة حول المشروع الهيرمونوطيقي لـ"إليادي" عند هذه المرحلة. أولاً، في أنه يستغل الترابط الوجودي القائم بين الذات وموضوع الدراسة، ولأماكن وأزمان أخرى لها تأثير على ماهيتها، لسنا منفصلين عنها، وغير قادرين على تجربة عواملها المعنوية. ثانياً، يُقَرُّ بأن هذا المعنى ينبغي أن يُكشَفَ عنه ويُفترَح، إذ ليس من السهل إظهار المعنى أو جعله قابلاً للتحقيق بسهولة، وإنما ينبغي، أحياناً، اختلاقه *created*. ثالثاً، كما أن المعنى يعتبر بنية أنطولوجية ووجودية، فهي تشكل الماهية وتُنشِئ الوجود².

ويمكن القول بشكل عام، بأن المشروع الإليادي يهدف إلى المعنى، والبحث عن الجوهر، وإثراء الحياة بالقيمة والمغزى، والبحث عن الغاية، ومحاولة استعادة الذات الإنسانية من براثن التشيؤ والتقنية التي طغت على العصر، من خلال إقامة حوار معرفي ووجودي مثمر مع مختلف الثقافات الدينية، وهي المهمة التي لا يمكن تحقيقها بحسبه، إلا من خلال تاريخ الأديان، وجعله فرعاً تأويلياً خالفاً للمعنى، وذلك باستنتاج دلالات الوثائق الغابرة، لتحقيق نهضة إنسية جديدة قائمة على مفهوم الكونية والمشارك القيمي.

¹ المرجع نفسه، ص 122.

² Cave, Mircea Eliade's, Vision for New Humanism., p. 19.

المطلب الثالث : المقاربة التاريخية للظاهرة الدينية، والثورة على الاختزالية التاريخية :

أثار المفهوم الإلحادي للمنهج التاريخي الكثير من الجدل، بخصوص موقفه من حيث الموافقة أو الرفض، وهو ما تسبب في حيرة المشتغلين على طرحه حول تصنيفه كمؤرخ أديان آمن بفائدة هذه المقاربة في دراسة الظاهرة الدينية، انطلاقاً من قناعاته بعدم وجود دين خارج التاريخ، وبين تصنيفه كفينومينولوجي أديان، اعتقد باختزالية أدوات التاريخ لقصورها على إدراك جوهر ومعنى الدين، خاصة وأنه اشتغل على محاولة فهم أنماط سلوك الإنسان المتدين، بدلا من مجرد التصنيف والتبويب لمختلف مراحل تطور الدين التاريخية، فهل كان "الإلحادي" مؤرخاً، أم معادياً للنزعة التاريخية؟. وقد طرح "الإلحادي" مجموعة من التساؤلات قائلا : "هل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على المواد الدينية التي بين أيدينا باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبيرا عن مختلف الأوضاع على مَرَّ العصور؟ وهل أن عجزنا عن الوصول إلى أصل الدين يعني أيضا عدم مقدرتنا على إدراك ماهية الظواهر الدينية؟ أيكون ظاهرة تاريخية فقط"¹. ويلاحظ إصراره على استقصاء دلالات تلك الوثائق. ولذلك سنسائل طريقة توفيقه بين قراءتها تاريخيا، وبين تأويلها.

الفرع الأول : الشغف بالبحث عن أصل الدين :

أتاحت الكشوفات الجغرافية ثراء في التقاليد الدينية التي أشعلت حماسة الرغبة في مقارنتها من الناحية العلمية، بدلا من المقاربة اللاهوتية المستمدة من التصورات الكنسية المعادية للآخر، وهو ما أدى إلى تعدد زوايا النظر، تبعا لتنوع التخصصات وسياقاتها، كالفلسفة، والاجتماع، والفيلولوجيا، والأنثروبولوجيا، إلخ. فبرزت نظريات متعددة حول أصل تدين الإنسان البدائي، وتفسيرات مختلفة عن دوافع تقديسه للأشياء.

وقد أشار "الإلحادي" إلى الشغف العلمي الذي طبع تلك المرحلة من القرن التاسع عشر، داعيا إياه بـ"سرساب الأصول" *the obsession with origin*، وفي ذلك العصر، كانت كل الأعمال التاريخية الغربية مُسَرَّسبة بالبحث عن الأصول، بحيث صار الكلام عن أصل الشيء وتطوره رؤسماً (كليشيه)²، أي أنه كان موضوعة العصر، وحديث الصالونات الثقافية والمنتديات البحثية، فقد كان سؤال النشأة والأصول مؤطر تلك الفترة من التاريخ الفكري.

وبعد أن انتقاده للسمة الاختزالية للنظريات الكلاسيكية في تفسير أصل الدين، كالتبعية والأرواحية والطوطمية، إلخ، التي سادت تلك المرحلة، تفتن إلى أن الواقع الغربي قد أملى تصورا جديدا، فرضته النزعة التاريخية التي ترى بأن الإنسان كائن تاريخي، يصنع ذاته بذاته، ولا يحتاج إلى الاعتقاد بالترانسندننتالية، وعليه، فقد "وجد مؤرخ الأديان نفسه، من دون وعي منه تقريبا، وسط جوّ ثقافي مختلف كلّ الإختلاف من ذاك الذي عاشه "ماكس مولر" و"تايلور"، بل وحتى "فرايزر" و"ماريت". كان هذا الجوّ جواً جديدا تعبق فيه أفكار "نيتشه" و"ماركس" و"ديلثي"

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 133.

² المرجع نفسه، ص 120.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

و"كروتشه" و"أورتيج"، جوّ صارت فيه الكليشية الرائجة تحمل اسم التاريخ لا الطبيعة، كما أن اكتشاف أن التاريخ أمر لا مفرّ منه، وأنّ الإنسان كان دائما كائنا تاريخيا، ليس بحدّ ذاته تجربة سلبية أو مجدية¹. فقد قدّم هؤلاء الأعلام تصورا فلسفيا مغايرا لمفهوم التاريخ، أحدثوا به ثورة معرفية وانقلابا كوبرنيكيا حول تداخل التاريخي مع الديني، بحيث اعتبر الإنسان بحسب تصوراتها صانعا للتاريخ، وراسما لأحداثه، فكان مؤرخ الأديان أمام تحدّ أكثر تعقيدا وصعوبة من أجداده.

وبناء على ما سبق، فقد خرج "إليادي" بموقفين من هذه النزعة الجديدة، يمكن اختصارها كالتالي:

➤ **أولا:** رفض النسبية والاختزالية في المقاربة التاريخية، بسبب إلغائها للجانب المقدس في الدين، واعتباره مجرد حدث تاريخي، وصنوعة بشرية، خاصة بعد هدم مطرقة "نيتشه" لسلطة الميتافيزيقا، وإعلانه عن موت الإله، وهو ما يعني انسلاخ الإنسان من حلقة التاريخ المقدس المحاط بعناية الآلهة، وولوج الزمن التاريخي، الذي يُعتبر فيه الإنسان صانع أحداثه، وذلك ما "سيؤدي في تصور "نيتشه" إلى أن يعتاد الإنسان الحياة على مسؤوليته، وحيدا في عالم تُزعت عنه القداسة تماما، لكن هذا العالم القائم بذاته والذي نُزِعَ منه المقدس نزعا جذريا إنما هو عالم التاريخ، فالإنسان بوصفه كائنا تاريخيا، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطرا للعيش في التاريخ ليس إلا². فقتل الإله ظاهرة قديمة في الأديان الغابرة، لكنه كان يموت لينشأ عالم جديد أكثر ثراء، وليس عالما عقيم الدلالة بحسب التصوّر الإلهاوي، فالتاريخانيون عملوا على سلخ القداسة عن الوجود، ورفض مقولة الإنسان المتدين، بناءً على إنكارهم لمبدأ الوحي والخلق، ولاعتقادهم بالتطور والمادية، وعدم الحاجة إلى متعال يعطي القيم، لأن الإنسان يصبح بديلا عن الإله، يصنع قيمه وفق نمطه العادي، وقد وصف "إليادي" ذلك بـ"الأزمة الخطيرة" التي يلزم على مؤرخ الأديان التعامل معها بحذر، تجنباً للوقوع في مزالق فكرية تزيد من الأزمة.

أما بخصوص السبب الجوهرى من وراء المناوئة الإلهاوية للتاريخية، فيتمثل في اختزالها للإنسان في شرطيته التاريخية فحسب، أي ذلك النسق الذي أنشأه وصاغ معالمه وعاش وفقا له، ورفضها للتعالى، بالإضافة إلى قاعدته القائلة بأن "الظواهر الدينية مشروطة، ما يعني أنه لا وجود لظاهرة دينية خالصة، فالظاهرة الدينية هي أيضا دائما ظاهرة اجتماعية، واقتصادية، ونفسانية، فضلا عن أنها بالطبع ظاهرة تاريخية، لأنها تتمّ في الزمن التاريخي، ولأنها مشروطة بكل ما حدث من قبل³، فهي مركبة البنية، يتعدّد تفسيرها في بعد واحد، وهو ما عابه على المقاربة التاريخية التي تختزل "الإنسان في بعده التاريخي فحسب، أي إلى نسق الشروط التي "يتموضع" بموجبها كل كائن بشري لا محالة⁴.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 130.

² المرجع نفسه، ص 126.

³ المرجع نفسه، ص 133.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهيائي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

ثم يشير "إليادي" إلى عجز أدوات التحليل التاريخي على بلوغ جوهر الظاهرة الدينية، فهي قادرة على توصيف الطريقة التي وُجدت بها الأشياء، لكنها عاجزة عن إدراك الكُنه، ولذلك "ينبغي عدم الخلط بين الظروف التاريخية التي تجعل وجودا بشريا ما هو عليه في الواقع، وبين أن هناك شيئا اسمه الوجود البشري، إن مؤرخ الأديان يعتبر أن كون الأسطورة أو الطقس أمرين مشروطين دائما من الناحية التاريخية مسألة لا تفسر وجود هذه الأسطورة نفسها أو هذا الطقس نفسه. بتعبير آخر، إن تاريخية التجربة الدينية لا تقول لنا، في نهاية التحليل، ما هي التجربة الدينية حقيقة"¹. فالتاريخ قد يجب عن عوامل التأثير والتأثر، وعن مراحل التطور والانتشار، غير أنه لا يمكنه النفوذ إلى المعنى الضمني، ومعرفة الماهية.

➤ **ثانيا** : ولا يعني ما ورد في الملاحظة الأولى، بأن "إليادي" يُكرِّمُ العدا للمنهج التاريخي، فهو يعتقد بعدم وجود ظاهرة دينية خارج التاريخ، ويرى إيجابية في هذا التصور الجديد، لتعزيزه فكرة الكونية الجامعة، فكل ما حصل في الماضي يشكّل جزءاً لا يتجزأ من تاريخنا البشري، وهو ما لم تكن تعتقد به المركزية الغربية، التي أحسّت بنوع من الإذلال في كبريائها، بسبب اكتشافها لإبداع حضاري لدى الآخر، وبالتالي فهو يقف معها على قدم المساواة في صنع الحضارة.

وقد ساعد هذا المنظور "الغربي" على التخلّص من آخر بقايا الملائكية والمثالية، فنحن اليوم نحمل انتماء الإنسان إلى "هذا" العالم على محمل الجد أكثر مما مضى، فأن نعلم بأن الإنسان مشروط دائما يعني أن نكتشف أنه أيضا كائن مبدع وخلاق، كما أن هذا الفهم الجديد لتجربة الإنسان الغابر الدينية هو حصيلة توسيعنا لأفق وعينا التاريخي، ففي نهاية التحليل، يمكننا القول بأن المذهب الذي يرى في الإنسان كائنا تاريخيا حصرا، قد شقّ الطريق أمام نوع من الكونية الجامعة، ذلك أن كل ما صُنِعَ في الماضي مهمٌّ بالنسبة لكلِّ منّا، ما يعني أن الوعي الغربي لا يعترف إلا بتاريخ واحد هو التاريخ الكوني الجامع، وأنه لا بدّ من تخطّي التاريخ المتمحور على بعض الناس لأنه ليس إلا تاريخا إقليميا محليا ضيقا"².

الفرع الثاني : سلخ القداسة عن التاريخ، واغتراب الإنسان الحديث :

يستلزم فهم هذه الإشكالية مراعاة ثلاثة أفكار أساسية، وهي : أولا : التمييز المعرفي والوجودي بين الإنسان المتدين الغابر وبين الإنسان اللامتدين الحديث. ثانيا : وبين الزمن المقدس والأسطوري الذي عاش فيه المتدين، والزمن العادي والتاريخي المدنس. ثالثا : الأزمة الروحية الغربية بعد افتقاد المعنى والغاية، التي سببتها الفلسفات التاريخية المادية، وإزاحتها للدين عن أبعاد الوجود وسلخ القداسة عنه.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 134.

² المرجع نفسه، ص 131-132، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم (الليباري) لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ويطرح "دوبراز" إشكاليات جوهرية بهذا الخصوص متسائلا عن السند الذي تتوقف الأزمة الثقافية التي ضربت الإنسان الغربي بدقة؟ وما الذي سببها؟. إذ يؤكد "إليادي" بأن هذه الأزمة نتاج للعقلانية التي تنطوي على رفض البعد "الديني" والترانسندنالي. كما أن العواقب الأكثر ضررا لسلخ القداسة تكمن في فقدان الارتباط بالعالم، ولذلك ينبغي على الإنسان الحديث أن يعيد إنشاء روابط جديدة مع العالم إذا لم يُرد الإنقراض، على سبيل ما دعاه "نيتشه" بموت الإله¹، فالعقلانية المادية، التي فسّرت أبعاد الوجود وفق تصورات بعيدة عن الرمزية والقداسة، جعلت من الإنسان كائنا عضويا دون غاية وهدف من الحياة، وهو ما أدى إلى افتقاده للبوصلة، ومنه إلى الاغتراب والتشيؤ.

وهو المعنى الذي يجزم به "أحمد زين الدين" مبينا بأن "إليادي" قد حاول "أن يضع إصبعه على أزمة المعنى الوجودي عند الإنسان المعاصر، لا سيما الغربي الذي تقطعت سبل تواصله مع العالم القديم، وهذه الأزمة التي أصابته كانت حصيلة سيرورة العقلنة التي تبنتها المجتمعات الغربية في العصر الحديث، لا سيما غياب البعد المتعالي، وكان من نتائج الخروج عن الدين، أو غياب الديني عن أفق الإنسان، وما استتبعه من إبطال صفة القداسة، أن تزعزت العلاقة بين الإنسان وذاته، فاضطر إلى اختلاق أواصر بديلة"². فبعد انحجاب الدين، حاول الإنسان البحث عن علاقات جديدة يربط بها ذاته مع محيطه، ذلك أنه كائن مُشرب للمعنى، لا يمكنه التنكر للظما الأنطولوجي الذي يراوده.

ويرى "إليادي" بأن هاته الأواصر البديلة تتمثل في ما أنتجه الإنسان الحديث من فنون وأفلام سينمائية ووسائل ترفيه، أراد من خلالها كسر خطية التاريخ، وديمومة الزمن العادي، وبالتالي، فهي تمثل عنده استعادة لمقول المقدس، على الرغم من اصطباغها بعلمانية وتقنية العصر الحاضر، لكنها لا تزال مع ذلك، تحمل في صميمها، بقايا أسطورية تعود إلى الإنسان الغابر، ولهذا يحيل سبب الأزمة الوجودية إلى سلخ القداسة، وبالتالي فهي أزمة دينية في جوهرها، ومن ثم، "بوسعنا القول إن كل أزمة وجودية تضع من جديد، موضع تساؤل، وفي الآن عينه، واقع العالم ووجود الإنسان في العالم، إن الأزمة، في المحصلة، هي دينية، لأن كيان الإنسان، على أصعدة الأزمنة القديمة للثقافة، يتداخل مع المقدس"³. ذلك أن الدين كان يقدم الأجوبة الشافية لغيل الإنسان المتعطش للمعنى، ويحدّد علاقته بالعالم، ويجعل للوجود غاية وقيمة، ولذلك يعتبر الإنسان في نظره متدينا في جوهره *homo religiosus*، فإذا سلخت عنه القداسة، صار كائنا غريبا عن ذاته، وبالتالي، فإنه لا مناص من التخلص من الأزمة إلا باستعادة القيم الدينية إلى صميم أبعاد وجود الحياة الإنسانية.

لكن الإنسان الحديث مهما حاول تعويض غياب الدين، و"تحقيق الرغبات غير المرتوبة عن طريق العدد الهائل من التسليلات التي ابتكرتها الحضارة الحديثة، وعن طريق الانصراف إلى الإنتاج الأدبي، وإلى العروض المسرحية وإلى التلفاز

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 09.

² الديني والدينيوي ، أحمد زين الدين، ص 06.

³ الأساطير والأحلام والأسرار، إليادي، ص 17.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهيولوجي للمقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

والسينما، وهو عندما يفعل، يستعيد من دون أن يفطن، السلوك الأسطوري، ويحيا أبعاده"¹. فهذا التعويض، يمثل استرداداً واستعادة للمقدس، واستدعاء للإنسان المتدين الكامن في اللاوعي، وقرارة النفس السحيقة، كما يدل ذلك على استحالة استئصاله باعتباره مكوناً أساسياً في الوجدان، يقول "إليادي": "كل تلك الظواهر من الإحتفالات والأعياد والفنون، إلخ، إنما يمكن لنا أن نستشف فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدس"²، فقد كان تجذّر التديّن وفطريته محركاً وبعثاً عليها، ولهذا يؤكد بأن استقراء الدلالات الكامنة في تلك السلوكيات إنما يعود إلى مسؤولية مؤرخ الأديان، لكفاءة أدوات تخصصه على بيان أسباب هروب هذا الإنسان إلى تلك الفنون خوفاً من التشيؤ، ذلك أنه "إذا كان ثمة من مؤهل للتعرف إلى البنى والمعاني الدينية التي تحفل بها هذه العوالم الخاصة، وهذه الأكوام الخيالية، فهو أولاً وأساساً، مؤرخ الأديان، وعالم فينومينولوجيا الأديان"³. لأنهما اختصاصيان في تقصّي المعنى، واكتناه الدلالات، بفضل أدواتهما التي تتماثل مع الظاهرة، والقادرة على تحقيق قصديتها، ومن ثم، إلى فهم موضوعي لها.

وكان تبني الإنسان الحديث لمفهوم مادي للتاريخ، قد تسبب في أزمة الوجودية، ولذلك عمل "إليادي" على إبراز هذا التصور الفكري للتاريخ في جلّ كتبه، التي طغت عليها الكثير من المقارنات بينه وبين التصور الغابر، لكنه يحدّد طبيعة هذه المقارنات، بأنها ليست مقابلة بين منظومات فلسفية بمدارسها الكبرى المعروفة، وإنما مقارنة بين أنماط من الكينونة والسلوك والتصرف، قائلاً: "ربما كان من الأعسر أن نذكر بصورة دقيقة، وبكلمات معدودات، ما هو الزمان في نظر الإنسان اللامتدين في المجتمعات الحديثة، إننا لا نقصد الكلام على الفلسفات الحديثة للزمان، ولا على المفاهيم التي يستخدمها العالم المعاصر في تحرياته الخاصة، ولسنا نهدف كذلك إلى مقارنة منظومات أو فلسفات، بل مقارنة ضروب سلوك وجودي"⁴، أي بالمقارنة بين طرائق العيش وفق مفاهيم تابعة للمنظومة الأنطولوجية لكلا العالمين، اتجاه الكون والحياة والذات والتاريخ.

وعن أبرز فرق جوهرية بين النمطين، يذكر بأن "الإنسان اللامتدين يرى أن اتصاف الزمن الشعائري بصفة تجاوزه الإنسانية أمر لا يُنال، فالإنسان اللامتدين يعتبر أنه من المتعذر أن ينطوي الزمان على انفصام و"سّر"، بل إنه يؤلف أعرق بعد وجودي للإنسان، إنه متصل بوجوده الخاص، ولذا فإن له بدءاً وغاية، هي الموت، تُبدّد الوجود. ومهما بلغت كثرة الإيقاعات الزمنية التي يشعر بها الإنسان اللامتدين وتفاوت اشتدادها فإنه يعرف أنها دوماً تجربة إنسانية ليس لأي حضور إلهي من سبيل إليها"⁵، فالحياة في منظوره دوماً غائية ولا هدف، كما أن التاريخ مجرد زمن يمر، بدايته ولادة بيولوجية، ونهايته موت وتحلل عضوي وعدمية، منكراً تسييره عبر قوى علوية، ورافضاً لتدخل إله في

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص 08.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياد، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 45.

⁴ المقدس والعادي، إلياد، ص 104.

⁵ المرجع نفسه، ص 105، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للماهية المقدسة وأدواته (التعليلية في استقصائه)

أحداثه، ذلك أن "الإنسان التاريخي الحديث، الذي يعرف نفسه، يريد لنفسه أن يكون صانعا للتاريخ، كما يريد لنفسه أن يكون تاريخيا"¹، ويجعل نفسه مركز الكون، غير مقيد بضوابط تمليها عليه قوى تنتمي لعالم متجاوز له، فهو من يصنع قيمه وأحداثه، لأنه يؤمن بالتمركز حول الذات، أي أنه مكتف بنفسه، وليس بحاجة إلى كينونة تمده بقيمه. وعلى هذا الأساس، فقد كان هذا الإنسان يرى المقدسَ حاجزا يقف ضد تحقيق ذاته، وفرض نفسه بصنع أحداث التاريخ، والسبب في ذلك يكمن في اصطلاحه "بوضع وجودي جديد: إنه لا يعترف إلا بأنه موضوع ومحمول في التاريخ، وهو يرفض أي نداء يصدر عن التعالي، وبعبارة أخرى، إنه لا يرضى بأي نموذج من الإنسانية خارج شرط الوجود الإنساني، وكما تتجلى في مختلف الأوضاع التاريخية. إن الإنسان يصنع نفسه بنفسه ولا يستطيع تماما إلا بقدر سلخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم، فالمقدس هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته، وهو لن يغدو ذاته إلا عندما يحزّر ذاته جذريا من أسر الخرافة والزيغ، إنه لن يصبح حرا إلا عندما يقتل آخر إله"². ولذلك يرفض أن يكون سليلا للإنسان المتدين، لأنه سيصبح أسيرا لتراثه الديني الذي يعتبره خرافة، ولهذا أعلن تمرده على كل سلطة ميتافيزيقية تسعى لضبط سلوكه وفق نمطها الخاص، وقام باستدعاء المطرقة النيتشوية لتحريره من الترانسندنتالي، الذي يقف عقبة أمام تحقيقه لذاته وصنعها، بمعنى سلخ كل القيم الدينية وزحزحتها من على عرشها، وهو ما يتيح إمكانية التصرف دون قيود وحواجز.

وبناء على ذلك، فإن الإنسان الحديث يعتبر نتاجا و"حصيلة عملية سلخ القداسة بالتدرج من الكون الذي صنعه الله، ولكن ذلك ينطوي على أن الإنسان اللاديني قد صنع نفسه بمعارضة سلفه، صنعها بالجهد الذي بذله في "تفريغ" ذاته من كلّ تدين، ومن كل دلالة تعلق على الإنساني. إنه يعترف بنفسه بقدر "تخلّصه" و"تطهّره" من "وساوس" جدوده"³. فبقدر ازدياد معدلات العلمنة وسلخ القداسة، وإفراغ أبعاد الوجود من القيمة الدينية، وإنكار وراثته الإنسان الحديث للقيم الغابرة، يكون الإنسان حقيقيا وحرا ومتماثلا مع جوهره الأصلي، وفقا لصور الفلسفات التاريخية والمادية.

لكن هذه الحرية المزعومة، تمثل في حقيقتها أزمة وجودية، ضربت صميم الإنسان الحديث وجوهره، فأصابته بحالة من الاغتراب عن الذات، ومعاناته من التفرد، فبسبب فردانيته، فصل الإنسان المدنس نفسه عن النماذج البدئية، وعن المحاور الكبرى لتفسير العالم، وعن البنى الرمزية. وهو يرفضه للنماذج المقدسة لكل سلوكياته، يعتقد بأنه حرّ ذاته، ويكون هو ذاته. لكنه في الحقيقة، وفقا لـ"إليادي"، يكون قد فقد هويته، إذ مهما اكتسبت سلوكياته خصوصية فريدة، لكنها تفقد قيمتها لأنها أُجزّت دون الرجوع إلى أي نموذج كيفما كان. كما أن إفراغ سلوكياته من النماذج المقدسة، يكون حينها قد انتصر لفردانيته، غير أن الثمن الذي ينبغي دفعه يتمثل في النسبية الكاملة. إن الإنسان المدنس خارج

¹ المقدس والعادي، إلباد، ص 141-142، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 228.

³ المرجع نفسه، ص 229.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

عن الثقافة بحسب "إليادي"، لأن سلوكاته مجرد تمثلات طبيعية، فالافتقاد لمعنى الكوني، يعني افتقادا للثقافة، بمعنى إنسانيته¹. فالنماذج البدئية كانت تحكم العالم القديم، وتحدد أنماط السلوك، وتعتبر مقدسة لأنها مستمدة من الآلهة، لكن رسم الإنسان الحديث لمعالم سلوكه وفق نمطه الخاص المتحرر من المتعالي، جعله عبدا لفردانيته التي أفقدته هويته، لأن المقدس هو من يمنح للذات قيمتها وهويتها وإنسانيته، وبقدر ابتعاد الإنسان عنه، يكون عرضة للاغتراب، والمعاناة من أزمة وجودية.

وقد حاول "إليادي" المساهمة في إنقاذ الذات الحديثة من الاغتراب، وقد مثّل له المشروع الهوسرلي النقدي لمناهج العلوم الاختزالية، وتخليص الحداثة الأوروبية من برائتها، أنموذجا احتدى به، ولهذا عمل على توجيه سهام النقد لفروع المعرفة التي أدى وهن مناهجها إلى هذه الأزمة الأنطولوجية، بسبب اختزاليته ونزعتها التاريخية والمادية، ف"في سعيه إلى إيجاد حلول تُعين الإنسان الغربي المعاصر على تجاوز محنته الوجودية، حاول أن يقترب من "هوسرل" في مؤلفه الأساسي "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسدنتالية" الذي يرمي فيه إلى إخراج الثقافة الأوروبية من مأزقها، ومن أزمة الحرية والمعنى والغاية"². وتمثّل الإنسية الجديدة والنهضة بتاريخ الأديان مشروعاً معرفياً موازياً للمشروع الهوسرلي، من حيث إصلاح مناهج البحث في الظاهرة الدينية.

وقد أدى ارتكاس وقصور المقاربات التاريخية إلى ظهور هذه الأزمة الروحية، فهي "أزمة مرجعها سيطرة العلوم الحديثة، والنزعة الموضوعية المتعلقة بها، ودلالاتها بالنسبة للوجود البشري، بعدما تخلّت عن كل الأسئلة الحاسمة بالنسبة للإنسان، واتخذت موقف اللامبالاة حياله، لأن العلوم الحديثة ليس لديها ما تقوله في الوضع الحرج الذي يحياه الإنسان، ولا سيّما الأسئلة التي تتعلق بمعنى الوجود البشري، أو بالأحرى بلا معنى الوجود البشري، لأنها بعلميتها الصارمة تستبعد كل ما هو ذاتي"³. فالعلوم التقنية والمادية لا يمكنها تعويض دور الميتافيزيقا، أي أنها غير قادرة على تفسير معنى الوجود والغاية منه وأصله، وتقديم تبرير يشفي الغليل الأنطولوجي نحو المعنائية.

ويرى "إليادي" بأن حلّ هذه الأزمة مرتبط بنهوض مؤرخ الأديان بمسؤولياته واضطلاعهم بمكانة وثائقه الدينية، من خلال إتاحتها للجمهور دون إقصائية واختزالية، ف"عندما باشر في طرح مسألة المعنى الوجودي للإنسان، من خلال فرع من العلوم الإنسانية هو تاريخ الأديان، مقتنعا بأن التجديد لا ينجم إلا عن اكتشاف ثقافات مجهولة وحضارات مغمورة، وإعادة اكتشاف المقدس كبؤرة أساسية في فهم حياة هؤلاء الناس، وضرورة إيجاد طريقة جديدة لمقاربة العالم، فوضع دراسة تاريخ الأديان في مقدمة العلوم وفي مركز الإنسانية الجديدة، وتموضعت مقاربتة لتاريخ الأديان ضمن تيار مضاد للأفكار السائدة حول الدين، كما وضع منهجية خاصة به، اختر فيها رغبته في رؤية تاريخ الأديان ضمن نسق

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 13.

² الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 27.

³ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم (الديبولوجي) لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

ثقافة جامعة متعلقة بالإنسان الكوني وبإنسانية مستحدثة¹. وذلك ما قمنا بالاستفاضة فيه خلال تناولنا للإنسية الجديدة.

الفرع الثالث: خوف الإنسان المتدين من التاريخ الخطي (نظرية العود الأبدي):

يختلف المنظور الديني الغابر للتاريخ جذريا عن المنظور الحديث، ويعود ذلك بحسب "إليادي"، إلى الأصدعة التي يستمد منها الإنسان المتدين تصورات، فهو كائن يحشى الفراغ، ويسعى نحو العيش وسط المعنى، ولذلك فهو يفسر الحياة تبعا للنماذج البدئية، ويُقرب مفهوم هذا المنظور بالقول: "ماذا يعني "العيش" لإنسان ينتمي إلى الثقافات التقليدية؟ إن معناه، قبل كل شيء، هو أن يعيش وفقا لنماذج تفوق الشرط البشري، أي وفقا لنماذج بدئية، وبالتالي أن يعيش في قلب "الحقيقي"، ما دام ليس من حقيقي حقا غير النماذج البدئية². فهو يعيش وفقا للضوابط التي صاغتها الآلهة حين خلقت الكون وحددت الغاية والهدف منه، ومن ثم، فإن كل سلوك إنساني، قد اكتسب دلالة، كالولادة والموت، بعيدا عن التفسير البيولوجي المحض، فالمتدين لا يتصرف دون أن يكون سلوكه متماثلا مع الأنماط التي ضبطتها الكائنات المفارقة عند بداية الزمان، أي لحظة الخلق.

وبناء على مفهوم النماذج البدئية، يُقسّم الإنسان المتدينُ الزمن إلى ثلاثة فترات: زمن مقدس، وزمن عادي، وزمن يكسر الفارق بينهما. ويمثل الزمان المقدس، زمن الخلق الأسطوري، الذي أوجدت فيه الآلهة هذا العالم، فهو الزمن الأولاني والأصلي والبدئي الخالص والنقي، وقد اصطلح عليه "إليادي" بـ *Ab Origine* و *In Illo Tempore* فهو زمان يتميز بقابليته للقلب والاسترجاع والاستعادة، عبر مجموعة من الطقوس والشعائر والأعياد والاحتفالات، التي تعيد بشكل تمثيلي وطقوسي ما حصل في البدء، ومحاوله معاشته، ويحصل ذلك بشكل غير محدود. كما يعبر هذا التكرار عن شعور يحرق وجدان الإنسان المتدين، دعاه "إليادي" بـ "الحنين إلى الأصول"، يتوق من خلاله العودة إلى عالم الآلهة، وهو ما يدعوه بـ "العود الأبدي"، و"التكرار الدوري"، إذ يهدف إلى الخروج من الرتابة واللامعنى والفراغ المتعلق بالزمن العادي والخطي، لأنه كائن يرفض العبثية والعمائية، ويتوق نحو المعنى والدلالة، وسنستفيض فيه خلال المبحث الرابع.

أما إضفاء هالة القدسية على الزمان الأولاني، فقد حصل من طرف الآلهة الخالقة، باعتباره حدثا يتجاوز الشرطية البشرية، ومن ثمّ أضحي لهذا الزمن دلالة ومعنى وسرّ يُضفي بدوره على الوجود الإنساني قيمة وثناء، ولهذا تُراوّد الإنسان المتدين تلك الذكرى، ويسكنه الحنين نحو العودة إلى العيش في كنف الآلهة، ذلك أنه يحتمل زمن النقاء والتجلي الأمثل، ومن ثمّ صار أنموذجا يُتذى به، ولهذا تُقام لأجل استحضاره واستعادته الأعياد والطقوس، للخروج من ديمومة وخطية الزمن العادي، والامتلاء بزخم زمن الخلق.

¹ الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 27، 29، بتصرف.

² مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، تر: نهاد خياطة، ط1 (دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1987)، ص 168.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

كما يشير "إليادي" إلى عدم وجود تناقض بين الحنين إلى الأصول، وبين التقدم والتطور التقني، تجنبنا للقول بأن هذا الشعور قد شلّ الإنسان المتدين أمام حركة التقدم، إذ "لا يحقّ أن نؤوّل العود الدوري إلى زمان الأصل المقدس على أنه رفض للعالم الواقعي، وفرار إلى الحلم والخيال، ذلك أن الرغبة في إعادة الاندماج في زمان الأصل هي إجمالا، وبآن واحد، رغبة في العثور من جديد على حضرة الآلهة، ومسعى لاستعادة العالم القوي الغضّ النقي كما كان في ذلك الزمان، إنها، بآن واحد، ظمأ للمقدس وحنين للكائن"¹.

فالإنسان المتدين لا يعادي الحداثة، لكنه يرفض التشيؤ والآلية والمادية، وإلغاء المعنى عن الأشياء، ولا يريد لمسكنه أن يكون وظيفيا، بل على مثال ما صنعه الآلهة في ذلك الزمان، ولذلك يثور ضد اللامركزية واللامعنى، لأنه يستمد قيم وجوده من مركز يدور حوله، كما أنه لا يصنع ذاته، لأنه صنعة الآلهة، ولهذا يحاول أن يطابق كل أنماط حياته، وفق النماذج السلوكية التي وضعتها تلك الكائنات المفارقة.

ويرى "إليادي" بأن تهيب الإنسان المتدين من اللامعنى، الذي تُسببه خطية التاريخ، وتخوّفه من أن يصبح كائنا تاريخيا، هو ما يدفعه لمقاومة العيش في الزمن العادي، وكسره بالطقوس التي تعيده إلى الزمن البدئي، ويبرز في هذا الإطار، مفهوم يعبر عن فلسفة إليادية خالصة يتمثل في "الخوف من التاريخ"، ويتجلى في مقدمة كتابه "أسطورة العود الأبدي"، أين اقترح تصورا مغايرا لدراسة التاريخ، ف"بدلا من تحليل الظاهرة التاريخية تحليلا نظريا، أن ندرس المفاهيم في المجتمعات القديمة التي وإن كانت عرفت شكلا من التاريخ، إلا أنها كانت تعمل جاهدة على ألا تُدخله في اعتبارها"²، أي أن ندرس التاريخ وفق المفاهيم التي صاغتها الأنطولوجيا البدائية، واعتماد معجمها، بدلا من محاكمتها على أساس مفاهيمنا الحديثة، خشية تحوير مقاصدها الأصلية.

ويضرب بمفهوم الخوف من التاريخ مثلا على ذلك، إذ يقول: "حين ندرس المجتمعات التقليدية تستوقفنا هذه السمة: رفض الزمن الحسي التاريخي من قِبَل هذه المجتمعات، وحنينها إلى العودة دوريا إلى زمن الأصول الميطيقية إلى الزمن الكبير، فالمعنى والوظيفية لما دعونه بـ"النماذج والتكرار" يتكشّفان عندما نقف على ما ترمي إليه هذه المجتمعات عندما كانت ترفض الزمن الحسي، وتقاوم كل محاولة تاريخية مستغلة يراود منها الدخول في تاريخ لا يحكمه نظام النماذج البدئية"³. فهذه النماذج قد صاغت الكائنات المفارقة، ولذلك سميت بدئية، لأنها صارت حقيقية في زمن الخلق الأول، إذ تقوم بتحديد نمط كينونة الإنسان في الوجود، وترسم معالم سلوكه، ما يجعله على مقربة منها، وداخل حيز المعنى، عند امثاله بها، بينما يرفض اللامتدين الحديث كل ما يتعالى على شرطيته البشرية⁴. ولهذا كان يعمل الإنسان المتدين للحفاظ على المعنى، والخروج من خطية التاريخ المدنس، ول"يحمي نفسه من التايخ، إما بإلغائه دوريا

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 125، بتصرف.

² أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 07.

³ المرجع نفسه، ص 08.

⁴ للاستزادة، انظر المقارنة بين تصور الإنسان الحديث والإنسان المتدين للتاريخ، أسطورة العود الأبدي، ص 264 ، 278.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهيولوجي للهامة المقدسة وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

عن طريق ولادة الكون وتجديد ولادة الزمان، وإما بإضافته على حوادث التاريخ معنى بعد-تاريخي¹، أي بإقامة مختلف الطقوس التي تشير إلى خلق الزمن الأول، أو جعل حوادث التاريخ ذات دلالة فوقية، وسبب وجودٍ وغائية. أما عن التجسيد العملي للخوف من التاريخ في الأنطولوجيا التقليدية، فيتمثل في تعاملها مع مواقف الألم والشقاء والكوارث، وعن الطريقة التي تفسّر بها حصولها، فهو يعتبر "من الأمور الهامة أن تعرف كيف استطاع الإنسان القديم أن يتحمل هذا التاريخ، أي كيف استطاع أن يتحمل المحن والفواجع والآلام التي تدخل في حياة كل فرد وكل جماعة"². إذ يواجهها اللامتدين الحديث بالقلق والاضطراب والاكتئاب، وقد يصل به الحال إلى العنف والانتحار، بينما يعمل المتدين على تفسيرها بأنها جزء من تدبير الكائنات العلوية، ولهذا يجابهها بالصبر والتحمل، ويغدقها بالغاية والدلالة، وهو بذلك يكون قد نأى بذاته عن الأمراض النفسية، فهي إما عقاب إلهي، أو نذير شؤم، ف"بفضل هذه النظرة استطاع عشرات الملايين من الناس أن يتحملوا، على مدى القرون، مضاعط التاريخ الكبرى، لم يقنطوا ولم ينتحروا، ولم يسقطوا في الجفاف الروحي الذي يُصاحب دائما رؤية للتاريخ نسبية أو عدمية"³.

وانطلاقا مما سبق، فإن خلاص هذه الأزمة الوجودية الحديثة، واكتساب نفسية قوية قادرة على الصمود في وجه آلام التاريخ، لن يتحقق إلا بإضفاء المعنى على الزمان وسلوك الإنسان، وذلك من خلال استعادة مقول المقدس، والامتثال بالنماذج البدئية، وهو ما يؤكد "إليادي" قائلا: "لم يعد الإنسان المنفصل عن أفق النماذج البدئية والتكرار أن يحمي نفسه من هذا الخوف إلا بفكرة الله"⁴.

وعلى غرار موقف "أوتو" من المسيحية باعتبارها أسمى ديانة، فإن "إليادي" يعتقد هو الآخر بأنها الخلاص الممكن للإنسان الحديث لحماية نفسه من خطية التاريخ، والتكفير عن الخطيئة، ولذلك يدعوها بـ"ديانة الإنسان الساقط"⁵، أي الإنسان الغارق في أحوال الفراغ الروحي، إذ يقول: "إن المسيحية هي ديانة الإنسان الحديث، الذي يوجد التاريخ عنده بما هو كذلك، بما هو تاريخ لا تكرر، أكثر مما كان يفرض نفسه على إنسان الثقافات القديمة والتقليدية، الذي كان في حوزته جميع الأساطير والطقوس وأوجه السلوك وقاية لنفسه من خوف التاريخ"⁶، فالمتدين كان يملك أدوات المواجهة، ولهذا تحمّل مشقة أحداثه، بينما استسلم الحديث لها فكان ضحية الاغتراب والقلق.

¹ أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 243.

² المرجع نفسه، ص 167-168.

³ المرجع نفسه، ص 259-260. انظر الأمثلة التي واجه بها المتدين الكوارث كالجفاف والأوبئة، الفصل الثالث، ص 165.

⁴ المرجع نفسه، ص 277.

⁵ للاستزادة، انظر المرجع نفسه، ص 277-278.

⁶ المرجع نفسه، ص 286.

الفصل الثالث: المفهوم الإلحادي (المقدس وأورواته) (التعليلية في استقصاءه)

وحتى تتحقق هذه الاستعادة، وجب على الإنسان الحديث الاعتراف بأنه محصلة للإنسان الغابر، وعدم إجراء قطيعة وجودية معه، ونجاح ذلك رهين ب: أولاً، الانفتاح على عوالم هذا الإنسان الدينية دون اختزالية. ثانياً، إجراء حوار مثمر معه للاستفادة من تراثه الروحي. ثالثاً، وتلك هي المسؤولية المنوطة بمؤرخ الأديان.

الفرع الرابع: المعارضة الإلحادية للتاريخ *anti-historical* وللإختزالية *anti-reductionism*:

كان "إلحادي" من أشدّ المعارضين للمقاربات الإختزالية، التي تفسّر الظاهرة الدينية انطلاقاً من بعدٍ واحد، دون مراعاة تركيبيتها، ولهذا "الظاهرة الدينية، شأنها شأن كل ظاهرة بشرية، شديدة التعقيد، لذا يتوجب من أجل إدراك كل قيمها ومعانيها أن تعالج من زوايا عدّة"¹. فعلى مؤرخ الأديان أن يراعي الخصوصية المعقدة لبنيتها، كما يلزمه أن يبلور مخرجات مختلف المقاربات المجاورة وفق تصوره المستمد من تخصصه، أي بدمجها، وعدم الاكتفاء بمجرد التأريخ والترتيب الكرونولوجي، لأنه يعجز عن بلوغ بنية الظاهرة ودلالاتها.

ويعود بنا هذا الموقف، خلال تناولنا للمقاربة الهيرمونوطيقية، إلى القاعدة التي قررها "إلحادي" بخصوص الظاهرة الدينية، التي يعتبرها غير خالصة، بمعنى أنها غير مستقلة عن مختلف السياقات التي تؤثر عليها، وهي إشكالية الصعید، إذ يستحيل فصل الدين عن التاريخ، لأنه المسرح الذي يتمظهر من خلاله، ذلك أنه من غير الممكن مقارنة الظاهرة الدينية خارج تاريخها، لعدم وجود حقيقة دينية "خالصة"، خارج التاريخ.

لكن التاريخ في منظور "إلحادي" يقوم على مختلف الأبعاد والعوامل والمؤثرات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهي مجالات يستحيل أن لا تترك أثرها على الدين، غير أنها تبقى ثانوية بالنسبة لجوهره، ولهذا يعتبر تفسيره من خلالها إختزالية. ولأجل هذا الموقف، اعتقد البعض من الباحثين بأن "إلحادي" كان مناهضاً للمنهج التاريخي، ورافضاً لتطبيقاته، لكنه كان في حقيقته رافضاً لاعتباره جوهرًا في الدين بدلا من كونه ثانويًا، ولتفسيره وفق بعد واحد.

وقد تصدى "دوغلاس آلان" إلى مناقشة التباس القاعدة الإلحادية، فتحت فصل وسمه بـ *no purely religious phenomena* يرى بأنه يمكن النظر إلى المبدأ الإلحادي الهيرمونوطيقي المتمثل في تعذر المقدس على الإختزال، كردّ فعل ضد المقاربات العلمية للقرن العشرين التي تُعدّ بمثابة تهديد علمي، فقد عملت هذه المقاربات على محاولة عزل إشكالياتها الفريدة وإعادة صياغتها، وهو ما يقتضي تفسيراتها وشروحاتها الخاصة، وقد توجّس "إلحادي" دون شك، من أن هذه المقاربات الإختزالية لن تقدم تفسيرات غير كافية فحسب، وإنما، تفسيراً مجانباً لعدم قابلية المسألة الدينية للاختزال. لكنه على النقيض من بعض الباحثين في الدراسات الدينية الذين سعوا إلى تفسير الظاهرة الدينية من زاوية دينية، لم يكن "إلحادي" مشتغلاً بمنهج بحثي وفرع معرفي، ضيق، وأكثر تخصصية، وذو زاوية دينية منعزلة. ويمكن ملاحظة ذلك في إصراره المتكرر على عدم وجود ظاهرة دينية خالصة، وتشديده على الاندماج والتركيب كجزء من

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 52.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

طريقته المناهضة للاختزالية¹. فقد كان "إليادي" يعتقد بتركيبة الظاهرة الدينية، لكنه لم يكن مغلقا ورافضا للتصورات المغايرة، فقد انفتح على نتائجها، لكن بتحويلها وفق ما يتوافق مع المنظور العام لتاريخ الأديان، وذلك هو معنى التركيب والاندماج الذي تحدث عنه "آلان"، أي دمج نتائج المقاربات المجاورة والانفتاح عليها، تبعا لما يخدم رؤية التخصص.

ويضيف بأن المبدأ المنهجي المتعلق بعدم قابلية المقدس للاختزال، لا يعني بأن الباحث ملزم بالاشتغال على الظاهرة الدينية بشكل خالص، فمن الجلي بأنه لا توجد ظاهرة دينية خالصة، كما لا يمكن أن توجد ظاهرة تعتبر دينية محضة، فبما أن الدين بشري، فإنه ينبغي لهذا السبب تحديدا، أن يحتوي على شيء ما اجتماعي، أو لغوي، أو اقتصادي، ذلك أنه لا يسع التفكير في الإنسان بمعزل عن اللغة والمجتمع. لكنه ليس من الجدير محاولة تفسير الدين بواسطة واحدة من هذه الوظائف الأساسية، التي لا تعتبر في حقيقتها أكثر من مجرد طريقة مغايرة للإجابة عن ماهية الإنسان. ومع ذلك، فإن "إليادي" يؤكد بأنه لا يسعى إلى رفض فائدة مقارنة الظاهرة الدينية من خلال زوايا مختلفة، رغم أن بعض صياغتها تُقلل أو تُلغي هذه الفائدة. ويخلص "إليادي" إلى أنه ينبغي النظر إلى الظاهرة الدينية في ذاتها قبل كل شيء، وبحسب ما ينتمي إليها فقط، وبأنه لا يمكن تفسيرها بطريقة أخرى². ويشير "آلان" إلى مسألة الجوهرية في الدين، الذي يقتضي تفسيره به، أما ما يُعدّ ثانويا فيه، فيمكن الاستفادة منه كعامل مؤثر، لكنه لا يسع الارتقاء به ليكون عنصرا أساسيا فيه، لأن تفسير الدين انطلاقا من بعد واحد هو عين الاختزال.

وحتى يزيد هذه الاشكالية إيضاحا، يستحضر "آلان" أمثلة تطبيقية إلهادية، فانطلاقا من القول بعدم وجود ظاهرة دينية خالصة، اعتمد "إليادي" في معطياته ولبعض تحليلاته وشروحاته على إسهامات الأنثروبولوجيين، والنفسانيين، والاجتماعيين، والمؤرخين، ومختلف الباحثين الذين لم يفترضوا، في الغالب، عدم قابلية المقدس للاختزال. وعليه، فإن تاريخ الأديان المستقل بذاته، انطلاقا من ادعائه بعدم قابلية الديني للاختزالية، لا يمكن أن يعزل بنفسه ويزعم الاكتفاء الذاتي، فهو لا يقدم تفسيرات دينية غير اختزالية للأسطوري المخصوص ومعطيات دينية أخرى فحسب، وإنما يملك دورا خاصا في إدماج وتركيب إسهامات مختلف المقاربات المتخصصة ضمن إطاره الديني غير الاختزالي، الواسع، والمتربط، والمعنائي³. فقد كانت المادة العلمية الإلهادية، تعتمد على قراءته الموسوعية لإنتاج الرواد الأوائل، الذين لم يكونوا يعتقدون بتعذر الديني على الاختزال، لكنه استطاع بفطنته، وإيمانه بدور مؤرخ الأديان، وكفاءة حقله، أن يدمج مختلف النتائج وفق ما يخدم تصوره.

ويشير "آلان" إلى ضرورة مراعاة مبدأ تعذر المقدس على الاختزال عند "إليادي"، وإلا كان تحليل أطروحته أعرجا، إذ لا يمكن للمرء قراءة كتاباته حول الأسطورة خصوصا، وحول الدين عموما، من دون الإطلاع المقرب على اهتماماته، المهووسة في الغالب، بالأشكال الحديثة الرديئة من "الاختزالية". فهذا الاختزال، مثلما يتجلى في المقاربات البحثية

¹ Allen, Myth and Religion., p. 18.

² Ibid., pp. 18-19.

³ Ibid., p. 19.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الحديثة، وبشكل كبير في الحياة المعاصرة، هو ما يحول بيننا وبين تقدير، أو حتى الاعتراف بطبيعة، ووظيفة، ودلالة، ومعنى الأسطورة والدين. وينظر "إليادي" بعيدا في مشروعه، الذي عزفه كحاجة أصيلة وملحة إلى "هيرمونوطيقا خلاقة" في تاريخ الأديان، باعتباره استعادة للأسطورة، وتحديد الدراسة الحديثة والحياة المعاصرة من خلال النزعة المناهضة للاختزالية للمقدس، بما في ذلك عدم قابلية عالم الأسطورة المقدس للاختزالية¹. ويشدد على مركزيتها مرة أخرى، إذ يظهر المعنى الأكثر حزما، بشكل أفضل في الموقف الإليادي: في نقده العنيف، وإدائه للمواقف الاختزالية المهيمنة، وغير الموفية، والاحتقارية. فهو لم يدع إلى مجرد تفسيرات وافية للأسطوري المتعذر على الاختزال فحسب، وإنما إلى الأهمية غير القابلة للتعويض لتخصص تاريخ الأديان المستقل بذاته، والمهدد بالانقراض، بالإضافة إلى رؤيته حول التجديد الروحي الأسطوري للثقافة الغربية الحديثة الاختزالية، ومُنْتَزَعَة القداسة، ومسلوبة الزخم². فقد سادت تصورات مختلف المقاربات الكلاسيكية حول أصل الدين وطبيعته على الرأي العام للجمهور المثقف آنذاك، ما تسبب في ظهور موجة إلحاد وانسلاخ لم يشهدها التاريخ البشري، ولذلك سعى "إليادي" إلى نقد الأسس التي قامت عليها تلك النظريات، ووضع معالم وأدوات منهجية ذات كفاءة لاستعادة المقدس إلى الحياة.

لكن الموقف الإليادي من مناهضة الاختزالية، جعل تصوّره للتاريخ غامضا، ما تطلّب الحاجة إلى مزيد من الإيضاح والتحليل، خاصة وأنه يُسَلَّم بعقم المذهب التاريخي على إدراك جوهر المقدس. وقد تناول "آلان" هذه الإشكالية، بعرض آراء بعض الباحثين حول تصنيفهم لجهود "إليادي" باعتباره مؤرخا، أو مناهضا للتاريخية، ولهذا سنتقي نماذج مختارة للإيجاز.

وفي البحث عن جواب لهذه الإشكالية يذهب "آلان" إلى أن "سترينسكي" يزعم بأن "إليادي" قد وظّف وانتقد ثلاثة اتجاهات تاريخية. الأولى، هنالك تاريخ لا يعدو عن كونه "كرونولوجيا"، كما لو أن مهمة المؤرخ تتمثل في مجرد رصد الأحداث ببعضها البعض، أو سلسلة من الأحداث. ثانيا، "التاريخ الوضعي" الذي يتجاهل القصدية البشرية والمعاني الباطنية، وهو ما يؤدي بحسب "إليادي" إلى تقسيم خاطئ للمعطيات التاريخية وتفسير مجاني لمعانيها. ثالثا، وهو الأكثر أهمية، "التاريخ الكامل"، والذي يعتبر تفسيراً ومعنى-معطى للتاريخ، غير أن له قيمة محدودة بما أنه ساعدنا على إدراك معنى تاريخي مخصوص للمقدس مثلما تمّ تصوّره وتجربته في ثقافة معينة. مثل هذا التاريخ الكامل غير كاف، بما أنه لا يسمح لمؤرخ الأديان بفكّ شفرة المعاني المتجاوزة للتاريخ الأولانية للمقدس³. ويشير "سترينسكي" إلى مدارس تاريخية تحتاج إلى استفادة مطولة لبيان مسلمات كلّ منها، غير أن ما يمكن قوله، يكمن في أن هذه الأنماط التي استقرأها "سترينسكي" غير قادرة على بلوغ جوهر المقدس، ومنه استنتج بأن "إليادي" مناهضٌ للمنهج التاريخي ورافض لتوظيفه في كنه ماهية الظواهر الدينية.

¹ Allen, Myth and Religion., p. 03.

² Ibid., pp. 03-04.

³ Ibid., p. 227.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي (المقدس وأورواته) (التعليقية في استقصائه)

ويعرض "آلان" موقفاً ثانياً يؤيد وجهة النظر القائلة بلا تاريخية "إيادي"، إذ تعتبر تفسيرات "جيلفورد دودلاي" استثنائية لكونها من الدراسات القلائل التي خلصت إلى أن تاريخ الأديان الإيادي قد ارتكز على موقف لاتاريخي معياري، ومن ثمّ، فقد ألمح إلى أن هذه اللاتاريخية يمكن النظر إليها كتعاطف. كما أن تحليلات "دودلاي" لتاريخ الأديان المعاصر تجعله في وضعية أزمة شديدة والتباس، ولهذا اقترح "إيادي" نظرية لاتاريخية للأديان، باعتباره قائداً مرشحاً لتحقيق الانسجام والتقدم المستقبلي للتخصص¹. فهو يرى بأن الأزمة المعرفية والمنهجية التي وقع فيها تاريخ الأديان، بحاجة إلى التملّص من التاريخ، وأدواته الاستقصائية، ولهذا قرّر شكلاً من التعاطف لتلك الأوضاع الوجودية الغابرة بدلاً من تأريخها، تجلّي في مشروعه الهيرمونوطيقي، الذي دعى فيه إلى معايشة تلك الأوضاع كما عاشها المتدين الغابر.

ثم يخلص "دودلاي" بعد ذلك إلى رسم النزعة التي اتبعها "إيادي" بأنه كان لاتاريخي أديان *antihistorian of religion* في حقيقته، إذ ينبغي تصنيفه ضمن مقاربات التقاليد الفرنسية، الاستدلالية، والتزامنية، والنظامية، ذلك أنه يتشارك في الكثير من التماثلات مع بعض الباحثين من أمثال "فوكو" و"ديموزيل"²، ولعل المهنة الأكاديمية التي زاوّلها "إيادي" بفرنسا، والإطلاع المقرب على المدارس التاريخية وما تنشره حولياتها السائدة آنذاك، كان السبب في اتخاذ هذا الموقف³.

كما يعتبر "آلان" بذاته من الباحثين الذي صنّفوا جهود "إيادي" باللاتاريخية، وبأنه حكم على التاريخ بالعمق، مشيراً إلى أن النظرية الإيادية حول الأسطورة والدين ومقاربتة المنهجية تكشف عن نزعة لاتاريخية أكثر كونها نقداً للتاريخية، فهو يضع دعاوى أنطولوجية لاتاريخية وأحكام معيارية حول التاريخ والزمن والشرطية البشرية والحقيقة، التي تذهب إلى ما هو أبعد من نقد التاريخية⁴. وذلك لأنه وظف معجم الأنطولوجيا الغابرة وأسقطه على التاريخ مثل التكرار الدوري وإلغاء الزمن الخطي.

غير أن "إيادي" كان صريحاً في موقفه من دراسة تاريخ الأمم الغابرة، فقد كان يهدف إلى مقارنة مختلف ضرورب وأنماط الكينونة البشرية، والاختلاف الجوهرية القائم بين التصور الغابر والحديث للزمن، وليس مقارنة بين مختلف المدارس التاريخية، ومسلماها وأدواتها المنهجية، ولعل ذلك هو ما أدى بالكثير من الباحثين إلى القول بمعارضة "إيادي" للتاريخ.

¹ Allen, Myth and Religion., p. 228.

² Ibid., pp. 228-229.

³ للاستزادة حول موقف دودلاي، انظر مقاله "Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions" <https://www.jstor.org/stable/1462346>

⁴ Ibid., p. 213

الفرع الخامس : الحاجة إلى قراءة فلسفية للتاريخ من منطلق "فكرة الروح العالمي" :

لقد كانت مسألة "إيادي" للأنطولوجيا الغابرة، قائمة على استخدام معجمها الاصطلاحي في تصور التاريخ، وبالتالي فهو لم يكن معاديا للمقاربة التاريخية، وإنما كانت له نظريته الخاصة في توظيف الأدوات التاريخية، في استخلاص معاني ودلالات الوثائق الدينية، وحتى يجد شرعية ومكانة لأطروحاته المستجدة ضمن المدارس التاريخية السائدة، رأى بأن فلسفة التاريخ الهيجيلية يمكنها القيام بذلك، واحتواء الأنطولوجيا الغابرة بمفاهيمها، وهو ما يتجلى في مقدمة كتابه "نظرية العود الأبدي"، إذ يقول : "لولا خوفنا من المبالغة في الإعلان عما نطمح إليه، لكننا وضعنا لهذا الكتاب عنوانا فرعيا آخر هو "مدخل إلى فلسفة التاريخ"، لأن هذا هو معنى هذه المقالة في نهاية المطاف"¹. فقد وجد في فلسفة التاريخ إمكانية لإدراك المعاني الكامنة في الجانب التاريخي من الدين، فبحسبه، أنه "منذ هيجل" انصرفت جميع الجهود إلى إنقاذ "الحدث التاريخي"، وإعطائه قيمة بما هو كذلك، الحدث التاريخي بنفسه ولنفسه"²، ولذلك سنعمل على مقارنة مفهومه لفلسفة التاريخ الهيجيلية، ولطريقته في دمجها بما يخدم تصوراتها حول البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ومنه للإجابة عن الموقف الحقيقي لـ"إيادي" من التاريخ بين التوظيف أو الرفض.

وقد انطلق "إيادي" بطرح الاشكاليات التالية : "كيف استطاع "هيجل" أن يعرف ما هو "ضروري" في التاريخ، وبالتالي ما كان يجب أن يتحقق وفقا لما تحقق؟. كان "هيجل" يعتقد أنه كان يعرف ماذا يريد الروح العالمي"³. إذ يستحيل هيجيليا أن تظل الفظائع والشور والآلام من دون معنى، طالما يوجد مسار يحكمها، ويحدد لها غاية في ذاتها وقيمة، وبناء على ذلك، يمكن للإنسان أن يتحتمل التاريخ، وهو ما دفع بـ"إيادي" إلى تبني هذه الفكرة، وتوظيفها في أطروحاته، لتسويغ تصوره حول التاريخ، ففكرة "الروح العالمي" تمثل دليلا على انتفاء العبثية عن أحداثه، وهي تعد من المقولات الأساسية في الفلسفة الهيجيلية التي لا يسعنا تناولها إلا في حدود ما يخدم صلتها بالطرح الإيادي.

وعن هذه المقولة، يرى "إيادي" بأن الإنسان يحتاج إلى ما يتجاوز شرطيته حتى يبرر مآسيه وآلامه ويتحملها، ف"من المؤكد أنه ما من فلسفة تاريخية بقادرة على حمايته من خوف التاريخ، فلكني ننتقد التاريخ ونؤسس له أنطولوجيته أن تُبين أنه لا يقينا الخوف من التاريخ إلا أن نُسلّم على الأقل، بوجود الروح العالمي *esprit universelle*، ما العزاء الذي نجده عندما نعرف أن آلام الملايين من الناس قد أتاحت لنا الكشف عن وضع يكون حدا للشرط البشري، إن لم يكن وراء هذا الحد سوى العدم"⁴، فالإنسان بطبعه كائن يخشى العماء والخواء، وكل ما يشكّل تهديدا لوجوده، كما أن احتمال مصائب الموت والمرض والمجاعة وتفشي الأوبئة، ليس من سبيل إلى اكتساب طاقة على

¹ أسطورة العود الأبدي، إيادي، ص 07.

² المرجع نفسه، ص 252.

³ المرجع نفسه، ص 253.

⁴ المرجع نفسه، ص 273-274.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

مواجهته، إلا الإيمان بمتعال يتجاوز شرطيته، لأنه يصوّر له وجود حكمة في كل ما يحصل، ويجد فيه مبررا وتفسيرا للشرور والآلام التي كانت تعانيها البشرية في حياتها.

ويشير "إيادي" إلى سبب تأثره بالفلسفة الهيغيلية بالقول: "لكن في فلسفة "هيغل" جانب يهمننا، هو الجانب الذي لم يزل يحتفظ بشيء من المفهوم اليهودي-المسيحي: عند "هيغل"، الحدث التاريخي تجلّ للروح العالمي، هنا يمكننا أن نستشف موازاة بين فلسفة التاريخ عند "هيغل" وبين لاهوت التاريخ عند أنبياء العبريين: فقد كان الحدث التاريخي عند هؤلاء، مثلما هو عند "هيغل"، غير قابل للارتداد، وصحيحا بذاته بما هو تجلّ لإرادة الله، موقف "ثوري" تماما في منظور المجتمعات التقليدية التي كان يحكمها التكرار الأبدي للنماذج البدئية، وهكذا يظلّ قدر شعب ما، بحسب "هيغل"، يحتفظ بمعنى بعد تاريخي، بما أن كل تاريخ يكشف عن تجلّ جديد للروح الكوني أو العالمي أكمل كمالا من سابقه"¹.

ويمكن تحديد ثلاثة ملاحظات. أولا: يرفض التاريخ العبثية، بناء على وجود غائية مجرياته، تتمثل في إرادة الروح العالمي الذي يتحكم فيه ويدبّره أحداثه، ومن ثم، يصبح وجوده ضرورة. ثانيا: تأثر "هيغل" باللاهوت المسيحي حول مفهوم التاريخ، فالتاريخ يمثل تجليا للمسيح، وإرادة الرب، ولذلك تعتبر المسيحية عند "إيادي" بمثابة الديانة الحقيقية، لأنها حققت هذا المفهوم بشكل مثالي. ثالثا: وهو التقارب بين النظرية الهيغيلية والمفهوم الغابر للتكرار الدوري للنماذج البدئية، انطلاقا من المبدأ الهيغيلي القائل بأنه "لا جديد تحت الشمس"، فالتاريخ يتكرر إلى ما لا نهاية طبقا لنظرية العود الأبدي.

وبما أن "إيادي" مناهض للاختزالية، وكل ما ينفي البعد الروحي، فقد عرض النموذج الماركسي الذي يقود نحو تاريخية الإنسان، مبينا بأن "التاريخ بحسب "ماركس" مجرد من كلّ معنى بعد-تاريخي، لم يعد غير ظاهرة ثانوية لصراع الطبقات، بأي مقياس يمكن مثل هذه النظرية أن تُسوِّغ الآلام التاريخية"²، فقد جرّدت الماركسية الإنسان من الأدوات التي تُمكنه من مواجهة آلام التاريخ، وتركته للخواء، ما عصف به وجوديا.

ولذلك يقدم "إيادي" نقدا لاذعا وعنيفا لكل المدارس التاريخية ما بعد الهيغيلية التي سلخت البعد الروحي عن الوجود الإنساني، ودفعت به نحو العدمية، ف"الفلسفة التاريخية، في جميع تنوعاتها وتلونهاها، من "قدريّة" "نيتشه" إلى "زمانية" "هيدغر"، تبقى فلسفة منزوعة السلاح، ليس من قبيل المصادفة أبدا أن يرق اليأس والتشاؤم في هذه الفلسفة إلى مستوى مناقب البطولة وأدوات المعرفة"³، وتلك سمة لازمة لغالبية فلسفات ما بعد الحداثة عموما، الهادفة إلى نفي المركز والثابت والمطلق، وهو ما يؤدي إلى الهلامية والعبثية.

¹ أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 254.

² المرجع نفسه، ص 254.

³ المرجع نفسه، ص 260.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورولته (التعليقية في استقصاءه)

غير أن بعض الباحثين يشير إلى الموقف النقدي الذي اتخذته "إليادي" من الفلسفة الهيغلية في فترة لاحقة من حياته، مبينا بأنه اعتنقها خلال قراءاته الشبابية، لقوة تأثير أفكارها على الحراك الفلسفي آنذاك، ليعود إلى تبني أطروحات المدارس الفرنسية التاريخية، وهو ما تناوله "بريان روني" الذي يرى بأن "هيغ" قد نال إعجاب "إليادي" لفترة طويلة، أين كتب في *Journal* "لقد عدت إلى هيغل"، وقد حصل ذلك خلال الخمس أو الست سنوات الماضية، حين كنت في صراع مع المعنى في التاريخ (*Journal I, 174, entry for September 1952*). وخلصَ إلى ذلك من أجل معرفة ما هو "ضروري" في التاريخ. فعلى الرغم من أن وجهة النظر الرئيسية لـ"إليادي" تتمثل في التأكيد على اعتماد فلسفة التاريخ الهيغلية على البصيرة الروحية للأنبياء العبرانيين، إلا أنه يشير كذلك إلى التناقض الموجود في هذه الفلسفة في خلاصتها المعلنة، وهي الحفاظ على حرية الإنسان، فإن ذلك يطرح تحديا قويا حول كفاءة هذه الفلسفة في أداء مهمة تنمية القدرة على تحمُّل التاريخ. وبطبيعة الحال، فقد كان "إليادي" يعلم بأن الهيغلية لم تكن فلسفة التاريخ الوحيدة، وليست وحدها "تاريخية"، فقد حشر مفاهيم لـ"ريكهارت، وترولتش، وديلثاي، وسيمل، وكروتشه، وكارل ماهايم، وأورتيجا غاسي، وماينيكيه، وهيدغر، وجونتيل، وكارل لوفيث"، على صفحة واحدة. يقول "إليادي": "إنها ليست إشكالية الحكم على صلاحية فلسفة تاريخية معينة، وإنما لإثبات إلى أي مدى يمكن لهذه الفلسفة أن تتخلص من الخوف من التاريخ"¹. فقد كان قارئا حاذقا وموسوعيا، كما أن أسلوبه يتميز بالقدرة على التركيب والتوليف والانتقاء، وتبينة المفهوم بحسب ما يتلائم مع تصورات ونظرياته، ليخرج بفلسفة ورؤية خالصة له، إذ كان يُضمِّن عدة مفاهيم مستمدة من مختلف النظريات في تناول إشكالية معينة وفق تصوره لها، بدلا من توظيف المفهوم تبعا لسياقه الأصلي، ولذلك كانت الصفحة الواحدة، تجمع العديد من تلك المفاهيم.

وبعد أن عرض "آلان" بعض المواقف التي استقها "إليادي" من الفلسفة الهيغلية، ووقوعه أسيرا لها خلال شبابه، ثم تخليه عنها²، يشير إلى أهم عنصر هيغلي مُتضمَّن في أطروحاته، فقد واصل "إليادي" انطباعاته الشخصية بخصوص "هيغل" من خلال التأكيد على أنها كانت "مفاجأة سارة" بمعرفة أن "هيغل" لم يبدأ عبر إدماج إشكالياته الفلسفية الرئيسية، لكنه عمل بدلا من ذلك، على إعداد منظوره الفينومينولوجي والفلسفي من خلال تكريس عدّة سنوات من البحث التاريخي حول الدين والتاريخ بشكل مباشر، انطلاقا من مصادرها، كما كان شغله الرئيسي يتمثل في التاريخ العيني، أي حياة الشعوب، و"الروح" الذي تجلّى بذاته مباشرة في تلك الحياة. ويخلص "إليادي" إلى القول "يجعلني ذلك سعيدا، لأنه يضيفي شرعية على "منهجي" الفلسفي، فقد كرّست أزيد من ثلاثين سنة من حياتي لمثل هذه الدراسات العينية: الفيلولوجيا، التاريخ، الفولكلور، الأديان. وعلاوة على ذلك، فقد سعيت دائما نحو هدي النهائي المتمثل في فهم المعنى الروحي للمواد التي أدارسها"³.

¹ Eliade, *Reconstructing Eliade.*, pp. 104-105.

² For more detailed discussion, see, Cf, *Myth and Religion*, pp 218-219, and *Journal I*

³ Allen, *Myth and Religion .*, pp. 219-220.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

فقد كان "إليادي" يسعى لإيجاد إطار وهيكل يحتوي أفكاره، ويضفي عليها الشرعية، أمام الزخم الكبير من المدارس والمشارب التاريخية، ووجد في فكرة الروح العالمي الهيجيلية مأربه. ويحتاج الكشف عن الوشائج الجامعة بين "هيجل" و"إليادي" إلى بحث مستفيض، والمأم واسع بمختلف المدارس التاريخية التي استقى منها تصوره للتاريخ، وشكل بها فلسفته ورؤيته الفريدة، بفضل عبقريته الفذة في إدماجها ضمن البحث في تاريخ الأديان.

وقد حاول "روني" التعريف بالمفهوم الإليادي الفريد للتاريخ، وطريقة توظيفه في قراءة التراث الديني المادي لمختلف الشعوب، مدافعا عن دعواه، من خلال المجادلة بأن لـ"إليادي" كان فهم مخصوص، أو متفرد، للتاريخ. ولم يمنعه ذلك من توظيف المصطلح في معناه العام المتمثل في السوابق الزمنية. وعلى ضوء ذلك، فإن تاريخ الأديان بالنسبة إليه، هو دراسة السوابق التاريخية للظاهرة الإنسانية التي يشار إليها باسم "الدين". ويدرك الباحث تلك الحقيقة التي تكشف عنها المعطيات، بأنها تؤلف مجموعة هيروفاقيات بالنسبة إليه، وذلك ما يجعل من تاريخ الأديان ذاته بمثابة ممارسة دينية، ولا يجعله نقدا هداما، انطلاقا من اعتقاده بأن "العيش كإنسان هو بذاته عمل ديني". وعليه، يمكن لمؤرخ الأديان أن يدرك الظواهر الدينية الغابرة والغريبة والمعاصرة، بمعنى، أنه يمكنه إدراك دلالة هذه الظاهرة الدينية بالنسبة للحياة الواقعية للمتدين، ودلالة تلك الظاهرة المعينة بالنسبة للوضع الوجودي العام للإنسانية عند مواجهتنا لما يحيط بنا. وللقيام بذلك، فإن هنالك التزاما معينا يعتبر ضروريا لقبول هذه المعطيات يتمثل في كونها ذات مغزى فعلي بالنسبة للمتدين، وبأن هذا المغزى قابل لإعادة التحيين *reactualization*. وبالنظر إلى هذا الالتزام، فإن التعرض المكثف لهذه المعطيات التاريخية الواقعية يعتبر ضرورة قطعية من أجل تأسيس نوع من التفسير للحقائق الخارجية المتضمنة في النصوص، المتناقضة مع الحقائق الباطنية لتجربة المرء الشخصية. وهو ما يتوافق مع المبدأين اللذان انتقده "إليادي" بسببهما بشدة، والمتمثلان في تعذر التجربة الدينية على الاختزال وإصراره على اعتماد الباحث على معلومات تاريخية دقيقة. فالظاهرة الدينية ينبغي تُدرَك وفقا لمصطلحاتها الخاصة من أجل تحصيل معانيها، سواء كان ذلك بالنسبة للمتدين أو الباحث المعاصر، وذلك هو مبدأ ضرورة إدراك موضوع الدراسة تبعا لشروطه الخاصة بشكل دقيق، والذي أسعى إلى تطبيقه لفهم "إليادي" تبعا لمصطلحاته الخاصة، مثلما قام بتوظيف تلك المصطلحات¹. فالتاريخ الديني بحسبه، يتشكل من مجموعة من تجليات المقدس، التي تكشف عنها الوثائق الدينية التاريخية، ما يستدعي استخلاص تلك الدلالات الكامنة، لكن تحقيق ذلك رهين بتوظيف المعجم الأنطولوجي البدائي، كمقولات التكرار الدوري، بالإضافة إلى مراعاة السياق الخاص بالظاهرة، ومحكمة الأطروحات الإليادية تبعا لمجمعها ومقاصدها، دون تحويرها عن سياقها.

ويضيف بأن العبارة الواردة في الجزء التاسع من كتاب *Quest* تُضفي نبرة شبه صوفية: "ينبغي اعتبار تاريخ المعاني الدينية جزءاً من تاريخ الروح الإنسانية". ويذكر "إليادي" مرارا وتكرارا بأن الهدف النهائي لبحوثه يتمثل في اكتشاف معنى الحقائق الدينية، وتغيير وتطور هذه الحقائق عبر التاريخ خصوصا. فبدلا من السعي نحو إعادة بناء "أركيولوجي"

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade.*, pp. 110-111.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

أو الوصف الفينومينولوجي لهذه المعطيات الدينية، يحاول "إليادي" اكتشاف معاني هذه المعطيات، وذلك أنموذج عن المقاربة الهيرمونوطيقية التي تفترض وجود "معنى" ضمن معطيات محددة. ففي النظرية الأدبية، تفترض الهيرمونوطيقا "الإيجابية" معنى مفرداً تمّ تضمينه بشكل متأنٍ ومُضمَرٍ من طرف المؤلف داخل النص، فالهدف من التفسير هو استعادة هذا المعنى الثابت. أما بالنسبة للهيرمونوطيقا "السلبية" من ناحية أخرى، فهي تفترض بأن المعنى يُشتق من النص، غير أنه يعتمد على عملية التفسير. ويتفق "إليادي" بطبيعة الحال مع الأخير، غير أن "الهيرمونوطيقا الخلاقة" للمعطيات الدينية، بالنسبة إليه، تعكس تطوراً، بحيث أن استجابة المفسر مشروطة بالمؤثرات التاريخية، لكنها متحررة من الحتمية بواسطة إبداع المخيلة الإنسانية، ذلك أنها مُدركة باعتبارها أمراً بالغ الأهمية في تفسير كل التجارب المعيشة، وليس للنصوص الأدبية فقط¹. فالوثائق تحتوي تجارب دينية معيشة، وتعبّر عن قلق أنطولوجي عاناه الإنسان المتدين الغابر، وبالتالي، فهي تتضمن معنى معين، لكنها تحتاج إلى اجتهاد تأويلي خلاق من طرف مؤرخ الأديان، اعتماداً على كفاءة أدوات تخصصه لتحقيق ذلك، وتعاطفه مع التجارب الدينية، أي بموضوعة ذاته مكان الإنسان المتدين، واستحضار طرائق تصوره.

ولعلّ الإجابة الحاسمة عن موقف "إليادي" من توظيف أدوات التقصي التاريخي من عدمه، تجد جوابها الفصل في التلميحات التي ضمّنها في مقدمة كتابه الشهير حول الشامانية، أين كتب بأنه ينبغي عند التعامل مع الحقائق التاريخية-الدينية، الحرص على تنظيم وراثتها بحسب المنظور التاريخي قدر الإمكان، ذلك أنه الوحيد القادر على ضمان طابعها الواقعي، إذ يجب على مؤرخ الأديان ألا ينسى بأن الظواهر التي يشتغل عليها في مجموعها، تكشف عن أوضاع معينة للإنسان، كما أن هذه الظواهر تتطلب فهمها وجعلها ميسورة للفهم. وينتمي هذا العمل المتعلق بفك شفرات المعاني العميقة للظواهر الدينية إلى مؤرخ الأديان بحق. لكن المسلم به، أنه سيكون للنفساني، والاجتماعي، والإثنولوجي، وحتى الفيلسوف أو اللاهوتي، رأيهم ليقولوه، كلٌّ بحسب التصور والمنهج الخاص به. غير أن مؤرخ الأديان هو المخوّل لقول أكثر الأمور صحّة بخصوص الحقائق الدينية، انطلاقاً من كونها حقيقة دينية، وليس باعتبارها حقيقة نفسية، أو اجتماعية، أو اثولوجية، أو فلسفية، أو حتى لاهوتية. وعند هذه النقطة تحديداً، يتميز مؤرخ الأديان عن الفينومينولوجي، لأن هذا الأخير، يرفض من حيث المبدأ، عملية المقارنة: فهو يُجُدُّ نفسه بهذه الظاهرة الدينية أو بتلك، ليقارنها، ومن ثمّ يستخلص معناها، في حين أن مؤرخ الأديان لا يبلغ فهمها، إلا من بعد مقارنتها مع آلاف الظواهر المتشابهة أو المختلفة كما ينبغي، وبعد موضعتها بينهم. كما أن هذه الظواهر معزولة عن بعضها عبر الزمان والمكان. ولسبب مماثل، لن يُلزم مؤرخ الأديان نفسه بنمطية أو مورفولوجية للحقائق الدينية: فهو يعلم جيداً بأن "التاريخ" لن يستنفذ محتوى حقيقة دينية ما، لكنه لن يغفل أبداً بأنه داخل التاريخ دائماً، بالمعنى الواسع للكلمة، تعمل حقيقة دينية معينة على تطوير جميع جوانبها والكشف عن كل دلالاتها. بتعبير آخر، يوظف

¹ Rennie, Reconstructing Eliade., p. 113.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهنة المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

مؤرخ الأديان كل التجليات التاريخية لظاهرة دينية ما، بغية اكتشاف ما الذي "يعنيه" أن مثل هذه الظاهرة: ترتبط من جهة بتاريخ واقعي، لكنها تنطبق، من ناحية أخرى، بفكّ تشفير ما تكشفه حقيقة دينية من أمر فوق-تاريخي عبر التاريخ¹.

ف"الإيدي" مثلما يظهر، لا ينكر الجانب التاريخي في الدين، ذلك أنه الإطار الذي يتجلى الدين بداخله، ومسرح أحداثه، غير أن دلالة هذا التجلي لا يمكن تحصيلها من خلال المقاربة التاريخية.

وقد وضع "الإيدي" فرقا بين دلالة مفهوم التاريخ *histoire*، وبين دلالة مفهوم التأريخ *historiographie*، نظرا لوجود التباس قائم بينهما، ولعل ذلك ما جعل بعض الباحثين يتصوّرون بأنه كان مناهضا للزرعة التاريخية، لكننا نعتقد بأن مقدمة كتابه حول الشامانية، كفيلا بتوضيح موقفه.

فبحسبه، لا توجد حاجة إلى الخوض في هذه الاعتبارات المنهجية من أجل عرضها على نحو لائق، ذلك أنها تتطلب مساحة أكبر بكثير مما تسمح به المقدمة. غير أننا نلاحظ، بأن كلمة التاريخ *histoire* تؤدي في بعض الأحيان إلى الارتباك: ذلك أنها قد تدل كذلك على علم التأريخ *historiographie* (فعل كتابة تاريخ أمر ما)، بمعنى "ما حدث في العالم" بشكل بسيط ومجرد. ومع ذلك، فإن هذا المصطلح بذاته ينقسم إلى عدة تفرعات دقيقة: التاريخ بمعنى ما حدث في حدود مكانية أو زمانية معينة (تاريخ شعب معين، أو حقبة معينة)، بمعنى أنه تاريخ سيرورة أو بنية، كما يعني أيضا تاريخا بالمعنى العام للمصطلح، مثلما نثر عليه في عبارات "الوجود التاريخي للإنسان، الحالة التاريخية، اللحظة التاريخية"، أو حتى في المعنى الوجودي للمصطلح: أن الإنسان في ظرفية، بمعنى أنه داخل التاريخ². وتلك اعتبارات منهجية لا تستدعي الوقوف عندها، إلا في حدود ما يخدم إشكالية البحث، المتمثلة في مفهوم التاريخ عند ضمن مشروعه في تأسيس تاريخ الأديان.

ويتجلى مفهومه بشكل صريح في ما يضيفه، بناءً على الملاحظة المنهجية السابقة، أين يرى بأن تاريخ الأديان *l'histoire des religions* ليس بالضرورة تأريخا للأديان *l'historiographie des religions* دائما: ذلك أنه خلال كتابة تاريخ دين معين أو حقيقة دينية معينة (كالتضحية عند الساميين، أسطورة هيراكليس)، لا يمكننا عرض كل "ما حدث، من خلال منظور كرونولوجي. وبالتأكيد، فإنه يمكننا القيام بذلك إذا كانت الوثائق متاحة لذلك"، غير أننا لسنا ملزمين بإنجاز تأريخ للحصول على ذريعة لكتابة تاريخ الأديان. إن تعدّد استخدامات مصطلح التاريخ، قد أحدث سوء فهم بين الباحثين. وفي حقيقة الأمر، فإن المعنى الفلسفي والعام الكامن في التاريخ في الوقت عينه، يتلائم مع تخصصنا بشكل جيد. إننا نقوم بتأريخ الأديان في المعيار الذي نطبقه على دراسة الحقائق الدينية كما تبدى في ذاتها، بمعنى على مستوى صعيد تجلياتها المخصوص: فهذا الصعيد التاريخي، واقعي، وجودي دائما، حتى لو كانت هذه الحقائق الدينية التي تتجلى لا تقبل الاختزال بشكل دائم أو تام في التاريخ. فمن التجليات الأكثر بدائية

¹ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase*, 2^{ème} Ed (Paris, PAYOT, 1968), p. 12.

² Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 12-13.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

(كتجلى المقدس في شجرة أو حجر، على سبيل المثال)، إلى الأكثر تعقيدا (كالكشف عن شكل إلهي جديد بواسطة نبي أو مؤسس دين)، كلها تتجلى داخل تاريخ واقعي، كما أنها مشروطة بطريقة ما بالتاريخ. ومع ذلك، فإن "عودا أبديا" يتجلى في أكثر الهيروفاقيات تواضعا، عوداً أبدياً نحو لحظة خالدة، والرغبة في إلغاء التاريخ، ومسح الماضي، وإعادة خلق العالم، و"يرز" ذلك في الحقائق الدينية، وليس مؤرخ الأديان من "يختلقه". ومن الواضح، بأن المؤرخ الذي لا يريد سوى أن يبقى مؤرخا، وليس أكثر من ذلك، له الحق في رفض المعنى المخصوص والبعده-تاريخي لحقيقة دينية. كما أن الإثنولوجي، والاجتماعي، والنفساني، يمكنهم رفض ذلك أيضا، أما مؤرخ الأديان فلا يمكنه ذلك: فتعرفه على عدد كبير من الهيروفاقيات، سيجعل نظره قادرا على فك تشفير المعنى الديني الخالص لهذه الحقيقة أو تلك¹.

وهو ما يعود بنا إلى المبدأ الإلهي القائل بأنه لا وجود لظاهرة دينية خالصة، فهي تحدث وتتجلى داخل التاريخ، لكن الاكتفاء بمجرد التبويب والتصنيف التاريخي لن يسمح ببلوغ جوهرها، وإنما يجب تأويل تلك التجليات، ومحاولة إبراز معانيها، وهو ما لا يمكن إنجازه في نظره، إلا بواسطة مؤرخ الأديان، ويقتضي ذلك توظيف المعجم الأنطولوجي البدائي، أي بتفعيل مقولة التكرار الدوري في استنتاج معنى الوثيقة التاريخية، وعدم رفض البعد الترانسندنتالي الكامن فيها. وعليه، فإن "إلهادي" لم ينكر التأريخ، لكنه يرفض تفسير الدين به، ولهذا يشكل عنوان كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، بذاته دليلا على سعيه نحو المعنى الكامن في الوثائق التاريخية، لأنه لا يوجد دين من دون تاريخ، أو خارج التاريخ.

وقد تناول "أحمد زين الدين" طريقة التوظيف الإلهي للمقاربة التاريخية، ودافع عن طريقته باعتبارها غير مناهضة للتاريخ، منطلقا من التعريف الذي قدمه للمقدس باعتباره بنية في الشعور وليس مرحلة من تاريخ هذا الوعي، إذ يرى أنه يمكن دراسة الطرح الإلهي على ضوء هذه القاعدة، التي ترفض كل اختزال، أي تفسير الدين بغير الدين، ولهذا استعمل مختلف المعطيات والوثائق التي أتاحتها الأنثروبولوجيون والإثنولوجيون والسوسيولوجيون وغيرهم، للدلالة على صحة نظرياته ومخرجاته حول الظاهرة الدينية، ف"المطلب التاريخي لمسييا إلهادي، وهو مطلب يُلحّ عليه باستمرار في مواجهة بعض العلماء أو المهتمين بالشأن الديني، لا يجعل منه كما يُظنُّ مؤرخا، أو موثقا، أو مُنقِّبا أو باحثا، يوثق ويدقق ويقارن في صحة الأثر، بل يجعله شاهدا على صحة منظومته الرمزية أو الدينية، فالمسعى التاريخي عنده، بناء على الإكثار من الشواهد، لا يرمي إلى إخفاء ظاهرة المقدس تحت ركام التاريخ، على غرار ما يفعل المؤرخ، بل إلى "تظهير" المقدس من خلال التاريخ الذي يجلو أشكاله وصوره وضروبه"². فاستحضار مختلف النماذج المستمدة من المواد التي أتاحتها المقاربات المتعددة دليل على تنبيهه للمنهج التاريخي، خاصة إذا راعينا نظريته القائلة بأن تاريخ الأديان هو مجموع تجليات للمقدس.

¹ Eliade, Le Chamanisme., p. 13

² الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 54-55، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ويضيف مدافعا ومبررا بأنه "إذا كان ظهور أشكال المقدس مشروطا تاريخيا، فلا يعني هذا أن ميرسيا إياد يقع في فتح الأرخنة، لأن بنية المقدس عنده سابقة على كل تنظير أو تفسير أو أرخنة. وإن كانت لا تُدرك على حقيقتها إلا داخل التاريخ، وتاريخها هي بالذات، فلا دلالة لهذا سوى أن التاريخ هو الضوء الكاشف لتجلياتها العديدة، والباعث على تفتح معانيها ودلالاتها واكتشاف الجوانب غير المرئية فيها"¹. فالمقدس باعتباره بنية في الشعور، ومقولة قبلية فيه، واستعداد وتهيؤ مسبق في النفس، يعتبر التاريخ هو مسرح تجلياته، ومختلف تمظهرات أشكاله، وإلا استحال إدراك جوهره، ومختلف معانيه ودلالاته، ولهذا، يرى "أحمد زين الدين" بأن "إياد يستخدم التاريخ هنا شرطا من شروط ظهور أشكال المقدس المتباينة"².

بل ويصف "إيادي" بأنه داعية تاريخي، إذ يقول: "وإياد، داعية المقاربة التاريخية للمقدس، والمستخدم الحضيف لعناصرها، لا يبدو في دراساته مهتما بإبراز هذه التاريخية علنا، أو في الأقل، تلك التاريخية "الفاقعة"، فلا ينصب على التماس علاقة كرونولوجية، تؤرخ لظهور شكل أو دال مقدس، ولا على تشرح طبقاته الجيولوجية"³. ف"إيادي" كان ملزما بالاشتغال على الجانب التاريخي في الدين، نظرا لإيمانه بفائدته في إتاحة مختلف الوثائق الدينية التي تكشف تجليات المقدس ومختلف أشكاله، ولهذا دعا مؤرخ الأديان إلى الإمام بأكبر قدر ممكن من الأشكال الدينية، تجنبا للاختزال والتعميمية، وهو ما يقتضي المقارنة بينها.

ولذلك، فإن الإمام الواسع بمختلف تجليات المقدس، والتعرف على أشكاله المتعددة من طرف مؤرخ الأديان، حتى يمكنه بعدها الخروج بنتائج موضوعية، يقتضي ضمينا توظيف أدوات المنهج المقارن تبعا ل"إيادي"، التي أتاحت له الكشف عن بنية ودلالات الظواهر الدينية، ولهذا فإننا نرى وجود تداخل بين التاريخ والمقارنة.

وتحتاج هذه الاشكالية إلى دراسة مستقلة، غير أننا سنعتمد على بعض التلميحات التي دوّنها "كارل أولسون" في دراسته حول طريقة توظيفها، إذ يرى بأنه من المهم الاعتناء بدور المقارنة في المقاربة الإليادية في دراسة الأديان، من أجل بيان التوظيفات المختلفة والمتشابهة للمنهج المقارن في مقابل سابقه. ويعرف "إيادي" نفسه باعتباره مؤرخ أديان، غير أنه ينبغي مثل هكذا باحث أن يتجاوز الإدراك الفكري للمؤرخ العادي الذي يسعى إلى إعادة بناء حدث تاريخي، ذلك أن المسعى الفكري لمؤرخ الأديان يتجاوز مسعى المؤرخ العام، لأنه لا ينبغي للأول أن يتبع تاريخ الهيروفايا فحسب، وإنما، قبل كل شيء، فهم وشرح نمطية المقدس الذي كشفت عنه الهيروفايا. ومن ثم، فإن المقاربة الإليادية لم تشتغل على مجرد التدقيق التاريخي، لكنه معني كذلك بفهم وتفسير المواد. فإلى جانب كونها تاريخية، ينبغي للمقاربة المنهجية لمؤرخ الأديان أن تكون موسوعية وشاملة قدر الإمكان ضمن مجالها، وهو ما سيجعل التخصص صعبا إلى درجة الاستحالة، لأن ممارسه مضطّر إلى معرفة كل شيء، وأن يعود إلى تخصصات أخرى بغرض المساعدة،

¹ الدين والديني، أحمد زين الدين، ص 57.

² المرجع نفسه، ص 57-58.

³ المرجع نفسه، ص 59.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كإلهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

بالإضافة إلى سعيه الدائم نحو المصادر الأصلية. فعلى الرغم من حاجة المرء إلى استشارة متخصص في موضوع معين يسعى إلى استقصائه، لكن "إليادي" يشدد على محاولة العودة إلى المصادر الأصلية مثل النصوص الأولية. ورغم سعيه إلى تأسيس منهجيته على تاريخية واقعية، إلا أنه اعتقد بضرورة تفحص جميع تجليات الظاهرة الدينية، ليس مجرد بيان خطاها، بل أن مؤرخ الأديان يحاول كذلك أن يفكك تشفير المحتوى بعد-التاريخي الذي تكشفه المعطيات الدينية كيفما كانت، عبر التاريخ¹.

وهو ما تناولناه سابقاً، فقد أشرنا إلى موقف "إليادي" حول ضرورة الإطلاع الموسوعي لمؤرخ الأديان على مختلف التقاليد الدينية، وإشارته إلى صعوبة الإلمام بالنتائج التي خرج بها المتخصصون في حقول مجاورة، وعن ضرورة العودة إلى النصوص الأصلية في لغاتها القديمة، وهو ما فهمه "أولسون" كمقارنة مقارنة، وذلك صحيح في نظرنا. كما أنه مضطر بعد المقارنة والتجميع إلى تأويل تلك المعطيات بناء على الهيرمونوطيقا الخلافة².

ويضيف "أولسون" بخصوص دور المنهج المقارن في الكشف عن معاني الوثائق الدينية إذا ما كانت غامضة، فإنه من الممكن استعادتها من خلال المقارنة والتفسير. وعلاوة على ذلك، يزعم "إليادي" في مذكراته الآتي: في تاريخ الأديان، مثلما هو الحال في الأنثروبولوجيا والفولكلور، فإن للمقارنة أهميتها في دمج عناصر كونية ضمن البحوث المحلية والإقليمية. أما فيما يتعلق بتوظيف المقارنة، فقد وضع "إليادي" تمييزاً بين مؤرخ الأديان وبين المدقق الفينومينولوجي. تبعاً لـ"إليادي"، ينبذ الفينومينولوجي توظيف المقارنة، لأن هذا الباحث يُقيد نفسه بإيجاد معنى ظواهر مخصوصة، في حين أن مؤرخ الأديان لا يسعه تحقيق إدراك للظاهرة إلا بعد أن يقارنها مع آلاف الظواهر المتشابهة وغير المتشابهة، وبموضعها بينهم، ذلك أن هذه الظواهر ليست معزولة من حيث الزمن فحسب، وإنما في المكان كذلك، بالإضافة إلى إدراك مؤرخ الأديان بأن الظاهرة الدينية ليست مستنزفة بواسطة التاريخ، ومع ذلك فهو بحاجة إلى أن يضع في الحسبان بأنها قد تطوّرت وتجلّت بمعانيها داخل التاريخ³. فالمطالعة الواسعة لمؤرخ الأديان لمختلف التقاليد الدينية بغية الكشف عن البنية الجامعة بينها، ومن ثم دلالاتها الكامنة، يستلزم، بالضرورة، توظيفاً لأدوات البحث المقارن، كما أن إنجاز عملية الدمج لمختلف النتائج والتصورات، يقتضي توظيف مبادئه.

وتأثراً بمقاربة "كايف" للطرح الإليادي، يرى "أولسون" بأن "إليادي" قد صاغ التصنيف المورفولوجي للرموز، بناء على المقارنة بين مختلف الرموز الدينية التي أهلته قراءاته الواسعة من الإطلاع عليها، ومن ثم إلى اكتشاف البنية المشتركة التي تجمعها، عبر عملية الدمج، إذ توحى المنهجية الإليادية القائمة على دمج العناصر ضمن نظامه في التصنيف المورفولوجي وتشديده على المقارنة الموسوعية لتاريخ الأديان، على أنه وظّف نمطاً شمولياً من المقارنة التي تعمل على وضع مختلف النماذج من الظواهر في مواقع متنوعة ضمن نفس النظام، في الطريق نحو تفسير خصائصها باعتبارها

¹ Carl Olson, Eliade, The Comparative Method, Historical Context, And Difference, In Bryan Rennie (Ed.), Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, (New York, State University of New York Press, 2001), p 67.

² For more detailed discussion on creative hermeneutics, see, Ibid., pp. 68-69.

³ Ibid., pp., p 69.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

تابعة لعلاقتها المتنوعة للنظام في كليته. ويقتضي ذلك بأن النمط الشمولي للمقارنة يستهل ضمن بنية أو طريقة واسعة، كما يعتبر عمله في *patterns in comparative religions* خير أمودج حول توظيف هذا النمط من المقارنة، الذي يسمح للباحث عند توظيفه من اختيار مواقع أو ظواهر معينة ضمن بنية أو طريقة وتفسير المتشابهات والاختلافات القائمة فيما بينها، كنتيجة لعلاقتها داخل بنية كلية. وإذا ما كان النمط الشمولي للمقارنة قائماً على أساس تاريخي، فإنه سيساعد الباحث على شرح البنى أو الطرائق الواسعة، ومن ثم، إلى ربط هذه الشروح بسياق زمني محدد، مما يعزز إدراكنا لمجمل البنى أو الطرائق، وتحصيل فهم جيد لأجزائها المحددة¹.

وتحتاج الطريقة التصنيفية المورفولوجية بين مختلف الظواهر الدينية إلى دراسة مستقلة لكتاب *Traité*، غير أننا اعتمدنا تقسيم المبحث الرابع على هذا التصنيف، ولهذا سيكون بمثابة دراسة تطبيقية تجعل من الطريقة التاريخية والمقارنة، القائمة على دمج مختلف الرموز الدينية، أكثر يسراً في فهم المقاربة الإليادية.

وختاماً، فإننا نميل إلى موقف "بريان روني" الذي يرى بأن التاريخ في الطرح الإليادي كانت له فلسفته ورؤيته الخاصة، وبأنها مستمدة من العبقرية الإليادية في التوليف والتركيب والنحت والتبئية للمفاهيم، التي يستعملها وبموضعها بحسب السياق الذي يخدم نظرياته وتصوراتها حول ما يدعوه بالأنطولوجيا الغابرة، أي بدمجها.

وبعد نقده لحكم "دوغلاس آلان" الذي اعتبر "إليادي" مناهضاً للمقاربة التاريخية²، يؤكد "روني" بأنه لا يمكن دعوة "إليادي" بالمناهض للتاريخية *anti-historical* على نحو دقيق، بما أن الشرطية الإنسانية لا تزال تعترف بإمكانية وجودها المطلق داخل الزمن والتاريخ، وانطلاقاً من أخذها للتاريخ باعتباره مصدراً للهيروفانيا، أي التجلي الفعلي للحقيقي³.

¹ Olson, Eliade, *The Comparative Method.*, pp. 72-73.

² For more detailed discussion on his opinion, see, *Reconstructing Eliade*, Cf, pp. 101-103.

³ *Ibid.*, p. 103.

المطلب الرابع : المقاربة الفينومينولوجية للمقدس :

يمثل هذا الجزء من البحث محطة حاسمة، لأنه يتعلق بأهم أداة منهجية تميّز الطرح الإليادي، وتتمثل في القراءة الظاهرية لجوهر المقدس، فبعد تتبع التطور التاريخي للرموز، ولطرق انتشارها، والمقارنة بين مختلف الرمزيات لتشكيل مورفولوجية جامعة بينها، يأتي العمل على محاولة تأويل معانيها واستخلاص دلالاتها، غير أن ذلك يتعدّر على التحقق، إلا بعد إدراك البنية التي تحكم هذه الرموز وفق صعيدها المرجعي، تجنبا للاختزال.

ولذلك وظّف "إليادي" أدوات الفينومينولوجيا الدينية، التي يُعدّ من روادها المؤسسين، فكانت مقارنته كلفة مركّبة من الأدوات والآليات، بحيث يستحيل فصل أداة عن الأخرى، كما تعكس طريقته عبقرية فذة في الدمج والتوليف، ويذهب "دوبراز" إلى أننا نعلم بأن منهجية العلامة الروماني تاريخية وفينومينولوجية وهيرومونوطيقية. غير أن التعرف الدقيق على هذه التركيبات وترتيبها يجعل الشرح ملزمين بتعويض النقص الموجود في تفسيرات الأستاذ. وفقا لـ"جوليان رياس"، فإن الأجزاء الثلاثة، عبارة عن عناصر متميزة ومثمرة. إذ يسعى التاريخ أولا إلى إبراز الهيروفانيات بحسب صعيدها المرجعي، لتتحمل الفينومينولوجيا تبعا لذلك مسؤولية إدراك جوهر وبنى الظواهر الدينية وتفسير معنى كل هيروفانيا، ثم الكشف عن محتوى ما تجلّى ودلالاته الدينية. وتكمن مهمة الهيرومونوطيقا أخيرا في المقارنة، بغية شرح الخطاب وتشكيل مركّب لجعله في متناول إنسان اليوم¹.

غير أن مسألتنا للفينومينولوجيا الدينية الإليادية ستأى جانبا عن الفينومينولوجيا الفلسفية، فذلك شأن مباحث الكتب الفلسفية، لأننا نهدف إلى عرض "إليادي" باعتباره مؤرخ وفينومينولوجي أديان، ولهذا سنشتغل على معالم هذه المقاربة، اعتمادا على ما استقرّأناه من مجموع أعماله المتاحة، واعتماد شروحات المشتغلين على فكره، وعلى رأسهم "دوغلاس آلان"، الذي يُعدّ مرجعا في دراسة هذه الإشكالية تحديدا.

لكن ما يجدر التنويه به، يكمن في عدم وجود خطوات فينومينولوجية واضحة المعالم عند "إليادي"، فهو لم يقدّم بتحديداتها ورسم مبادئها، وإنما ضمنها في مسألاته للدين، على عكس ما نجده عند "فان درلو" أو "واش".

الفرع الأول : لمحة حول مفهوم ومبادئ الفينومينولوجيا الدينية :

نظرا للالتباس بين الفينومينولوجيا الفلسفية والفينومينولوجيا الدينية، فإننا سنعرف بالثانية بإيجاز، نظرا لحاجتها إلى الإيضاح، وإزالة اللبس في تداولها. فرغم استلهاهم فينومينولوجيي الدين لمبادئهم من الأسس الهوسرلية، لكنهم عملوا على تحويلها بما يتلائم مع خصائص الظاهرة الدينية.

وعن هذا الالتباس، يذهب "آلان" إلى القول بأن فينومينولوجيا الدين غالبا ما تُصنّف من طرف الباحثين في الأديان، باعتبارها من التخصصات والمقاربات الرائدة حول الدين خلال القرن العشرين. ومن المحتمل أن يكون لدى الكثير من القراء فكرة معينة حول ما تعنيه بعض التخصصات والمقاربات الأخرى للدين، مثل تاريخ الأديان، وأنثروبولوجيا

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 51.

الفصل الثالث: المفهوم (الدينامي) لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

الدين، وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وفلسفة الدين، على الرغم من أن بعض الأفكار الأولية قد لا تكون منضبطة. ومع ذلك، فإن قلة من القراء فقط، من يملكون أدنى دلالة حول ما يعنيه مصطلح فينومينولوجيا الدين، أو ما يصفه هذا التخصص أو المقاربة¹. ولعل ذلك يعود إلى قلة التأليف والتداول والتطبيق والتبني، ما أدى إلى جعلها مقارنة محدودة في دائرة ضيقة تضم المتخصصين فيها.

وعن توظيف المفهوم في مباحث علم الأديان، يرى "آلان" بأنه على الرغم من عدم اعتبار "الفينومينولوجيا"، و"فينومينولوجيا الدين" جزءاً من اللغة المتداولة، لكنها من المصطلحات المألوفة في مختلف التخصصات العلمية. فظهورها في بدايات القرن العشرين، انطلقاً من أصلها الألماني، جعل الفينومينولوجيا الفلسفية أحد المقاربات الفلسفية الرائدة. وقد برزت فينومينولوجيا الدين كأحد أكثر المقاربات والتخصصات الحديثة المؤثرة للدين. ويُعرف الباحثون فينومينولوجيا الدين في بعض الأحيان، كتخصص ومقاربة ضمن الحقل الحديث والعام لـ *Religionwissenschaft*، والذي يُعرف عادة على أنه دراسة علمية أو بحثية للدين. ويجب علينا استخدام مصطلح "الدراسات الدينية" الأكثر شيوعاً للتعريف بالمقاربات البحثية الحديثة للدين، التي تنطوي على الفينومينولوجيا، بالإضافة إلى المقاربات الأخرى للدين، المستندة على التاريخ، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، واللسانيات، والعلوم الاستعرافية، وبقية التخصصات الحديثة. ويمكن التمييز بين أربعة مجموعات من الباحثين الذين وظّفوا مصطلح فينومينولوجيا الدين. أولاً، هنالك أعمال لا يعني فيها المصطلح أكثر من التقصي في الظاهرة، أو ملاحظة الأشياء والحقائق والأحداث في الدين. ثانياً، انطلقاً من الباحث الهولندي "شانتيني دولا سوساي" إلى غاية الباحثين المعاصرين مثل مؤرخي الأديان الإسكندنافية "جيو فيدنغرن"، و"آيك هولتكرانتز"، فإن فينومينولوجيا الدين تعني الدراسة المقارنة والتصنيفية لمختلف أنواع الظاهرة الدينية. ثالثاً، العديد من الباحثين، مثل "بريد كريستنسن، جيراردوس فان درلو، غواشيم واش، جوكو بليكر، ميرتشيا إيلادي، جاك فاردنبرغ"، الذين يعرفون فينومينولوجيا الدين كفرع أو تخصص أو منهج محدد ضمن *Religionwissenschaft* أو الدراسات الدينية. وعند هذه المرحلة، أين تمّ إبداء المساهمات الأكثر أهمية لفينومينولوجيا الدين في الدراسات الدينية. رابعاً، هنالك باحثون تأثرت الفينومينولوجيا الدينية عندهم بالفينومينولوجيا الفلسفية، مثل "ماكس شيلر"، و"بول ريكور"، غير أن الكثير من عملهم يتم تعريفه كفينومينولوجيا فلسفية، وآخرون، مثل "رودولف أوتو"، و"فان درلو"، و"إيلادي"، قد وظّفوا منهجية فينومينولوجية، لكنهم تأثروا ولو بشكل جزئي، بالفينومينولوجيا الفلسفية. كما يوجد آخرون كذلك تأثروا بالمقاربة اللاهوتية، مثلما هو الحال في أعمال "فريدريش شلايرماخر"، و"بول تيليش"، و"جون لوك ماريون"، أين وظّفوا فينومينولوجيا الدين كمرحلة في تشكيل اللاهوت².

¹ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion, p. 182.

² Ibid., p. 185.

الفصل الثالث: (المفهوم الوجودي) لمهية (المقدس) وأورولته (التعليلية) في (استقصاء)

وبعد هذا التقسيم، يشير "آلان" إلى الجذور التي اشتق منها مصطلح فينومينولوجيا الدين، واختلافه عن الفينومينولوجيا الفلسفية، فبحسه، اشتق مصطلح *phenomenon* و *phenomenology* من الكلمة اليونانية *phainomenon* (أي ذلك الذي يُظهر ذاته، أو ما يتمظهر)، كما أن مصطلح الفينومينولوجيا يملك جذرين، فلسفي وغير فلسفي. أما التوظيف الالفلسفي لها، فيتجلى في الدراسة الوصفية والمنهجية والمقارنة للأديان، بحيث يعمل الباحثون على ضمّ مجموعة من الظواهر الدينية من أجل الكشف عن جوانبها الرئيسية ليتم تشكيل أنماطها¹. وذلك هو المجال الذي سنشتغل عليه لبيان طريقة التوظيف الالفلسفي لها عند "إليادي".

وعودة إلى ما سبق، أي بخصوص مفهوم فينومينولوجيا الدين، ومجموع المعالم التي تميزها عن الفينومينولوجيا الفلسفية، فإننا سنعمل على عرض آراء كل من "أرفيند شارما"، و"دوغلاس آلان"، باعتبارهما مرجعين فيها، ولاشتغالها عليها تطبيقاً وتنظيراً.

ويذهب "شارما" أنه بغية تحصيل مزيد من الفهم لمصطلح الفينومينولوجيا في دراسة الأديان، فإنه من الأحسن أن نعي بأن المنهج يتضمن مسعيان: أ/ وضع المسلمات أو الاستنتاجات المحتملة حول صحة أو زيف أو قيمة الدين بين قوسين. ب/ إدراك دلالاته بحسب معتقديه وممارسيه. وعليه، فإن المنهج مؤهل لإمكانية تطبيقه على العديد من المستويات في الدراسات الدينية، في معناه الواسع. ويمكن إيجاز هذا التطبيق كالتالي:

أ. يمكن تطبيقها على الفينومينولوجيا الفلسفية المكرسة لدراسة الدين.

ب. يمكن تطبيق المنهج الفينومينولوجي على نمط من التجربة الدينية، مثل: الصلاة، وطقوس التضحية، إلخ. اعتماداً على المعطيات المجموعة من مختلف التقاليد، وذلك هو معنى فينومينولوجيا الدين في عبارة جامعة، وهو بهذا يتضمن العديد من الأعمال المنجزة من طرف كريستنسن، فان درلو، إليادي، واش.

ج. في بعض الأحيان، لا تكون الفينومينولوجيا مقيدة بنمط تجربة دينية واحدة فقط، وإنما تُطبّق على كامل التقاليد الدينية في مجموعها بأمل الكشف عن جوهرها، وقد أُنجِزَت هذه المحاولة في جزء منها عند "فان درلو".

د. وأحياناً، يتم تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الدين بذاته، وهو ما يجعل فينومينولوجيا الدين أقرب إلى علم النفس الديني، ويمكن العثور عليه في أعمال "فريدريش شلايرماخر"، و"رودولف أوتو"، وتحليلاتهما للتجربة الدينية. أما في معناها الأوسع، فيمكن تصنيف أعمال "بول تيليش" و"مالينوفسكي" ضمنها. وكنتيجة لجهود "كريستنسن"، يمكن ربط المنهج الفينومينولوجي عند "فان درلو" و"ميرتشيا إليادي" بالبحث عن البنية الجوهرية لأنماط التجربة الدينية، وفق طريقة لا تنتهك إدراك المتدين الخاص. كما أن دمج هذا العنصر ضمن المنهج الفينومينولوجي، يسمح باستنتاجات إضافية، تتمثل في الآتي:

¹ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion, p. 186.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

هـ. يمكن تحديد المنهج الفينومينولوجي بالعمل على تحليل البنية الشكلية للتجربة الدينية، مثلما نجده لدى "جون. أ. سميث"، كما يمكن تصنيف عمل "ماكس شيلر" هنا أيضا، بالإضافة إلى عمل "واش".

و. يمكن تطبيق المنهج الفينومينولوجي كذلك في تحليل بنية التقاليد الدينية، كجهود "نينيان سمارت".

ز. وكتحليل للبنية الجوهرية للأوضاع الدينية، كجهود "ج. ج. آرابورا"، التي تقع أيضا داخل مجال الدراسة الفينومينولوجية للدين، يمكن كذلك حصر أعمال "ميرتشيا إيلادي" و"مارين بوبر" ضمنها¹.

وهذا فيما يخص طرق تطبيقاتها، وموقع جهود روادها بحسب أهدافهم من تطبيق المنهج، غير أننا لا ننوي التركيز على مختلف المدارس وإسهامات أعلامها، وإنما بتحديد أهم المبادئ التي تقوم عليها هذه الطريقة².

وعودة إلى "دوغلاس آلان"، فقد قرّر مجموعة من خصائص فينومينولوجيا الدين، ويرى بأن الملامح التالية هي ما يميزها كتخصص ومقاربة: المقارنة، والتنظيمية، والتجريبية، والتاريخية، والوصفية. بالإضافة إلى الدعوى المناهضة للاختزالية، والطبيعة المستقلة، وتبني المفاهيم الفينومينولوجية الفلسفية المتعلقة بالقصدية والإيخوية، والتشديد على التعاطف، والفهم التعاطفي، والالتزام الديني، مع الدعوة إلى تسليط بصيرة نافذة على البنى والمعاني الجوهرية³.

ثم عمل بعدها على التفصيل في هذه الخصائص، أين صنفها في تسعة ملاحظات، جاءت كالآتي:

أ. **المقاربة المقارنة والتنظيمية**: هنالك اتفاق واسع النطاق بأن فينومينولوجيا الدين تعميمية إلى حد كبير، فالمقاربة المقارنة تهتم بتصنيف وتنظيم الظواهر الدينية، وعليه، لا يكون الفينومينولوجي مؤهلا لتبصّر المعاني والبنى الجوهرية، إلا بعد أن يُقارن عددا كبيرا من الوثائق المعبّرة عن التنوع الهائل من الظواهر الدينية.

ب. **المقاربة التجريبية**: يُصرّ كلٌّ من "بليكر" و"إيلادي"، وغالبية فينومينولوجيي الدين على بأنهم يوظفون مقاربة تجريبية تخلو من الافتراضات والأحكام المسبقة، وغالبا، ما توصف هذه المقاربة التجريبية، باعتبارها علمية أو موضوعية، تبدأ بجمع الوثائق الدينية، ثمّ تعمل على وصف ما تكشف عنه المعطيات التجريبية.

ج. **المقاربة التاريخية**: يتفق فينومينولوجيو الأديان على أنّ مقاربتهم لا ينبغي أن تعمل سويا مع البحث التاريخي وتكمّلته فحسب، وإنما تعتبر فينومينولوجيا الدين في جوهرها تاريخية أيضا، ذلك أن كلّ المعطيات الدينية تاريخية، كما أنه لا ينبغي أن تُدرّك أيُّ ظاهرة خارج تاريخها، فعلى الفينومينولوجي أن يكون مُدرّكا للسياقات التاريخية، والثقافية، والسوسيو-اقتصادية التي تتجلى الظاهرة الدينية عبرها⁴.

د. **المقاربة الوصفية**: لا يقتصر فينومينولوجيو الأديان حاليا على الوصف المجرد للظاهرة الدينية، ففي حين كان "كريستنسن" قلقا من الطبيعة الذاتية للكثير من الدراسات السابقة، بسبب قيام المفسرين بغربة المعطيات من خلال

¹ Arvind Sharma, To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion, 1st ed (Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2001), pp 26-27-28.

² يمكن العودة إلى تصنيف آلان لأعمال الرواد، وقد نقله محمد ميرا، انظر كتابه: في علم الدين المقارن، ص 129، 138.

³ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion, p. 196.

⁴ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الفينومينولوجي للمعنى المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

فرضياتهم وأحكامهم القيمية، إلا أنّ فينومينولوجيي الدين يذهبون إلى ما هو أبعد من القيود المنهجية الصارمة لفينومينولوجيتهم الوصفية. ومع ذلك، فإن هؤلاء الفينومينولوجيون ذاتهم يصنّفون تخصصهم ومقاربتهم باعتبارها فينومينولوجيا أديان وصفية بشكل ثابت، كما يدعون بأنهم يوظّفون مقارنة وصفية، وينظرون إلى عملهم التصنيفي، ودراساتهم للأنماط والبني باعتبارها وصفية. ويميز فينومينولوجيو الأديان عملية جمع ووصف المعطيات الدينية، التي تعتبر موضوعية وعلمية، عن عملية تفسير المعنى، التي تعتبر ذاتية ومعيارية جزئية.

هـ. **مناهضة الاختزالية**: يُعارض فينومينولوجيو الدين الاختزال الذي يفرض تصورات مسبقة غير متفكّة مع قواعد النقد النزيه، وأحكاما غير مدروسة على الظواهر، وذلك بغرض التعامل مع الظواهر باعتبارها ظاهرا ببساطة، وتقديم وصف أكثر دقة لما تكشف عنه الظواهر فحسب. وكأكثر من أيّ مقارنة ضمن الدراسات الحديثة للدين، تُصرّ الفينومينولوجيا على أن الباحثين يقارِبون المعطيات الدينية كظواهر تعتبر في جوهرها متعذرة على الاختزالية ودينية في ذاتها. وينافح "أوتو" و"إليادي" عن نزعتهم الصارمة والمناهضة للاختزالية من خلال نقد المقاربات الاختزالية السابقة. وينتقد الفينومينولوجيون اختزال المعطيات الدينية لتلائم مع المنظورات غير الدينية، مثل السوسولوجيا، وعلم النفس، والاقتصاد. لأنّها تنقض النوعية والتركيبية والقصدية المتعذرة على الاختزالية للظواهر الدينية، فعند سعيه نحو الإدراك المتعاطف لتجربة الآخر، ينبغي على الفينومينولوجي أن يراعي القصدية الدينية الأصلية المعبر عنها في المعطيات.

و. **الاستقلالية الذاتية**: ترتبط فينومينولوجيا الدين كتخصص ومقارنة مستقلة مباشرة بالنزعة المناهضة للاختزالية المتمثلة في عدم قابلية الديني للاختزالية. فإذا ما كانت هنالك بعض الأنماط غير القابلة للاختزال التي يتمّ من خلالها تقديم الظواهر الدينية، فإنه ينبغي على المرء أن يستخدم منهجية محددة للفهم، بحيث تتناسب مع الطبيعة الدينية لموضوع الدراسة، كما يلزمه تقديم تفسيرات دينية غير اختزالية للظاهرة الدينية. وتعتبر فينومينولوجيا الدين مستقلة، غير أنّها ليست مكتفية بذاتها، فهي تعتمد بشكل كبير على البحث التاريخي، وعلى المعطيات التي تتيحها الفيلولوجيا، والإثنولوجيا، وعلم النفس، والسوسولوجيا، ومختلف المقاربات، لكنه ينبغي دائما دمج مساهمات المقاربات الأخرى ضمن منظورها الفينومينولوجي الفريد¹.

ز. **القصدية**: تقوم الفينومينولوجيا بتحليل أفعال الوعي على أنّها وعي بشيء ما، كما تدّعي بأن هذا المعنى معطى في قصدية البنية. فمن أجل تعريف، ووصف، وتحليل معنى الظاهرة الدينية، فإنه ينبغي على الباحثين أن يكونوا متنبهين إلى البنية القصدية لمعطياتهم. بالنسبة لـ"أوتو"، فإن البنية القبلية للوعي الديني، تتمثل في الوعي بقصدية "عنصر النوميوس"، كما أن التقنية النفسية عند "فان درلو"، وجدلية المقدس عند "إليادي"، تعتبران منهجين من أجل إدراك الخصائص القصدية للتمظهرات الدينية. ولذلك كان أكبر النقد المنجز من طرف فينومينولوجيي الدين موجها صوب المقاربات الاختزالية التي تنطوي على إنكار القصدية الفريدة للظواهر الدينية. إذ تكشف التجارب الدينية عن بني

¹ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion, p 197.

الفصل الثالث: (الفهم الإيوائي) لعامة المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

الترانسندنتالي، التي يقصد بها البشر مرجعية ترانسندنتالية، أي معنى مقدس بعد-طبيعي، وبعد-تجريبي. كما تشير اللغة الدينية إلى ما هو أبعد من ذاتها، لتقصد البنى والمعاني المقدسة، التي تتجاوز الفئات والتحليلات المكانية، والزمانية، والتاريخية، والمفاهيم العادية. وذلك هو السبب الذي جعل التعبيرات الدينية رمزيةً للغاية، وتناظريةً، ومجازية، وأسطورية، واستعارية. وفي الوقت نفسه، فإنه لا توجد مرجعية ومعنى قصديّ من دون وساطة، فمثل هذه القصدية دائما ما تكون تاريخية، أو ثقافية، أو لسانية. وللحصول على تجربة دينية وتواصلية أكثر معنائية، فإن المرجعية الترانسندنتالية القصدية ينبغي أن تُقيم وساطة وتُستحضر ضمن علاقة إنسانية مُدمجة مع عالما المكاني والزمني والتاريخي والثقافي المحدود بموضوعاته ومعانيه. وذلك هو السبب في أن الرمزية، في بنياتها ووظائفها المعقدة والمتنوعة، ضرورة للكشف عن المعنى الديني القصدي التأسيسي والتوصلي. ولهذا فإن التعبيرات الدينية الرمزية تخدم كجسور رابطة لا غنى عنها، فهي تشير، من جهة، إلى ما هو أبعد من ذاتها، أي إلى المعاني الترانسندنتالية القصدية، ومن جهة أخرى، فإن التوظيف الضروري للغة الرمزية المستمدة من عالم التجربة المكاني والزمني والطبيعي والتاريخي، تحقق وساطة المرجعية الترانسندنتالية، وتحدّد وتجسّد المقدس، وتسمح بالكشف عن الترانسندنتالي بجعله أقرب، كما تجعل المعاني المقدسة ممكنة البلوغ إنسانيا، وذات صلة بأوضاع وجودية مخصصة¹.

ح. الإيوائية، التعاطف، والفهم المتعاطف : وذلك بوضع فرضياتنا غير المتفحّصة بين قوسين، وتعليق تصوراتنا المسبقة وأحكامنا المألوفة، وحينها نصح منشغلين أكثر بمزيد من الإفصاح الكامل عما يتجلى بذاته، وكيف يتجلى بذاته داخل التجربة. وذلك ما يسمح بوعي أكثر بالظاهرة التي تم اختبارها على مستويات قبل-فكرية، وعاطفية، وتخيّلية، وغير مفاهيمية من التجربة القصدية، وهو ما يقود نحو بصيرة جديدة للقصدية المخصصة والزخم الملموس للتجربة. وبما أن الإيوائية الفينومينولوجية، بتشديدها على التعاطف والفهم المتعاطف، فهي ترتبط بالمنهجية المناهضة للاختزالية، فمن خلال تعليق التصورات الشخصية القبلية حول ما يعتبر حقيقيا، وبالتشديد على عدم قابلية الديني للاختزالية، يحاول الفينومينولوجيون أن يُموضّعوا ذاتهم عاطفيا ضمن "عالم الحياة" الدينية *life-world* للآخرين، بغية إدراك المعنى الديني للظاهرة المختبرة. فعبر افتراض موقف متعاطف، يزعم الفينومينولوجي بأن الظاهرة الدينية ليست "وهما"، وبأن الموضوع القصدي يعتبر "حقيقة"، إذ يقتضي مبدأ الوضع بين قوسين الفينومينولوجي، تعليق كل تلك الأحكام القيمة المتعلقة بالألوهي أو المقدس باعتبارها تجربة فعلية للحقيقة المطلقة أم لا. كما يجادل العديد من الفينومينولوجيين حول ضرورة الالتزام الديني، أو الاعتقاد الديني الشخصي، أو تجربة دينية شخصية على الأقل، حتى يكون الباحث مؤهلا للتعاطف، والمشاركة، والفهم التعاطفي. كما يجادل فينومينولوجيون آخرون، بأن مثل هذا الالتزام الديني يُنتج بشكل عام، أوصافا متحيّزة، إذ يبدو أن اعتقادا معينا أو التزاما لاهوتيا ليس شرطا مسبقا من أجل أوصاف فينومينولوجية دقيقة، وإنما بالأحرى، فإن الالتزام اتجاه الظاهرة الدينية من حيث الفضول الفكري والحساسية

¹ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion, pp. 197-198.

الفصل الثالث: (الفهم الوجودي) الماهية المقدسة وأصولها (التعليلية في استقصاء

والاحترام، هو ما يعتبر ضرورة لا غنى عنها من أجل المشاركة والفهم. وقد يكون هذا الالتزام متشاركاً بين المؤمنين وغير المؤمنين على حدّ سواء¹.

ط. تبصّر المعاني والبنى الجوهرية: لا يوجد موضوع أكثر مركزية بالنسبة للفينومينولوجيا الفلسفية من تحليل الرد الماهوي *eidetic reduction* والتصوير الماهوي *eidetic vision*، وحس الجواهر، ومنهج التنوع المطلق *free variation*، وغيرها من التقنيات المتعلقة باكتساب بصيرة نافذة لمعاني وبنى الظاهرة. بينما على العكس، تُعنى فينومينولوجيا الدين، بوصف البنى والمعاني الجوهرية، وعادة ما تتجنب هذه الصيغ المنهجية. إذ يهدف الفينومينولوجيون إلى حدس، وتفسير، ووصف جوهر الظاهرة الدينية، غير أنه يوجد خلاف كبير بخصوص ما يُشكّل البنية الجوهرية. فبالنسبة لبعض الفينومينولوجيين، تمثل "البنية الجوهرية" نتيجة تعميم استقرائي تجريبي يعبر عن خاصية تشترك فيها ظواهر مختلفة، أما بالمعنى الأقرب إلى الفينومينولوجيا الفلسفية، فإن الجوهر يشير إلى بني عميقة أو خفية، لا تكون ظاهرة على مستوى التجربة المباشرة، تتطلب الكشف والتحليل من خلال المنهج الفينومينولوجي. وتعبّر هذه البنى عن السمات الثابتة واللازمة التي تسمح لنا بالتمييز بين الظواهر الدينية وإدراكها كظواهر من نوع معين².

وبعد هذا الاستقراء الذي قدّمه "آلان" لمجموع المعالم والمبادئ التي تتميز بها الفينومينولوجيا الدينية عن الفينومينولوجيا الفلسفية، والتعريف بطبيعتها، التي نرجو من وراء نقلها، سدّ بعض من الفراغ في المكتبة العربية بهذا الخصوص، ومساهمة في إثراء هذه الإشكالية، وإزالة اللبس الذي تعاناه، نعود مع "آلان" مرّة أخرى إلى طريقة تبني "الإيادي" لهذه المبادئ وتوظيفها في مقارنة بنية المقدس الديني.

الفرع الثاني: أسس المنهج الفينومينولوجي عند "الإيادي"، وتطبيقاته على الظاهرة الدينية:

يمثل "دوغلاس آلان" مرجعاً أساسياً في مسائلة التطبيق الإيادي للفينومينولوجيا الدينية، والدليل على ذلك، كثرة الاقتباس والاستدلال من أعماله في الفكر الغربي في دراسة هذه الإشكالية. وبناء على قيمته المعرفية والمنهجية، فإننا سنركز عليه في تقصّي مبادئ المقاربة الفينومينولوجية الإيادية للمقدس، والتي تقوم بحسبه على ثلاثة مفاتيح رئيسية. وهو يذهب إلى أن "الإيادي" قد حاول تقديم معيارٍ لتمييز الظاهرة الدينية وتحليلها، ولذلك ينبغي استخلاص بعض مبادئ منهجيته، إذ تشير هذه المقاربة إلى تراتبية زمنية في الهيرومونوطيقا الإيادية: أولاً، يشدّد "الإيادي" على عدم قابلية المقدس للاختزال، وهي تنطوي على الإيويخية الفينومينولوجية، والجهد التعاطفي في تجربة الإنسان المتدين. ثانياً، يعاود اختلاق شروط تجليات المقدس بطريقة تحيئية، والقبض من ثمّ، على قصديّة تمثلات المقدس من خلال جدلية المقدس. ثالثاً، يحاول فهم معنى تمثلات المقدس من خلال الهيرومونوطيقا البنيوية، القائمة على تفسيراته للرمزية الدينية³. فهو يعلّق أحكامه القبلية، ثم يحاول الولوج إلى "عالم حياة" المتدين، من خلال استحضار تجربته كما تبدى، ثم يعمل

¹ Allen, The Routledge Companion to the Study of Religion, Phenomenology of Religion ., p. 198.

² Ibid., pp. 198-199.

³ Douglas Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience, The Journal of Religion (The University of Chicago Press Journals, Chicago, Vol. 52, N°2, April, 1972), pp 170-171.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي (المقدس وأرواحه) (التعليلية في استقصاءه)

على تصنيف المعاني تبعاً للبنية التي تحدد مورفولوجيا الرمز الديني، لكنه يشدد على عدم قابلية تحويل المقدس وفق تصورات لا تتوافق مع خاصيته الترانسندنتالية، وهي من المسلمات التي تقوم عليها مقارنته، والتي انتقد بسببها كثيراً. ثم يضيف عن طريقته في تقصي معالم هذا التقسيم الثلاثي للمقاربة الفينومينولوجية الإيادية، والحدود التي سيشتغل عليها، بأنه سيحاول وصف التشديد الإيادي المنهجي حول تعليق تفسير المرء الخاص، والاكتفاء بمجرد ما تكشفه المعطيات، لكنه يستحيل فهم الإيوخية الفينومينولوجية عند "إيادي"، إلا بعد توضيح المبادئ المنهجية الإضافية والإطار الهيرمونوطيقي، بحيث يمكن للمرء أن يعلّق أحكامه المعيارية الخاصة، بغية إدراك معنى تجربة الإنسان المتدين. تبعاً لـ "إيادي"، فإن مؤرخ الأديان يوظف منهجية تجريبية في مقارنته، إذ يشرع في جمع الوثائق الدينية التي تحتاج إلى تفسير، وعلى عكس "مولر"، و"تايلور"، و"فريزر"، وغيرهم من المتخصصين الأوائل، فإن الباحث الحديث يدرك بأنه يشتغل على وثائق تاريخية بشكل حصري، وبالتالي، فإن نقطة الانطلاق الإيادية تتمثل في المعطيات التاريخية التي تعبر عن التجارب الدينية للبشرية. ويحاول "إيادي" من خلال مقارنته الفينومينولوجية، فكّ تشفير هذه المعطيات، لوصف وتفسير الظاهرة الدينية التي تشكل عالم الحياة الدينية للإنسان المتدين¹. فبعد جمع الوثائق الدينية التاريخية في ذاتها، يعمل الفينومينولوجي على استحضار التجارب الكامنة فيها، بعد تعليق أحكامه القبلية، وصولاً إلى فك الشفرات، بمعنى إدراك دلالاتها.

ولفك شفرة هذا التراكب المنهجي في مقاربة "إيادي" الفينومينولوجية، قام "آلان" بطرح الاشكاليات التالية: لقد أكدنا بأن "إيادي" قد جمع الوثائق الدينية التي تحتاج إلى التفسير، محاولاً وصف الظاهرة الدينية، لكن كيف يمكن للمرء أن يعرف أي من الوثائق التي يحتاج إلى جمعها، وأي ظاهرة بحاجة إلى وصف وتفسير؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة وما شابهها، فإننا بحاجة إلى تقديم بعض المبادئ المنهجية التي مكّنت "إيادي" من خلالها، على تصنيف التظاهرات الدينية².

ثم يعمل بيان هذه المبادئ، وهو بذلك ينفي عدم الوضوح والترابعية عن الطرح الإيادي، ويرد على بعض النقاد، وعلى رأسهم "توماس آلتيزار"، الذي وصفها بالعمومية، وبعدم امتلاك مفاتيح ومبادئ منهجية جلية المعالم³. فقد أشار إلى التزام "إيادي" بخطوات المنهج الفينومينولوجي، غير أنه أكد على استحالة فهمها، إلا من بعد ربطها بالهيرمونوطيقا، ويظهر هذا الالتزام من خلال ثلاثة مبادئ منهجية جاءت كالتالي: عدم قابلية المقدس للاختزال، والهيروفانيا، وبنية المقدس. وهو ما سنعرضه تبعاً لمسائلته لهذه الخطوات.

ومثلما ذكرنا سابقاً، فإن دراسة "آلان" لخطوات المنهج الفينومينولوجي الإيادي تعتبر رائدة ومرجعية، ويؤكد "دوبراز" قيمتها العلمية، من خلال الثناء على كتابه الذي لم نقف عليه، والموسوم بـ *Mircea Eliade et le phénomène religieux*، معتبراً إياه أدق وأوضح عرضٍ تمّ إنجازه حول المنهجية الإيادية، وقد استحق هذه الأهمية بسبب وضع

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience., pp. 171-172.

² Ibid.,

³ For more detailed discussion, see his book: Structure and Creativity, p. 106.

الفصل الثالث: المفهوم الإيويحي للمقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

هذه المنهجية في إطار الفينومينولوجيا الفلسفية، وقد قرأ "إليادي" هذا الكتاب، وقدّم له، وعليه فقد دَعَم هذا العمل¹. فقد كان لـ"آلان" تلمذة مباشرة، ولقاءات عديدة بـ"إليادي"، الذي كتب مقدمة لهذا الكتاب، وهو ما يدل مثلما ذكر "دوبراز"، على موافقته على هذه الخلاصات والاستقرارات التي خرج بها حول أطروحاته.

وقد جاء استقراء "آلان" لمجموع أسس المقاربة الفينومينولوجية الإليادية في العناصر التالية :

أ. الإيويحية، وتعليق الأحكام المسبقة على المقدس المتعدّر على الإختزال :

وعن تعليق القبلات الاختزالية، يرى "دوبراز" أنه بفضل الإيويحية الفينومينولوجية (التعليق)، تمكّن "إليادي" من مراعاة خصوصية الحقيقة الدينية. فنحن نعلم، وفقا لـ"هوسرل"، بأن الهدف من الإيويحية الفينومينولوجية يتمثل في وضع عقبة أمام الاختزال. فحينما نعلّق الحكم لما توجد ظاهرة، ووضعه بين قوسين، فإن الفينومينولوجي يحاول اكتشاف وتحديد المعنى بصرف النظر عن الطريقة التي تتمظهر بها، إذ تستبعد الفينومينولوجيا أي إطار قبلي للفهم، وتسمح من ثمّ للمعطيات بالتمظهر، كما أن هذه المنهجية لا تُقصي المساعي الأخرى (الاجتماعية، والتاريخية، والنفسية)، لكنها تُخضعهم عند اللقاء مع المقدس لحظة الإصغاء للحقيقة الدينية. وتلغي الإيويحية التجربة العادية المتعلقة بالإنسان المدنس لبلوغ الحقيقي والمقدس. كما يفترض هذا الموقف بأن الفينومينولوجي يساير الإنسان المتدين في إيمانه بالمقدس، ذلك أنه لا يستطيع إصدار حكم مسبق بخصوص موضوع الدراسة، ويعني بأن الباحث مُلزم بملاحظة الظواهر، التي صنفها "إليادي" إلى قسمين : الهيروفانيات والرموز، ويحاول بعد ذلك أن يصنّف هذه الظواهر بغية اكتشاف شكلها وبنيتها².

فالأحكام المسبقة المكتسبة من مختلف المشارب، بالإضافة إلى عدم مراعاة صعيد وسياق الظاهرة، وتفسيرها بأمر ثانوي فيها، ومقولات غير دينية، هو ما يؤدي إلى اختزالها، ذلك أن المقدس، مثلما يعتقد "إليادي"، ذو طبيعة مناهضة للاختزال، تأتي الانتقاص، أو التفسير بعناصر خارجة عنها، ولا تنتمي لطبيعتها. وعليه، فإن مبدأ عدم قابلية المقدس للاختزال، باعتباره من خصائص المنهج الإليادي، يمثل نقطة لقاء بين الإيويحية الفينومينولوجية، وبين طريقته التأويلية.

وبالإضافة إلى الثورة على الاختزال، يشير "آلان" إلى مصدر استمداده لهذا المبدأ، مبيّنا بأنه يمكن النظر إلى الافتراض المنهجي المتعلق بتعدّر المقدس على الاختزال، باعتباره نتيجة للنقد الإليادي للمواقف الاختزالية السابقة، فإنه يبدو بأن هذه المناهضة للاختزالية هي السبب الراجح في رفض "إليادي" للمقاربات السابقة، ولسنا في حاجة إلى إعادة صياغة النقد الإليادي المفصّل، وإنما إلى تقديم بعض النقاط البارزة فيه. فقد وظّف الإثنولوجيون والفيلولوجيون الأوائل بعض النماذج الافتراضية (العقلانيون والوضعايون)، والذين عادة ما أخضعوا معطياتهم لمشاريع تطورية أحادية التيار، كما لم يكن لديهم بعض من التروي في محاولة فهم ما يعنيه الدين بالنسبة للمتدين، أين تمّ تضمين المبادئ

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, p. 53.

² Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience., pp. 53-54.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

التقييمية، أثناء عملية الوصف، التي أتاحها غلبة الروح العلمية الحديثة. فقد فتح الاجتماعي مثل "دوركهائم"، والنفساني مثل "فرويد" خلال القرن العشرين، أبعادا جديدة للمقدس، غير أن "إليادي" قد انتقدهم بسبب اختزالهم لمعنى الديني في تحليلاتهم الاجتماعية والنفسية، وبالرغم من اعترافه بفضل الانتشارية والوظيفية، لكن تتبّع انتشار وتحديد وظيفة الظاهرة الدينية لا يمكنه استنفاد معناها. ويمكن التعبير عن ثمة النقد الإليادي كالتالي: إن الدعوى المناهضة للاختزالية الذي يؤكّد عليه باستمرار: أنه يجب على مؤرخ الأديان محاولة إدراك الظاهرة الدينية بناء على مستوى مرجعيتها الخاصة، أي باعتبارها شأنا دينيا. أما اختزال تفسيراتنا إلى بعض المستويات المرجعية الأخرى، فهو يعني إلغاءً لقصديتها الكلية. فمحاولة إدراك جوهر هذه الظواهر بواسطة علم النفس أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو اللسانيات أو الفن أو أي دراسة أخرى، يعتبر خطأ، لتغيب العنصر الفريد وغير القابل للاختزال فيها، أي المقدس. وتصادفنا عند هذه النقطة، تلك القضية التي اشتغل عليها "رودولف أوتو"، و"واش"، و"فان درلو"، وآخرون كثر، أين ينبغي على مؤرخ الأديان أن يحترم الخاصية الجوهرية المتعددة على الاختزال للتجربة الدينية¹. فالصعيد هو الذي يصنع الظاهرة، وبالتالي يجب مراعاته، لأن السمة التي تشكّل جوهر وبنية المقدس ترفض التفسير بمقولات تنافى أو تتناقض معها، وهنا يتداخل المبدأ الهيرمونوطيقي المتمثل في مناهضة الاختزالية، مع الإيويخية، بتعليق الأحكام القبلية أو تفسير الظاهرة.

ويمكن النظر إلى الافتراض المنهجي الإليادي القاضي بعدم قابلية المقدس للاختزال، على أنه ناشئ من تصوره لدور مؤرخ الأديان، ويتجلى تبريره لهذا الافتراض، بأن مهمة الفينومينولوجي، على الأقل فيما يتعلق بالبدائية، تكمن في متابعة ومحاولة إدراك التجربة مثلما مارسها شخص معين. فعلى خلاف المتقصرين الأوائل الذين فرضوا نماذجهم المعيارية على معطيائهم، يريد "إليادي" أن يتعامل مع الظاهرة بإخلاص باعتبارها ظاهرة، وملاحظة ما الذي تكشف عنه المعطيات فقط، ذلك أن ما تكشف عنه المعطيات، يكمن في أن بعض الناس قد عايشوا تجاربا اعتقدوا بأنها دينية، ومن ثمّ، فإنه ينبغي على الفينومينولوجي قبل كل شيء، أن يحترم القصدية الأصلية المعبر عنها في معطيائه، كما يجب عليه أن يدرك تلك الظواهر باعتبارها شأنا دينيا². ويدعو "إليادي" إلى مقارنة الظاهرة الدينية انطلاقا من سمتها الدينية، أي بالتوجه صوب ما توحى به الوثائق التي تعبر عن تجربة دينية معيشة من طرف إنسان متدين، ومحاولة استحضار نفس تجربته، أي محاولة الولوج إلى عالم حياته الديني، وذلك معنى القصدية كما سيأتي لاحقا.

ثم يوازي "ألان" بين الإيويخية الفينومينولوجية، وبين مبدأ تعدد المقدس على الاختزال، باعتباره طريقا نحو تطبيق خطوات المنهج الفينومينولوجي، مؤكداً بأن المبدأ الإليادي المناهض للاختزالية هو تشديد حقيقي على الإيويخية الفينومينولوجية، ويمكن للمرء أن يستذكر بأن الإيويخية الفينومينولوجية الهوسرلية كانت مصوّبة ضد الاختزالية بشكل مباشر، فمن خلال "الوضع بين قوسين" أو تعليق التفسيرات التي نضعها في العادة على الظواهر، فإن الفينومينولوجي

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis ., pp. 172-173.

² Ibid., pp 173-174.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصاءه)

يسعى إلى التأمل في الظاهرة "باعتبارها ظاهرة"، بغية الكشف والتوضيح عن معناها، أي ما تعرضه بذاتها¹. وذلك من دون أن يُقحم ذاته في تحويل سياقها، وإنما بترك الظاهرة توحى عن كنهها بذاتها.

وعليه، فإذا ما كانت هنالك طرائق معينة تتعدّد على الاختزال يمكن أن تتبدى من خلالها تعبيرات التجربة الدينية، فإنه يلزم من ثمّ على مناهج إدراكنا أن تتناسب مع تلك الطريقة المعطاة، ذلك أن الإنسان المتدين يختبر المقدس باعتباره جوهرًا فريداً *sui generis*، وإذا ما أردنا المشاركة في الظاهرة وإدراكها بشكل متعاطف مع الآخر، فإنه ينبغي لصعيدنا أن يتناسب مع صعيد الآخرين. وبناءً عليه، يصير "اليادي" على صعيد ديني غير اختزالي للإدراك من أجل الحصول على معرفة كافية بالظاهرة الدينية غير القابلة للاختزال².

فالصعيد عند "اليادي" مقولة جوهرية ورئيسية في طرحه، ذلك أن الإنطلاق من مبدأ يراعي خاصية المقدس، واحترام خصوصيته الفريدة، له القدرة على معايشة تجربة الآخر، سيصل لا محالة إلى معناه الحقيقي، ولذلك يعتبر الالتزام الديني، أو تحصيل خبرة بشعور تجربة دينية سابقة، ضرورة منهجية لدى الباحث.

ب. قصدية الظاهرة الدينية من خلال جدلية المقدس والمدنس :

وعن هذا المبدأ المنهجي الثاني، يبيّن "آلان" بأن "اليادي" قد شدّد على عدم قابلية المقدس للاختزال، لكنه لم يقدم الإطار الهيرمونوطيقي لإدراك التظاهرات المتعدّدة على الاختزال، ولذلك يجب عليه أن يعيد اختلاق شروط تظاهرات المقدس بطريقة تخيلية، ويبدو بأنه قد تبني أثناء قيامه بذلك، مقارنةً فينومينولوجية، من خلال التركيز على قصدية معطياته. فبافتراض عدم قابلية المقدس للاختزال، نكون قد سلّمنا بالحاجة إلى المشاركة في عالم حياة الإنسان المتدين، والجهد التعاطفي لفهم تجارب الآخرين. فحينما يتفحص "اليادي" معطياته، يقوم بالكشف عن قصدية معينة، إذ يحاول اختلاق شروط التشكيل القصدي بطريقة تخيلية، والتي تعبّر عن توجه وجودي محدد للإنسان المتدين. كما أن محاولة إدراك المقدس باعتباره شكلاً متعدداً على الاختزال، مرفوقةً بمحاولة تقنية للقبض على صيغته القصدية، وعليه، فإن المبدأ الهيرمونوطيقي الثاني، المتمثل في جدلية المقدس والمدنس، تمّ تقديمه تحديداً، بغية القبض على الخاصية القصدية لمنطية المقدس³.

فالقصدية تعني محاولة إدراك الظاهرة كما تتجلى، ولا يتحقق ذلك إلا بالتعاطف أو مشاركة تجربة الآخر الدينية، ويمكن لذلك أن يتحقق عبر الاستحضار أو التخيل، أي محاولة اختلاق ظروف أو الولوج إلى عالم الحياة الدينية للإنسان المتدين، وتوظيف جدلية المقدس والمدنس، كمعيار يحكم به هذا المتدين نمط حياته.

ولكن تحقيق هذا التخيل بطريقة موضوعية، بغية اجتناب الذاتية والعبثية، "آلان" بأنه من أجل إعادة اختلاق شروط الصيغة القصدية للتظاهرات الدينية، فإنه ينبغي علينا أن نشرح بنية جدلية المقدس والمدنس، وسنقسم تحليلنا إلى ثلاثة

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., p 174.

² Ibid.,

³ Ibid., p. 175.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

أجزاء : الفصل بين الموضوع الهيروفايني، والتمايز بين المقدس والمدنس، والعلاقة المتفارقة بين المقدس والمدنس، ثم التقييم والاختيار المتضمنان في الجدلية¹. وهو ما سنعمل على عرضه كالآتي :

➤ الانفصال والتمايز *The Separation and Distinction*

وعن هذا المبدأ الأول في تفكيك بنية جدلية المقدس والمدنس، الذي يهدف إلى بلوغ قصديتها، يرى "آلان" بأنه وفقا لـ"إليادي"، فإن الإنسان الذي يحوز تجربة دينية، يعتقد بأن شيئا ما يأتي من مكان معين، ثم يتمظهر له بذاته، ولهذا فالمقدس هو ذلك الذي يتمظهر من مكان ما، وأما المدنس، فهو الذي يتم التمايز من خلاله، ومن أجل الدلالة على فعل التجلي، فإننا نقترح استخدام مصطلح الهيروفاينا، ولذلك فإن ما يشغل الإنسان المتدين هي الهيروفاينات، إذ لا تحدث تمظهرات المقدس دون وساطة أبدا : فالمقدس دائما ما يتجلى من خلال شيء طبيعي أو تاريخي أو عادي، مدنس. كما أن المدنس لا يملك أدنى أهمية بالنسبة للإنسان المتدين، إلا بقدر ما يكشف عن المقدس². ففعل التجلي يشكل مقولة جوهرية في الطرح الإليادي، ذلك أنه يتيح إدراك قصدية المقدس، من خلال ترك الظاهرة الدينية توحى عن دلالاتها دون تدخل ذاتي، وعليه، فإن تاريخ الأديان يتشكل حسب من مجموع هيروفاينات، كما أن فعل التجلي يجعل للمدنس قيمة، وأنه بهذا التجلي يتم إدراكه من طرف المتدين.

ويكتسب الشيء الطبيعي صبغة القداسة بفضل عملية التجلي، فينتقل من حالة وجودية إلى أخرى، أي من الدناسة إلى القداسة، فهي تنطوي على وظيفة تحويلية، ذلك أن عملية التقديس تنطوي على "فصل أنطولوجي جذري" بين الشيء المغاير الذي يكشف عنه المقدس، إذ نصادف تفرّد حجر معين بسبب حجمه أو شكله أو أصله السماوي، أو لأنه يحمي الموتى، أو لأنه موقع الميثاق، أو لأنه يمثل ظهورا إلهيا (ثيوفانيا) أو صورة للمركز. فرجل الطب متفرّد لأنه مختار من قبل الآلهة أو الأرواح، أو بسبب وراثته، أو بسبب حادثة أو واقعة خارقة (استنارة، ظهور، حلم). فالمهم، هو أن يوجد دائما شيء ما آخر، شيء مغاير، فما يتفرّد، إنما يعود بسبب "اختياره" لأنه يكشف عن المقدس، ذلك أنه إذا ما تمّ تمييز صخرة كبيرة، فذلك لا يعود إلى مجرد أبعادها الطبيعية المثيرة للإعجاب، بل لأن هيئتها المهيبة قد كشفت عن شيء ما ترانسندنتالي : ديمومة، وقوة، ونمط مطلق من الكينونة، يختلف عن هشاشة الوجود الإنساني. وبأنه إذا ما تمّ تفرّد رجل الطب، فذلك يعود إلى حادثة أو واقعة خارقة قد حصلت له، تعتبر بمثابة "علامة" على شيء ما ترانسندنتالي، فهو "المختص بالمقدس"، ولديه القدرة على تجاوز الإنسانية والدناسة، والتواصل مع المقدس والتأثر به³.

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., pp. 178-179.

² Ibid., p. 179.

³ Ibid., pp. 179-180.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

فالانفصال عن العالم المدنس، والانتقال الوجودي إلى حالة القداسة، هو ما كان يقصده "آلان" بمفهوم الانفصال والتمايز، أي أن الشيء يصبح مقدسا مميزا ومتفردا بعد أن أصبح موضعا للتجلي، وتحوله أنطولوجيا من الشرطية العادية إلى شرطية ترانسندنتالية، ومن ثم، يكتسب حينها صبغة التفرد.

لكن "آلان" يشير إلى عقبات تعترض طريق تقصي مؤرخ الأديان عن تجليات المقدس، إذ غالبا ما يصعب عليه التعرف على الهيروفانيات، ذلك أننا ننزع نحو رؤية الأشياء باعتبارها طبيعية في حين رأها أسلافنا بمثابة هيروفانيات، وقد لاحظ "إليادي" بأن الطبيعة لدى البدائيين، لم تكن طبيعية بشكل خالص، فقد يكون ممكنا أن ندرك بأن السماء تكشف عن معنى الترانسندنتالي أو اللامتناهي، غير أنه غالبا ما يبدو من غير المفهوم أن إيماءة بسيطة، أو نشاط فيسيولوجي عادي، أو أن منظرا طبيعيا كئيبا قد يكشف عن المقدس، ومع ذلك، ينبغي أن نكون مرهفي الحس لحقيقة أن جميع الظواهر يُحتمل أن تكون هيروفانية. وعليه، وجب علينا التعمد على فكرة التعرف على الهيروفانيات في كل مكان، وفي كل مجالات الحياة النفسية، والاقتصادية، والروحية، والاجتماعية. ولا يمكننا، في الواقع، أن نجزم بعدم وجود شيء، أو حركة، أو نشاط نفسي، أو كينونة، أو حتى لعبة، لم يتم تحويلها في وقت معين، من التاريخ الإنساني، في مكان معين، إلى هيروفانيا. وهي مسألة مختلفة تماما حول معرفة السبب من وراء قابلية هذا الشيء بالخصوص ليصبح هيروفانيا، أو امتناعه عن أن يكون كذلك في لحظة معينة، غير أنه من المؤكد فعليا، بأن أي شيء قد لامسه الإنسان، أو شعر به، أو كان على اتصال به، أو شغف به، يمكن له أن يتحول إلى هيروفانيا¹.

وهو يشير إلى ضرورة التخلي عن النظرة المستمدة من الثقافة المعاصرة اتجاه الطبيعة باعتبارها موردا للاستنزاف والاستغلال، ويدعو إلى محاولة استعادة التصور الغابر الذي يرى بأن مظاهر الطبيعة بمثابة فضاءات امتلأت بتمثلات قُديسة، ذلك أن الإنسان المتدين قد أضفى على محيطه هالة القداسة لخشيته من الفراغ، وبالتالي يُحتمل في التصور الإليادي أن يكون كل شيء موضعا للتجلي.

ويعتقد "آلان" بأنه عند هذه المرحلة، يمكن أن نلاحظ بأن المعتقد الإليادي حول الهيروفانيات يتحدى التفسيرات الطبيعية للظواهر الدينية، ذلك أننا نميل إلى رؤية الطبيعية في الأشياء، التي نظر إليها الإنسان المتدين باعتبارها هيروفانيات، إذ يوجد ميل نحو تفسير جدلية المقدس كنمط "طبيعي" للتمظهر، غير أن القيام بذلك سيؤدي إلى الفشل في القبض على القصدية الحقيقية في تجلي المقدس².

➤ العلاقة التناقضية: *The Paradoxical Relationship*

وتلعب هذه العلاقة دورا حاسما في فهم التعريف الإليادي للمقدس، وينقل "آلان" موقف أحد نُقاد أفكاره، أين وضع "توماس آلتيزار" يده على النقطة التي مفادها بأن "المقدس هو نقيض المدنس"، باعتباره "المبدأ الجوهرية" ومفتاح تفسير المنهج الفيونومينولوجي الإليادي. فهذا التناقض يعني بأن المقدس والمدنس يتنافيان ويتضادان منطقيًا، وانطلاقا

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., p 180.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

من هذا المبدأ الجوهرى، يعتبر "التيزار" بأن مفتاح المقاربة الإليادية "جدلية سلبية": "فلا يمكن لعنصر معين أن يكون مقدسا ومدنسا في آن واحد". فعلى سبيل المثال، أن إدراك الأسطورة الدينية، ممكن فقط، من خلال نفي لغة المدنس، كما أنه ينم عن بلوغ معنى المقدس من خلال قلب الواقع الناشئ من رغبة الإنسان المعاصر المدنس. وباختصار، فإنه ينبغي على الباحث حتى يلاحظ المقدس، أن يلغى المدنس كليا، والعكس صحيح. ولسوء الحظ، فإن هذا التفسير يهدم التعقيد الجدلي للنمط الديني للتمظهر، كما يقود نحو تبسيط وتشويه للمنهج الفينومينولوجي الإليادي¹.

غير أن "آلان" يختلف مع وجهة نظر "التيزار"، ويردّ عليه بأن المعطيات الدينية الإليادية تكشف بأنه أثناء عملية التقديس، يتعايش كل من المقدس والمدنس في علاقة متفارقة، وتمثل هذه العملية قصدية هيروفاانيا، أي القصدية التي تشكل بنية وموضعا في إنشاء الهيروفاانيا. وستعمل سلسلة من توضيحات "إليادي" على بلورة هذه النقطة. إذ ينبغي على المرء أن يستحضر جدلية المقدس والمدنس: فأى شيء، كيفما كان، يمكنه أن يصبح هيروفاانيا بشكل متفارق، ووعاءاً للمقدس، بينما لا يزال يشارك في بيئته الكونية، كما أنه توجد حاجة إلى استدعاء جدلية الهيروفااني: أين يصبح الشيء مقدسا رغم بقاءه على حاله، إذ تقوم جدلية المقدس على حقيقة أن المقدس يعبر عن ذاته من خلال شيء آخر غير ذاته. بمعنى، أن المقدس يُظهر ذاته بشكل محدود ومتجسد، ذلك أن مفارقة التجسد هي التي تجعل الهيروفاانيات ممكنة في كل الأحوال. وفي الواقع، فإن هذا الجمع المتفارق بين المقدس والمدنس، الكينونة والعدم، المطلق والنسبي، الأبدي والصيروري، هو ما تعمل كل هيروفاانيا، حتى الأكثر بدائية منها، على الكشف عنه، كما تقوم كل هيروفاانيا بعرض، وإظهار تعايش الجواهر المتضادة: المقدس والمدنس، المتناهي واللامتناهي، وهلم جرا. فجداية الهيروفاانيات، أي تمظهرات المقدس في الأشياء المادية، ينبغي أن تكون موضوعا في كل اللاهوتيات المعقدة، فقد سعى لاهوت القرون الوسطى إلى الإثبات بأنها تظل إشكالية رئيسية في كل دين. وفي الواقع، فإن ما يعتبر متفارقا، هو كل ما يتجاوز إدراكاتنا، فهو لا يعني بأن المقدس يمكنه التجلي في الحجارة أو الأشجار فقط، وإنما قابليته للتجلي في كل شيء، وعليه، فهو يصبح من ثمّ، محدودا ونسبيا².

وبناء عليه، فإن الجدلية هي الآلية التي تتيح إدراك قصدية المقدس، وتسمح بعرض طبيعة التفارق القائم بين المقدس والمدنس، من حيث تحدّد معنى كل واحد منهما من خلال الآخر، فهما ينفصلان حتى يتحدان من حيث الماهية والقيمة، ويقتربان ليكون المدنس آلة وواسطة لعرض طبيعة المقدس والكشف عنها، مشيرا إلى أنه مبدأ جوهرى ومركزي في كل التقاليد الدينية كيفما كانت، سامية أم بسيطة.

ثم يخلص "آلان" إلى نتيجة مفادها بأنه يمكننا من ثمّ، ملاحظة أن هذا التعايش المتفارق *paradoxical coexistence* قد تمّ الكشف عنه بواسطة جدلية المقدس والمدنس. فما يعتبر متفارقا، هو شيء عادي، متناه، وتاريخي. فبينما يظل

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., p 181.

² Ibid., pp. 181-182.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

شيئا طبيعيا، يمكنه في الوقت عينه، أن يُظهر شيئا غير متناه، وغير تاريخي، وغير طبيعي. كما أن ما يعدُّ متفارقا، هو شيء ترانسندنتالي، ومغاير كليا، وغير متناه، وبعد تاريخي، يعمل على تحديد ذاته من خلال التجلي بذاته، في شيء نسبي، ومتناه، وتاريخي معين¹.

فالتفارق هو من يحدد طبيعة ومهية كل من المقدس والمدنس، وذلك ما سنناقشه بالتفصيل في المبحث الثالث، إذ يكفينا مجرد التعريف بالمبدأ المنهجي فحسب.

➤ التقييم والاختيار *The evaluation and choice* :

يرى "آلان" بأن معطياتنا الدينية لا تكشف ببساطة عن التمايز بين المقدس والمدنس، مثلما تمّ تناوله في التعايش المتفارق في كل هيروفانيا. إذ تعرض جدلية الهيروفانيات بأن الإنسان المتدين كان متورّطا في "أزمة وجودية": ذلك أنه مطالب، أثناء تجربته للهيروفانيا، بتقييم نظامين وجوديين، ثم إجراء اختيار. فعند تجربته لجدلية هيروفانية، يكون الإنسان المتدين بصدد مواجهة "أزمة وجودية" بالفعل، أين يضحي وجوده الخاص موضع تساؤل. وذلك بسبب القسمة الثنائية بين المقدس والمدنس، مثلما تتجلى في تعايشها المتفارق، وتمايزها، وتغايرها، القيمي، وحتى المعنائي، إذ تندمج جميعها ضمن وجودية واحدة. وبشكل موجز، فإن بعدا واحدا من الكينونة، يُنظرُ إليه باعتباره أكثر دلالة، و"مغايرا كليا"، و"جبارا"، و"مطلقا"، وحاملا لفائض من المعنى، وبرادغما ومعيارا عند محاكمة وجود المرء². فالإنسان المتدين ملزم بالحكم على الأشياء من حيث كونها مقدسة أو مدنسة، ورسم معالم عالمه، ويفرق بين ما هو معنائي حتى يعيش وسطه، وبين ما هو عمائي حتى يتجنب الاقتراب منه لكي لا يتدنس به، وهو بذلك يعايش تجربة وجودية محيرة ومقلقة، لكنه يستمد معيار التقييم للشيء من حيث كونه مقدسا أو مدنسا، عبر التجلي.

ويضيف بأن "إليادي" عادة ما يصف الاختيار والتقييم الإنساني بشكل "سليبي"، فبعد "انفتاق" *rupture* المقدس والمدنس، يقوم بتقييم وجوده الطبيعي باعتباره "سقوطا" *fall*، أين يشعر بأنه منفصل تماما عما قيّمه حالا باعتباره مطلقا وحقيقيا، كما أنه يتوق نحو تجاوز نمط كينونته الطبيعية والتاريخية، والعيش في المقدس بشكل دائم³. أي أن المقدس هو من يحدد العمائية والمعنائية بمثوله، وحينها يُقيّم الإنسان ذاته ومحيطه كسقوط وجب التعالي عليه والالتحاق بالمقدس، انطلاقا من نزعتة نحو العيش وسط المعنى، واحتجاجه على الفراغ.

وكنتيجة للمناقشة أعلاه: فإنه من خلال جدلية الهيروفانيات، يتم وضع المدنس في عطالة، بينما يختار الإنسان المتدين المقدس ويقوم بتقييم نمط وجوده بشكل سلمي. وفي الوقت ذاته، فإنه من خلال تقييمه واختياره، يتم إعطاء الإنسان إمكانية إصدار أحكام ذات معنى، وسلوكٍ وتعبيرٍ إنسانيٍّ خلاقٍ. إنني أودّ القول بأن القيمة الدينية "الإيجابية" للتقييم الإنساني "السليبي" للمدنس، يتم التعبير عنها في القصدية نحو تواصل معنائي مع المقدس، واتجاه

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis. , p. 182.

² Ibid., pp. 182-183.

³ Ibid., p. 183.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي الماهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

سلوك ديني، يتجلى الآن باعتباره بنية في وعي الإنسان المتدين¹. ففي توقيه نحو العيش وسط المعنى، يُصدر المتدين أحكاما سلبية بخصوص أشياء معينة باعتبارها مدنسة، حتى تتيح له رسم حدود محيطه المقدس للعيش بالقرب منه، ذلك أن التحرك نحو المعنى خوفا من الخواء، من صميم الفطرة البشرية.

ثم يشير "آلان" إلى شيء من سوء الفهم الممارس على الفينومينولوجيا الإليادية، بأنه عند هذه المرحلة، قد يكون شيء من الاستطراد مفيدا في توضيح أحد المصادر الرئيسية للمفاهيم الخاطئة عند تفسير فينومينولوجيا "إليادي"، إذ لا يحاول معظم المفسرين فهم "إليادي" انطلاقا من مركزاته الخاصة، وبإمكاننا أن نسوق مثلا بخصوص مناقشتنا أعلاه: يُقيّم الإنسان المتدين وجوده الطبيعي باعتباره "سقوطا". فقد استغل العديد من المفسرين معتقد "إليادي" حول "السقوط" باعتباره مفهوما محوريا في فكره، رادين ذلك بسبب فرضيات "إليادي" اللاهوتية، الذي يعتبر بأن العلمنة الحديثة بمثابة "سقوط". إن "إليادي" رومانسي يعتقد بأن التاريخ "سقوط"، ويشدّد على حقيقة حالة الإنسان قبل السقوط. ويبدو لي بأن مشكلة هذه التفسيرات تكمن في أنّ "التيزار" و"هاميلتون"، لا يأخذان مركزات "إليادي" على محمل الجدّية بما فيه الكفاية. فهما لاهوتيان انتقدا موقف "إليادي" اللاهوتي من السقوط، رغم إدعاء "إليادي"، بأنه مؤرخ أديان².

والأمر ذاته يُقال بخصوص التناول الإليادي في الفكر العربي، أين حوكم في الكثير من الدراسات والبحوث باعتباره فيلسوفا أو اجتماعيا أو نفسانيا، رغم تصريحه الدائم، وبثيرة حازمة على أنه مؤرخ أديان، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تحوير أفكاره، والوقوع في سوء التداول لأطروحاته.

ليختم "آلان" هذا المبدأ بعرض مثال تطبيقي، فقد وجد "إليادي" بأن "الأساطير الفردوسية" تتكلم جميعها عن "الحقبة الفردوسية"، التي تنعم خلالها الإنسان الأولاني بالحرية، والخلود، والتواصل السلس مع الآلهة، إلخ. غير أنه ولسوء الحظ، فقد خسر ذلك كله بسبب "السقوط"، الحدث البدئي الذي تسبّب في انفتاح المقدس والمدنس. وتساعد هذه الأساطير الإنسان المتدين لفهم حاضره الوجودي "الساقط"، كما تعبّر عن "حنينه" نحو فردوس "ما قبل السقوط"، فإذا كان التاريخ ساقطا بالنسبة للإنسان المتدين، فإن ذلك يعود إلى أن الوجود التاريخي يُنظر إليه باعتباره منفصلا عن المجال بعد التاريخي (المطلق، والأبدي، والترانسدنتالي) للمقدس³.

وهو ما سيتم مناقشته تطبيقيا في المبحث الرابع، وسيزيد وضوح هذه المبادئ المنهجية من خلال ربطها بمختلف النماذج التي وظفها "إليادي".

➤ الحدس الماهوي *eidetic intuition*، أو حدس الجواهر والبنى الأساسية *Wesensschau* :

وعن هذا المبدأ الجوهرية في المقاربة الفينومينولوجية، يشير "دوغلاس آلان" إلى طريقة التوظيف والدمج الإليادية له، فمن خلال الحدس الماهوي الفينومينولوجي *wesensschau*، فإن فينومينولوجي الدين يحاول تفكيك البنية الجوهرية

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., p. 183.

² Ibid., pp. 183-184.

³ Ibid., p. 184.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لماهية المقدس وأرولته (التعليلية في استقصاءه)

المتجسدة في الحقائق الدينية. وتمثل التجربة الشعورية الخاصة بالإنسان المتدين نقطة انطلاقه. ولا يعني ذلك أنه يمكن للمرء أن يجمع ويصف حقائق دينية معينة، ثم يقوم بتعميمها على البنى الدينية الكونية. فالمخصوص من حيث كونه مخصوصا يتعدى على الفهم، كما أن التجربة تنطوي دائما على وحدة من الحقيقة والجوهر. ولا يتقيد التحليل المذكور أعلاه بتجربة صوفية أو شعورية معينة، ولكنه يعبر عن الشروط المسبقة لأي تجربة، فسواء تم بطريقة واعية أو غير واعية، إقامة تمييز بين الحقيقة التي نحوز تجربة عنها، وبين ما تمت تجربته، فإنه من خلال "ماهية" *whatness* تجربة معينة، يمكننا تمييزها، ومقارنتها، وربطها بتجربة أخرى، كما يمكننا تصنيفها باعتبارها تجربة من نوع معين. وعليه، فإن الهدف الأساسي للمنهجية الفينومينولوجية يتمثل في الكشف عن الماهية الجوهرية أو البنية المتجسدة في حقائق مخصوصة، بغية تحصيل بصيرة نافذة للمعنى الجوهرية الذي يُشكّل الحقائق، باعتبارها حقائق من نوع معين. ولا يعني ذلك بأن المرء سينطلق من خلال إدراك واضح للبنية الكونية المتجسدة في معطيات مخصوصة، وإنما بالأحرى، فإن الفينومينولوجي ينطلق وفق حدس مبهم لما تجلّى في حقيقة مخصوصة. فمن دون هذا الحدس الماهوي *eidetic intuition*، لا يمكن للفينومينولوجي حتى أن يميز، ويصف، ويُصنّف المعطيات المخصوصة¹. فعبّر هذا المبدأ يحاول الفينومينولوجي بلوغ المعنى الجوهرية الكامن في الظاهرة الدينية، وحدس البنية الأساسية التي تشكل ماهيتها، وهو ما يعبّد الطريق أمام الباحث نحو اكتشاف المشترك والكوني في مختلف الظواهر التي تجمعها بنية واحدة، ثم يقوم بتصنيفها وتبويبها مورفولوجيا.

ثم يستفيض في بيان طبيعة هذا المبدأ عبر عرض مثال، مبيّنا بأنه إذا ما عدنا إلى ما تمّ الاستشهاد به مرارا بغية التوضيح، فإن المعطى الديني المخصوص المعبر عن رمزية الأفعى، يمكن لفينومينولوجي الدين من خلاله، أن يرى ما الذي يكشف عنه عبر تقييده كليا بظاهرة أفعى أخرى، بينما يمكن لباحث ثان أن يحدس بنية جنسية جوهرية بشكل مبهم، وآخر مثل "إليادي"، يمكنه أن يدرك في البداية معنى جوهرية لنفس هذا المعطى من حيث كونه بنية قمرية. إن هذا التنوع في الحدس الماهوي الأولي، يمكن ردّ الجزء الكبير منه إلى التنوع في عالم الحياة المخصوص لدى مختلف الفينومينولوجيين. وبالرغم من عدم إبداء "هوسرل" لرضاه عن إدخال هذه الاحتمالات ضمن التبصّر الفينومينولوجي للمعنى، فإنها طريقة تشير إلى حقيقة أن مختلف الفينومينولوجيين، لدى مراعاتهم لنفس الظاهرة، مع دعواهم بتوظيف نفس المنهج، فإنهم يتوصلون إلى أحداً ماهوية مختلفة². وهو ما يشكل معضلة منهجية في سياق البحث عن معنى الظاهرة وبنيتها الجوهرية الجامعة والكونية من خلال الحدس الماهوي، فالتجارب الدينية تختلف تبعاً لتعدد تجارب الباحثين، أو ما يدعوه بعالم حياتهم، هو ما يؤثر على مثل هذه التصورات.

¹ Allen, Structure and Creativity., pp. 192-193.

² Ibid., p. 193.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي للماهية المقدسة وأصوله (التعليلية في استقصائه)

وبغية تجاوز هذه العقبة المنهجية، يرى "آلان" بأن الحل يكمن في تطبيق المبدأ الإليادي المنهجي المتمثل في التنوع المطلق *'free variation'*، ذلك أن الطريقة المعتادة في اكتساب بصيرة نافذة للمعنى، يحصل بواسطة منهجية التنوع المطلق. ففي حالات معينة، مثل الظواهر الرياضياتية، يمكن للمرء أن يدرك البنية الجوهرية من خلال التفكير في أنموذج واحد فقط. غير أنه، فيما يتعلق بالظواهر الدينية، فإن فينومينولوجي الدين ملزم بأن يجمع ويقارن بين نماذج متنوعة هائلة، قبل أن يتمكن من اكتساب بصيرة نافذة لمعنى المعطيات الجوهرية. إذ لا يكفي أن يكون هنالك تنوع تحييلي خالص فحسب، وإنما تنوع فعلي لمعطيات المرء كذلك. فمن خلال "منهجية الثبات" *method of invariant*، يبحث فينومينولوجي الدين عن "الجوهر الثابت" *invariant core* الذي يشكل المعنى الجوهرية للظاهرة الدينية. فالأفعى كأنموذج، والذي يعتبر بالفعل تنوعاً لأنماط معينة (جنسية، قمرية، إلخ)، يخضع لعملية التنوع المطلق. فتتبع ظاهرة الأفعى يفترض أشكالاً معينة بحيث يمكن أن تعتبر "عرضية" *accidental*، وذلك في المعنى الذي يمكن لفينومينولوجي الدين فيه أن يذهب "أبعد" من الحدود المفروضة بواسطة هذه البنية، من دون إهدار الخصائص الأساسية لمعطياته. فعلى سبيل المثال، فإن البنية المخصصة للماء أو الأرض، التي تم الكشف عنها من خلال بعض نماذج هيروفاينيات الأفعى لا تقوم بالكشف عن المعنى الثابت لظاهرة الأفعى. لكن، من خلال التنوع المطلق، يمكن للفينومينولوجي أن يرى بشكل تدريجي، بأن ظاهرة الأفعى، تفترض أشكالاً يمكن أن تعتبر "جوهرية". وذلك في المعنى الذي تفترض فيه هذه البنية بعض "الحدود" غير تلك التي تغير من "الماهية" القاعدية للمعطيات الخاضعة للتقصي، بحيث لا يمكن للمرء أن "يلغي" هذه "العناصر" من دون أن يهدر الطبيعة القاعدية لمعطياته².

فالمطلوب من فينومينولوجي الدين أن يُتَوَع من معطياته، ويطَّع على أكبر قدر ممكن من الظواهر الدينية، حتى يعتم نتائج المتعلقة بطبيعة البنية التي تحكم هذه الظواهر، وذلك ما يسمح له بالإمام والإحاطة بمختلف الرمزيات والأساطير، مع مراعاة الخصوصية التي تتميز بها كل ظاهرة عن أخرى، أي عدم إذابة الخصائص الجوهرية لظاهرة في أخرى، ما يؤدي إلى اختزالها.

ثم يُبين "آلان" طريقتين انتقاليتين لإيجاد البنية الجامعة، فحينما يدرك فينومينولوجي الدين ذلك الجوهر الثابت الذي يشكل المعنى الجوهرية للمعطيات، فإنه يكون قد حقق الحدس الماهوي. بالنسبة للإليادي، فإن الجوهر الثابت الذي يشكل المعنى الجوهرية لظاهرة الأفعى يصبح مُدرَكاً من حيث كونه "نسيجاً" *web* للرمزية القمرية. كما أن البنية الجوهرية المتجسدة في نماذج الأفعى المخصصة تُدرك باعتبارها حياة لا تنضب، تعيد ذاتها بشكل إيقاعي. ويصبح الآن استحضار الانتقالين المنهجين داخل علاقة دينامية عند "إليادي" ممكناً، ففي التجربة الواقعية، تكون الحقيقة والجوهر متلازمين، على الرغم أنه عند التحليل، يمكن للفينومينولوجي أن يفصل بينهما، ويفكك أو يستخلص البنية الكونية المتجسدة فيهما. ففي التحليل الفينومينولوجي، وعبر منهجية التنوع المطلق خصوصاً، توجد انتقالية

¹ هو وجود أنواع مختلفة من الكلمة عينها، بينها تباين في اللفظ واشتراك في المعنى.

² Allen, Structure and Creativity., p. 193-194.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي الماهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

هيرمونوطيقية من التاريخي المخصوص نحو البنية الكونية. ولا يعني ذلك إنكار وجود تفاعل خصوصي-كوبي مستمر، وبأنه لا يسعنا أن نشرع أبداً في تمييز ووصف المخصوص إلا إذا ما قمنا بمراعاة بنية ماهوية معينة بشكل فعلي. ومع ذلك، فإنه إذا ما قمنا برسم خطوط تنوع هذه النماذج المخصوصة من (الأفعى)، أمكننا حينها إخضاع المخصوص إلى التنوع المطلق. بدءاً بفك تشفير بعض المماثلات البنيوية (جنسية، تكريس، إلخ) والمتغيرات، لنصل في الأخير، إلى إدراك الثابت باعتباره بنية (قمرية) واضحة بشكل مثالي¹. وذلك تجنبا للتعميمية والاختزالية، فالانتقال من المخصوص إلى الكوبي، ينبغي أن يكون حذرا، إذ يسمح التنوع المطلق الفينومينولوجي بضم مختلف الرمزيات المشتركة في البنية، ومن ثم تأويل دلالاتها لإيجاد بنيتها الموفولوجية، وإمكانية تصنيفها.

وأما عن الانتقال العكسي من الكوبي إلى المخصوص، أي العبور المنهجي الثاني بين الفينومينولوجيا والهيرمونوطيقا، فيضيف "آلان" بأن التحليل الفينومينولوجي ينطوي كذلك على حركية هيرمونوطيقية من البنية الكونية إلى التاريخي المخصوص، فالنسيح القمري الثابت، يخدم بمثابة إطار هيرمونوطيقي بحيث يمكن بواسطته إدراك معنى معطيات (الأفعى) المخصوصة. كما أن الإدراك الفينومينولوجي للمعنى الديني لظواهر مخصوصة (تعبير عن رمزية الأفعى) يتضمن دجما لهذه الظاهرة داخل نظامها (القمرية) المترابط منطقيا من الرمزية التشاركية، وداخل هذه الكلية التي تشكل بنيتها (القمرية) الكونية². فمن خلال البنية الرمزية الكونية المترابطة، يمكن تحليل دلالات رمزية مخصوصة، وذلك من خلال دمجها داخل نظام رمزي مورفولوجي معين، فتأخذ خصائصه، من دون أن يتم إلغاء خصوصيتها الفريدة، أو تختزل ماهيتها حسب.

➤ تقنيات الكشف عن بنية المقدس الجوهرية:

خصّص "دوبراز" فصلا لتقصي طريقة تطبيق "إليادي" لأدوات المنهج الفينومينولوجي في البحث عن بنية المقدس، معتمدا على استقراء "آلان" للآليات السابقة، وهو ما يمثل خلاصة عامة، ونموذجا تطبيقيا لها، إذ يرى بأن الأشكال الرئيسي للمنهج يتمثل في اكتشاف الأنظمة الدينية داخل حيز المخصوص، ويصادفنا التوتر بين الفينومينولوجيا/التاريخ عند هذه النقطة، وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن "إليادي" يميل أكثر للجانب الفينومينولوجي، فمهما كان الذي نقوله (خاصة فيما يتعلق بفترة كتابته لـ *Traité*، ذلك أن الأشياء كانت مهووسة بتاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية)، فإن منهجيته تعتمد في واقع الأمر، على فينومينولوجيا، وهيرمونوطيقية، ومقارنة، ومورفولوجيا تاريخية للظواهر الدينية، فقد كان يهيمه التاريخ بكل تأكيد، لكنه تاريخ البنى الدينية. وبغية استخلاص هذه البنى من أوضاع مخصوصة، يُوظف "إليادي" استقراءً يريده كلاسيكيا (مشيرا إلى جون ستيوارت مل)، ومن ثم فهو يدعي الوصول إلى نتائج يقينية وقابلة للتكرار على كل شيء، وهو ما جلب إليه الكثير من النقد، ومن بينهم "دوغلاس آلان" على الرغم من تمجيده للعلامة الروماني. إذ يقترح هذا الأخير بأن يعوّض "إليادي" ذلك الاستقراء

¹ Allen, Structure and Creativity., p. 194.

² Ibid., p. 195.

الفصل الثالث: المفهوم الإبداوي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

الكلاسيكي بآخر، ذو نمط فينومينولوجي، يملك كفاءة أصيلة قادرة على تفكيك الكونيات المبحوث عنها، واجتناب الانتقادات. فمثل هذا الاستقراء مشابه للحدس الماهوي الهوسرلي *wesensschau*، يفترض مسبقا، بأن "حقيقة أن هذه البنية مثالية، أو أن هذا الوضع في حالته الخالصة، إنما هو ثمرة للتخيل، كما أنها تتركز على المعطيات، غير أن الإيبوخية وحدها تجعل من الممكن تفكيك هذه البنى كما تبدى بذاتها. ولن تجد هذه المقاربة تقديرا كبيرا من طرف الإثنولوجيين من دون شك، لكنها بعيدة عن أن تكون وهمية، ذلك أنها "ناعبة من هذه المعطيات الدينية بذاتها، ومن طبيعتها الخالصة"، كما أن لها، علاوة على ذلك، ميزة التأكيد على الجانب الإبداعي في عمل الباحث¹. فالهدف من وراء التوظيف الفينومينولوجي، إنما يكمن في اكتشاف البنية الخالصة التي تحكم مختلف الظواهر الدينية، والتي ينبغي بلوغها دون افتراضات مسبقة، وإنما بترك الظاهرة تعبر عن ذاتها من جهة، وباعتبارها ذات طبيعة دينية في جوهرها، أي عدم تفسيرها وفق أبعاد ثانوية، من جهة أخرى.

ثم يشرح التعقيب الذي أورده "آلان" بخصوص استبدال الاستقراء الكلاسيكي المشتق من "جون ستيوارت مل"، بالحدس الماهوي الهوسرلي مبينا بأن وضوح البنية المفككة، وإمكانياتها التحليلية لحقائق مخصوصة هو ما يحدّد مزايا المنهج، وليس عدد الأوضاع المخصوصة التي تمّ تحليلها (على عكس الاستقراء الكلاسيكي)، إذ يوجد فرق بين الحدس الماهوي الهوسرلي، وبين هذا الاستقراء الكلاسيكي (فهذا التمايز يعطي مصداقية أكبر للفينومينولوجيا من منظور آلان)، فالأولى تنطوي على تنوع تخيلي لحقائق معينة، أما الاستقراء، من جانبه، فيمارس على مستوى حقائق واقعية، كما أنه ينطوي على تنوعات فعلية باعتبار أن الأوضاع المتعددة قد تحققت فعليا. وبالإشارة إلى "ميرلوبونتي"، وغيره من الفينومينولوجيين الوجوديين، فإن "آلان" يعطي الأولوية لحقيقة المعطيات بدلا من احتمالاتها الممكنة². وسنعود مع "آلان" لعرض هذا التعقيب لاحقا.

ثم يعود "دوبراز" إلى مناقشة إشكالية البحث عن البنية الجوهرية للظاهرة الدينية، أين ينتقل الفينومينولوجي، بشكل ملموس ومستمر، من الخصوصي (المتعذر على الفهم من حيث هو) إلى الكوني، والعكس بالعكس. ولا يحتاج بغية الانطلاق، سوى لحدس ماهوي لبنية المعطيات، فمن دونه، لا يسعه حتى الشروع في التمييز، والوصف، والتصنيف للمعطيات المعزولة. وشيئا فشيئا، وبفضل التنوع الفعلي في البيانات ولعالم حياته الشخصي، فإنه سيبلغ إلى نواة ثابتة (مركز الظاهرة الدينية قيد الدراسة). إن مثل هذه المقاربة ممكنة فقط، بسبب التفاعل المستمر بين الخصوصي والكوني، فكل منهما بحاجة إلى الآخر، فالخصوصي من أجل أن يصبح شموليا، أما الكوني فلكي يتمظهر³.

وبعد بلوغ هذه البنية، يضيف "دوبراز" أنه بتفكيكها، فإنها تعمل على ملء فراغ المعطيات التاريخية، وذلك ممكن لأنها تملك بعض الاستقلالية، فهي كونية، وقاعدية، وغير زمنية، وغير تاريخية، بحسب "إليادي". فهي تفرض ذاتها، كما لو أن لها نظام تركيبي قبلي، وحينها يمكن للفينومينولوجي أن يتعرّف على الدلالة الدينية، حتى ولو لم يكن

¹ Deprez, Mircea Eliade : La Philosophie du Sacré., pp. 58-59.

² Ibid., p. 59.

³ Ibid., pp. 59-60.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

لدى الفرد أو الجماعة وعي بالدلالة الدينية لسلوكهم. ولم يتوانى زملاء "إليادي" في الإشارة إلى مخاطر هذا الموقف. غير أنه يشكل في نظرنا عنصرا منهجيا مهما، بشرط مراعاة الأوضاع المخصوصة دائما (وهو ما لم ينجح إليادي في القيام به للأسف)¹. ويقصد بذلك تعميم النتائج، بشرط مراعاة الطبيعة الخاصة لكل ظاهرة، تجنباً للاختزال، وإلغاء خصائصها الفريدة التي تميزها عن البقية.

وتمكن اكتشاف جوهر الظاهرة، بمعنى بلوغ بينها، من تشكيل مورفولوجيا لمختلف الظواهر المشابهة، وتصنيفها وتنظيمها، فتأييد وجود البنى غير التاريخية، يفترض مسبقاً رؤية موحدة للعالم، وفي الواقع، لا يتطلب الأمر في حالة الرمزية، بنائية، وإنما حيابة شاملة على شبكة بدالاتها المتشاركة. إذ ينبغي على الفينومينولوجي أن يعثر على مركز هذه الشبكة، وأن يحدد، في بعض الأحيان، تلك المراكز الثانوية المتعلقة بهذه النواة (فرمزية الأفعى تخضع على سبيل المثال لرمزية القمر)، ومن ثم، يعيد بناء جميع مفاصل الشبكة، وذلك بفضل التنوع الفعال للمعطيات الدينية التاريخية، وبناء على هذه النتيجة، فهو مؤهل لملاحظة الظواهر الأخرى².

وعن هذا التعميم، أو التصور الشمولي، يجثم "دوبراز" أنه بفضل هذه الرؤية الكونية للعالم، وللبنى التأسيسية للشرطية الإنسانية، استطاع "إليادي" أن يجل كل حقيقة دينية في علاقتها ببنية مثالية، وعند هذه المرحلة، فهو يمنح لنفسه الحق في التمييز النوعي بين الحقائق الدينية، ذلك أنه بالنسبة إليه، كلما اقترب الشكل التاريخي من نموذج المثالي، أمكن إدراكه بشكل أفضل، وعند القيام بذلك، فهو يتقاد نحو التعبير عن الإنسان ووضعه الوجودي، وعن أنماط اندماجه في العالم، وعن الشرطية الإنسانية، ونلج بهذا المجال الخاص بالهيرمونوطيقا³.

وقد تناول "آلان" بعض الانتقادات التي وُجّهت لـ"إليادي" حول مفهومه للبنية الكونية للظواهر الدينية، إذ يرى بأن محاولته في إعادة إنشاء بنية كونية لعملية التقديس، قد وُزطته في بعض الصعوبات المنهجية، كما أنها توضح سبب الانتقادات الأكثر شيوعاً لمقارنته الفينومينولوجية. وعادة ما يؤكد هذا النقد العام بأن "إليادي"، لدى استقصائه عن تجليات دينية مخصصة، قد توصل إلى بنيتها الكونية من خلال تعميمات ذاتية للغاية، وغير نقدية، ومن ثم، قرأ على ضوء معطياته الدينية الخاصة، كل أنواع البنى والمعاني الكونية الرفيعة⁴، أي أنه طبق تصوراته عن البنية الدينية الكونية المستمدة من الأنطولوجيا الغابرة، على الديانات السامية الأكثر تهدياً.

ثم يقوم "آلان" بمناقشة هذه الاعتراضات مشيراً إلى أن السبب الرئيسي من وراء معظم هذه الانتقادات المنهجية يتمثل في الافتراض بأن "إليادي" قد انطلق من خلال نوع من الاستدلال الاستقرائي، الذي لا يختلف عن الصياغات الكلاسيكية لـ"جون ستيوارت مل" وغيره من الفلاسفة، أين زعم النقاد بأنهم لا يستطيعون تكرار الخطوات الاستقرائية الإليادية: ذلك أنهم لا يجدون بأنه من الممكن التعميم، انطلاقاً من نماذج مخصصة، نحو بنياته الكونية "العميقة"

¹ Deprez, Mircea Eliade : La Philosophie du Sacré., pp. 59-60.

² Ibid., pp 60-61.

³ Ibid., p. 61.

⁴ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis, p. 185.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي للمقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

للتجربة الدينية. فكيف توصل "إليادي" إلى البنية الكونية للتجربة الدينية، التي تتجلى في تحليله لجدلية المقدس؟. في بداية كتابه *Traité*، أخبرنا بأنه سيتخلى عن أي تعريف مسبق للظاهرة الدينية، وبأنه سيقوم باستقصاء معطياته بغية ملاحظة الأشياء ذات الطبيعة الدينية، وما الذي تكشف عنه هذه الأشياء، ومن ثمّ، يبدو بأن "إليادي" قد استقصى العديد من التظاهرات الدينية، واكتشف بعض الخصائص المشتركة الموجودة في كل ظاهرة مخصوصة: القسمة الثنائية بين المقدس والمدنس، الشعور بالتحالي، إلخ. وقد أضفى على هذه البنية الكونية للتجربة الدينية معنى الضرورة *necessity*، كما لو أن لها وضعاً تركيبياً قديماً، فتتأخر التعميمية، من المفترض أن تعتمد على طبيعة الوثائق الدينية التي استقصاها، وبأنها ليست عرضة للتشويه: إذ لا يمكن لأي شخص في المستقبل أن يتفحص هذه المعطيات الدينية من دون هذه البنية، غير أنه لا يبدو ممكناً بالنسبة لـ"إليادي" أن يضيف على هذه البنية وضع الضرورة الكونية، إذا ما تمّ التوصل إليها من خلال بعض عمليات التعميم الاستقرائي. إننا نود الافتراض بأن فينومينولوجي الدين لا يدرك البنية الأساسية من خلال بعض مناهج التعميم الاستقرائي الكلاسيكية، فمثل هذه الطريقة غير متناسبة مع الاعتبار الذي يضيفه على نتائجه¹.

ويظهر اعتراض "آلان" حول تعميمية "إليادي" في تطبيقاته لنتائجه المستقاة من تجارب معينة، على مختلف الظواهر الدينية، التي قد تختلف من حيث الخصائص والطبيعة عن الأخرى.

ومع ذلك، فإن "آلان" يجزم بأن الطريقة الإليادية كانت فينومينولوجية، منافحة عن ذلك، رغم عدم وضوح تلك الآليات، التي كانت سبباً في انتقاد أطروحته، مؤكداً بأن افتراضنا يتمثل في أنه إذا تمكّن "إليادي" من صياغة بنية دينية كونية، مثل تلك المتعلقة بالمقدس والمدنس، والمكان المقدس، والزمان المقدس، والصعود، والتكريس، إلخ، فقد أدرك هذه المعاني من خلال أدوات شبيهة بالمنهج الفينومينولوجي الفلسفي العام لاكتساب بصيرة نافذة للمعنى. إن حالة البنية الإليادية، تعتمد معطيات تمّ تفحصها بشكل تجريبي، غير أنها كونية ومتعدّدة على التغير، كما أنها تبدو مماثلة لحالة الجوهر الفينومينولوجي باعتباره مفهوماً تمّ توظيفه من طرف غالبية الفينومينولوجيين الفلاسفة. كما أن افتراضنا يتمثل في أن "إليادي"، قد أدرك، في الواقع، البنية الدينية من خلال الاستقراء، غير أنه قد يكون نوعاً من الاستقراء الذي يعتبر تنوعاً ماهوياً *eidetic variation*، والذي يحمل بعض التشابه مع الحدس الماهوي الفينومينولوجي *wesenshau*. وسيقودنا السعي وراء هذا الافتراض إلى ما هو أبعد من حدود الدراسة، وسيستلزم توضيح العديد من المفاهيم الإضافية لدى كل من الفينومينولوجيا الدينية الإليادية، ولدى الفينومينولوجيا الفلسفية².

أي أن البحث عن الوشائج بين الفينومينولوجيا الدينية والفينومينولوجيا الفلسفية يحتاج إلى استفاضة مفصّلة. وهي خلاصته ذاتها، في نهاية الفصل الذي خصصه لدراسة خطوات المنهج الفينومينولوجي الإليادي بشكل مسهب في كتابه *structure and creativity in Mircea Eliade*، فقد بيّن بأنه يمكن أن نخلص بتدوين ملاحظة تتمثل في

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis ., pp. 185-186.

² Ibid., p. 186.

الفصل الثالث: المفهوم (الليبادي) المعاني المقدس وأرواحه (التعليلية في استقصاءه

التشابه الظاهر بين المنهج الفينومينولوجي (الفلسفي) لاكتساب بصيرة نافذة للمعنى، مع آلية الإستقراء في قراءة المعنى، وبين تحليل "ميرتشيا إليادي" لطبيعة التجربة الدينية. وقد دُهِلنا بسبب هذا التشابه الذي جعلنا نشعر بالأهمية الكبيرة التي سيضيفها المنهج الفينومينولوجي بالنسبة لعلم الأديان *religionswissenschaft*. فخلال جدلية الهيروفانيات، يحس الإنسان المتدين ما يعتبر براديجميا، والكامل، والبنية المثالية، والوضع الخالص. كما أن البنية الدينية المثالية لا يمكن إيجادها في الحقائق المشروطة مكانيا، وزمانيا، وتاريخيا. وقد سبق تحليل تلك المقاربات المنهجية التي حاولت أن تعثر على البنية الدينية في الحقائق الطبيعية المدنسة، باعتبارها اختزالا طبيعيا، يلغي القصدية الجوهرية للظواهر الدينية. إن ما يحققه النموذج المقدس، والبنية البراديجميا، بالنسبة للإنسان المتدين، يكمن في أنه ينير به طبيعة أوضاع وجوده المخصوصة، وإضافة المعنى على الحقائق العمائية، والمعزولة، والمتناهية، وغير الخالصة، وغير الكاملة لوجوده المدنس، وعليه، لدى قراءة هذه البنى المثالية، يحاول فينومينولوجي الدين أن يتعاطف، ويشارك، ويعيد معايشة خلال تجربته، تلك المعاني المثالية، التي قام الإنسان المتدين بتجربتها¹.

ج. إشكالية العلاقة بين الفينومينولوجيا والتاريخ :

لقد أثارت الاشكالية التالية الكثير من الجدل : هل كان "إليادي" مؤرخ أديان، أم فينومينولوجي أديان؟. رغم أن القارئ لمجمل ما كتبه "إليادي"، لا يجد فيها استغناء عن الأداة التاريخية، غير أن معارضته لتفسير جوهر الدين من خلال التاريخ، هو ما دفع البعض إلى اعتباره معاديا له كما سبقت الإشارة، لكنه مع ذلك كان يؤمن بمبدأ التكامل المعرفي القائم بينهما، وهو ما يتجلى فيما يذكره : "والنتائج التي أسفرت عن هاتين العمليتين الفكريتين تصلح كذلك لإنتاج معرفة أكثر صدقية بالإنسان الديني، فإذا كان الفينومينولوجيون يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فإن المؤرخين يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أن هذه المعاني اختُبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدلت واغتنت أو ذوّت على مرّ التاريخ، غير أننا إذا كنا نحرص على عدم الوقوع مجددا في اختزالية عتيقة، علينا دائما أن ننظر إلى تاريخ المعاني الدينية هذا بوصفه جزءاً من تاريخ الفكر البشري"². فالتاريخ هو الوعاء الذي احتوى ذلك المعنى، لكنه لا يمثل جوهره، ولهذا فهو يرفض إلغاء تاريخ المعاني من دورة تاريخ الأفكار والمعتقدات البشرية.

وقد ناقش "آلان" بدوره هذا التوتر *tension* القائم بين التاريخ والفينومينولوجيا بالتفصيل، ولا يسعنا إلا الوقوف عند أهم الخلاصات التي تحمل في طياتها جوابا عن هذه الاشكالية، وقد استهلها بأنه سيحاول الآن ربط المقاربة الإليادية الفينومينولوجية بـ"التوتر" المنهجي الجوهرية الذي يُنظر إليه باعتباره محدداً لمستقبل تخصص تاريخ الأديان، فلدى تناولنا للتوتر التاريخي-الفينومينولوجي، لاحظنا بأن "ميرتشيا إليادي" فينومينولوجي في المقام الأول، ذلك أن منهجيته تقوم على نظام كوني متماسك من البنى الرمزية، وكان يعتبر بأن مهمته تكمن في تفسير المعاني الدينية، كما شدّد بأنه

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., pp. 199-200.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 60.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

ينبغي على المرء تفسير المعاني من خلال البنية¹. فسعيه نحو المعنى، وتفسيره من خلال البنية الجامعة، جعله يعدّ فينومينولوجيا أكثر منه مؤرخا.

ويطرح "آلان" مجموعة من التساؤلات ومفادها: كيف يمكن للفينومينولوجي أن يراعي الشرطية التاريخية الفريدة لمعطياته؟ وكيف تتفاعل البنى الكونية مع البعد التاريخي المخصوص للوجود في تطويع المعنى؟ هل يوجد اختلاف في التفسير الفينومينولوجي للمعنى عما يقدمه الشرح التاريخي (النفسي، والوضعي)؟ هل هنالك معطى قد تجلى عبر تاريخ الأديان؟ هل وظّف "إليادي" شيئا من المنهج الفينومينولوجي، مثل تلك التقنية المتعلقة بالتنوع المطلق في إدراكه لبنى ومعاني التجربة الدينية؟² وقد أوردنا جواب هذه التساؤلات فيما تمّ عرضه، ولذلك سنكتفي باشكالية التاريخ والفينومينولوجيا.

ويناقش "آلان" هذه التساؤلات انطلاقا من الانتقال من التاريخي المخصوص نحو الكوني، في محاولة إدراك البنية الكونية، إذ يرى أنه بغية تفسير المعاني الحقيقية لأيّ تمظهر ديني، فإنه يستلزم على كل فينومينولوجي الدين أن يكون مرهفي الحسّ اتجاه الشروط التاريخية-الثقافية، والفريدة، والمخصوصة، لكل المعطيات. وعلى عكس الفيلولوجيين والإثنولوجيين الأوائل، الذين سلّموا بعدم قابلية التاريخ للاختزال، فقد اشتغل الفينومينولوجيون على وثائق تاريخية، وتعبيرات تاريخية لتجربة الإنسان المتدين. فالتشديد على تاريخية جميع الظواهر الدينية، هو الاعتراف بأن جميع الظواهر الدينية مشروطة، إذ لا توجد ظاهرة دينية خالصة، فالمقدس يتجلى داخل التاريخ دائما. كما أن العوامل الزمانية، والمكانية، والثقافية، وغيرها دائما تشترط التمظهر الديني³. إذ لا يسع لفينومينولوجي الدين أن يغفل عن مختلف العوامل التي تتجلى من خلالها ظاهرة المقدس، فهي ذات ثقل منهجي ولهذا وجب عليه مراعاتها، ودراسة تداخلاتها وتفاعلاتها وتقاطعاتها مع الديني، لكن أن يكون حذرا من جعل الثانوي جوهريا.

وعليه، فإن هذه الشروط التي يتجلى المقدس خلالها، تمثل مفهوم الخصوصي والبعد التاريخي، ولذلك فإن الأهمية البالغة للأبعاد التاريخية والخصوصية للتجربة ينبغي أن تكون واضحة في التحليل الإليادي لعملية التقديس. ولإدراك السبب من وراء عدم إمكانية إدراك المرء للديني من دون مراعاة الشروط التاريخية المخصوصة، فإن المرء ملزم باستحضار التالي: إن ما يعتبر غير متناهي، وبعد-تاريخي، وأبدي، يقوم بتحديد ذاته من خلال التجسد في شيء ما متناه، وتاريخي، وزمني. فالظاهرة التاريخية، المتناهيّة، والمخصوصة، عندما تظل باعتبارها شيئا طبيعيا، فإنها تقوم بالكشف عن شيء ما كوني، وغير متناه، وغير مشروط. كما أن كل هيروفانيا تعتبر حقيقة تاريخية، متموضعة في وضع تاريخي مخصوص، وتكشف عن موقف إنساني معين اتخذ اتجاه المقدس. وقد أشار "لانغدون جيلكاي" إلى أن كل

¹ Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis., p. 173.

² Ibid., pp. 173-172.

³ Ibid., p 174.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأدواته (التعليلية في استقراءه)

تجربة للكلي إنما تتأتى من خلال وسيط متناه مخصوص، في أوضاع تاريخية مخصوصة معينة، ومن ثم يُعطى شكله المخصوص¹.

فالمقدس يتجلى داخل التاريخ، وبالتالي، يصبح محددًا، ومدركًا من قبل الإنسان الديني، كما أن الوسائط التي يتخذها للتجلي تعتبر تاريخية، ومع ذلك فهي ليست جوهرية فيه رغم أنها مشروطة به.

لكن "إليادي" في سعيه نحو اكتشاف المعنى والبنية، يقرّ أنه برغم تجليهما داخل التاريخ، لكنهما في أصلهما وحقيقتهما غير تاريخيان، إذ إنه لصحيح بأن كل الهيروفانيات هي مظهرات تاريخية، غير أن الأكثر حسماً في المنهجية الإليادية يكمن في أن بينتها تظل نفسها. كما أنه بفضل وجود ديمومة واستمرارية للبنية، فإنه يمكننا المشاركة في عالم حياة الآخر، وتفسير المعطيات الدينية وفق إدراك موضوعي. كما يشدّد "إليادي" بأن البنى الدينية الجوهرية غير زمنية، وغير تاريخية. ولا يسعنا إثبات أن البنى الدينية قد أنشأت من طرف مجتمعات أو أزمنة تاريخية محددة، وإنما يمكننا الإقرار بأن مجتمعات أو أزمنة معينة، قد أتاحت الفرصة من أجل تظهور أو هيمنة بنية غير زمنية مخصوصة، ولذلك نجد إعادة تقييم لا يُعدُّ ولا يُحصى لرموز "الطيران" عبر التاريخ. وعلى الرغم من الشروط التاريخية، فإن هنالك تماسكا بنيويًا تم التعبير عنه بواسطة رمزية الطيران: التعالي، والحرية، فهو تحوّل أو تلغي الشرطية الإنسانية. كما أن التاريخ لا يغيّر جوهرها في بنية لرمزية نموذج بدئي، لكن التاريخ يضيف معان جديدة، وقيما جديدة لرمزية تم استحداثها بواسطة أوضاع تاريخية مخصوصة، لكن هذه القيمة الجديدة مشروطة بواسطة البنية الجوهرية للرمزية².

فالبنية ثابتة، وهي التي تحفظ بقاء الرمزية، ذلك أنها نموذج بدئي، وترانسندنتالية، ومتجاوزة للشرطية الإنسانية، ولا يمكن الكشف عنها تاريخياً، وإنما يمكن دراسة وتتبع مختلف المعاني المستجدة التي أضيفت عليها، وعملت على إثرائها، وتتبع اختلاف رمزيات التعبير عنها، وتطوراتها من خلال توظيف أدوات البحث التاريخي، غير أن بلوغ جوهر هذه البنية لا يمكن تحقيقه إلا من خلال آليات المقاربة الفينومينولوجية، فالبنية عبارة عن مقولات قبلية، ولهذا فهي غير تاريخية، لكن الدلالات الرمزية المكتسبة عبر التطور الزمني، وتداخل عوامل أخرى في الظاهري، يمكن أن تكون تاريخية.

وعليه، فإنه لا يمكن الاستغناء عن التاريخ عند التقصي الفينومينولوجي، فرغم البون الواسع في أدواتها وهدفها المنشود، لكنهما يتكاملان، وهو ما يؤكد "أحمد زين الدين"، الذي يؤكد بأن "مؤرخ الأديان في نظر "إليادي" ظاهري بفعل الحاجة التي يكابدها في بحثه عن المعاني، والتي يتيسر له بلوغها عبر استيعاب البنية، فبغيب التأويلية لا يزيد تاريخ الأديان عن كونه تاريخاً مبتدلاً، خصوصاً إذا ما اقتصر على التوصيف الجامد للوقائع، فبلوغ المعنى غاية التأويلية، وكل تجلٍ للمقدس (أساطير، رموز، طقوس) يصبح مستتبنا لرسالة حية"³. فتلك الوثائق الدينية التي يحوزها

¹ Allen, Structure and Creativity., p 174.

² Ibid., p 176.

³ الدين والديني، أحمد زين الدين، ص 68.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهنية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

مؤرخ الأديان تعبر عن أوضاع وجودية عاشها الإنسان المتدين، ومن ثم، فإنه لا يمكن للترتيب والتبويب التاريخي أن يكشف عن دلالاتها، لكنها تظهرها من خلالها، يجعلها بحاجة إلى مقارنة تراعي خصوصياتها. وعن التوتر القائم بين المقاربتين، يظهر بأن موقف "الإيدي" يتمثل في سعيه "إلى التوصل إلى منظور يتسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معا، حين يعلن بأنه من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم كنه الظواهر الدينية وبنائها، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائيا في يوم من الأيام، لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضل ينجو تاريخ الأديان من الجمود العقائدي والحمول، فمن الناحية المنهجية يأخذ "الإياد" جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألا يغرق في البحث المعمق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنما أن يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه"¹. إذ ينبغي أن يكون هذا التوتر عاملا خلافا في النهضة بالتخصص، للتخلص من برائن الاختزالية واستعارة التصورات والأدوات والنتائج المستمدة من المقاربات الأخرى، لأنه توتر أبدي، وهو ما يقتضي الوفاق.

كما يرى "ميسلان" بأن محاولة الحد من هذا التوتر الأري بين المقاربتين، جدل بيزنطي عقيم، لن يخدم تاريخ الأديان، ولهذا وجب الاستثمار فيه، وأنه "من اللازم بحسب رأي تجاوز ذلك التعارض، إذ أن استمراره سيفضي بمبحثنا إلى العقم. إن علم الأديان هو مبحث عام، عليه أن يدمج ويُمحور مختلف مناهج مقارنة الظاهرة الدينية، والظواهرية والتاريخ من الآليات الأساسية فيه، فالأولى توحى للمؤرخ باليقين الثابت حول خصوصية الواقعة الدينية التي يلزم تبصّرها في حد ذاتها، باعتبار أن كل ظاهرة دينية تتجاوز حدود زمنها وفضاءها، وتكشف بنية أساسية. ولكن وحده التحليل التاريخي يسمح بفهم وتفسير اختيار الإنسان لهذا أو ذاك الشكل الديني، وكذلك تعليقات ذلك الخيار بحسب مرحلة وثقافة محددتين. فالظواهر الدينية ليس في الإمكان اختزالتها داخل بنية أصلية لأنه يتعذر عيشها كما هي في حالة نقية. وكذلك يتعدّر قبولها على أنها إبداعات عابرة بسيطة، أو عزلها عن الثقافة الأصلية. لأن كل انكشاف للمقدس ليس مدركا من جانب الإنسان إلا ضمن أحوال متداخلة عبر ظرفية الإنسان الخاصة"². بمراجعة الشرطية البشرية، ودوافع اختيارها وتبنيها لرمزية دينية معينة، من الأدوات التي تعين الفينومينولوجي في إدراك الجوهر والبنية، وبالتالي، لا يسعه التخلي عن التاريخ.

وختاما، فإن الشغل الرئيسي للفينومينولوجي يكمن في استنطاق المعاني الكامنة، والبنى المشتركة، وهو ما يقتضي معايشة، أو التعاطف مع عالم الحياة الديني للإنسان المتدين، وبالتالي، تبعا لما يذكره "دوبراز" في تقديمه لكتاب "حدادون وخميايون" لـ"الإيدي" ما مفاده: "يمكن تعريف الفينومينولوجيا بأنها العلم الذي يصف واقع الوعي، أي ما هو ظاهر بالطريقة التي يظهر عليها، بعبارة أخرى، يبحث "الإياد" عن الدلالة الدينية للظواهر الدينية. وهكذا فإن

¹ سعود المولى، مقدمة للبحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إياده، ص 25، بتصرف. للإستزادة، ص 23، 26.

² علم الأديان، ميسلان، ص 184-185.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقهاه)

دراسة ديانة ما بالتركيز على نمط العلاقات الإقتصادية-الاجتماعية كما يفعل الماركسيون، أو كمنتج مشتق من عقدة أوديب على طريقة التحليل النفسي، ستنقل لنا صورة جزئية عن هذه الديانة لكن سيفوتها ما يعطي المعنى لهذه الديانة عند المؤمنين أنفسهم. على النقيض ترمي الفينومينولوجيا إلى أن تتموضع في قلب الظاهرة، "في رأس المؤمن"، من أجل التقاط المعنى الذي يضيفه هذا المتدين على معتقداته، إلى ذلك، يعتقد "إلياد"، أن المعنى لا يختلف بين ديانة وأخرى، بل على العكس، يبني علم الفينومينولوجيا على التقريب بين الوقائع الدينية المتعددة من أجل تفسير بعضها ببعض. وفق هذه الرؤية يقتفي "إلياد" أثر سابقه أوتو وفان درلو¹، أي الكشف عن البنية الكونية والمشاركة بين مختلف الظواهر الدينية، والمحافظة على قصديتها، ومناهضة اختزال جوهرها الفريد.

وبهذا نكون قد تناولنا الجانب المنهجي في المقاربة الإليادية للدين، والتي تتميز بالتنوع والتركيب في التوظيف الأداتي لمختلف المناهج، تبعاً لما يخدم رؤيته وآفاق مشروعه في التأسيس لعلم تاريخ الأديان، ومواجهة الاختزالية، فأسلوبه في التحليل، يتميز بالانتقائية والتحوير والتبعية، بحيث أنه ينتقي من المقاربات والمناهج والأدوات والمفاهيم مع ما يتناسب مع أهدافه، ومن ثم، يقوم بتبنيها لتتماثل مع روح تخصصه، وفكرته التي يريد إثبات شرعيتها، وهو ما جعل مقاربه شديدة التعقيد والتركيب والصعوبة.

¹ ستانيسلاس دوبراز، مقدمة لحدادون وخمياثيون، تر: محمد ناصر الدين، ط1 (بيروت، دار الرافدين، 2019)، ص 13-14، بتصرف.

المبحث الثالث

المقولات التأسيسية للنظرية الدينية

الإبارة

المبحث الثالث : المقولات التأسيسية للنظرية الدينية الإليادية:

تتمأسس المقاربة الإليادية على مجموعة من المبادئ والمقولات، التي تُعدّ بمثابة مفاتيح جوهرية يمكن اعتبارها نماذجاً تفسيرية، قامت عليها نظرياته حول جوهر الدين وماهيته، كما أنها تمثل فلسفته الخالصة، ورؤيته المستجدة في حقل تاريخ الأديان. وبناءً على مركزيتها في طرحه، فإننا سنقف معها بتأنٍ، حتى يكون المبحث التطبيقي الأخير يسير الفهم بعد كل هذا التنظير والتفعيد.

المطلب الأول : جدلية المقدس والمدنس :

ويعتبر هذا المبدأ من أهم مقومات وأسس الطرح الإليادي، لأنه بحسب تصوره، قاعدةٌ تحكم جميع الأديان، إذ يستحيل للإنسان أن يعيش من دون الاعتقاد بعالم متجاوز ومفارق لشرطيته، ذلك أنه "من الصعب أن نتصور كيف يمكن للنفس البشرية أن تتحرك دون الاقتناع بوجود شيء حقيقي لا يمكن إنقاصه في هذا العالم، ومن الصعب التصور كيف يمكن للشعور أن يبدو بدون أن يُضفي دلالة لاندفاعات ولتجارب الإنسان. إن الشعور بعالم حقيقي وذو معنى مرتبط صميمياً باكتشاف المقدس، وبتجربة المقدس. أدركت النفس البشرية الفارق بين ما يتكشّف كما لو أنه حقيقي، قوي وغني وذو معنى، وبين ما هو مجرد عن هذه الخصائص، أي المدّ العمائي والخطير للأشياء، وظهوراتها واختفاءاتها الطارئة الفارغة من المعنى"¹. فالإنسان لا يسعه العيش وسط محيط يفتقد للقيمة والمعنى والغائية، التي يحيل مصدريتها إلى كينونة متجاوزة لحدود عالمه، ولهذا تحتل مقولة الترانسندنتالية مكانة جوهرية في مقارنته، لأنه من خلال هالتها، يصبح لهذه الكينونة، سُلطة في تعيين وترسيم قيمة الأشياء من حيث القداسة والدناسة، وهو ما دفع بالمتدين إلى ممارسة مختلف الطقوس بغية البقاء بالقرب من هذا المفارق، خشية من العمائية والعيش وسط الخواء. وانطلاقاً من هذه المركزية التي يحظى بها المقدس في الحياة الدينية، صار يمثل في نظره جوهرًا للدين، ولهذا جعله صميم أعماله العلمية، ونقطة انطلاق لمختلف نظرياته وتصورات، وهو ما يؤكد "دوبراز" مبيناً بأنه وفقاً لـ"الإليادي"، يمثل المقدس جوهر الدين، فهو لحظة التعالي المفارقة، والناجمة عن أزمة وجودية، كما أنه يرمز إلى الوحدة والكونية التي يأمل المتدين في بلوغها، ويمثل المعيار الذي يتيح إمكانية تحقيق تقييم نوعي، وتراتيبي، لمختلف الظواهر شبه الدينية وللأديان². فهو معيار لتقييم نوعية الأشياء، ومختلف أنماط السلوك البشري، كما يمثل اللقاء به ومواجهته أزمة وجودية يعانها المتدين.

وبناء على هاته الوظيفة التي يحظى بها المقدس داخل المجتمعات الدينية، فقد عمد "الإليادي" إلى تتبع مختلف تمثالاته وتحليلاته في حياتها، وطرق تفاعلها، دون انتقاص من أي مجتمع ديني، مهما كان غائراً في القدم. فمن خلال تقصّيه عن الطرق التي انتظمت بها تلك المجتمعات، تبعاً لمفهوم المقدس عندها، ولمختلف الدلالات التي أضفتها عليه، وضع "الإليادي" تراتبية أو مورفولوجية سمحت له ببلوغ البنى الرمزية المشتركة والحاكمة لعدد كبير من الظواهر الدينية. وقد

¹ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إيلاد، ج1، ص 09.

² Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, p. 85.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

أشار "ميسلان" إلى جهوده واصفا إياها بالمحاولة التأسيسية لـ "علم تشكّل المقدس"، فمشروعه "يسعى لبنيّة مختلف أنماط الظواهر الدينية عبر إدماجها ضمن السلوك العام للإنسان، فهو يؤسس علم تشكّل المقدس الذي يتجلى من خلال منظومة متناسقة للعالم القدسي التي يضع لها جردا من بين الأعداد الهائلة للمنظومات الدينية، منطلقا من الأكثر قدما إلى الأكثر تطورا، فعبر تلك المعاينة الطويلة يصادف "إلياد" الحالات المتعددة التي تعرضت لها التجربة عبر العصور، يلاحظ أن الإنسان موضوع أمام عالم عمائي متناثر ووهي ومفتقد لأي معنى، لذلك كان بحثه عن معنى يضيفه على حياته"¹، فكل المحاولات البشرية الهادفة إلى إحاطة الوجود بالمعنى تعكس بحثا عن المقدس، ومحاولة للخلاص من أزمة وجودية خانقة، وهي بذلك تعرض تصورات مغايرة عنه، عمل "إليادي" على تفصيلها وترتيبها بناء على البنية الجامعة بينها.

الفرع الأول: ملاحظات منهجية حول تعريف المقدس:

وقبل عرض مفهومه عن المقدس، نوّد تناول الملاحظات المنهجية التي وضعها في كتابه *Traité* (الذي يعبر عن جهوده في التأسيس لعلم تشكّل المقدس، أو مورفولوجيا المقدس انطلاقا من البنية التي تحكمه) والتي ينبغي مراعاتها عند أي محاولة تعريفية للمقدس. وقد ابتداء "إليادي" عمله بتقديم ملاحظات نقدية للتعريفات السابقة لجدلية المقدس والمدنس، كقاعدة ثنائية تحكم جميع الظواهر الدينية، ويرى بأن جميع التعريفات المقدمة لها لحدّ الآن تعرض ميزة مشتركة، فكل تعريف يُعارض المقدس والحياة الدينية بالمدنس والحياة العلمانية وفق طريقته الخاصة، ذلك أنه حينما يتعلق الأمر بتقسيم مجال مفهوم المقدس، تبدأ الصعوبات في البروز، وهي صعوبات نظرية، بالإضافة إلى التطبيقية. لأنه يلزم قبل الشروع في أي محاولة تعريفية للظاهرة الدينية، أن نعرف من أي ناحية ينبغي أن نبحت الحقائق الدينية، وخصوصا، أين يمكننا ملاحظة "الحالة الخالصة" من بين كل هذه الحقائق، بمعنى، أيها تعتبر "محضة" وأكثر قربا ممكنا لأصلها. غير أنه، ولسوء الحظ، فإن هذه الحقائق ليست في متناولنا، سواء كان ذلك في المجتمعات التي يمكننا تعقب تاريخها، أو لدى "البدائيين" الأقل تحضرا. إننا نصادف في كل مكان تقريبا، ظواهر دينية معقدة، تفترض تطورا تاريخيا طويلا². فهو يشير إلى ضرورة الانتقاء بين الظواهر الدينية، أي بمحاولة التمييز بين أكثرها محافظة على الطابع البدئي والأصلي قبل اختلاطها بعوامل مؤثرة على ماهيتها، بالإضافة إلى ضرورة الإلمام الواسع بمختلف الرمزيات والطقوس الدينية، لاجتناب التعميمية والاختزالية، مع مراعاة الجدلية القائمة بين المقدس والمدنس باعتبارها قاعدة جوهرية عند التعريف، كما يشير إلى أن تلك الدلالات، يستعصي إيجادها، بسبب التباعد الزمني بين زمننا وزمن المجتمعات الغابرة، ولهذا اعتمد على تراث وطقوس الشعوب الأصلية المعاصرة والورثة لتقاليد البدائية.

وهي تعدّ من العوائق التي تواجه مؤرخ الأديان، ولهذا يعود "إليادي" إلى مناقشة إشكالية تعدد الرمزيات والوثائق الدينية، كصعوبات تعترض المتخصص عند جمعه لمواده، في سعيه لتعريف المقدس، فمن ناحية أخرى، يعرض جمع

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 177-178.

² Eliade, *Traité*, p. 23.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الوثائق هو الآخر مشكلات تطبيقية مهمة، وذلك لسببين: أولاً، أنه إذا ما رغبتنا في دراسة دين واحد، فإن حياة إنسان واحد ستكون كافية لإجراء الدراسة تبعاً لتصوراته. ثانياً، إذا ما أردنا عرض دراسة مقارنة للأديان، فإن العديد من الوجوديات لن تكون كافية لبلوغ الهدف المنشود. غير أن ما يهمنا، يكمن تحديداً في هذه الدراسة المقارنة، لأنها الوحيدة المؤهلة لتكشف لنا عن التغيرات المورفولوجية للمقدس من جهة، وصورته التاريخية من جهة أخرى. ولاستهلال مثل هذه الدراسة، فإننا ملزمون بانتقاء بعض الأديان من بين تلك التي احتفظت بها التاريخ أو تلك التي كشفتها لنا الإثنولوجيا، بالإضافة إلى بعض جوانبها أو مراحلها¹. فالإصرار الإليادي على ضرورة الاستقراء والإمام الواسع بمختلف الظواهر الدينية، والذي يتكرر في كل كتاباته، إنما يريد به اجتناب التعميمية الاختزالية التي ميزت المقاربات الكلاسيكية، ومحاولة العثور على البنية الكونية والمشاركة التي تحكم سياق مختلف التظاهرات الدينية.

ويضيف "إليادي" عن الحاجة إلى الإمام الواسع بأن هذا الخيار أمر أساسي، كما أنه يمثل عملية فاصلة، ذلك أننا إذا ما أردنا في الواقع، تحديد وتعريف المقدس، فإنه يلزمنا أن نرصد كمّاً مناسباً من "القداسة"، بمعنى حقائق دينية. فما يثير الاضطراب منذ البداية، هو عدم تجانس هذه الحقائق المقدسة، الذي يصبح شيئاً فشيئاً، عائقاً، ذلك أن الأمر يتعلق بطقوس، وأساطير، وأشكال إلهية، وأشياء مقدسة ومبجّلة، ورموز، وكوسومولوجيات، ورجال مكرّسون، وحيوانات، ونباتات، وأماكن مقدسة، إلخ. فلكلّ فئة مورفولوجيتها الخاصة، وثراء خصب وزخم². فهذا التنوع من حيث الشكل والدلالة والمعنى والزخم، إلخ، عبئ يقع على مؤرخ الأديان، في محاولته للعثور على بنية مشتركة، لكنه ضرورة منهجية لازمة لا بد منها، لا يسعه تجاوزها وإهمالها، خشية الوقوع في فخ الاختزال.

وتعبّر كل وثيقة دينية عن تجربة وجودية عاشها الإنسان المتدين، ولذلك فهي مهمة، وتحتاج من ثمّ، إلى استنطاق دلالتها الكامنة، إذ يمكن اعتبار كل وثيقة بمثابة هيروفانيا، بحسب المعيار الذي تعبّر فيه بطريقتها الخاصة، عن نمطية المقدس أو لحظة من تاريخه، بمعنى، تجربة للمقدس من بين الأصناف الوجودية التي لا تعدّ ولا تحصى. فكل وثيقة ذات قيمة بالنسبة لنا، تبعاً للدالتين اللتان تكشف عنهما: الأولى، أنها تكشف عن نمطية المقدس باعتبارها هيروفانيا. ثانياً: أنها تكشف، باعتبارها لحظة تاريخية، عن وضع إنساني إزاء المقدس³. فالوثيقة تعبّر عن موقف إنساني تمّ اتخاذه اتجاه المقدس، وتحمل تصورات عنه، وتدلّ على شكل من أشكاله، كما أنها وثيقة تاريخية، لأنها تعبّر عن تجربة عيشت داخل التاريخ، وبالتالي، فهي جزء من تاريخ الفكر البشري، ومشروطة به، وذلك ما يجعلها غير خالصة، ومع ذلك فالتاريخ لا يمثل صعيدها وسياقها الأصلي.

وعن إشكالية علاقة التاريخ بالوثيقة الدينية ودلالاتها، يرى "إليادي" أنه عند العودة إلى نقطة البداية، فإن كل فئة من الوثائق (الأساطير، والطقوس، والآلهة) تمثل بالنسبة لنا قيمة ثمينة إذا ما أردنا فهم الظاهرة الدينية، إذ يتم تحقيق هذا الإدراك داخل إطار التاريخ بشكل مستمر، فبمجرد أن نجد حضوراً للهيروفانويات، فإننا نجد بالضرورة حضوراً للوثائق

¹ Eliade, Traité, p. 23.

² Ibid., p 23-24.

³ Ibid, p 24.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

التاريخية، ذلك أنه خلال أوضاع تاريخية معينة دائما، يتجلى المقدس¹، إذ لا يمكن فصل تجربة المقدس عن التاريخ، لأنه يتجلى من خلاله، غير أنه يحدّر من الارتقاء بالتاريخي إلى درجة العنصر الجوهرية في الظاهرة الدينية. وبسبب هذا التداخل بين التاريخ وتجليات المقدس، يرى "إليادي" بأن مهمة مؤرخ الأديان تضحى أكثر تعقيدا في تقصيه عن تعريف منضبط للمقدس، بالمقارنة مع المؤرخ العادي، فرغم أن العلوم التاريخية مقيّدة هي الأخرى، بشكل واضح، بهذا النوع من الوثائق المتشظية والمشروطة، غير أن ورشة مؤرخ الأديان أكثر جرأة من مهمة المؤرخ، ذلك أنه ملزم بإعادة تشكيل حدث أو سلسلة من الأحداث من خلال الاستعانة بالوثائق المحفوظة الغثة، كما أنه ليس ملزما بتقفي أثر تاريخ هيروفانيات معينة فحسب (طقس، أسطورة، إله، أو عبادة)، وإنما، في المقام الأول، أن يفهم، ويجعل من الممكن فهم نمطية المقدس التي تجلّت من خلال هذه الهيروفانيا. ومع ذلك، فإن عدم التجانس في الوثائق الماثلة تحت تصرفنا تزيد من تفاقم الصعوبة الموجودة بشكل دائم عند محاولة التفسير الصحيح لمعنى الهيروفانيا². فتنوع الوثائق الدينية، وما تحتويه من رموز وتجارب، بقدر ما يعبر عن زخم وثرء، يمثل في الوقت ذاته عقبة منهجية تعترض طريق مؤرخ الأديان عند تقصيه لكشف بنية المقدس، وماهيته، ومع ذلك يلزمه مطالعة موسّعة لها، حتى يكشف عن معناها وبنيتها من جهة، ويجعلها ميسورة لدى القراء المعاصرين، وتخليصهم من الأحكام الاختزالية عن الآخر.

الفرع الثاني: المقدس باعتباره بنية في الشعور :

وبعد عرضه لمجموع الملاحظات المنهجية التي يلزم على مؤرخ الأديان التقيد بها، وبعد قراءته الموسوعية لمختلف التقاليد والظواهر الدينية، واطلاعه على أكبر عدد ممكن من الوثائق، قرّر "إليادي" قاعدة منهجية بنى على أساسها مختلف مفاهيمه ونظرياته حول المقدس، يقول فيها: "باختصار، فإن المقدس هو عنصر في بنية الشعور، وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور"³، أي أنه معطى قبلي في النفس البشرية، ومتجدّر فيها، ولهذا فهي مفطورة على التدين، ومن ثمّ، فهو غير مكتسب، أو مستمد من الخارج، وإنما مغروس في الوجدان الإنساني، ولذلك فإن كل محاولات الانفكاك منه، أو الانسلاخ عنه، ستبوء بالفشل في النهاية، ذلك أنه بنية في الشعور، ومكوّن أصيل فيه، وليس جزءا من مرحلة أو فترة تاريخية في مسار تطوره، اكتسبه بسبب طفرة حصلت في تاريخه، كما أن تعدّد الرمزيات والأشكال الدينية، إنما يؤول إليه، باعتباره الحافز على بعثها، وعليه، فهو يرفض كل النزعات التطورية في تفسيره، التي تصف الحياة الدينية الغابرة بالطفولية.

ويستدل "إليادي" بالأنطولوجيا البدائية الغابرة على صحة ما ذهب إليه، فالإنسان المتدين حاول أن يعيش وسط محيط مفعم بالقيمة والمعنى، يستمدّه لوجوده بالقرب من المقدس، وبأنه يرفض العمائية والخواء، ولذلك نجده يُضفي على سلوكاته صفة دينية، حتى تتماثل تصرفاته مع النماذج البدئية التي قررتها الكائنات السامية، ولهذا يؤكّد بأنه حتى

¹ Eliade, Traité, p. 24.

² Ibid., p 27.

³ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إيلاد، ج1، ص 09.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

في "المستويات الأكثر قدما من الثقافة فإن العيش بصفة كائن حيٍّ بشريٍّ هو في ذاته عمل ديني، لأن التغذية، والحياة الجنسية والعمل لها جميعا قيمة مرتبطة بالأسرار، وبعبارة أخرى، أن تكون، أو بالأحرى، أن تصبح إنسانا، يعني أن تكون متدينا"¹، فكل أشكال السلوك والتصرف الإنسانية الغابرة، حاولت أن تنقيد بالمثل والقيم التي ضببت الآلهة معالمها، وصاغت كيفياتها، ومن ثم، فإن محاكاة السلوك البشري لأعمال الآلهة، يجعل العيش بصفة إنسان بمثابة تدين، وممارسة طقسية مقدسة، كما سيأتي لاحقا عند التعرض إلى مفهوم الإنسان المتدين في التصور الإليادي.

ويذهب "إليادي" إلى أن التفكير في المقدس، وأنماط تشكله، وطرق تجلياته، قد سبق التفكير الفلسفي المنتظم والقواعد المنطقية، كما أنه يُرجع أصل نشأة التفكير إلى الدين بذاته، مبينا أنه بهذه الطريقة قد "واجه التفكير الفلسفي منذ بداياته الأولى عالما من المعاني كان من الناحية التكوينية والبنوية "دينيا"، وهذا أمر يصحُّ إطلاقه بصورة عامة، لقد سبقت جدلية المقدس كل الحركات الجدلية التي اكتشفها الفكر في ما بعد، بل إنها كانت نموذجاً لها كلّها، إن تجربة المقدس، بكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة، في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شتت الطريق إلى الفكر المنظوم"². فالبحث عن أصل الحياة والغاية من الوجود، والتوق لمعرفة المصير، قد أغتته الأنطولوجيا الغابرة في تعلقها بالمقدس، وحينها إلى العيش بالقرب من كنفه، بتصوراتها وأجوبتها عن هذه الأسئلة الوجودية، ومن ثمّ، فإن ما أتاحت مختلف الكشوفات الجغرافية من وثائق تعود إلى تلك الحقبة، إنما يعبر عن تجارب وجودية غنية، تحتاج إلى جهد تأويلي، ف"تجليات المقدس التي جرى التعبير عنها برموز وأساطير، وكائنات مفارقة للطبيعة بوصفها بنى، وباعتبار أنها تشكل لغة تنتمي إلى ما قبل التفكير التأملي، ما يجعلها تستوجب اجتهادا تأويليا مخصوصا"³، فقد مهّدت الطريق إلى ظهور التفكير بشكل فلسفي منظوم عبر مباحث وأقسام لاحقا، ولهذا سبقت جدلية المقدس كل الجدليات الفلسفية، ولذلك يمكن اعتبارها بمثابة مرحلة لازمة وحتمية قبل ظهور الفكر الفلسفي.

ويعلق "أحمد زين الدين" على القاعدة الإليادية المتمثلة في اعتبار المقدس بنية في الشعور، على أنها امتثال بقواعد المنهج الفينومينولوجي، مبينا بأن "إدراك المقدس في هيئته المحدودة يتطلب الاعتراف به كبنية وعي، وتصوّره بدءاً كمرجع ذاتي. إن المعطيات الدينية مثل المعطيات الفنية، تشكل كينونة خاصة بها، وانطلاقاً من هذه المقاربة، يُعرّف "إلياد" المقدس كبنية وعي مستقلة ومكتملة بنفسها، وأن نتعرف على المقدس لا يعني اختزاله، وإنما الرجوع إلى الشيء ذاته لمعرفة، وبهذا يرسم "إلياد" إحدى أهم الطرائق الأساسية في مسيرته الفينومينولوجية: التدين ليس مرحلة طفولية في حياة البشر، إنما هو الإنسان يُبعده الأساسي وانتمائه إلى الكون والمجتمع"⁴. فأبما مقارنة تسعى إلى بيان ماهية المقدس، دون مراعاة فطريته وأصالته وقبليته في النفس، فإنها ستؤول إلى اختزاله بالضرورة، لأنه رافق المسيرة التاريخية

¹ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إلياد، ج1، ص 09.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 42.

³ المرجع نفسه.

⁴ الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 72.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي (المقدس وأورواته) التحليلية في (استقصاء)

للحياة الإنسانية، لكنه لم يكن طفرة مفاجئة فيها، ولا نتاج مرض طفولي من العقل البشري، بل لأنه يمتلك استعدادا وقابلية مسبقا لممارسته، ومحاكاة سلوكه تبعا له، انطلاقا من اعتقاده بالتعالى، واستمداد قيمه منه.

وبناء على المنحى الذي رسمناه لهذه الدراسة، والمتمثل في تقديم "إيادي" باعتباره مؤرخ أديان، وتوافقا مع السياق الذي حدده لأطروحاته الرئيسية، فإننا سنعمد إلى تحليل قاعدته السابقة، بناء على قرائني كل من "راندل ستودشتيل"، الذي رافع لأجل المقاربة الفينومينولوجية في مفهومه للمقدس، و"ريان روني" الذي جادل بشأن تبنيه لمبدأ العودة إلى الشيء في ذاته، أي مقارنة الدين من داخله دون استدعاء عوامل خارجية، أو لمقولات لم يسائل بها "إيادي" تصوره للمقدس.

ولبيان المعالم الفينومينولوجية في القاعدة الإيادية السابقة، يذكر "ستودشتيل" بأن "إيادي" يعرف نفسه باعتباره مؤرخ أديان، ومن الواضح بأنه وسّم أسوء فهمه، فالمنهج التاريخي عنده ليس سوى مجرد خطوة أولى، تقود نحو المقاربة الفينومينولوجية أو الفلسفية للدين، ذلك أن تاريخ الأديان ليس مجرد وصف للظاهرة الدينية، وإنما هو سعي نحو تنظيم وتبصّر لبنيتها، وقد تبين بأن هذه الخطوة الثانية ستكون حاسمة بالنسبة لمنهجيته في كليتها، ذلك أن المقاربة الإيادية تسترشد وتشكل بالافتراضات والاهتمامات الضمنية التي تعتبر فينومينولوجية في جوهرها، ف"البنى العامة"، والأنظمة الكونية، والمقدس، وأنماط المقدس، قد تمّ توظيفها في المقام الأول وفق المعنى الفينومينولوجي، من أجل الإشارة إلى بنى الوعي، ذلك أن عناصر هذه البنى، أو أنظمة البنى، تشكل نمطا دينيا يربط المرء بعالمه. فالبنية التي اعتبرها "إيادي" تأسيسية - التي تعرف الديني باعتباره دينيا - تمثل العلاقة القصديّة بين المتدين والمقدس، أين يتم إدراك المقدس فينومينولوجيا باعتباره فئة من الأشياء المسوّغة في ذهنية المتدين كحقيقة مطلقة وآخر متعلق بعالم مدنس/مادي¹. فقد كان يسعى إلى بلوغ الظاهرة كما تتبدى في ذاتها، أي محاولة إدراك قصديتها الحقيقية كما تتجلى في وعي المتدين، والعمل على استجلاء تلك البنية التي تنبثق عنها تصورات المقدس، المعطاة قبلها في الوعي.

ثم يحاول "ستودشتيل" أن يبين كيفية إدراك هذه البنية من الناحية الفينومينولوجية، التي تجعل من الممكن إدراك الديني باعتباره شأنا دينيا، وعدم تفسيره بعناصر مغايرة لطبيعته، من خلال الإشارة إلى تبنى "إيادي" لمبدأ التعاطف *empathy*، إذ تذكرنا الفينومينولوجيا الإيادية بالهوسرلية. بالنسبة لـ"هوسرل"، تنطوي الفينومينولوجيا على تحديد البنى الجوهرية للوعي ووصف كيفية تشكّل الأشياء والعالم قصديا بشكل مطلق تبعا لهذه البنى. ومن خلال هذا المنهج، فإنه يستلزم تقويس *bracketing* "المواقف الطبيعية" (الميل نحو الإدراك العادي للموضوعات التجريبية باعتبارها موجودة بدلا من اعتبارها معطاة قصديا)، وصرف الانتباه نحو شكل ومحتوى التجربة بذاتها. وتملك المقاربة الفينومينولوجية الإيادية نفس الغرض الأساسي: وهو تحديد ووصف بنى الوعي في ذهنية المتدين. وعلى الرغم من عدم توظيف "إيادي" لمصطلح *empathy vertehen* التعاطف، لكنه يبدو بأنه سيكون منهجه في التعريف بهذه

¹ Randall Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred, In Robesrt M.Burns (Ed.), Historiography: Ideas, eliade phenomenology and the sacred, Vol.3, 1st Ed (London & New York, Taylor & Francis, 2006), p 310.

الفصل الثالث: (الفهم الوجودي) ماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

البنى¹. فقد حاول استحضار تجربة الإنسان المتدين، ويجيهاها مثلما عاشها، ولو بطريقة تخيلية، ويعلق كل أحكامه المسبقة لتترك الظاهرة تعبر عن فحواها بذاتها، والولوج إلى عالم حياة المتدين وذهنيته، لفهم تجربته مثلما اختبرها في مختلف أنماط سلوكه.

ويضيف "ستودشتيل" عن المحاولة الإليادية لمعايشة تجربة الآخر المعايير الدينية، أي محاولته في التوفيق بين الإيخوية والتعاطف، اجتنابا للاختزالية، بأنه لم يكن يحاول إعادة إحياء تجربة المتدين داخل وعيه الخاص، وإنما بالأحرى، إلى تحليل الظواهر الدينية الخالصة انطلاقاً من التصور الذي عمل المتدين من خلاله على وضع رموز للتجربة التي أنشأته، ومن ثمّ، إتاحة إمكانية لتوظيف الظواهر كوسيلة من أجل إعادة تشكيل البنى الفينومينولوجية التي تنطوي عليها هذه التجربة. وتبعاً لهذا المعنى، فإن التعاطف يعتبر أقل صعوبة بالنسبة لـ"إليادي" بالمقارنة مع بقية فينومينولوجي الدين، الذين حاولوا بطريقة متناقضة أن يطبقوا الإيخوية، لكنهم عملوا في الوقت عينه على إعادة إحياء تجربة المتدين بحسب وعيهم الخاص. مع ذلك، فقد حاول "إليادي"، ولو بطريقة غير مباشرة إلى حدّ ما، أن يلج إلى داخل ذهنية المتدين، وهو مشروع إشكالي للغاية، خاصة مع الحاجة الإليادية في التفكير أو الاشتغال بالسياق التاريخي². فهو لم يقيم باستحضار تجارب مختلف التقاليد الدينية بطريقة تحليلية خاضعة لتصوراته الخاصة والذاتية، ذلك أنه كان مناوئاً للذاتية، وإنما من خلال دلالات الرموز التي أضفها المتدينون على طقوسهم وتجاربهم الدينية، أي بتوظيف معجمهم الديني والرمزي، ومسائلة الظواهر وفقاً لما يعتقد بها أهلها.

وبغية إدراك بنية وماهية المقدس، تنطلق المقاربة الإليادية من فرضية بسيطة، لكنها غالباً ما يُساء فهمها وهي: إن الظاهرة الدينية ذات جوهر فريد *sui generis*. وتنزع هذه الدعوى نحو اعتبارها إشكالية، لأن معظم الباحثين المتممين إلى تخصصات أخرى يحدّدون المعنى بناء على مستويات غير دينية، مثل: مستوى الثقافة، التاريخ، السياسة، الاقتصاد، علم النفس، إلخ. وانطلاقاً من هذا المنظور، فإنه لا وجود لظاهرة دينية، تاريخية، أو سياسية، أو ثقافية، فحسب. فهذه الأنماط التحليلية، تمّ أخذها باعتبارها أمراً بديهيّاً، حتى ظهر النزوع نحو تجاهل الحقائق الجلية. ويمكن توظيف شعيرة الصلاة بغية التوضيح، فكون الشعوب تصلي فهذا أمر لا يقبل الجدل، غير أن وجود عوامل غير دينية مؤثرة في تأسيس هذا النشاط، لا يمكنه أن يغير من كون نشاط الصلاة موجود بذاته، وبأنه يتم تعريفه باستمرار باعتباره نمط وجود متميز (بمعنى ذات جوهر فريد)³.

إذ ينبغي تفسير الدين من داخله، وعدم استدعاء عناصر ثانوية قد يكون لها تأثير غير مباشر في ظهوره، وجعلها بمثابة جوهر فيه، وإلا أدى تفسيرها كذلك إلى فقدان خاصيتها الدينية، واختزال البنية القصدية التي تشكّل جوهرها، وهو ما دفع بـ"إليادي" إلى الإقرار بأن المقدس متعذر على الاختزال من جهة، وبأن تاريخ الأديان كتخصص معرفي وحده من يملك الكفاءة على مراعاة طبيعته الفريدة.

¹ Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred., pp. 311-312.

² Ibid., p. 312.

³ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأرولاته (التعليلية في استقصائه)

وقد شكّل البحث عن بنية المقدس وتحديداتها غاية أطروحته، ولكونه فينومينولوجيا، اشتغل "إليادي" بالكشف عن بنى الوعي التي تشكّل التجربة الدينية، وقد عرّف البنية الجوهرية باعتبارها علاقة بين المتدين والمقدس، وعليه، فإن الطبيعة الفينومينولوجية للمقاربة الإليادية ستوحي بشكل فوري عما يعنيه بهذا المصطلح، وهو يعتبر بأن "المقدس" مصطلح تغطية *cover-term* لهذه الفئة من الأشياء المتمأسسة في ذهنية المتدين باعتبارها حقيقة مطلقة، وباعتبارها متميزة عن العالم المدنس¹، فالمقدس فئة راسخة في نفسية المتدين، يعتبرها حقيقية، وأصل كل شيء، وقوة تضفي القيمة على الأشياء، كما أنها تأخذ مفهومها من خلال معارضتها وتناقضها مع أشياء العالم الطبيعي، وعليه تعدّ فئة تقييم وتفسير، لأنها تحدد طبيعة الأشياء من حيث السمو أو الدناءة.

ثم يعرض "ستودشيتل" موقفاً اتخذته بعض الباحثين، وعلى رأسهم "روني"، الذي عزى مصدرية مفهوم "إليادي" للمقدس باعتباره حقيقياً ومطلقاً، إلى تأثيره بنزعتيه اللاهوتية الأورثوذكسية²، وهي من الاشكاليات التي تحتاج دراسة مستفيضة، لا يطبقها بحث كهذا، ذلك أننا رسمنا حدوده بتقصي توظيف المنهج الفينومينولوجي، بحثنا عن معنى وبنية المقدس، وهو نفس المسعى الذي التزمه "ستودشيتل"، الذي بالرغم من عدم إنكاره لوجود خلفيات لاهوتية في طرحه، لكنه دافع عن تبنيه لمقولات المقاربة الفينومينولوجية، فوفقاً لـ "إليادي"، يهدف كل سلوك ديني، وكل موضوع عبادة، نحو حقيقة بعد-تجريبية (بمعنى: المقدس). كما أن الرموز الدينية (باعتبارها وسيطة للمقدس) تكشف عن حقيقة أو بنية عميقة للعالم، يتم إدراك الحقيقة من خلالها، أي ذلك البعد الترانسندنتالي الذي يتعذر بلوغه من خلال التجربة البشرية بشكل عام. فالرموز التي تشير إلى بنى الحياة تكشف عما هو أكثر عمقا، وعن حياة أكثر سرية، في مقابل ما هو معروف من خلال التجربة اليومية، وتميط اللثام عن الجانب العجائبي، والمتعذّر على التفسير للحياة، وفي الوقت نفسه، عن الأبعاد المقدسة للوجود الإنساني. ويؤكد "إليادي" بأن "الأسطورة تكشف عن البنية الحقيقية للألوهية، التي تتعالى عن كل الصفات وتُوقّق بين جميع المتناقضات". وعلاوة على ذلك، فإنه لا ينبغي النظر إلى هذه الشخصية الألوهية باعتبارها مجرد إسقاط لشخصيات بشرية. إن القدسية، مثلما يذكر "إليادي"، هي "قبل كل شيء، حقيقة". وبناء على هذين النوعين من الاقتباسات، فإنه من السهل أن نلاحظ السبب الدافع إلى اعتبار "إليادي" لاهوتياً يناقش طبيعة الألوهي. غير أن قراءة مقربة، تكشف بأن الوصف الإليادي للمقدس باعتباره "حقيقياً"، يعدّ ملتبساً، فموقفه لا يوحي ما إذا كان يريد بـ "الحقيقي" في معناه الأنطولوجي، أو "الحقيقي" كما تمّ وضعه من طرف المتدين. والأمر ذاته ينطبق على كل ما ذكره "إليادي" حول المقدس والدين بشكل عام (على الأقل في الأعمال التي تفحصتها)³. فقد كان تصويره للحقيقة الترانسندنتالية مثار جدل بين المشتغلين عليه، لكنه في نظرنا كان يستعير المعجم الغابر في التعبير عن ماهية وطبيعة الشرطية المفارقة للكينونة البشرية.

¹ Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred., pp. 313-314.

² للاستزادة حول هذه الاشكالية، أنظر مقال برايان روني الموسوم بـ The influence of Eastern Orthodox Christian theology on Mircea Eliade's understanding of religion

³ Ibid., p 314.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) ماهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصائه)

لكنه يشير إلى طريقة الخلاص من اللبس في الموقف الإليادي من المقدس، وبأن حلّ هذا الالتباس يتطلب من المرء أن يمضي أبعد من الملاحظات الإليادية المتعلقة بطبيعة المقدس، وذلك لمراعاة الموقع الفعلي للمناقشة الإليادية حول الدين. فالمقاربة اللاهوتية للمقدس تنزع نحو افتراض قبلي *a priori*، أي حقيقة نهائية أو وجود مطلق، مستقل عن المشاركة والتجربة البشرية. ويحدّد "إليادي"، من جهة أخرى، مجال اهتمامه بذهنية المتدين بشكل مستمر، وبالنسبة إليه، يقتضي إدراك المقدس، بلوغ العالم العقلي للإنسان الغابر، وللهيروفانيا التي يصفها "إليادي" باعتبارها تظهرا للمقدس في العالم العقلي لدى أولئك الذين يعتقدون بها. إن عبارة "أنماط المقدس" لا تشير إلى أشكال متعددة من الحقيقة الألوهية، وإنما تعكس بالأحرى، الطرق المختلفة التي يتأسس المقدس من خلالها داخل ذهنية المتدين، ذلك أن "نمطية المقدس" مصطلح تجريبي يوحي كذلك بشكل غير مباشر، من خلال المناقشة الإليادية عن الهيروفانيا، فالهيروفانيا عبارة عن كل من تظهر لأنماط المقدس وتعبير عن "الدلالة الدينية" داخل ذهنية المتدين. بعبارة أخرى، يوازي "إليادي" بين "نمطية المقدس" وبين "تجربة المتدين"¹. ف"إليادي" يحاول أن يثبت بأن مقولة المقدس معطاة مسبقا داخل النفس، ولذلك تعتبر بنية فيه، ومن ثمّ، فإن إدراكها يستلزم من الناحية المنهجية مبدأ التعاطف، بمعنى محاولة ولوج العالم الروحي للإنسان المتدين، ومعايشة تجربته، كما أن تنوع أشكال المقدس لا يعني تعددا في أشكاله، وإنما تنوعا في رمزيات التعبير عنه ذلك أنه ينبثق من نواة واحدة كونية، أي بالتموضع في ذهن المتدين وعالمه الروحي².

يعتبر "ستودشتيل" مفهوم الولوج إلى ذهنية المتدين آلية يمكن الاستدلال من خلالها على الفكرة الإليادية القائلة بأن المقدس بنية في وعي المتدين، مبينا بأن هذه المحاولة حول الذهنية قد تأكّدت من خلال تضمين "إليادي" لها في مسعاه نحو فهم الدين، فاستجابة الإنسان للمقدس - التي اعتبرت بمثابة التعريف الإليادي للدين - تُسلّط الضوء على قصدية التجربة الدينية لأنها تشتمل على قطبيها، كما أنها تعرض الفهم الفينومينولوجي للدين تحديدا. يعتبر الدين ممارسة للمتدين، بينما تتموضع دراسة الدين في جوانية هذا المتدين، ولهذا ينصّ "إليادي" على أنّ تفحص الظواهر الدينية يتم "قبل كلّ شيء في ذاتها، أي بواسطة ما ينتمي إليها فقط (ما يعتبر دينيا)، فهي مسألة انضباط بها في إطار علاقاتها الأصلية مع العناصر الأخرى المرتبطة بالوعي، ومن ثمّ، فالدين هو عنصر في الوعي، حيث يمكن لهذا الوعي أن يُعلّق ذاته بعنصر يعتبره حقيقيا وترانسندناليا، غير أننا نظل دائما "داخل الوعي"، فهذه العلاقة مع كينونة "مغايرة" تعدّ مسألة كيفية تشكيل الوعي لعناصر تجربته. بالنسبة لـ "إليادي" فإن المقدس هو عنصر في بنية الشعور الإنساني، وممارسة في تجربة المتدين³. فالطريقة التي يستجيب بها المتدين أمام تمثلات المقدس، تمثل المفهوم القصدي للدين، ولهذا يستلزم الولوج إلى ذهنيته لإدراك ماهية هذه البنية الشعورية، وإدراك خاصيتها المتعالية كحقيقة مفارقة، أي بمحاولة استحضار تصورات ومنظوره إليها.

¹ Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred., pp. 313-314.

² ترجم محمد مهدي ناصر الدين مصطلح *in the mind of believer* إلى (في رأس المؤمن)، وهو ما لم نستسغه، وفضلنا ترجمته إلى (في ذهنية المتدين)، انظر : حدادون وخميايون، ص 14.

³ Op.Cit., p. 315.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

زد على ذلك، فإن المقدس الإليادي ليس كينونة وجودية يتم تحديدها من خلال قنوات تخرجها عن مقارنته الفينومينولوجية، وتسعى إلى شرح الأساس الجوهرية الذي تنشأ من خلاله تجربة معطى معين مثل المقدس (مثل عزو القداسة لحجر بسبب نوعية صلابته)، فلو أراد "إليادي" تصوير المقدس من ناحية لاهوتية، فإن جوهر تجربة المقدس لن تكون سوى حقيقية هذا المقدس في ذاته - بمعنى آخر، فإن الحجر تم تجربته على أنه مقدس بسبب كونه مقدسا- غير أن "إليادي" لم يتخذ مثل هذا الموقف أبدا، ولكنه، بدلا من ذلك، قد فسّر هذه البنية الدينية للوعي على أنها مؤسسة بشكل فعلي على أوضاع أزمنا ككينونات بشرية، ذلك أن أزمنا الوجودية تقود نحو "الحس البدئي *archetypal intuitions*" الذي يتم التعبير عنه من خلال أشكال دينية، كما يقود مباشرة نحو المفهوم الذي أكدّه "إليادي" على أن الشخصية الألوهية ليست مجرد إسقاط. وبعيدا عن الإيحاء بأن المقدس هو الحقيقي بامتياز، فإن هذا الموقف يعبر عن وجهة النظر الإليادية القائلة بأن الألوهية هي تعبير عن كيفية وصول المتدين لشرطية متماثلة مع أزمته كإنسان. فعند هذا المعنى يعتبر "إليادي" ذو رؤية دينية كونية ذات قيمة وجودية¹. فالأسئلة الأنطولوجية حول المعنى، إنما تعود إلى المقدس كبنية في الوعي، الذي يمثل الدافع والحافز على البحث عن أجوبتها، والباعث عليها، والتي لا تعتبر إسقاطا لأشخاص إلهيين، وإنما تعود إلى حدس تمثلات المقدس من خلال الأشياء، ولهذا يقتضي إدراك وفهم الدلالات الدينية التي أضفاها هذا الإنسان المتدين على الأشياء المحيطة به، بالعودة إلى ذهنيته في التقديس، وطريقته في إيجاد حلول لأزمته ومعاناته الوجودية، ومحاولاته في الخلاص منها.

ليخلص إلى التأكيد على أن التصور الإليادي للمقدس باعتباره بنية في الشعور ليس مقارنة لاهوتية، أي إسقاطا لشخص إلهية، وإنما تقيدا والتزاما بآليات المنهج الفينومينولوجي، فعند مراعاة السياق الواسع للفكر الإليادي، نجد بأنه لم يُوظف مصطلح "المقدس" في المعنى اللاهوتي، ذلك أنّ اهتمام "إليادي" ب"الولوج إلى ذهنية المتدين" *getting inside the head*، ينزع نحو الدلالة على المشروع الفينومينولوجي: فمعنى الظاهرة المعطاة يكمن في بنية الوعي المخصوصة التي عرضها بواسطة الظاهرة ذاتها. وفي هذا السياق، يصبح المقدس مصطلحا فينومينولوجيا، وموضوعا للتحليل والوصف كعنصر قصدي، ذلك أن الدين بنية مخصصة للوعي تربط المتدين بهذا "العنصر". فحينما وصف "إليادي" المقدس باعتباره "حقيقيا"، فإنه كان يقوم بمجرد الدلالة حول الكيفية التي يتشكّل بها العنصر في ذهنية المتدين. إن المقدس باعتباره "حقيقة" ينبغي معالجته من خلال تاريخ الأديان، وليس في المعنى الذي يجعل له شرعية أنطولوجية، وإنما في المعنى الذي يعتقد فيه المتدينون بشيء ما²، بمعنى أن المقدس ينبغي دراسته وفق أدوات تاريخ الأديان، وذلك بترك الظاهرة تعبر عن ذاتها، ومحاولة معايشة تجربة المتدين، وإدراك تصوراتها تبعا لسياقها الخاص، أي تحقيق قصديتها، وهو ما يدل على ضرورة تعليق الأحكام المسبقة، وعدم اعتباره مقولة مستمدة من مبحث الأنطولوجيا أو اللاهوت، أو تحليله وفقا للأدوات الفلسفية، لأن المقدس جوهر فريد يتعذر على الاختزال.

¹ Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred., p. 315.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

أما بخصوص المقاربة الثانية لمفهوم المقدس باعتباره موازيا للحقيقي، من جهة، وبنية في الشعور من جهة أخرى، فسنعمد إلى عرض تصوّر أحد المشتغلين المتخصصين في الطرح الإليادي، ويتمثل في تناول موقف مؤرخ الأديان، "برايان روني"، الذي يذهب إلى أن "إليادي" يعرّف المقدس بشكل مستمر على أنه الحقيقي، ولهذا ينبغي على القراء توخي الحذر الشديد اجتنابا لنسبة افتراضات غير مبررة لهذا الحقيقي، وعدم قراءة فئة التحليل الإليادي العام تبعا لمفهومهم الخاص حول الحقيقي. فعلى غرار المقدس، يعتبر الحقيقي موضوعا قصديا، أي موضوع اعتقاد. ومثلما يذكر "إليادي"، فإن المتدين "يعتقد دائما بوجود حقيقة مطلقة، أي المقدس، الذي يتعالى عن هذا العالم، غير أنه يتجلى بذاته فيه، وبالتالي، فإنه يقوم بإضفاء القداسة عليه، وجعله حقيقيا"¹. ويشدّد "روني" على ضرورة قراءة الطرح الإليادي تبعا للسياق الذي أراده لأفكاره، بدلا من تحوير مقاصده بما يتوافق وزوايا نظر المقاربات الأخرى، فهو مؤرخ أديان، ولهذا ينبغي أن يُقارب تبعا لهذا المنظور، كعدم مسائلة مفهوم الحقيقي باعتباره مبحثا أنطولوجيا فلسفيا.

ولذلك يعاتب "روني" أولئك الذين قاربوا الطرح الإليادي وفقا للمقولات الفلسفية، وأخضعوا نظرياته حول المقدس الديني إلى مفاهيم الميتافيزيقا وفلسفة الدين، وحاكموا تصوراتهم من خلالها، ذلك أن المعادلة بين المقدس والحقيقي تعتبر مبدأ ثابتا في جميع الأعمال الإليادية، منذ كتابه *1937 Cosmical Homology and Yoga*. ومع ذلك فإن العديد من الباحثين قد تجاهلوا هذه المعادلة، أو افترضوا خطأ بأنها تشير إلى الألوهية أو أنطولوجيا مستقلة بالضرورة. وعلى النقيض من ذلك، يؤكّد "إليادي" مرارا وتكرارا بأن "المقدس هو عنصر في بنية الشعور الإنساني"، وبعبارة أخرى، فإن "إليادي" لا يناقش أساسا أنطولوجيا، مثل الهيولي الأرسطي، أو النومن الكانطي، وإنما حقيقة نفسية-فينومينولوجية، يتم إدراكها باعتبارها حقيقية بواسطة وعي الذات المدركة والمجرّبة². فهو لا يناقش المقدس باعتباره مبحثا فلسفيا، ينتهي إلى إشكاليات الوجود والميتافيزيقا، وإنما كحقيقة ونمط وجود عاشه الإنسان المتدين، وتجربة واقعية، من منظور تاريخ الأديان، وأدوات المنهج الفينومينولوجي.

وتجد هذه الفكرة صداها فيما يذكره "إليادي" حول طريقة توظيفه لمصطلح الدين في استقصاء طبيعة المقدس، مشيرا إلى عدم اعتماده مقاربة لاهوتية أو فلسفية، إذ يقول: "لا يتوافر بين أيدينا، للأسف، كلمة أدقّ من كلمة دين لكي نعبر بها عن تجربة أو اختبار "المقدس"، ولعله فات الأوان للبحث عن كلمة أخرى، بل ربما كان مصطلح "دين" لا يزال شرطا صالحا شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بآلهة أو بأرواح، وإنما يحيلنا بالضبط إلى تجربة "المقدس"، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة"³، فتجربة المقدس لا تعني بالضرورة إيمانا بالله، وإنما بتجربة وسطٍ ومحيطٍ مفهم بالمعنى والقيمة والغائية، ومن ثمّ فالمقدس عنده بمفهوم "ميسلان"، أي تجربة شعر فيها الإنسان المتدين بشيء ما يجاوز ويتعالى عن كينونته، يضيفي هالة من التبجيل

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade*, p 20.

² Ibid.,

³ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 39، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

على بعض عناصر محيطه، فيجعلها في نظره محل تقديس، فتصبح حقيقية، لأنها موضع تجلٍّ، بينما تُعبّر البقية عن الدناسة والخواء، ونظرا لحاجة مفهوم الموازة بين الحقيقي والمقدس إلى بعض التفصيل، فإننا سنناقشه خلال الفرع اللاحق.

وتشير تجربة المقدس بحسب "دوبراز" إلى معنى التعالي، أي الترانسندنتالية، وتجاوز الشرطية الإنسانية، والاعتراف من معنى وقيمة مستمدة من شيء ما مجاوز للعالم الدنيوي، إذ تتمثل الوظيفة الرئيسية للدين في "انفتاح" الوجود البشري على عالم "فوق-بشري"، من القيم الترانسندنتالية، وتملك عند هاته المرحلة تعريفا مخصوصا للدين: وهو التعالي *la transcendence* (ولا يمكن تصور الدين من دون ترانسندنتالية بحسب إليادي)، إذ يُستمد هذا المفهوم من تجربة المقدس بذاتها، فهو يجعل من الممكن تمييز اللاذيني عن الديني، والتفريق بين الأديان. فمن ناحية، وحده الديني الحقيقي من يفتح على الترانسندنتالي بشكل كاف، ومن ناحية أخرى، فإنه كلما كان الدين أكثر كونية، كلما كشف بشكل أفضل عن البنى الرمزية والهيوغرافية للمقدس، وكانت أكثر سما وخصبا¹، فالإنسان المتدين يسعى ويشرب بشكل دائم نحو التسامي عن شرطيته، والانفتاح، بمعنى، الالتحاق بعالم مفارق ومطلق، غني وزخم وثري من حيث القيمة والدلالة، يستمد منه نماذجه وطرق سلوكه، ومن ثم فإن المقدس يشكل جوهرها في كل دين، ويمنحه ميزة التعالي، والذي لا يحصل إلا من خلال معايشة تجربة دينية، أي تجربة المقدس المعيش، غير أن هذا التعالي لا يدل بالضرورة على معتقد لاهوتي، وإنما لاعتقاد الأنطولوجيا الغابرة به، وتبنيه لمفهومه في رموزها وتجاربها المقدسة.

ويؤكد "روني" مرة أخرى بأن "إليادي" لم يشتغل بالمسائل اللاهوتية أو الفلسفية، وهو سوء تقدير من طرف بعض المشتغلين عليه، فهو مؤرخ أديان، يبحث عن قصصية المقدس، إذ يمكن قراءة ذلك بأنه أضفى أنطولوجيا خارجية مستقلة للمقدس، كموضوع للتجربة، غير أن، الأكثر انسجاما مع الفكر الإليادي، أن تُقرأ تجربة المقدس كتجربة للحقيقي. وفي هذا السياق، أوضح "إليادي" بأنه لم "يفترض وجود شيء ما يتوافق مع مصطلح "الدين" أو "المقدس"، وإنما يحدّد، بالأحرى، شيئا في بنية الوعي البشري والظواهر المصاحبة في التاريخ الإنساني. ولا يعني ذلك بأن "إليادي" ينكر الاستقلالية الأنطولوجية للمقدس بشكل مطلق، فهو لم يفعل ذلك، ولكنها، إشكالية تخصّ اللاهوت والميتافيزيقا، وليس تاريخ وفينومينولوجيا الأديان. وعليه، فهذه هي وجهة النظر الإليادية للمقدس، فهو عنصر قصدي في التجربة الإنسانية، الذي يتم إدراكه باعتباره حقيقيا، وقد جلب إليه توظيفه لمصطلح المقدس بهذه الطريقة، كل أنواع الانتقادات المتعلقة بالحكم المسبق، والانحياز اللاهوتي، والافتراضات الميتافيزيقية"². فالكثير من نقاده ظنوا بأن حقيقية المقدس تعني مفهوما أنطولوجيا مستمدا من نزعتة اللاهوتية، حتى يُضفي شرعية لنظرياته، رغم أنه استعار المفهوم من القاموس الغابر، الذي يعتقد بتجدّر المقدس في القعر السحيق للوعي البشري.

¹ Deprez, Mircea Eliade : La Philosophie du Sacré., p. 91.

² Rennie, Reconstructing Eliade., p. 21.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأرولاته (التعليلية في استقصاءه)

وبعد مناقشته لبعض الانتقادات التي طالت التعريف الإليادي للمقدس، يخلص "روني" إلى نتيجة مفادها أنه بعد التقصي الدقيق، يبدو بأن المقدس الإليادي مسألة منهجية، بدلا من كونها أنطولوجية، فالمقدس، بحكم تعريفه، هو ما يشكل أساس كل التجارب الدينية، وربما كل التجارب البشرية، فهو ليس موضوعا مستقلا عن هذه التجربة بالضرورة. وعلى الرغم من عدم تقديم "إليادي" تعبيرا اصطلاحيا أو دوغمائيا لتعريفاته العملية، غير أنها جلية بالنسبة للقارئ الحاذق. وتكمن أهم الصعوبات التأسيسية التي حالت دون تقديم "إليادي" لتعريفات اصطلاحية واضحة لهذه المسميات تحديدا، إلى أن العديد من الأكاديميين الباحثين في الدين، وبشكل خاص خلال الفترة الممتدة ما بين 1940-1960، لما أنتج أعماله الرئيسية، كانت لديهم بالفعل، أفكار واضحة حول معنى المقدس والحقيقي¹. فقد كتب "إليادي" أعماله خلال فترة عرفت بروز أسماء لامعة في كل التخصصات، وشهدت نشر العديد من الكتب المرجعية، ولذلك لم يكن معجمه بحاجة إلى الكثير من التعريفات، لبدايتها خلال تلك الفترة، وهو ما تسبب في حصول اللبس بالنسبة للجيل الذي لم يعاصر كتاباته حول مقاصده الحقيقية.

وبهذا يكون "روني" قد بيّن بأن الطرح الإليادي لم يكن فلسفيا، وإنما مهتما باستقصاء تجربة المقدس كما عايشها الإنسان المتدين الغابر، باعتبارها انكشافا وانفتاحا على عالم مغاير ومفارق، وتعاليا عن شرطيته، وإضفاء للقيمة والمعنى على أبعاد وجوده، فهو الحقيقي، الذي يمنح للأشياء ماهيتها، ومع ذلك فهو يقرّ بصعوبة الإلمام بمعنى المقدس عند "إليادي"، ذلك أن مناقشة المفهوم الإليادي للمقدس تحتاج إسهابا أكثر، إذ لا يسعنا أن نحسم على الفور، إشكالية الأهمية التي يوليها "إليادي" لهذا المصطلح، ذلك أنها في نهاية المطاف مسألة تجربة شخصية وتهيؤ. ومع ذلك، فإننا نأمل أن نكون قد حققنا هدفنا في توضيح الدلالة التي كان يريد بها "إليادي" من مصطلح المقدس، الذي يظل مصطلحا معقدا، إذ من دونه، فإننا نعتقد بأنه لا يمكن لأحد أن يفهم الفكر الإليادي. ولذلك، فإنه سيكون من المفيد أكثر، القيام بعرض المصطلح في إطار علاقته الجدلية المخصوصة مع قرينه المزدوج، أي المندس². وهو ما سيشكل محور الفرع اللاحق، فبعد هذا العرض الفينومينولوجي لقصدية المقدس كبنية في الشعور الإنساني، ننتقل مثلما أشار "روني" إلى التعريف بالمقدس، ومناقشته في علاقته بالمندس.

الفرع الثالث: مفهوم المقدس، وعلاقته الجدلية بالمندس، ومعضلة المتدين أمام الإختيار والتقييم:

يعرّف "ميرتشيا إليادي" المقدس كالتالي: "كان المقدس يعادل القوة، وفي النهاية، يعادل الحقيقية بامتياز، إن المقدس مشبع بالكينونة، وقوة مقدسة، تعني في آن واحد حقيقة، خلودا، وفاعلية. والتعارض مقدس-مندس يُترجم على الأغلب كتعارض بين حقيقي ولا حقيقي، أو الحقيقي والمزيف"³. أي أنه ما يعادل الكينونة والمعنى والقيمة، وما يُضفي على الأشياء ماهيتها، في مقابل العماء والخواء والتهديد.

¹ Rennie, Reconstructing Eliade., p. 22.

² Ibid., pp. 24-25.

³ المقدس والمندس، إلياد، ص 17-18.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

وذلك ما يؤكد "ميسلان"، "فالحقيقي بامتياز هو المقدس، لأنه وحده فقط وبصورة مطلقة، المؤثر بجديّة والقادر على إدامة الأشياء"¹، فهو الذي يصنع ويوجد الأشياء، ويحدد طبيعتها، كما أنه يضبط الأنظمة الحاكمة للسلوك، ومن ثمّ، فهو يمثل كينونة مجاوزة للشرطية البشرية، التي تكتسب أنماط معيشتها من خلال النماذج التي يفرضها هذا الحقيقي، وعن ذلك يقول "إليادي": "والحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف يمكن للذهن البشري أن يعمل من دون وجود قناعة لديه بأن ثمة شيئا في العالم، هو فعلا حقيقي، كما يستحيل على المرء أن يتخيل كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء "معنى" على دوافع الإنسان وتجاربه، فأن نعيّ العالم على أنه عالم حقيقي، وذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطا حقيقيا باكتشاف المقدس"². فالإنسان المتدين يتشوف نحو التعالي والتسامي عن عالمه الطبيعي، لاعتقاده بوجود كينونة صاغت نماذج بدئية لتحديد أنماط السلوك، حتى تجعل للحياة البشرية غاية ومعنى، فهي بفضل طاقتها على الإيجاد، تملك معنى الحقيقي وتحوز على القوة، ومن ثمّ، فهو يسعى حثيثا نحو الانفتاح والتطلع إليها.

غير أن مفهوم الحقيقي يظل قاصرا، ما لم يتم مقابله بنقيضه، وهو ما يمثل الزيف والخواء والفراغ، أي المندس، الذي سعى الإنسان المتدين إلى اجتنابه والهروب منه خشية أن يتدنس به، وعليه، فقد تأسست الأنطولوجيا الغابرة على هذين النمطين من الوجود، اللذان "يشكلان نموذجين للتكوّن في العالم، ووضعين وجوديين مُعتمَدَين من الإنسان على طول تاريخه"³. أي أنها يمثلان براديجما أنطولوجيا، ومعيارا يحكم من خلاله على قيمة الأشياء، من حيث كونها حقيقية ذات معنى، يلزم التقرب منه والاعتراض من زخه، أو أنها تمثل فراغا وتهديدا ووهما، وجب اجتنابه خشية التيه. وبناء عليه، فإنه لا يمكن تعريف المقدس إلا من خلال مقابله بالمندس، أي في شموليته وكنيته، بدلا من التركيز على جانبه اللاعقلاني، مثلما قاربه "أوتو"، وعن ذلك، يقول "إليادي": "ليست العقلانية هي التي تهّمنا من بين العناصر اللاعقلانية، أو العقلانية للديانة، ولكنّ ما يهّمنا هو المقدس في كليلته. وعلى ذلك، فإن التعريفات الأولى التي يمكن إعطاؤها للمقدس هي في كونه ما يعارض المندس، أو الديوي"⁴. فالحقيقي لا يتحدد معناه ولا ترتسم معالمه ولا تنضبط حدوده ولا تُعرف ماهيته، إلا إذا ما تمت مقابله بالمندس، ذلك أن العلاقة الجدلية القائمة بينهما، تنافرا وتقابرا، هي التي تمنح لكل منهما ماهيته، لأن كلاهما يتحدد تبعا للآخر.

وعن التعريف السابق للمقدس باعتباره حقيقيا، يتعارض مع المندس، يبيّن "دوبراز" بأنه في هذا الاقتباس الشهير، يميز "إليادي" بشكل جذري بين المقدس والمندس، أين يبدو المقدس باعتباره الحقيقة الوحيدة الممكنة، وباعتباره الكينونة بذاتها، أما المقدس فهو النقيض لهذه الحقيقة، الذي يرقى إلى اعتباره غير حقيقي. وعليه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بشكل فوري يتمثل في التالي: تبعا لهذا التعريف، ألا يزال الإلحاد ممكنا؟ وإذا ما كانت هنالك معادلة بين

¹ علم الأديان، ميسلان، ص 181.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباد، ص 39.

³ المقدس والمندس، إلباد، ص 19.

⁴ المرجع نفسه، ص 16.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الدين والمقدس، في الواقع، فهل يُحكّم على كل التجارب شبه الدينية باعتبارها خالية من المعنى، ومن دون حقيقة أو قيمة. وفقا لهذا المنطق، فإنه لا يمكن للإنسان العاقل أن يمنح للإلحاد أو اللادينية أية مصداقية. فهل يقلل "إليادي" من قيمة الأفكار غير الدينية إلى هذا الحد؟¹.

وبناء على التعريف الإليادي للمقدس باعتباره غير مواز للدين، وبأنه لا ينطوي بالضرورة على اعتقاد بالآلهة، فإن الجواب عن هذه الأسئلة إيجابي، بمعنى أن التجارب غير الدينية تحمل استعادة للمقدس، وتمثلا له، في مختلف مظاهر الحياة الحديثة.

كما يعرض "دوبراز" نفس التصور، مشيرا إلى أنه يمكننا تقديم إجابة أخرى، إذ لا شيء يدل على أن "إليادي" يخلط بين المقدس والدين، ذلك أنه على العكس من هذا، فهو يعترف ببعض التجارب غير الدينية التي لا تقلّ قدسية. وهو ما يجعل التجارب الزخمة ممكنة، والتي تمتاز بالشعور بالحقيقي، والفاعلية، غير أنها لا تشير إلى الألوهية. وبذلك يكون "إليادي" أقلّ معاداة للإلحاد². فالتجارب اللادينية، تعبر عن حنين إلى الأصول يسكن لاوعي الإنسان الحديث، باعتباره سليل الإنسان المتدين، فمهما كانت طرق التعبير عنه موسومة بروح العصر، لكنها تعكس هذا التوق نحو المعنى في النهاية.

وعن العلاقة الجدلية، يضيف دوبراز أنه بالنسبة لـ"إليادي"، فإن جدلية المقدس والمدنس مهمة أكثر من المقدس ذاته، فهو معروف بمفارقة تتجلى داخل هيروفانيا. إن كل دين يقسم العالم إلى أشياء مدنسة وأشياء مقدسة، إذ يتميز الشيء المقدس بقوة معينة، خطرة على الأشياء أو الأشخاص المحيطة بهم. ومع ذلك، فإن الأصل، أن نقوم بتبجيل الأشياء المقدسة في ذاتها (مثل : حجر أو شجرة)، ولكن باعتبارها هيروفانيات، ولأنها تُظهر شيئا آخر غير الحجر أو الشجرة، وإنما المقدس، أي المغاير كليا. إن هذا الآخر المغاير (الذي يعود إلى رودولف أوتو) يأتي من مكان آخر، كما أنه ينفلت من كلّ خصوصية. فلدينا من جهة، ذلك المقدس الكوني، الذي لا يملك مشتركا مع العالم العادي، ومن جهة أخرى، تلك الأشياء المخصوصة المدنسة، التي لا تدل على ما-ورائي. أما التفارق *paradoxe* بشكل محدد فيتمثل في ذلك الجمع بين هذين العنصرين، وهو جمع خطر بالنسبة للأشياء المدنسة، لأن اتصالها بالمقدس يجعلها مهددة بفقدان خصوصياتها، والأمر نفسه بالنسبة للمقدس، الذي يمكن أن يفقد كونه داخل العادي³.

ويشير "دوبراز" إلى توظيف "إليادي" لمفهوم "أوتو" المتمثل في "المغاير كليا" في التعريف بطبيعة المقدس، التي تعبر عن كينونة مستقلة عن أشياء العالم الطبيعي، لكنه يملك قابلية لأن يتصل بهذا العالم، من خلال وظيفة التجلي، ومن ثمّ فهو يأخذ بعض حدوده وسماته ومعامله، فالهيروفانيا هي الوعاء الحاوي لهذه العلاقة التي تشكّل مفارقة معقدة، باعتراف "إليادي" ذاته، إذ يقول : "فلنذكر قبل كلّ شيء، بأن التجربة الدينية تفترض قسمة ثنوية للعالم بين مقدس

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, p 86.

² Ibid.,

³ Ibid., p 86-87.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ومدّس. إن بنية هذه القسمة الثنوية هي من التعقيد بمكان، إذ أن الدنيوي يتحول عبر جدليات الظهور، إلى مقدس، كما أن هناك من جهة أخرى، عمليات نزع القدسية عن المقدس تعيد تحويله إلى دنيوي¹. وذلك مكمّن التفارق، فإما أن يدوب المدّس في المقدس وينصهر، وبصير جزءا فيه، وعليه تضيق ماهيته، والأمر ذاته حينما يتجلى المقدس داخل المدّس، فيأخذ حدوده، وبصير نهائيا أرضيا، وهو ما يدعوه "إليادي" بجدلية الهيروفانيا، التي سنناقشها في المطلب اللاحق.

كما يشير "دوبراز" إلى وسيلة أخرى، بدلا من الهيروفانيا، تعمل على تحويل المدّس إلى مقدس، وذلك من خلال عملية الترميز، إذ بالإمكان تقدّس العادي بشكل مباشر من خلال الهيروفانيات، أو بشكل غير مباشر بواسطة الرموز، فكل ما لم يتمّ تقدّسه عبر الهيروفانيا، يصبح مقدّسا بفضل مشاركته مع رمز معين، بل إن للرمز ذاته جوانب عديدة أكثر أهمية من الهيروفانيا، ذلك أن الهيروفانيا تفترض بشكل مسبق، انقطاعا في التجربة الدينية، غير أن الرمزية تحقق المشاركة الدائمة للإنسان مع القداسة. ومثلما نلاحظ، فإن كل شيء مدّس تمّ تقدّسه، فهو قابل للتقييم، لكن، ليست كل الأشياء قد خضعت للتقدّس في الوقت عينه بطبيعة الحال، وذلك ما يقتضي اختيارا، يتم إنجازها وفقا لقيود المجتمع، والتاريخ، والبيئة، إلخ. إذ يمكن للدين أن يختار القيام بـ"هرفنة" (أي القيام بعملية تجلّي) حجر، أو سماء، أو حتى يسوع المسيح². فالرمزية هي وسيلة غير مباشرة للتعبير عن العلاقة الجدلية القائمة بين المقدس والمدّس، لأن الهيروفانيا تتميز بالانقطاع، أي أن لحظة اختيار المتعالي لأن يتجلى في حجر أو شجرة أو جبل، بمعنى أن لحظة ظهوراته، تعتبر مفاجئة وغير متوقعة، ومن ثمّ فهي غير دائمة ومستمرة، أما الرمز فيسمح بالتضامن الصوفي المستمر والدائم بين الإنسان المتدين والمقدّس، ويسمح بالبقاء على مسافة مقربة منه، والشعور بوجوده وفيضه، ويبيح إمكانية استحضاره في أي وقت وحين، ومنه، تصبح الرمزية آلية يطرد بها الإنسان المتدين الدناسة عن محيطه، للبقاء وسط المعنى، ذلك أنه كائن يخشى العمائية.

أما عن قضية الاختيار، وموقع الإرادة الإنسانية، وتجنبا للوقوع في القول باختيار الإنسان للأشياء المقدسة والمدّسة تبعا لتصوره الخاص، ومنه الاعتقاد بأن الإنسان المتدين هو من يصنع مقدّساته مثلما تذهب إلى ذلك المدرسة الاجتماعية الفرنسية، يضيف "دوبراز" بأنه كخلاصة، يمكننا القول بأن المقدس هو الحقيقي الذي يميز الباقي، كما أنه من يملك قيمة أسمى، والممتلئ بالقوة. ويمثل في الوقت ذاته، ما يعتبر تابو، خطرا، له قابلية لأن يُعدي كل من يقترب منه، وبناء عليه، ينطوي المقدس على اختيار من طرف المتدين، غير أن ذلك لا يعني إرجاع تجربة المقدس قرارا مجرّدا للإرادة البشرية، فعند بناء معبد، مثلا، فإن البشر لا يملكون حرية اختيار الموقع المقدس، بل إن المقدس هو من يفرض ذاته، ومن ثمّ ينبغي على البشر الخضوع له³. فالبشر لا يصنعون المقدس، ذلك أنه معطى قبلي وبنية في الشعور، ومن

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 260.

² Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., p 87.

³ Ibid.,, p 88.

الفصل الثالث: المفهوم (الليباري) لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

ثمّ فهو من يفرض اختياره بسبب سلطته ونفوذه، لكن التعيين واختيار الموقع إنما تتم بطريقتين، سنعرضها في المبحث الرابع.

واعتمادا على استقراء ما ذكره "آلان"¹ حول إشكالية الاختيار والتقييم، يختصرها "دوبراز" بأننا نجد في أصل الاختيار أزمة وجودية، ومثلما يذكر "دوغلاس آلان" فإنه عند مواجهة هيروفانيا، يضطر الإنسان المتدين إلى تقييم كلا النمطين الوجوديين، ثم يقوم باختيار. إن المقدس مغرٍ لأنه يجلب القوة والحقيقة، غير أنه تهديد كذلك بسبب قدرته على ارتهان المتدين بسبب كونيته، وفيض طاقته. كما أن المندس والعادي، يلعب دور الحماية المفيدة، فمثل هذا التفسير يكشف جليا مدى الفارق في تصور المندس باعتباره وهما، غير حقيقي، يخلو من الفائدة. فحينما يتحدث "إليادي" عن القسمة الثنائية بين مقدس-حقيقي، وبين مدنس-غير حقيقي، فإنه يُموضع ذاته مكان الإنسان المتدين، بمعنى، مكان ذلك الإنسان الذي وجد حلاً لأزمته الوجودية من خلال اختيار المقدس. وعند تلك اللحظة تحديدا، أين يظهر المندس باعتباره سقوطا، وكتجربة تخلو من أي أهمية، ومن دون أي حقيقة. فالمندس بالنسبة للإنسان المتدين لا يكون حقيقيا، فهو ينبع من مجال الوهم، لكن عقد مثل هذا الخطاب يقتضي بأن يكون المرء قد خضع للتحوّل بعد اتخاذه لاختيار²، فالأشياء لا تكون مقدسة أو مدنسة في أصلها، إلا حينما يتجاوز الإنسان المتدين أزمته الوجودية، بعد إجراء اختيار يحدد من خلاله طبيعة هذه الأشياء التي يحصل لها تحوّل أنطولوجي جذري، ولهذا يمثل التجلي وسيلةً للتقييم والتممين، ولا يمكن فهم مثل هذه الأنطولوجيا إلا باستحضار هذه التجربة الدينية، فالتجلي يؤدي وظيفة تحويلية، أي بالانتقال من الحالة العادية إلى الحالة الترانسندنتالية.

ويتناول "ميشال ميسلان" هذا الاختيار مشيرا إلى أنه "في التعريف البدئي للمقدس الذي يقدمه "إلياد" في تحليله للمجتمعات القديمة والمقبول كتفسير لكل تجربة دينية، فليس من الصواب أن مقولة المقدس=الصدق التي تتعارض مع المندس=الزيف، فإذا ما تحدثنا عن المقدس فإننا نثير حقيقة مزدوجة، متعارضة ومتكاملة، لا يُدركها الإنسان إلا بصفتها حقيقة معاشة، على مستوى أحاسيسه وأنشطته اليومية، (...) فإن ذلك ليس يقينيا، لأنه لا وجود في الأشياء نفسها لنوع من المبدأ الموضوعي يسمح بتمييزها باعتبارها مقدسات أو مدنسات، بالعكس يبدو المقدس حاضرا في أي مكان يريده الإنسان، إذ لا شيء يقدر أن يعوّضه، ولكن ما هو مقدس، يستطيع دائما التحوّل إلى مدنس، فالحدود دائمة التحرك بين الإثنين إذ هي خاضعة لخيار الإنسان"³.

ليشير بعد ذلك، إلى أن هذه العلاقة الجدلية راسخة في صميم الوعي البشري، ذلك أن المقدس بنية في الشعور، ومنه أمكن التحرك بين حدود هذين القطبين داخل التجربة الدينية، مؤكداً بأن "التعارض بين المقدس والمندس هو معطى مباشر لوعي الإنسان، وتتمثل وظيفة كل منظومة دينية في توفير الوسائل التي بفضلها يمكن للمندس أن يتحول إلى

¹ For more detailed discussion, see his book : Myth and Religion, pp 83-87.

² Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré., pp. 88-89.

³ علم الأديان، مسلان، ص 179-180.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهنة المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

مقدس، بحسب إلياد، إن البنى التي يأخذ الإنسان عبرها وعيا بالمقدس والصور التي يرسمه فيها، حيث المعالم القدسية توفر إمكانيات للالتحام والحركة والتطور والنشاط، تشهد بوجوده وحقيقته. وبحسب سياق منطقي، يتقرب الإنسان من تلك الأشياء المقدسة أن تمارس تأثيرا على حياته وأن تدخل الانتظام والحزم على ما يُعتقد أنه حقيقي¹. فالإنسان بفضل استعداده المسبق، يمكنه إجراء هذا الاختيار، الذي يحدد طبيعة التحرك والانتقال بين المقدس والمدنس، وإجراء حكم موضوعي، على الأشياء من حيث قداستها أو دناستها، التي لم تكن في أصلها كذلك. ويفصل "دوبراز" في علاقة الاختيار الإنساني، باعتبار المقدس بنية في الشعور، إذ يذكر بأنه يمكننا الآن أن نعي بشكل جيد لما يعتبر المقدس عنصرا في بنية الشعور، ذلك أنه يعرض ذاته عند كل أزمة وجودية، وعند كل تطور للحياة البشرية، بمجرد رغبة الإنسان في تجاوز وضعه نحو حالة، تكتسي في نظريه أكثر قيمة، باعتباره القطب المراد بلوغه. في حين يمثل المدنس المرحلة التي يجب تجاوزها، للوصول إلى مرحلة أكثر قدسية، وسموا، وبغية تحقيق رؤية مستجدة للأشياء والحياة. كما أنه، في الوقت ذاته، يعني اكتشاف خطوة جديدة ينبغي اتخاذها، وصعيد آخر للتجاوز. فالمقدس باعتباره أفقا للتقدم، يتعدّد على البلوغ (أو أنه يستلزم بالأحرى، تجربة صوفية كثيفة، أو أن ترهن ذواتنا إلى غاية فقدان كل مفاهيم المدنس، بمعنى الذاتية). فهو يتجلى، كما أنه ينجح² في الحركة ذاتها، وهو ما يمثل بالنسبة لـ"إليادي"، الجدلية الحقيقية للمقدس: أنه من خلال عملية (التمظهر)، يعمل المقدس على (الإنحجاب)³. ولهذا يوصف المقدس على أنه فئة معقدة وشديدة التركيب، ومقولة تحقق مفهوم جمع المتناقضات، ففي الوقت الذي يظهر فيه، يعمل على الانحجاب والاختفاء.

وبعد هذه القراءة، يخلص "دوبراز" إلى أن "إليادي" لم يكن مسائرا لمفهوم المدرسة الاجتماعية الفرنسية للمقدس، إذ يشير مثل هذا التصور للعلاقة بين المقدس والمدنس، إلى انفصال عن سوسيولوجية "دوركهايم" و"كايوا"، حتى ولو بدت التعاريف متماثلة⁴، ومرد ذلك إلى إنكاره القول بأن المجتمع يصنع مقدساته، فالدين معطى قبلي في النفس، وليس ظاهرة اجتماعية، يؤدي وظيفة تنظيمية، كما تقول المدرسة الدوركايمية.

ونودّ ختام هذه الملاحظات حول الطبيعة المعقدة للعلاقة الجدلية بين المقدس والمدنس، بموقف "روني"، الذي يرى بأن المقدس، كدلالة، إنما يُدرّك من خلال تمظهره في المدنس، المجرد. في حين يُنظرُ إلى الشيء، أو الرمز، أو القصة، أو السلوك، أو الشخص، على أنها كشف لهذا الفاض من الحقيقة، والمعنى والدلالة. ومن ثمّ فهي تتقدّس في ذاتها، غير أنّها تظل في الوقت عينه، وبطريقة متناقضة، مدنسة. ويقتضي تجلي المقدس للبشرية ضمن شرطيتنا المتجسدة مشاركة المدنس. وقد كان "إليادي" أكثر إصرارا على أن حدوث مثل هذه التجليات إنما يحصل داخل الزمن التاريخي والظروف والأحداث الدنيوية. وعليه، وبالرغم من التعارض الجوهرية بين المقدس والمدنس، بحيث أن أحدهما غير

¹ المرجع نفسه، ص 180-181.

² For more detailed discussion, see, Myth and Religion, pp 87-92.

³ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, pp 89-90.

⁴ Ibid, p 90.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

كينونة الآخر، إلا أنهما مترابطان بشكل معقد للغاية، كما يشكل أحدهما الآخر بطريقة جدّ حقيقية. فهما نمطان مختلفان بشكل جذري، لكنهما يعدان نمطين وجوديين. ويعكس شكل وأسلوب "إليادي" الخيالي، فهمه لهذه العلاقة المتفارقة، وتجسيدها بطرق متعددة، وسأكتفي هنا بملاحظة عامة مفادها بأن الجوهرية في أسلوبه يتمثل في الكشف عن السري أو الخلاب الممّوّه أو المنحجب في العادي. ويعترف "إليادي" بذلك، إذ تعكس هذه التقنية إلى حدّ ما جدليات المقدس، فهي سمة لما أدعوه بالهيروفانيا، ذلك أن المقدس إنما يتجلى وينحجب داخل المدنس، كما أن نفس الجدلية، مدنس-مقدس-مدنس، تعكس ما أدعوه بالجانب المتعذر على المعرفة للعجائبي¹.

فالجدلية تملك أهلية وكفاءة للكشف عن معنى وماهية وطبيعة المقدس، الذي لا يمكن معرفته إلا عند معارضته بنقيضه المدنس، وقد شرحها "إليادي" مستعينا بمقولة تأسيسية أخرى، سماها بتوافق الأضداد *coincidentia oppositorum*، والتي سنعرضها بشكل مستقل في المطلب الرابع.

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade*, pp 31-32.

المطلب الثاني : تجليات المقدس وتمثالاته : الهيروفانيا *The Hierophany* :

يقول "ميرتشيا إلبادي" : "يأخذ الإنسان علمه عن المقدس لأن هذا الأخير يظهر، ويبدو كشيء مخالف تماما للديوي، ولترجمة عمل هذا المظهر للمقدس عرضنا مصطلح التجلي *hierophanie* الذي هو ملائم، خصوصا وأنه لا يقتضي أي إيضاح إضافي آخر : فهو لا يعبر سوى عن أن ما أُدخِل في مضمونه الاشتقاقي، يعني أن بعض الشيء المقدس يُظهر نفسه لنا. ويمكن القول إن تاريخ الأديان، ومن أكثرها بدائية إلى أحسنها أعدادا، إنما هو مُشكّل بتراكم مقدسات، ومظاهر وقائع مقدسة"¹.

ويمكن القول دون تردّد أننا بصدد تحليل إحدى النصوص الإليادية التأسيسية، وأكثرها زخما ودلالة، فالإنسان المتدين لا يعرف المقدس ولا يدركه، ولا يشعر بطاقته المهيبة، إلا حينما يتجلى ويتمظهر ويتمثل. ويُعبّر هذا المصطلح عن فلسفة إليادية خالصة، اختص بها دون غيره، كما يعبر عن لمسة إبداعية، ذلك أنه نحت لنظريته حول المقدس مفهوما مستجدا في التداول الغربي للظاهرة الدينية، كما يعتبر مثلما يذكر "أحمد زين الدين"، "مصطلحا رئيسيا وعروة وثقى لبناء نظريته التي أتاحت له مقارنة موضوع الظاهرة الدينية، وتحديد مسارها"².

وقد أشار "شونغلوا" إلى مركزية هذه المقولة في الطرح الإليادي، ومصادر استلهامه للمصطلح، التي نحتها بما يتوافق وتصوراتها، مبيّنا بأنه انطلاقا من نتائج "رودولف أوتو" حول "المغايير كليا"، ومفهوم "القوة المتوغلة في الحياة" عند "فان درلو"، ابتداء "إلبادي" تساؤلاته على النحو التالي : "على أن الإنسان يأخذ علمه عن المقدس لأن هذا يظهر، ويبدو كشيء مختلف تماما للديوي". إن عملية تجلي ما يدعوه بـ"المقدس"، قد تم الدلالة عليها بمصطلح "الهيروفانيا". بمعنى، أن شيئا ما مقدسا، يُظهر ذاته لنا، ويمكن لذلك أن يحصل من خلال الرموز، والأساطير، وكائنات فوق-طبيعية، إلخ، التي تشكّل لغة التفكير ما قبل المنطقية، وهو ما جعلها تستلزم هيرمونوطيقا مخصوصة³.

الفرع الأول : إيتيمولوجيا مصطلح الهيروفانيا :

ويحدد "إلبادي" معناها في "موسوعة الأديان" التي ترأس تحريرها بأنها تُشتق، أي الـ *hierophany* من اليونانية *hiero*، و *phainein*، أي ما يظهر *to show*. وهو مصطلح يُستعمل للدلالة على تمظهر المقدس، كما أن المصطلح لا ينطوي على أية مواصفات أخرى، وهنا تكمن ميزته الفريدة : فهو يشير إلى أي تمظهر للمقدس، في أي شيء، على مرّ التاريخ. سواء كان تجليه في حجر، أو شجرة، أو التجسد في كينونة بشرية، فإن الهيروفانيا تدل على نفس العملية : أي أن حقيقةً من نظام مغايير تماما عن تلك المنتمية لهذا العالم، تصبح مُتمظهرة في شيء، يعتبر جزءا من المجال الطبيعي أو المدنس⁴.

¹ المقدس والمدنس، إلباد، ص 16-17.

² الديني والديوي، أحمد زين الدين، ص 45.

³ Hemkhochon, Indoi, pp 83-84.

⁴ Mircea Eliade & Lawrence E. Sullivan, Hierophany, In the Encyclopedia of Religion, Vol. 6, 1st Ed (New York, Macmillan, 1987), p 313.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

ويرى "روني" بأن هذا المصطلح الإليادي الجديد يبدو عند التعرض إليه لأول مرة بسيطاً، لكنه مضلل. إذ يمكننا أن نشرح للباحث المبتدئ، بشكل سهل، بأن اليونانية *hieros*، تعني القدسي، أو المقدس. وبأن *phainein* تعني ما يتجلى. ومن ثم، تصبح الهيروفانيا، إدراكاً حسيّاً للمقدس. ويذكر "إليادي" ذاته عن المصطلح قائلاً: "إن المصطلح في معناه الأوسع، يعني أي شيء يكشف عن المقدس". كما أن مدخل موسوعة الأديان يؤكد بأن المصطلح لا ينطوي على أية مواصفات أخرى. ومع ذلك، فإن المسألة بعيدة جداً عن البساطة. اسمحو لي أن أشير أولاً إلى صعوبة متأصلة. فعلى الرغم من التعريفات الواضحة والبسيطة، المذكورة أعلاه، فإن صيغة الفعل المبني للمجهول *phainesthai*، التي تعني الظهور *to appear*، تسمح بتفسير الهيروفانيا باعتبارها فعلاً متعدياً، للدلالة على ما يعمل على إظهار المقدس بذاته. وعندئذ يبدأ الغموض في الظهور: هل يتجلى المقدس بذاته، أم أن شيئاً ما يعمل على إظهاره؟¹ وهي الإشكالية التي سنناقشها حالياً.

وقد تناول "روني" إشكالية سوء الفهم الذي ميز شروح بعض المشتغلين على الطرح الإليادي لمفهوم الهيروفانيا، ما أدى إلى مصادرته عن المطلوب، مرجعاً سبب ذلك إلى الخطأ في ترجمته. كما أننا نجد لدى "ألان" اهتماماً بهذه الإشكالية التي طرحها "روني"، أين أكد على ضرورة مراعاة السياق الإليادي للمصطلح المستجد، ولهذا سنعمد على اختصاره لمقاربة "روني" لإيتيمولوجيا الهيروفانيا، تجنباً للإطالة.

بحسب "ألان"، عبر "إليادي" عن الهيروفانيات خصوصاً، وعن عملية التقديس عموماً، بمصطلحات من مثيل "يعرض المقدس (يتمظهر، يتجلى) ذاته لنا". ويؤكد "روني" بأن هذه الصياغات تركز على ترجمات مضللة، ومن ثم فإنها تؤدي نحو تفسيرات خاطئة فظة. ويستشهد بالصياغة المذكورة في كتاب "المقدس والمدنس": "يصبح الإنسان مدركاً للمقدس، لأنه يتمظهر بذاته، ويتجلى بذاته، باعتباره شيئاً مختلفاً تماماً عن المدنس". ويشير روني إلى أنه يبدو تبعاً لـ"ويلارد تراسك" مترجم كتاب المقدس والمدنس من الفرنسية إلى الإنجليزية، قد تجاهل توظيف الاستخدام الفرنسي الشائع (والروماني) للانعكاسات، لاجتناب المبني للمجهول، الذي تعلمه "إليادي" في الفرنسية الكلاسيكية خلال العشرينات. فالتجربة البديلة المقبولة للأصل الفرنسي *le sacré se manifeste*، تتمثل في *the sacred manifested*، بدلاً عن *the sacred manifests itself*، ذلك أن الأولى تسمح بتضمين المقدس كفاعل به للجملة، بدلاً من كونه فاعلاً. فمن ناحية، تسمح صيغة "إن المقدس قد تجلى"، وفقاً لـ"روني"، بالتشديد على الموقف البنائي العملي في جانب من شخصية المتدينين. ذلك أن "إليادي" قد شدّد في نظريته حول الدين، على الوعي بالقداسة، وإدراك المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن تضليلية "إن المقدس يتجلى بذاته"، يمكن أن تُعطي معنى خاطئاً حول الخضوع من جانب الإنسان المتدين، وتساهم من ثم، في العديد من التحليلات الخاطئة التي تُعزى لأنطولوجية "إليادي" عن

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade.*, pp. 07-08.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لخاصية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

المقدس. تبعا لـ"روني"، فإن "إليادي" يعرض موقف نفسيا-فينومينولوجيا، يخلو من الأحكام المعيارية، والخلفية الأنطولوجية¹.

وبعد إيجازه لتصوره، يُعَبَّب بعدها على مقارنته، مشيرا إلى أن تفسيرات "روني" المبدعة تحوز على الأفضلية في الرد على العديد من المقاربات التي حوّلت الإنسان المتدين إلى مجرد متلقٍ كُموبي، والتي ركّزت بشكل حصري على البنى الموضوعية للمقدس. وقد أكّدت سابقا على عدم وجود تجربة ميتولوجية أو دينية من دون مشاركة عملية من طرف الإنسان المتدين، باعتباره فاعلا، ومدركا، ومتخيلا، ومؤسسا. ومع ذلك، فإن لديّ تعقيبين مهمين بخصوص طرح "روني"، أولا: لقد كان "إليادي" ضليعا باللغة الإنجليزية، ولا يصدّق بالتالي أن يسمح بهذه الألف من الصياغات التضليلية للظهور في أعماله، فذلك لم يكن قضية تجاهل من المترجم، فقد استمر "إليادي" ذاته، خلال أواخر حياته، في توظيف صياغات على غرار "إن المقدس يتجلى بذاته". ثانيا: تشير صيغة المبني للمجهول في حقيقتها إلى مفتاح فينومينولوجي، فالكثير من الفينومينولوجيين الوجوديين يعرضون تحليلا للتجربة باعتبارها تحليلا لمعنى أولاني لمعطى مجهول. ومثلما يذكر "هيدغر" في كتابه "الكينونة والزمان"، بأن الظاهرة ليست شيئا ناتجا عن الوعي، وإنما شيئا يعرض ذاته، يُظهر ذاته، للوعي البشري. والحال نفسه عند "مارلو بونتي"، و"ريكور"، وآخرين، بأنه يوجد "معطى مؤسس" *constituted givenness*، "ما هو في ذاته بالنسبة لنا" *in itself for us*. فنحن نختبر عالما من بنى ومعانٍ معطاة تتجلى لنا، ولكن كعالم غير متناه بشكل دائم، ومعطى لنا بطريقة تتطلب مشاركتنا كفاعلين عمليين مؤسسين. فما يتجلى إنما هو قصدية فطرية في الوعي البشري: بنى كونية معطاة، غير أنها تُختبر دائما باعتبارها معطاة للإدراك الواعي. وهو ما يحصل في التأكيد الإليادي على الجوهر باعتباره وجودا قبليا: أي على المقدس باعتباره يظهر بذاته لنا، داخل بنى ومعانٍ غير زمنية، وغير تاريخية، وجوهرية، وأسطورية، ورمزية، معطاة بالنسبة لنا، ولكن ذلك يتم عبر طرق تقييمية عملية وتأسيسية من طرفنا². وخلاصة ما سبق، إنما يتمثل في اعتبار الإنسان المتدين فاعلا ومشاركا ومؤسسا، وليس مجرد أداة تلقّ، ووعاء حاويا داخل التجربة الدينية، فهو عنصر تأسيسي فيها، بفضل رموزه، التي يتم إدراك معاني المقدس من خلالها، ولما يقوم به من اختيار وتقييم عند مواجهته لأزمة وجودية، بالإضافة إلى قبلية هذه البنى في وعيه انطلاقا من قاعدة اعتبار الشعور بنية فيه.

ويتداخل مفهوم الهيروفانيا مع مفاهيم أخرى، كثيفة من حيث دلالاتها وتوظيفاتها اللاهوتية، وقد مثّلت مادة خام بالنسبة لـ"إليادي" في استلهامه لمصطلح الهيروفانيا، وهو ما تناوله في موسوعته، أين ابتداءً بمصطلح "الثيوفانيا" أولا، إذ يذهب إلى أنه على الرغم من كون الهيروفانيا مصطلحا شموليا، غير أنه يمكن تمييز أنواع مختلفة منها. فهي تعتمد على الشكل الذي يتمظهر فيه المقدس، والمعنى الذي يضيفه هذا المقدس على ذلك الشكل. ففي بعض الحالات، تكشف الهيروفانيا عن وجود ألوهية، بمعنى، أن الهيروفانيا تصبح ثيوفانيا *theophany*، أي ظهور إله. وتختلف الثيوفانيات

¹ Allen, Myth and religion, pp 74-75.

² Ibid., pp 75-76.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي العام المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

بشكل واسع عن بعضها البعض في الشكل والمعنى، وذلك اعتمادا على طبيعة الشكل الإلهي الذي تجلى فيها. إن نظرة خاطفة على الآلهة في المجمع الإلهي لميثولوجيا جنوب آسيا أو الميثولوجيا الآزتيكية، تُظهر بأن الألوهيات يمكنها أن تختلف بشكل ملحوظ في الكشف عن الأشكال الإلهية المختلفة للمقدس، حتى داخل الثقافة نفسها. وغني عن القول، بأن الثيوفانيا، في مختلف الثقافات، على غرار (بعل، إله العواصف عند القدماء الساميين، فيراكوشا، الإله المخلص لدى الإنكا، وأماتيرازو، إلهة الشمس اليابانية، وسلالة النسب الإمبراطوري) تُظهر أنماطا مختلفة تماما للمقدس. وأما في الشخصيات الإلهية، فإن الثيوفانيات تكشف عن القيم الدينية المميزة للحياة العضوية، وللنظام الكوني، أو القوى الأولية للدم والخصوبة، بالإضافة إلى الجوانب الأكثر جلاله ونقاء.¹

أما المصطلح الثاني فيسمى بـ"الكراتوفانيا" *kratophany*، أي تظهر القوة. ذلك أن الكراتوفانيات تحافظ على المقدس في ازدواجيته، سواء كان جاذبا أو منقرا عبر قوته الغاشمة. فغالبا ما يعمل الخارق، والمستجد، والعجائبي باعتباره كراتوفانيا، إذ يمكن لهذه الأشياء، أو الأشخاص، أو الأماكن أن تكون حطرة ومدمة كالمقدس، كما أنه غالبا ما تعمل الجثث، والمجرمون، والمرضى باعتبارهم كراتوفانيات. ويتم إحاطة البشر في أحوالهم القوية أو المضطربة (مثل النساء عند الحيض، والجنود، والصيادين، والملوك ذوي السلطة المطلقة، أو الجلادين)، بالطبوهات والقيود. فالتناس يقتربون من الطعام المقدس وفق آداب وسلوكيات أُعدت خصيصا لدرء الدنس، والأمراض والتلوث. وتنبع الاحترازمات المحيطة بالقدسين، والأضاحي، والمعالجين، من خشية مواجهة المقدس. وتؤكد الكراتوفانيات المدى الذي يشملته تدخل المقدس من أجل ترتيب الأشياء، كما أن الكراتوفانيات تُبرز الموقف المتناقض الذي يديه البشر في كل ما يتعلق بالمقدس. فمن ناحية، يُؤمّن، ويجدد، ويقوّي، الاتصال بالهيوفانيات، واقع المرء. ومن ناحية أخرى، فإن الانغماس الكلي في المقدس، يمحق وجود المرء المدنس، ذلك البعد الأساسي في الحياة.²

ثم يشير بعدها إلى البنية المشتركة بين هذه التمثلات الثلاثة بأنه في كل الأحوال، تكشف الهيوفانيا (سواء كانت في شكل ثيوفانيا أو كراتوفانيا)، عن سلطة، وقوة، وقداسة المقدس.³ فهو الذي يُضفي القيمة على الأشياء، والمعنى على أبعاد الوجود، لأنه صاحب السلطة والقوة.

وانطلاقا من المبدأ الفينومينولوجي القائل بعدم قابلية المقدس للاختزال، يرى "إليادي" بأن الهيوفانيا تتميز هي الأخرى باستعصائها على الاختزال، كما أنه يعتقد بأن تاريخ الأديان يتشكل من مجموع هيوفانيات، ومن ثمّ، يمثل مراعاة هذا المبدأ خطوة لازمة لإدراك جوهر ودلالات الهيوفانيا، إذ يجزم "إليادي" بأن تاريخ الأديان قد تشكّل بواسطة الهيوفانيات. وعليه - كانفصال عن اختزالية المؤرخين الأوائل - ينبغي أن تُعرض وفقا لصعيدها الخاص، بمعنى، صعيدها الديني، ثم دمج مختلف مناهج مقارنة الظاهرة الدينية بشكل ثانوي. كما أنه يشدّد بالتوازي على البعد التاريخي للدين، بنفس الطريقة التي أولاهها لعدم قابلية المقدس للاختزالية. ويصرّ أنه بالنسبة للكينونة البدائية، يعتبر

¹ Eliade & Sullivan, Hierophany, p 315.

² Ibid.

³ Ibid.

الفصل الثالث: المفهوم الإيروفاي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

العيش كإنسان عملا دينيا في ذاته، كما أن هذا التدين الفطري لا يزال مستقرا بشكل جازم في لاوعي الإنسان العلماني المعاصر، وبهذه الطريقة، فإنه يشير إلى نمط من الديانة الكونية للإنسان المتدين. ومن أجل فهم وإدراك هذه النزعة المتعدرة على الاختزالية للظاهرة الدينية المتمثلة في الهيروفانيا، فإنه ينبغي على المرء أن يوظف الصعيد الديني المتعدر على الاختزال. بتعبير آخر، أن يشارك عاطفيا في تجربة الإنسان المتدين للمقدس، التي تعتبر بالنسبة إليه ذات جوهر فريد *sui generis*. ويتواجد هذا المبدأ الهيرمونوطيقي بشكل دائم في الكتابات الإليادية، ويمكننا أن نلاحظ بأن "إليادي" يعطي أهمية كبرى للمنهج الفينومينولوجي المتمثل في الإبوخية، أي تعليق الأحكام القيمية، والقيام بموضعة الذات ضمن منظور الإنسان المتدين. وبالتالي، فهو يودّ أن يقول، بأن المعطيات الدينية تكشف عن ذاتها. إن المبدأ الهيرمونوطيقي الذي يمكن للمرء من خلاله إدراك هذه التظاهرات غير القابلة للاختزالية وتركيباتها القصدية، يتمثل في جدلية المقدس والمدنس¹. فالراغب في دراسة الظواهر الدينية موضوعيا، يلزمه بلوغ مرحلة شعورية موازية لتلك التي عاشها الإنسان المتدين، أي أن يستحضر تجربته، ولا يبدي امتعاضا من اعتقاد هذا الإنسان من تجلي المقدس ضمن أبعاد الوجود والكون، كما امتعضت العقلانية الغربية من ذلك، وأن يعتقد بعدم قابلية المقدس للاختزال.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للهيروفانيا:

ويعرفها "إليادي" في موسوعته من خلال الإشارة إلى أن المقدس يتجلى بذاته، باعتباره قوة أو سلطة مختلفة تماما عن القوى الطبيعية، فالشجرة المقدسة، على سبيل المثال، لا تُعبَد لكونها شجرة، ولا يُوقَر الحجر المقدس في حد ذاته، ولا لخصائصه الطبيعية باعتباره حجرا، وإنما أضحت هذه الأشياء محلّ تبجيل ديني لأنها هيروفانيا، ذلك أنها تكشف عن شيء لم يعد نباتيا أو جيولوجيا، وإنما باعتباره مغايرا كليا *wholly other*². فهو شيء مفارق للعالم الطبيعي، ومتعال عن الشرطية البشرية، ومغاير بلغة "أوتو".

والمعنى ذاته يتكرر في كتابه "المقدس والمدنس"، إذ يقول: "يمكن للمقدس أن يُظهر نفسه في حجارة أو أشجار (وذلك) لا يتعلق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتها، فالحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يُعبدا بصفتها تلك: وإنما ليسا موضع عبادة فعلا لأنهما تجليان، ولأنهما يُظهرا شيئا ما ليس هو لا حجر ولا شجرة، وإنما الكائن المطلق"³. ولا يمكن لهذا المعنى أن يُدرك بشكل سليم إلا إذا ما تمت مناقشته في إطار علاقته بجدلية المقدس والمدنس، ذلك أنها الوعاء الحاوي لهما.

الفرع الثالث: علاقة الهيروفانيا بجدلية المقدس والمدنس:

¹ Hemkhochon, Indoi, pp 84-85.

² Eliade & Sullivan, Hierophany, p 313.

³ المقدس والمدنس، إلياد، ص 17.

الفصل الثالث: (الفهم الالهيولوجي) لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقهاه

يمكن استشفاف هذه العلائقية من خلال العودة إلى ما يذكره "إليادي" بالقول: "لن نصرّ على التناقض الذي يشكّله كل تجلي، حتى أكثره بدائية، فبإظهار المقدس يُصبح موضوع ما شيئاً آخر، وبدون أن ينقطع عن كونه هو ذاته، لأنه يكمل مساهمته في وسطه الكوني المجاور، فحجر مقدس يبقى حجراً وبحسب ظاهره (بدقة أكثر: من وجهة نظر دنيوية) لا يميّزه شيء عن الحجارة الأخرى، وبالنسبة لأولئك الذين يتكشّف لهم حجر أنه مقدس، تتحول حقيقته مباشرة على العكس لحقيقة ما فوق الطبيعة، وبعبارات أخرى، بالنسبة لمن لديهم تجربة دينية، تبدو الطبيعة برمتها أنها قابلة للتكشّف بصفاتها قداسة كونية، فالكون في كُليته يمكن له أن يصبح تجلياً قدسياً¹. فالشيء الطبيعي كالحجر، حينما يصبح محلّ تجلّ وتمثّل لقوّة المقدس، فإنه يصير بذلك مقدساً، ومحلّ تقدير وتبجيل وعبادة، لكنّه يظلّ مشاركاً في محيطه الطبيعي باعتباره عنصراً ومكوّناً فيه، ولهذا يمكن لأيّ شيء طبيعي أن يكون موضوعاً هيروفاًنياً، ولذلك تعتقد الأنطولوجيا الغابرة بأن الطبيعة برمتها يمكن أن تكون في كل مظاهرها حيزاً يتكشّف المقدس من خلاله.

ويشرح "إليادي" هذه العلائقية في موسوعته مبيناً بأنه على مستوى التحليل الأكثر شيوعاً، فإن هنالك بنية مشتركة بين جميع الهيروفاًنيات. فحينما يظهر المقدس، فإنه يقوم بتحديد ذاته. كما أن تجلياته تمثل جزءاً من جدلية تحجب إمكانيات أخرى. إن تظاهرة في شكل مادي كحجر، أو نبات، أو كائن متجسّد، يجعل المقدس ينقطع عن كونه مطلقاً، لأن الشيء الذي يتجلى من خلاله يظلّ جزءاً من المحيط الدنيوي. ففي بعض النواحي، تعبر كل هيروفاًنيا عن مفارقة متعذرة على الفهم، ناشئة عن السرّ الجليل الذي تتمركز عليه كل هيروفاًنيا: أي الحقيقة الجلية المتمثلة في كون المقدس يتجلى بشكل مطلق²، فالمقدس بتجليه داخل الشيء المندس يصبح محددًا، ومنه تظهر خاصية الانحجاب، ذلك أنه لا يسعه أن يكشف حينها عن كل جبروته وخصائصه المتسامية، لأن ذلك الشيء المندس، يظلّ جزءاً من محيطه، ومشاركاً في مجاله الطبيعي كعنصر فيه.

ثم يضيف بأن هذه البنية المخصوصة للتجلي والتحدّد تعتبر مشتركة لدى جميع الهيروفاًنيات، كما أن جدلية التمظهر والانحجاب تصبح مفتاحاً لفهم التجربة الدينية، ذلك أنه بمجرد إدراك التكافؤ بين جميع الهيروفاًنيات عند الجانب الجوهرى، فإنه يمكن العثور على نقطتي انطلاق مفيدتين في دراسة التجربة الدينية. ففي المقام الأول، يمكن النظر إلى جميع تظاهرات المقدس، سواء كانت سامية أو بسيطة، من حيث كونها نفس جدلية المقدس. وفي المقام الثاني، فإنه يمكن وضع كامل الحياة الدينية البشرية على أرضية مشتركة. فبالرغم من ثرائه وتنوعه، فإن التاريخ الديني للحياة البشرية لا يثبت وجود انقطاع جوهرى، ويكمن التفارق نفسه ضمن كل هيروفاًنيا: فعبّر إظهار ذاته، يقوم المقدس بتحديد ذاته³. فهذه المفارقة بمثابة قانون يحكم عملية التجلي، التي لا يسع إدراك جوهرها إلا من خلال فهم هذه

¹ المقدس والمندس، إلياد، ص 17

² Eliade & Sullivan, Hierophany, p 314.

³ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

العلاقة المفتاحية، فهي خاصية مشتركة بين جميع الهيروفانيات، كما أن المقدس بمقدار ما يكشف عن ذاته، فإنه ينحجب في نفس الوقت.

غير أن المدنس لا يملك قيمة ومهية، إلا بعد ما يضيفه تجلي المقدس عليه من معان، ولذلك فإن الشغل الشاغل للإنسان المتدين، يتمثل في تتبع مسار التجلي، الذي يمنح لمحيطه وحيزه دلالات وجودية، لأنه كائن يخشى العيش وسط الخواء، وهو ما يُبَيِّنُه "آلان" مشيراً إلى أن الهيروفانيات هي ما يشغل الإنسان المتدين، كما أن تظاهرات المقدس هذه لا تحصل دون واسطة أبداً: فالمقدس دائماً ما يتجلى من خلال شيء طبيعي، وتاريخي، مدنس عادة، مثل: السماء، الأرض، الماء، إنسان، صوت، أو قصة. فالمدنس يملك قيمة بالنسبة للإنسان المتدين بقدر ما يتجلى المقدس من خلاله، مثلما يذكر "إليادي" بأنه إذا ما تحدثنا بشكل صريح، فإن أشياء العالم الخارجي، والسلوكات البشرية، لا تملك قيمة جوهرية مستقلة. ذلك أن الأشياء والسلوكات تكتسب القيمة، ومن ثم تصبح حقيقية، لأنها تشارك بطريقة أو بأخرى، في حقيقة تتعالى بها¹. فلا تُمنح قيمة للشيء المدنس، إلا إذا كان محلاً للتجلي، أي موضوعاً هيروفاانياً، لأنه لا يملك قيمة كشيء مستقل بذاته، بالتالي فقيمتة معطاة، بمعنى أنها تُضفى عليه بشكل خارجي.

ويشير "آلان" إلى ما يدعوه بالتحول الأنطولوجي لمهية وطبيعة المدنس في ذاته، الناشئة عن التجلي، إذ تنطوي عملية التقديس على "فصل أنطولوجي جذري" للشيء الذي كشف عن المقدس، أي ذلك الموضوع الهيروفااني، عن بقية الأشياء الأخرى، فبعض الحجارة أصبحت فريدة بسبب حجمها أو شكلها أو أصلها السماوي، أو لأنها تحمي الميت، أو موقع العهد، أو لأنها تعرض ثيوفانيا، أو إحياءً لذكرى حدث أسطوري، أو صورة لـ"مركز". كما أن رجل الطب أصبح فريداً بسبب اختياره من طرف الآلهة أو الأرواح، أو بسبب صفاته الوراثية، أو بسبب حادثة أو واقعة خارقة (استنارة، تظهير، رؤيا)². أي أنه تحول من مجرد شيء طبيعي مدنس، إلى شيء مقدس يتم تبجيله وتوقيره، ولذلك، فهو لا يملك قيمة في ذاته بشكل مستقل.

ثم يعرض "آلان" سبب هذا التفرد، من وجهة نظر إلهادية، مبيناً أنه لم يتم عزل هاته الظواهر الدينية عن بقية الظواهر الأخرى، بسبب خصائصها الطبيعية والتاريخية الخارقة. فالذي يهَمُّ أكثر هنا، يكمن في وجود شيء آخر، شيء مغاير دائماً: فما يتم إفراده، يعود إلى "اختياره" لأنه يقوم بالكشف عن المقدس. وعلى النقيض من التصور الذي كان يُنظر به إلى الدين، فإن الإنسان الديني بحسب "إليادي"، لا يعبد الحجارة أو الأشجار لكونها حجارة أو أشجاراً، فإذا ما تمَّ إفراد صخر عظيم، فلا يعود ذلك ببساطة، إلى أبعاده الطبيعية المثيرة للإعجاب، وإنما بسبب مظهره المهيب الذي يكشف عن شيء ترانسدنتالي: أي لنمط كينونة، سيروري، وقوي، ومطلق، يختلف تماماً عن هشاشة الوجود البشري. وإذا تمَّ إفراد رجل الطب عن بقية الناس، فذلك يعود لصفاته المميزة كـ"علامة" على شيء ما ترانسدنتالي.

¹ Allen, Myth and Religion, p 76.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقصائه)

فهو يملك الأهلية للتعالي بالبشر والمدنس لتحقيق تواصل مع المقدس والتأثر به"¹، فالتفرد إنما يؤول إلى خاصية الاختيار التي سبق تناولها، والتي تعود إلى المقدس، بدلا من الإرادة البشرية كما سيتبين في المبحث الرابع. وبهذا، ننتقل إلى مناقشة ما يدعوه "إليادي" بـ"جدلية الهيروفانيات"، التي تناولها بالتفصيل في كتابه المرجعي *traité*، غير أنه جعل مفهومها متجانسا ومتماثلا مع مفهوم جدلية المقدس والمدنس، بمعنى أن جدلية الهيروفانيات تعتبر إسقاطا عمليا للأولى. ولتقريب تصوره لهذه الجدلية، يطرح مجموعة من الاشكاليات، رابطا إياها بتعريفه للظاهرة الدينية باعتبارها تعارضا بين المقدس والمدنس، ومفادها بأنه قد سبق وأشرنا بأنّ كلّ التعريفات المعطاة للظاهرة الدينية لحدّ السّاعة، تُعارضُ بين المقدس والمدنس. وذلك ما يعني القول، بأنه يمكن لأي شيء كان أن يصبح هيروفانيا في لحظة معينة، وبالتالي، أفلا يتناقض ذلك مع هذا النوع من التعاريف للظاهرة الدينية؟ وإذا ما أمكن لهذا الشيء أن يندمج في القداسة، فيلأي مدى تبقى القسمة الثنائية مقدس-مدنس فاعلة؟².

ثم يرُدُّ عليها مبينا بأنّ هذا التناقض لا يكون جليا، إلا حين يمكن لشيء ما أن يصبح هيروفانيا، كما أنه لا يوجد على الأرجح، أي شيء، أو كائن، أو نبات، إلخ، إلا وقد التبس بالقداسة، في زمن معين من التاريخ، أو مكان محدد من الفضاء. ويبقى صحيحا بأنه لا يوجد دين على مدار تاريخه، إلا وقد تشكّل من تراكم الهيروفانيات. بعبارة أخرى، كان يوجد هنالك دائما، بحسب هذا السياق، ضمن إطار أيّ دين كيفما كان، إلى جانب الأشياء أو الكينونات المدنسة، توجد أيضا أشياء أو كينونات مقدسة. كما ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك: فعلى الرغم من وجود صنف معين من الأشياء التي تتلقّى قيمة هيروفانية، فإنه توجد دائما أشياء من هذا الصنف لن تصطبغ بهذا الامتياز"³.

ويقرر "إليادي" قاعدة مفادها بأن تاريخ الأديان يتشكّل من مجموع تجليات للمقدس، أي هيروفانيات، فلولاها لما برزت الجماعات والمؤسسات الدينية، والتي تقتضي جدلية، تتمثل في التوازي بين وجود أشياء مقدسة وأخرى مدنسة، وهي جدلية تحكم جميع الأديان، غير أن اعتبار الشيء مقدسا بعد أن كان مدنسا إنما يخضع لقانون الاختيار. ولتوضيح هذه الفكرة، يستدعي "إليادي" أنموذج الحجارة المقدسة، مبينا بأنه عندما نتحدث عن "عبادة الحجارة" على سبيل المثال، فإن جميع الحجارة لا تُعدّ حينها مقدسة. فنحن نصادف دائما حجارة معينة يتم تبجيلها بسبب شكلها، أو حجمها، أو لتطبيقاتها الطقوسية. وقد رأينا بأن ذلك لا يقتضي عبادة للحجارة، وبأن هذه الحجارة لم يتم توقيرها إلا لكونها لم تعد مجرد حجارة، وإنما باعتبارها هيروفانيات. بمعنى، أنّها مغايرة كلياً عن الشريطة العادية للأشياء. تفترض جدلية الهيروفانيات "اختيارا"، أي تفردنا. إن الشيء يصبح مقدسا في المعيار الذي يجسّد فيه (بمعنى يكشف) "شيئا مغايرا" ذاته، في الوقت الحالي، لا يهمّ ما إذا كان هذا الشيء المغاير إنما يعود إلى شكله الفريد، أو لنجاعته أو لقوته، أو لأنه انمحق بسبب مشاركته للشيء في أي رمزية كانت، أو أضفيت عليه القداسة بسبب طقس

¹ Allen, Myth and Religion., pp. 76-77.

² Eliade, *Traité*, p 33-34.

³ *Ibid.*, p 34.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

تكريسي، أو المشاركة الطوعية أو اللاإرادية، أو للشيء في محيط مفعم بالقداسة (منطقة مقدسة، زمان مقدس، إلخ). إن ما نسعى إلى إيضاحه، يتمثل في أنّ الهيروفانيا تستلزم اختياراً، وانفصالاً خالصاً للشيء الهيروفاني عن بقية محيطه. كما أنّ هذا الباقي سيظل موجوداً دائماً، حتى لو أصبح حيز واسع هيروفانياً: كالسماة مثلاً. إن انفصال الشيء الهيروفاني ستحصل في كل الأحوال، ولو على مستواه الخاص، لأنه لا يصبح هيروفانياً إلا في الوقت الذي ينقطع فيه عن كونه شيئاً مدنساً بسيطاً، أو لدى اكتسابه لـ"بعد" جديد: أي القداسة¹.

فالهيروفانيا تقتضي انقطاعاً وعدم استمرارية السمة الطبيعية للشيء المختار لحدوثها، ومفارقةً للشرطية التي تستلزمها ديمومته وبقاؤه. وبعد هذا، يمكن القول بأن جدلية الهيروفانيا، تعني جدلية المقدس والمدنس.

ويؤكد "جيمس كوكس" ذلك، إذ يظهر بأن "إليادي" قد أسّس، بناء على هذا النموذج، قسمة ثنائية بين المقدس والمدنس، دعاها بـ"جدلية الهيروفانيا"، أو بشكل أكثر اتساعاً في موضع آخر، بـ"جدلية المقدس". ولفهم ذلك، فإنه ينبغي أن نلاحظ بأن أي شيء قابل ليكون هيروفانياً بشكل مطلق، وقناةً لتجلي المقدس، لكن ليست كل الأشياء تفعل ذلك. إن كينونة مخصوصة تصبح مقدسة بشكل محدد لأنها كشفت عن شيء سيظل متعذراً على المعرفة بطريقة أخرى. إذ يمكن اختيار جبل لأنه الأعلى في المنطقة، وبالتالي، فهو الأقرب إلى مسكن الآلهة، أو أن شجرة يتم تخصيصها بسبب شكلها العجائبي الذي يدل على وجود قوة ملغزة². لكن هذا الاختيار إنما يعود لعمل المقدس، وهو ما ينفي الإرادة البشرية.

كما يتناول "كوكس" إشكالية الاختيار والانفصال الذي يحكم جدلية الهيروفانيا، فقد شرح "إليادي" ما مفاده بأن ما يعتبر ذو أهمية يتمثل في أن الهيروفانيا تنطوي على اختيار، وفصلاً جلياً لهذا الشيء الذي يكشف المقدس عن بقية ما يحيط به. كما أنّ الشيء المقدس يحوز على ازدواجية معينة، ومن ثمّ فإنه من المحتمل أن يكون خطراً إذا لم يتم التعامل معه بحسب الطريقة المناسبة، أو أن يصبح ملوثاً بسبب اتصاله بأشياء مدنسة، كما أنّ ازدواجيته قد تعززت بواسطة خصائصه الدينيّة. فالحجر أو الشجرة تظلّ هي ذاتها حتى عند قيامها بإظهار "الغاير كلياً". فمن خلال إدراك جدلية الهيروفانيا، يمكن للباحث أن يكتسب بصيرة نافذة حول الطريقة التي أدرك واختبر بها الإنسان المتدين العالم، ومن ثمّ فهو يكون أهلاً، باعتباره هيرومونوطيقياً، أن يكشف للمعرفة الأكاديمية عن بنية الوعي الديني³.

فهو بتجليه، يعزل الشيء الطبيعي عن محيطه، الذي يبقى مع ذلك مشاركاً في بيئته، ولهذا تظهر خاصية الانحجاب في المقدس، فهو لا يظهر بكامل قوته خشية أن يتدنس.

وقد حدّد "أحمد زين الدين" ثلاثة أبعاد في العملية الهيروفانية، وقد جاءت على الشكل التالي: "الموضوع الطبيعي الذي بوسطته يظهر المقدس ويواصل تموضعه في سياقه العادي، يبقى الحجر المقدس حجراً، وتبقى الشجرة المقدسة شجرة، والعنصر الثاني هو الواقع اللامرئي الذي يشير إليه "إلياد" بتسميات مختلفة مثل: العالم الأعلى، عالم الآلهة،

¹ Eliade, Traité ., pp. 34-35.

² Cox, Guide to Phenomenology of Religion, p. 179.

³ Ibid., p. 180.

الفصل الثالث: المفهوم (الإليادي) لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

العالم المفارق، العالم فوق الأرضي، الزمن الأسطوري الأولي، الكائن الأعظم، الله. والعنصر الثالث لكل هيروفانيا هو الوسيط: أي الغرض الطبيعي المكتسبي بُعداً جديداً، وهو القدسية. هنا لا يُفهم المقدس كواقع مطلق، بل كواقع ظاهر، وبالتالي محدود، وجراء ظهوره بنفسه، وبيروزه، يتكون العنصر الوسيط في بعده القدسي، فالظهور الإلهي، عندما يُكْرَسُ كائناً أو غرضاً، يجعله وسيطاً، ويفصله عن العالم الدنيوي¹.

ثم يخلص إلى نتيجة مفادها: "يكتشف الإنسان المتدين المقدس لأنه يظهر، وإن تحليل بنية الهيروفانيا تقودنا إلى أن نكتشف فيها ثلاثة أبعاد، البعد المطلق الإلهي، والبعد الطبيعي للغرض الوسيط، وبعد الواسطة، أي الغرض الطبيعي المشحون قداسة"².

الفرع الرابع: أشكال ووسائط الهيروفانيات:

تناول "الإليادي" في كتابه *traité* مختلف الأشكال التي يتجلى المقدس من خلالها، ونظراً للتفاصيل المطولة، التي سنتناولها خلال المبحث الرابع، فإننا سنعمد إلى التلخيص الذي أورده في موسوعته.

يزدهب إلى أن أشكال الهيروفانيات تختلف من ثقافة إلى أخرى، وعليه، فإن المسألة معقدة، لأن الثقافات قد عرفت عبر مسار التاريخ، هيروفانيات في كل مجالات الحياة النفسية، والاقتصادية، والروحية، والاجتماعية. فلا يكاد يوجد أي شيء، أو عمل، أو وظيفة نفسية، أو نمط من الكينونة، أو حتى وسائل ترفيه، لم يكن هيروفانياً في زمن معين، ذلك أن كل ما تعامل به البشر، كان بإمكانه أن يتحول إلى هيروفانيا، فقد كانت كل الآلات الموسيقية، والأشكال الهندسية، وحمالوا الأثقال، ووسائل النقل، أشياء مقدسة. كما كان ممكناً، في ظروف مناسبة، أن يتحول أي شيء مادي، كيفما كان، إلى هيروفانيا³. فالمتدين لا يسعه العيش وسط مجال يفتقد للقيمة، ولذلك أحاط وجوده بالمقدس، لأنه يريد أن يحيا كل سلوكاته بطريقة دينية، تفرضها النماذج البدئية.

ومع ذلك، فإن تمظهر المقدس في هيروفانيا، لا يلغي وجود المدنس، ذلك أنه في كل سياق ديني، تظل بعض الأشياء التي تبلّغ عن المقدس (مثل: الحجارة، الأشجار، بشر) مدنسة دائماً، إذ لا توجد ثقافة واحدة تتضمن في تاريخها كل الهيروفانيات الممكنة. بتعبير آخر، تنطوي الهيروفانيا دائماً على تفرّد، فليست كل الحجارة ذات قابلية لتكون مقدسة في ثقافة ما، ذلك أنه يتم تبجيل بعض منها، أو واحدة فقط، وهذا بسبب خصائصها التي تجعلها وسائط ملائمة للمقدس. كما أن الهيروفانيا تفصل الشيء الذي يُظهر المقدس عن أي شيء آخر يحيط به، وعن كل ما ظلّ مدنساً⁴. فالاختيار يقع على موضع ذو خصائص فريدة تميزه عن غيره، كما أن الثقافة الواحدة تختار لنفسها رمزية هيروفانية معينة، جبل أو شجرة، إلخ، لأنه لا يسعها اختيارها جميعها.

¹ الديني والدنيوي، أحمد زين الدين، ص 45-46.

² المرجع نفسه، ص 46.

³ Eliade & Sullivan, Hierophany, p 313.

⁴ Ibid.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

وبعد عرضه للعديد من النماذج والأشكال الهيروفانية، خلص "إليادي" إلى نتيجة مفادها بأنها تعبر عن نمطية معينة للمقدس ولحظة محددة في تاريخه، إذ تكشف كل واحدة من هذه الهيروفانيات عن جانب من المقدس بالإضافة الموقف التاريخي الذي اتخذته البشرية اتجاهه¹. فهي تمثل مختلف التجارب الدينية الذي تتطلب جهداً تأويلياً خلافاً من طرف مؤرخ الأديان لإدراك بنيتها ودلالاتها الجوهرية، كما أنه لا يمكن عزلها عن سياقها التاريخية، بما أنها تجلّت داخله.

الفرع الخامس: التأثير في الزمان والمكان:

لا يدرك الإنسان المتدين ماهية المقدس إلا من خلال الهيروفانيا، ومن ثمّ، فإن تنوع أشكالها إنما يعود لطبيعة تأثيرها على المكان والزمان، اللذان يمثلان حيزاً يعيش الإنسان وسطه، وقد تناول "إليادي" طبيعة هذا التأثير، مشيراً إلى تأثير الهيروفانيا بشكل مباشر على الوضع الوجودي البشري، أي الشرطية التي يفهم بها البشر طبيعتهم، ويدركون بها قدرهم. فعلى سبيل المثال: تقوم الهيروفانيات بالتغيير في البنى الأساسية للمكان والزمان، إذ تعمل الهيروفانيا على تحويل المكان الذي تتجلى فيه، بحيث يصبح المكان المدينس حيزاً مقدساً. ويمكن القول بأن الهيروفانيا المتصلة بالمكان الذي تمّ تحويله من خلال تمظهرها، يملك قابلية لتكرار ذاته، إذ توجد قناعة واسعة الصيت بأن الهيروفانيات تتكرر في المكان الذي تجلّى فيه المقدس ذات مرة، وذلك ما يفسر سبب بناء المساكن بالقرب من المقدسات. فغالباً ما تكرر أو تحاكي مراسم التكريس، أو وضع حجر الأساس للمعابد أو الأضرحة أو المدن المقدسة أو العواصم وحتى الجسور والمنازل، تلك الأعمال التأسيسية الهيروفانية، أي تلك المتعلقة بخلق العالم، أو أن يتم إحداث علامة للدلالة على موضع التجلي. إن طقوس التأسيس والبناء تكفل خلود الموقع الذي ظهرت فيه الهيروفانيا لأول مرة ضمن حدود موقع أو حدث مؤسس بشكل مشابه، كما أنه غالباً ما يتم تكريس ساحات الاحتفال والمهرجان لمثل هذه المناسبة². وذلك فيما يتعلق بالتحول الأنطولوجي للمكان، وطريقة اختياره.

أما بخصوص الزمان، فتحول الهيروفانيات الزمن كذلك، لأنها تعتبر فكاكاً من الزمن المدينس نحو الزمن السحري-الديني. ومثلما يتم إعادة تشييد الأماكن التي تمّ تقدسها من خلال الهيروفانيا، عبر طقوس التكريس، تتكرر كذلك السلوكات الهيروفانية خلال التقويم المقدس لكل سنة، فالطقوس التي تُكرّر لحظة الهيروفانيا، تعيد شروط خلق العالم، التي تجلّى خلالها المقدس بذاته بشكل أصلي، وفي تلك اللحظة التي يتجلى فيها المقدس بذاته مرة أخرى بنفس الطريقة، فإن القوة العجائبية تحقق التعاقب المدينس للزمن. وتعدّ احتفالات رأس السنة الجديدة من بين أكثر الأمثلة اللافتة للنظر حول إعادة الخلق الدوري للعالم في هيئة نضرة وقوية، مثلما كانت عليه في البدايات. إن أي جزء من الوقت (على سبيل المثال: مراحل القمر، تحولات دورة الحياة الإنسانية، الانقلابات الفصلية، مواسم الأمطار، دورات

¹ Eliade & Sullivan, Hierophany., p. 313.

² Ibid., p. 315.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

تكاثر الحيوانات، دورات نمو النباتات)، يمكنها أن تصبح هيروفاانية عند أي لحظة¹. وتلعب نظرية العود الأبدي، دورا محوريا في تأثير الهيروفاانيا على الزمان والمكان، ولا يهمنا الاستطراد في عرض النماذج بقدر ما يهمنا تناول الدلالة والوظيفة الدينية التي تؤديها الهيروفاانيا، ذلك أننا سنعود في المبحث الرابع إلى عرضها تطبيقيا. وقد أشار "روبرت سبايتزر" إلى طبيعة هذا التحول الأنطولوجي الحاصل على المكان تحت تأثير الهيروفاانيا، ووظيفته الدينية، وعن امتداداته وانعكاساته على الوجود البشري، إذ يتم تحديد الزمان في الأديان حينما يخترق *breakthrough* الترانسندنتالي العالم (والتاريخ العالمي). وهو عند قيامه بذلك، يكون قد أضفى القداسة أو القدسية على الزمان والمكان "المخترق". ولا يعمل المكان المقدس على مجرد التذكير (العقلاني) للشعوب الدينية حول الاختراق، فهو يصون قدسيته. وعليه فإن الحجاج الذين يقصدونه يمكنهم حياة تجربة الترانسندنتالي الذي قام بتقديسهم، وهم بذلك يكونون قد اختبروا عمليا ذلك المقدس في المكان الذي ظهرت فيه الحقيقة الترانسندنتالية. ففي الأديان البدائية، تحتل القرية المركز حتى تحاكي مكان القداسة، ومن ثم، تمتد بعد ذلك من هذا المركز. إن قصة الخلق أو الأصل تقدم نموذج مثاليا للمكان الذي تسعى القرى والمعابد والمنازل المقدسة إلى محاكاته².

وأما بخصوص التحول الأنطولوجي للزمان، فيرى بأنه في واقع كل ثقافة، لا تقوم الهيروفاانيا بتقديس الفضاء والمكان فحسب، وإنما الزمان كذلك. فزمن الهيروفاانيا يتمثل في كونه الأصل أو خلق واقع، كما أن الزمن المقدس، مثلما هو الحال بالنسبة للمكان المقدس، يملك القدرة على تقديس الشعوب الذين يندمجون فيه، ولكن كيف يمكن للإنسان المتدين أن يشارك في الزمن المقدس (زمن الأصل والخلق)؟ مع كل لحظة تنقضي من الزمن، نكون قد ابتعدنا أكثر عن الزمن المقدس (الأصل)، وعليه، يبدو أننا سنصبح أكثر وأشد دناسة باعتبار التطور التاريخي، وقد اكتشف "إليادي" بأن غالبية الأديان لا تملك مشكلة مع ذلك، ويعود سبب ذلك في اعتقادها بما دعاه بأسطورة العود الأبدي³، وهي من النظريات المركزية في الطرح الإليادي، وستبين طريقة استعادة القداسة ولحظة النقاء لاحقا.

الفرع السادس: التعبير الرمزي عن الهيروفاانيا :

عندما يعايش الإنسان المتدين تجربة دينية، ولحظة تجلي المقدس بكل قوته وسطوته، فإنه يحاول التعبير عن ماهية وطبيعة هذا المغاير كليا، الذي لا يدركه إلا عبر الهيروفاانيا، بتوظيف لغة رمزية، إذ يؤكد "إليادي" بأن تحويل العديد من الأشياء إلى رموز عن شيء مغاير، أي عن الحقيقة المقدسة، له انعكاسات على فهم طبيعة الرموز، إذ تتغلغل دراسة الهيروفاانيات في معنى الحياة الرمزية، وتميط اللثام عن وظيفة الرمزية عموما. كما أن البشر يحوزون على حس فطري بالرمزية، وتنطوي جميع أنشطتهم عليها. وتنطوي السلوكات الدينية على طابع رمزي على وجه الخصوص، فمنذ اللحظة التي تصبح فيها دينية، يتشبع كل سلوك وشيء بدلالة تعتبر رمزية، تشير إلى قيم وحقائق خارقة للطبيعة.

¹ Eliade & Sullivan, Hierophany., p. 315-316.

² Robert Spitzer S.J, The Soul's Upward Yearning: Clues to our Transcendent Nature from Experience and reason, 1st Ed (San Francisco, Ignatius Press, 2015) , p. 55.

³ Ibid., p. 56.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

وترتبط الرموز بالمقدس عبر طرق متعددة، ففي بعض الأحيان، تصبح الأشكال الرمزية مقدسة لأنها تشكل بشكل مباشر، روح أو قوة كينونات ترانسندنالية (مثل الحجارة التي تعتبر روح الأموات، أو تمثل الإله)، وتحقق الهيروفانيا في مثل هذه الحالات، من خلال رمزية مرتبطة بطريقة مباشرة مع شكل حقيقي (أي شكل يتم إدراكه عبر التجربة الدينية، بدلا من التجربة التجريبية أو العقلانية) من الحجر، أو الماء، أو النبات، أو السماء¹. فالإنسان المتدين، هو بالضرورة إنسان رمزي، إذ يجعل من الرمز آلة يستحضر بها المقدس، ويستدعي بها الدلالة ويضيفها على وجوده، كما يجعله هذا الأخير يحيا بالقرب من المقدس، وهو يشير هنا إلى اكتساب الرمز لقيمته من التجلي المباشر.

ثم ينتقل "إليادي" إلى الحديث عن نوع آخر من طرق اكتساب الرمز لمعناه الديني، والتي يمكن اعتبارها طريقة ثانوية، أو غير مباشرة، مبينا بأنه في بعض الأحيان، قد يُشتق المعنى الديني من رمزية أقل وضوحا، أين تصبح الأشياء الدينية هيروفانية بطريقة أقل مباشرة، من خلال وساطة الوجود الرمزي بذاته، فهي تكتسب الصفة الدينية بسبب الرمزية التي تُضفي عليهم معنى دينيا، بمعنى أنها قد أصبحت مقدسة بسبب موقعها داخل النظام الرمزي، كما أن قدسيتهم تعتمد على الوعي القادر على إقامة روابط نظرية بين التعبيرات الدينية، ويتم في مثل هذه الحالات، تجسيد الهيروفانيا من خلال تحويل الأشكال المادية إلى رابطة من المبادئ والقوى الكونية². ويشير "إليادي" إلى فكرة الترابط البنيوي، أي وجود رمزية ثانوية داخل نظام رمزي متكامل، يجعلها تكتسب صفة القدسية بسبب موقعها فيه، كما أن معناها ودلالاتها يستمد من البنية الأصلية، وتؤوّل بناء عليه.

وحتى يجعل معنى فكرته جليا، يستعين "إليادي" بأمثلة تطبيقية، إذ تعمل الرمزية التي أحاطت بالؤلؤة، على سبيل المثال، عبر التاريخ على تحويلها إلى "مركز كوني"، يجمع بين مفاتيح المعاني الدينية المشتركة بين القمر، والمرأة، والخصوبة، والولادة. إن رمزية اللؤلؤة قديمة جدا، فقد ظهرت اللائى في قبور ما قبل التاريخ، وكان لها تاريخ طويل من الاستخدام في السحر والطب، كما يكشف التفحص الدقيق لأساطير اللائى في العديد من الثقافات على أن الماء يُصبغ اللائى بقوته الإنبائية، وقد تمّ تضمين اللائى في الطقوس القربانية لآلهة النهر، إذ تحوز بعض اللائى على قوة سحرية نظير ولادتها من القمر، وتشبه اللؤلؤة الجنين، ولهذا السبب ترتدي النساء اللائى للتواصل مع قوى الخصوبة ذات المعالجة الخفية الكامنة داخل الصدقات، وفي المياه المحيطة بالجنين، وفي القمر. كما أنه تمّ استخدام اللائى لمعالجة الأمراض المرتبطة بالقمر، فقد جددت اللائى الموضوعية في القبور حياة الموتى، من خلال جعلهم على اتصال مع القوى الإيقاعية التجديدية للقمر، والماء، والأنوثة. ويُعطى الميت باللائى ليقتم مرة أخرى، دورة الولادة، والحياة، والموت، والبعث. وكخلاصة للقول، تصبح اللؤلؤة هيروفانية حينما يدرك البشر النماذج الكوسمولوجية للماء، والقمر، والنساء، والتغير³.

¹ Eliade & Sullivan, Hierophany, p 316.

² Ibid.

³ Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإيرواني لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

وعليه، فإن اللؤلؤة تمثل للبنية التي تنضوي تحتها، وتعمل وفق مبادئها، فهي جزء في هذا النظام، وتخضع لقوانينه، كالبنية القمرية أو المائية، إلخ.

ثم يزيد "إليادي" هذه الإشكالية إيضاحاً مبيناً بأن هذا النوع من الرمزية المقدسة يملك أصوله النظرية، وهي نظرية الرموز بشكل خاص، فما يُعطي الشيء المعني (مثل اللؤلؤة) معناه الديني الخصب والزخم هو الإطار الرمزي المحيط به، ويحصل ذلك من خلال الوعي بالكون الرمزي الواسع، ويجوز هذا الاستنتاج على أهمية لفهم دور التفكير البشري حول أصل بعض الهيروفانيات. فالشيء يصبح مقدساً، ويصبح موضعاً للهيروفانيا، حينما تكون البشرية واعية بالتمادج الكوسمولوجية للمبادئ (مثل: الماء، والقمر، والتغير، ودورة الموت والحياة) المتمركزة حولها. فالروابط الكونية تجعل من الممكن تجربة النطاق الكلي للقداسة، إذ يستمد الشكل معناه الكلي من الرمزية المحيطة به، والتي يُعدُّ جزءاً منها. وتعمل الرمزيات في واقع الأمر، على توسيع نطاق الهيروفانيات، فالأشياء التي لم تكن موضعاً للهيروفانيا بشكل مباشر، يمكن أن تصبح مقدسة بسبب إحاطتها بشبكة أو نموذج رمزي¹. فالرمز الثانوي يخضع للنسق العام، وللبنية الكلية للنظام الرمزي الذي يقع في مجاله، ويحتكم إلى قوانينه، وهو بذلك يصير قابلاً لأن يكون محل تقديس، ولو لم يكن محل تجلٍّ وتمثل للمقدس.

وبعد حديثه عن الطريقتين، يخلص "إليادي" إلى نتيجة جامعة يرى فيها بأنه ينبغي الآن الإدلاء حول هذين الموقفين المتراطبين بطريقة منفصلة، ويتمثل الاعتبار الأول في قابلية الهيروفانيات لتصبح رموزاً، وفي هذا الصدد، تعدّ الرموز مهمة لأنها تصون الهيروفانيات، أو أن تحلّ محلها، ومع ذلك، تلعب الرموز دوراً أكثر إثارة وإبداعاً في الحياة الدينية: فهي تدير عملية الهرفة *hierophanisation*. وفي واقع الأمر، يعتبر الرمز أحياناً بذاته هيروفانياً، بمعنى أنه يكشف عن حقيقة مقدسة لا يمكن لأي مظهر آخر أن يكشفها، فهي كرمزية في ذاتها، يمكن أن توفّر تضامناً غير منقطع بين البشرية (الإنسان الرمزي) والمقدس. بتوسيع جدلية الهيروفانيات، تُحوّل الرمزية الأشياء إلى شيء مغاير لما يبدو عليه في المجال الطبيعي. فمن خلال الرمزية، يمكن لأي عنصر دنيوي أن يتحول إلى علامة على حقيقة ترانسندنالية وتجسيدا لقدسية نظام رمزي بأكمله. وبالفعل، يمكن القول بأن الرمزية تعكس حاجة الإنسان لتوسيع عملية الهرفة بشكل غير محدود، فبالنظر إلى العدد البارز من الأشكال التي أظهرت المقدس خلال التاريخ الواسع للأديان، يمكن للمرء أن يستنتج بأن الحياة الرمزية تميل إلى تعريف الكون في كليته باعتباره هيروفانياً، ومن ثم، فهي تفتح الوجود البشري على عالم ذي مغزى².

فالكون برمته مجال فسيح لتجلي المقدس وانكشافه بذاته خلاله، كما أن الرمز يسمح ببقاء الإنسان بالقرب من المقدس، وجعله حاضراً في كل حين، كما يسمح له بالانفتاح على عالم مفارق لشرطيته البشرية، وإضفاء القيمة على وجوده، والتضامن الصوفي معه، ولهذا أحاط ذاته بالرموز، حتى يضمن الاتصال الدائم مع المقدس.

¹ Eliade & Sullivan, *Hierophany*., p. 316.

² *Ibid.*, pp. 316-317.

الفرع السابع : موقف الإنسان المعاصر من الهيروفانيا :

لقد عرضنا سابقا موقف الإنسان اللامتدين من القداسة، التي يراها طفولية طبعت الوجدان البدائي، وبأن سعي الإنسان الديني للبقاء وسط المقدس مجرد تتبّع للأوهام، ولهذا سلخ هذا اللامتدين كل حالات القداسة عن وجوده، وذلك لنفيه وجود تجليات لقوة مفارقة ضمن أبعاد الوجود، ويرى "إليادي" بأن الفكر الغربي المادي غير مستعد لتبني مثل هذا الموقف، إذ "يُظهر الغرب الحديث بعض عدم الارتياح اتجاه بعض أشكال مظاهر المقدس : فمن الصعب عليه القبول، أنه بالنسبة لبعض الكائنات البشرية، يمكن للمقدس أن يُظهر نفسه في حجارة أو أشجار"¹. فهو يرفض من الأساس وجود فكرة إله مفارق، ويُنكر مقولة الترانسندنالية، ولذلك يستشكل تجلي وتجسد كينونة مغايرة ضمن حدود العالم الطبيعي ومكوناته، وذلك ما يقود نحو اختزال الديني عند "إليادي"، باعتبارها أحكاما مسبقة، ورفضاً للتعاطف، فيحول من إدراك القصديّة.

وقد عرّج "آلان" على هذه الاشكالية، مشيراً إلى أن "إليادي" يلفت الانتباه إلى الصعوبة البالغة بالنسبة لنا في إدراك الهيروفانيات، إذ تنزع البشرية الحديثة نحو رؤية طبيعية للأشياء التي كان يتصورها أسلافنا باعتبارها هيروفانيات، وقد لاحظ "إليادي" بأن الطبيعة ليست طبيعية بشكل خالص عند البدائي. كما يؤكّد بأن اليهودية والمسيحية ساهمتا بشكل كبير في العملية التي ينزع فيها الباحث العلماني الغربي الحديث، نحو رؤية الطبيعانية في الأشياء، في حين كان يتصورها الغابر وبقية الشعوب التقليدية الدينية باعتبارها هيروفانيات. فبالنسبة للإنسان المتدين، تعتبر الطبيعة حافلة بالعلامات والهيروفانيات. وعليه، فإن العلوم الحديثة لم تكن ممكنة لولا التقليد اليهودي-المسيحي، الذي أفرغ الكون من المقدس، ومن ثمّ، ابتذلها وحيدها. لم تكن العلوم ممكنة لو لم يتم سلخ القداسة عن الطبيعة وإفراغها من الآلهة. وينبغي أن نشير عند هذه النقطة، بأن التصور الإليادي للهيروفانيات يتحدى العديد من التفسيرات الطبيعية السابقة والحاضرة للظاهرة الدينية، لأننا نحن المعاصرون، ننزع نحو رؤية الطبيعية في الأشياء، إذ توجد نزعة نحو تفسير جدلية المقدس باعتبارها نمطا طبيعيا من التظاهرات، ولكن قيامنا بذلك سيجعلنا نفشل في إدراك القصديّة الأصلية لتجليات المقدس².

¹ المقدس والمدنس، إلباد، ص 17.

² Allen, Myth and Religion, p 77-78.

المطلب الثالث : الإنسان المتدين *Homo religiosus* والاحتكام إلى النماذج البدئية *Archetypes* :

يعتبر الإنسان المتدين بعدا تأسيسيا وعنصرا فاعلا في التجربة الدينية، لكونه متلقيا وشاهدا على لحظة مثل المغاير كليا من جهة، ولأنه من ينتج المعنى بفضل اللغة الرمزية التي يعبر بها عن طبيعة ما عايشه من جهة أخرى، وهو ما يقتضي دراسته، من خلال محاولة بلوغ تلك المرحلة الشعورية التي اختبرها، والتعاطف مع عالم حياته الديني، والعمل على الولوج إلى ذهنيته، لإدراك قصديتها، بعد تطبيق مبادئ المنهج الفينومينولوجي. ويمثل هذا المفهوم مقولة مركزية في النظرية الدينية الإليادية، بعد أن نحت له تصورا مستجدا مستمدا من منظوره كمؤرخ الأديان، أين عمل من خلاله على إجراء مقارنة وجودية بينه وبين سليله، أي الإنسان اللامتدين. وليبيان ماهيته، نطلق من إشكاليات "إليادي" التالية : "كيف أجهد الإنسان المتدين نفسه ليقى أكبر وقت ممكن في عالم مقدس، وكيف أظهر تجربته الكلية لحياته بالنسبة لتجربة الإنسان المتجرد من عاطفة دينية، والذي يعيش أو يرغب في العيش في عالم مجرد من القداسة؟"¹.

ونودّ قبل عرض المفهوم الإليادي لهذا المصطلح، تناول بعض المصطلحات التقنية التي أطلقت على الإنسان منذ اتخاذه كمادة للدراسة، ذلك أن التسميات قد تعددت بتعدد التصورات والمقاربات، ولهذا سنعكف على عرض مكانة الإنسان المتدين بين تلك التسميات، انطلاقا من الدراسة التي أنجزها "غريغوري آلاس" في موسوعة الأديان تحت إشراف "إليادي"، التي لاقت إشادة من طرف "روني" و"آلان" عليها، نظرا لقدرتها على تقريب المقصد الإليادي من توظيف المصطلح.

يذهب "غريغوري آلاس" إلى أنه عندما طوّر عالم النبات السويدي "ليناووس" نظام التصنيف البيولوجي خلال القرن الثامن عشر، كان النموذج العقلاني التنويري يسيطر بإحكام على التصور البشري، ونتيجة لذلك، قام "ليناووس" بتعريف الأجناس البشرية باعتبارها إنسانا عاقلا *Homo Sapiens*. غير أنه سرعان ما أفرزت الحركة الرومانسية والعلوم الإنسانية الابتدائية عن أبعادٍ أخرى غير عقلانية للإنسانية. وبمرور الوقت، تمت صياغة مصطلحات جديدة محدّية بنموذج "ليناووس" للدلالة على مختلف الجوانب المميزة للإنسانية : مثل "الإنسان اللاعب" *homo ludens* لـ"كروزر"، و"الإنسان الصانع" *homo faber* لـ"هنري برغسون"، و"الإنسان المسافر" *homo viator* لـ"غابرييل هونوري مارسيل"، وغير ذلك. ولعل الوعي المتنامي خلال القرن التاسع عشر بكونية الدين، لاسيما حول عالم "البدائين"، جعل من الحتمي صياغة مركب تعبيرية للإفصاح عن جانب من الإنسانية، عارضه النموذج التنويري بشدة : وهو الإنسان المتدين *homo religiosus*، أو الإنسان الديني *the religious human*. وقد اكتسب التعبير رواجاً في بعض الدوائر، غير أن معناه لم يكن ثابتاً². فتطور فروع المعرفة الإنسانية وأثر الكشوفات الجغرافية

¹ المقدس والمقدس، إلباد، ص 18.

² Gregory Alles, *Homo Religiosus*, In *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Ed.), Vol. 6, 1st Ed (New York, Macmillan, 1987),. p 443

الفصل الثالث: المفهوم (الديباري) لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه

والأركيولوجية قد سمح بكسر النظرة الكنسية السيكلولائية حول الأديان الأخرى، وجعلها موضوعا للبحث العلمي، خاصة فيما يتعلق بالبداية.

ثم يقوم "آلاس" بالإشارة إلى وجود ثلاثة معان متداولة لمفهوم الإنسان المتدين عند الباحثين في الأديان، أما المعنى الأول، فيتعلق بالإنسان المتدين باعتباره زعيما دينيا، ويشير إلى فرد متدين داخل مجتمع ديني معين، كما أن جذور هذا التوظيف تعدّ أقدم بكثير من توظيف عصر التنوير والنظام الطبيعي عند "ليناووس". وكان المتدين *religiosus* في العصور القديمة يدل على الشخص كثير الالتزام، لكنه غير مفرط في الاهتمام بالاحتفالات المتعلقة بالآلهة والبشر (رأي شيشرون). أما التمسيح، فقد أضفى خصائص مميزة أخرى، فالمتدين أصبح بمثابة أفراد يتمتعون بمكانة كنسية فريدة. وفي وقت لاحق، كردّ فعل على تعميم الإصلاح للحياة الدينية، فقد شدّدت الحركات التقوية والتطهّرية على التميّز الديني، الذي كان ذو مركز ذاتي وفردى بدلا من كونه موضوعيا مؤسساتيا. لقد اعتقد "فريدريش شلايرماخر" بأن الدين ليس معرفة ولا فعلا، وإنما تجربة واعية من خلال اعتماد المرء المطلق على الله، كما أنه تصوّر المسيح باعتباره شخصية فريدة تلقى فيه تعبيرا نهائيا، وذلك الشخص الذي أهّلته علاقته المباشرة والمثالية مع الأب ليكون وسيطا للألوهية. أما في القرن العشرين، فإن الإنسان المتدين باعتباره زعيما دينيا فقد توارث المعنى الديني القروسطي والتقليد البروتستانتي الليبيرالي الذي بدأه "شلايرماخر"، فوفقا لـ "ماكس شيلر"، الذي صاغ نسخة كاملة عن هذه الرؤية، فإن الإنسان المتدين هو نوع خاص من الشخصية الإنسانية: فهو "ذلك الإنسان الذي يمتلئ قلبه بالله، ويستحضره في أعماله، ويعتبر من حيث شخصيته الروحية، قادرا على تغيير الأرواح، وغرس كلمة الله، بطرق جديدة، في قلوب خاضعة ومنقادة". وقد ميّز "شيلر" الإنسان المتدين من بين أربعة نماذج أخرى ذات قيمة: الفنان، والقائد الروحي للحضارة، والبطل، والعبقري. وتعتبر هذه الشخصيات نموذجية في جانب معين أو في آخر: فالبطل في المآثر، على سبيل المثال، والعبقري في المنجزات. ومع ذلك، فإن الإنسان المتدين يعتبر نموذجا في كل كيانه، والذي يدعو في كُليته نحو محاكاة لا يرقى إليها شك. وعلاوة على ذلك، فقد ميّز "شيلر" بين عدة أنواع من الإنسان المتدين، والأكثر أهمية من بينهم، هو ذلك الإنسان المتدين الأصلي، الذي يعتبر بالنسبة للتقاليد الدينية، هو المؤسس، والفريد من نوعه في مجتمعه، لأن المؤسس هو وسيط التجلي العملي للقدسي. كما أن مختلف الاشتقاقات المستمدة من الإنسان المتدين: كالمرّدين، والشهداء، والمصلحين، والكهنة، واللاهوتيين، وغيرهم، هم أقلّ مكانة، ويعكسون الحاجة المطلقة إلى الكينونة والطبيعة المثالية للإنسان المتدين. ومن بين مؤرخي الأديان الحديثين، تحدث "غواشيم واش" عن الإنسان المتدين بهذا المعنى، فعلى النقيض من "شيلر"، كان "واش" مدينا بعمق لـ "ماكس فيبر"، فقد كان يرى بأن السمة المميزة للإنسان المتدين لا تعود إلى طبيعته الجوهرية أو نشاطه الشخصي، ولكن في التأثير التاريخي والاجتماعي لشخصيته أو كاريزميته الرسمية¹. وهذا فيما يتعلق بالمعنى الوظيفي الأول.

¹ Alles, Homo Religiosus., pp. 343-344.

الفصل الثالث: المفهوم (الديني) العام (المقدس) وأصوله (التعليلية) في (استقصاء)

أما بخصوص المعنى الثاني، فيتعلق بربط مفهوم الإنسان المتدين بفكرة الإنسية الديني، ويرى "آلاس" بأنه قد طغى في الحاضر معنيان آخران للإنسان المتدين تجاوزا تعريفه باعتباره زعميا دينيا، ففي كلتا الحالتين، لا يتم استخدام المصطلح في معناه المخصوص، ولكن بالمعنى العام، إذ لا يشير مصطلح *homo* إلى الفردانية، ولكن، مثلما هو الحال عند "ليناوس"، إلى الإنسية. ففي إحدى الاستخدامات، يعدّ المصطلح دلالة عامة على جميع البشرية، كما يشير إلى الدين على الخصوص، باعتباره جانبا تأسيسياً للبشرية، ومميّزا لها عن غيرها، إذ يفترض هذا التوظيف وحدة جوهرية لدى جميع البشرية، أكبر من كونها وحدة بيولوجية، التي يتحدث مؤيدوها عن الشرطية البشرية أكثر مما يفعلون بخصوص الظواهر الدينية العينية. وقد عمل مؤرخ الأديان الهولندي "جيراردوس فان درلو" على وضع هذا الصنف من الإنسان المتدين في معارضة لـ "شيلر". فبالنسبة له، ينشأ الإنسان على هذا النحو من التوتر الوجودي بين قطبين: فمن ناحية، هوية جمعية كلية بحيث يتم غمر الفرد فيها (مثل العقلية البدائية، ومجال التصوف)، ومن ناحية أخرى، ثنائية الذات والموضوع، أين يسعى الإنسان إلى جعل كل شيء باعتباره ذاتا تقنية، بما في ذلك ذاته في نهاية المطاف. كما ينشأ من الإنسانية في الوقت عينه، الضمير والوعي، وينشأ كذلك من القلق الوجودي، الشعور بالخطيئة، ومن ثمّ، الله والدين. وبما أن "فان درلو" لا يتجاهل وجود الملحنين واللاأدرين، فإن هؤلاء الأشخاص لا يمكنهم التملص من ذواتهم، وضميرهم الخاص. أما "فيلهلم دوبري" فكان يرى بأن الدين "أنموذج كوني لإدراك الذات البشرية" و"مشاركة تأسيسية في نشأة الإنسان"، ويعرض مفهومه للإنسانية بتوظيف ثلاثة عبارات: الإنسان الوجودي *homo extens*، الإنسان الرمزي *homo symbolicus*، والإنسان المتدين *homo religiosus*، ويستلزم كل واحد منها الآخر. كما أن الرمز لا يمثل الوضع الوجودي للذات في العالم، وإنما المحور الذي تدور حوله المفاهيم. لأن الدين هو الخاصية التي تُضفي الكثافة على أي عملية ترميز، والبعد الذي تنشأ الرمزية فيه، إذ يرى "دوبري" بأن الإنسانية دينية بشكل حتمي¹.

أما المعنى الأخير، فهو يقوم على جدلية الإنسان المتدين والإنسان اللامتدين، ويذهب "آلاس" إلى أنه في المعنى الثالث، مثلما هو في المعنى الثاني، يعتبر مصطلح الإنسان المتدين مصطلحا عاما، لكنه لا يمتد هنا ليشمل كل الأنواع. فهو بدلا من ذلك، يُميّز نمط الوجود البشري قبل ظهور الوعي العلماني الحديث. وعليه، فإن التوظيف الثاني يختلف عن الجدية التي تأخذ بها العلمنة باعتبارها تحلّ عن الدين، وعن الثقل الذي يعزوه إلى العناصر الدينية داخل العالم العلماني الحديث، فمؤيدوه قادرون على تصوّر الدين من حيث الظواهر العينية التي تعتبر في العادة دينية (مثل الأساطير والطقوس)، دون اللجوء إلى تعريف خفيّ تحكّمه وجهات نظرهم حول الإنسانية عموما. وفي الوقت ذاته، يواصلون تقدير مظهرات الدين العلمانية، ولأن هذا التصور يظهر بشكل كبير في كتابات "ميرتشيا إياي" المؤثرة، يمكن لربما أن يكون باعتباره التوظيف الأكثر شهرة على نطاق واسع للإنسان المتدين².

¹ Alles, Homo Religiosus., pp. 343-344.

² Ibid., p 444.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

وبما أن هذا المعنى الأخير هو الذي يندرج ضمن مطارحات "إليادي"، يعمل "آلاس" على الاستفاضة في بيان مفهومه، مبينا بأنه واجه مشكلة تكمن في الفرق بين طبيعة وتوظيف الرموز في الأديان الكلاسيكية القديمة، وخصوصا، بين الثقافات الغابرة المتعارضة مع الأنتلجنسيا الغربية الحديثة، فهو يقارن بين نمطين وجوديين وتجريبيين متميزين في العالم. كما أن إنسانه المتدين تدفعه الرغبة في الوجود، فبينما تحيا الإنسانية الحديثة تحت سلطان الصيرورة، يتعطش الإنسان المتدين للوجود تحت ستار المقدس، ويحاول العيش في مركز العالم، وبالقرب من الآلهة، وفي الحاضر الأبدي للحدث الأسطوري النموذجي الذي يجعل الديمومة المقدسة ممكنة. إن تجربة الزمان والمكان بالنسبة للإنسان المتدين تتميز بالانقطاع بين المقدس والمدنس، ومع ذلك، فإن الإنسانية الحديثة لا تختبر مثل هذا الانقطاع. فبالنسبة للإنسان المتدين، لا الزمان ولا المكان مؤهَّلان لتقييم مميز، إن الإنسان المتدين محكوم عرضيا بكل أحداث التاريخ، وما يصاحبها من تهديد بالعدمية، مما ينتج عنها قلق عميق. ومع ذلك، لا يمكن للانقطاع بين الإثنين أن يكون نهائيا. وبما أنها محكومة بالتاريخ، فإن البشرية الحديثة محكومة بأسلافها الذين يتعدَّر التملَّص منهم، أي الإنسان المتدين. ومن أجل الدعم، يشير "إليادي" إلى البنى الدينية للعالم الحديث، مثل الصور الأسطورية المكبوتة في اللاوعي الحديث، والرموز والسلوكات الدينية في الترفيه الحديث. لكنه، يوجد فرق عميق بين الحقيقة الغابرة والأثر الحديث. بالنسبة للإنسان المتدين، فإن إدراك البنى يحدّد العالم الكلي والإنسان الكلي. أما بالنسبة للإنسانية الحديثة، فإن هذه البنى اللامدركة، مخصصة وسرية، ومكبوتة أو تُحال إلى الأنشطة الهامشية¹.

ثم يشير "آلاس" إلى قيمته المعرفية بأنه يمكن قياس مدى تأثير المفهوم الإليادي للإنسان المتدين من خلال كمّ المناقشات التي أثارها بين الباحثين، فالبعض منهم، وخاصة من الأنثروبولوجيين، وبعد مسألتهم لمعطيات "إليادي" ومناهجه، قد توصّلوا إلى خلاصة جوهرية مفادها بأن الإنسان المتدين الإليادي لم يُسبق له مثل في التخصص². ويظهر مما سبق بأن "إليادي" كان مطلعا على جهود سابقه حول هذا المفهوم، فهو لم يكن صاحب سبق في نخته، لكنه كان صاحب الفضل في إعطائه تعريفا مستجدا مستمدا من روح تخصصه.

ويؤكد "دوبراز" على جوهرية هذا المفهوم، مشيرا إلى أنه بالنسبة له، يشكّل الإنسان المتدين مركز الفكر الإليادي، فهو الرابط بين تحليلات الأسطورة والطقس والمكان والزمان. كما أنه البراديعم الذي يسمح بفهم العالم المعيش، لأنه يمثل (الإنسان الكلي)³. فهو نموذج تفسيري للسلوكات الدينية.

بينما يقدم "روني" قراءة مغايرة للإنسان المتدين، انطلاقا من فكرة الإنسية والكونية، وبالتالي، يصل إلى معنى مختلف لطبيعة العلاقة القائمة بين المتدين واللامتدين، مفادها بأن المتدين ليس خصما للإنسان اللامتدين، معتمدا على دراسة "آلاس"، والبناء عليها، مشيرا إلى أنه يمكن على الفور أن نلاحظ عند دراسة مصطلح الإنسان المتدين في كتابات "ميرتشيا إليادي" بأن قلة توظيفه تُعطي انطبعا محيِّرا حول درجة الاهتمام التي ولّدها لدى الباحثين الثانويين.

¹ Alles, Homo Religiosus., pp 444-445.

² Ibid., p 445.

³ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, p 99.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

فعلى الرغم من درايته بالمصطلح، غير أنه لم يقوم بتوظيفه في أعماله المهمة على غرار "اليوغا"، و"مصنف في تاريخ الأديان"، كما أنه لم يوظفه في "أسطورة العود الأبدي"، ولا في "صور ورموز". إذ كان أول تطبيق شامل له في كتابه "المقدس والمدنس"، أي العرض الإليادي الرئيسي لجدلية المقدس والمدنس، أين تمّ وروده حوالي عشر مرات خلال هذا العمل، مقارنة بعشرين مرة في ظهور "الإنسان الديني" ¹ *religious man*. وتدعم هذه الحقيقة وحدها تحليل "غريغوري آلاس" في "موسوعة الأديان"، حول توظيف "إليادي" للإنسان المتدين عموما للدلالة على الإنسانية الدينية، وللمقارنة بشكل خاص، بين الإنسانية في جانبيها الديني واللا ديني. وعلى الرغم من سهولة بلوغ هذا الكشف من خلال العودة إلى الماضي، غير أن هنالك صعوبة موجودة على طول الطريق، ففي دراسته عن "إليادي"، يذكر "دوغلاس آلان" أنه خلال هذه الدراسة، سيتم توظيف مصطلحات من قبيل الإنسان المتدين *homo religiosus*، وإنسان ما قبل الحداثة *premodern man*، والتقليدي *traditional*، والغابر *archaic*، والبدائي *primitive*، بشكل متبادل. فمن خلال الحديث *modern* واللامتدين *nonreligious*، فإننا نشير إلى السلوك المميز للمجتمع الغربي المعاصر. إن السلوك المميز للمجتمع المعاصر يتمثل في اعتباره كينونة تاريخية خالصة، أي العيش في عالم منزوع القداسة، الذي بسطه "إليادي" في مختلف أعماله. وإنني أتفق تماما مع تصور "آلان" لهذا التوظيف المخصوص لـ "الحديث"، ومن ثمّ معارضته للإنسان المتدين مع الحديث. غير أن تعريفه للإنسان المتدين بـ "التقليدي"، و"الغابر"، و"البدائي" بحاجة إلى توضيح، ذلك أن شعوب المجتمعات التقليدية، أو الغابرة، أو البدائية تبرز في الفكر الإليادي باعتبارها تصورا نموذجيا للإنسان المتدين، غير أنه لا يمكن تحديدها بشكل شامل على هذا النحو، بما أن الإنسان المتدين (الإنسانية في صفتها الدينية) يمكنها التواجد بشكل مؤكد، خارج المجتمعات التقليدية، أو الغابرة، أو البدائية. فمثلما يذكر "إليادي": "من المسلمّ به أن إنسان المجتمعات التقليدية هو إنسان متدين، لكن سلوكه يشكّل جزءا من السلوك العام للبشرية، ومن ثمّ، فهو يُهْمُ الأنتروبولوجيا الفلسفية، والفينومينولوجيا، وعلم النفس". وبناء عليه، فإنه ينبغي السماح للغابر بأن يكون معاصرا في مناسبات معينة. ويقتبس "آلان" من "المقدس والمدنس" أين يعرف "إليادي" ويفرّق بين الإنسانية المتدينة وغير المتدينة من حيث الترانسندنتالية، إذ "يعتقد الإنسان المتدين بوجود حقيقة مطلقة، ومقدسة دائما، بحيث أنّها تتعالى عن هذا العالم، لكنها تتجلى فيه، ومن ثمّ فهي تُقدّسه". و"يرفض الإنسان اللامتدين التعالّي، بعبارة أخرى، فهو لا يقبل أي نموذج للإنسانية خارج الشرطية البشرية". ومع ذلك، فإن الترانسندنتالية المتضمنة إنّما هو تعال بسيط نسبيا عن الوجود البشري الواقعي، والمحدود، والمشروط بواسطة بعض الأنماط النماذجية. ولا يقتضي ذلك كيانا متعالّ أنطولوجيّ مستقلّ، فأبى بطل خارق يمكنه أن يفني بهذه الشروط ².

¹ حينما نقوم بتوظيف مصطلح الإنسان المتدين فنحن نقصد به المركب اللاتيني *homo religiosus*، بينما يدل الإنسان الديني على المركب الإنجليزي *religious man*. مع الإشارة إلى عدم عناية الترجمات العربية بالفرق بينهما.

² Rennie, Reconstructing Eliade, pp. 41-42.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

ويشير "روني" بذلك إلى تصوّر جديد لمفهوم الإنسان المتدين، بحسب السياق الذي أراده "إليادي" أن يضعه فيه، ويتمثل في وجود جانب ديني مكبوت في السلوك البشري المعاصر، الذي برغم سلخه للقداسة عن وجوده، ورفضه لمقولات التعالي، واكتفائه بشرطيته البشرية، فإن توظيف هذا المفهوم، يدلّ على بقاء العناصر الدينية في تصرفاته ورغباته، ونزوعه نحو الترفيه واللّهو، وبهذا فإن الإنسان المتدين ليس خصما للإنسان اللامتدين الحديث، مثلما دأبت مختلف المقاربات على تصوّره، ذلك أن الطرح الإليادي ينطلق في جوهره بأن الإنسان الحديث هو سليل الإنسان المتدين، يسكن لاوعيه، مهما حاول الأول أن يتصل منه، وبالتالي فإن مقولة المقدس لا تفتأ تحضر في كل تفاصيل وأنماط حياته. كما يشير هذا المفهوم إلى النزعة الإنسانية في الطرح الإليادي، في سعيه الحثيث نحو استعادة المعنى، وبلوغ هدفه المنشود المتمثل في الإنسان الكلّي. وعليه فإن هذا الطرح ينفي وجود قطيعة أنطولوجية بين الإنسانين: المتدين الغابر، واللامتدين الحديث.

وحتى يؤكد "روني" على هذا التصور المستجد للإنسان المتدين، يستدعي بعض الدراسات المتكافئة معه، أين يضع "باربوسا دا سيلفا" موازنة بين الإنسان المتدين والإنسان الغابر، بطريقة أكثر كفاءة: يستخدم "إليادي" مصطلح الإنسان المتدين في معنيين رئيسيين على الأقل، فهو يبرز في أعماله وفق (1) معنى مثالي، و (2) معنى مادي. بالمعنى الأول، فهو يشير إلى الإنسان الغابر الذي يعتبره "إليادي" متدينا في جوهره، فهو بحسبه، يحوز تجربة أصيلة وخالصة للمقدس. أما في المعنى الثاني، فهو يشير إلى الأفراد المتدينين، الذين حقّقوا أهليتهم الدينية واختبروا المقدس، في مختلف السياقات التاريخية-الثقافية. وفقا للمعنى المثالي الذي ضبطه "دا سيلفا"، ينطبق الإنسان المتدين على جميع البشرية فعليا، مقرّرا بأن الأفراد الحقيقيين الذين اختبروا المقدس يمكن العثور عليهم في كل السياقات التاريخية-الثقافية، وعليه، فإنه حتى في معناه المثالي، ينبغي أن يكون الإنسان المتدين أهلا للدلالة على جميع الإنسانية، لكن، الإنسانية باعتبارها متديّنة، أي الإنسان في المعيار الذي ندرکه متعطشا نحو الحقيقي¹. أي التوق نحو المعنى، والاعتقاد بالترانسندنثالي، وبأن الإنسان لا يصنع نفسه، فالمتدين يعتقد بأنه صنّعة الآلهة، ولا يمكنه العيش دون الاعتقاد متحررا من التعالي.

كما يستند في دعم موقفه بدراسة "دافيد كايف" الذي اشتغل على المفهوم الإنسي في كتابه *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* وكان الأقرب إلى المعنى الإليادي: يستخدم "إليادي" مصطلح الإنسان المتدين للإشارة إلى كل البشرية، فهو لم يكن يقصد الشخصية الكاريزمية فحسب، مثل الصوفي، كما هو الأمر عند "شلايرماخر"، و"ماكس شيلر"، و"واش"، فالإنسان المتدين يدل بحسب "إليادي" إلى خاصية في الشريطة البشرية، ويوظفه فينومينولوجي الدين "جيراردوس فان درلو" بهذه الطريقة أيضا². وهو ما سبقت الإشارة إليه في دراسة "آلاس".

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade.*, p 43.

² Ibid.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

ويمكن القول كخلاصة عامة، بأن "إليادي" كان يريد بالمتدين، ذلك النموذج البدئي الذي يُراد الاحتذاء به، وبأنه مفهوم يشمل جميع البشرية، بما في ذلك الإنسان الحديث، ولذلك نجدهُ يُرْحَبُ بمختلف أنماط السلوك الإلحادية واللا دينية، باعتبارها استعادة خفية لمقول المقدس، بسبب التعطش للمعنى.

ثم يُيدي "روني" موقفاً نقدياً من مقاربة "آلاس" لمفهوم الإنسان المتدين، في علاقته بالإنسان اللامتدين الحديث، ويتمثل في وصف "آلاس" مفهوم "إليادي" للإنسانية المتدينة بأنه وافٍ، غير أنّ وصفه للإنسانية اللامتدينة يتسم ببعض الوهن. فالإنسان المتدين مدفوع بواسطة رغبته في الكينونة، بينما يعيش الإنسان الحديث تحت سلطان الصيرورة *the dominion of becoming*. وهي خلاصة في غاية التبسيط والغموض. ذلك أن نمط وجود الإنسانية الحديثة معقّدٌ ومُربكٌ، بحيث أضحى المقدس منحجباً وكامناً ضمنه، ومعرفاً بواسطة المدنس. وتكمن المسألة في أن ما يعتبر مدنسا بامتياز، ومجرد ركام مادي خاوٍ، صار يُنظرُ إليه باعتباره حقيقياً بشكل مطلق. غير أن "آلاس" يتصور بأنه، على النقيض من الإنسان المتدين، لا يختبر الحديث أي انقطاعية بين المقدس والمدنس، وبالتالي، فإن الانكسار بين الإثنين لا يمكن أن يكون كاملاً، ولأنه محكوم بالتاريخ، فإن الحديث من ثمّ، محكوم بسلفه الذي يتعدّر التملّص منه، وهو الإنسان المتدين¹.

ويختلف "روني" مع "آلاس" في قوله بأن الإنسان الحديث لا يعرف انقطاعية وانكساراً في الزمن، وهذا تناقض في تصوره، فبما أن الإنسان المتدين يسكن في لاوعي الإنسان الحديث، انطلاقاً من القاعدة الإليادية، وبأن الثاني سليل الأول، ولا يمكنه الفكك منه، فإن سلوك الحديث يعرف الانقطاع وعدم الديمومة كذلك، والدليل على ذلك مشاركته في مظاهر اللهو والاحتفال والترفيه، وهو برهان على تعطشه للمعنى، وشغفه بالمقدس، الذي ينجح ويختفي داخل هذه السلوكات. وعليه، تبعاً لـ "روني"، ونقلاً عن "إليادي"، فإن الإنسان اللامتدين في حالته الخالصة هو ظاهرة نادرة نسبياً، حتى في أكثر المجتمعات منزوعة القداسة، ذلك أن غالبية اللامتدين لا يزالون يتصرفون دينياً، حتى وإن كانوا غير مدركين لهذه الحقيقة². أي أن ظاهرة الإنسان الملحد المنسلح تماماً نادرة في تاريخ البشرية الديني.

كما يعود "روني" إلى تصورات "إليادي" بذاته لدعم رؤيته، ففي مقال منشور سنة 1985، قبل وفاته بسنة، موسوم بـ *Homo Faber and Homo Religiosus*، صاغ "إليادي" تعريفه للإنسانية المتدينة، واللامتدينة في عبارات أكثر وضوحاً، إذ ينطوي تحليله لموسيقى الروك من "بوب ديلان" إلى *Blue Oyster Cult*، والأفلام، والخيال العلمي، ومشاركة "نيوتن" في الخيمياء، وكتاب "رايموند روير" *The Princeton Gnosis*. ليخلص أنه عند التحليل الأخير، يمكننا أن نكتشف بأن أحدث الأنشطة والاستنتاجات التي توصل إليها العلماء والتكنولوجيون المنحدرون من *homo faber* بشكل مباشر، إنما يعادون على مستويات وتصورات مختلفة، نفس المخاوف، والآمال، والقناعات التي

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade*, p 44.

² Ibid.,

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

هيمنت على الإنسان المتدين منذ البدايات الغابرة¹. وهو ما يؤكد على أصالة الإنسان المتدين في اللاوعي، ومن ثم على مفهومه الإنسي والكوني المشترك.

والمعنى ذاته يصادفنا في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، أين يذكر "إليادي" ما مفاده: "نحن نجد في أشد المجتمعات علمنة (دهرية)، وبين أكثر حركات الشبيبة المعاصرة عداً للتقاليد والأعراف (مثل حركات "الهيبيز" *Hippies* مثلاً)، عدداً معيناً من الظاهرات التي تبدو غير دينية، وإنما يمكن لنا أن نستشف فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدس، فما هو ذو مغزى أهم نجده في البنى الدينية كما في القيم الدينية (التي لا تزال لا واعيية حتى اللحظة) التي تطبع الفن الحديث، وفي بعض الأفلام السينمائية المهمة ذات الزواج الشعبي الواسع، وفي عدد من الظاهرات المتعلقة بثقافة الشباب، وخصوصاً ظاهرة الأبعاد الدينية لوجود إنساني في الكون، وأصيل ذي معنى"².

ويرى "إليادي" بأن اللاوعي هو الميدان الفسيح الذي يمكن الاستدلال من خلاله على فكرة وجود عناصر دينية في السلوكيات البشرية الحديثة، وهي الوظيفة المنوطة بمؤرخ الأديان، لأنه صاحب الأدوات والكفاءة للقيام باستخلاص تلك العناصر الدينية من أنماط الوجود اللامتدنية، مؤكداً بأنه "ليس ثمة إنسان سوي يمكن أن يُجتزل إلى مجرد نشاطه الواعي العقلاني، إذ إن الإنسان الحديث لا ينفك يجلّم ويقع في الحب ويسمع الموسيقى ويذهب إلى المسرح ويشاهد الأفلام السينمائية ويقراً الكتب. أي أنه، بكلمة، لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضاً في عالم وجودي، خاص، وفي كون خيالي، وإذا كان ثمة من هو مؤهل للتعرف إلى البنى والمعاني "الدينية" التي تحفل بها هذه العوالم الخاصة، وهذه الأكوام الخيالية، فهو أولاً وأساساً، مؤرخ الأديان وعالم فينومينولوجيا الأديان"³. فلا يمكن اختزال الإنسان في نشاطه الواعي فقط، وجعله ذو بعد واحد، إذ يمكن لميدان اللاوعي أن يسمح بتبرير وجود البنى الأسطورية القبلية وتأكيد شرعيتها، ومن ثم، التشديد على فاعليتها في تحديد أنماط التصرف والسلوك.

ونقف مع "روني" في خلاصته العامة حول العلاقة الجدلية بين المتدين واللامتدين، انطلاقاً من المفهوم الشمولي والإنسي الجامع للإنسان المتدين، فهو يرى بأن التمييز بينهما لا يخلو بشكل تام من المعنى، إذ يوجد معنى محدد لهذا التمييز، سعى "إليادي" إلى توضيحه في طيات كتابه "المقدس والمدنس"، ويكمن التمييز الجوهرية في الزمان والتاريخ: "إذ يرفض الإنسان الديني أن يعيش فحسب، فيما يسمى بالمصطلحات الحديثة، بالحاضر التاريخي"، فالإنسانية في جانبها الديني خصوصاً، تعيش بالأحرى، في زمان ليس متجانساً ولا مستمراً. فهناك من ناحية، فترات من الزمان المقدس، زمن الأعياد (دورية في الجزء الأكبر منها)، ويوجد من ناحية أخرى، الزمان المدنس، الديمومة الزمنية العادية، أين يكون للأعمال التي تخلق من المعنى الديني مكانتها، ويكفي مثل هذا الموقف للتمييز بين الإنسان الديني عن اللاديني⁴، ويمكن أن نخلص إلى أن الزمان يحدّد طبيعة الفرق القائم بين الإنسان الحديث اللامتدين، وإنسان

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade* ., p. 44.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 43-44، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 45.

⁴ Op.Cit., p. 46.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كعقيدة (التعليلية في استقصاء)

المجتمعات التقليدية، الذي يتسم زمانه بالانقطاع والانكسار، لأنه يخشى خطية التاريخ، ويسعى دائما للعودة إلى زمن البدء والأصول، ومع ذلك، فإن سلوك الإنسان الحديث اتجاه الزمن بهروبه من ضغوطات العمل ومتاعب الحياة اليومية نحو الترفيه واللهو في ذاته سلوك ديني. وعليه، فإن جميع التصرفات تُفضي في النهاية إلى مفهوم واحد للإنسان المتدين، ألا وهو الإنسانية المتدينة التي تضم جميع أعراق وأجناس البشرية، ومن ثمّ، فالتدين فطرة إنسانية، يتجلى بطريقتين: مباشرة وغير مباشرة.

مر بنا سابقا استشهداد "روني" بدراسة "كايف" حول مفهوم الإنسانية عند "إليادي"، التي تعتبر من مرجعيات الفكر الغربي حول هذه الاشكالية، نظرا لربطه مفهوم الإنسان المتدين بالإنسانية الدينية الشاملة، جاعلا تصور "كايف" الأقرب إلى المقصود الإليادي، ولهذا ارتأينا العودة إليه بغية إثراء هذا المفهوم.

فتحت فصل وسمه "كايف" بـ *the human being as Homo Religiosus* (الإنسان باعتباره إنسانا متدينا)، يشير إلى أنه في مقدمة مقال مؤرخ بـ 03 نوفمبر 1959، كتب "إليادي": "أعيد ما ذكرته مرارا وتكرارا، في العديد من المناسبات، وفي العديد من الكتب: بأن الإنسان المتدين مُتَعَطِّشٌ للحقيقي، وبأنه يريد أن يكون كُلياً بأي ثمن. كما أنني عرضت كيف كانت الطبيعة بالنسبة إليه، مليئة بالدلالات والهيروفاقيات". وعليه، فإن المسلمة القائلة بأن الإنسان هو إنسان متدين من حيث طبيعته، مُتَضَمِّنة في جميع نظريات "إليادي" حول سلوك البشر اتجاه العالم الذي يحيون فيه، ذلك أن البشر محكومون برغبة جوهرية للكينونة، وللعيش في الوجود، وبأن يحيا في عالم معنائي، يُؤخذ على أنه مقدس. وهذه النظرة الأنطولوجية هي التي ستجعل من الإنسانية الجديدة مشروعاً "روحياً" بشكل جازم. إذ تنطوي الإنسانية الجديدة على الروحي والأبدي في الحياة البشرية، وإذا ما افترضنا شرطية الإنسان المتدين، فإن الإنسانية الجديدة من ثمّ، ستوقظ إنسان الثقافة الحديثة، منزوع الأسطورة، والمنعزل، للانفتاح على الأساطير والرموز، التي تدفع بوجود الإنسان وتعلّمه. لأنه تبعاً لما يُذكرنا به "أدريان مارينو"، لا يمكن فهم "إليادي" إلا من خلال نقطة انطلاق هدفه، والمتمثلة في إعادة توجيه الغرب الضالّ نحو دافع روحي جديد¹، إذ يهدف مشروعه نحو نهضة إنسانية جديدة، تعيد القيم الدينية التي سُلِخت عن الوجود البشري الحديث، من خلال الحوار المثمر مع المتدين الكامن في اللاوعي وعدم التنكّر له، بغية تجاوز الأزمة الوجودية الحديثة.

ويعود "كايف" ذاته إلى الدراسة المرجعية التي أنجزها "غريغوري آلاس"، مؤيداً وجهة هذا الأخير في القول بكونية وشمولية مفهوم الإنسان المتدين، ومؤكداً مركزية هذا المفهوم بين مجموع المفاهيم والاصطلاحات التي سميت بها الكينونة البشرية، ومشيراً إلى استخدام "إليادي" مصطلح الإنسان المتدين للإشارة إلى كل البشرية، فهو لم يكن يقصد الشخصية الكاريزمية فحسب، مثل الصوفي، كما هو الأمر بالنسبة لـ "شلايرماخر"، و"ماكس شيلر"، و"غواشيم واش"، فالإنسان المتدين يدل بحسب "إليادي" إلى خاصية في الشرطية البشرية، ويوظفه فينومينولوجي الدين "جيراردوس فان درلو" بهذه الطريقة أيضاً. لكنه على العكس منه، يرى "إليادي" بأن خاصية الإنسان المتدين تظلّ في

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision For New Humanism, p 92.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الفرد العلماني، على الرغم من انحجابه أو اختفائه. فالشرطية النبوية للإنسان المتدين تتجلى بذاتها في نوستالجيا الفرد العلماني وفي أحلامه وطموحاته وخيالاته وطقوسه ومبادراته وحركاته السياسية واحتفالات رأس السنة، إلخ. ففي محاضرة أقيمت سنة 1983، موسومة بـ "الإنسان الصانع والإنسان المتدين"، جادل "إليادي" بأن العقلية العلمية الخالصة لدى الإنسان الصانع، التي تصوّر التقدم اللامتناهي للإنسانية، تعرض بنية دينية في تطلّعها نحو إعادة تأسيس العالم، فبالرغم من وجود شخصيات "غير ميثولوجية"، و"منزوعة الأسطورة"، فإنه لا يمكنها العيش طويلا دون قدرٍ معيّن من الترانسندنالية أو من "السحرية". كما لا يمكن للتاريخ أن يلغي الحاجة الفطرية نحو المشاركة في الكينونة، ولا يذكر "إليادي" بأن هذه الخاصية الدينية هي الخاصية الوحيدة التي يملكها البشر، فالبشر يتميزون كذلك باعتبارهم الإنسان العاقل *homo sapiens* والإنسان الصانع *homo faber* والإنسان المسافر *homo viator*، والإنسان اللاعب *homo ludens*، غير أننا نعثر في الإنسان باعتباره متدينا *religiosus* على جميع هؤلاء متحدين، وتوصل حينها إلى إدراك "الإنسان الكلي" *total person*¹.

والمقصود بذلك، أن الإنسان المتدين يسعى لأن تكون كل سلوكياته مصطبغة بصفة الدينية، لأنه يجهد نحو محاكاة النماذج البدئية التي صاغتها الكائنات المفارقة لنمط معيشته، من جهة، وانطلاقا من القاعدة الإليادية، القائلة بأن العيش كإنسان هو بذاته عمل ديني من جهة أخرى.

وقد تعرضت هذه النظرية الإليادية إلى النقد، لأنها تؤدي بالضرورة إلى القول بفطرية التدين لدى البشر، ويتناول "كايف" ذلك مبينا أن نقد التشديد بأن الإنسان هو إنسان متدين من ناحية بنوية وفطرية، يتمثل في أن هذه الخاصية لا يمكن التحقق منها في الوثائق الأثروبولوجية المبكرة للسلاطات البشرية، على العكس من الملاحظة القائلة بأن البشر كانوا صانعين لأدوات وتكنولوجيا بشكل دائم، أي باعتبارهم *homo faber*. إن طرح الإنسان المتدين هو افتراض مسلّم نموذجية بدئية *an archetypal postulate*، وحالة وهمية للوجود تستند على أن جميع السلوكيات والتطلعات البشرية تعتبر دينية من حيث بواعثها. أي بدافع الرغبة في المعنى، والكينونة، والحقيقة. وعلى الرغم من عدم وجود طريقة لإثبات تدين بدائية الإنسان، فإنه بالتوازي، لا توجد طريقة لدحض ذلك. مثل "اللاوعي" *transconscious* عند "إليادي"، فما يجعله فاعلا إنما يعود إلى كينونته التي تتعدّد على التنفيذ. وتكمن الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها إدراك البشر باعتبارهم متدينين في طبيعتهم، هي ملاحظة طريقة تعبيرهم من ثمّ عن "الدافع الديني-التعطش للمعنى والترانسندنالية- في سلوكياتهم المادية خلال التاريخ. ونحوز هنا على منطق دائري *circular logic*: إن السلوك البشري رمزي ديني، لكنه ديني بسبب مسلّم الإنسان المتدين².

وفي الرد على هذه الاعتراضات تصادفنا نصوص إليادية، تؤكد على فرضية اللاوعي، وبتجدد الدين وفطريته في النفس البشرية، انطلاقا من القاعدة التي مفادها بأن المقدس عنصر في بنية الشعور، وعن ذلك يقول "إليادي": "إذا كان

¹ Cave, Mircea Eliade's Vision For New Humanism, p 92 -93.

² Ibid., p 93.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

أهل العصور الحجرية قد اعتبروا بشرا كاملين، فيستتبع ذلك أنهم قد امتلكوا معتقدات ومارسوا بعض الشعائر، لأنه، وكما ذكرنا، إن تجربة المقدس تشكل عنصرا في بنية الشعور. وبعبارة أخرى، إذا عرضنا مسألة التدين أو عدم التدين لأناس العصور الحجرية، فإنه يُقتضى لمناصري عدم التدين تقديم الأدلة المدعمة لفرضياتهم¹. إذ يعتقد "إليادي" بأن الإنسان قد تصرف بشكل ديني، وجعل كل أنماط معيشته تصطبغ بصفة القداسة، وبأنه أحاط كل عناصر وجوده بالقيمة والهالة القدسية من خلال مقولة الهيروفيانيا، ويتمثل الدافع في ذلك، إلى قبلية التدين وفطريته لديه، وذلك انطلاقا من اعتبار الدين عنصرا في بنية الشعور، وبأنه ليس مكتسبا. بل ويطالب منكرها هذه النظرية أن يعرضوا أدلتهم، لأن الوثائق الدينية المتاحة عن ذلك العصر، رغم قلتها، تحتوي على تجارب دينية زخمة، تقتضي جهدا هيرومونوطيقيا خلافا لاستنتاج دلالتها، وهي المهمة المنوطة بمؤرخ الأديان، ويضيف قائلا عن هذه المهمة: "غير أنه إذا كان من المتفق عليه اليوم، حول واقعة أن أناس العصر الحجري كان لديهم دين، فإن من الصعب، إذا لم يكن عمليا من المستحيل، تحديد ماهية هذا الدين، ومع ذلك لم يجرد الباحثون من سلاحهم، فبقي عدد من الوثائق الشاهدة على حياة أناس العصور الحجرية، وما زال يُؤمل النجاح باكتشاف معانيها الدينية"².

ولتبرير نظريته، يرى "إليادي" بأن صناعة الأسلحة والأدوات القتالية، التي كانت تُستعمل للصيد لدى أناس تلك العصور، لم تكن مجرد تكنولوجيا وأدوات مادية، لكنها غدّت الخيال البدائي والغابر، وهو ما أدى إلى تأسيس العديد من الأساطير والرمزيات حول تلك الأسلحة، بل وكوّنت ما يدعوه "إليادي" بـ"التضامن الصوفي" بين الصياد والفريسة، التي أُحيطت بالطقوس، كما ساهمت في إثراء حياتهم بالقيم الأسطورية والدينية، إذ يكفي تفحصها لاستنباط تلك الدلالات والقيم الدينية، وعلاقتها بأنماط السلوك وتصورهم للحياة الموت³.

وفي الحجاج عن الطرح الإليادي، يشير "كايف" إلى الهدف العام من فكرة الإنسان المتدين الشمولية، إلى أن غرضه لم يكن يتمثل في تفسير الإنسان الصانع، أو الحياة العملية للإنسان المتدين، فالإنسان كصانع للتكنولوجيا يحظى باهتمام كبير في المجتمع الحديث، وعن الدور الذي يؤديه الدين في تشكيل المجتمعات، وإقامة التجارة، وإنتاج الثقافة، وتعليم الذات. وقد تمت دراسة هذه الجوانب العملية بشكل دقيق من طرف "دوركهام"، و"فير"، و"ماليونفسكي"، و"يونغ" على التوالي. وإنما استجاب "إليادي" لحاجة الحضارة الغربية التي انبثقت للتوّ عن عقلانية التنوير، لتندمج في التكنوقراطية العلمية للقرن العشرين. أين تفتن "إليادي" إلى أزمة المعنى وغياب الترانسندنتالي، واعتقد بأن جذور هذه الأزمة تعتبر دينية، كما يعتبر حلّها دينيا كذلك⁴.

¹ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إلباد، ج1، ص18.

² المرجع نفسه.

³ للاستزادة حول فكرة "التضامن الصوفي"، وأدلة إليادي حول تدين شعوب العصر الحجري، انظر نفس المرجع، ص 15، 19.

⁴ Cave, Mircea Eliade's Vision For New Humanism, p 93-94.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ومثلما رأينا سابقا، فإن استعادة المعنى رهين باعتراف الإنسان اللامتدين بسليله المتدين، والقابلية لإجراء حوار حضاري مثمر معه، للاستفادة من قيمه الروحية، وهو ما جعله يحظى بمكانة مهمة في عالم الفكر والثقافة، وجزءا أساسيا في مباحث وإشكاليات تاريخ الأديان، وذلك بسبب عناية المفهوم الإليادي المستجد له، ومثلما يؤكد "كوكس"، بأنه حظي بالمكانة كنتيجة لتحليله لما دعاه بـ"الإنسان الغابر" *archaic man*، باعتباره إنسانا نموذجا بدئيا. ويجادل "بارباروسا دا سيلفا" بأن "إليادي" يوازي مصطلح الإنسان المتدين بالمعنى المثالي لـ"الإنسان الغابر"، للدلالة على "الشكل الخالص لتجربة المقدس"، وهو ما يتفق بشكل تام مع الفكرة الإليادية بأن المقدس اقتحم تجانس المكان، في المخيال الديني خلال زمن بدائي معين، وقد زوّده ذلك بمنطلقات توجه ومعنى. كما يتسق ذلك مع النظرية الإليادية القائلة أنه من خلال إعادة تمثّل أسطورة الأصل بواسطة طقوس التجديد، فإن الشخص المتدين يعود باستمرار إلى لحظة الخلق. ولإدراك العقلية الغابرة، يجادل "إليادي"، بأنه "ينبغي على مؤرخ الأديان أن يُوضع ذاته بداخله، أي في جوهره العميق"، وعندها، سيكتسب بصيرة نافذة، ليس فيما يتعلق ببنية الوعي الديني فحسب، وإنما للعوّز الروحي الحاضر داخل المجتمع الغربي الحديث بشكل مواز¹. فدراسة الأنطولوجيا البدائية ستمد الباحثين بمفاتيح منهجية تساعدهم على إدراك أعماق للحياة الغابرة، وللنفسية البشرية عموما، بغية الاستفادة منها لإيجاد حلول كفيلة بالقضاء على أزمة الحضارة الحديثة.

ثم يشير إلى أن أهم فرق يميّز الإنسان المتدين عن اللامتدين، إنما يعود إلى فكرة التعالي، أو الترانسندنتالية، فالمتدين يأخذ كل أنماط حياته عن كينونة مفارقة لشرطيته، بينما يرفض اللامتدين وجودها، مستمدا تصوره من فلسفات التمركز حول الإنسان، فبحسب "كوكس"، تشكلت السّمة الجوهرية للإنسان الديني في المجتمعات الغابرة، على أساس الإيمان الراسخ بأن هذا العالم قد وُجدَ لأنه مخلوق بواسطة الآلهة، ويعمل هذا الوعي على تحويل التجربة الإنسانية، لأنه يعني بأن العالم ليس أبكما ولا مُعتما، كما أنه ليس شيئا هامدا من دون غاية أو دلالة. فالإنسان المتدين يعيش وسط كون مقدّس، وبالتالي فهو، تبعا لـ"إليادي"، "حي"، و"يتكلم". كما يضيف: "بغض النظر عن السياق التاريخي الذي يتموضع فيه، فإن الإنسان المتدين يعتقد دائما بوجود حقيقة مطلقة، ومقدسة، تتعالى على هذا العالم، لكنّها تتجلى فيه، ومن ثمّ فهي تقدسه، وتجعله حقيقيا". ويمكن أن يتناقض ذلك مع تجربة "الإنسان اللامتدين"، الذي يرفض التعالي، ويوافق على نسبية الحقيقة، بل ويمكنه حتى أن يُشكك في معنى الوجود. ويُسلّم "إليادي"، بإمكانية وجود مثل هذا الإنسان في المجتمعات الغابرة، لكن الإنسان اللامتدين قد تطور بشكل كليّ في المجتمعات الغربية الحديثة فقط². فاللاتدين ظاهرة حديثة ومستجدة في التاريخ البشري، تأججت بسبب تفوّق العلم الطبيعي، والانبهار بنتائجه، والإيمان بالنسبية، ورفض كل مقولات المطلق، وإمكانية التجلي، أو صدور هذا الكون عن كينونة مفارقة، فهو في تصورها مجرد جماد ومواد عضوية خاضعة للدراسة التجريبية لا غير.

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion, p. 185.

² Ibid., pp. 185-186.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

لكن، وعلى الرغم من عمليات سلخ القداسة، فإن الإنسان اللامتدين لا يزال يتصرف بشكل ديني، ذلك أن العملية التي يتطور بموجبها الإنسان اللامتدين، هي ما يدعوه "إليادي" بـ"سلخ القداسة"، والتي تقتضي علاقة تاريخية بين الإنسان الغابر والإنسان الحديث. غير أن العواطف الدينية تستمر حتى في أكثر المواقف علمانية، يذكر "إليادي"، بأن "الغالبية من اللامتدين لا يزالون يتصرفون دينياً، فهم يحتفظون برصيد هائل من الأساطير المنحجبة، والطقوس المنحلة". ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الطرق التي تستمر بها الشعوب اللامتدنية، في الاحتفال بمهرجانات العام الجديد، أو الانتقال إلى بيت جديد، أو الزواج، أو المواليد، أو نيل مكانة رائدة في المجتمع. ويؤكد "إليادي" بأن "الغالبية العظمى من اللامتدين بالمعنى الدقيق للكلمة، ليسوا متحررين من السلوك الديني، ومن اللاهوت والأساطير". ومن ثم، يرى "إليادي" بأنّ المعتقدات والممارسات الحالية المميزة للإنسان الحديث تُعتبر أشكالاً مُنحطّة من الدين. ويمكن تسمية ذلك بالعملية التاريخية بما أن "الإنسان المدنس، لا يمكنه إلغاء ماضيه بشكل كلي"¹. فعلى الرغم من اعتبار الإنسان الحديث ذاته حصيلة التاريخ، فإنّه محكوم بالتصرفات الدينية في مختلف أنشطته، وأوضاعه الوجودية، التي يكتنزها اللاشعور، والتي تظهر في مختلف المناسبات التي سبق تناولها.

وبناء على ما سبق، يستمدُّ الإنسان المتدين أنماط سلوكه من الكائنات المفارقة لعالمه من "النماذج البدئية" *archetype*، وهو مفهوم استلهمه "إليادي" من "كارل يونغ"، غير أنه أثراه بتصور مستجد ومغاير للطرح اليونغي، استقاه من الأنطولوجيا الغابرة ومفاهيمها للتعالي، وذلك ما سمح للمتدين أن يحيا بالقرب من المقدس، في حين أن الإنسان اللامتدين يتصرف دون نماذج متعالية، منطلقاً من رؤيته الخاصة للكون وطبيعة الوجود، وذلك ما أفقده المعنى، وتتجلى الصلة التاريخية بالماضي الغابر من خلال الرمزية التي تبتثق من اللاوعي البشري، ويشير "إليادي" إلى الدوافع التي تتأتى من أعماق الكينونة، أي من المنطقة التي تسمى بـ"اللاوعي" *unconscious*. إذ تتجسد الصور من هذه المنطقة التي تعرض تشابهات مذهلة مع الرموز الموجودة في الأساطير الدينية، إلا أن "إليادي" يحرص على عدم اختزال الأسطورة في العمليات النفسية عند هذه المرحلة، لكنه يشدد على أن "محتويات بني اللاوعي هي نتاج لأوضاع وجودية، وهذا ما يجعل للاوعي هالة دينية". ونعثر هنا على دليل على أن فكرة "يونغ" عن "الصور النموذج-بدئية"، الموجودة بشكل كوني في اللاوعي البشري، قد أثرت بشدة على "إليادي". إذ ينافح "إليادي"، متابعاً "يونغ"، بأن الأزمات الوجودية للبشرية الحديثة، لا يمكن التغلب عليها، إلا من خلال العودة إلى ما يسميه "إليادي" بـ"المستويات الغابرة للثقافة"، حيث كان "الوجود والمقدس شيئاً واحداً". وبهذه الطريقة، يصبح الدين عند "إليادي"، مثلما هو بالنسبة لدى "يونغ"، حلاً علاجياً للشعور باللامعنى واليأس. انطلاقاً من اعتبار اللاوعي كونياً، ونتاجاً لتجارب وجودية لا تخصي، يخلص "إليادي" إلى أن "الدين هو الحل النموذجي لكل أزمة وجودية". فهو نموذج بالنسبة للحياة، ليس لإمكانية تكراره إلى ما لا نهاية، وإنما للاعتقاد بأن له أصلاً ترانسندنالياً، وبالتالي، فإنه يتم تقييمه باعتباره وحياً من عالم آخر. فمن خلال طريقة لم يتمّ بيانها في كتابات "يونغ"، يعتبر الدين بالنسبة

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., p. 186.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

لـ"إليادي"، ذو فائدة تتجاوز العلاج، ذلك أنه يركز على التعالي بشكل محدد. ويشرح "إليادي" ذلك: "إن الحلّ الديني يجعل الوجود "منفتحاً" على القيم التي لم تعد مشروطة أو مخصوصة، وبالتالي فهو يُمكنُ الإنسان من تجاوز أوضاعه الذاتية"¹. فالإنسان إذا ما استند في تأسيس أنماط معيشته على شرطيته البشرية، فإنه سيؤول إلى خسارة ذاته، وفقدان بوصلة حياته، ويغرق في أزمة وجودية خانقة، وذلك لنسبية تصوراتهِ. غير أن الإنسان المتدين، نظراً لاستمداد أنماطه من الكينونات المطلقة، فإنه سيعيش وسط محيط مُشبع بالمعنى والقيمة والدلالة، ولهذا يرى "إليادي" بأن الدين هو الكفيل بتخليص الإنسان من أزمته الوجودية.

ويشير "دوبراز" إلى أن الإنسان المتدين في الطرح الإليادي، نموذج تفسيري، أي براديجم حاول من خلاله إثبات كونية وشمولية الشعور بتجربة المقدس مهما اختلف التعبير عن ماهيتها عند البشر، فهي "القناعة بوحدة التجربة الدينية، وفق رؤيته، الكائن البشري هو أساساً إنسان ديني، أكثر مما هو إنسان خالق *Homo faber*، كما يدعي "ماركس"، أو حيوان سياسي *Politikon zoon* كما يعتقد "أرسطو"، إنها الديانة، أو بالأحرى، تجربة القدسي التي تصنع إنسانية البشر، بحيث كل تجربة دينية، مهما كان نوعها، أو نوع الثقافة التي تنبثق منها، هي متشابهة، وبالتالي، يمكن مقارنتها مع تجارب دينية منبثقة من ثقافات ومجتمعات مختلفة. في العمق، يغذي "إلياد" مقارناته من طبيعة الإنسان وليس من التماثلات الثقافية، لقد كان بعض المؤلفين الآخرين مقتنعاً بكونية التجارب الدينية مثل "رودولف أوتو" وعالم النفس "كارل يونغ"، بنى الأول هذه الكونية استناداً إلى بنية العقل البشري، وعلى مذهب "كانط": كما نمتلك بديهية الإمام بالمكان والزمان، فإن شرطنا البشري يسمح بأن نميّز القدسي في الواقعي، هذا القدسي الساحر والمرهوب في الوقت عينه"²، فمقولة الإنسان المتدين تُعتبر رداً على اختزال الإنسان في بعدٍ واحدٍ لا يمثل جوهره، بالإضافة إلى أنه يجعل كل السلوك البشري دينياً، ولا يحصره في التشيؤ والتقنية.

كما يتناول "دوبراز" الفرق بين مفهوم النماذج البدئية الإليادي وبين التصور اليوناني، إذ ارتكز "يونغ" في تفسير كونية القدسي على وجود لاوعي جمعي يعبر عن مكوناته عبر المجتمعات المتعددة والحالات النفسية الفردية، يعطينا "مرسيا إلياد" تأويلاً مختلفاً، حين يستخدم النمط البدئي *Archetypes* كما فعل زميله المعالج النمساوي، فإن "إلياد" يعطي المصطلح مقبوليةً مختلفةً، لن يكون النمط البدئي رمزاً للوعي الجمعي، وإنما براديجماً، أي مثلاً نموذجياً: يوجد لدى "إلياد" نوع من الموضوعية في الأنماط البدئية، كما يشكل عالم الأفكار لدى "أفلاطون" نموذجاً يجد فيه عالمنا المحسوس حقيقته. بالمقابل، لا يتوجب علينا أن نجعل من كونية التجربة الدينية لدى إلياد فكرة خشبية صلبة، يُعتبر رفض "إلياد" للنيوكانتية عند "أوتو" وتفسير رمزية اللاوعي عند "يونغ" علامة على نوع من المناقفة الاشكالية. لا ينحو الإنسان ليكون كائناً دينياً بضغط من طبيعته الحيوانية، بل لأنه كائن ثقافي. الديانة هي الوسيلة التي تُضفي

¹ Cox, Guide to the Phenomenology of Religion., pp. 186-187.

² ستانيسلاس دوبراز، مقدمة لحدادون وخيميائون، تر: محمد ناصر الدين، ص 15-16، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

المعنى على الشرط البشري في الموت والجنسانية والوقت الذي ينقضي، وعلى الاكتشافات التقنية مثل الصيد والزراعة¹.

ومع ذلك، فقد كان لـ"يونغ" موقف نقدي واعتراض شديد على المفهوم الإليادي للنماذج البدئية، فقد ذكرنا سابقا بأنهما التقيا خلال حلقات "إرانوس"، وكانت بينهما مراسلات عديدة، ومن بينها، ما كتبه "يونغ": "إنه لشرف عظيم أن ترسل لي نسخة من كتابك عن اليوغا، وأنا أقدر كثيرا لطفك وسخائك. أنا الآن بصدد دراسة عمليك بشكل متأنٍ وأستمع بزخمة بعمق. إنه الموجز الأفضل والأكثر اكتمالا حسب علمي عن اليوغا بالتأكيد، وأنا سعيد بأن أحظى بمثل هذه المعلومات. (...). لقد وظّفت مصطلح النموذج البدئي *archetype*، لكن من دون أن تشير إلى أنك تعني به مجرد التكرار والمحاكاة لصورة واعية أو فكرة فحسب. إن المحاكاة *ape* فينا تكمن في الوعي، فوعينا هو من يكرّر ويحاكي، أما اللاوعي، كونه غريزيا، فإنه أكثر مقاومة، ومن الصعب التأثير عليه. لا أحد يعرف أفضل من النفساني كيف يقاوم اللاوعي كل جهد من أجل تغييره أو التأثير عليه على الأقل"².

وتحتاج إشكالية اللاوعي، وعلاقتها بالنماذج البدئية إلى دراسة مقارنة تفصيلية بينهما، غير أنه لا يمكن إنكار التأثير اليونغي في استلهام "إليادي" لهذا المفهوم، لتأسيس مقولة الإنسان المتدين.

وبهذا المفهوم المستجد الذي أضفاه "إليادي" على الإنسان المتدين، استطاع الرد على اختزالية مختلف المقاربات التي جعلت الإنسان البدائي طائشا، ذو عقلية طفولية ومرضية، يمتاز سلوكه بالعنف والهمجية، وغيرها من الأحكام الجاهزة والمسبقة. فبدلا من ذلك، قدّم تصورا إنسيا، جعل منه كائنا حاملا، يفيض بالمعنى والتوق، يمتاز عالمه بالغمي من حيث الرموز والقيم، مؤكدا بأن تفكيره الرمزي كان محطة ضرورية قبل ظهور التفكير المنطقي المنتظم، كما أنه صاحب تجارب دينية زخمة، يمكن بدراستها إثراء الحياة الروحية الغريبة الخاملة، بعد الاعتراف به للحوار معه.

وعن مهمته في تقصي هذه الدلالات، يقول "إليادي" عن هدفه في تأليف "المقدس والمدنس": "كان قصدنا ينصبُّ على مساعدة القارئ ليتبصر ليس الدلالة العميقة لوجود ديني من نموذج قديم وتقليدي فحسب، وإنما أيضا لمعرفة قيمتها بصفقتها قرارا إنسانيا، وللتحقُّق من جمالها وتبُّلها"³. فهي نبيلة لأنها تُعبر عن قلق وجودي عاشه ذلك الإنسان، وعمل على تحطّيه وتجاوزه من خلال التشوُّف إلى عالم مفارق لشرطيته، وثرية من حيث الزخم الأسطوري والرمزي.

كما يضيف، نافيا صفة التوحش والطيش النمطية التي اصطبغت بالبدائي: "لم يكن المقصود أن تُظهر ببساطة أن أستراليا وإفريقيا لم يكونا أبدا الحيوانيين نصف المتوحشين، (غير القادرين للعِدِّ حتى رقم 5)، التي أهدنا بها الفوركلور

¹ ستانيسلاس دبوراز، مقدمة لحدادون وخيميائيون، ص 16.

² C. G. Jung, Letters of C. G. Jung: Volume 2, 1951-1961, Retrieved from :

<https://carljungdepthpsychologysite.blog/2020/07/15/carl-jung-letter-to-mircea-eliade/> 15-09-2022.

³ المقدس والمدنس، إلياد، ص 12.

الفصل الثالث: المفهوم الإيثاري لعامة المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

الأنثروبولوجي منذ أقل من قرن من الزمان، ولكن هدفنا لإظهار شيء أكثر : منطق وعظمة مفاهيم عن العالم، أي سلوكهم ورموزهم وأنظمتهم الدينية¹.

ونظرا لأهمية ومركزية مفهوم الإنسان المتدين، فقد خصص "جون صليبيا" دراسة كاملة في كتاب يتكون من 210 صفحة، وعنوانه : *Anthropological Evaluation Homo Religiosus in Mircea Eliade: An*. وقد أشار فيه إلى الاختزالية الممارسة على الأنثولوجيا الغابرة، وعن جهود "إليادي" في بيان ثرائها، مبينا بأن دراسة من يسمى بالإنسان البدائي، تحتل مكانة بارزة في أعماله، وأرضية استند عليها في التأسيس لنظرياته، وبأن مقارنة الأنثولوجيا البدائية ستسمح بمعرفة نفسية الإنسان الحديث، وتساعد على فهم جوهر الظاهرة الدينية بشكل أكثر موضوعية، ومؤكدا على الدور المحوري المنوط بمؤرخ الأديان، ومسؤوليته في استنباط الدلالات الدينية الكامنة².

ويشير "صليبيا" إلى رفض "إليادي" تسمية الإنسان القديم بالبدائي، نظرا للاختزالية التي ينطوي عليها هذا الحكم المسبق، ولهذا اصطاح عليه بالإنسان الغابر *archaic*، إذ يشدد "إليادي" بأن مصطلح البدائي *primitive* غير ملائم، ومضلل. ولذلك يقترح مصطلحا يراه أفضل لتسميته به، ويتمثل في "المتقف الأولاني" *preliterate*، أو "الغابر" *archaic*. غير أنه يوظف مصطلح البدائي بسبب تداوله. كما أن الكثير من المواد التي صنّفها "إليادي" باعتبارها بدائية قد تم أخذها عن مجتمعات غير متعلّمة *non-literate* معاصرة، تمت دراستها من طرف الأنثروبولوجيين. وهو يشير إلى هذه المجتمعات أو الشعوب، بالإضافة إلى ثقافات الماضي، باعتبارها بدائية *primitive*، وغابرة *archaic*، وقديمة *ancient*، وتقليدية *traditional*، وما قبل حداثة *premodern*. وهي تعتبر فقيرة ووضيعة من الناحية التكنولوجية، وأقلّ تعقيدا عند مقارنتها بالثقافة الغربية الحديثة. ولا يعني ذلك بأن البدائية عقلية غير منطقية، أو رعونة، أو وضاعة، ذلك أن إنسان ما قبل الحداثة هو عقل إنسي كلي. وتُعدّ قبائل أمريكا الجنوبية وبقايا السكان الأصليين في أستراليا، أفضل النماذج حول المراحل الغابرة للثقافة، وذلك هو السبب الذي جعلها موضوع غالبية دراساته الحديثة³.

وهذا صحيح، فلم تكن لـ"إليادي" دراسات ميدانية، وعينية على نماذج مختارة من شعوب بدائية، وإنما اعتمد في جمع مادته العلمية من دراسات مختلف الأنثروبولوجيين، بالعودة إلى مصادرهم التي ألفوها بعد دراساتهم لبقايا السكان الأصليين في مختلف القارات التي لا تزال تحافظ على الطابع البدائي لتدينها، أي أنه اعتمد على الشعوب البدائية المعاصرة، التي توارثت تقاليدنا الدينية، وهذا لصعوبة الوصول إلى الشعوب السحيقة في القدم. غير أنه قدّم تصوره لطبيعة هذا التدين من منظوره كمؤرخ أديان، مستغنيا عن مختلف المقاربات الاختزالية، وذلك معنى الدمج السابق.

¹ المقدس والمدنس، إلياد، ص 12.

² For more detailed discussion, see his book : John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade : An Anthropological Evaluation*, 1st ed (Leiden, E. J.Brill, 1976), pp 45-65.

³ Ibid., pp. 46-47.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقهاه)

وفي مقارنته للمنظور البدائي للكون والحياة والوجود، يدافع "إيادي" عما يسميه بالمنطق الرمزي الذي هيمن على طريقة التفكير الغابرة، والتي مثلت في تصوره، أول الإرهاصات لابنثاق الفكر الفلسفي المؤطر بالقواعد والمناهج، وكان محطة قبلية لازمة وحتمية في ظهوره، وهو ما يدل على ثراء الأنطولوجيا الغابرة، وعدم سداجتها وطيشها، وقد كتب عن ذلك قائلاً: "هكذا واجه التفكير الفلسفي منذ بداياته الأولى عالماً من المعاني، كان من الناحية التكوينية والبنوية "دينيا"، وهذا أمر يصح إطلاقه بصورة عامة، أي ليس فقط على "البدائيين" والشرقيين وما قبل السقراطيين وحسب، لقد سبقت جدليات المقدس كل الحركات الجدلية التي اكتشفها الفكر في ما بعد، بل إنها كانت نموذجاً لها كلها. إن تجربة المقدس، بكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة، في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شئت طريقها أمام الفكر المنظوم"¹.

فقد كان التفكير الغابر يتسم بصفة دينية، أي إضفاء هالة القدسية على أبعاد الوجود، ما أدى إلى إنتاج منظومة رمزية وأسطورية للتعبير عن طبيعة التجارب الدينية المعيشة، خاصة وأن العملية التقديسية تنبثق عما دعاه "إيادي" بالهيروفانيا، وبالتالي فقد كانت جدلية المقدس والمدنس، نموذجاً احتدي به في التأسيس لجدليات فلسفية لاحقة. كما أن المنظومة الرمزية والأسطورية سمحت بتأسيس المباحث الميتافيزيقية، وإن لم يكن التعبير عنها بمصطلحات فلسفية منضبطة، ولذلك فهي بحاجة إلى جهد تأويلي للكشف عنها، ذلك "أنه من غير المجدي -بحسب إيادي- البحث عن الاصطلاحات الفلسفية في اللغات القديمة التي ابتدعت مثل الكينونة، والصورورة، والواقعي، والألوهي، إلخ. فالشيء يصبح حقيقاً عند البدائي لأنه هيروفانيا"². فالتجلي يمنح للأشياء قيمتها، أما محاكمتها وفق مفاهيم لاحقة فهو اختزالية.

وقد أشار "جون صليبيا" إلى القيمة المعرفية التي يمكن تحصيلها من خلال اهتمام تاريخ الأديان بالتراث الروحي والديني للشعوب الغابرة، فقد تفتن "إيادي" إلى أن تاريخ الأديان ينبغي أن يهتم بدراسة الشعوب المثقفة الأولية، وذلك بسبب الطبيعة الشمولية للتخصص لكل الأديان البشرية. كما انتبه إلى أن المقابلة بين الثقافات البدائية والحديثة، تعدّ من أهم الأحداث في العقود القليلة الماضية، ذلك أن هذا اللقاء يُنتج الحاجة إلى الحوار، الذي لن ينال مكانته إلا بعد أن نفهم الأديان البدائية، ذلك أن معارف المجتمعات التقليدية ستعمل على إثراء وعينا الغربي، كما أنها ستقود نحو أعماق معرفة ذاتية للإنسان الغربي، وسيسهه حينها أن يرى ذاته، مثلما يمكن لثقافات أخرى أن تراه. فهذه الإضافة في المعرفة بالذات ممكنة لأن بعض مقومات الدين الأساسية، كالأساطير، لا تزال فئة في تفكيرنا. وبما أن ثقافات ما قبل التاريخ تنطوي على مصادر تراثنا، فإنها ستساعدنا على ولوج التاريخ الروحي للإنسانية، وحينها ستفضي إلى النتيجة التالية: هنالك حقيقة مذهلة ومُطمئنة، تتمثل في أن تغير التصور الروحي، سيُلقي أثراً يكمن في

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 42.

² للاستزادة، انظر: أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 16-17، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأورثته (التعليلية في استقراءه)

تجديد عميق لكيونتنا الشعورية¹. أي أن دراسة التراث الغابر سيساهم في معرفة أكثر أصالة بالنفس، وبأنه يمكن للإنسان الغربي أن ينظر إلى ذاته من خلال عيون سلفه الغابر، لأن الحوار معه سيكون مرآة للذات، وطريقاً إلى التعرف عليها.

أما بخصوص الفائدة المرجوة من هذه المواجهة البديلة للقطيعة الوجودية التي أحدثتها المقاربات السابقة الاختزالية بين الإنسانين، فيؤكد على أنه يمكن تحقيق نتائج فكرية مثمرة لحضارتنا من خلال دراسة الثقافات البدائية، وقد تؤدي بنا نحو اكتشاف تصورات مستجدة في الفن الأوروبي، كما يمكن أن تمثل دافعاً نحو التجديد في الفلسفة، خاصة فيما يتعلق بفلسفة الرمزية، ذلك أن الفلسفة الغربية نزعته نحو استنتاج خلاصاتها من خلال التفكير في تاريخ الغرب. وقد انتقد "إليادي" هذه المقاربة الفلسفية باعتبارها خطراً محققاً، بسبب التمرکز حول الذات. ويمكن للخطر أن ينطبق على جميع الثقافات الغربية، بسبب تنكّرها لأعظم الحضارات المتعلقة بالثقافات الشرقية والتقليدية. كما أنه يمكن للاشكاليات الرئيسية في الميتافيزيقا أن تتجدد من خلال الاضطلاع بالأنطولوجيا الغابرة. وقد افترض "إليادي" بأن دراسة الأديان الغابرة، هو أفضل نقطة انطلاق بالنسبة لمؤرخ الأديان، أين كان الدين البدائي لا يزال يعكس مرحلة بدئية أو أولية، ومن ثمّ، فإنه يمكن تحقيق فهم أسلم لطبيعة التطور الديني في ضوء سلفه².

¹ Saliba, Homo Religiosus, p. 45.

² Ibid., p 46.

المطلب الرابع : الثنويات الدينية وتوافق الأضداد *Coincidentia Oppositorum* :

يمكن القول بأن إدراك جدلية المقدس والمدنس، وطبيعة العلاقة المتفارقة بينهما، من حيث التداخل والتباعد، والالتقاء والتناقض، يظلّ مستحيلا من دون الدراسة المتعمّقة لمقولة مركزية وجوهية في الفكر الإلهي، تعبّر هي الأخرى عن فلسفة خالصة ومستجدة مستمدة من تصوره كمؤرخ أديان، ويتمثل في مفهوم توافق الأضداد، الذي عبّر عليه بالمركب اللاتيني *coincidentia oppositorum*. وقد استطاع من خلال هذا المفهوم أن يصيغ نظرياته حول الثنويات الدينية التي تحكم قطبي الظواهر الدينية، مثل : المقدس والمدنس، الخير والشر، الذكورة والأنوثة، الحياة والموت، إلخ. وعلى الرغم من قدم المصطلح، وتداوله في مختلف الفروع المعرفية، وعلى رأسها : الفلسفة. غير أن "إلهادي"، كما سبق الذكر، قد نحت له مفهوما مستجدا، وهو ما سنسأله.

وقد وظّف "إلهادي" العديد من المفاهيم التي تنطوي عليها نظريته حول الثنويات الدينية، والتي تتمثل في : التضاد، والتقاطب، والتقابل، والتناقض، إلخ. وتملك كل واحدة من هذه المفاهيم معنى مستقلا عن الآخر، ولا يسعنا في هذه الدراسة المحدودة أن نلّم بمعنى كل واحدة منها، نظرا لكثرة التفرعات والتفاصيل، وتجنبنا للخروج عن سياق إشكالية هذا المطلب، الذي يبحث في ماهية "توافق الأضداد".

وقد أنجزت "سمر الديوب" بحثا مصطلحيا شاملا حول "الثنائيات الضدية"، وعملت على تعريف جميع المصطلحات والمفاهيم التي تتداخل مع الثنويات أو الثنائيات التي تحكم الظواهر في مختلف تجلياتها الاجتماعية والفلسفية والتاريخية والأدبية، وحتى الطبيعية، إلخ.

وتضعنا في السياق العام لتداول هذا المفهوم، إذ "تعدّ فرضية الثنائية من الموضوعات التي أثارت دهشة الإنسان في مسيرة تاريخ الفكر البشري، فثمة طرفا ثنائية متضادان في الكون، مثل : زيادة/نقصان، ذكر/أنثى، سلب/إيجاب، إلخ. ويرى بعضهم أن هذه الأضداد يبحث الطرف منها عن طرفه الآخر، ليتّحدا معا مكونين الوحدة الأصلية، ويرى آخرون أن هذه الأضداد تقوم على صراع أبدي بعضهما مع بعض، ويرون أن هذا الصراع مصدر الخلق والتوليد لاستمرار الحياة. وللثنائية الضدية تأثير قوي في الصراع، واستمرار الحياة على الأرض، وتظهر الثنائية منظومة فكرية فلسفية حياتية متكاملة، ويبنى على أساس الثنائية الإيقاع الثنائي للعالم، وبنيته، لأنه مرتبط بالثنائية حيث التضاد والتوازي، وكل طرف من طرفي الثنائية يُسوّغ وجود الآخر"¹.

فلا يسع وجود أحد الطرفين دون الآخر، لأنه يأخذ ماهيته وفاعليته في علاقته معه، سواء كان تقابلا أو تقاطبا أو تضادا أو توافقا، إلخ، وهو في نفس الوقت يحافظ على نفسه، دون أن ينصهر تماما في الآخر.

¹ سمر الديوب، الثنائيات الضدية : بحث في المصطلح ودلالاته، سلسلة مصطلحات معاصرة، العدد : 07، ط1 (العراق، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 1439هـ/2017م)، ص 09، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

كما تشير "الديوب" إلى الدور الجوهرى الذى تؤدبه الثنويات فى تشكيل المادة الأسطورية، ذلك أن "الثنائيات الضدية ثنائيات كونية، علاقتها بالوجود علاقة دينامية، متلازمة كثنائية النور/الظلام، والبقاء/الفناء، تُبنى على هذه الثنائيات منظومة فكرية فلسفية دينية أسطورية علمية نقدية، وتشكّل كل ثنائية منظومة علائقية أسطورية بدءاً بأساطير الخلق، والمعتقدات القديمة، وصولاً إلى الفلسفة والأدب والسياسة وعلم الطاقة"¹، فهذه الثنائيات تجليات فى مختلف ميادين الحياة، ولهذا سنكتفى بالإشارة إلى دلالاتها الدينية بما يخدم توظيفها الإليادى فى مقارنة جدلية المقدس والمدنس.

وقد أشار بذاته إلى تشعبها، وتعددية تداولها، مبيناً أن "الثنوية الدينية والفلسفية تاريخ طويل، وقد أخذت بعض المشكلات الأخرى المتصلة بها - مثل التقاطب والتضاد والتكامل - أخذت تُعالج منذ بدايات هذا القرن من منظور جديد"².

كما تؤكد "الديوب" على أن هذا النظام الكونى، حتمى، وأزلى، ف"الثنائيات الضدية موجودة منذ الأزل، لكن طرفى الثنائية يتوحدان فى واحد كليّ، فحين تشير الثنائية إلى التعدد، تنتهى إلى الوحدة والتكامل، فالشر لا يناقض الخير فى جوهره الخير، ولكنه متمم له ولازم لوجوده"³. فهذا التناقض والتضاد لا يعنى إلغاء طرف لآخر، وإنما تحقيق لتكامل، وكيونة كل منهما.

وبناء على ما سبق، فإننا سنعرّج على مفهوم توافق الأضداد، واجتناب ما يتداخل معه من مفاهيم، بالرغم من قيمتها المعرفية، حتى لا نجعل طبيعة الدراسة معجمية اصلاحية، بدلاً من التركيز على دورها فى تفسير جدلية المقدس والمدنس فى الفكر الإليادى، مستأنسين فى إنجاز ذلك بالفصل الثامن من كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى فى الدين"، الذى خصصه لمقاربة هذا المفهوم، وما يتداخل معه من مصطلحات أخرى، تشكّل بنية اللغة الأسطورية، وتفسير طبيعة العلاقة الجدلية بين المقدس والمدنس، والموسوم بـ "مقدمة نقدية لتاريخ الثنوية الدينية: الأزواج والتقاطبات"، كما عرض فيه مركزيتها فى مختلف الأساطير التى تحكى عن أصل الكون ومجموع المبادئ الحاكمة للحياة البشرية⁴.

وتعرض "سمر الديوب" تعريفاً فلسفياً لمفهوم توافق الأضداد جاء كالتالى: "الديالكتيك هو علم دراسة الأضداد الموجودة فى الأشياء، ومحاولة فهمها، وإيجاد الحلول لها، وتعدّد وحدة صراع الأضداد أهم قوانين الجدل/الديالكتيك، ويعنى أن الظاهرة وضدّها موجودان فى وحدة، لا ينفصلان، فكل ظاهرة تحمل ضدّها معها فى الوحدة نفسها وفى الوحدة الواحدة تكون الأضداد فى حال مستمرة، وصراع دائم، فالقديم والجديد ضدّان، ويوجدان معاً، ولا ينفي أحدهما الآخر، بل يتصارعان، وينتهى صراع الأضداد فى الجدل بسيطرة أحد الضدين، ولا ينفي الضدّ ظهور ضدّ

¹ الثنائيات الضدية، الديوب، ص 10.

² البحث عن التاريخ والمعنى فى الدين، إلياد، ص 251.

³ الثنائيات الضدية، الديوب، مرجع سابق ص 10.

⁴ للاستزادة حول التعريف الإصلاحي لتلك المفاهيم كالتقاطب والثنوية والتقابل، انظر نفس المرجع، الفصل الأول، ص 14، 42.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي (المقدس وأرواحه) (التعليلية في استقصائه)

جديد، وإلا توقف التطور¹. وعليه، فإن الجمع بين طرفي ثنائية ضدية يُؤلّد مسافة من التوتر، يتولّد عنها حركة دينامية فاعلة، فللتضادّ أهمية كبرى في إيجاد شبكة علاقات تتنامى فيها الأنساق المتضادة بهدف الوصول إلى مفهوم الوحدة، أو الانسجام².

أما فيما يخص المفهوم الإيادي لتوافق الأضداد، والمستمد من تصوره كمؤرخ أديان، فتجدر الإشارة، إلى انطلاقه من خلفية معرفية قبلية، استند عليها في صياغة مبادئه الأولية عن توافق الأضداد، وتتمثل في تأثيره بفيلسوف النهضة "نيكولاس دي كوسا"، وهو ما يؤكده "جون دادوسكي" فبصفته أستاذا مساعدا في الفلسفة بجامعة يوخارست، حظي "إيادي" بفرضة المحاضرة حول فكر "نيكولاس دي كوسا"، فقد كان مفهوم الأخير حول *coincidentia oppositorum* ذو أثر تكويني على مفهوم "إيادي" للمقدس. كما أنه كتب في مقدمة مذكراته لسنة 1979 بأن "إشكالية توافق الأضداد قد شغفتني إلى نهاية حياتي"³.

وقد أشار "روني" بدوره إلى هذا التأثير، ففي أطروحته للدكتوراه حول اليوغا، التي ترجمت ونشرت بالفرنسية بعد تنقيحها، تحت عنوان: *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne*، سنة 1936. شرح "إيادي" اليوغا على أساس ثنائيتين متضادتين: السحري/الصوتي، والمجرد/العيني. ومع ذلك، فإنه لم يعتبر (أو الأقل لم يُصرّح) بأن إشكالية توافق الأضداد ذات أهمية في ذلك الوقت. وإنني أستخدم مصطلح "الإشكالية" بشكل متأن، ذلك أن "إيادي" قد ذكر أن "إشكالية توافق الأضداد قد شغفتني إلى نهاية حياتي"، (وهي ملاحظة دُوّنت سنة 1979، في *journal 2*). ومن الجليّ بأنه لم يكن يعتبر توافق الأضداد حلاً للغز الحياة، وإنما مشكلة تستحق البحث في ذاتها. كما أنه أشار مرة أخرى إليها باعتبارها إشكالية لا تزال تغمره في *Autobiography II*، التي كتبها إلى غاية نهاية حياته. ويبدو بأن العلائقية بين الأقطاب المتضادة قد شغلت "إيادي" بشكل واضح عندما كتب عن اليوغا، مشيراً إلى سلطتها المفاهيمية أثناء حديثٍ إذاعي حول "الجمعة العظيمة" سنة 1935: "اخترق يسوع الموت وتعلّب عليه، وقد شقّ الضوء الظلام وبدّده، فمن خلال هذه المواجهة بين المتناقضات، اشتقت عظمة المسيحية الكلية". وفي نفس العام الذي نشرت فيه أطروحته، كتب "إيادي" مقالا مهماً، نشر لأول مرة بالإنجليزية، بعنوان *Cosmical Homology and Yoga*، أين أكّد هنا كاستقراء لرسالته حول اليوغا، بأن *yogin* يتسبّب في توافق *coincide* الوجود مع اللاوجود. ففي هذا المقال قام "إيادي" بمعادلة صريحة بين "المقدس" و"الحقيقي" (الوجود)، وبين "المدنس" و"اللاحقيقي" (اللاوجود). ومن هنا صرّح أيضاً بشكل قاطع، بأن تحقيق توافقية بين هذين الضدين

¹ الثنائيات الضدية، الديوب، ص 27-28، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 35.

³ Dadosky, *The Structure of Religious Knowing*, pp 63-64.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

الظاهرين هو شكل من أشكال "المطلق"، و"التعالى"، و"إبطال" للشرطية البشرية. وقد تجسّدت هذه البصيرة لاحقا في النص المنقح لـ *Yoga, Immortality, and Freedom* (بالإنجليزية)¹.

ويضيف "روني" حول جذور استمداده لهذا المفهوم بأنه لم يتم توظيف مصطلح توافق الأضداد، بحسب ما كشفت عنه بحوث "ماك ريكات" في: *Romanian Roots, 821 n. 54*. إلى غاية نشر مقال سنة 1938، رغم المعرفة الجيدة لـ"إليادي" به، فقد ألقى محاضرات حول كتاب *De Docta Ignorantia* (الجهل الحكيم) لـ"نيكولاس دي كوسا"، بجامعة بوخارست ما بين 1934-1935. كما أنه كتب عدّة مقالات تتعلق بهذه الاشكالية، نُشر بعضها في *Mitul Reintegrarii*، والبعض الآخر في كتابه *Traité*، وكتاب *the two and the one*. وفي الفترة التي نشر خلالها كتاب *Traité* سنة 1949، كان المصطلح قد اكتسب أهمية كبرى. وقد لاحظ "توماس آلتيزار" و"دوغلاس آلان" بشكل متّفق، على أن توافق الأضداد هي الرمزية المفضّلة عند "إليادي". ولا يملك النقاد والشّراح الكثير ليقولوه حول أهمية هذا المصطلح، مثلما فعلوا مع مصطلح "الإنسان المتدين"، على سبيل المثال، غير أن "جون صليبا" في كتابه *homo religiosus*، يؤكّد بأن "إليادي" محق في تسليط الضوء على مفهوم توافق الأضداد واعتباره عنصرا ضروريا في الدين، ذلك أن بعض المفاهيم المفتاحية التي تبدو متنافرة يمكن توحيدها. ويشير "صليبا" إلى "إيفانز بريتشارد"، الذي وافق على أن طبيعة الدين تقتضي وجود بعض الغموض والتفارق².

وبهذا يتضح بأن المفهوم يكتسي أهمية مركزية في الطرح الإليادي، لأنه استطاع من خلاله تبرير جدلية الهيروفاقيات التي تستعصي على الإفصاح والبيان منطقيا، بسبب خصائصها.

كما يشير "ستيفن فيسرستروم" إلى القيمة المعرفية التي أضفها "إليادي" على مفهوم توافق الأضداد، بعيدا عن التداول الفلسفي الذي كان ذائع الصيت حينها، فمن الواضح بأن توافق الأضداد مفهوم مهم في تاريخ الفكر، غير أن توظيفه في الغالب قد تمّ بطريقة شعبية، إلا أن مركزيته في تاريخ الأديان قد افترضت شيئا يتجاوز التوظيف الفلسفي المحض أو سوء التوظيف الشعبي بعد الحرب، إذ صار توافق الأضداد يمتلك في السياق الحاضر قيمة تاريخية، فقد كان تعبيرا، إن صحّ القول، عن لحظة ثقافية³. ويعتبر بتوظيفه المستجد والمستمد من تاريخ الأديان، من المساهمين الفاعلين في تدشين هذه اللحظة الثقافية، بفضل مشروع الإنسية الجديدة، ومقارنته لجدلية المقدس والمدنس، بعيدا عن التصور الفلسفي.

ويعود المصدر الأصلي الذي استمد منه "إليادي" هذا المفهوم في نظرية "نيكولاس دي كوسا" حول الله، غير أن تداول توافق الأضداد قد وُظّف وفق خلفيات لاهوتية مسيحية، تسعى إلى الدفاع عن طبيعة الله، ويقع هذا التحليل ضمن النظرية التي اصطلح عليها "دي كوسا" بـ"الجهل الحكيم". والتي يختصرها "كوبلستون" بأن الله هو الذي يُوفّق

¹ Rennie, *Reconstructing Eliade*, pp 33-34.

² *Ibid.*, p 34.

³ Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, (Princeton & New Jersey, Princeton University Press, 1999), p 68.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي العام (المقدس وأرواحه) لتعليلية في استقصاء

بين الأضداد، لأنه يقوم بالتأليف بين المتناقضات في موجود فريد، ولا متناه بصورة مطلقة، إن الأشياء المتناهية كثيرة، ومتميّزة، لها طبائعها وصفاتها المختلفة، أما الله فإنه يجاوز كل التمييزات والمتناقضات التي توجد في المخلوقات، بأن يوحدّها فيه بطريقة يتعذر فهمها¹.

غير أن "إليادي" لم يكن مهتماً بالجوانب اللاهوتية، كونه يبحث في التدين المبكر لدى الإنسان الغابر، وعن طريقة توظيفه لتوافق الأضداد في أنطولوجيته، وقد تفتن "فيسرستروم" لذلك، مبينا بأن "إليادي" قد استخدم توافق الأضداد لعشرات المرات خلال حياته البحثية، لكن وبالرغم من اعترافه باستحقاق "نيكولاس دي كوسا" للثناء على هذه الصياغة، فإنه عادة ما يستشهد بها دونما إحالة إلى الكوسوية. وتجدد الإشارة إلى موضع واحد ذكر فيه هذا الفضل، وذلك عند نشره لكتاب بالرومانية حول هذا الموضوع سنة 1942، قائلاً: "أستأنف الآن جميع الموضوعات التي عالجتها في هذا العمل خلال شبابي، وأقترح عرض عددٍ محدد من الطقوس، والأساطير، والنظريات التقليدية المترابطة ضمن وحدة من التناقضات وسرّ الكلية، وفقاً لما دعاه "نيكولاس دي كوسا" بتوافق الأضداد. من الجدير بالحسبان أن توافق الأضداد يُعتبر التعريف الأقلّ كمالاً لله، لكنني لا أنوي التوسّع في تلك النقاشات اللاهوتية والميتافيزيقية، وإنما إلى عرض تاريخ ما قبل الفلسفة، أي مرحلة ما قبل التفكير المنظوم، التي ينبغي أن تحظى، بحسب اعتقادي، باهتمامي الرئيسي في الوقت الحاضر"². ويعتبر هذا النص المقتبس تأسيسياً، فهو ينفي تناول الفلسفي والميتافيزيقي لتوافق الأضداد، والنقاش اللاهوتي لطبيعة الله، فقد حدّد الإطار الذي يريد مقارنته، والمتمثل في البحث عن تداول هذا المفهوم في الأنطولوجيا الغابرة، بناء على ما ذكرناه فيما مضى، بأن جدليات المقدس سبقت الجدليات اللاحقة، كمرحلة تمهيدية لظهور الفكر المنظوم.

ويعلّق "فيسرستروم" على هذا الاقتباس التأسيسي بأن هذا المقطع، يتعلق بـ"المرحلة النظامية للفكر"، ومن ثمّ، إلى أي مدى من الملائمة كانت الطريقة الكوسوية متماثلة مع المسعى الإليادي؟ ولعلّه يكفي أن نلاحظ بأنّ "إليادي" يستعمل توافق الأضداد كمسوّغ لتحاشي التاريخ، فإسهامه يكمن بحسب تأكّيده، حول طقوس وأساطير ونظريات ما قبل التاريخ، وهو ما لم يكن، بطبيعة الحال، شُغل "نيكولاس دي كوسا"³.

بمعنى أنه قد أخذ مجرد الفكرة والمصطلح عن "دي كوسا"، ليوظّفه وفق طريقة مغايرة مستمدة من روح تخصصه وهويته كمؤرخ أديان، ويُرجّح "فيسرستروم" بأن المصدر الذي استمد منه تصوّره لتوافق الأضداد حتى يتطابق مع مقارنته، يتمثل في المفهوم الذي أضفاه "كارل يونغ" على نظريتي النماذج البدئية والمندالا، من خلال توظيف توافق

¹ فردريك كوبلسون، تاريخ الفلسفة: من أوكام إلى سوريز، تر: إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، ج 3، العدد: 1944، ط 1 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 324-325، بتصرف.

² Wasserstrom, Religion after Religion., pp 68-69.

³ Ibid., p 69.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الأضداد لتبرير تصوراتها، وهي من الاشكاليات التي تتطلب بحثاً مستقلاً، بغية مقارنة مفهوم "إليادي" عن النماذج البدئية مع المفهوم اليوناني¹.

ومن أجل تسليط الضوء على المفهوم الإليادي لتوافق الأضداد، فإننا سنعمد على دراستين، تتمثل الأولى في أطروحة ماجيستير نوقشت سنة 1979 بمعهد الدراسات المسيحية بتورنتو الكندية، لـ "جون فولك"، تحت عنوان *The concept of coincidentia oppositorum in the thought of Mircea Eliade*. وهي استقراء لما ورد في كتاب "إليادي" والموسوم بـ "ميسستوفليس وأندروجين"، بينما تتمثل الدراسة الثانية لـ "جون دادوسكي"، التي استقرأ فيها مجمل ما ورد في كتاب *Traité* حول توافق الأضداد.

وعليه، يؤكد "فولك" بأن التناقض *paradox* بين المقدس والمدنس كعلاقة، يمكن إدراكه بشكل أسلم وأفضل في فكرة توافق الأضداد، وقد أشار إلى فكرتين في توضيح ذلك، أولاً: بالإشارة إلى المصدر اكتشف منه "إليادي" هذا المصطلح، وعن كيفية توظيفه كأداة استرشادية لتفسير الظاهرة الدينية في مختلف التقاليد الدينية. ثانياً: محاولة الكشف عن المعنى الذي أضفاه على مفهوم توافق الأضداد، وبيان مركزته في فكره². أما بخصوص المصدرية فقد ناقشناها فيما سبق، على أن يتم التركيز على تصوره المستجد للمفهوم، والمستمد من روح تخصصه باعتباره مؤرخ أديان.

وعن هذا المفهوم الإليادي، يرى "فولك" بأنه وفقاً لـ "إليادي"، فإن توافق الأضداد ينعكس في أسطورة الخنثوية في رمزيات ونظريات ومعتقدات العديد من التقاليد الدينية، كما أنه ينعكس بشكل خاص في النطاق الواسع للسلوكات والظواهر الدينية التي تهتم بالحقيقة المطلقة، وتفسيرات أصل الخلق - يذكر إليادي - بأنه: يمكن العثور على توافق الأضداد أو سرّ الكلية بسهولة، في رمزيات ونظريات ومعتقدات الحقيقة المطلقة. مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير النشأة *cosmogonies* التي تشرح الخلق باعتباره تجزئة لوحدة أولية. كما يمكن أن تُرى في طقوس العريضة التي تهدف إلى عكس السلوك الإنساني وفوضوية القيم، وفي التقنيات الصوفية لتوحيد المتناقضات، وفي أسطورة الزمردة (الخنثوية *androgyné*)، وطقوس الخنثوية، إلخ". إذ تكشف هذه الأساطير والمعتقدات والطقوس بأنه لا يمكن إدراك المقدس، أو الحقيقة المطلقة، أو الألوهي بطريقة عقلانية، وإنما يمكن فهمها باعتبارها مفارقة - يذكر إليادي - "فهي تُبين بأن أفضل طريقة لإدراك الله أو الحقيقة المطلقة، أن يتم الكف، ولو لبضع ثوان، على التفكير في الألوهية، أو تخيلها عبر منظور التجربة المباشرة، ذلك أنه يمكن لمثل هذه التجربة أن تُدرك كشظايا وتوترات فحسب". فعلى الرغم من تصريح "إليادي" بأن توافق الأضداد يمكن العثور عليه في الرمزيات، والنظريات، والمعتقدات، لكنه يشدد على أنه ليس

¹ للاستزادة، انظر نفس المرجع، ص 69-70. بالإضافة إلى كتاب علم النفس اليوناني، ص 194-195، للإطلاع على نظريتي النماذج البدئية والمنادالا، وكتاب تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ج3، من ص 227 إلى ص 230، للإطلاع على موقف إليادي من توافق الأضداد واللاهوت السليبي عند كوسا.

² John Valk, *The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade* (MA thesis, Institute for Christian Studies of Toronto, 1979), p 32.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كإلهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

بالضرورة أن يدرك المرء ذلك السلوك الذي يؤديه المرء خلال الطقس أو الفكرة القائمة في الأساطير، بمعنى أن الإنسان الديني لا يدرك دائما تلك التضمينات الميتافيزيقية لتوافق الأضداد التي تنطوي عليها الأسطورة أو الطقس. فبحسب "إليادي"، أنه "في ثقافات معينة، وخلال فترات محدّدة في التاريخ، ولدى بعض الفئات من الناس، فإن التضمينات الميتافيزيقية لتوافق الأضداد مُدركة بوضوح، ومُسلّم بصحّتها". لكنه ليس هو الحال لدى جميع الشعوب الدينية. فالمذاهب الأساسية، المتضمّنة في الأساطير والملاحم التي تعكس توافق الأضداد، تملك مصدريتها لدى أناس متمرسين في اللاهوت والفلسفة، ومع ذلك، فقد لاقت هذه الملاحم والأساطير قبولا هائلا بين عامة الناس¹. فليس بالضرورة أن يكون لدى عامة الناس إدراك بانطواء طقوسهم وأساطيرهم على توافق الأضداد، إذ يكفي أن يكون لدى من يسميهم "إليادي" بـ"اختصاصيي المقدس" معرفة بطبيعتها ودلالاتها، كالشامانيين، لكنها تُمارس كسلوك ديني، ولو دون حيازة هذا الإدراك.

ويضيف بأن مسألة أساسية ينبغي توضيحها، وتكمن في أن "إليادي" بذاته يذكر بأن معظم الثقافات لا تُطبّق مبدأ توافق الأضداد بشكلٍ واضح، ذلك أن مجموعة واسعة من السلوكات والظواهر الدينية المتعلقة بالحقيقة المطلقة، وبتفسير الخلق، تُوظّف مبدأ توافق الأضداد، حتى وإن لم تكن على وعي بذلك. ويعطينا ذلك دلالة استهلاكية، بأن مبدأ توافق الأضداد، المستخدم كأداة كشفية، قد مكّنت "إليادي" من توظيف المفهوم، على الرغم من كونه أكثر تجريدية عن القصد الفعلي لبعض الحالات المخصوصة، إلا أنه قابل للتطبيق بشكل ثابت، حسب رأيه على مختلف التقاليد الدينية، والتي غالبا ما تكون متنوعة تماما². ومن ثمّ، يمكن عدّ المفهوم باعتباره نموذجا تفسيريًا لمختلف الظواهر الدينية التي عمل على استقصاء دلالاتها.

ويتميّز الأسلوب الإليادي في التأليف باستحضار الكثير من الشواهد والقرائن من مختلف الأديان، بغية إضفاء الشرعية على تصوراتها، وتعتبر الهند من أهم مصادر شواهد، كاشتغاله في أطروحته عن اليوغا حول تمثل توافق الأضداد في الأساطير الهندية، وقد أثنى عليها قائلا: "إن الهند هي خير شاهد، أفضل من أيّ حضارة أخرى، وعلى مستويات عدّة، على استعادة موضوع غابرة واسعة الانتشار في العالم، وعلى إعادة تأويلها بشكل خلاق"³. ولذلك سنقتصر على الهند كأمودج تجنبا للإسهاب.

وقد تناول "فولك" طريقة استقراء "إليادي" لتمثّل فكرة توافق الأضداد في الميثولوجيا الهندية، فهو يصف الروحانية الهندية من خلال مفهوم توافق الأضداد: "يتمثل المثل الأعلى للمفكر الهندي في "جيفان موكتي" *jivanmukti*، ذلك الإنسان الذي تحرّر أثناء حياته"، أي ذلك الشخص الذي، بينما يعيش وسط العالم، لكنه ليس مشروطاً ببنيته. فهو الشخص الذي لم يعد "ثابتا في مكانه"، ولكنه، مثلما تذكره النصوص، "حرّ في التحرك أينما شاء"، ف"الجيفان

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., p 33.

² Ibid., pp. 33-34.

³ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 307.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأرواحه (التعليلية في استقصاءه)

موكتي" يعتبر في وقت واحد، داخل التاريخ وأبدي. فوجوده يمثل مفارقة في المعنى الذي يشكّل فيه توافقاً للأضداد بحيث يتجاوز الإدراك أو التخيل". إن العلاقة التفارقية، بين المقدس والمدنس، مثلما وصفها "إليادي" في الروحية الهندية، تحتل مكاناً في الوضع الإنساني الحالي، فتوافق الزمان والأبدية، يحصلان بشكل متزامن في الشرطية البشرية، إذ تتوافق الجواهر المتناقضة، وتتواجد بشكل تبادلي في علاقة لا يمكن وصفها إلا على أنها تفارقة *paradoxical*. ويوصف الوجود الفردي البشري، في الروحية الهندية، بأنه مدنس، فهو يتشكل من أزواج من الأضداد. ويمكن للبشرية تجاوز هذه الأضداد. فعند قيام الإنسان الديني بذلك، يكون قد تحطّى ذاتيته الفورية ووضعها الشخصي، ويرقى إلى "منظور فوق-ذاتي"، ومن ثمّ، يتمّ تحقيق معرفة ميتافيزيقية. ويحصل كل ذلك من خلال تقنيات متعددة، ونتيجة لذلك، ينجح الإنسان الديني في بلوغ الازدواجية، بمعنى، تحقّق توافق الأضداد في جسده وروحه. وفقاً لـ"إليادي"، فإن أساطير، وطقوس، ومعتقدات الروحية الهندية، تملك سمة واحدة مشتركة، فهي تضطر الإنسان إلى التصرف بخلاف ما يفعله عفويًا. فبتناقض الفكر مع ما تظهره له التجربة المباشرة والمعرفة الأولية، سيصبح غير الذي كان عليه - ما لا يمكن أن يكونه - في وضعه المدنس، وغير المستنير، في شرطية الإنسانية. وحينها، تساعد الأساطير الهندية (خصوصاً) حول توافق الأضداد، أيّ شخص يكون وسيطاً لها، أن يتجاوز مستوى التجارب المباشرة والكشف عن البعد السري للحقيقة. ويكشف التوظيف الإليادي لمفهوم توافق الأضداد من خلال الروحية الهندية، عن المعنى الضمني المزدوج للمفارقة: ويتألف المعنى الضمني الأول من جزأين، الأول: توصف الشرطية الإنسانية في الروحية الهندية باعتبارها مدنسة، ذلك أنّها تتكون من أضداد مع انعدام للوحدة، كما أن الإنسان اللامتدين مُعدّدٌ لمثل هذا الوجود المدنس، إذ يواجه للأبد توتراً بين الأضداد المتأصلة في الشرطية البشرية. الثاني: يدرك الإنسان الديني "بعداً آخر" للحقيقة، إذ يواجه الإنسان الديني داخل التجربة الدينية كلا النمطين من الوجود: المقدس والمدنس. أي ذلك الجوهران المتناقضان. أما التضمين الثاني: فيتألف من الطبيعة المتفارقة بين نمطي الوجود، فعبر التقنيات المختلفة، يتجاوز الإنسان أضداد وثنائيات الشرطية البشرية، بمعنى، أن الإنسان المتدين يختبر حينها الوحدة، أين تتوافق التوترات. يجب أن ندرك، وفقاً للتفسير الإليادي، بأن نفس الأضداد لا تزال خاضعة للاختبار، غير أنّها لم تعد محتبرة مثلما كانت، إذ يتم اختبار وحدة المقدس بدلاً عن ذلك، لأن نمطي الوجود يتواجدان حينها بشكل متفارق. وعليه يصبح مفهوم "إليادي" عن توافق الأضداد، أفضل طريقة لوصف التعايش المتبادل بين الأضداد، أين يتم اختبار كمال المقدس في الشرطية البشرية الزمنية¹.

وهذا كأمودج عن توافق الأضداد في الأساطير الهندية، لتفسير وتبرير الإنسان حالة الكمال، والبقاء في الوقت عينه مشروطاً.

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., pp 34-36.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كعقيدة المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

ثم يخرج بنتيجة عامة عن استقراء الأساطير الهندية وتمثلات توافق الأضداد بأنه على الرغم من توظيفه للمصطلح من أجل وصف الروحانية الهندية، الذي لا يعتبر شرقياً في أصله، غير أنه يرى وجود عناصراً في وعيها الديني، تتلائم مع مفهوم توافق الأضداد، فقد اكتشف بأن معاني هذا المفهوم تصف بشكل متناسق، مقاصد الروحانية الشرقية¹.

أما بالنسبة لتمثلات المصطلح في المثلوجيا الغربية، فيتوقف "فولك" عند تحليل تبديات الخنثوية أو الزمردة في أعمال "إليادي"، باعتباره توافقاً للأضداد، وجمعاً بين الأنوثة والذكورة، وتحليله لأساطير نشأة الخلق، بناء عليها، لكونها إشارة إلى حالة الفوضى التي سادت قبل الخلق، بالإضافة إلى ظهور نمط الألوهية الخنثوية كمظهر ألوهي جديد. كما يتناول "فولك" تأثير "إليادي" بالمفهوم اللاهوتي لتوافق الأضداد لدى كل من "إيكهارت" و"دي كوسا"، والمفهوم الفلسفي لـ"هيراقلطس" الذي يعتبره متوافقاً مع الأنطولوجيا الغابرة، باعتبارها قرائناً استدلالياً لإضفاء الشرعية على تصوّره حول التوافق كأمّودج تفسيري، يمكن من خلاله تفسير العديد من الأنساق والسياقات الدينية².

وبعد عرضه للكثير من النماذج، ينتقل "فولك" إلى مناقشة الدلالة المعرفية، والقيمة المنهجية التي يحظى بها هذا المفهوم في تناول الإليادي لجدلية المقدس والمدنس، ففي كتاباته المختلفة، يعرض "إليادي" صنفاً كاملاً من الظواهر التي اكتشف من خلالها المعاني المتضمنة في توافق الأضداد، فهو يرى بأن هذا المفهوم يُجسّد المعنى الجوهرية للعلاقة التفارقية بين المقدس والمدنس. كما أن توظيفه المتكرر لهذا المفهوم لتوصيف وتوضيح فكرة التفارق، يُلفت الانتباه إلى حقيقة أنه اكتشف عنصراً ذات الصيت في الوعي الديني، وفي الوقت عينه، إلى حقيقة أن هذا المفهوم أساسي في الطريقة التي ينظر بها إلى بنية الحقيقة³. فقد كان توافق الأضداد مفهوماً متداولاً عند الغالبية من الظواهر الدينية، كآلية يمكن من خلالها الجمع بين المتناقضات في كلية واحدة، وتسمح بتجاوز تلك الفجوة التي يتعذر على المنطق قبولها، ومن ثم، فهو يؤدي وظيفة تبريرية.

وقد تناول "فولك" طبيعة العلاقة بين توافق الأضداد وتمثلاته من خلال الرمزية، مبيناً بأنه خلال مناقشات "إليادي" للرمزية الدينية، تتلقى أوضاع فكرة مفادها بأن مفهوم توافق الأضداد مركزي في هيكله القاعدي. فالرمز، بحسب تعريف "إليادي" له، هو أنسب طريقة في التعبير عن توافق الأضداد، إذ يتم التعبير عنه بسعة ووضوح عبر الرموز. وفقاً لتصوّره، فإن للرمز خاصية تُمكنه من التعبير عن الطبيعة التفارقية للحقيقة المطلقة. فهي لا تعبر عن المطلق فحسب، وإنما تعبر أيضاً عن التعايش المتفارق بين الجواهر المتناقضة: ولعلّ أهم وظيفة للرمزية الدينية، يتمثل في قدرتها على التعبير عن الأوضاع المتفارقة أو لأنماط معينة من الحقيقة المطلقة، التي يتعذر التعبير عليها بطريقة أخرى⁴. إذ تسمح خصائص وبنية اللغة الرمزية باستيعاب الطبيعة المتناقضة بين أقطاب التجربة الدينية، والقدرة على جمع الأضداد بتوحيدها في كلية جامعة مشتركة.

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., p 36.

² For more detailed discussion, see, Ibid., Cf, pp 43- 63.

³ Ibid ., p 40.

⁴ Ibid., p 43.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأرواحه (التعليلية في استقصاءه)

ويورد بخصوص هذه الاشكالية، ثلاث ملاحظات أدرجها "إليادي"، حول علاقة اللغة الرمزية بتوافق الأضداد ، ففي الفصل الأخير من *Mephistopheles and the Androgyne*، يذكر "إليادي" بأن أول ملاحظة ينبغي على مؤرخ الأديان أن يراعيها تتمثل في أن "العالم يتحدث من خلال الرموز"، ويتجلى بذاته من خلالها، فالرمز ليس نسخة مطابقة عن الحقيقة الموضوعية، لكنه يكشف عن شيء أكثر عمقا وجوهرياً. وتكمن ملاحظة "إليادي" الأولى في أن : الرموز مؤهلة للكشف عن نمطية العالم أو عن شرطية العالم التي لا تكون جلية على مستوى التجربة المباشرة. فالرموز تكشف عن معنى أعمق للحياة، يتعدّد إدراكه عبر التجربة المألوفة. كما أنها تكشف عن الجانب العجائبي، والمتعدّد تفسيره للحياة، وفي الوقت عينه، عن البعد المقدس للوجود البشري. أما الملاحظة الثانية لـ"إليادي" فتتبع الأولى، ذلك أنه بالنسبة للبدائيين، تعتبر الرموز دينية بشكل دائم، كما أنها تنطوي على أنطولوجيا، بحيث أنها تعبّر عن حكم على كل من العالم والوجود البشري، اللذان لم يتم صياغتهما في مفاهيم، كما لا يمكن ترجمتها دائماً إلى مفاهيم. ثالثاً : يلاحظ "إليادي" بأن الرمز يمكنه الكشف عن العديد من المعاني المتّحدة بنيوياً : فالخاصية الجوهرية للرمزية الدينية تكمن في تعدد كفاءتها، وفي قدرتها على التعبير عن معانٍ متعددة في آن واحد، لا تكون الوحدة الجامعة بينها جلية على مستوى التجربة العادية. وتعتبر هذه الكفاءة نتاجاً عن قدرة الرمز في الكشف عن تصور يمكن من خلاله دمج الحقائق المتنوعة مع بعضها البعض ضمن "منظومة". وقد لعبت قدرة أهلية الرموز في التعبير عن الجوانب المتناقضة للحقيقة المطلقة دوراً مهماً في الفكر الفلسفي اللاحق¹. وقد تمّت مناقشة مركزية الرمزية في الطرح الإليادي فيما سبق، فخصائصها وقدرتها على استيعاب المتعدّد على الصياغة المفاهيمية، والطبيعة المتناقضة لأبعاد التجربة الدينية، هو ما جعلها تحظى باهتمام رئيسي في تناول الإليادي للظواهر الدينية.

ويؤكّد "فولك" على هذه المركزية مبيناً بأنّ الحقيقة الكلّية لتعقيد توافق الأضداد، لا تمثّل جلياً إلا إذا ما راعينا الأهمية التي يوليها "إليادي" للرمز. إذ تعتبر الرموز جوهرية في الكشف عن توافق الأضداد في الفكر الإليادي : فعلى الرغم - يقول إليادي- من أن مفاهيم القطبية وتوافق الأضداد قد وُظّفت منهجياً منذ بدايات التفكير المنهجي، فإن الرموز التي كشفت عنهم لم تكن نتيجة للتفكير الرمزي، وإنما نتيجة لتوتر وجودي. فبإدعاء وجوده في العالم، وجد الإنسان نفسه في مواجهة مع "شفيرة" *cipher* أو "كلمة" *word* للعالم، وهو ما دفعه إلى مواجهة مع الجوانب السريّة المتناقضة للحقيقة أو القداسة، التي يميل إلى اعتبارها مفردة أو متجانسة. وقد كان أحد أهم الاكتشافات العظيمة للروح الإنسانية المأمولة، أنها اعتقدت بأنه يمكنها من خلال بعض الرموز الدينية، أن تُدمج وتُجمع بين الأضداد والمتضادات ضمن وحدة. ومنذ ذلك الحين، لم تلقى الجوانب السلبية والشريرة للآلهة والكون تبريراً لها وحسب، وإنما كشفت عن ذاتها باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة والقداسة². أي أن الرمزية قد سمحت باعتبار عنصر الشر

¹ Walk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., p 43-45.

² Ibid., p 45.

الفصل الثالث: (الفهم الإليادي) لأهمية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

والتهديد والغضب الإلهي، جزءا جوهريا في الذات الإلهية، وليس بالتوقف عند مجرد تبرير المآسي والآلام، كما سمح توافق الأضداد بفك لغز شفرة ولغز الوجود الذي أقلق الإنسان وحيرته، واستطاع شرحه. ليخلص إلى أن الرمزية هي الآلية التي سمحت بالدمج والتركيب والجمع بين الأضداد في الطرح الإليادي، ويعود ذلك إلى خاصية الرمز البنيوية في القدرة على الجمع والتوفيق بين المتناقضات، إذ يتضح مما سبق بأن الرمز في الفكر الإليادي يستحضر تصورا حول طبيعة وبنية الحقيقة، حيث تتوافق الأضداد والتوترات ضمن وحدة أو "سرّ الكلية" *mystery of totality*، أين يُصوّر الرمز، أكثر من أي شيء آخر، تعايش الجواهر المتناقضة التي تتربط بشكل متفارق¹.

ثم ينتقل "فولك" إلى مناقشة قيمتها وجوهريتها في علاقتها بالطقوس، أو السلوكات الدينية التي يمارسها الإنسان المتدين، باعتبارها تمثلا عمليا لها، مشيرا إلى أنه يوجد هنالك مؤشر آخر حول الأهمية المحورية لهذا المبدأ في الفكر الإليادي، ويتمثل في معالجته للطقوس الدينية. ففي تصوره، وتعريفه لها، تكمن في كونها نمطا من التعبير عما تم تجربته في توافق الأضداد. إذ تعتبر، وفقا له، "نمطا من النماذج البدئية لدى أصناف محددين من الإنسان الديني، أو لبعض من الأشكال التي تتخذها التجربة الدينية - يقول إليادي - يمكن لتوافق الأضداد تجاوز كل الصفات، وأن يتم إحرازه من قبل جميع الناس، عبر كل أنواع الطرق. ففي المستويات الأكثر بدائية للحياة الدينية، كانت العريضة ترمز إلى العودة إلى اللاشكل والغموض، أي إلى حالة تختفي فيها كل الصفات، وتندمج المتناقضات". فالطقوس والأسطورة الكونية، جعلت البشرية البدائية تفتح على ثروة معرفية هائلة عن طبيعة الحقيقة المتعددة على الفهم، وعلى مستوى آخر للإدراك، بما في ذلك العقلانية. فبواسطة الطقوس والأسطورة والرمز، تصبح الحياة مفهومة على جميع الأصعدة - يقول إليادي - ومن ثم، تتجلى الأساطير الكونية وعالم الطقوس بأكملها باعتبارها تجارب وجودية للإنسان البدائي : فهو لا يفقد ذاته، ولا ينسى وجوده عند ممارسته لأسطورة أو مشاركة في طقس، وإنما على العكس تماما : فهو يجد ذاته ويصبح مدركا لها، لأن تلك الأساطير والطقوس تعبر عن حقائق كونية، يدركها في النهاية كحقائق في كيانه". إن حقيقة إشارة "إليادي" إلى الطقوس والرموز في جميع الأديان لا يخلو من الأهمية، فمن الضروري بحسبه، أن يكون لدى المرء نوع من التجربة يمكنه من خلالها إدراك البعد الديني للحقيقة في تعارضها مع الوجود المدنس، ومع ذلك فهي تنجسم معه². فالطقوس تسمح بالتطبيق العملي لتوافق الأضداد، مثلما تسمح للمتدين أن يبقى في مجال مفعم بالقداسة. كما ينبغي لمؤرخ الأديان حيازة تجربة دينية سابقة، تتيح له تبصّر تمثل التوافق في الطقوس الممارس.

وعن هذا الإدراك العملي لتمثلات توافق الأضداد من خلال الطقوس، يضيف "فولك"، عارضا بعض الأمثلة، مؤكدا بأن الطقوس الدينية، إذا ما أدركت بشكل صحيح، فهي الطريقة الوحيدة للحفاظ على التواصل مع المقدس، كما أنها لحظة التحوّل التي يُدرك من خلالها المرء سطوع المعنى في تعددية الحياة المشتركة. وبإيجاز، يكون المرء قد اختبر توافق

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., pp 45-46.

² Ibid., p 46-47.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

الأضداد. إذ تكشف تعبيرات الطقوس الدينية عن تجربة المشاركين للكون، وعن الموقف المتخذ اتجاه الزمان والتاريخ، فبعض الطقوس تجسد كثافتها في التاريخ، وداخل أحداث التاريخ بذاتها. وذلك هو الحال، بشكل خاص، مع التقليد اليهودي-المسيحي، أين يتم تجربة القربى من الله والحفاظ عليها، من خلال تأدية بعض الطقوس التي اكتسبت أهمية بسبب أحداث تاريخية ماضية، ومن أمثلة ذلك: الاحتفال بعيد الفصح في التقليد العبري، واحتفال العشاء الرباني في التقليد المسيحي، كما تركز طقوس أخرى على أحداث ما قبل-تاريخية، مثل الروحانية الهندية¹.

ونختتم هذه المقاربة لمفهوم توافق الأضداد عند "فولك"، من خلال إبراز طبيعة العلاقة القائمة بين الطقوس والرموز، أين يشير إلى أن الطقوس غير ممكنة من دون الرموز، ذلك أن كل طقس مُثقلٌ بالرموز: فهي تمثل قلب المقدس. كما أن الطقوس الدينية تعتبر تمثيلاً احتفالياً للرموز والأساطير. إذ يسمح إعادة تمثيل الرموز والأساطير بأن يدرك المرء المقدس، وترسيخ كينونته. كما أن الحياة تصبح ذات معنى من خلال الطقوس، وينتظم الكون، ويصبح الشواش كونا، وتتحد الأضداد. ففي كل الأمثلة التي يناقشها "إليادي"، تواجهنا حقيقة، تكمن في توظيفه لمفهوم توافق الأضداد بطريقة ضمنية وصريحة، وعليه فإنه لا يمكن فهم طريقته في شرح العلاقة التفارقية بين المقدس والمدنس بشكل تام، إلا عندما يتم تحليله بأنه يعتمد على هذا المفهوم². وبهذا يمكن القول بمحورية ومركزية مفهوم توافق الأضداد في تناول الإليادي لطبيعة العلاقة بين المقدس والمدنس، تقاربا وتنافرا، توافقا وتضادا، وأنه يستحيل إدراك جوهرها من دون مراعاة هذه المركزية.

أما بخصوص المقاربة الثانية لمفهوم توافق الأضداد الإليادي، فيلخص "دادوسكي" مجمل ما ورد في الفصل الثاني عشر من كتاب *Traité*، فبحسب "إليادي"، يعتبر توافق الأضداد أحد أكثر الطرق البدائية في التعبير عن مفارقة الحقيقة الإلهية. وهو يمدد هذه الطريقة للتعبير عن جميع التقاليد الدينية، يقول "إليادي": "ينبغي أن أذهب إلى أبعد من ذلك، والقول بأن مفارقة توافق الأضداد توجد في قاعدة كل تجربة دينية، بما في ذلك التقليد اليهودي-المسيحي". ويتبع "إليادي" أصل فكرة توافق الأضداد في حنين الإنسانية الغابرة، ولدى الإنسانية عموما، في رغبتها نحو العودة إلى الحالة الوجودية الأولية التي سبقت عملية الخلق، أو بشكل أكثر دقة، إلى حالة "الفوضى" التي سبقت تشكيل الخلق. ويمكن لمصطلح الفوضى أن يكون مضللاً، إذ يتبدى هنا الأسلوب الشعري عند "إليادي" في محاولته لوصف حالة الوحدة الأولية من الكمال والكلية، حيث لا يوجد تمييز بين الأضداد. فعند الخلق، يتم تقسيم هذه الكلية وكسرها من أجل إمكانية ولادة العالم، أو البشرية. بمعنى آخر، يحدث التمييز بين الأضداد تبعا لخلق العالم، أي كنتيجة لفقدان هذه الوحدة الأولية، وحينها، تحتفظ البشرية بحنين وجودي إلى الحالة المتفارقة التي تتواجد فيها المتناقضات جنبا إلى جنب، من دون صراع، وتتوالد لتشكّل وحدة سرّية³. وهي الاشكالية التي سنرجئ مناقشتها إلى المبحث الرابع بأمثلة تطبيقية، عما يدعو بالحنين إلى الأصول، أو العود الأبدي.

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade., p 50.

² Ibid., p 50-51.

³ Dadosky, The Structure of Religious Knowing, pp 64-65.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

ويضيف "دادوسكي" بخصوص العلاقة بين توافق الأضداد وتمثلاته في جميع مظاهر الحياة الدينية، وبأنه لم يكن حصرا على التدين الغابر، فتوافق الأضداد في الوجود الأولي السابق للخلق، يعتبر جانبا من التوظيفات الإليادية للمصطلح فحسب، ذلك أن توافق الأضداد موضوع ظهر في كل مكان في الفكر الإليادي، إذ يُوظَّف كذلك لوصف البنية الكلية للألوهية، لأن توافق الأضداد يكشف بطريقة أعمق من أي تجربة عقلانية على الإطلاق، عن البنية الحقيقية للألوهية التي تتعالى عن كل الأوصاف وتُصالح بين كل المتناقضات. بالإضافة إلى ذلك، فهو يُوثَّق تجلي توافق الأضداد في مختلف الرموز والأساطير عبر العالم. وغالبا ما يستشهد بمثالين يجسّدان هذه الفكرة. أولا: إن تكرار بروز الشخصيات الخنثوية عبر مختلف الميثولوجيات العالمية، يعكس بحسب "إليادي"، حنين البشرية إلى السمات الكمالية للحقيقة الألوهية، حيث تتوافق الذكورة مع الأنوثة. ثانيا: تعكس الأساطير والملاحم التي ترسم التركيب والتعاون والتحالف بين الآلهة الخيرة والآلهة الشيطانية، أي ذلك الجانب من الحقيقة الألوهية التي يتوافق من خلالها الخير والشر. وبالمثل، فإن تبني "كارل يونغ" لمفهوم توافق الخير والشر في الألوهية، كان بمثابة قاعدة في انتقاده. ويدعي "إليادي" بأن فكرته حول توافق الأضداد لم تُشتق من النظرية اليونانية، إذ يقول: "لتجنب كل إساءة للفهم، دعونا نضيف بأننا لم نعتمد على المفهوم اليوناني المتعلق بـ"الكلية النفسية" *psychic totality* في الصفحات التالية، ذلك أن التصور اليوناني حول حقيقة الشر قد أثار نقاشا عنيفا"¹. ويمكن استخلاص فكرتين من هذا الطرح، تتمثل الأولى، في التعميم الإليادي لمفهوم توافق الأضداد، بحيث جعله شموليا يمكن العثور عليه في مختلف التقاليد الدينية، وبأنه لم يكن محصورا بالأساطير الغابرة. ثانيا: ويتمثل نقد طرح "فيسرستوم" السابق حول اقتباس فكرة توافق الأضداد من الطرح اليوناني، ذلك أن "إليادي" قد أخذ عنه فكرة اللاوعي الجمعي، ليصوغها بما يتوافق مع فكرة النماذج البدئية.

ثم يستعرض "دادوسكي" تمثل توافق الأضداد في التجربة الدينية، باعتبارها الآلية التي تسمح بإدراك جوهر هذا المفهوم، من خلال استحضاره ومعايشته، والشعور بحالة الكمال التي يحظى بها المتصوف، كأمودج، بعد التعالي عن شرطيته البشرية، مبيّنا بأن "إليادي"، يتوسّل بمصطلح توافق الأضداد بغية وصف نوع من التقنيات الساعية نحو الترانسندنالية. فعبر طريقة مماثلة، غير أنها تختلف قليلا من حيث الأسلوب، يمكن لتوافق الأضداد كذلك أن يصف المحتوى الغامض والسري للتجربة الدينية. وتعبير أدق، فإنها تعكس وفقا لـ"إليادي"، محاولة تجسيد الطبيعة المتعددة على الوصف للمجال المقدس. ولأن طبيعة المقدس لانهائية، فإن العقل البشري محدود كليا لإدراك هذه السرية والتعبير عنها. ويشرح "إليادي" هنا، مفهوم "نيكولاس دي كوسا" قائلا: "لا ينبغي تفسير توافق الأضداد باعتبارها مركبا اكتسب بواسطة العقل، ذلك أنه من غير الممكن أن ندرکه على المستوى المتناهي، وإنما من خلال الطريقة الحدسية فقط، أي على المستوى اللامتناهي". وبناء عليه، فإن ما يشير إليه باعتباره "العلة الإلهية" *Divine Grund*، يرفض كل "احتمالات الإدراك العقلاني"، وبأنه لا يمكن "إدراكه إلا باعتباره سرا أو مفارقة"، ومع ذلك، فإن هنالك حاجة إلى صياغة مفاهيمية يمكنها أن تقرّب سرّ الألوهي بواسطة صياغة "مفاهيمية" على الأقل. ومرة أخرى، نتعامل في

¹ Dadosky, The Structure of Religious Knowing, p 65.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لفاهيم المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

حقيقة الأمر، مع وضع ترانسندنتالي، باعتباره كينونة متعدّرة على التصوّر، يتمّ التعبير عنها بواسطة استعارات متناقضة أو متفارقة. وذلك هو السبب الذي يكمن من وراء تطبيق صيغة *coincidentia oppositorum* حينما تكون هنالك ضرورة لوصف حالة متعدّرة على التخيل، سواء في الكون أو في التاريخ¹. ويذكرنا هذا بالتحليل الأوتوي حول استعصاء الجانب غير العقلاني في القدسي عن الصياغة المفاهيمية، إلا من خلال طريقة استعارية، إذ يرى "إليادي" بأن توافق الأضداد كمفهوم يمكنه استيعاب واحتواء هذه الطبيعة المتعدّرة على الصياغة العقلانية.

ويضيف "دادوسكي" عن هذا الاستعصاء، بأنه يمكن لتوافق الأضداد أن يفيد في التعبير عن تجربة السري التي تتعدّر على الصياغة المفاهيمية، ففكرة توافق الأضداد تحافظ على المحتوى الغامض والمتعدّر على الوصف للتجربة الدينية الصوفية. ويلخص "دوغلاس آلان" فكرة "إليادي" بهذا الصدد، إذ ينجذب "إليادي" إلى كل ما يعتبر ملغزا ومتفارقا، وإلى كل معقّد، وغامض، وخصيب لا ينضب، والترباط العضوي، والإبداع اللامحدود في التجربة الدينية. فالبنى الدينية الرمزية والأسطورية، التي يفصلها "إليادي"، هي تلك التي تعبّر عن توافق الأضداد، وعن أوضاع وجودية معقّدة للغاية، مع حفاظها على معناها السري الأعمق. كما أنه يرفض جميع التفسيرات التي تميل نحو اختزال تعقيد الظواهر الدينية في بعض التفسيرات الساذجة وأحادية المعنى. ذلك أنّ، الحقيقة المقدسة تُختبر باعتبارها تفارقا عند إليادي². فالتوافق مقولة تقف مناهضة ضد الاختزالية كذلك.

وقد تناول "دوغلاس آلان" هذه الاشكالية المتمثلة في استعصاء توافق الأضداد على التعبير العقلاني، وقدرة اللغة الرمزية على احتوائها، مبينا بأن اللغة الرمزية تملك القدرة على الكشف عن بنى العالم، التي لا تكون جلية على مستوى التجربة العادية، وقد صاغ "إليادي" هذه الملاحظة من خلال تأكيده على أن الرموز تكشف عن الجوانب الأعمق للحقيقة، التي تستعصي على أي وسيلة معرفية أخرى. فالرموز تعتبر استجابة، وتحقيقا لوظيفة، تعمل على تسليط الضوء على أكثر أغماط الوجود سرية. كما أن هذه الجوانب العميقة للتجليات الرمزية قد تمّ اختبارها باعتبارها تفارقا وتناقضا. إن الوظيفة الرمزية المتمثلة في التوحيد، والتجانس، والتنظيم، تعتمد على منطقية وتعدد كفاءة الرموز، وهي التي تسمح للأشخاص المتديّنين بدمج الجوانب المتناقضة والمتفارقة للحقيقة، ضمن بنية كلية، معنائية، ومتماسكة. ويختصر "روبرت لايستر" شيئا من المناقشة الإليادية للتجليات الرمزية بأن الرمز ينجح في استحضار هذه الجوانب من الحقيقة ضمن مصطلحات تعبيرية، لم تتمكن المفاهيم العقلانية من استيعابها، ولا تقدر على الإفصاح عنها، فهذه الخصائص المتناقضة والسرية للكون، التي تعتبر ازدواجية (أو بشكل أكثر تلاؤما، تعددية في الكفاءة) الرمز أكثر تناسبا لها. فالرموز هي صورة زخمة بالعديد من المعاني في آن واحد". إن ما يريد "إليادي" التأكيد عليه هنا، يكمن في أنّ الرمزية، وتوافق الأضداد، يمكنها الكشف عن أكثر التجارب الروحية الخلاقة³.

¹ Dadosky, *The Structure of Religious Knowing*, p 66.

² Ibid.,.

³ Allen, *Myth and Religion*, p 157.

الفصل الثالث: المفهوم الإيديولوجي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

وبعد هذه القراءة التحليلية لمفهوم توافق الأضداد عند "إيدي"، من خلال المقاربتين السابقين، فإننا سنعمل على تلخيص مجمل ما ورد في الفصل الثامن من كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، والموسوم بـ"مقدمة نقدية لتاريخ الثنوية الدينية: الأزواج والتقاطيات"، باعتباره فصلا مرجعيا حول هذه الاشكالية، وقد ارتأينا بعد استقراءه تقسيمه إلى ثلاثة عناصر، وردت كالتالي:

أ. اختزال الثنويات الدينية ومسؤولية مؤرخ الأديان: تناول "إيدي" الدراسات السابقة لهذه الاشكالية، بالإشارة إلى إسهامات "المدرسة الاجتماعية الفرنسية"، وعلى رأسها كل من: "دوركهايم" و"موس"، وإلى أثرهما على الدراسات اللاحقة، غير أنه انتقد منهجها نظرا لاتباعها أنماطا تصنيفية اجتماعية، أي بتقسيم المجتمع والطبيعة إلى قسمين، فالأفكار تخضع لتنظيم نموذجي يضعه المجتمع، وهو ما يؤكد حسبهما على وجود ترابط بين النسق الاجتماعي والنسق المنطقي. فإذا ما كان الكون مقسما إلى سماء وأرض، أسفل وأعلى، فلأن المجتمع مقسم إلى طوالم وعشائر. ويرى "إيدي" بأنهما لم يقدم أي دليل مقنع على هذه النتيجة، صحيح بأن هذا المبدأ يحكم التصنيفات الكونية والمجتمعية، لكنه من الأولى أن يتم البحث عن أصله، ولذلك يرفض ردّ أصله إلى المجتمع، وإنما إلى التجارب البدائية.

كما يرى بأن تعدد الثنويات وكثرتها أثارت دهشة الباحثين، وهو ما ساهم في ظهور "المدرسة الانتشارية" الإنجليزية المتأثرة بالمدرسة الفرنسية، والتي تقول بأن التنظيمات الإثنينية هي نتيجة لأحداث تاريخية بسبب اختلاط الشعوب وحدوث التأثير والتأثير. وقد تأسست على مبدئين: أولا، الاعتقاد بأن البدائيين من صنع التاريخ. ثانيا، بأنهم فقراء من حيث الإبداع ولهذا تشابه الظواهر بفعل الانتشار والتكرار. وعليه، فقد صارت موضة القرن العشرين، تتمثل في اعتبار هذه القسمة الثنائية، ذات أصل اجتماعي أو أصل تاريخي¹.

وتعدّ هذه المقاربات في تصوّره اختزالا لطبيعة ومهية الثنائيات التي تحكم الظواهر الدينية، انطلاقا من رفضه لتفسيرها بعوامل اجتماعية أو تاريخية خالصة دون مراعاة بنيتها الدينية، ليعرض بعدها بأنه سيقارب هذه الاشكالية انطلاقا من تصوّره كمؤرخ أديان، بغية إدراك وظيفة التقاطيات في فكر المجتمعات الغابرة والتقليدية في حياتها الدينية، مشيرا إلى أن ذلك يقتضي جهدا تأويليا، ذلك أن الوثائق المتوفرة تشكّل بحسب نمط كينونتها الخاصة نموذجا من إبداعات الفكر البشري، وبالتالي فإنه لا يمكن معالجتها بشكل مغاير، واختزالها في شيء آخر، إذ يتمثل الهدف الرئيسي في إدراك ما فيها من معان ودلالات عميقة، ولهذا قام بعرض الكثير من الأمثلة الدينية للتأكيد على شرعية هذه المقاربة.

كما أنه ردّ على النظرية الاجتماعية الفرنسية، مشيرا إلى عجز التكوين المجتمعي عن تفسير الوظائف التي تقوم بها رمزية معينة، فالتقسيم الثنائي للقرى -مثلا- نجده لدى العديد من العشائر، رغم عدم احتواء أديانها وأساطيرها على بنية ثنوية، وعليه فهو تقسيم يقوم على التجربة، أما إبداعها الديني فتجلى على أصعدة مغايرة.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 251، 256، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية) في استقصاء

ليؤكد في خاتمة بحثه على مسألة حاسمة في الدراسات المقارنة، تتمثل في عدم جواز ردّ الإبداعات الدينية إلى منظومة قيمية سابقة عليها، ذلك أن كل إبداع ديني يتميز بنيته الخاصة، ومن ثمّ فهو يرفض المنهج التعميمي الذي تميّزت به المقاربة الاجتماعية، فليست كل المجتمعات قد عرفت الطواطم، ومن ثمّ فإنّ تفسير الثنوية الدينية من خلال الطوطمية يعتبر اختزالاً لطبيعتها¹.

ب. **الثنويات الدينية إبداع روحي** : ينطلق "إليادي" من المبدأ الذي دافع عنه بشدة، والمتمثل في عدم قابلية المقدس للاختزال، ومن ثمّ، فالثنويات الدينية تمثّل تجربة دينية ذات جوهر فريد، وتعبّر عن إبداع بشري وتجارب وجودية، وجب مراعاة صعيدها وعدم اختزال طبيعتها، كما يؤكد بأنّ مبدأ الثنوية الدينية (كالتضاد والتقاطب) تمتد لتشمل الكون بأسره، ذلك أن مبدأ التقاطب يُشكّل قانوناً أساسياً يحكم الطبيعة والحياة، ويشكّل في الآن ذاته مبرراً وركيزة لاستلهام الأخلاق، وعليه، فإنّ مختلف منظومات التقاطب تعبّر عن بني العالم وبني الحياة، وتحدد نمط الكينونة الإنسانية.

ومن ثمّ، فإنّ الوجود الإنساني يصبح مفهوماً ومدركاً ومعاشاً باعتباره "إعادة ملخّصة" تكرارية للكون، وبالتالي تعدّد الحياة الكونية ذات دلالة ومعزى وقيمة ومعنى، وذلك إذا ما تمّ النظر إليها باعتباره "شفيّة". فالحياة الإنسانية لا تُفهم من حيث نمط وجودها، وفي علاقتها بالكون إلا من خلال إدراك مبدأ التقاطب، كما أنه لا يكفي دراسة نموذج واحد، أو عشيرة واحدة للحكم على التقاطب، وإنما بدراسة عدد كبير منها، تجنّباً للاختزال من جهة، ولأنّ دلالتها العميقة لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال إدراجها ضمن منظومة كلية، باعتبارها جزءاً منها، من جهة أخرى².

ج. **تصنيف التقاطبات الدينية** : يرى بأنّ التقسيمات الثنوية، كإبداع روحي فريد، يتطلّب جهداً تأويلياً خلافاً، تُصنّف في مجموعتين :

➤ **مجموعة التقاطبات الكونية** : فهو ذلك التقسيم الذي يحكم نظام الكون، ويميّز فيه "إليادي" بين التقاطبات ذات البنية المكانية مثل : يمين/يسار، أسفل/أعلى، إلخ. والبنية الزمانية، مثل : ليل/نهار. وبنية تنظيمية، بمعنى أنّها تقوم بتنظيم الحياة الكونية، مثل : حياة/موت، وتيرة الحياة النباتية، إلخ.

➤ **مجموعة التقاطبات البشرية** : أي تلك التي تنظّم الحياة البشرية، وتتحكم فيها، وتعتبر شفيّة لفكّ ألغازه، كما تُعدّ أكثر عدداً من الأولى وانفتاحاً. وتنقسم هي الأخرى إلى : بنية عرقية (مثل : نحن/الآخر الغريب)، وبنية أسطورية ودينية (مثل : ملحمة جلجامش، مقدس/دنيوي، وهي قسمة كلية تتعلق بالكون والحياة والمجتمع، الآلهة، أعداد الآلهة)، وبنية خُلُقوية (الخير/الشر).

وبعد ذلك يقدم ملاحظات عامة حول الثنوية الدينية، مفادها :

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباده، ص 259-260، و ص 321-322، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 272، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الديباوي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

- شقّت التقاطبات البشرية بشكل خاص، في عدد من الثقافات، وانطلاقاً من لحظة تاريخية معينة، طريقها أمام النظر والتفكير الفلسفي، وهو ما يذكرنا بنتيجة سابقة، تؤكد بأن جدليات المقدس قد سبقت الفكر الفلسفي المنظوم، بالإضافة إلى أنها مهّدت الطريق لظهور الجدل الفلسفي.
- تتميز العديد من هذه التقسيمات الثنائية والتقاطبات، بتضمين كل منها للأخرى، بحيث أنهما تندمجان وتتكاملان في كلفة واحدة، مثل التقاطبات الكونية والجنسية والدينية.
- تعبّر هذه التقسيمات عن صيغة الحياة باعتبارها توترا وتناوبا.
- يعتبر التضاد التقاطبي شفرة مُكِّنُ الإنسان من اكتشاف بنية العالم، ومعنى وجوده بذاته.

جامعة الأمير عبد القادر القادر
الجمعة الرابع

التصنيف المحور فولوجي لبنية المقدس

وتجلياته في الحياة الدينية

المبحث الرابع : التصنيف المورفولوجي لبنية المقدس وتجلياته في الحياة الدينية :

وبعد الاستفاضة في الجانبين النظري والمنهجي، نصل إلى القراءة التطبيقية للأدوات والمقولات التي قعد ونظر لها "إليادي" في استقصاء تجليات المقدس في الحياة الدينية، وتمثلاته ضمن أبعاد الوجود، والتي تعتبر في ذاتها بمثابة تجارب دينية، استطاع الإنسان المتدين بواسطتها إضفاء القيمة والمعنى والغاية على حياته.

وقد اعتمدنا في دراستنا على التقسيم الذي ارتضاه لكتابه "المقدس والمدنس"، أين جعل مورفولوجيا المقدس على أربعة أقسام هي : المكان، الزمان، الكون، والحياة الإنسانية. ويمثل الكتاب اختصارا لعمله المورفولوجي التأسيسي الذي أنجزه في كتابه *Traité d'histoire des religions*، الذي صنّف فيه أقسام المقدس إلى عشرة أصناف، هي : السماء، الشمس، القمر، الماء، الحجارة، الأرض، وقد جمعها في كتابه "المقدس والمدنس" تحت مفهوم المقدس الكوني أو الطبيعة. بالإضافة إلى الزراعة والخصوبة، التي ناقشها ضمن مفهوم الحياة الإنسانية. أما القسمين الأخيرين فيتعلقان بالمكان والزمان.

وعليه، فإننا سنعمل على عرض إسقاطاته المنهجية، على ما يمكن دعوته تبعاً للمعجم الإليادي، بمبروفانيات المقدس، مع تناول نظرياته التي تعبر عن فلسفة إليادية خالصة، ناشئة عن تصوره كمؤرخ أديان، ورؤية تجديدية فيما يتعلق بعودة مقول المقدس، وثورة على الاختزالية، واحتجاجاً على الحالة الوجودية المزرية التي تعاني منها البشرية بسبب سلخ القداسة.

المطلب الأول : التجربة الدينية للمكان (المقدس المكاني) :

انطلاقاً من القاعدة القائلة بأن الإنسان كائن اجتماعي، فقد سعى منذ الأزمان الغابرة أن يرسم حدود المجال الذي يُترجم داخله علاقاته الاجتماعية، مهما كانت مستويات ممارسته لأنماط حياته بسيطة أم معقدة. وبما أن الحياة البشرية الغابرة دينية في جوهرها، فقد سعت إلى إضفاء صبغة القداسة على كل سلوكاتها، كما جهدت إلى إحاطة الحيز المكاني الذي تعيش ضمنه بمآلتها، وجعله غامراً بالمعنى، انطلاقاً من خوفها الفطري من الفراغ والعمائية، وحينها الوجودي إلى البقاء بالقرب من المقدس.

وقد تطرّق "إليادي" إلى الموقف أو الوضع الوجودي الذي اتخذته البشرية المتدينة الغابرة اتجاه المكان، وبحث في مختلف الرمزيات التي أضفتها عليه تحليلاً واستقصاء، وبعد استقراءً لمجمل نظرياته التي حلّت من خلالها التصور الأنطولوجي الغابر للمكان، فقد ارتأينا تقسيم هذا المطلب كالتالي :

الفرع الأول : اللاتجانس المكاني عند الإنسان المتدين والتعطّش إلى العيش وسط المعنى :

يختلف منظور الإنسان المتدين للمكان بالمقارنة مع الإنسان اللامتدين، ويظهر ذلك فيما يقوله "إليادي" : "إن المكان غير متجانس، بالنسبة للإنسان المتدين، إنه يمثل انقطاعاً وانكسارات : يوجد أجزاء من المكان مختلفة نوعياً عن بعضها، فيوجد إذن حيز مقدس، وبالتالي قويّ ذي مدلول، وتوجد أمكنة أخرى غير مكرّسة، وبالتالي بدون بنية وبدون قوام، وبكلمة واحدة : عديمة الشكل، وأكثر من هذا أيضاً : إن انعدام التجانس المكاني هذا بالنسبة للإنسان

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

المتدين يترجم بتجربة تعارض بين المكان المقدس، الذي هو حقيقي وحده، والموجود حقيقة، وكل الباقي، امتداد بلا شكل محدّد، ويحيط به¹.

وقبل عرض المقصود الإليادي من هذه المقارنة، فإنه ينبغي التوقف قبل ذلك عند تصوره لمفهومي التجانس واللاتجانس، إذ يريد بالأول التواصلية والاستمرارية، أي تساوي الأجزاء التي تُشكّل الكُلَّ، ومن ثمّ فهو يدل على الامتداد، وذلك ما يعكس تصوّر الإنسان اللامتدين للمكان، فهو شيء واحد من حيث الدلالة والقيمة، وبالتالي لا وجود لتميز بين حقيقي وغير حقيقي.

في حين يعني اللاتجانس عكس ذلك تماما، فهو يمثل الانقطاع والتجزؤ والانكسار، وبالتالي فإن أجزاءه تختلف من حيث المعنى والقيمة، وهو ما يمثل تصور الإنسان المتدين، أي أنه يقيم حدودا بين ما يعتبره حقيقيا، ذي دلالة، وبين العمائي الذي يعدّه وهما. وتعتبر الهيروفانيا في التصور الديني الغابر معيارَ إضفاء القيمة والدلالة على الأشياء، ومن ثمّ، فظهور المقدس في حيز مكاني معين، هو ما يقيم حدودا، ويُحدِّث انقطاعا وانكسارا في ذلك الحيز، ولأن المقدس يعادل الحقيقي بامتياز، فإن تجليه خلال المكان يجعله حقيقيا بذاته، أما الباقي فعماء، وذلك معنى اللاتجانس بشكل أدق.

وعن محورية عملية التجلي، وعلاقتها بالانقطاع والانكسار، أو بإضفاء القيمة من عدمها، يضيف "إليادي": "ويمكن القول بأن التجربة الدينية بعدم تجانس المكان تشكّل تجربة بدئية قابلة للمقارنة بـ"تكوين العالم"، إنه لا يتعلق بتعليم لاهوتي، وإنما بتجربة دينية بدئية، سابقة على كلّ تعليم حول الكون، وهذا هو الانقطاع المقام في المكان الذي يسمح بتكوين العالم، لأنه هو الذي يكشف "النقطة الثابتة"، والقطب المركزي لكل توجّه مستقبلي. فعندما يظهر المقدس، بتجلي مقدس ما، لا يوجد انقطاع في تجانس المكان فحسب، وإنما أيضا كشفٌ لحقيقة مطلقة، يعارضها عدم حقيقة الامتداد اللامحدود، المجاور، فمظهر المقدس يبني العالم أنطولوجيا، وفي الامتداد المتجانس واللاتجانس، حيث أن أي نقطة لعلامة هي غير ممكنة، والذي لا يمكن أن يحصل فيه أي توجّه يكشف تجلّي "نقطة ثابتة" مطلقة ومركز².

ويمكن استخلاص ثلاثة أفكار تأسيسية من هذا الطرح، أولا: أن الهيروفانيا هي مصدر إضفاء القيمة على مكان دون آخر، بمعنى معايشة تجربة دينية اتجاه المكان، لأن حقيقة مغايرة لشرطية العالم الدنيوي قد تمثّلت خلاله. ثانيا: أنها تُحدّد ما يُعدُّ نظرية رئيسية عند "إليادي"، وهي فكرة "مركز العالم"، فالموضع الهيروفاني يمثل سرّة الأرض، والمحور الذي يُحدث انكسارات وانقطاعات في المكان، ويجعله من ثمّ، غير متجانس. ثالثا: أن عملية اختيار مكان الإقامة عمل ديني في ذاته، لأن المقدس بتجليه، يحدّد المكان الحقيقي ذي الدلالة، لبناء قرية أو معبد، وهو ما دفع بالإنسان المتدين أن يبني مساكنه بالقرب من المركز، للبقاء في حيز المعنى، ولذلك عادل "إليادي" عملية البناء والتشييد بخلق العالم، وهو ما سنناقشه بالتفصيل لاحقا.

¹ المقدس والمدنس، إلياد، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 25-26.

الفصل الثالث: المفهوم (اليادي) لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

كما أنّ الحديث عن الظمأ الوجودي عند الإنسان المتدين الغابر للعيش وسط المعنى، يقودنا بالضرورة إلى إجراء مقارنة بين تصوّره للمكان، مع منظور اللامتدين الحديث، وعن مختلف سلوكياته اتجاه مسكنه ومكانه، وهو ما ورد في الاقتباس أعلاه. ف"اليادي" يعتبر بأن المكان في التجربة الدنيوية يخلو من رؤية دينية نتيجة سلخ القداسة، ورفض التعالي، والاكتفاء بالشرطية البشرية، وهو ما جعل المكان متجانسا ممتدا لا انقطاع فيه، ولهذا يقيم اللامتدين مسكنه بناء على المنفعة والاستهلاكية والشيفية، دونما اضطلاع بنماذج فوقية مستمدة من كائنات مفارقة.

وقد عمل "اليادي" على استقصاء دلالة البناء عند المتدين، متسلحا بقاموسه الأسطوري والرمزي، ومقارنته مع اللامتدين الحديث، منتقدا فلسفته ذات البعد الواحد، قائلا: "فما يهمّ بحثنا هو تجربة المكان كما عيش من قبل الإنسان غير المتدين، من قبل إنسان يرفض قداسة العالم، ويضطلع لوحده بعبئ وجود "دنيوي" خالص عن كل افتراضات ومسلّمات دينية"¹. ذلك أنه إنسان يؤمن بمركزيته وتفوق شرطيته.

غير أن "اليادي"، وبناء على قناعاته الراسخة باستعادة مقول المقدس خلال السلوك اللامتدين الحديث، يؤمن بوجود بقايا دينية في الكثير من المواقف الحديثة اتجاه المكان، وذلك بسبب الارتباط الجيني نحو شيء يُضفي المعنى على حياته، ف"مهما كانت درجة نزع القداسة عن العالم التي وصلت إليه، فإن الإنسان الذي اختار الحياة الدنيوية، لم ينجح بإلغاء السلوك الديني، وسرى أن الوجود، حتى الأكثر تجردا من القداسة، ما زال يحافظ على ملامح تقييم ديني للعالم"². ذلك أن التدين فطرة إنسانية أصيلة في وجدانه، ومقولة قبلية في وعيها، وبأن اللامتدين سليل المتدين الغابر. وحتى يضيفي شرعية على تصوّره، يحاول "اليادي" تحليل البنية الدينية في بعض السلوكيات الحديثة اتجاه المكان، إذ "تستمر أمكنة متميّزة مختلفة نوعيا عن غيرها: المشهد الطبيعي لمسقط الرأس، ومكان الحبّ الأول، أو شارعا أو زاوية من أول مدينة أجنبية جرت زيارتها في فترة الشباب، فكلّ هذه الأمكنة تحافظ حتى بالنسبة للإنسان الأكثر صراحة بعدم تدبّنه على خاصية استثنائية "وحيدة": إنها هي "الأماكن المقدسة" لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن غير المتدين كان عنده كشف لحقيقة أخرى من الواقع الذي يساهم فيه بوجوده اليومي"³. فالميل نحو تلك الأماكن، يعود للخصوصية التي تميّزها عن غيرها، ولتعلّقها بدلالة فريدة، جعل وجدان اللامتدين يفيض بمشاعر جيّاشة حيالها، وبالتالي فهي تعكس طردا للعلمنة والمادية التي طغت على أساليب حياته وانتفاضة عليها، كما تعكس كشفا للمقدس، ولو بشكل خافت ومموه، يحتاج إلى بصيرة ثاقبة لإدراك تلك التمثلات.

ثم يعود "اليادي" إلى تحليل دلالات التجربتين الدينية والدنيوية للمكان بناء على مفهوم اللاتجانس، مبينا بأن "كشف مكان مقدس يسمح بالحصول على "نقطة ثابتة"، وبالتوجه في التجانس العمائي ل"تأسيس العالم"، والعيش واقعيًا،

¹ المقدس والمدنس، إلياد، ص 26.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 27.

الفصل الثالث: المفهوم (الديبازي) لماهية (المقدس) وأورولته (التعليلية) في (استقصاء)

وعلى العكس، فإن التجربة الدنيوية تدعم التجانس¹. فالهيووفانيا تُحدِّد نقطةً يمكن من خلالها تمييز الحيز المعنائي المفعم بالقيمة، وبالتالي حدود المجال الذي يمكن العيش وسطه، باعتباره حقيقياً، بينما يمثل ما يخرج عن دائرة التجلي، عماءً وخطراً يهدد الوجود الإنساني، باعتباره مدنساً غير حقيقي. كما تسمح الهيووفانيا بتأسيس العالم، أي ببناء القرى والمساكن والمدن والمعابد. أما التجربة الدنيوية فلا تعيّن مركزاً ولا حدوداً، ولا تقيّم طبيعة الأماكن إلا من ناحية مادية استهلاكية استنزافية ربحية، تكون أكثر رفاهية وفعالية.

كما يرى بأن اللاتجانس يتجلى كذلك في الحياة الحديثة مستعينا بمثال الكنيسة، فهو يعتقد بأن عتبة بابها، تفصل بين المكان الخارجي المندس والعمائي، وبين المكان المقدس الداخلي المعنائي، وبأنها "تدلّ في آن واحد على المسافة بين طريقتين للتكوّن: دنيوية ودينية. إن العتبة في الوقت ذاته الفاصل والحد الذي يميّز ويُقابل عالمين، حيث يمكن المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس"². فهو يطبّق القاموس الغابر على بابها، الذي يميّز حدود قريته باعتبارها الكون الحقيقي، وأما ما يخرج عنها ففوضى وندس.

ومن ثمّ، فإن الحضارات التقليدية تصدر أحكاماً قيمية وأنطولوجية حول المكان، فاللاتجانس يتمثل في التعارض بين مبدئين: الكونية في مقابل العمائية، فما يكون موضعاً هيووفانياً، يُعدّ في تصوّرها كوناً وحقيقة، أما الباقي فهو العماء، أي ترجمة جدلية المقدس والمندس باعتبارها فئة تقييم. يقول "إليادي": "إن ما يميّز المجتمعات التقليدية، هو التعارض الذي تفترضه بين الإقليم المسكون، والفضاء المجهول واللامحدود الذي يحيط به: فالأول، هو "العالم"، وبدقة أكثر: "عالمنا" الكون، والباقي ليس كونا، وإنما نوعاً من "عالم آخر"، فراغ غريب، وعمائي مسكون بأشباح، وبشياطين وبغرباء"³. فالعالم المعنائي هو الحيز الذي تترجم فيه مختلف أنماط الوجود البشري، كالزواج، والزراعة، والحكم. وقد ارتبطت به نشأة الكثير من الأساطير والطقوس التي تُنظّم تلك السلوكات التي تعتبر دينية في ذاتها، بينما تعلّقت بالجانب العمائي أساطير الصراع بين قوى الشر، كالغفاريت والغيلان، ومكان استقرار الأشرار من الموتى.

ولا يسكن الإنسان المتدين بناءً إلا إذا اضطلع بخلق العالم، بمعنى، أن يخضع تشييده وتأسيسه إلى محاكاة النماذج التي فرضتها الكائنات المفارقة، ويعيد تكرار أعمال الآلهة عند الخلق، ما يعني، استحالة أن يقطن هذا الإنسان سكناً لا معنى له، غير حقيقي، لا يجعله منفتحاً على عالم مُفارق لشرطيته. أما بخصوص تصوّر الإنسان الحديث، فإن المسكن فقدَ قيمه الترانسندنتالية، لأنه لا يملك معياراً يمكنه إجراء حكم تقييمي وأنطولوجي من خلاله، بسبب اصطباغه بمادية العصر واستهلاكيته، وعليه "يُشار في هذا المجال إلى الفارق الجذري الذي يبرز بين المسلكين، التقليدي والحديث، بالنسبة للمسكن البشري قد لا يكون ثمّة حاجة للإصرار على القيمة والوظيفة للمسكن في المجتمعات الصناعية: فهي معروفة تماماً، وحسب عبارة مهندس معماري معاصر شهير "لو كوربوزيه"، فإن المنزل هو "آلة

¹ المقدس والمندس، إلباد، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 28، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 30-31.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للعالمية المقدسة وأصوله (التعليلية في استقصاءه)

السكن "machine à habiter"، فهو يُصنّف إذن بين الآلات التي لا حصر لها المنتجة ضمن صنف في المجتمعات الصناعية، فالمسكن المثالي للعالم يجب أن يكون، قبل كل شيء عملياً، أي أن يسمح للناس بالعمل والاستراحة لضمان العمل، ويمكن تغيير "آلة السكن" بالشكل المألوف الذي تغير فيه الدراجة، والثلاجة، والسيارة. كذلك يمكن ترك مدينته أو مقاطعته ومسقط رأسه بدون عائق¹. فالإنسان اللامتدين براغماتي في تفكيره، لأنه يبحث عن منفعة، ولا يملك السكن عنده قيمة غير أنه أداة استهلاكية، يؤدي وظيفة مادية محضّة، ومن ثم، يمكن تغييره تبعاً لمعيار الرفاهية، كما أنه متحرّر من أي قيمة دينية، منسلخ من القداسة. أما عند المتدين، فهو مرتبط من حيث بناءه وتشبيده واختيار مكانه بالنماذج البدئية، وما فرضته الكائنات المفارقة.

ويعلّق "أحمد زين الدين" على هذا التحول الأنطولوجي العميق اتجاه السكن بأنه كلّما "تقدّمت الفتوحات التقنية والكشوفات العلمية، فإنما كان ذلك على حساب فقدان المعنى، ومن الأمثلة العديدة على حُلّو عالم الإنسان من المعنى هو المنزل، الذي تحوّل وفق عبارة المهندس المعاصر الشهير "لو كورزيبويه" إلى آلة للسكن على مثال أي تقنية، إنه آلة من جملة الآلات التي لا تحصى التي تنتجها عامة المجتمعات الصناعية، ومن الممكن إبدال آلة السكن هذه على نحو مطّرد، كما يبدّل المرء دراجته أو ثلاجه أو سيارته. وسلخ صفة القدسية عن المسكن الإنساني جاء جزءاً متكاملًا وتحوّلاً ضخماً، نهضت به المجتمعات الصناعية، كمحصّلة لذيوع الفكر العلمي². فانتصار العلم الطبيعي مقابل انحسار النزعة الروحانية أنتج أزمة اغتراب عن الذات، وطغيان نزعة التيشؤ والتسلّع في تقييم الأشياء.

ويضيف عن هذه النزعة الأدواتية، بأن "البيت الحديث المثالي، في الزمن المعاصر يجب أن يكون قبل كلّ شيء ذا وظيفة عملية، تسمح لأصحابه التمتع بكلّ وسائل الترفيه والراحة والتسلية للاستعداد للعمل من جديد. فبالنسبة للإنسان المعاصر لا قيمة عنده إلا لما هو عملي، في حين أن بناء المنزل لدى المتدين البدائي عمل يفترض فيه اتخاذ سائر الاحتياطات التي تحافظ على قدسيته. إن المسكن في المجتمع التقليدي ولدى المتدين هو مكان مقدس يمثل صورة عن الخلق الإلهي³. فهو يستمد طرق بنائه من نماذجه البدئية، بينما يُنكر اللامتدين البعد المتعالي، ولهذا يمثل البيت أداة نفعية بدلا من كونه صورة كونية كما سيأتي.

ومع ذلك، يصرّ "إليادي" على وجود بنية واحدة مشتركة تجمع بين مختلف التجارب الدينية اتجاه المكان، تعود في جوهرها إلى أن المقدس عنصر في بنية الشعور، ومن ثمّ فهو الباعث عليها مهما اختلفت طرائق التعبير. ولهذا يبيّن بأنه "لا تهمنا هنا أنواع التجارب الدينية اللامحدودة للمكان، وإنما على العكس، عناصرها الموحّدة"⁴. وحتى يثبت شرعية هذا التصور، يدعوننا إلى المقارنة بين المنظورين، المتدين واللامتدين اتجاه المكان، إذ "يكفي ملاحظة سلوك الإنسان

¹ المقدس والمدنس، إليادي، ص 43.

² الديني والدينيوي، أحمد زين الدين، ص 82.

³ المرجع نفسه، ص 82.

⁴ المرجع نفسه، ص 49.

الفصل الثالث: المفهوم اللاهوتي لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

غير المتدين بالنسبة للحيز الذي يعيش فيه ومقارنته بسلوك الإنسان المتدين اتجاه المكان المقدس، كي ندرك مباشرة فارق البنية التي تفصل بينهما¹. وتتجلى هذه البنية في وجدان المتدين في حينه نحو الأصول، وتوقه إلى الزمن البدئي، والتكرار الدوري لعمل الآلهة، وسعيه الحثيث نحو البقاء في المركز الذي يمثل موضعاً هيروفانياً، مع اختلاف طرق الإفصاح عنها رمزياً، في حين يخلو السلوك الحديث من السمة الدينية، نظراً لشغفه بالراحة والترفيه والمنفعة.

وبناء عليه، لا يمكن للإنسان المتدين أن يحيا إلا وسط حيز حقيقي، اكتسب حقيقته بتجلي مغاير كلياً، ولا يمكن إطلاق صفة العالم أو الكون على المكان إلا إذا كان موضعاً هيروفانياً، و"لا يمكن فهم العالم بصفته عالماً، وبصفته كوناً، إلا في المعيار الذي يتكشف فيه كعالم مقدس"².

ولأنه كائن يخشى الفراغ والعماء، فلا يسعه "العيش إلا في عالم مقدس، لأن مثل هذا العالم وحده قد يساهم في التكوين ويوجد واقعياً. وتعبّر هذه الحتمية عن عطش أنطولوجي لا تنفع غلته، فالإنسان المتدين متعطش للكينونة، والرعب أمام "العماء" الذي يحيط بعالمه المسكون يناسب رعبه اتجاه الفناء. والفضاء المجهول الذي يمتد ما وراء "عالمه"، فضاء غير مكّون لأنه غير مكّرس، وهو مجرد، امتداد لا شكل له حيث أنّ أيّ توجّه لم يطرح بعد، وأيّ بنية لم تستخلص بعد، هذا الفراغ الديوي يمثل بالنسبة للإنسان المتدين اللاتكوّن المطلق، وإذا تاه فيه، فإنه يشعر بنفسه مُفترغاً من جوهره، وكما لو أنه ذاب في العماء وانتهى للفناء"³. ويحتاج مفهوم التكوين أو التكريس إلى استفاضة مستقلة، سنعود إليها في العناصر اللاحقة.

لكن هذه الرغبة في البقاء داخل حيز مقدس تعكس عند المتدين موقفاً وجودياً، يتمثل في كونه إنساناً مقيداً ومحكوماً بتجليات المقدس التي تختار مواضع سكنه، فهو ليس حراً في انتقائه، كما أنه لا يستطيع اتخاذ قرار بالتغيير بحثاً عن رفاهية أكبر كالإنسان الحديث، ومن ثمّ، فإن "كلّ قرار وجودي بالنسبة للإنسان المتدين بأن يُقيم" في المكان، يشكّل قراراً دينياً. وباضطلاحه بمسؤوليته خلق العالم الذي اختاره لسكناه، لا يُضفي الصفة الكونية على المتاهة فحسب، وإنما يُقدّس عالمه الصغير يجعله ماثلاً لعالم الآلهة"⁴. فهو يساهم عبر احتكاه بالتماذج البدئية، وتحمل مسؤوليته في تقديس العالم.

وعليه، فإن التدين الغابر محكوم بالحنين الوجودي نحو زمن الأصول البدئي، وسعيه الحثيث نحو تكرار عمل الآلهة الذي يعتبر بالنسبة إليه نموذجاً بدئياً يلزم التقيد به عند لحظة البناء والتشييد، وأن يحيا وسط محيط مفعم بالمعنى والقداسة، مثلما كان لحظة البدء، فهو يأمل في "أن يسكن" عالماً إلهياً، وأن يحصل على مسكن مماثل لـ"مسكن الآلهة"، وباختصار فإن هذا الحنين الديني يعبر عن الرغبة بالعيش في كوزموس طاهر ومقدس كما كان في البداية،

¹ المقدس والمدنس، إبياد، ص 49.

² المرجع نفسه، ص 52، بتصرف.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 53.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

عندما خرج من بين يدي الخالق"¹. وهو ما لا يحياه الإنسان الحديث، ولا يجده في وجدانه عند انتقائه لمقر سكناه، نظرا لسلخ القداسة عن عالمه.

وعن هذا الشغف بالعيش وسط المعنى والخشية من الفراغ في الأنطولوجيا الغابرة، يذهب "دوبراز" إلى أنّ الإنسان المتدين يسعى أن يعيش وجودا خصبا، وزخما، وحقيقيا، ويتجلى ذلك في رغبته "أن يتحرك داخل عالم مقدس، بمعنى في حيّز مقدس". وقبل كلّ شيء، فهو يجهد للعيش في مكان آمن، ومعروف، ومُسيّر، ومرتبطة بالآلهة، ومن ثمّ فهو مقدس. كما أنه يُعارض بين الكون *cosmos* من جهة، وبين الفراغ *chaos* من جهة أخرى، فالكوسموس باعتباره كونا قد تجلّى المقدس بداخله بشكل فعلي، أين أصبح، انكسار المستويات (المقدس-المدنس) ممكنا وقابلا للتكرار. أما بالنسبة للإنسان الغابر، يكشف الكوسموس عن "أنماط المتعددة للمقدس، وبالتالي عن الكينونة في كُليتها، فالكوسموس هو منظومة حقيقية حيّ ومقدّس في نفس الوقت: كما أنه يكشف عن أنماط الكينونة والقداسة"². ويعتبر هذا الحنين معطى قبلي في النفس ووعيها الديني، غير مكتسب بواسطة التعليم اللاهوتي ولا عبر الأنظمة الفلسفية، وهي فكرة أوتوية بامتياز.

الفرع الثاني: رمزية المركز *symbolism of the center* والوظيفة الوجودية للهيروفانيا:

يعتقد "إليادي" بأن الأنطولوجيا الغابرة تشترك جميعها في اتخاذ ما يمكن تسميته بالمرجعية أو القاعدة، التي تعتبر بمثابة مركز تستمد منها معايير الحكم والتقييم والاختيار، ومصدرا لاستمداد المعنى والمغزى والدلالة، بناء على رفضها أن تحيا أو تمارس سلوكها دون سند يُحدّد أنماط التصرف، "في حين أن الإنسان الحديث يفتقد إلى البؤرة الثابتة، إلى المركز، وليس لديه دلائل تتيح له أن يعيش ملء وجوده، لأنه مُنعزل عن العالم، وبالنتيجة لا يستطيع أن يعيش إلا كشخص مجزأ. إن ما يميّز الإنسان المعاصر عن الإنسان التقليدي هو غياب مرجعية خارجية يستند إليها"³. فهو يرفض الترانسندنتالية، في مقابل إيمانه بمركزيته في الكون، وبقدرته في صنع نفسه، وتحديد القيم التي تحكم أنماط حياته. وعليه، تمثل نظرية "رمزية المركز" مقولة تأسيسية في الفكر الإليادي، لأنها تعبر عن موضع التجلي، ومعيارا لتحديد اللاجانس المكاني، إذ "لا يمكن لشيء أن يبدأ، وأن يحصل، بدون توجه مسبق، وكلّ توجه يقتضي امتلاك نقطة ثابتة، ولهذا السبب فإن الإنسان المتدين كان مُكرها لِيُقيم نفسه في "مركز العالم"، فللعيش في العالم، يجب تأسيسه، ولا يمكن لأي عالم أن يولد في "العماء" للجانس، إن الاكتشاف أو الطرح المسبق لنقطة ثابتة "المركز"، يعادل خلق العالم"⁴.

¹ المقدس والمدنس، إلباد، بتصرف.

² Deprez, Mircea Eliade : La Philosophie du Sacré, pp 100-101.

³ الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 82-83.

⁴ المقدس والمدنس، إلباد، مرجع سابق، ص 26.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

وتنشأ من هذا النص إشكاليات، وتتمثل الأولى في طريقة "اختيار" مركز العالم في تصور الإنسان المتدين، ولما ناقشتها، نجدنا مضطرين للعودة إلى المبدأ الفينومينولوجي الإلهي في مناقشة جدلية المقدس والمدنس، وهو "الاختيار والتقييم"، إذ يُختار المكان عبر طريقتين: بواسطة هيروفايا لا تحكمها إرادة بشرية، أو يتم عبر اختيار بشري، لكنه مقيد بأداء طقوس معينة، ويعبّر كلاهما عن عدم وجود إرادة إنسانية في الاختيار، إذ يشدد "إلهي" على أن "البشر ليسوا أحرارا باختيار المكان المقدس"¹.

أما بخصوص الطريقة الأولى، والمتمثلة في حصول هيروفايا في موضع جغرافي معين، كحجر، أو جبل، أو نهر، إلخ، يؤكد "إلهي" بأن "المركز" هو منطقة المقدس بامتياز، منطقة الحقيقة المطلقة، ويساوي وجودا كان بالأمر دنيويا ووهيا يعقبه الآن وجود حقيقي دائم فعال². ويضيف بأن "العالم الحقيقي" يوجد دائما في "وسط" و"مركز"، لأنه هنا يوجد انقطاع المستوى³. فالمكان يصبح حقيقيا، انطلاقا من التعريف الإلهي للمقدس كونه ما يعادل الحقيقي، في مقابل المزيف، أي المدنس، ومن ثمّ يحصل اللاتجانس المكاني.

وحتى يُقرّب "إلهي" هذه النظرية إلى الأذهان، يستحضر نموذجا تطبيقيا مستمدا من العهد القديم، يرى فيه تمثلا لنظرية المركز، إذ أن "كل مكان ينطوي على تجلّي القداسة، على انبثاق المقدس الذي ينجم عنه انتزاع أرض عن وسط كوني مجاور وجعلها مغايرة مغايرة كيفية. وعندما رأى "يعقوب" في "كنعان" في منامه سلّما منصوبا على الأرض ورأسها يمسّ السماء ورأى الملائكة صاعدة ونازلة عليها وسمع الرب وهو واقف عليها يقول: "أنا الرب إله إبراهيم"، استيقظ وصاح: "ما أرهب هذا المكان، ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء". وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه عمودا وسكب زيتا على رأسه ودعا اسم ذلك المكان "بيت إيل" أي بيت الله (تك : 28 : 12-19)⁴.

فاهيروفايا تُعبّر في الخاصية والطبيعة الأنطولوجية للموضع المختار، بحيث يكتسب صفات المقدس، ويصبح ذو شرطية متعالية، ومن ثمّ، فهي تجعله كونيا. ويحاول "إلهي" أن يستنبط مختلف الدلالات الدينية الناشئة عن الاتصال بين السماء والأرض عبر السلم، مشيرا إلى أنّ "الرمزية المضمرة في "باب السماء" رمزية غنية معقدة: وأنّ تجلّي الإلهي يُقدّس مكانا من الأمكنة من جِراء أنه يجعله "مفتوحا" بنحو الأعلى، أي موصلا إلى السماء، يجعله نقطة عجيبة مفارقة للانتقال من طراز وجود إلى طراز وجود آخر⁵، إذ يمثّل الانفتاح، اكتسابا للزخم والثراء والخصب، وذلك بسبب تلقي قيم مستجدة مفارقة مغاير تماما، بل ويتيح إمكانية التواصل المباشر مع المقدس، ومن ثمّ الانتقال من الشرطية البشرية إلى الشرطية الترانسندنتالية.

¹ المقدس والمدنس، إلهي، ص 30.

² أسطورة العود الأبدي، إلهي، ص 40-41، بتصرف.

³ المقدس والمدنس، إلهي، مرجع سابق، ص 38.

⁴ المقدس والعادي، إلهي، ص 64.

⁵ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي للقداسية (المقدس وأورواته) (التعليلية في استقصائه)

وكخلاصة عامة حول الوظيفة الأنطولوجية للهيروفانيا إزاء المكان، يضيف "إليادي" في كتابه *Traité* بأن كل هيروفانيا تقوم بتغيير المكان الذي كان مسرحاً لها، إذ كان حينها مدنساً، ليرتقي إلى مكان مقدس، وبناء عليه، ينطوي مفهوم المكان المقدس على فكرة تكرار الهيروفانيا الأولية التي كرّست هذا المكان عبر تحويله وإفراجه. أي أنها تعزله عن المحيط المدنس بإيجاز. كما أن المكان المقدس يستمد شرعيته من ديمومة الهيروفانيا التي كرّسته. ومن ثم، لا تقوم الهيروفانيا بمجرد تقديس المكان المدنس والمتجانس، وإنما تحافظ على تواصل قداسته في المستقبل، بمعنى أن الهيروفانيا تُكرّر. وبهذه الطريقة يتحول المكان إلى مصدر لا ينضب من القوة والقداسة التي تسمح للإنسان تبعاً لهذه الشرطية أن يندمج فيها ويجوز على شيء منها. ويصبح هذا الحدس البدئي للمكان، من خلال الهيروفانيا، إلى "مركز" دائم للقداسية، يتحكم ويفسّر مجموعة من الأنظمة المعقدة والخصبية¹.

أما فيما يتعلق بالطريقة الثانية، فتحصل بواسطة ما يدعوه "إليادي" بـ"العلامة" أو "الآية"، إذ أنّ "الأمر لا يتطلب في الغالب تجلّي الإلهي ولا تجلّي القداسة بالمعنى الصحيح: وإنما تكفي آية إشارة لتدلّ على قداسة المكان"². فالمقدس يستعمل ما يمثل علامة عليه، كواسطة تدلّ على رضاه عن اتخاذ مكان معين باعتباره مركزاً، ويُسمى هذه العملية بـ"الاستحضار" أو "الاستدعاء" *evocation*، التي تُصنّف كنوع من التعزيم أو التنجيم، "فإذا لم تتجلّ في الأمكنة المجاورة آية إشارة، عمّد الناس إلى استشارتها ولجأوا مثلاً إلى نوع من الاستحضار بواسطة بعض الحيوانات، فهذه الحيوانات هي التي تُظهرُ المكان الموائم لقيام المعبد أو القرية. والأمر إنما يتناول بوجه الإجمال استدعاء قوى أو أشكال مقدسة بغية الوصول مباشرة إلى التوجيه عبر تجانس المكان، إنهم يطلبون إشارة تضع حدّاً للتوتر الناجم عن النسبية والقلق، وقلق العجز عن تحديد المعنى، وبالإجمال، هباً في العثور على نقطة استناد مطلقة"³. فالإنسان المتدين مثلما يشير "دوغلاس آلان" قد يعجز عن إدراك المقدس مثله مثل الإنسان الحديث، لكنه يحاول مقاومة قلقه الوجودي في سعيه الحثيث نحو العثور عليه، من خلال اتخاذ حيوان، كمثل الثور الذي يُترك للسير بحرية، إلى حين توقّفه، ليُضحى به عند الموضع قرباناً، وبناء على هذا الطقس القرباني، يُتخذ من ذلك المكان مركزاً لإنشاء معبد أو قرية.

ومن ثم، فإن تقديس المكان يحصل من خلال طريقتين، إما عن طريق التجلي بشكل مباشر في وسط طبيعي، أو أن تتم استشارته من خلال التعزيم والتنجيم، فقد بيّنت هذه الطريقتان، مجموعة "الوسائل المختلفة التي يتلقى بها الإنسان الكشف عن المكان المقدس، وفي كلّ واحدة من هذه الحالات ألغت التجليات تجانس المكان وكشفت نقطة ثابتة"⁴. كما أنها تكشف كذلك عن عدم حرية الإنسان في الاختيار من جهة، وعن استحالة عيشه في محيط يخلو من القيمة والمعنى والقداسة من جهة أخرى.

¹ Eliade, *Traité*, pp. 365-366.

² المقدس والعادي، إلياد، ص 64.

³ المرجع نفسه، ص 65.

⁴ المقدس والمدنس، إلياد، ص 30.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

ويؤكد "إليادي" هذه النظرية في كتابه *Traité*، إذ تثبت استمرارية الأماكن المقدسة استقلالية الهيروفاقيات : ذلك أن المقدس يتمظهر وفقا لقوانين جدليته الخاصة، كما أن هذه التجليات تفرض ذاتها على الإنسان من الخارج. وتفترض بأن "اختيار" *choix* الأماكن المقدسة قد تمّ انتزاعه من الإنسان بذاته، وهو ما يجعل في الوقت ذاته، استمرارية الأماكن المقدسة متعدّرا على التفسير¹. وفي الحقيقة، لا يتم "اختيار" المكان من طرف الإنسان أبدا، وإنما يتم "اكتشافه" من طرفه فحسب².

ويشير "دوبراز" إلى الدلالة الأنطولوجية الكامنة في هذين الطريقتين، ففي كلتا الحالتين، توجد هنالك علامة دائما، حاملة للمعاني الدينية، تقوم بإدخال عنصر مطلق، بحيث يضع حداً للنسبية والفضوى. فبمجرد تحديد المكان المقدس، يتم حينها ظهور مركز، أي ذلك الحيز الذي تمّ من خلاله الكشف الهيروفانيا. ويمكننا انطلاقا من هذا المركز تأسيس العالم، بمعنى أننا لما تمدد الاتجاهات الأربعة، نقوم بتحديد المنطقة المؤسّسة (التي نجد الفوضى بعدها) خاصة وأننا نفتح المكان على الجنة والنار³. وهذا ما يمثل الجواب الإليادي عن الاشكالية الأولى حول تحديد رمز لمركز العالم. أما بخصوص الاشكالية الثانية، فتتعلق بالطريقة التي يتم بها "التمثيل" لرمزية المركز، وقد نحت "إليادي" لمقاربة جوهرها، مفهوما سماه بـ *Axis Mundi*، ويعني "محور العالم"، أو "العمود الكوني"، أو "قطب الكون".

ويُعرّفه "لورانس سوليفان" بأنه مصطلح تقني يُستخدم في دراسة تاريخ الأديان، وهو يتألف من ثلاثة مستويات مرجعية على الأقل : الصور ذاتها، وظيفتها ومعناها، والتجارب المرتبطة بها⁴.

ولبيان معنى ذلك بحسب "إليادي"، فهو يقول عنها : "إن صيحة المريد الكواكيوتلي : "إني في مركز العالم"، تكشف لنا دفعة واحدة عن إحدى الدلالات العميقة للمكان المقدس، فهناك جرى بطريق تجلي القداسة، انفصام المستويات، وحدثت في الوقت ذاته "فتحة" من الأعلى "العالم الإلهي"، ومن الأدنى (المناطق الدنيا، عالم الأموات)، وقد غدت المستويات الثلاثة - (الأرض)، و(السماء)، والمناطق الدنيا - متواصلة. فالعمود الكوني هو الذي يُعرب في بعض الأحيان عن التواصل، فهو بأن واحد يصل ويدعم (السماء) و(الأرض)، وإنّ قاعدته لراسخة في العالم الأدنى (وهذا الذي يسمى "جحيمًا"). ومثل هذا العمود الكوني لا يمكن أن يرتكز إلا على مركز (الكون) ذاته، لأن جملة العالم المأهول تمتد من حوله"⁵.

فالتجلي يعبر عن تحوّل أنطولوجي للمكان، بحيث أنه يحدّد مستويات كونية، ويجعل التواصل مع الكينونة المفارقة ممكنا من خلال العالم العلوي، وبالتالي مفارقة الشرطية البشرية، بالإضافة إلى تحديد العالم الأدنى كخطر وتهديد، كما

¹ Eliade, *Traité.*, p. 367.

² Ibid., p. 367.

³ Deprez, *Mircea Eliade : La Philosophie du Sacré*, p. 101.

⁴ Lawrence E. Sullivan, *Axis Mundi*, *Encyclopedia of Religion*, In *Mircea Eliade (Ed.)*, Vol.2, (New York, Macmillan, 1982), p 20.

⁵ المقدس والعيادي، إلياد، ص 74-75.

الفصل الثالث: (المفهوم الإليادي) كإلهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقراءه)

ستحدّد هذه المستويات طبيعة ونمط السلوك الديني الإنساني بشكل جوهري، ويمثل هذا التقسيم نظاماً أنطولوجياً ومعرفياً تمّ تأسيس العديد من الأسطوريات والرمزيات الغابرة اعتماداً عليه.

وعن الدلالة الأنطولوجية لنظرية محور العالم، يضيف "إليادي" بأنه في الجغرافيا الأسطورية، يعتبر المكان المقدس بالضرورة مكاناً حقيقياً، كما أن الأسطورة تعتبر في العالم الغابر وحدها حقيقية. ذلك أنها تروي مظهرات الحقيقة الثابتة للمقدس. ففي مثل هذا المكان يمكن الاتصال المباشر مع المقدس، سواء تمّ تجسيده في بعض الأشياء أو عبر رموز كونية-هيروغليفية (عمود العالم، الشجرة الكونية، إلخ). وفي الثقافات التي تحوز على مفهوم الأقاليم الكونية الثلاثة: السماء، الأرض، والجحيم، يشكّل "المركز" نقطة تقاطع هذه الأقاليم. وعند هذه النقطة يصبح الاختراق نحو مستوى آخر ممكناً، وفي الوقت ذاته، التواصل بين الأقاليم الثلاثة، وحينها يصبح لدينا سبب في الاعتقاد بأن صورة المستويات الكونية الثلاثة جدّ غابرة¹. فالمحور لا يعكس مجرد اللاتجانس في المكان، وإنما إمكانية الترانسندنتالية للشرطية البشرية إلى شرطية مغايرة كلياً، ولذلك يصطلح "إليادي" على التصور الغابر للأقاليم الثلاثة بـ"الجغرافيا الأسطورية" عكس التصور الحديث، القائم على النفعية والبراغماتية.

ويتناول "دادوسكي" الدلالات الدينية الكامنة في علاقة الهيروغليفيا بنظرية محور العالم بأنه تبعاً لـ"إليادي"، فإن أي نقطة جغرافية تجلّي فيها المقدس بذاته، أو حيث يتمّ خلالها مواجهة المقدس، تصبح مركزاً، بحيث يمكن بواسطته الوصول إلى المحور المركزي الرابط بين الأقاليم الكونية الثلاثة: الجنة، الأرض والجحيم. وغالباً ما يشير إلى هذا المحور باعتباره *axis mundi*، أو محور العالم. وقد تتخذ تمثيلات الرمزية عدّة أشكال، قام بتحديدتها بواسطة رموز: عمود العالم، والشجرة الكونية، والسلم. ففي كل حالة، تصبح النقطة التي تجلّي فيها المقدس بذاته محورية، بحيث يمكن للبشر بلوغ المقدس، وتكثيف حياتهم الطقوسية. وفي الكثير من الحالات، فإنه غالباً ما يُصنّف المعبد أو الضريح من أجل تخليد ذكرى الموقع الذي حدث خلاله تجلّي المقدس. وغالباً ما تُكرّس الشعوب الأماكن المقدسة عن طريق الأضحيان لبلوغ مركزهم الخاص أو للتواصل مع الآلهة. كما أن الكثير من الثقافات تعتقد بأن موطنهم يتواجد في مركز العالم، ومن ثمّ فإن أرضهم مقدسة لأنها تقع في النقطة الجغرافية التي تمّ عندها خلق العالم².

ثمّ يعرض "إليادي" طريقة التمثيل لهذه المستويات الكونية الثلاثة، ولطريقة التواصل مع المقدس عبر المركز، ودلالاتها الدينية، التي تؤكد وجود أنطولوجيا غابرة، أو "نظام كوني" دعاه بـ"الكوسموغونيا"، أي الكيفية التي تنقسم على أساسها هذه المستويات، قائلاً: "نلفى أنفسنا أمام سلسلة من المفاهيم الدينية والصور الكونية المتكاملة التي تتفاعل في منظومة يمكن أن ندعوها منظومة العالم لدى المجتمعات التقليدية:

أ. إن مكاناً مقدساً يُحدّث انفصاماً في تجانس المكان.

¹ Eliade, Images and Symbols, p 40.

² Dadosky, The Structure of Religious Knowing, p 89.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ب. ويرمز إلى هذا الانقسام بـ"فتحة" يصبح من الممكن الانتقال عبرها من منطقة كونية إلى منطقة أخرى (من السماء إلى الأرض، والعكس بالعكس، من الأرض إلى العالم الأدنى).

ج. يختلف الإعراب عن الاتصال بالسماء من خلال طائفة من الصور التي ترجع كلها إلى محور العالم : ركن (كالعمود الكوني)، سلم (سلم يعقوب)، جبل، شجرة، نبات متسلق، إلخ.

د. حول هذا المحور الكوني يمتد العالم (=عالمنا) خلال طائفة من الصور التي ترجع إلى محور العالم : ركن، سلم، جبل، شجرة، نبات متسلق، إلخ¹.

كما يحاول "إليادي" إثبات شرعية نظرياته، من خلال التأكيد على الأقدمية الغابرة لهذه الأشكال الدينية، ويدي دفاعه عن الزخم الذي تمتاز به هذه الأنطولوجيا، ويبين بأن هذا التقسيم الأنطولوجي للمكان، هو الذي سمح بظهور مختلف الطقوس الدينية المتعلقة بتقديسه، إذ يذكر : "إن طائفة كبرى من القصائد والأساطير والشعائر المختلفة تصدر كلها عن منظومة العالم التقليدية المذكورة. والتي في وسعها أن تبيننا عن دور المكان المقدس في حياة المجتمعات التقليدية، ذلك الوجه الخاص الذي يتجلى به هذا المكان المقدس : بقعة مقدسة، بيت عبادة، مدينة، عالم. ونحن نجد في كل مكان رمزية مركز العالم، وهذه الرمزية هي التي تفسر لنا معنى السلوك التقليدي حيال المكان الذي يحيا فيه الناس"². أي أن إدراك هذه المستويات الكونية، وبنيتها الهيروغليفية، سيسمح بفهم دوافع وبواعث ذلك السلوك المتدين الغابر المتخذ لأجل تقديس المكان، أو ديمومة تقدسيه عن طريق التكريس كما سيأتي.

وبناء على ما سبق، يمكن القول بأن تمثيل مستويات العالم الكوني، التي تتحدّد معالمها من الموضع الهيروغليفي، أي مركز العالم، يتمّ من خلال ما يسميه "إليادي" بالصورة الكونية أو *imago mundi*، وهي عبارة عن ثلاثة رمزيات، عملت الحضارات الغابرة على التمثيل بها للمركز، بمعنى أن الصورة الكونية *imago mundi* هي تمثيل لـ *axis mundi*. وهي : الجبل الكوني، والشجرة الكونية، والعمود الكوني.

ويؤمّن "إليادي" بأن هذه الصور ذات بنية مشتركة بين مختلف التقاليد الدينية، إذ نجدها ماثلة في أساطيرها حول المكان، وهو ما يؤكده "آلان"، إذ أن رمزية المركز تعبّر عن ذاتها في ثلاثة أشياء مترابطة: "الجبل المقدس"، أين تلتقي السماء بالأرض، فثمة يتموقع مركز العالم. فكل معبد أو قصر، وبشكل موسّع، كل مدينة أو مسكن، إنما يتماثل مع الجبل المقدس، ومن ثمّ يضحى مركزا. وباعتباره محورا للعالم، فإن المعبد أو المدينة يُعدّان نقطة تلاق بين السماء، والأرض، والجحيم. وبالتركيز على الانتشار الواسع لصورة الأقاليم الكونية الثلاثة، المرتبطة بواسطة مركز مقدس على طول محور واحد، يعرض "إليادي" نماذج توضيحية أسطورية من الحضارات الهندية والصينية والبابلية والعبرانية والمسيحية والرومانية، إلخ. ويُنظر إلى المدن والمعابد والقصور الأسطورية باعتبارها مراكز للعالم، ونسخا طبق الأصل،

¹ المقدس والعادي، إلباد، ص 75.

² المرجع نفسه، ص 75-76، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

تعرض نفس الصورة الغابرة - الجبل الكوني، الشجرة الكونية والعمود المحوري الذي يسند مستويات الكون¹. وتشكل هذه الصور بنية مشتركة يمكن من خلالها دراسة بقية الرموز الدينية التي تتداخل معها، بمعنى أن يقوم الباحث بموضوعة الرمز الثانوي ضمن نظام مترابط ومتجانس وعدم عزله عنها، ومحاولة تأويله بحسب البنية الجوهرية للنظام الرمزي الرئيسي، فالشجرة الكونية تمثل هذا النظام وما يتشابه معها من أشجار إنما يتم تأويله تبعاً لسياق ودلالات الرمزية الأصلية، باعتبار أن الشكل الثانوي يُعدُّ شكلاً مختلفاً لنفس البنية الرئيسية، ويسمح بتأويلها بناء على السياق الأصلي بإيجاد البنية المشتركة².

وقد أشار "لورانس سوليفان" إلى الوظيفة الرمزية التي تؤديها هذه الصور الكونية، والدور الذي تلعبه باعتبارها بني رمزية جوهرية مشتركة، ونظاماً ذو معنى واحد، ونموذجاً تفسيريًا، مبينا بأن العديد من الصور الأخرى تندرج تحت دلالة *axis mundi* لأنها تشترك في المعنى الذي يمثله الجبل والشجرة والعمود الكونيتون، الذين يربطون بين السماء والأرض، والعالم السلفي. وتشمل هذه الفئات المدن، وبالخصوص، تلك العواصم الإمبراطورية التي تعتبر مواقع "سماوية"، بحكم قربها من العالم الإلهي. فالقصور والمعابر تستمر في تصوير الجبل الكوني (مثل الزقورات البابلية)، والكروم والحبال التي تمر من السماء إلى الأرض، والسلام المقدسة. ولا تنطوي هذه الصور على وظيفة ثابتة، فهي تعتبر بمثابة أماكن مرور وانتقال عملية، وباعتبارها أماكن وحدة ديناميكية حيث تجتمع كينونات ذات طبائع مختلفة تماماً أو تنتقل إلى بعضها البعض، كما يمكن أن تترابط صور *axis mundi* عبر توافق الأضداد *coincidentia oppositorum*، التي تعدُّ بمثابة الحلّ للمتناقضات في سعيها نحو الارتقاء إلى مستوى أكثر روحانية³. فتوافق الأضداد آلية تسمح بالجمع بين المستويات الكونية الثلاثة التي يمثلها محور العالم، أو رمزية المركز.

ويضيف عن الوظيفة الأنطولوجية التي تؤديها رمزية المركز بأن *axis mundi* يخدم كموقع حيث تتقاطع المناطق الكونية، وحيث يمكن بلوغ عالم الكينونة في جميع أبعاده، حينها يكون مركز الكون مكاناً مقدساً وأسمى من بقية الأماكن. ذلك أنه يحدد الحقيقة، ويعين المكان الذي تجلّت خلاله الكينونة بشكل كليّ، وغالباً ما يتم التعبير عن هذا التواصل بين *axis mundi* والتجلي الكلي للكينونة باعتباره اتحاداً مع كينونة أسمى، يتيح المحور إمكانية بلوغها. كما أنه غالباً ما يتم تجاوز محور العالم وبلوغ سموه من خلال حالات الوجد الناتجة عن التقيينات الروحية. ومن ثمّ فإن مصطلح محور العالم ينطوي على نقطة تقاطع المستويات، التي يمكن من خلالها تحقيق التعالي عن أنواع أخرى من الكينونة⁴. فمحور العالم يؤكد على مركزية التوق الغابر وشغفه بالتعالي عن شرطيته البشرية، وعن جوهريته في رمزياته وسلوكاته.

¹ Allen, Myth and Religion, p 169.

² For more detailed discussion, see, Myth and Religion, pp 169-179.

³ Sullivan, Axis Mundi, pp 20-21.

⁴ Ibid., p. 21.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ثم ينتقي "سوليفان" بعض النماذج البشرية في التعبير عن محور العالم، ومحاولة الاضطلاع والتمثّل به، مشيراً إلى وجود ميل نحو تكرار صور *axis mundi* في أشكال متعددة، إعادة إنشاء صورة *axis mundi* في شكل مواقع قروية، وتخطيطات منزلية، وآثاث طقوسي، والحلي الشخصية، وحتى في أدوات المطبخ، إنما ينزع نحو التعريف بالكون في كُليته، كامتلاء بمحائص السلوك الوجودي اتجاه المكان المقدس. كما أنه يضمن بأن التواصل مع الحقيقة الكلية ممكن في كلّ مكان، ونتيجة لذلك، فإن معنى ووظيفة *axis mundi* لا يكمنان في المفاهيم المجردة والهندسية فحسب، وإنما في كلّ الإيماءات العادية التي يمكن أن تؤدي نفس الترانسندنتالية. وتدلل كل هذه الرموز على طبيعة مخصوصة من التجربة، ذلك أن رموز *axis mundi* ذات وجهتين: فهي من ناحية، تقوم بالربط بين عوالم الوجود، ولكنها من ناحية أخرى، تُشدّد على المسافة بين هذه العوالم. فهي تشير إلى الحاجة إلى الانقطاع بين مستويات الوجود، وذلك من أجل تجربة نظام مغاير كلياً عن العالم المألوف¹.

ومن بين العديد من النماذج التي وظّفها "إليادي" لدى مختلف التقاليد الدينية، في اعتقادها بهذه الصور الكونية، في تقديس المكان، وهي كثيرة لا يسع إيرادها²، سنكتفي بالدلالة الدينية لصورة الجبل الكوني، الذي ينتشر بشكل واسع في العديد من الأديان، لأنه من الصور التي تُعرب عن الرباط بين السماء والأرض، فكل الجبال الأسطورية في العالم: الهند، إيران، العراق، فلسطين، كانت تسمى بـ"سرة الأرض"، وبما أنه يمثل محور العالم، ويلامس الأرض، فهو يعدّ أعلى قمة في العالم، وينجم عن ذلك أن الأرض المحيطة به، المؤلفة لـ"علمنا" تعتبر أعلى بلاد الدنيا، وهو ما تعبّر عنه التقاليد اليهودية "فلسطين"، والمسيحية "الجلجثة"، والإسلامية "مكة". وتعرب هذه الاعتقادات جميعاً عن عاطفة دينية عميقة واحدة، عاطفة أن "علمنا" هو أرض مقدسة، لأنه أقرب محلّ إلى السماء، ولأنه من هنا، من عندنا، يمكن الوصول إلى "السماء"، فإن علمنا إذن "مكان رفيع"³.

ويشير "إليادي" إلى الدلالة الدينية للجبل الكوني في تقديس المكان، ومحركاته، بالطريقة التالية:

أ. الجبل المقدس، حيث تتلاقى السماء والأرض، يوجد في مركز العالم.

ب. كل معبد وقصر، وتوسع مدينة مقدسة أو مقام ملكي هو جبل مقدس، إذ يصير بهذه الطريقة مقدساً.

ج. المدينة المقدسة أو المعبد، بما هو محور العالم، تعتبر نقطة التقاء بين السماء والأرض والجحيم⁴.

¹ Sullivan, Axis Mundi, p 21.

² للاستزادة عن أمثلة الصور الكونية، انظر: المقدس والعادي، ص 80، 77، وأسطورة العود الأبدي، ص 39، 31، و Traité ص 372، 375، ومن الرمز إلى الرمز الديني، ص 89، 87.

³ المقدس والعادي، إليادي، ص 76-77، بتصرف.

⁴ أسطورة العود الأبدي، إليادي، ص 31، بتصرف.

الفرع الثالث : التكريس وتكرار النماذج البدئية *Archetypes* :

يدل ما سبق، بأن الإنسان المتدين مُتعطش للعودة لزمن الأصول الأولاني، وهو ما يفسر سعيه الحثيث نحو العثور على مركز للاستقرار في حيّزه، وقد رأينا بأنه يأبي العيش بعيدا عن القداسة، وأنه لكي يضمن ديمومتها، يعمل على أداء مجموعة من الطقوس والتقنيات الروحية بغية المحافظ على هالتها التي تحيط بالمكان، كما يجعل بناء سكنه معادلا لخلق العالم، أي أنه بوضع أسس بيته، يقوم بمحاكاة عملية الخلق الأولى، وهو ما يدعوه "إليادي" بالتكريس أو التأهيل، فبما أن "الإنسان المتدين لا يستطيع العيش إلا في مناخ مشبع بالقداسة، فإنه يجب علينا انتظار عدد من التقنيات لتكريس المكان"¹. ولهذا يرتبط التكريس بمقولة "النماذج البدئية"، التي تتطلب الوقوف عند المعنى الإليادي لها في علاقتها بتكريس وتقديس المكان.

يقول "إليادي" عن هذا المفهوم : "لنأت الآن إلى الأفعال البشرية، ونريد بها الأعمال التي لا تخضع للتلقائية المحضة، إن معنى هذه الأفعال وقيمتها لا يرتبطان بمعطياتها الفيزيقية الخام، بل بما هي إعادة لفعل بدئي، وتكرار لمثال ميطيقي، ترجع إلى نماذج أصلية ميطيقية، وإنما يكررها الإنسان القديم لأن الآلهة أو "الأسلاف" أو الأبطال كانوا قد قدسوها في البدء (في ذلك الزمان) البدائي، أو الإنسان القديم، في تفصيل مسلكه الواعي، لا يعرف فعلا لم يقم به آخر، أو لم يعيشه آخر، آخر لم يكن بشرا. فما يفعله قد سبق لمن كان قبله أن فعله، وما حياته إلا تكرار لبوادر ابتدرها آخرون غيره"². فالنماذج هي مجموعة من الطقوس التي قررتها كائنات مفارقة للشرعية البشرية في زمن الخلق الأولاني، وألزمت الإنسان المتدين بتكرارها الدوري بغية البقاء في عالم المقدس، وهو ما يؤكد بأن هذا الإنسان ليس حرا في سلوكه واختياراته لأنه خاضع لسلطة النماذج.

كما يؤكد بأن القيمة الأنطولوجية والدينية للنماذج البدئية، مثلها مثل الهيروفانيا، لأنها تجعل الشيء حقيقيا، ف"هذا التكرار الواعي لبوادر نموذجية معينة يكشف عن أنطولوجيا أصيلة : ما تنتجه الطبيعة، وما يصنعه الإنسان، لا يجد "حقيقته" ولا "هويته" إلا بمقدار نصيبه من حقيقة متعالية، والفعل لا معنى له ولا "حقيقة" إلا أن يكون إعادة لفعل بدئي"³. فالاحتذاء بعمل الآلهة ومحاكاة طرائقها، يحول القيمة الوجودية للشيء، ويجعله حقيقيا مقدسا ويلغي عنه الدناسة والزيغ، ويحدد ماهيته.

وحتى يبين طريقة الإحتذاء والمحاكاة الطقوسية عبر النماذج البدئية، ينطلق "إليادي" من طرح تساؤل حول الكيفية التي يتحوّل بها الشيء من مزيف إلى حقيقي بواسطتها : "كيف ولماذا يصبح شيء ما في نظر إنسان المجتمعات ما قبل الحديثة "حقيقيا". ما يهمننا قبل كل شيء، أن نفهم هذه الآلية حتى نستطيع بعد ذلك أن نتصدى لمشكلة الوجود

¹ المقدس والمدنس، إلباد، ص 30.

² أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 18-19.

³ المرجع نفسه، ص 19.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

الإنساني والتاريخ في أفق الروحية القديمة¹. فالنماذج البدئية تمثل الأدوات الإجرائية والعملية في هذا التحول الأنطولوجي للشيء في ذاته، وهو ما يدل بحسبه على عنصر الإبداع في الفكر الغابر والتقليدي باعتباره خصبا، وينفي عنه في نفس الوقت، الطفولية والوحشية.

ويجب بيان مراحل التحول الأنطولوجي من الزيف إلى الحقيقة، عبر الامتثال بالنماذج، كالتالي :

➤ **أولا** : الوقائع التي تظهر لنا أن "الحقيقة" في نظر الإنسان القديم مرتبطة بمحاكاة نموذج سماوي.

➤ **ثانيا** : الوقائع التي تظهر لنا كيف تكتسب "الحقيقة" هذه الصفة عن طريق مساهمتها في رمزية المركز : فالمدن والمعابد والمنازل تصبح "حقيقية" بامتصاصها في مركز العالم.

➤ **ثالثا** : ثم الطقوس والأفعال الدنيوية ذات الدلالة التي لا تحقق معناها الذي يُمنح لها إلا لأنها "تكرر" عمدا أفعالا كان باشرها في الأصل آلهة أو أبطال أو أسلاف².

ويحتاج توضيح هذه المراحل التأسيسية التعرض لطقوس التكريس والإنشاء، وهو ما سنعود إليه، بعد بيان القيمة الدينية للنماذج البدئية.

وقد أشار "إليادي" بذاته إلى هذه المعاني الدينية الكامنة في الامتثال بها في الأنطولوجيا الغابرة، قائلا : "عندما ندرس معنى التكرار بحد ذاته بما هو الفعل الإلهي بامتياز، حسبنا أن نذكر هنا أن كل إقليم يُصاّر إلى احتلاله بغرض سُكناه أو استعماله مجالا حيويا قد تحوّل، أولا وقبل كل شيء من "العماء" *chaos* إلى "الكون" *cosmos*، أي، أنه بفعل الطقس قد مُنح "الشكل" الذي يُصيرُه حقيقيا، ومن الواضح أن الحقيقة تتجلى، في العقلية القديمة، قوّة وفاعلية وديمومة، يترتب عن ذلك أن الحقيقي بامتياز هو "المقدس"، لأن المقدس وحده هو "الكائن" بإطلاق، الفاعل بصورة مؤشّرة، وخالق الأشياء الذي يهبها الديمومة"³. فالطقس بما أنه محاكاة لعمل الآلهة، فإنه يُصبح مثل المقدس، يملك القدرة على تحويل الأشياء في ذاتها من شرطية إلى أخرى مغايرة، بمعنى، أنه يُضفي عليها القوة والقيمة والديمومة، وبهذا يمكن للمكان أن يتحول من مدنس إلى مقدس طقسيا، دون حاجة إلى هيروفانيا.

ويدلّ التكريس أو التطويب على الحاجة الوجودية إلى البقاء وسط المعنى، والظماً الأنطولوجي للامتلاء به، ولهذا، فإن "بوادر التطويب التي لا حصر لها، تكشف عن استحواذ "الحقيقي" على عقل الإنسان البدائي، وعن تعطّشه للكينونة"⁴، إذ يشير الاستحواذ إلى أنّ المقدس عنصر في بنية الشعور، وفئة قبلية فيه.

كما يمثل زمن البدء بالنسبة للإنسان المتدين، حالة الطهارة الخالصة حين خرج من بين يدي الآلهة، ولذلك كان يسعى جاهدا إلى الالتحاق به وتكراره طقسيا، لمحاولة إرواء ما يدعوه "إليادي" بـ"الحنين نحو الفردوس"، أي تلك

¹ أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 20.

² المرجع نفسه، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 30.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم (الإليادي) لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقراءه)

الحالة الفردوسية النقية. وقد عاجها "إليادي" بشكل مفصل في كتابه *Traité*¹، في علاقتها بتقدّيس المكان، أين يستطيع المرء أن يرى كيف يمكن لرمزية المركز أن تقود نحو موضوع التوجّه الديني والحياة الطقسية البشرية. فوفقاً لـ"إليادي"، يحوز البشر على رغبة فطرية نحو العيش بالقرب من المقدس، أي، على مقربة من المركز، ذلك أن الكائن البشري باعتباره إنساناً متديناً يحتفظ بالحنين نحو الفردوس *nostalgia for paradise*، ونقصد بها تلك الرغبة في أن نجد ذواتنا بشكل دائم، ومن دون جهد، في مركز العالم، وفي قلب الحقيقة، عبر انقطاع قصير، وبطريقة طبيعية للتعالي عن الشرطية البشرية، واستعادة الشرطية الإلهية. ولذلك، فإن هذه الرغبة في العيش بالقرب من المقدس في جميع الأزمنة تنعكس في الرموز التي تعبر عن الحنين الواعي، أو غير الواعي، لدى البشر لمركزهم الحقيقي. كما أن هذا النوع من الرمزية ينعكس بشكل خاص في مساكنهم، ومعابدهم، ومدنهم². فالمكان هو الترجمة العملية لهذا الحنين نحو العيش وسط جو مشبع بالقداسة والقيمة، وتحقيق التعالي.

كما أن الدلالة الدينية الأخرى في طقوس التكريس، تتمثل في أنّ بناء المسكن يعادل خلق العالم، لأنه يحاكي النماذج البدئية الإلهية، وينطلق من مركز، وهو ما يؤكد "إليادي" بالقول: "لئن كان فعل الخلق يحقق العبور من عالم لا تجلي فيه إلى عالم التجلي، أو بالاصطلاح الكوسمولوجي، من العماء إلى الكون، لئن كان الخلق، في امتداد موضوعه، قد تحقّق انطلاقا من مركز، لئن كانت -بالتالي- جميع أنواع المكوّنات، من المادة الصماء إلى الكائن الحي، لا تستطيع بلوغ الوجود إلا في نطاق قدسي بامتياز، عندئذ تتّضح لنا على نحو رائع رمزية المدن المقدسة "مراكز العالم"، وكذا النظريات الجيوميتيكية التي تحكم تأسيس المدن، والمفهومات التي تُسوِّغ الطقوس في بنائها، نُدكّرُ هنا بنقطتين هامتين:

1. كل خلق فإنما يكرّر فعل خلق الكون بامتياز: خلق العالم.
 2. وبالتالي، كل ما هو قائم، فقائم في مركز العالم (ما دام الخلق نفسه قد تحقّق انطلاقا من مركز)³.
- وبما أن مركز المكان يتعين بشكل مباشر بواسطة هيروفانيا، أو بشكل غير مباشر عبر الاستحضار أو الاستدعاء، فذلك يعني بأن المكان قد تمّ تكريسه أو تأهيله أو تطويبه، ويحصل ذلك عبر تقليد أعمال الآلهة، والتقيّد بالنماذج البدئية، بغية البقاء بالقرب من المقدس، ووسط المعنى، "ولهذا السبب، ابتكر الناس "تقنيات" انتحاء، وهي بالمعنى الصحيح، "تقنيات" بناء المكان المقدس"⁴.
- ويؤكد "إليادي" بأن الإنسان المتدين ليس حراً في سلوكه الديني، وممارسة مختلف التقنيات الروحية، طالما أنه محكوم بالنماذج البدئية، إذ "علينا ألا نحسب أن الأمر من عمل الإنسان، وأن الإنسان ينجح بجهده في تقدّيس المكان،

¹ Eliade, *Traité*, Cf, pp 378-382.

² Dadosky, *The Structure of Religious Knowing*, p 90.

³ أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 41.

⁴ المقدس والعادي، إلياد، ص 66.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

والحق أن الشعائر التي بها يبنى الإنسان مكانا مقدسا تكون ناجعة على قدر محاكاتها عمل الإلهي¹. فعلى قدر امتثاله الصارم بالضوابط الإلهية، يكتسب التكريس أهلية للتقديس.

أما بخصوص مفهوم التكريس في طرحه، فيعني، إذا ما "أُخِذَ بالمعنى الأوسع يشير إلى مجموعة من الطقوس والتعاليم الشفهية التي تهدف إلى إحداث تغيير جذري في الوضع الديني والاجتماعي لدى الشخص الذي يجري تأهيله وتكريسه. أما إذا شئنا أن نعرف التأهيل-التكريس فلسفيا فإنه يوازي تحوُّلا كينونيا (أنطولوجيا) في النظام الوجودي"². أي أن ممارسة طقوس مخصوصة، سيؤدي إلى تحوُّل جذري في ماهية أبعاد الوجود الأربعة: المكان، والزمان، والحياة البشرية، والكون. ولهذا سيصادفنا مفهوم التكريس في بقية المباحث الخاصة بالقراءة العملية لتجلي المقدس.

ومن ثمّ، فإن الإنسان المتدين لا يقيم سكنه في حيّز، إلا إذا خضع لعملية التأهيل، لأنه يتحول أنطولوجيا من شرطية العماء، إلى شرطية الكونية، ذلك أنه "إذا كان كل إقليم مسكون هو "كون"، فإن ذلك فعلا لأنه كُرس مسبقا، أو أنه بطريقة أو أخرى، عملُ الآلهة أو اتصالٌ مع عالمها، ف"العالم" (أي: عالمنا) هو عالم سبق أن ظهر المقدس في داخله، حيث جعل، بالنتيجة، انقطاع المستويات ممكنا وقابلا للإعادة"³.

ويضيف "إليادي" حول شغل المكان أيضا: "بإشغاله، وخاصة بالإقامة فيه، يُحوِّله الإنسان رمزيا إلى كون بإعادة طقوسية للنشكونية، إن ما يجب أن يصبح "عالمنا" يجب له أن يكون مسبقا "مخلوقا"، وكل خلق له نموذج مثالي: خلق العالم من قبل الآلهة"⁴.

وكنتيجة عامة، يمكن القول بأن تقديس المكان يتمُّ بمبدئين: أولا: تعيين مركز للعالم. ثانيا: تكرار عمل الآلهة لدى خلق العالم. وقد أورد "إليادي" العديد من الأسطوريات حول النشكونية في علاقتها ببناء السكن، كالتمثيل بأسطورة "جلجامش" والصراع بين الإله "مردوك" والغول البحري "تيامات"، أين يتم خلق العالم من أجزاء المغلوب. ولهذا يقوم المتدين بإعادة تمثيل هذا الصراع عبر التضحية وإراقة الدماء، استحضارا لهذا العمل التأسيسي، ف"طقوس البناء إنما تكرر الفعل البدئي الذي حدث به نشوء الكون، فالذبيحة عندما تُذبح خارج مبنى البيت، ما هي غير تقليد، يجري على الصعيد البشري للذبيحة الأولى التي جرى الإحتفال بها "في ذلك الزمان"، وتمخض عنها ولادة الكون"⁵.

وبناء على ما سبق، فإن الإنسان المتدين لا يمكنه البناء والتشييد إلا من خلال العودة بشكل دوري إلى الزمن الأولاني الذي حصل فيه الخلق، حتى يُضفي القداسة على مقر سكنه، وللبقاء بالقرب من المقدس بغية إرواء حنينه نحو

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 66.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 225.

³ المقدس والمدنس، إلياد، ص 31.

⁴ المرجع نفسه، ص 31-32.

⁵ أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 62.

الفصل الثالث: المفهوم الديني للمكان والزمان (التعليلية في استقراءه)

الأصول، ومن ثمّ فإنه لا يمكن الفصل بين المكان والزمان، إذ "بواسطة تكرار فعل الخلق الكوني يُقذف بالزمان الحسي الذي يجري فيه البناء في الزمان الميطيقي، الزمان الذي تمّ فيه إنشاء العالم، وبذلك تُضمن حقيقة البنين ويضمن له الدوام، لا بتحويل المكان الدنيوي إلى مكان مفارق (المركز) وحسب، وإنما بتحويل الزمان الحسي إلى زمان ميطيقي أيضاً"¹.

والدافع من وراء ذلك، إنما يعود إلى أن الإنسان المتدين يخشى من الفوضى، بمعنى، عالم غير منظم، دون معالم، عمائي وساقط. وهو لكي يواجه السقوط ونهاية العالم، فإن المتدين يملك حلّين، أولاً: تأسيس أقاليم مغايرة، ومقدسة، وبالتالي تقويم المكان. ثانياً: التأثير في الزمان من خلال "إعادة ضبطه عند الصفر"، واستعادة اللحظة الأصلية"².

¹ أسطورة العود الأبدي، إلباد، ص 44-45.

² Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré, p 103.

المطلب الثاني : التجربة الدينية للزمان (المقدس الزماني) :

تحتل مقارنة "إليادي" للزمان المقدس، مساحة معتبرة في متنه، فقد خصّص الكثير من صفحاته لمسئلة التصور الديني الغابر لهذه الاشكالية، كما أنه أفرد لها كتابا خاصا، سماه بـ"أسطورة العود الأبدي". ولذلك، تعتبر الإحاطة بهذا الموضوع صعبة المنال، نظرا لتشعباتها ومباحثها المعقدة والزخمة.

الفرع الأول : مفهوم الزمان بين الأنطولوجيا الغابرة والفكر الحديث :

أشرنا سابقا، عند تعرضنا للمنهج التاريخي الإليادي، بأن مقارنته كانت تقوم على مبادئ فلسفة التاريخ، بغية استخلاص الأوضاع الوجودية التي عيشت من طرف الإنسان المتدين، باعتبارها جزءا من التاريخ العام للبشرية، وبأنها لم تكن مقارنة فلسفية خاضعة لمباحث الأنطولوجيا الفلسفية والمفاهيم الميتافيزيقية، ولذلك تعتبر مناقشة أطروحاته وفق هذه المقولات اختزالية خالصة.

وبناء على سعيه إلى مقارنة أوضاع وجودية، بدلا من المقارنة بين مسلمات فلسفية، فإنه يدعو إلى ضرورة معايشة تجارب الإنسان الغابر الدينية، أي بالتعاطف معها بغية إدراك قصديتها، مبينا بأنه "من الأساسي أن نفهم ما تنطوي عليه جميع هذه الرموز والأساطير والطقوس من معنى عميق، لكي نستطيع ترجمتها إلى لغتنا المعتادة، فلو كلفنا أنفسنا عناء الغوص على المعنى الأصلي الذي تنطوي عليه الأسطورة القديمة أو الرمز القديم، لوجدنا بأنه يكشف عن وعي لموقف معيّن من الكون، وعن موقف ميتافيزيقي"¹. وذلك ما سنعمل على مسائلته باعتماد المعجم والأدوات الإليادية.

وينطلق "إليادي" في مقارنته للزمان المقدس، بناء على نفس المفهوم الذي وصف به المكان المدنس، والذي استخلصه من القاموس التداولي البدائي، بمعنى : اللاتجانس. إذ يقول : "الزمان، كالمكان، ليس في نظر الإنسان الديني متجانسا ولا متصلا"². فالمتدين يحكم بنفس التصور الذي قيّم به المكان، إذ توجد انكسارات، وانقطاعات، في الزمان، وبذلك يوجد منه نوعان : زمن مقدس، حقيقي، معنائي، قيمى، ذو دلالة. وزمن مدنس، مزيف، عمائى، فارغ. ولهذا يسعى المتدين جاهدا إلى البقاء داخل الزمن المقدس، لأنه يخشى الوقوع في التجانس الذي تفرضه الديمومة والصبورية.

ولم يعالج "إليادي" مفهوم اللاتجانس الزمني بالتفصيل في كتبه ما عدا *Traité*، أين يؤكد على التعقيد والكثافة الذي يميّز به، وقد صرّح بأن الإشكالية التي يقارنها تعتبر الأكثر استعصاء بالنسبة للفينومينولوجيا الدينية، فالصعوبة لا تكمن فقط في الفرق بين بنية الزمان السحري-الديني، وبين الزمان المدنس، وإنما تكمن كذلك في حقيقة أن تجربة الزمان في ذاتها، لدى الشعوب البدائية، لا تعادل تجربة الزمان لدى الغرب الحديث. وعليه، فإن الزمان المقدس يتعارض مع الديمومة المدنسة من جهة، كما أن هذه الديمومة تعرض في ذاتها أنماطا مختلفة من البنية، اعتمادا على

¹ أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 16.

² المرجع نفسه، ص 103.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لزمانة المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

علاقتها بالمجتمعات الغابرة أو المجتمعات الحديثة¹، فالبنية تخضع للسياق وزاوية النظر، ومن ثمّ، فهي تعبر عن اختلاف ضروب الوجود، وتنوّع في التجربة البشرية والسلوك اتجاه الزمان.

كما ينطلق في مقارنة هذا الاختلاف الجوهرية بين بنيتي الزمان، بالقول: "إن الإشكالية التي تشغلنا، تتمثل في التالي: فيما يميّز الزمان المقدس عن الديمومة المدنسة، التي تتقدّم عليه أو تأتي من بعده؟"².

ويجيب "إليادي" عن هذه الاشكالية من خلال الإشارة إلى أهم خاصية تميز الزمان المقدس عن المدنس، والمتمثلة في القابلية للقلْب والاسترجاع والتكرار، ذلك أنّ "الزمان المقدس يقبل من حيث طبيعته ذاتها، القلب، أي إنه بالمعنى الصحيح، "زمان" أسطوري أوّلُ غدا حاضرا"³، كما يشير إلى أن هذه الخاصية قابلة لأن تُعاش مرات عديدة لا حدود لها، فالزمان المقدس يسمح بإمكانية "استرجاعه إلى غير ما نهاية، وهو يقبل التكرار بصورة غير محدودة"⁴. ويتعلّق ذلك كلّ بالحنين الذي يسكن الإنسان المتدين نحو استعادة لحظة البدء والزمن الأولاني حين خُلِق العالم، والتي تعتبر في تصوره، تلك الحالة الخالصة والنقية والمفعمة بأسمى القيم والدلالات، ولهذا فهو يعتقد بإمكانية استرجاعها وتكرارها من خلال ممارسة طقوس معينة، تختذي بالنماذج البدئية، حتى تعيده إلى ما يدعوه "إليادي" بـ *In Illo Tempo*، وهو مصطلح لاتيني اشتقه من الأدبيات القروسطية، ويعني "في ذلك الزمان"، ويعتبر مفهوما أساسيا في تناوله لهذه الاشكالية.

وقد ذكر "برايان روني" إلى أن الاستخدام الإليادي المخصوص للمصطلح اللاتيني *illud tempus* يشير بشكل واضح إلى التطبيق الفريد لمفهوم الزمان، وهو ما يُؤلّد في اعتقادي، ارتباطا لدى القارئ لفهم هذا الجانب من الفكر الإليادي، وذلك بسبب التوتر القائم بين هذا التفرد، وبين التطبيقات المشتركة⁵. ولا يفتأ "روني" إلا ويشيد بالموهبة الفريدة لدى "إليادي" في اقتباس المفاهيم، ثم تحويلها وتبنيها بما يخدم السياق الذي يريده، في مقارنة الظواهر من منظور مؤرخ أديان، ولهذا فإننا نعتقد بالحاجة إلى تأليف معجم يجمع مفاهيمه حتى يمكن فهم طرحه بموضوعية.

ويرى "إليادي" بأن الآلهة لم تقم بخلق العالم فحسب، وإنما ضبطت معايير التقويم الزمني المقدس، ف"الآلهة إذ خلقت الوقائع المختلفة التي تؤلف العالم اليوم، وضعت في الوقت ذاته أسس الزمان المقدس، ما دام الزمان الذي عاصر الخلق كان بالضرورة زمانا قدّسه حضور الآلهة ونشاطها"⁶. ويتجلى تداخل تقديس المكان مع تقديس الزمان، فخلق العالم يتم داخل الزمن، أين قامت الآلهة بتأسيس معالم الخلق من جهة، وتعيين خصائص ومبادئ الزمن المقدس من جهة

¹ Eliade, *Traité*, p 384.

² Ibid.

³ المقدس والعادي، إلياد، ص 103.

⁴ المرجع نفسه، ص 103-104.

⁵ Rennie, *Reconstructing Eliade*, p 77.

⁶ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 104.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للحياة المقدسة وأدوارها (التعليلية في استقامتها)

أخرى، وكلاهما يشترك في القابلية للتكرار عبر تطبيق النماذج البدئية، فالأعياد في نظره، تعتبر مناسبة لاستعادة نقاء اللحظة الأولى، بعد ممارسة تقنيات معينة.

ومنذ تلك اللحظة التأسيسية، أصبح ذلك الزمن مقدسا، أي حقيقيا، كما أنه يمثل معيارا للتجانس الزمني، وعليه، يكون "في وسعنا أن نصفه، ومن وجهة نظر معينة بأنه "لا يجري"، لا يؤلف "ديمومة" لا تقبل القلب، إنه زمان أنطولوجي ممتاز: إنه دائما يساوي ذاته، فهو لا يتغير ولا ينضب"¹، فهو ليس خطيا، مستمرا يجري دون انقطاع، وإنما لكونه غير متجانس، يمثل انقطاعات وانكسارات، زخم بالدلالات والقيم، ومن ثمّ، فهو قوي، يتميز بالقدرة على كسر ديمومة الزمن العادي، والتملص من الفراغ والعماء.

ويرى "إليادي" بأن طقوس التكرار التي تحصل خلال زمن الأعياد عند التقيد بالنماذج البدئية، هو ما يميّز أنطولوجياً بين المتدين واللامتدين، أي بين مجموعة المواقف والسلوكيات المتخذة اتجاه الزمان، إذ يضحى "هذا السلوك بإزاء الزمان يكفي وحده لتمييز الإنسان الديني عن الإنسان اللامتدين: الأول يرفض أن يحيا فقط فيما يسمّى بألفاظ حديثة باسم "الحاضر التاريخي"، فهو يجهد للحاق بزمان مقدس يمكن تشبيهه، من بعض أوجه الإعتبار بالسرمدية"². فالإنسان اللامتدين يعتبر نفسه تاريخيا، أي أنه صانع أحداث التاريخ، ومن ثمّ فهو لا يؤمن بترانسندنتاليته، وبالتالي، لا وجود لانقطاع أو انكسار في الديمومة العادية للزمن الحسيّ. في حين يخشى المتدين من هذه الخطية والتواصلية، ولذلك يعود دوريا نحو لحظة البدء، لكسر الخواء الذي يميز الديمومة، وإلرواء العطش الأنطولوجي للبقاء بالقرب من المقدس.

وعليه، "فالإنسان الأسطوري عند "إلياد" يخاف التاريخ والزمن السردي الخطي، فيهرب منه إلى من يؤكّد له الخلود والأبدي، وإلى من يضمن له "العود الأبدي"، وهو ما يُجسّد اعتقاده بالأسطورة وممارسته للطقوس والسحر، هذا هو مفتاح العقلية البدائية، وسرّ كلّ منتجات حضارتها التي تصبح ناتجا لهذا البحث المحموم عن العود الأبدي"³. فأهمّ ما يميّز بين التصورين، المتدين واللامتدين للزمن، إنما يعود إلى اعتقاد الأنطولوجيا الغابرة بنظرية "العود الأبدي"، والحنين إلى الأصول، أي بالعودة "إلى ذلك الزمان"، كما سيأتي لاحقا.

كما أن معيار استمداد المعنى من الاعتقاد بالترانسندنتالية لدى المتدين، ورفضه القول بمركزية الإنسان اللاديني، يمثّل الحدّ الفاصل في تصورهما للزمان، ولهذا "يكسر تجانس الزمان بفترات مقدسة لا تشارك في الديمومة الزمنية التي تسبقها وتلحقها، فترات ذات بنية أخرى مغايرة تماما، ولها أصل مبين كل المبينة، لأن أصلها زمان أوّلٍ قدّسته الآلهة، ومن

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 104، بتصرف.

² المرجع نفسه.

³ شمس الدين الكيلاني، من العود لأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم، ط 1 (لبنان، دار الكنوز الأدبية، 1998)، ص

159-160.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للماهية المقدسة وأصوله (التعليلية في استقصائه)

الممكن أن يجعله العيد زمانا حاضرا¹. والتباين والمغايرة تعني اعتقادا بترانسندنتالية تُضفي الزخم والدلالة على الزمان، فتُغيّر من بُنيته المدنّسة، وتجعله ذو خصائص مفارقة، وتصبح له القدرة والإمكانية أن "يوقف بصورة دورية الديمومة الزمنية العادية إذ ينبجس فيها من جزاء الشعائر"²، أي بكسر التجانس والخطية الممتدة والمتواصلة للزمان العادي، وذلك من خلال ممارسة طقوس تحاكي النماذج البدئية.

في حين يخلو تصور الإنسان اللامتدين للزمن من المعنى والغاية، لأنه في تصوره، مجرد امتداد وتواصلية لانتهائية، إذ "لا يمكن للزمن أن يمثل، ولا أن ينقطع، ولا أن يكون "سرا": إنه يشكّل أعمق بُعد وجودي للإنسان، أنه موصول بوجوده الخاص، إذن، له بداية ونهاية، هي الموت، وانعدام الوجود، ومهما كانت تعددية الإيقاعات الزمنية التي يُحسّ بها وتوتّراتها المختلفة، يعرف الإنسان غير المتدين أن هذا يتعلق دائما بتجربة إنسانية لا يمكن أن يتدخل فيها أي وجود إلهي"³. فالإنسان صانع أحداث التاريخ، ومن ثمّ فهي لا تملك أدنى قيمة علوية، ولذلك يفسّر إيقاعاته بيولوجيا، تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت والعدم، ولا شيء غير ذلك.

ويشير "أحمد زين الدين" إلى أن هذا التصور أدى إلى معاناة الإنسان اللامتدين من أزمة وجودية، فب"فرديته، ينقطع الإنسان الدنيوي عن الأنماط الإلهية، وعن الصور الأساسية لتفسير العالم، وعن البنى الرمزية الدينية، وبفضه أو نبذه النمط أو النموذج المقدس في تصرفاته، إنما يظن أنه بهذا يتحرر ويحقق ذاته، لكنه في نظر "إلياد" يفقد هويته، لأنه يُنجز ما يفعله دون الرجوع إلى أي معطى موجود سابقا"⁴، إذ يرفض الامتثال للنماذج البدئية التي تحدد طرائق السلوك والتصرف، بناء على إنكاره للتعالي.

ويكون اللامتدين بهذا الرفض لقدسيتها الزمان، والإصرار على خطيته، قد أفرغه "من معناه الديني، وهو ما يماثل العدم، ويثير الوسواس والقلق، ومعه يغدو الكون كثيفا ومُعتما وخامدا وأبكما لا يحمل أي رسالة أو رمز"⁵. فغياب الأفق المتعالي عن الحياة الحديثة، أفقدها المعنى المستمد ذلك البعد.

وبما أن الترانسندنتالية تمثل الفارق الجوهرية بين التصور الغابر والحديث للزمان، فذلك يعود إلى الجواب عن أصل الوجود في ذاته، يقول "إليادي": "إن الوجود ليس "معطى"، لأن المحدثين يُسمونه "طبيعة"، ولكنه موجود لأنه من خلق "الآخرين"، من خلق الآلهة أو الكائنات شبه الإلهية"⁶. فالشيء ليس موجودا لأنه موجود بذاته، أو لأن الإنسان من أوجده، وإنما لدور الكائنات المفارقة للشرطية البشرية في إيجادها، ومن ثمّ، صار زمن الإيجاد بذاته مقدسا وأسطوريا، لأنه تمّ ضبط أسس الزمان حينها، فيتحوّل فعل الخلق نموذجا بدئيا يتم تكراره طقسيا، كما يعبر في الوقت

¹ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 105.

² المقدس والعادي، إلياد، ص 106.

³ المقدس والمدنس، إلياد، ص 59.

⁴ الديني والدنيوي، أحمد زين الدين، ص 83.

⁵ المرجع نفسه، ص 83-84.

⁶ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 121.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للأهمية المقدسة وأصوله (التعليلية في استقصائه)

عينه، عن حنين وتعطش لهذا الزمن الأسطوري، الذي يسعى المتدين إلى استعادته بشكل دوري، وبناء على ذلك، تأسست الأعياد، بينما يُنكر اللامتدين ذلك.

ويشير "أحمد زين الدين" إلى أن "ما يميّز الإنسان المعاصر عن الإنسان التقليدي هو غياب مرجعية خارجية يستند إليها، فالإنسان الحديث الديني يُفكر بذاته ولذاته دون أي تجاوز، أو أي كينونة فوق الوجود المادي مفارقة له، دون نموذج أو مثال *archétype*، وعلى خلاف ذلك، فإن المتدين يحاول أن يسند أقل حركاته وتصرفاته إلى فكرة متعالية خالدة، تكفل فعاليته وتصونها، ومنها الأسطورة التي تنحدر وتتلاشى في عالمنا الحديث الموسوم بالإرادة الفردية، والمقيدة بنظرة إلى التاريخ كمجموعة من الحوادث المتوالية، تحظى كل واحدة منها بالأهمية عينها"¹. فالأسطورة هي التي تخلّد وتسرد ذكرى الحوادث البدئية وتبين طرائق السلوك، وهي بذلك قد اكتسبت مركزية في الفكر الغابر، غير أن التحلي عنها كنظام أنطولوجي يفسر الوجود، بالنسبة للإنسان اللامتدين، جعله يخضع إلى الذاتية والتفرد، أين صار ينظر لنفسه صانعا لذاته ووجوده، دونما حاجة إلى التعالي، وبالتالي فهو يعتبر نفسه معطى، مثلما يعتبر الوجود كذلك.

ويضيف أيضا بأن "الحياة لدى المتدين تجري من حيث أنها تنتسب إلى حياة تعلق على الإنساني، حياة الكون والآلهة، والإنسان الديني الحقيقي، هو من يُقلّد الآلهة والأبطال الأسطوريين مؤسسي الحضارات والأسلاف الذين يتحدّر منهم، وهو ليس معطى، بل يصنع ذاته كلما اقترب من النماذج الإلهية المحفوظة في الأساطير، تاريخه المقدس الذي تكشفه الروايات الأسطورية. في حين أن الإنسان الديني ينطوي على التاريخ الإنساني فحسب، دون أن يُقلّد أي نموذج إلهي، أو يتقيّد بأي تعاليم تبثّها أو تتضمنها القصص المقدسة"². وعليه، فإن المتدين صنيع الآلهة، وغير معطى، أما اللامتدين فصنيع التاريخ والذات ومعطى، لاعتقاده بفلسفات ونظريات التمركز حول الذات.

ولهذا انصب اهتمام "الإلهي" بالطرق التي حاول الإنسان المتدين أن يبقى بواسطتها داخل المعنى، ويقاوم ديمومة الزمن العادي، وهو ما يدل في نظره، على أنه إنسان مبدع وخلاق وشاعري من جهة، ومنتفض على كل عدمية وخوائية من جهة أخرى. ف"ما يسترعي اهتمام "الإلهي" إنما ثورة المجتمعات التقليدية على الزمن الواقعي التاريخي، وحينها الجارف للعود الدوري إلى زمن الأصول الأسطورية، التي تشكّل نماذج مثلى تشدُّ الإنسان القديم إليها، وتدفعه إلى محاولة تقليدها وتكرارها عن طريق رواية الأسطورة وممارسة الطقوس، مما يكشف عن إرادة تلك المجتمعات في رفض الزمن الواقعي، ورفض محاولة صنع تاريخ ذاتي لا ينتظم في نطاق تلك النماذج الأولى"³. ولهذا تمثل النماذج البدئية جوهر السلوك الديني الغابر، لأنه طرائق العيش، ويضفي عليها القيمة، ويضبط الوجهة والمسار.

¹ الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 82-83.

² المرجع نفسه، ص 83.

³ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 160.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ومع ذلك، مثلما هو الحال في المكان، يتفائل "إليادي" بوجود سمة دينية في بعض أنماط السلوك الحديثة حيال الزمان كذلك، أين استقرأ فيها نوعا من الكسر للتجانس، إذ يقول: "والذي نستطيع ملاحظته بالنسبة لإنسان لامتدين هو أنه ذاته، يعرف أيضا بعض الانقطاع وعدم التجانس في الزمان، فعنده أيضا يوجد إلى جانب زمان العمل، وهو زمان ترتيب على الأرجح، يوجد زمان المتع والمسارح، "زمان اللهو"، وهو نفسه يعيش أيضا بحسب إيقاعات زمنية متنوعة، ويعرف أزمنة ذات اشتداد: حين يُصغي إلى موسيقاه المفضلة أو حين ينتظر أو يصادف، وهو عاشق، شخص الحبيب، فهو يشعر بدهشة بإيقاع زمني آخر يُبين شعوره عندما يعمل أو يسأم"¹. وهو يرى في هذا السلوك وجود شيئين مشتركين بين المتدين واللامتدين. أولا: كسر خطية الزمان من خلال اللهو، وهو ما يدل على الخوف من الفراغ ومحاولة تجاوز أزمة وجودية خانقة. ثانيا: الحنين إلى لحظة بدئية معينة، وهو ما يدل على أن اللامتدين لا يمكنه التملُّص من سليله المتدين.

الفرع الثاني: علاقة الزمان المقدس بنشأة الأسطورة وتأسيس النماذج البدئية *Archetypes*:

سيكون من المغالاة القول بأن بضع وُريقات قد تكون كافية لاحتواء إشكالية الأسطورة في الطرح الإليادي، ومع ذلك فإننا سنحصر مقاربتها في علاقتها بالزمن المقدس، وخلق العالم، أي عن دورها في تفسير ظهور الأشياء وأصلها، والعودة الدورية إلى اللحظة البدئية، والتععيد للنماذج البدئية.

وقد تناول "إليادي" صعوبة الإجماع على تعريف مُوحَّد للأسطورة، كظاهرة ثقافية بالغة التعقيد، ما أدّى بالضرورة إلى تعدد زوايا النظر، وتنوع التعاريف، كما أقرَّ بعُسر مهمة مؤرخ الأديان في تقصيصها، مؤكداً بأنه لا يوجد من "يتطرق إلى مسألة الأسطورة من غير أن تتملكه مشاعر الرهبة أو التردد، وليس الأمر لمجرد الإحراج الذي يُسببه السؤال الابتدائي فقط: ما الذي نعنيه بالأسطورة؟ إنما لأن الأجوبة المقدمة تتوقف إلى حدٍ كبير أيضا على الوثائق التي يختارها الباحث ويُجَلِّها"². فطبيعة المادة المجموعة، كلما تنوعت، ازدادت المهمة تعقيدا، لكن النتيجة ستكون أكثر أصالة وموضوعية. وقد خلَّص "إليادي" بعد سعة اطلاعه على مختلف الوثائق، وجهود سابقه، إلى تعريف الأسطورة انطلاقا من تصوره كمؤرخ أديان، خاصة في كتابه المخصص لها، والموسوم بـ"مظاهر الأسطورة"، قائلا: "شخصيا، التعريف الذي يبدو لي أقل التعاريف نقصا، لأنه أوسعها، هو التعريف التالي: الأسطورة تروي تاريخا مقدسا، تروي حدثا جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن "البدايات"، بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا"³. فهي تجيب عن سؤالي الأصل والنشأة، وكيف ظهرت الأشياء على مسرح التاريخ، وعن خصائص الزمن الذي تأسست خلاله.

¹ المقدس والعادي، إلباد، ص 105.

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباد، ص 161.

³ مرسيا إلباد، مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، ط1 (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص 10.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

ويضيف أيضا: "هي دائما سرُّ لحكاية "خلق": تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده، لا تتحدث الأسطورة إلا عما قد حدث فعلا، عما ظهر في كلِّ امتلاءه، أما أشخاص الأساطير فـ"كائنات عليا"، نعرفهم بما صنعوه في الأزمنة القوية، ذات التأثير الفعّال، وهي أزمنة البدايات"¹. ليخلص بعد ذلك إلى النتيجة التالية: "تعتبر الأسطورة تاريخا مقدسا، وبالتالي تاريخا حقيقيا، لأنها ترجع دائما إلى حقائق"². وهو يصف أحداثها بالحقيقة، انطلاقا من تعريفه للمقدس باعتباره حقيقيا، فأحداثها إنما تسرد صنائع الآلهة، وأبطالها هم المقدس بذاته، مطبقا قاعدته المتعلقة بالولوج إلى ذهنية المتدين، واستعارة مفاهيمه في التعبير عما يتصوّره حقيقيا، ويحقّق قصديّة الظاهرة.

وقد أورد "إليادي" تعريفات أخرى لها، في كتب أخرى، إذ يعرفها في "الأساطير والأحلام والأسرار" بأنها "في تلك المجتمعات، من المفروض أن تعبّر الأسطورة عن الحقيقة المطلقة، لأنها تروي تاريخا، أي تكشف عن وحي يتجاوز حدود البشر، حصل في فجر الزمان الكبير، في زمن البدايات المقدس، وفي ذلك الزمان القديم *In Illo Tempore*"³. أي أن العقلية الأنطولوجية لدى الأقوام الغابرة، تعتبر الأسطورة بمثابة رواية تاريخية حقيقية حول أصول الأشياء، ويضيف: "بتعبير آخر، تدلّ الأسطورة على تاريخ حقيقي جرت أحداثه في بداية الزمان، وتفيد كنموذج لسلوك البشر"⁴، فهي تنطوي على النماذج البدئية التي يلزم على البشر الامتثال لها.

كما يعرفها في كتابه "المقدس والمدنس" بالقول: "الأسطورة تروي تاريخا مقدسا، أي حادثة أولية جرت في بدء الزمان، البدء الجديد"⁵.

وبعد استقراء مجمل هذه التعاريف، يمكن استنتاج ستة أفكار رئيسية تجمع بينها، وهي كالتالي:

➤ **أولا:** الإجابة عن سؤالي كيف والغاية من خلق الكون، أي تبرير وتفسير طرق الإيجاد والهدف منه، ذلك أن "فعل المجيء إلى الوجود هو في الآن عينه انبثاق لواقع، وإظهار لما يجوي عليه من بني أساسية، وعندما تتحدث الأسطورة عن تكوين الكون، وتذكر كيف جرى خلق العالم، فإنها تكشف، في الوقت ذاته، عن ظهور ذلك الواقع الكلي الذي هو الكون، وعن نظامه الأنطولوجي"⁶.

➤ **ثانيا:** تحكي الأسطورة زمنا حقيقيا، لأنه صنع إلهي، ومن ثمّ فهو مقدس، ولأنها حصلت في ذلك الزمان، زمن الأصول والبدايات النقية، أين تمّ ضبط معالم وأسس الزمان المقدس.

¹ مظاهر الأسطورة، إلياد، ص 10.

² المرجع نفسه.

³ الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص 22.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ المقدس والعادي، إلياد، ص 126.

⁶ الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، مرجع سابق، ص 14.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمقدس وأصوله (التعليقية في استقصاءه)

➤ **ثالثا** : ضبط السلوك البشري، من خلال الامتثال بالنماذج البدئية، فالآلهة وأنصاف الآلهة هي التي خلقت العالم، وأسست فيه أنماط الوجود التي لا يُحصى عددها، إبتداء من نمط الوجود الخاص بالإنسان، إلى نمط وجود الحشرة¹. فيكون دورها من ثمّ، الكشف عن أفعالهم، "لأن حركاتهم تؤلف أسراراً، وليس في وسع إنسان أن يعرفهم لو لم يُكشَف له أمرهم، فتكون بذلك تاريخاً وحكاية، وعندما تُروى، تُصبح حقيقة مطلقة"². فيصبح الصنع الإلهي البدئي براديجما يمثله المتدين.

➤ **رابعا** : وهي تتعلق بالهيروفانيا، فالأسطورة تعبّر عن التجلّي المطلق للمقدس في ذلك الزمان، أين ظهر بكل زخمه وفيضه وكماله، كما أنها "تصِفُ مختلف أحوال انبجاس المقدس في العالم"³، لأن هذا التمثل والكشف هو الذي سمح بتأسيس وخلق العالم، والذي يستلزم بدوره تجليا للألوهة والقداسة⁴.

➤ **خامسا** : يدعو "إليادي" إلى عدم احتقار الأسطورة وتصنيفها كوهم وخرافة، لأنها تكشف عن نمط عيش إنساني، وتؤسس للشرطية البشرية، وتعتبر حقيقة في الأنطولوجيا الغائبة، ويقتضي فهمها موضوعياً، التخلُّص من الأحكام المسبقة وتعليقها.

➤ **سادسا** : التأكيد على المبدأ القائل بأن "الجوهر يسبق الوجود" في الأنطولوجيا الغائبة، فالإنسان هو نتاج ومحضلة سلسلة من الحوادث التي جرت في ذلك الزمان، وليس معطى تاريخي⁵.

وبناء على ما سبق، يتبين بأن دور الأسطورة، يتمثل في الكشف عما حصل في البدء، وتعليم الناس أنماط السلوك والتصرف، ولهذا كان الإنسان المتدين شغوفاً بما يدعوه "إليادي" بـ"سحر الأصول"، أي تلك الحاجة الوجودية نحو العودة الدورية إلى الزمن المقدس، وقد ناقش هذه الأصول في كتابه "مظاهر الأسطورة" بشكل مفصّل، أين جعلها على قسمين : أولاً، بيان الكيفية التي خلق بها الكون، والتي اصطلح عليها بـ"النشكونية" أو "الكوسموغونية". ثانياً، إيجاد المؤسسة البشرية، وصياغة النماذج البدئية وأنماط السلوك، والتي سمها بـ"أساطير الأصول"، ولذلك سنعمل على استخلاص الدلالة الدينية الكامنة في هذين القسمين، لاستحالة فهم الامتثال بالنماذج البدئية دون بيانها.

وقد "لاحظ" إيليا "أن الإنسان القديم ميّز في الزمن الأسطوري، أي في زمن البدايات الأولى، أو زمن الخلق، نمطين من الأزمنة، وبالتالي نمطين من الأساطير : أزمنة الخلق الأولى (الأساطير الكونية) وهي المرحلة التي جرى فيها انبعاث النظام الكوسمي (الكوني)، حيث تمّ الانتقال فيه من سيطرة العماء والفوضى إلى سيطرة الخلق والنظام الكوني، وتعكس هذه المرحلة أساطير نشأة الكون (كوسموغونيا)، أما المرحلة الثانية لعملية الخلق، ولزمن البدايات، فهي التي

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إيليا، ص 14.

² المقدس والعادي، إيليا، ص 126.

³ المرجع نفسه.

⁴ انظر : الأساطير والأحلام والأسرار، إيليا، مرجع سابق، ص 14.

⁵ انظر : مظاهر الأسطورة، إيليا، ص 89.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي العامية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

تنصبُّ حوادثها الأسطورية حول ميلاد (الأصول) الأولى لكثرة الأشياء الكونية، لميلاد الإنسان، وللحوادث التي تدور حول صفاتها النوعية: الموت، الميلاد، المرض، الصناعة، الولادة، الزواج، إلخ. ويسمىها (أساطير أصول) تُتابع وتكمل الأساطير الكونية الأولى، حيث تروي لنا كيف طرأت تعديلات على العالم (بعد الخلق الأول)، ولهذا السبب، تبدأ بعض أساطير الأصول بموجز حول نشأة الكون¹.

ويعرّف "إليادي" الكوسموغونيا كالتالي: "إن أسطورة نظرية تكوّن العالم هي التي تروي لنا كيف نشأ الكون"²، أي أنها تلك الحكاية حول الحالة الجنينية للكون، وكيف انتقل من العدمية والعمائية إلى الكونية والمعنائية، ومن الفوضى إلى النظام، فصار حقيقة، كما تروي طريقة التجلي المطلق للمقدس، أين تمّ ضبط أسس الزمان، وعندئذ، تحوّلت تلك اللحظة إلى نموذج بدئي يُحتذى به.

أما بالنسبة لتعريف أساطير الأصول، فإننا لم نقف على تعريف محدّد المعالم، غير أنه يمكن جمع أفكارها الرئيسية، بناء على ما أورده على الشكل التالي: هي مجمل الحوادث الخارقة التي حصلت بعد عملية خلق الكون البدئية، وتروي تفاصيل أصل الإنسان والحيوان والنبات، ومختلف الظواهر الحياتية كالموت والولادة والزواج والعائلة والمرض والشفاء، إلخ. ولهذا يتمثل دورها في الإجابة عن الكيفية والغاية، فهي "نقول كيف أصبح الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي إنسانا فانيا، محدّد الجنس (ذكرا أو أنثى)، ومضطرا للعمل من أجل تحصيل قوته، وتروي كيف وجد الموت والجنس سبيلهما إلى الوجود، كما إن المرء يمارس ضربا معيناً من الصيد أو الزرع، لأن الأساطير تحكي كيف أن الأبطال المؤسسين للحضارة قد نقلوا علم هذه التقنيات ومهاراتها إلى الأسلاف"³. وعليه، فإن محتوى أساطير الأصول يهدف إلى تنظيم الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية.

ونظرا لكثرة الأمثلة التي ساقها "إليادي" لبيان العلاقة القائمة بين الكوسموغونيا وأساطير الأصول، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى طقوس البناء وتقديس المكان لعلاقتها بمضمون المطلب الأول، أين يقول: "إن طقوس البناء، تقوم على افتراض أنها محاكاة، صريحة أو مُضمرة، لفعل ولادة الكون، وعند الإنسان التقليدي، تعتبر محاكاة نموذج مثالي أو أصلي إعادة لفعل اللحظة الميظيقية التي تكشّف فيها النموذج الأصلي لأول مرة، إن طقوس البناء تكشف لنا شيئا أكثر: المحاكاة، وبالتالي إعادة التمثيل، لولادة العالم، إن "عهدا جديدا" يفتح مع بناء كل بيت، كل بناء فهو "بدء مطلق"، أي يميل إلى إعادة إنشاء اللحظة الأولى، والامتلاء بحاضر لا يحتوي أثرا من التاريخ"⁴. فالأسطورة الكوسموغونية كنموذج بدئي لعملية البناء، تمنحه المعنى والقيمة، وتجعله معاصرا للآلهة، باستعادة اللحظة الميظيقية، بعد كسر التجانس الزمني.

¹ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 166، بتصرف.

² المقدس والعيادي، إلياد، ص 110.

³ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 167-168، بتصرف.

⁴ أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 138، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقصائه)

وبما أن الأسطورة الكوسموغونية تمثل النموذج البدئي لأساطير الأصول، فإن المتدين يستحضرها عند أي سلوك أو موقف يتخذه، وهو ما يقرره "إليادي"، فأسطورة نشأة الكون تُعطي النموذج للأساطير كلها التي تحكي عن الأصول¹، إذ "لا يعيد المتدين إذن تكوّن العالم وحسب، كلما "خلق" شيئاً (عالمه الخاص-الأرض المأهولة-، أو مدينة، أو بيتاً، إلخ)، بل عندما يريد أيضاً كفالة ملك سعيد (ملك جديد)، أو عندما يترتب عليه إنقاذ المحصول من فساد يتهدّد، أو أن ينجح في حرب، أو في رحلة بحرية وشفاء الأمراض، إلخ"². وهي الموضوعات التي سنناقشتها خلال طيات المطلب الرابع، غير أن ذلك يؤكد بأن الإنسان المتدين لا يتصرف براغماتياً أو بدوافع بيولوجية، وإنما باعتبار أنّ وجوده في ذاته دينيٌّ، وبأن حياته دينية، ولكونه إنساناً متديناً.

كما يشير "إليادي" إلى أن امثال الإنسان بأساطير الأصول يعتبر تصديقاً لما حصل في ذلك الزمان، أي أن الأصول تؤكد شرعية النشكونية، ذلك أن "كلّ قصّة ميطيقية تحكي لنا أصل شيء لا بد لها من أن تكون مسبقة بقصة أخرى عن نشأة الكون، وتكون استتالة لهذه الأخيرة. من وجهة نظر البنية، تكون أساطير الأصول تصديقاً للأسطورة الكوسموغونية، باعتباره أن خلق العالم هو الخلق بامتياز، تصبح الكوسموغونيا النموذج المثالي لكل أنواع الخلق"³.

وهذا بسبب التجلي المطلق للمقدس في كامل زخمه حينها، ومن ثم اكتسبت تلك اللحظة صفة الحقيقة، فالأصول تُمثّل تكملة ومتابعة لعملية الخلق الأولاني، أي أن الكوسموغونيا تشرح وتبرر أصل الوجود، في حين أن الأصول تبرّر وتفسّر أسباب السلوك، ولهذا فهي ليست نسخة طبق الأصل عن الكوسموغونيا، ذلك أنها تسرد جوانب أخرى من الوجود والكون، كأصل الإنسان والحيوان والنبات وأتماط كينونة كل منهم، إذ "لا يعني أن أسطورة الأصل تُحاكي أو تستنسخ النموذج الكوسموغوني، لأن الأمر ليس موضوع تفكير منسق ومنظم، فلكلّ ظهور أو خلق جديد -حيوان أو نبات أو مؤسسة- ينطوي على وجود عالم"⁴. أي أنّها تسرد موضوعات مغايرة من حيث البنية والخاصية للكوسموغونيا، غير أنها لا تُروى أو تُمثّل إلا إذا ما سُبقت بها.

وبعد استقراء وتحليل المادة الأسطورية عند "إليادي"، في حدود ما توافر لدينا، يمكن إجمال الوظيفة الدينية للأسطورة في ستة عناصر، كالتالي :

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلياده، ص 166.

² المقدس والعادي، إلياد، ص 114، بتصرف. للاستزادة، انظر : من العود الأبدي، الكيلاني، ص 166، 171.

³ مظاهر الأسطورة، إلياد، ص 24.

⁴ المرجع نفسه، ص 24. للاستزادة، انظر : الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 93، 97.

الفصل الثالث: المفهوم الإيباري لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

➤ **أولا :** جعل العالم منفتحا على شرطية مغايرة، وفوق-بشرية، أي عالم الآلهة والأبطال والأسلاف الميطيقيون، بحيث يمكن مواجهتهم طقسيا خلال التجارب الدينية، وهو ما أتاح استمداد معايير التقييم بالخير أو الشر، كما ساهم لاحقا في ظهور مقولات : الواقع والحقيقة والمعنى في الميتافيزيقا¹.

➤ **ثانيا :** إضفاء المعنى على الوجود البشري، من خلال جعل الكون بمثابة كائن حي، تجمععه علاقة تواصلية وتشاركية مع الإنسان، باعتباره عالما حقيقيا مُدركا، أين يصير مألوفا ومفهوما وشفافا، ذلك أن للكون أثرا يدلّ على الكائنات الأسمى، كما أن لغة التواصل معه تتم عبر الرموز. وعليه، فإن الأسطورة حينما تقوم بـ"الكشف" عن طريقة تكوّن العالم، فهي تمثل "تاريخا مقدسا"².

➤ **ثالثا :** تؤدي الأسطورة وظيفة التجديد، بمعنى أنها تُستحضّر أثناء طقوس الولادة، والطب، وتنصيب الملوك، وسكنى إقليم. فمن خلال طقوس الإنشاء والتلاوة التي يؤديها "اختصاصيو المقدس"، كالشامانيين، تحصل عملية ابتداء رمزي جديد للخلق، ذلك أن الحياة لا يمكن "إصلاحها" أو "ترميمها"، وإنما يمكن إعادة خلقها من جديد فقط، أي بتكرار طقوس نشأة الكون³.

➤ **رابعا :** القيام بدور التبرير والتفسير، أي بالإجابة عن أسئلة الكيف والغاية، بمعنى أن الأسطورة تفسّر طريقة خلق العالم، وتعلّم المتدين سرّ أصل الأشياء. كما تبين الغاية من وجودها⁴.

➤ **خامسا :** تُسهّم الأسطورة في إبطال التاريخ، بمعنى إغائه وإيقاف الديمومة العادية وكسرها، ذلك أن تكرار الأسطورة، يسمح بالاندماج في زمن الأصل والبدء، ومن ثمّ إمكانية معاصرة الآلهة⁵.

➤ **سادسا :** إمداد الجنس البشري بالنماذج البدئية والمثلى في التصرف وأنماط العيش. وعن هذا الدور الأخير، يذكر "إيبادي" بـ"أن الوظيفة الرئيسية للأسطورة هي الكشف عن نماذج مثالية لجميع الناس، وجميع أوجه النشاط البشري المحتملة بالمعنى، كالغذاء والزواج والعمل والتعليم والفن والحكمة. هذا المفهوم ليس قليل الأهمية من أجل فهم إنسان المجتمعات التقليدية"⁶. أي أنها تقوم بدور التعليم، لأن تفاصيلها حين تُروى، فإنها تكشف وتُظهر طرائق السلوك التي أوحى بها الكائنات الأسمى، التي تهدف إلى تنظيم الحياة البشرية، في مختلف المجالات، إذ لا يسعه أن يعيش وفقا لمفاهيمه الخاصة، كالإنسان الحديث، وإنما يريد أن يعيش وفق نماذج تفرضها شرطية متعالية. فـ"كلما كان المرء متدينا امتلك قدرا أعظم من النماذج التي يحذو حذوها في سلوكه وأفعاله، وزاد

¹ للاستزادة، انظر : مظاهر الأسطورة، ص 132-133، والعادي والمقدس، ص 130-131.

² للاستزادة : انظر : مظاهر الأسطورة، من ص 137، 132.

³ للاستزادة : انظر : العادي والمقدس، ص 115، ومظاهر الأسطورة : ص 138 بالإضافة إلى الفصل الثالث، وأسطورة العود الأبدي، ص 164، 134، ومن العود الأبدي، الكيلاني، ص 171، 166.

⁴ للاستزادة : انظر العادي والمقدس، ص 128، ومظاهر الأسطورة : ص 17، والكيلاني، ص 166، 162.

⁵ للاستزادة : انظر العود الأبدي، إيبادي، ص 102.

⁶ مظاهر الأسطورة، إيبادي، ص 12.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي للمهمة المقدسة وأدوارها (التعليلية في استقامتها)

ترصيع نفسه في الواقع، وقلّ خطر ضياعه في أعمال غير-أمموزجية، مضلّلة¹، فالمتدين يرى نفسه تائها وحائرا وسط كونه قُذِف فيه، لكنه لم يُترك لمواجهة مصيره، فاعتقاده بالأمموزج البديئية، جعل خطر التيه والحيرة، ينعدم إذا ما هو احتذى بها، ومن ثمّ، يصبح لحياته غائية ومسار محدّد الهدف.

ثم يبيّن "الإلهاوي" المهمة الجوهرية التي تؤدّيها الأسطورة عند روايتها، إذ تكمن "الوظيفة الرئيسية في تثبيت" النمادج المثلى للشعائر كافة، ولجميع ضروب النشاط الإنساني ذي الدلالة: غذاء، تناسل، عمل، تربية، إلخ. وأن الإنسان الذي يسلك على اعتباره كائنًا مسؤولًا المسؤولية كلها يُقلّد الحركات الإلهية الأمموزجية، يكرر أفعال الآلهة، سواء اتصل الأمر بوظيفة فيزيولوجية بسيطة كالطعام، أو بفاعلية اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو عسكرية². فالسلوك البشري ينبغي أن يحتذى بتلك النمادج، التي رسمت له ضوابط التصرف، مهما كانت درجته كثافة أو بساطة.

ويستخلص بعدها الدلالة الدينية من وراء الاقتداء بها: "إن لهذا التكرار الأمين للنمادج الإلهية نتيجة مزدوجة:

أ. فمن جهة أولى، يبقى للإنسان إذ يُقلّد الآلهة في المقدس، ومن ثمّ، في الواقع.

ب. ومن جهة أخرى، أنّ العالم يتقدّس باتصال إعادة الحركات الإلهية الأمموزجية في الحاضر، وأن سلوك البشر الديني يُسهّم في الإبقاء على قداسة العالم³.

فالإنسان بتكراره، يبقى بالقرب من المقدس، والعيش في وسط حقيقي، والتخلص من العمائية، وإضفاء الكونية على العالم، والمحافظة على ديمومته واستمراريته. ولهذا، فإن هذا التقليد يكشف "عن إرادة تلك المجتمعات التقليدية في رفض الزمان الواقعي، ورفض محاولة صنع (تاريخ) ذاتي لا ينتظم في نطاق تلك النمادج الأولى"⁴، ذلك أن المتدين يرفض أن يكون كائنًا صنعه التاريخ، لأن "دلالة الأفعال البشرية وقيمتها لا ترجعان إلى معطياتها الفيزيائية المحضة، بل إلى خاصيتها في استعادة فعل أولى، من تكرارها مثال أسطوري، فإنسان الأزمنة القديمة، لا يعرف في مجمل سلوكه الواعي، فعلا لم يقم به، أو لم يعشه كائن آخر، في ماضي الزمان، ذلك الآخر لم يكن إنسانا، وليست حياة الإنسان البدائي سوى تكرار مستمد لأفعال أثارها آخرون لأول مرة"⁵. فإنسانية المتدين لا تتحقق إلا بالتقيد المطلق بتلك النمادج، ولهذا يُعتبر العيش بصفة إنسان في الأنطولوجيا الغابرة، بذاته عملا دينيا.

ويزيد "الإلهاوي" هذه الرؤية تأكيدا، مشددا بأن "إنسان الثقافات التقليدية لا يعترف بحقيقة نفسه إلا عندما لا يكون هو نفسه، مكتفيا بمحاكاة حركات غيره أو تكرارها. بعبارة أخرى، لا يعترف بنفسه حقيقيا، أي أنه "هو نفسه

¹ المقدس والعادي، إلباد، ص 127.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 129-129.

³ المرجع نفسه، ص 130.

⁴ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 160

⁵ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصائه)

حقاً، إلا عندما ينقطع عن أن يكون هو نفسه تحديداً¹، أي برفض مركزيته، وبأنه يصنع ذاته، وإنما بكونه حصيلة ونتيجة لفعل إلهي قبلي، وبهذا يردّ "إليادي" على جميع فلسفات الإنسان المتفوق.

ويمكن أن يلاحظ القارئ كثرة تداولنا لمفهوم الأنطولوجيا الغابرة، على الرغم من عدم وجود مباحث أنطولوجية واضحة المعالم، كالذي نجده في الفكر الفلسفي المنتظم، ويرجع ذلك إلى رؤية "إليادي"، حول مركزية النماذج البدئية في فلسفة "أفلاطون"، إذ "يمكننا القول بأن هذه الأنطولوجيا البدئية قائمة على بنية أفلاطونية، أو يمكننا اعتبار "أفلاطون" فيلسوف العقلية البدئية بامتياز، أي المفكر الذي حالفه التوفيق في تقويم طراز الوجود والسلوك عند البشرية القديمة تقويماً فلسفياً². وهو يقصد فلسفة عالم المثل، والتطلع نحو عالم الفضيلة، الذي تدعو إليه النماذج البدئية الغابرة.

ويشرح "خزعل الماجدي" هذا التصور الإليادي، مبيناً بأن "أفلاطون" يُعدّ "بمثابة الفيلسوف البدائي، الذي جمع في هيكله الفلسفي، كل ما كان الفكر البدائي ينادي به، إذ أن المثل الأفلاطونية بمثابة منطلقات الوعي البدائي، ورأى أن علم الوجود (الأنطولوجيا)، الذي رسّخه "أفلاطون"، هو علم وجود بدائي، وهو مُنظّر البدائيين بامتياز³، أي أنه استمد نظرياته في تأسيس علم الوجود من الطريقة البدئية في تصور الكون والوجود، فكانت تلك الأساطير بمثابة الأرضية المعرفية التي انطلق منها في التعقيد لمبحث الأنطولوجيا في الفلسفة، وهو ما يدل على عنصر الإبداع في التدين الغابر، وينفي عنه الطيش والتوحش.

الفرع الثالث: الظماً الأنطولوجي لاستعادة الزمن البدئي (نظرية الحنين نحو الأصول أو العود الأبدي):

يعيش الإنسان المتدين في خوف دائم من الديمومة العادية للتاريخ، ولهذا يسعى إلى كسر تجانسه، وإغائه عبر الامتثال بطقوس النماذج البدئية، وهو ما يدلّ على مبدأ أنطولوجي غابر أصيل، يميّزه عن العقلية الحديثة، والمتمثل في الحنين نحو الأصول، أو العود الأبدي، أو التكرار الدوري. وهي نظرية جوهرية عند "إليادي"، إذ يقول: "ولعلّ البدائي يقول عن نفسه: "إنني أنا كما أنا لأن سلسلة من الحوادث قد حدثت قبلي". فقط، يجب أن أضيف على الفور: حوادث حدثت في "الزمن الميطيقي"، وهي التي تُكوّن "تاريخاً مقدساً". وعليه، يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزم لا بتذكّر التاريخ الميطيقي لقبيلته وحسب، وإنما بتحيين قسم كبير منه دورياً. هنا ندرك أهمّ فرق بين إنسان المجتمعات القديمة والإنسان الحديث، ألا وهو عدم قابلية الحوادث للارتداد، وهو ما يُشكّل العلامة المميّزة للتاريخ في نظر هذا الأخير، إلا أنه ليس بالأمر البديهي في نظر الإنسان القديم⁴. فالإنسان المتدين مسكون بالأصول،

¹ أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 70.

² أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 70-71.

³ علم الأديان، الماجدي، ص 131.

⁴ مظاهر الأسطورة، إلياد، ص 16-17، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم (الدينامي) لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصائه)

وشغوف بلحظة البدء، لأنها تمثل زمن النقاء والامتلاء بالمقدس، والشعور بالقرب من كنفه، ولهذا يحاول استعادته دوريا.

ويعتبر تفكيك مفهوم التكرار الدوري للزمن البدئي عبر التجارب الطقسية، والامتثال بالنماذج البدئية، مفتاح الإدراك الموضوعي للأنطولوجيا الغابرة، ذلك أن "دلالة الأفعال البشرية وقيمتها لا ترجعان إلى معطياتها الفيزيائية المحضمة، بل إلى خاصيتها في استعادة فعل أولي، من تكرارها مثال أسطوري، فليست حياة الإنسان البدائي سوى تكرار مستمر لأفعال أثارها آخرون لأول مرة"¹. فالسلوك البشري الغابر لا يكتسب قيمته إلا بعد امتثاله بنموذج ترانسندنتالي، لأنه لا يصنع ذاته بذاته، ولأنه يرفض أن يكون إنسانا تاريخيا، فهو يكون إنسانا حقيقيا بقدر ما يكون متدينا، ولا يكون متدينا إلا بمحاكاة صنائع الآلهة في الزمن البدئي. ف"في المفهوم الأنطولوجي البدائي: الشيء، أو الفعل، لا يصير حقيقيا إلا أن يحاكي، أو يكرر، نموذجا أصليا، أي أن الحقيقة لا تُكتسب إلا بالتكرار"². وعليه، فإننا سنناقش مفهوم العود الأبدي حالا، على أن نناقش التمثل الطقسي له في العنصر اللاحق.

لم نقف أثناء استقراء المتون الإليادية، ولا في شروحات المشتغلين عليها، على تعريف واضح المعالم لهذا المفهوم، وإنما تصادفنا مجموعة من الأفكار التي تعبر عن ماهيته، إذ غالبا ما يصفه كـ"سواس أنطولوجي"، و"السمة الرئيسية" التي تميز المجتمعات التقليدية عن الحديثة، أين تسعى هذه الأخيرة إلى "إعادة الاندماج في زمن الأصل"، والعيش بـ"القرب من الآلهة"، و"استعادة الحالة النقية والقوية للعالم مثلما كان في ذلك الزمان"، ومن ثم فهو يدل على "ظما للمقدس وحنين للكائن"، وعلى أن الإنسان المتدين يسكنه "هاجس العودة إلى الخلف"، والعودة الدورية، وبالتالي، "كسر التجانس" لخطية الزمان والديمومة العادية. ومن ثم، فالعود الأبدي، يهدف إلى استعادة لحظة الخلق، التي تمثل لحظة التجلي المطلق للمقدس، بكل زخمه وسطوته وقوته، ويسمى "إليادي" تلك الفترة بـ"كمال البدايات"، وعليه يقرّر بـ"أن الحنين إلى "الأصول" هو إذن حنين ديني"³. لأنه يسعى إلى التعالي عن الشرطية البشرية، والاندماج أو معاصرة الوضع الأولاني، أي زمن الأصل الأسطوري، الذي يتعذر تقويمه حسابيا كالتاريخ العادي.

وعن هذه الرغبة للاندماج في شرطية ترانسندنتالية، عبر العودة الدورية إلى الخلف، يرى "الكيلاني" بأن "المسألة لا تتعلق بمجرد إحياء ذكرى حوادث أسطورية، بل تعني بالضبط تكرارها "شخص غائبة"، تحضر، ونحن نصبح معاصرين لهم، ولا نعود موجودين في الزمن الكرونولوجي (الكوني)، بل في الزمن الذي جرت فيه الحادثة أول مرة لذا يمكن القول إن زمن الأسطورة هو "الزمن القوي، الزمن المقدس" الزمن العجائبي الذي يُعاد فيه خلق الشيء مجددا بكل امتلائه، وحيث نعيش ذلك الزمان ثانية، ونلتقي الكائنات العليا ثانية، وتعلم منهم الدرس الخلاق، فالإنسان

¹ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 161.

² أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص 70.

³ المقدس والعادي، إلياد، ص 123.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

عندما يعيش الأسطورة يخرج من زمننا الاعتيادي الدنيوي، ويدخل زمنا مختلفا، زمنا قدسيا، قابلا للاستعادة"¹، فتحيين زمن البدء، ومعاصرة الآلهة، يدل على تجربة دينية يحيها المتدين اتجاه الزمان المقدس، الذي يتميز بخصائصه القابلة للاستعادة والقلب.

ومن ثمّ، فإن هذا التوق للأصول، يدل على عدم رضى الإنسان المتدين بحياة غير حقيقية، وعن سعيه الحثيث نحو العيش وسط مناخ مشبع بالكينونة، ويلخص "إليادي" ذلك قائلا: "وجملة القول، يجهد الإنسان الديني، بإعادة أساطيره في الحاضر، للاقتراب من الآلهة، وإن تقليد النماذج الإلهية المتلى، ليُعرب بأن واحد عن رغبة ذلك الإنسان في القداسة، وعن حنينه الأنطولوجي"². فهو يهدف إلى "ولادة جديدة" عبر الامتلاء بزخم اللحظة البدئية، الخالية من الأثر التاريخي.

ويسجل "إليادي" امتعاضه من التصور الاختزالي الحديث للعود الأبدي، الذي يعتقد بأنه تقييد لحرية الإنسان، لمساهمته في تحلّف الثقافات التقليدية، بسبب رفضها للتجديد والتحديث، ومواكبة التقدم التقني والمادي، ومن ثمّ، فهو يمثل بحسبه، رجعية ترفض كل إبداع، لأن "هذا التكرار السرمدى للحركات النموذجية التي كشفت الآلهة النقاب عنها منذ الأصل، يُعارض كل تقدّم إنساني، ويشلّ كل عفوية مُبدعة، رأي صحيح جزئيا"³.

غير أنه يدافع عن التصور البدائي، مبينا بأنه يخشى العمائية التي تميّز الزمن الخطي، ومؤكدا بأن المتدين "لا يرفض" التقدم" من حيث المبدأ، بل يقبله، لكن بعد أن يُضفي عليه أصلا وبعدا إلهيين. إن كل ما يبدو لنا في المنظور الحديث مطبوعا بطابع التقدم (من أي نوع كان هذا التقدم: اجتماعي، ثقافي، تقني، إلخ) بالإضافة إلى وضع سابق، قد اضطلعت به المجتمعات الابتدائية المختلفة عبر تاريخها المديد على أنه كشف إلهي جديد"⁴. فالإنسان المتدين، كان يعتبر كل سلوك ونمط معيشي حقيقيا في ذاته، باعتباره محاكاة لنموذج بدئي، فتطوير السلاح كتقنية حديثة حينها، قد أنشأ، كما أشرنا سابقا، علاقة تضامن صوفية بين الفريسة والصيد، وعليه فقد كان المتدين، يضيف القيمة والمعنى والدلالة الترانسندنالية على كل سلوك أو شيء أو موقف، ويرفض ما يمثل العمائية، على عكس اللامتدين الحديث، الذي كان براغماتيا، لا يراعي الدلالة أو المغزى، ولذلك يدعو "إليادي" إلى عدم إسقاط هذه النظرة الحديثة للتقدم، والحكم بمعاييرها على الثقافات التقليدية في توقعها نحو كمال البدايات، خشية الوقوع في فخ الإقصائية.

بل يُعتبر العود الأبدي في نظر "إليادي"، وسيلة للانفتاح على عالم مطلق، دون أن يتسبّب في عطالة ثقافية، مستدلا بالعديد من الدراسات الإثنولوجية التي أثبتت بحسبه، وجود قابلية التغيّر لدى مختلف الشعوب، فتكرار المتدين

¹ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 161-162.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 136، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 122.

⁴ المرجع نفسه، بتصرف.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأورانه (التعليلية) في استقصاءه

لنماذج بشكل لا نهائي، يجعله يغزو العوالم العمائية ليحوّلها أنطولوجيا إلى أكون، فتصبح بعدها إلى صورة العالم *imago mundi* بعد تكريسها، وتحوّل إلى وسطٍ ثقافيّ، كما يصبح الإنسان كائنا مبدعا. وعليه فإن الأسطورة لا تشلّ الإبداع، وإنما تُحرّض على الخلق، والانفتاح على آفاق جديدة، وتُنمّي روح الإبداع¹.

كما يشير إلى أن المتدين يتحمّل مسؤولية ثقيلة اتجاه علاقته بالكون، وهو ما يدلّ على خطأ القول بأنه يشعر بالنقص والمذلة والهوان الذي يجده في نفسه بسبب التكرار الدوري، فهو لم يَشْئَلْهُ، بقدر ما ضبط علاقته بالطبيعة والكون. ويسوق العديد من أمثلة مسؤولياته الوجودية، كخلق الكون، وخلق عالمه الخاص، وتأمين حياة النبات والحيوانات، إلخ. فهي مسؤولية كونية، وليست مخصوصة كتلك التي تُقرّها وتعترف بها الحضارات الحديثة (مسؤولية ثقافية، اجتماعية، تاريخية، إلخ). وعلى عكس المتدين، يرى اللامتدين بأن الكون لا معنى ولا قيمة له، بقدر ما يُعتبر وسيلة ربحية، ومصدرا للاستنزاف والاستغلال، في حين يعتبره الأول كائنا حيا، يتكلم، بلغة تُدرك من خلال الأسطورة والرموز. وعليه، فهو ليس كتلة صماء، وإنما كون حافل وزخم وحقيقي².

وبناء على ما سبق، يدعو "إليادي" إلى احترام هذه الأنطولوجيا الغابرة، ودراساتها بموضوعية، لأنها تعبر عن أوضاع وتجارب وجودية ثرية، وبأن تجربة المتدين "لا تعزوها الأصالة ولا العمق، ولكنها تبدو في نظر المحدثين صبيانية أو غير أصيلة بسائق اللغة التي يتكلمها ولا نألفها"³. فهي خصبة من حيث جوهرها وفيض دلالتها، تدل على معاناة وجودية للمتدين، وعن طريقة تجاوزه لها، يمكن بدراستها، إجراء حوار حضاري مثمر، غايته تحقيق مشروع أنسنة جديدة، والتخلص من تبعات الأدوات، واستعادة القيم المفقودة.

وحتى يُضفي "إليادي" شرعية على تصورات، فقد وجد في الفلسفة الهيغلية بعض القرائن التي تدعم نظرية العود الأبدي، إذ يقول عن ذلك: "لكن هيغل" يؤكد أن الأشياء في الطبيعة تتكرر إلى ما لا نهاية، وأنه "لا جديد تحت الشمس"، كل ما يبيّن حتى الآن يؤكد وجود مفهوم مماثل عند إنسان المجتمعات القديمة: تتكرر الأشياء عنده إلى ما لا نهاية، ولا يحدث شيء جديد تحت الشمس في الحقيقة"⁴. فكل سلوك أو موقف إنما يخضع إلى التقليد والمحاكاة للنماذج البدئية التي حددها الأسلاف والأجداد والآلهة، ومن ثمّ، فالإنسان المتدين يظل في تكرار دوري وأبدي للأشياء والسلوكات، وذلك ما يتماثل مع المبدأ الهيغلي السابق.

غير أن "إليادي"، يؤكد بأن هذا التكرار لا يخلو من المغزى والغاية والدلالة، بل له "معنى، فهو وحده الذي يمنح الحوادث "حقيقتها"، لأنها تُقلدُ نمودجا أوليا: الحدث المثالي. زد على ذلك أنه بالتكرار يتوقف الزمان، أو على الأقل

¹ مظاهر الأسطورة، إليادي، ص 133-134، بتصرف.

² انظر: العادي والمقدس، ص 124، 127، ومظاهر الأسطورة، ص 133، 137.

³ المقدس والعادي، إليادي، ص 125. للإستزادة، انظر: أسطورة العود الأبدي، إليادي، ص 163-164.

⁴ أسطورة العود الأبدي، إليادي، ص 160-161.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقامته)

يُحْفَفُ من وطأته¹. أي إيقاف الديمومة العادية، وإلغاء اللامعنى والعمائية، والاندماج في المعنى والكونية، والانتقال من الشرطية العادية إلى الشرطية المتعالية.

الفرع الرابع: استعادة الزمن البدئي من خلال الطقوس الدينية (التطبيق العملي للنماذج البدئية):

يقول "إليادي": "القيمة اليقينية للأسطورة يُصارُ إلى تثبيتها دوريا بواسطة الطقوس، إن تذكر الحدث البدئي وتعيينه يساعدان الإنسان البدائي على تمييز الحقيقي والاحتفاظ به"². وهو يشير إلى ثلاثة مهام أساسية يؤديها الطقس الديني وتتمثل في: أولا، بتثبيت الأسطورة، من خلال تلاوتها واستحضارها وتوارثها جيلا بعد آخر. ثانيا، التحيين للزمن الأصلي وإعادة معاشته والاعتراف من زخمه. ثالثا، بتمييز الحقيقي، أي بالتفريق بين ما هو مقدس، وما هو مزيف ومدنس.

وتم التمثيل العملي بالنماذج البدئية التي ترويها الأسطورة بشكل جلي خلال موسم العيد، الذي يُعرّفه "إليادي" كالتالي: "إن العيد هو إعادة في الحاضر لحدث أولي، لـ"تاريخ مقدس" صنعته الآلهة أو الكائنات شبه-الإلهية، ومن البين أن "التاريخ المقدس" إنما تحكيه الأساطير"³. فهو المناسبة التي يتم أثناءها رواية الأسطورة، وتعيين أحداثها، وممارسة مختلف الأفعال والصنائع التي قامت بها الكائنات المتعالية، وممارسة مختلف الطقوس والسلوكات الدينية التي تعبر عن الامتثال بتلك السلوكات الأولانية، وبناء عليه، ف"ما الطقس والأسطورة إلا التقنية التي تُقرب الإنسان القديم من الزمن القدسي، زمن الخلق، زمن التكوين، وبالتالي تسهل عليه عملية الدوران في مسار الأبدية المعاد دائما وأبدا بشكل دوري"⁴.

كما تساهم الطقوس في ضبط أسس التقويم الزمني، أي أنها تقوم بتمييز الأوقات المقدسة عن الأوقات العادية، فمن خلال تحيين لحظة البدء وزمن الخلق بشكل دوري، يُساهم في تأليف التقويم المقدس، بناء على جريان العيد في الزمن الأصلي. ومن ثمّ، يعمل ذلك على تغيير النمط الوجودي للإنسان المتدين، لأن سلوكه أثناء العيد ليس هو قبل العيد أو بعده⁵. فالعيد يُحدث تغييرا أنطولوجيا عميقا في طبيعة الوجود البشري، لأنه يتيح التواصل مع المقدس، وبالتالي الإيفتاح على شرطية ترانسندنتالية، و"على هذا النحو، يصبح الإنسان الديني، بصورة دورية، معاصرا للآلهة، وذلك بقدر ما أنه يعيد في الحاضر (الزمان) الأولي الذي حدثت فيه الأعمال الإلهية"⁶. إذ يعيش حينها تجربة القرب من حضرة الآلهة، والامتلاء بزخمهم، ذلك أن العيد يمثل مناسبة الفيض الأسمى، ف"نحن نجد بُعد الحياة المقدس، على نحو

¹ المرجع نفسه، ص 161.

² مظاهر الأسطورة، إيلاد، ص 132-133.

³ المقدس والعادي، إيلاد، ص 135.

⁴ من العود الأبدي، الكيلاني، ص 160.

⁵ انظر المقدس والعادي، إيلاد، ص 117، بتصرف.

⁶ المرجع نفسه، ص 119.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

مليء في العيد، وفي العيد تُجربُ قداسة الوجود الإنساني من حيث أنه خلق إلهي¹، ويشعر بحقيقة كونه أنه ليس معطى، ولا صنعا بشريا، ومحصلة التاريخ.

بالإضافة إلى أن الزمن المقدس يمكّنُ الزمان العادي من التحقق والتموقع والإيجاد، وهي الفترة الزمنية التي يمارس فيها الإنسان المتدين أعماله الأخرى: الزراعة، الصيد، الحدادة، إلخ. ويستدل "إليادي" بالزواج المقدس بين الآلهة، الذي مكّن العلاقة الجنسية بين البشر من الحصول، وهي التي تجري في الفترة العادية².

وبناء على الوظيفة الثانية التي تؤديها الطقوس، والمتمثلة في التحيين والتذكر، فإنها تُسهم في المحافظة على الذاكرة الجماعية، واجتناب نسيان الحدث البدئي الحاصل في ذلك الزمان، للبقاء وسط مناخ مفعم بالقداسة والدلالة، والشعور بالقرب من الآلهة، وبالتالي، فإنه ينبغي "على الإنسان الديني في المجتمعات الابتدائية أن يحتسب من نسيان الأساطير، لأن الأساطير قوام "تاريخه المقدس": إنه إذ يعيد الأساطير في الحاضر، فإنه يُدني آلهته ويشارك في القداسة"³. فالخطية العادية للتاريخ، قد تُسهّم في نسيان الأجيال المتلاحقة ما فعله الأجداد الأسطوريون، لكن التكرار الدوري طقوسيا يسمح بالمحافظة على فاعلية وهيمنة الأسطورة التي تروي صنائع الآلهة كنماذج بدئية، ذلك أن الطقوس، أو "حركات الإنسان الديني تُقلد النماذج المثلى التي حدّتها الآلهة والجدود الأسطوريون. غير أن هذا التقليد قد تتضاءل دقته باطراد، وربما أصابه التشويه، بل النسيان، الأنموذج ذاته، وأن الإعادة في الحاضر للحركات الإلهية والأعياد الدينية بصورة دورية، إنما تستهدف تعليم الناس من جديد قداسة النماذج"⁴. ذلك أن الذاكرة الجماعية تسعى دائما إلى العيش بـ"فردوس النماذج الأصلية"، وتخشى أن تُصاب بالسقوط، ومن ثمّ يلعب التحيين والتذكر دور الفصل بينهما، فهما يجعلان المتدين داخل المعنى، بينما يحيا اللامتدين أزمة وجودية محيرة، بسبب خطية التاريخ التي سلخت عنه المعنى⁵.

¹ المرجع نفسه، ص 121.

² للاستزادة، انظر: المرجع نفسه، ص 120-121، وأسطورة العود الأبدي، ص 49، 57.

³ المقدس والعادي، إلباد، ص 136.

⁴ المرجع نفسه، ص 119.

⁵ للاستزادة، انظر: مظاهر الأسطورة، ص 110، 131، المتعلق بعنصر التذكر وتدوين التاريخ.

المطلب الثالث : التجربة الدينية للطبيعة (المقدس الكوني) :

أحاط المتدين الغابر وسطه الطبيعي الذي عاش في كنفه بمختلف الرمزيات التي عبّر بها عن ماهية ما يحيط به من مظاهر كونية، ونظرا لكثرتها، فقد أضحت إشكالية بالغة التعقيد، ذلك أنها تضمّ العديد من الموضوعات، التي أفرد لها "إليادي" كماً معرفياً معتبراً، إذ نجده، قد تناولها في ثمانية فصول في كتابه *Traité* من أصل ثلاثة عشر كما سبقت الإشارة، ولذلك سنعتمد إلى الكشف عن الدلالات الدينية لنموذج مختار لهيروفانيا المقدس في الطبيعة، وأثره على أنماط العيش البشرية.

الفرع الأول : الكون كتمثّل لأنماط المقدس :

يقول "إليادي" : "يرى الإنسان الديني أنّ الطبيعة ليست بوجه من الوجوه "طبيعية" حصراً : إنها دائماً مُثقلة بقيمة دينية"¹، فهو على عكس الإنسان اللاديني، لا يرى الطبيعة خزاناً من الطاقات والموارد والثروات التي تستلزم الاستنزاف والاستغلال الربحي، وإنما يراها كائناً حياً، وحيّاً لتجلي القداسة، وحقيقية، مفعمة بالقيم والدلالات والألغاز، ولهذا أحاطها بالرمزيات والأساطير، وجعل مواجهة مظاهرها بمثابة معايشة لمختلف التجارب الدينية، ويعود السبب في ذلك بحسب "إليادي" : "جليّ ما دام الكون خلقاً إلهياً : إن العالم الذي خلقته الآلهة بيدها يظلّ مغموساً بالقداسة"²، فالكون صنيعه الآلهة، أين أظهرت كل زخمها وقوتها وعظمتها، وتجلّت في شكلها المطلق، عند خلقه، ولهذا يُعتبر حقيقياً.

ويشير "إليادي" إلى أهم عامل أسهم في إضفاء هذه الهالة من التقديس على الطبيعة، فالآلهة لم تكتفي بمجرد صنع الكون فحسب، "بل إن الآلهة فعلت أكثر من ذلك : إنها أظهرت ضروب المقدس المختلفة في بنية العالم، وبنية الظواهر الكونية ذاتها"³. أي أنها قامت بالكشف عن مختلف طرق تمثلات المقدس، وأنماطه المتعددة داخل الظواهر الكونية، وأبانت عنقدرته على التغلغل في عمقها. وبالتالي، أصبح العالم "على نحوٍ يكتشف فيه الإنسان الديني عند تأمله إياه شتى ضروب المقدس، ومن ثمّ ضروب الكائن"⁴. بمعنى، أن الدخول في تجربة دينية مع ظواهر الكون يسمح بالكشف عن هذه الأصناف المتعددة من أنواعه، ومن ثمّ، يصبح الكون بمثابة المرآة الكاشفة عن البنية المتعالية للمقدس.

ولهذا يصف "إليادي" الكون بأنه "شفاف"، نظير إسهامه في الكشف والبيان عن الطبيعة المغايرة للشرطية العادية، مشيراً إلى أن "الكون بجملته، هو بآن واحد تنظيم واقعي وحيّ ومقدس : إنه يكشف في الوقت ذاته عن ضروب

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 147.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص 173.

الفصل الثالث: المفهوم الإيادي لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الكائن والقداسة، إن التجلي الأنتولوجي، تجلي الوجود¹، يتلقى بتجلي القداسة². كما أن هذا التجلي الذي يمكنه بلوغ جوهر الظواهر يسمح بتحوّلها الأنتولوجي من العمائية إلى المعنائية، أي من الاختلاط والتشوش إلى الكونية والنظامية.

ويُحدّد "إيادي" الغاية الرئيسية من تقصيه لتصورات الأنتولوجيا الغابرة للطبيعة والتي تتمثّل في "فهم نظرة الإنسان الديني للعالم، ويقول أدق، كيف تتكشف القداسة عبر بنيات العالم ذاتها"³. فهو يسعى إلى الكشف عن الرموز التي عبّر بها الإنسان على تصوّره لتجلي المقدس في الظواهر الطبيعية، والتي يمكن جمعها في ثمان بنى بحسب تصنيفه المورفولوجي، ذلك أنه بناءً على التجلي، قد أخذ الإنسان المتدين علمه ومفهومه عن ماهية هذا المغاير اللامتناهي الذي تحيّر وتحدّد عبر مظاهر الطبيعة المتناهية، فصار مُدركاً ومعروفاً كنتيجة للهيروفانيا.

غير أن "إيادي" يرفض أن تُصنّف جهوده في تقصي رمزيات الإنسان المتدين حول الطبيعة ضمن مباحث المذهب الطبيعي في تفسير نشأة الدين، فذلك سوء فهم لمقاصده، ويذكرنا بأنه "علينا ألا ننسى أن "الخارق للطبيعة" يرتبط لدى الإنسان الديني بـ"الطبيعي" ارتباطاً لا تنفصم عراه، وأن الطبيعة تعربّ دوماً عن ما يعلو عليها، ولذا فإننا لا نستطيع الكلام على "مذهب طبيعي" أو "ديانة طبيعية" بالمعنى الذي تدلّ عليه بهذه الكلمات في القرن التاسع عشر"⁴. وهو يُعتبر من المذاهب الاختزالية في تصوّره.

بل يؤكد بأنه يهدف لإدراك تجليات المقدس كما تتبدى في شعور ووعي الإنسان الديني، بمحاولة العودة إلى تجربته الشخصية، واستخلاص الدلالات التي عبّر بها عن ماهيته، بغية تحصيل بصيرة نافذة حول قصديته الحقيقية، "ذلك أن "ما فوق الطبيعة" هو بالذات ما يُدركه الإنسان الديني عبر وجوه (العالم)، (الطبيعة)"⁵، فهو يحاول أن يُبيّن ماهية المقدس فينومينولوجيا، مثلما أدركها المتدين في ذاته، واختبرها، بدلاً من التفسير النفسي لها.

ويضيف بأن هذا المتدين كان يملك تصوّراً حافلاً وثريراً من حيث الدلالة، التي تشكل مادة أسطورياته حول الكون، ولذلك "من الواجب ألا ننسى أن العالم في نظر إنسان المجتمعات الغابرة الديني، يبدو مُثقلاً بالرسالات، وهذه الرسالات أُلغاز في بعض الأحيان، ولذا فمن شأن الأساطير أن تُساعد الإنسان على حلّ أُلغازها"⁶، فهو يدعو ضمناً إلى تعليق الأحكام المسبقة عن الأنتولوجيا الغابرة، ويرى بأن التجربة الدينية اتجاه الظواهر الكونية، يمكنها أن

¹ وظّف "إيادي" مفهوماً فينومينولوجياً جديداً، لأول مرة في كتابه "المقدس والمدنس"، وهو "تجلي الوجود"، ويعني "تجلي الذات" *manifestation de l'être*، وجعله موازياً في المعنى لمفهوم الهيروفانيا، وذلك حتى يخدم ما يريد بلوغه في طرحه، أي عملية التجلي لشيء متسام عننا. وهو مصطلح مشتق من اليونانية. الذات *(antos) être*، والتمظهر *(phaino)*، للإستزادة، انظر: *Voir et percevoir à l'ère numérique : théorie de*

l'ontolophanie. Stéphane Vial

² المقدس والعاوي، إياد، ص 147-148.

³ المرجع نفسه، ص 148.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ المرجع نفسه، ص 175.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لهماية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

تكفي لإدراك قصدية الحياة الروحية لدى الأقوام الغابرة، "إذ يمكن تشبيه التجربة الدينية بأسرها بالحياة الكونية، وكيف يمكن، من ثمّ، تقديسها لأن الكون هو أقصى ما خلقت الآلهة"¹. وعليه، فإنّ التصور الغابر للكون مُثقلٌ بالدلالات التي تحتاج تأويلاً خلافاً لفك تشفيره، على عكس التصور البراغماتي الحديث، القائم على التصور المادي، إذ "يبدو الكون (لغزاً) في المنظور الديني وحده"². بينما يبدو أصمّاً وخامداً في المنظور اللاديني لخلع القداسة عنه، فانصهرت ألغازه وصار يظهر خالياً من المعنى.

الفرع الثاني: نقد اختزالية التصور المادي للطبيعة:

وبناء على ما سبق، ينتقل "الإليادي" إلى مناقشة نقدية لما يدعوه بـ"سلخ القداسة عن الطبيعة"، أو بإلغاء التصور الديني عن الظواهر الكونية، وهي النزعة التي اتّسم بها القرن التاسع عشر، أمام الانبهار بانتصار العلم الطبيعي والتقدّم التقني، ويعبّر عن ذلك بالقول: "لقد قلنا فيما سلف، إن الطبيعة ليست في نظر الإنسان الديني "طبيعية" حصراً، ولذا فإن قلةً من المجتمعات الحديثة هي التي وصلت إليها ولا سيما لدى أناسي العلم"³، وهو يقصد رواد العلوم التجريبية الذين انطلقوا وفق مرجعياتهم المعرفية، على أن الطبيعة مجردّ مكونات عضوية تتفاعل فيما بينها ولا شيء سوى ذلك، فالنبتة على سبيل المثال، تعكس نتاج تلاقح وتفاعل داخل التربة وغيرها من العوامل الأخرى، في حين ينظر المتدين إلى مراحل نموّها باعتبارها إيقاعات حياتية تدل على التجدد والتقهقر، الحياة والموت، إلخ، ومن ثمّ فهي "عندهم لا تزال تنطوي على "سحر"، على "سرّ"، على "جلالة". وحيث يمكن الكشف عن آثار القيم الدينية القديمة"⁴، فالتصور اللاديني لا يعترف بأي ترانسندننتالية تحكم ظواهر وإيقاعات الكون، وإنما يُخضعها إلى منطقته التجريبي الجامد، وهو ما يؤدي إلى خلع التصور السحر-ديني، واختزال الرؤية الغابرة بالطفولية والسذاجة.

لكن إيمان "الإليادي" بإمكانية استعادة مقول المقدس، جعله متمسكاً بتفاؤله حول وجود بقايا نزعة دينية في سلوك الإنسان الحديث تجاه الكون، ويجزم بأنه "لا يوجد إنسان حديث، مهما بلغ عدم تدنيّه، إلا وهو يشعر بـ"سحر" الطبيعة، وليس الأمر أمر قيم جمالية أو رياضية أو صحّية متّسقة مع الطبيعة وحسب، بل إنه أيضاً أمر شعور مُبهم يعسّر تعريفه، شعور ما زلنا نتميّز فيه ذكرى تجربة دينية مُنحطة"⁵، فانجذاب الإنسان نحو جمال الطبيعة، أو ترويح عن النفس من خلال جولة سياحة غابرية، أو تأمل في زرقة البحر أو بهاء ليلة مرصعة بالنجوم، هو دليل على أنه سليل الإنسان المتدين الذي يسكن وعيه بحسب التصور الإليادي.

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 175.

² المرجع نفسه، ص 178.

³ المرجع نفسه، ص 179.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ المرجع نفسه، ص 179-180.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

وينتقد "إليادي" مبحث الإستيطيقا في الفلسفة، الذي يرى فيه نوعا من سلخ القداسة عن موضوعات الطبيعة، وذلك بعد تحويلها من مادة للتأمل الديني إلى مبحث إشكالية استيطيقية، وإلى مواضيع فنية، بل وصل به الحد إلى وصف بعض المنتسبين إليها، ممن لا يؤمنون بالبعد المتعالي في الجمال الطبيعي بأنهم متقفون مصطنعون. ومع ذلك، فهو يرى في الدراسة الفنية للطبيعة، وجود قيم دينية متجذرة فيها، ذلك أن الإستيطيقا لم تقم بالسلخ التام للقداسة عن العالم، وقد دعى هذه النزعة أو الهبة الفنية في استقراء تجليات الجمال الطبيعي بـ"الهيجان الجمالي"، إذ يرى فيه احتفاظا ببعدي ديني، ذلك أن التذوق الجمالي للطبيعة قد ترك أثره بشكل عميق في النفس البشرية التي تهوى الترفيه عن الذات، في أحضان الطبيعة، هربا من صخب المادية، وهو يقارن تلك الحالة الوجدانية، بما يدعو به "تجربة القداسة الكونية"، أي ذلك التأمل الديني، أو معايشة العلاقة مع الطبيعة، باعتبارها تجربة دينية، والتي يرى فيها إمكانية إحداث تحوّل وانقلاب في وجدان الإنسان الحديث، يستطيع أن يُخلّصه من أزمته الوجدانية التي يسميها بـ"الهيجان الإنساني"¹.

وقد وصف "إليادي" هذه الطائفة من المثقفين بـ"أولئك المحرومين من الشعور الديني"²، وهو كلام يذكّرنا بدعوة "أوتو" لمفتقدي التجارب الدينية بأن يتخلوا عن قراءة كتابه، فافتقادهم للبعد الديني جعلهم يعجزون عن تبصّر نافذ لتجارب الإنسان المتدين الغابر اتجاه الجمال الطبيعي ولتضامنه الصوفي مع الظواهر الكونية.

وبما أن التعبير عن التجليات الكونية للمقدس يتم عبر اللغة الرمزية، لأنها المنطق الذي يفكر المتدين من خلاله، فهل يمكن للحركة التاريخية في تطورها أن تلغي دلالات تلك الرموز وتحذفها؟، أي أن تُلغي فاعليتها؟.

وللإجابة عن هذه الاشكالية، يربط "إليادي" بين تجلي المقدس، أي الهيروفانيا، وبين مفهوم "تجلي الوجود"، أي الأنطوفانيا، فهو يرى بأن "تجليات القداسة الكونية إلا كشف أولية بامتياز، إنها تجري في أعرق ماضي تاريخي عاشته الإنسانية، ولم تستطع التجددات التي جاء بها التاريخ بعدئذ حذفها ولا محوها"³، أي أن الطبيعة ستظل تمارس دورها في الكشف والبيان عن طبيعة المتعالي، كونها آلية لظهوره ولخاصيتها الشفافة، ولأن الأساطير عملت على تخليد ذكرى الظهور الأول، لذلك يتم استحضارها عند الامتثال بالنماذج البدئية المتوارثة، ولهذا فهي تأتي الاندثار والإلغاء، لأنها تتميز بخاصية الثبات والديمومة، وبهذا تتعدّد على الاختزالية.

ومع ذلك، ينسب "أحمد زين الدين" إلى "إليادي" كلاما لم نجد له سندا ولا مرجعية تُصدّقُ زعمه، وذلك لإصداره موقفا يتناقض مع وجهة النظر المذكورة أعلاه، إذ يقول: "وإذا ما كان هناك من يرى في بعض الرموز حرقنة صبيانية،

¹ انظر: المقدس والعادي، إلباد، ص 179، 183.

² المرجع نفسه، ص 187.

³ المرجع نفسه، ص 167.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

فلأن الأمر عائد، في ما يرى "إلياد"، إلى أن بعض الرموز، والأصح تجلياتها، تتقهقر بفعل الضغوط التاريخي أو غيرها، فتنحجب مدلولاتها الأصلية¹.

غير أننا بعد مطالعتنا للمتن الإليادي، نجد العكس من ذلك، وهو ما يكشفه الاقتباس التالي: "لا ينجح التاريخ في تعديل بنية الرمزية الغابرة تعديلا جذريا، إنه يضيف باستمرار دلالات جذرية، ولكن هذه الدلالات لا تهدم الرمز"²، فهي تعتبر بمثابة إثراء للرمز، فالتاريخ لا يحجب الرمز بسبب بنيته الثابتة.

سبق وذكرنا، بأن "إليادي" قد قام بتصنيف موروفولوجي لبنى المقدس وتجليات أنماطه في كتابه *Traité*، وبأنه قسم تجليات القداسة في الطبيعة إلى ثمانية أصناف، ونظرا لصعوبة الإمام بها، فإننا سنقتصر على مقارنة نموذج كوني واحد، وهو: السماء. بغية تسليط الضوء على الكيفية التي عاشت بها الثقافات الغابرة هذا النموذج باعتباره تمثلا للمقدس الكوني، وتجربة دينية حافلة بالدلالة والألغاز.

الفرع الثالث: المقدس السماوي ونظرية "اقتصاد المقدس" أنموذجا:

يقول "إليادي": "إن أكثر الصلوات شعبية في العالم تخاطب (آبانا الذي في السماوات)، ومن ثمّ، يمكن القول بأن الصلاة الأكثر قدما قد كانت تخاطب نفس الأب السماوي"³. فالسماوات كانت تمثل مصدرا للإلهام لدى العديد من الشعوب والثقافات، ويعكس ذلك رغبتها في التعالي وبلوغ شريطة مغايرة، ولهذا قامت بإضفاء هالة القدسية عليها وإثرائها بالقيم الدينية، ونسج العديد من الأساطير، وذلك ما دفع بـ"إليادي" إلى الإقرار بأن "مجرد تأمل قبة السماء يكفي لبدء تجربة دينية"⁴. فتعاليتها جعلها ملغزة ومبهمة، وأشعل شغف المتدين في التطلع لما تحويه من أسرار، كما أنها تمثل مسكنا للكائنات العليا، ناهيك عن الأفلاك والكواكب والنجوم التي كانت بمثابة الحافز على تأسيس العديد من الأنطولوجيا الدينية.

ولهذا فنحن نسعى، تبعا لـ"إليادي"، إلى إدراك الدلالة الدينية للسماء في ذاتها⁵، من دون الغوص في مختلف النماذج الأسطورية حول الآلهة السماوية التي انتقاهما، وإنما بالإشارة إلى دلالاتها ووظائفها التي تجمع بينها، والمتمثلة بإيجاز، في "أن السماء تُظهرُ بشكل مباشر، ترانسندنتاليتها، وقوتها، وقداستها"⁶. ويضيف أيضا في نفس السياق "فالسماء تتكشف عن أنها لا نهائية، متعالية، إنها بالدرجة الأولى، المغاير إطلاقا بالنسبة إلى هذا اللاشيء الذي يُمثله الإنسان وبيئته، وبالتعالى يتكشف بمجرد الوعي بالعلوِّ اللانهائي، إنَّ الأعلى صفة من صفات الألوهية"⁷.

¹ الديني والدينيوي، أحمد زين الدين، ص 108.

² المرجع نفسه.

³ Eliade, *Traité*, p 59.

⁴ المقدس والعادي، إلياد، ص 148.

⁵ Op.cit.,

⁶ Ibid.,

⁷ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 148.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

ويشير "إليادي" بأن التعالي فئة قبلية في الوعي البشري غير مُكتسب بطرق التعليم اللاهوتي، إذ تحوز النفس على التهيؤ والاستعداد لتبجيله، ومن ثمّ، فإن انبثاق مختلف الرموز والدلالات الدينية حول السماء، "ليس أمر عملية منطقية، عملية عقلية، إن المقولة المتعالية، مقولة "العلو"، مقولة "فوق الأرض"، مقولة "اللا نهاية"، تتكشف للإنسان بجملته، تتكشف لعقله مثلما تتكشف لروحه كلّها، إنها وعي إنسانيّ شامل: ذلك أنّ الإنسان يكتشف، حيال السماء، بأن واحد الألوهية التي لا ينهض بينه وبينها أيّ قياسٍ مشترك، كما يكتشف وضعه الخاصّ في الكون"¹. فالتعالي هو شعور يغمر الإنسان في كليته، يحسّ معه بمنتهى قوة وعظمة وزخم كينونة مغايرة تماماً، وفي الوقت عينه، يشعر بمنتهى ضعفه ووهنه ومحدودية شرطيته البشرية العادية.

وعليه، فإن إدراك هذا الوضع الوجودي ليس نتاج عملية عقلانية أو استنتاجية، كما أنّ "هذا الكشف ليس وليد التأمل، ولا هو عملية منطقية ولا حصيلة التعقل، إنما هو حدس عميق يتجاوز المحسوس"²، إذ لا يمكن إدراك مفهوم التعالي، إلا من خلال المرور بتجربة دينية مُفعمة.

ويتناول "إليادي" طبيعة هذا الحدس الشعوري للتعالي في التجربة الدينية للسماء في كتابه *Traité*، إذ يقول: "إن مجرد التأمل في القبة السماوية يمكنه أن يثير في الوعي البدئي تجربة دينية، ولا ينطوي مثل هذا التأكيد بالضرورة على "طبيعية" سماوية. بالنسبة للعقلية الغابرة، فإن الطبيعة ليست "طبيعية" بشكل حصري. كما أن عبارة "مجرد التأمل في قبة السماء" له معنى مغاير تماماً، إذا ما وضعنا أنفسنا في مكان الإنسان البدائي، ذلك أنه يفتح على معجزات مُكتفّة مألوفة يصعب علينا تخيلها، أين يُوازي مثل هذا التأمل تجلياً. ومن ثمّ، فإن السماء تتجلى في حقيقتها باعتبارها: لا نهائية، ترانسندنتالية. إن القبة السماوية هي شيء "مغاير كلياً" بامتياز"³. فالمسافة البعيدة للسماء، والغموض الذي يكتنفها، بالإضافة إلى ما تحويه من ظواهر فلكية متعددة، قد سمح بتوليد مختلف الرمزيات والأسطوريات التي تعبر عن الجلالة والسمو والرفعة، باعتبارها حيزاً يسعه احتواء تجلي مقدس ذو طبيعة ترانسندنتالية.

ويضيف عن الدلالة الدينية للترانسندنتالية، وقبليتها في الوعي الديني، معتبراً "كل ذلك نتاج مجرد التأمل في السماء: غير أنه سيكون خطأً جسيماً أن نعتبر بأن مثل هذا الاستنتاج هو عملة منطقية، وعقلانية. ففئة الترانسندنتالية لـ"العلو"، ولـ"فوق أرضي"، ولـ"لامتناهي"، تتجلى للإنسان في كليته، سواء تعلق الأمر بإدراكه أو روحه. إن الرمزية هي معطى فوري في الوعي الكلي، ويعني ذلك، أن الإنسان الذي يكتشفها على هذا النحو، هو إنسان قد أدرك موضعه في الكون. إن هذه الكشوفات الأولية مرتبطة عضويًا إن صحّ القول بأزمته الوجودية. وعليه، فإن الإصرار على هذه الخصائص، يهدف إلى معرفة أن هذه الرمزية والقيم الدينية للسماء ليست نتاجاً لطريقة منطقية، ولا بالملاحظات المتأنية والموضوعية للقبة السماوية، كما أنها ليست نتاجاً للحكاية الأسطورية ولا للتجارب الدينية اللاعقلانية بشكل

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 149.

² الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 131.

³ Eliade, *Traité*, pp 59-60.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

حصري. دعونا نعيد القول : فقبل كل تقييم ديني للسماء، تكشف هذه الأخيرة عن ترانسندنتاليتها. فالسمااء تقوم بـ"ترميز" الترانسندنتالية، والقوة، والثبات، بمجرد وجودها، فهي موجودة لأنها عالية، وغير متناهية، وثابتة، وقوية"¹. ومن ثمّ، فإنّ التعالي معطى قبلي في الوعي، يفرض عليه تبجيل السماء وتقديسها، كما أن هذه القبيلية هي الحافز على توليد مختلف الرموز والأسطوريات، وممارسة التجارب الدينية اتجاهها، وبالتالي، فإنّ تقديس التعالي غير مكتسب بالتعلّم، وإنما فطرة ينشأ عليها الإنسان، ولهذا قدّس السماء باعتبارها مسكن الآلهة.

ويشير إلى أن هذا التعالي هو الذي سمح بظهور مختلف التقاليد الدينية التي تقدّس آلهة السماء، وجعلها ذات مركزية في ميثولوجياتها، وذلك لكونه بنية مشتركة تجمع بين تلك الأديان، فلمجرّد كونها مرتفعة، بمعنى أنّها موجودة في الأعلى، هو ما جعلها معادلة لكونها قوية (بالمعنى الديني للكلمة)، ومثبّعة بالقداسة، وذلك ما تعضّده إيتيمولوجيا أسماء العديد من الآلهة بذاتها². إذ يدل اشتقاق أسماء الآلهة السماوية على جذر مشترك واحد استُمدت منه جميعها، انطلاقاً من تصوّرهم الديني للسماء باعتبارها قوية ومتعالية، من جهة، ولأنّ التعالي فطرة ومقولة قبلية من جهة أخرى. وكخلاصة عامة، يرى "إليادي" أنه "بهذا المعنى ينبغي فهم ما قدمناه عليه من أنّ الآلهة قد أظهرت شتى ضروب المقدس في بنية العالم ذاتها : أنّ الكون -وهو أثر إلهي نموذجي- مبني على نحو أن يحفّز وجود السماء ذاتها الحسّ الديني بالتعالي الإلهي ويطلقه، وقد نجم عن وجود السماء وجوداً مطلقاً أن دُعيت طائفة كبرى من الآلهة العظمى لدى الشعوب الإبتدائية بأسماء تشير إلى معنى العلو، إلى القبة السماوية، إلى الآثار العلوية : أو أنّها قد سُمّيت، ببساطة، مالكة السماء، أو ساكنة السماء"³. فالعلو هو الحافز على تقديس السماء، ومن ثمّ، فإنّ ما يحدسه المتدين خلال تأمله لقبته من معاني تدل على القوة والثبات والعلو والسمو، قد ترجمه على شكل سلطة حاكمة خالقة وقاهرة، وجعلها شخوصاً إلهية، تتجلى في الظواهر الطبيعية، كالقوة والرعد⁴.

غير أن "إليادي" يحذّر من خطر الوقوع في الاختزالية، وتفسير تقديس السماء بناء على مبادئ المذهب الطبيعي الذي نظّر له "ماكس مولر"، وهو ما يتجلى في تحوّفه التالي : "لنحتس من استنباط "مذهب طبيعي" ممّا سلف، إنّ هويّة الإله السماوي لا تُوحّد بهوية السماء، لأنّ الإله ذاته، وهو خالق الكون بأسره، قد خلق السماء أيضاً، ولذا فإنّه يُسمى (الخالق)، القادر على كلّ شيء، الرب، الرئيس، الأب، إلخ. (الإله) السماوي شخص، وليس ظهوراً سماوياً"⁵. فأسبقية مقولة العلو في النفس، هي التي جعلت الشخص ينسب سكن الإله الأكبر في السماء.

أما نسبتهم لهذا الإله إلى السماء فيعود بحسبه، لأنهم يقطنون "السماء ويتجلى في الآثار العلوية : رعد، عاصفة، شهب، وهذا يعني أن بعض بنيات الكون المتميّزة -السماء، الجو- تؤلّف ظهوراً يوائم الكائن الأعظم، إنه يكشف

¹ Eliade, Traité, p 60.

² Ibid.,

³ المقدس والعادي، إلياد، ص 149.

⁴ For more detailed discussion, see, Traité 60-60

⁵ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 151.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقصائه)

عن حضوره بما هو به : جلال الرهب السماوي، روعة العاصفة"¹، فهو يُظهر سطوته وقوته من خلال التجلي في أشكال سماوية، تثير الرعب والفرع لدى الإنسان المتدين، ومن ثمّ، فهي تعدّ أشكالاً هيروغليفية، ولأنّها تتوافق مع طبيعته وبنيته العلوية والمتسامية.

كما يشير إلى أن استحالة بلوغه واستعصاء الوصول إلى مقرّ مسكن الآلهة السماوي، هو دليل على سطوته وتفردّه، ذلك أن "الأعلى بُعداً لا يبلغه الإنسان من حيث هو إنسان، إنه صفة تليق بالقوي وبالكائنات فوق الإنسانية"²، فتعالیه يعبر عن شرطية مغايرة لا يمكن للشرطية العادية أن تبلغها خوفاً من أن تدنسها، غير أنه يمكن لمن يدعوهم "إليادي" باختصاصي المقدس أن يرتقوا إليه من خلال "تقنيات الصعود".

وبعد تناول قبلية فئة التعالي في الوعي البشري، ينتقل "إليادي" إلى معالجة إشكالية تميّزت بها الأساطير المتعلقة بالآلهة السماوية، وهي ظاهرة الانحجاب والاختفاء، إذ يذكر أنه "من الواجب علينا أن نشير على الأقل إلى حادث يبدو لنا أساسياً : إن الكائنات العظمى، ذات البنية السماوية، تنزع إلى التواري والاختفاء من حقل العبادة، إنّها "تبتعد" عن البشر، تنسحب إلى السماء، وتُصبح آلهة عاطلة *Dei Otiosi*"³. وهو يقصد بالاختفاء تلك الظاهرة الدينية المعروفة بـ"الابتعاد الإله".

وقبل عرض تصوّره لهذه الظاهرة، نوّد تسليط الضوء على المصطلح اللاتيني *deus otiosus* الذي يعني حرفياً "الإله العاطل" أو "إله دون عمل"، إلى إله انسحب أو اعتزل من الحياة اليومية. وتمثل قلة الأوصاف التفصيلية لهذه الآلهة عند اقترائها بظهوراتها الواسعة في الثقافات حول العالم لغزاً في دراسة الأديان. وعلى الرغم من أن جملة هذه الشخصيات الإلهية عادة ما تكون غامضة، لكنها تحتفظ بهيمنة قوية على المخيال الديني، وقد أثارت دراسة الآلهة التي انسحبت من ميدان الحركية، تفكيراً عميقاً حول معنى ووظيفة الرموز، خاصة فيما يتعلق بالأشكال الإلهية، في الحياة الدينية⁴. فالخاصية الجامعة بين هاته الآلهة تكمن في الابتعاد والانسحاب من حياة البشر، وذلك بعد أن أتمت عملية الخلق والتكوين، ولا يسعنا مناقشة المفهوم الديني للإله البعيد، إلا في حدود الإطار والنسق الذي وظّف فيه "إليادي" هذا المصطلح، ويتمثل في محاولته للإجابة عن الإشكالية التالية: هل يعني انسحاب الإله ضياعاً للمعنى والقيمة عن حياة الإنسان المتدين، وغرقه في العمائية؟ أم أنه أوجد بدائل لذلك؟. إذ يُقرّر "إليادي" بأن "الكائن

¹ المقدس والعادي، إليادي، ص 151.

² المرجع نفسه، ص 149.

³ المرجع نفسه، ص 152.

⁴ تم الإسترجاع من : [https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/deus-](https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/deus-otiosus)

otiosus ، بتاريخ 2022/08/09.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقصائه)

السموي يبدو أنه فقد حضوره الديني الحالي في جميع هذه الديانات الإبتدائية، فهو لم يبق معبوداً، وإنما تبين لنا الأسطورة أنه انسحب وتورأى عن الناس شيئاً بعد شيء حتى أصبح لها عاطلاً¹.

لكن هذه العطالة، لا تعني بأن دور الآلهة في التسيير قد انحق أو انصهر، وإنما تعامل معه الإنسان المتدين وفق مبدئين: أولاً، ويتمثل في كونها قد انسحبت إلى السماء، لكنها "خلفت في الأرض ابنها، أو صانعاً مدير *demiruge* ينهض بإتمام أو إكمال عملية الخلق"². أي أن الإله المبتعد ترك مكانته للإله الصانع، الذي يقوم ببقية المهام المتعلقة بالخلقية، كالإخصاب والإحياء والإماتة، والقيام بتنظيم الكون والتحكم في المصير الإنساني، وبالتالي يكون "الكائن الاعلى قد فقد حضوره الديني، فهو غائب عن العبادة"³.

وأما مفهوم "الإله الصانع" فقد اشتق من المصطلح اليوناني *dēmiourgos* من الكلمتين *dēmos* (الناس) و *ergon* (العمل)، وبالتالي فإن معناه الأساسي يصبح "الشخص الذي يعمل لأجل الناس"، صانعاً أو حرفياً. وقد تطوّرت هذه القاعدة الإيتيمولوجية في اتجاهين: فمن ناحية، صارت *dēmiourgos* تشير إلى الحاكم، ومن ناحية أخرى، أضحت اسماً للخالق الأصلي للعالم، ففي المعنى المخصوص للحاكم أو المدير، هو شخص مثل الفنان الذي يُصمّم العالم من خلال مادة موجودة مسبقاً، وفقاً لنموذج موجود مسبقاً، وهذا المعنى الثاني هو الشاغل الرئيسي هنا⁴. وعليه فإن الإله الصانع يحتكم إلى الإله البعيد، من خلال الخلق بناء على النماذج التي حددها الأول، غير أن أهم دلالة تكمن في الاستخلاف.

وييسر "إليادي" هذه العملية الاستبدالية بشكل أكثر وضوحاً، إذ يشير إلى أن الآلهة السماوية الأصلية الخالقة قد "حلّت محلّها بالتدرج أشكال إلهية أخرى: الجدود الأسطوريون، الآلهة والأمهات، آلهة الإخصاب، إلخ. إن إله العاصفة ما يزال يحتفظ ببنية سماوية، ولكنه لم يبق كائناً أعظم خالقاً: إنه ليس سوى الكائن الذي يخصّب الأرض، وأحياناً ليس سوى مجرّد إله مساعد للأرض-الأم"⁵. فالآلهة البديلة يكمن دورها بعد الاستخلاف في تنظيم شؤون الحياة، كالتخصيب والولادة، وقد اكتسبت بذلك مكانتها لدى الناس تبجيلاً وتقديساً، فصارت العبادة تُوجّه إليها.

ويتناول "أحمد زين الدين" هذا الاستخلاف من حيث مدلولي السلبية والإيجابية بأن "ما يستشفه 'إلياد' من إخلاء الآلهة السماوية العليا مكانها لسواها، إنما يتمّ لتحلّ أشكال أخرى من العبادات المتفاوتة، ولكن هذا الابدال ذو دلالة واحدة، هي الانتقال من المتعالي السليبي الذي يتمّ به الأرباب السماويون إلى الأشكال الأكثر دينامية وفعالية،

¹ المقدس والعادي، إلياد، ص 155.

² المرجع نفسه، ص 152.

³ مظاهر الأسطورة، إلياد، ص 92.

⁴ تم الاسترجاع من: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/philosophy/philosophy-terms-and-concepts/demiurge>

concepts/demiurge، بتاريخ: 2022/08/09

⁵ المقدس والعادي، إلياد، مرجع سابق، ص 152.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقصائه)

والسهلة المنال، والثرية بالقيم الميثولوجية. ويقول آخر، يحدث هبوط متدرج للمقدس إلى المحسوس والعيني، على حساب الكائن السماوي النبيل، ولكنه السلبي البعيد¹. فالإله البديل يصبح أقرب لواقع الناس، ويكون أكثر تفاعلا وتأثيرا عليهم، كما أنه يكون أسهل للمنال والاقتراب.

وبهذا، فإن الحياة الدينية لا تفتقر إلى المعنى والدلالة، وإنما تزداد ثراءً وفيضاً، لأن الإله البديل أضحي أقرب لواقع الناس، فكان سبباً في توليد الكثير من الرمزيات والأساطير، وهو ما يؤكد "إليادي"، إذ يشير إلى "أن غياب هذا الكائن لا يعني فقر الحياة الدينية، بل أن الأديان الحقيقية والأساطير الأكثر ثراءً ودرامية تُظهر مفارقتها، وكذلك الطقوس الأكثر إسرافاً، والإلهاء، والأسلاف والمعابد والكهّان تتكاثر بعد غيابه واندماجه"². لكن هل يكون ذلك بمثابة سبب لنسيان الإله الأصلي؟. ويجيب "إليادي" بأنه يعود إلى الظهور حين يستجديه الناس بعد حلول الكوارث كالوئمة والجفاف، بعدما تفشل الآلهة البديلة في إغاثتهم، فيعملون على استدعائه، فقد "ظلّ الناس يذكرونه أو يتضرعون إليه في آخر المطاف، عندما تحقّق جميع المساعي المبذولة لدى سائر الآلهة والآلهات والجدود والشياطين، خاصة إذا كانت النازلة صادرة عن السماء كالجفاف والعاصفة"³.

أما بخصوص المبدأ الثاني في تعامل الإنسان المتدين مع ابتعاد الإله الصانع، فيتعلق بما يدعوه "إليادي" بنظرية "اقتصاد المقدس"، ويعني ذلك، أن "الابتعاد الإلهي يُعربُّ في الواقع عن ازدياد عناية الإنسان المطرّدة باكتشافاته الخاصة الدينية والثقافية والإقتصادية"⁴. بمعنى أن الإنسان يسعى إلى استغلال موارد الطبيعة بغية ضمان عيشه وتحسين جودة حياته، وذلك بممارسة مختلف الأشطة المهنية كالزراعة والتجارة والصيد والبناء، إلخ. لكنه يؤدي هاته الوظائف باعتبارها تجارياً دينية، إذ تتخللها الكثير من الطقوس التي لا يسع المقام لعرضها، أي أنه لا يتصورها كمجرد أعمال عادية ربحية.

وبغية الكشف عن المعنى الأعمق للمفهوم، يرى "إليادي" بأن "الإنسان الابتدائي يتعد عن الإله السماوي والمتعالى لشدة اهتمامه بتجلي قداسات الحياة واكتشاف قدسية الخصب الأرضي، وشعوره بأنه يستجيب لتجارب دينية مُشخصنة على نحو أعظم، تجارب أكثر شبقاً، وأعظم فجوراً"⁵، فالهدف من الابتعاد واستخلاف آلهة أخرى تنظم الخصب والزراعة يهدف إلى تعليم الإنسان طرق تحقيق نمو اقتصادي، غير أنه يحتكم في سلوكه بالنماذج البدئية، ذلك أن "اكتشاف الزراعة لا يحوّل تحويلاً جذرياً اقتصاد الإنسان الابتدائي وحسب، بل يحوّل أكثر ما يحوّل اقتصاد

¹ الديني والدينيوي، أحمد زين الدين، ص 138.

² مظاهر الأسطورة، إيلاد، ص 92-93، بتصرف.

³ المقدس والعادي، إيلاد، ص 155-156، بتصرف. يربط إيلادي بين أفكار فلاسفة الدين المحدثين، والمتعلقة بموت الله عند نيتشه، وبكسوف الله عند مارتن بوبر، وبين تصور الأنطولوجيا الغابرة، إذ يرى بأن تبني هذه الأطروحات ليس مجديداً في ميدان الفكر الفلسفي، لأن حضورها كان ماثلاً في الحضارات التقليدية. للاستزادة، انظر: مظاهر الأسطورة، ص 92-93.

⁴ المرجع نفسه، ص 156.

⁵ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للماهية المقدسة وأدوارها (التعليلية في استقراءه)

المقدس¹، فالاستخلاف والإبدال يعني خفتا وتقليلا من الدور الذي يؤديه الإله السماوي الأسمى والخالق، لتقوم الآلهة البديلة بتسيير بقية مشاغل الحياة، أي الاقتصاد من دور الإله الأكبر بابتعاده، بعد أن خلق الكون والإنسان، لتتوب عنه آلهة أقل شأنًا وكَمَلاً وقوة منه، ذلك أن "قوة أخرى تدخل الميدان: التناسل، الخصب، أسطورة المرأة والأرض، إلخ. هنا تجري التجربة الدينية على نحو مشحون أعظم، على نحو أكثر امتزاجاً بالحياة"². وعليه، تصبح حياة الإنسان المتدين أكثر ثراءً وقيمة ودلالة، وذلك لقرب تلك الآلهة البديلة إليه، وشعوره بكنفها، كما أنها "تتميز تميزاً جلياً بأنها أكثر (حركية)، وأقرب إلى تناول البشر، ما لم يكن عليه أمر الإله الخالق"³، الذي لا يمكن بلوغه، إلا من طريقي اختصاصي المقدس.

¹ المرجع نفسه.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 156.

³ المرجع نفسه.

المطلب الرابع : التجربة الدينية للحياة الإنسانية (المقدس المعيش) :

تأسيسا على ما سبق، فإن الإنسان المتدين يأبى العيش وسط الفراغ، ولهذا قام بإحاطة مختلف سلوكاته ونشاطاته بالدلالات الدينية، للشعور بالقرب من كنف المقدس، وإضفاء القيمة والغائية على حياته، ذلك أنه "بالنسبة للبشرية البدائية بمجموعها، التجربة الدينية هي التي تشرح ما يجري في العالم، وإن حرصها على توجيه الطقوس والشعائر، إضافة إلى بنية المكان المدنس التي توحى به، إنما يعملان، بصورة رمزية، على تغيير حالة العشوائية والفوضى، إلى الوجود المنظم، وبالتالي يجعلان الوجود الإنساني ممكنا : أي يحولان دون ارتداده إلى مستوى الوجود الحيواني"¹. ولهذا فإننا سنعمل على بيان طريقة جعل الشرطية البشرية ممكنة، أي تحمّل الإنسان لمسؤولياته وأداء مهامه المنوطة تبعاً لما قرره الآلهة.

الفرع الأول : الانفتاح على المتعالي والتطلع نحو شرطية فوق-بشرية :

كان الإنسان المتدين يهدف في كلّ سلوك يتصرف به أن يحاith مجموعة النماذج البدئية التي رسمتها الآلهة، بغية تمكينه من التواصل مع المقدس، والانفتاح على شرطية مغايرة، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال معايشة التجارب الدينية التي تسمح بالتمييز بين طبيعة وبنية الأشياء من حيث كونها مقدسة حقيقية، أو مدنسة مزيفة، فيحسب "إلهادي"، إنما "وُلدت فكرة كون الشيء يوجد حقيقة، ومن ثمّ، لإضفاء معنى على الوجود البشري، إنما وُلدت في اختبار القدسي، في المقابلة وجها لوجه مع حقيقة تفوق الشرط البشري، إذن، من اختبار القدسي، رأت أفكار من مثل : الواقع، والحقيقة، والمعنى"²، أي أن هذه المواجهة هي التي سمحت بضبط معايير التمييز بين الأشياء في ذاتها من حيث حقيقتها أو عمائيتها، كما أتاحت لها فرصة البروز في المباحث الفلسفية كمفاهيم تأسيسية.

وبناء عليه، فإن التجربة الدينية هي معبر الانفتاح على العالم المفارق للشرطية البشرية، والاعتناء من معانيه ودلالاته، وبالتالي يصبح التواصل معه ممكنا بواسطتها، فعبّرنا "يستيقن إنسان المجتمعات التقليدية بأن شيئا ما يوجد على نحو مطلق، هذا "الشيء" شيء "مقدس"، يفوق الشرط البشري والشرط الدنيوي، لكنه مع ذلك، في تناول الخبرة البشرية، يُكشّفُ الحجاب عن الحقيقة، ويمكن تشييدها من مستوى "مفارق"، لكن هذه المفارقة قابلة لأن تُعاش طقسيا، وما تلبث حتى تصبح جزءا لا يتجزأ من الحياة البشرية"³. ذلك أن الطقس هو الوسيلة التي يمكن أن تجعل الانفتاح على الشرطية المفارقة ممكنا، وقابلا لأن يُتاح ضمن حدود الوجود البشري، وتحقيق تواصل مفعم معه.

وينطلق الإنسان في تعامله وعلائقيته بالكون من اعتقاده بأنه حي، بمعنى، أنه ليس أصما ولا أبكما، كما أنه ليس كتلة كتيمة خامدة، غير أنه لكي يصبح مُدركا ومفهوما ينبغي عليه أن يتعلم الأسطورة ويمارسها طقسيا، لأنها تمدّه بالنماذج البدئية التي يتصرف من خلالها ويمارس نشاطاته، وبما أن هذه الأسطورة تنطوي على الطريقة التي خُلق بها

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إيلاد، ص 17.

² مظاهر الأسطورة، إيلاد، ص 131، بتصرف.

³ المرجع نفسه، ص 133.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي العامية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

الكون، فهو يصبح حينها شفافا ذو معنى ودلالة وحقيقيا، لأنه يُترجم آثار عمل الآلهة، وبالتالي فإنه يتحدث عن نفسه، كما أنه برواية مضمونها الذي يعبر عما حصل في الزمن البدئي، إلى غاية إقامة المؤسسات الاجتماعية والثقافية، تجعل التواصل بين الإنسان والكون ممكنا، فهو يكلمه من خلال الرمز، ولهذا وجب عليه تعلّم الأسطورة، فالأسطورة والرمزية القمرية، تُمكّن الإنسان من إدراك العلاقة بين الولادة والموت والخصب والإنبات والمطر، فلا يكون حينها كونا كتوما، بل حيا يتكلم لغة مفهومة، يخاطب الإنسان بإيقاعاته، ومن ثمّ، فهو حافل بالمعنى والدلالة، وهو بجديته عن نفسه، إنما يروي قصة مؤلفيه وصانعيه وحماته، وفي عالم كهذا، لا يحس الإنسان أنه يحيا في نمط خاص به، بل يشعر أنه في علاقة مع وجود مفتوح، يتصل مع العالم لأنه يستخدم نفس اللغة، وهي الرمز. فلئن كان الكون يتحدث مع الإنسان من خلال نجومه ونباتاته وحيواناته وأقماره، فإن الإنسان يجيب الكون من خلال أحلامه وخيالاته، وطواطمه وأسلافه، وبقدرته الطقسية على الموت والبعث، عبر مراسم استلام الأسرار، فالإنسان يرى الكون شفافا لأنه كان يراه، ويفهمه¹.

وانطلاقا من هذه العلائقية، ولشعوره بأنه لا يصنع ذاته، ولأنه جزء من هذا العالم، يرى "إليادي"، بأنه "ولهذا السبب، وبدءًا من مرحلة من الثقافة، أدرك الإنسان نفسه ككون أصغر *microcosmos*، إنه يشكّل جزءا من خليفة الآلهة، وبعبارة أخرى، إنه يجد القداسة في ذاته، والتي تعرّف عليها في الكون، ويتبع هذا أن حياته مقارنة بالحياة الكونية: بصفتها عملا إلهيا، تصبح الصورة المثالية للوجود البشري"²، فالمتدين عالم أصغر تتجلى فيه القداسة مثلما تتجلى في العالم الأكبر، أي الكون، ولذلك كان يتطلع إلى الانفتاح عليه، بمعنى تجاوز شريطه العادية والتعالي عليها، إذ كان يسعى للحاق به دوريا، وهو ما يعتبر في نظر "إليادي" دليلا واضحا على أن "حياته بعدا إضافيا: إنها ليست حياة إنسانية وحسب، بل إنها في الوقت ذاته حياة "كونية" ما دامت تملك بنية تعلقو على الإنساني، ومن الممكن أن نطلق عليها اسم "الوجود المفتوح"، لأنها غير محدودة بحدود طراز الوجود الإنساني الدقيقة"³. بحكم أن الوجود البشري مرتبط بتكرار النماذج البدئية والاضطلاع بها، فهو يظل في استطاعته أن يفتح على عالم الآلهة.

ويضرب "إليادي" مثلا بنموذج الزواج الكوني *hierogamie* بين السماء والأرض، وكيف يمثل طقسا ينبغي للمتدين أن يحتذي به عند زواجه، وحينها يستطيع الانفتاح على الكون والاضطلاع بنمط وجود مغاير، يمكنه الاندماج فيه، وعليه، فإن وجود الإنسان الديني، وبخاصة وجود الابتدائي، "مفتوح" على "العالم" وأن الإنسان الديني إذ يحيا فإنه لا يحيا وحده أبدا، وإنما يحيا في كيانه جزءا من العالم"⁴، فالتماثل بين سلوكه والنشكونية، يجعله يعيش علاقة تضافر صوفي مع كل ما يحيط به، وهو ما يمثل تجربة دينية.

¹ مظاهر الأسطورة، إلباد، ص 134، 136. بتصرف.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 192.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي (المقدس) وأصوله (التعليلية في استقامته)

غير أن "إليادي" يحدنا من الوقوع في اختزال هذا التصور الأنطولوجي الغابر، بمعنى أن الاندماج العضوية في الكون لا تعني بالضرورة انصهارا وانحفا وانسحاقا لشخصية الإنسان، أين يظهر اعتراض "إليادي" على دعوى "هيغل" القائلة بأن الإنسان مغلف في الطبيعة، وبأنه لم يوجد بعد بصفته متميزا من الطبيعة بصفته ذاتها¹. ذلك أن العقلية البدائية واعية ومدركة بشكل تام بوجود انفصال بين شرطية الإنسان العادية، وبين الكون المفارق له، ويرد عن ذلك بأن "الرمزية الكونية تضيف قيمة جديدة لموضوع أو لعمل بدون أن تمسّ مطلقا بقيمتها الخاصة والمباشرة، إن وجودا "منفتحا" نحو العالم ليس وجودا لاواعيا، مغلفا في الطبيعة، فالإنفتاح" نحو العالم يجعل الإنسان المتدين قادرا لأن يعرف نفسه بمعرفة العالم، وهذه المعرفة هي ثمينة بالنسبة له لأنها "دينية" ولأنها ترجع للكائن²، فالمتدين يدرك ذاته من خلال علاقته بالكون، باعتباره محل تجلٍّ، ومن ثمّ، فإن هذه المعرفة دينية، لأنها عمل إلهي، ولأنه هو بذاته صنع إلهي، وجزء من هذا الكون الذي قُذِف فيه، ولم يُترك لوحده، لأنه مزود بالنماذج البدئية والأساطير التي تفسر أصول الأشياء، فهو ليس إنسانا يحكمه اللاوعي في تفسير الظواهر انطلاقا من مخاوفه ووساوسه كما تقول النظرية الطبيعية. وفي منظور الإنسان المتدين تعدُّ "الحياة في مجملها قابلة لتكون مقدسة، وإن الوسائل التي يحصل بها على التقديس متعددة، ولكن النتيجة تقريبا هي ذاتها: عيش الحياة على مستوى مزدوج: إنها تجري بصفتها وجودا بشريا، وفي الحين ذاته تساهم بحياة عبر-بشرية، هي حياة الكون والآلهة"³، فهو يعيش الديمومة داخل الزمن العادي، أين يمارس مختلف نشاطاته، لكنه يكسر التجانس بزمن الأعياد، وتطبيق النماذج البدئية عند إنشاء مختلف المؤسسات الثقافية والاجتماعية، ذلك أنه في "زمن ماضي سحيق، كان لكل الأعضاء والتجارب الفيزيولوجية البشرية قد أُقيمت من قبل الآلهة أو الأبطال المحضرين في بداية الزمن: هؤلاء أسسوا ليس مختلف الأعمال، ومختلف طرائق التغذية، وممارسة الحب، والتعبير، إلخ، فحسب، وإنما حتى الحركات التي تبدو في ظاهرها غير هامة"⁴، فالمتدين لا يتصرف إلا وفق النماذج البدئية، وبذلك يساهم في تقديس الحياة، ويحقق إنسانيته، ويدرك ذاته، وهو ما يتناقض مع العقلية العلمانية الحديثة، ذلك أنه "بالنسبة للإنسان اللامتدين، كل التجارب الحيوية، بما فيها الجنس والتغذية والعمل واللعب، قد جُردت من القداسة، وبعبارة أخرى، كل هذه الأعمال الفيزيولوجية جُردت من مدلولها الروحي، وإذن من البعد البشري"⁵، وذلك ما أوقعه في أزمة وجودية خانقة، نظرا لأنه افتقد للمعرفة الدينية في نمطه وسلوكه.

وعن مفهوم التعالي، يصادفنا نص إليادي تأسيسي، جاء فيه: "يبدأ الدين عندما يكشف عن علاقات الإنسان مع المقدس، علاقات تأخذ أشكالا متعددة، ومتبدلة، وتحمل، أحيانا أكثر من دلالة واحدة، ولكنها تضع الإنسان دائما

¹ المقدس والمدنس، إيلاد، ص 123-124، بتصرف.

² المرجع نفسه، ص 124.

³ المرجع نفسه، ص 124.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ المرجع نفسه.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي لمهية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

في قلب الواقع بالذات، ومن شأن هذه الكشوف والإيحاءات الصادرة عن الدين، أن تجعل الوجود الإنساني، بصورة تلقائية "منفتحا" على قيم الروح، إن المقدس، من جهة أولى، هو الآخر المتميز إلى أبعد الحدود، إنه ذلك التعالي والتسامي، وذلك التجاوز لما هو شخصي، والمقدس من جهة ثانية، هو النموذجي، بمعنى أنه يؤلف طرازا ومثالا ويؤسس نهجا يجب اتباعه، هنالك إذن التعالي والنموذجية اللذان يرغمان الإنسان المتدين على الخروج من الأوضاع الشخصي، وعلى تحطيم ما هو جائز واحتمالي، وفردى من أجل الولوج إلى الكوني، وإلى القيم العامة¹، فالدين يقوم بدورين يسمحان بتجاوز الإنسان لشروطيته العادية، الأول: من خلال الكشف عن المقدس الذي يمثل المغاير كليا والمفارق. الثاني: بتعليم الإنسان أنماط السلوك من خلال النماذج البدئية لكسر التجانس وإضفاء القيمة على حياته. ومن ثمّ، يخلص "إليادي" إلى أن الحلّ النموذجي للخروج من هذه الأزمة الوجودية إنما يكمن في العودة إلى الدين، والانفتاح على عالم مفارق لاستمداد مختلف القيم والنماذج التي تحرّر الإنسان من تبعية ذاته. وعليه، فإن "التجربة الدينية هي أزمة كلىة يسببها الوجود، وهي في الوقت ذاته، الحلّ النموذجي لتلك الأزمة، إنها الحل المثالي، لأنها تميّط اللثام عن عالم المقدس، من فعل الآلهة، عالم لم يعد خاصا بفرد، ولا غامضا أو عاقما، إنما أخذ يتجاوز ما هو شخصي، وراح يحمل الدلالة"²، فالخوف من العمائية والخواء هي الأزمة التي يسببها الوجود المدنس، وبالتالي فإن المتدين حين يخوض تجربته الدينية، يخشى في الوقت عينه، مما سيواجهه لغرابته الكلية عن عالمه وانفتاحه على قيم فوق-بشرية، ولكنها في نفس الوقت، تمثل خلاصه من تلك المخاوف.

الفرع الثاني: التماثلات البشرية-الكونية وشعائر الانتقال والمروور :

يعتبر الجسد في ذاته حيزا لتمثل المقدس، فقد أنيطت بكل أجزائه دلالة ورمزية معينة، كما "أضيفت قيمة دينية على الأعضاء ووظائفها من حيث تشبيهها بمختلف مناطق الكون أو الظواهر الكونية"³، انطلاقا من اعتباره كونا أصغر في مقابل العالم الأكبر، وبما أننا نسعى للبحث عن دلالة الظواهر الدينية، فقد ارتأينا انتقاء نموذج (الجسد-البيت-الكون)⁴ لبيان مفهوم التماثل البشري-الكوني.

يقول "إليادي": "لقد رأينا أن الإنسان المتدين يعيش في كون مفتوح، وأنه مفتوح على العالم، ويفهم من هذا: 1/ أنه على اتصال مع الآلهة. 2/ وأنه يُسهم في قداسة العالم. وأن الإنسان لا يستطيع العيش إلا في عالم مفتوح، وقد سبق وأشرنا في معرض تحليلنا لبنية المكان المقدس أنّ: الإنسان يرغب في أن يقيم في "مركز"، هنالك حيث توجد إمكانية

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إلباد، ص 18.

² المرجع نفسه، ص 18-19.

³ المقدس والعادي، إلباد، ص 127

⁴ يمكن الاستزادة حول شعائر الانتقال من خلال نموذج "رمزية الطيران" ودلالاته الدينية، انظر: الأساطير والأحلام والأسرار، إلباد، ص 162، 182.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأرواحه (التعليلية في استقصاءه)

الاتصال مع الآلهة، ومسكنه هو كون صغير *microcosmos*، وجسده هو كذلك، فالتشابه بيت-جسد-كون يفرض نفسه حالاً¹.

وعليه، فإنه لا يمكن للإنسان أن يقيم بيته إلا عبر الفضاء الذي يمتد من مركز للعالم، لأنه يبقى حينها بالقرب من الآلهة، كما أن امتثاله بالنماذج البدئية الواردة في الأساطير النشكونية يسمح بتقديس المكان، ومن ثم، يمثل سكنه صورة العالم *imago mundi*، وكون مصغر، والأمر ذاته ينطبق على تفاصيل جسده، فهو لا يبني مسكنه إلا بالاحتذاء بطريقة خلق العالم، فما علاقة الجسد بذلك؟.

يبين "إليادي" بأن الأنطولوجيا الغابرة تقيم تماثلاً بين الجسد والكون، فكما أن "الجسد مثل الكون، هو في آخر المطاف "وضع"، منظومة شروط ينهض المرء بها"². فهو يصبح حقيقياً وكونياً، حينما يتماثل مع الأسطورة النشكونية، فالعمود الفقري يتماثل مع محور العالم *axis mundi*، والسرة أو القلب يتماثلان مع مركز العالم، كما أنه في الوقت ذاته، جزء من عمل الآلهة، وبالتالي فهو يساهم في قداسة الخليقة، "وبإيجاز، يصبح الإنسان ذا صفة "كونية" عندما يضع نفسه بوعي في وضع أنموذجي قُدِّرَ عليه بنوع ما من قبل، إنه يكرّر على المقياس الإنساني منظومة الشروط المتبادلة والإيقاعات التي تميّز، وتؤلّف "عالماً" يحدّد بالإجمال، كل كون، والتماثل يلعب كذلك دوراً بالاتجاه المعاكس: المعبد أو البيت من ناحية أخرى، يعتبران كجسد إنساني"³، أي أن جسده يكتسب المعنى إذا ما اضطلع بطريقة خلق الكون، وذلك بحسب طاقته البشرية، أي أنه يمثله طقسياً ورمزياً، كما أن البيت يمكن أن يتماثل رمزياً بالجسد، في شكله وبنيته.

أما عن الطريقة الرمزية التي يمكن من خلالها المرور طقسياً من حالة شرطية إلى أخرى، أي من العادية إلى الترانسندنالية، بواسطة هذه الصور الكونية الثلاث، إنما يحصل عبر "رمزية الفتحة"، وعليه ف"من المهم أن نشير إلى أمر واقع، وهو أن كل صورة من هذه الصور المتكافئة: الكون، البيت، الجسد الإنساني، تحتوي، أو يمكن أن تحتوي، على "فتحة" علياً من الممكن الانتقال إلى عالم آخر"⁴. فالفتحة تعبّر عن ممر رمزي، يمكن الانتقال من خلاله أو الإطلاع أو التواصل مع العالم العلوي، والتعالّي عن العالم الأرضي، بمعنى أن الفتحة تمثل قطعة أنطولوجية بين الشرطية العادية والشرطية الترانسندنالية. وهو ما سمح بإضفاء القداسة على انتقال الروح التي تخرج من تلك الفتحة، على عكس الإنسان الحديث الذي يراه مجرد عملية بيولوجية محضة⁵.

¹ المقدس والمدنس، إيلاد، ص 127-128.

² المقدس والعادي، إيلاد، ص 200.

³ المرجع نفسه، ص 201.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ للاستزادة حول نماذج الفتحة، انظر تماثل البيت بالجسد في الثقافة الهندية، المرجع نفسه، ص 201-202.

الفرع الثالث : طقوس التنسيب والتكريس والتحوّل الأنطولوجي للشرطية البشرية :

حظي هذا المفهوم، باعتباره ظاهرة دينية واسعة الانتشار باهتمام بارز في الطرح الإليادي، لأنه يمثل تطبيقاً عملياً لما سبق تناوله من الرموز الدينية، فهو يتشكّل من مجموع طقوس تسمح بانتقال الإنسان من حالة إلى أخرى مغايرة، وتتيح إمكانية تحدّده، ونجده يُستحضر لدى العديد من الثقافات في أهم المحطّات التحوّلية في حياة الإنسان البيولوجية والروحية : كالولادة، والموت، والبلوغ، والزواج.

وتسمى مختلف الطقوس التي تمارس أثناء محطة معينة بالتكريس أو التنسيب أو التأهيل، وتقسّم عند "إليادي" إلى ثلاثة أصناف، و"يشمل الصنف الأوّل الطقوس الجماعية التي وظيفتها التأثير في انتقال المرء من طور المراهقة إلى سنّ الرشد، وهي طقوس إلزامية بالنسبة لجميع أفراد المجتمع، أي طقوس البلوغ. أما الصنف الثاني فهي الطقوس الممهّدة لدخول الفرد لجمعية سرية تقتصر على جنس واحد من النساء أو الرجال فقط، أمّا الثالث فيتمثّل في التوجه الغيبي الصوفي من النمط الكهاني ذو التجارب الدينية الوجدية"¹.

وليس يهتمنا عرض نماذج عن كل صنف بقدر ما تهتمنا الإشارة إلى الدلالة الكامنة فيها، وتبعاً لما يذكره "إليادي"، فإن "الذي يعيننا هو الإشارة إلى الدور الرئيسي الذي ينهض به الإطلاع في تشكّل الإنسان من الناحية الدينية منذ المراحل الثقافية الغابرة، ولا سيما أن قوام الإطلاع، بالدرجة الأولى، هو تحويل النظام الأنطولوجي للمريد، وهذا الحادث يبدو لنا مهماً جداً لفهم الإنسان الديني : إنه يُظهِرُ لنا أن الإنسان في المجتمعات الابتدائية لا يعتبر نفسه كائناً "ناجزاً" مثلما يلقى نفسه "معطى" في المستوى الطبيعي للوجود : فلكي يغدو المرء إنساناً بالمعنى الصحيح، يجب عليه أن يموت عن هذه الحياة الأولى (الطبيعية) ويولد من جديد لحياة أعلى، وهي بآن واحد حياة دينية وثقافية"².

فالتكريس يسمح بحدوث قطيعة وجودية مع الحالة البشرية المدنسة، والتحول إلى وضع مغاير، يعتبر حقيقياً وكونياً لامتثاله بالنماذج البدئية، وتحققاً لإنسانية الإنسان، كما أنه إرواء للحنين الإنساني في سعيه الحثيث نحو التجدد والتغيير، وتحقيق ولادة جديدة، فهو لا يعتبر نفسه معطى وصنعاً تاريخياً، وإنما صنعاً إلهياً. وعند هذه المرحلة تتجلى "أهمية التأهيل-التكريس بالنسبة لفهم العقلية الغابرة، إذ تكمن على الأخص في أنها تُبيّن لنا أن "الإنسان الحقيقي"، الإنسان الروحي، ليس "معطى" *Given*، أي أنه ليس نتيجة لعملية طبيعية، بل إنه "يُصنَع" على يد المعلمين القدامى، ووفقاً للنماذج الموحى بها من قِبَل الكائنات الإلهية في أزمنة أسطورية"³، فهي تمثل رفضاً واحتجاجاً للإنسان المتدين القديم ضد التصور اللاديني الذي يعتقد بالبيولوجيا والطبيعة في كل مراحل النمو البشري، وهو ما يعني إنكار المتعالي، بسبب الاعتقاد بالصينعة التاريخية.

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباد، ص 226-227، بتصرف.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 213.

³ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباد، مرجع سابق، ص 230.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي لمهية المقدس وأورثته (التعليلية في استقصاءه)

وعليه، فإن الحياة الدينية في المفهوم الإليادي تعني الامتثال والاحتذاء بالنماذج البدئية، أما المقصود بالحياة الثقافية، فتعني في تصور "المجتمعات الغابرة، والتقليدية، جملة القيم المتلقاة من الكائنات الغيبية، ومن ثم، يمكن لوظيفة التأهيل-التكريس أن تُلخص في أنها تكشف لكل جيل جديد عن عالم منفتح على البعد ما وراء الإنساني، أي على حدّ تعبيرنا، على عالم عليائي (ترانسندنتالي)"¹، فالثقافة تمثل منظومة القيم المستمدة من الكائنات الفوقية، ومجموعة المعايير التي يحتكم إليها في سلوكه اليومي، كقيم العدالة والخير والشر، أين يلزم تلقين كل جيل بشري وتعليمه وتوريثه إياها، وهو ما يحصل عبر طقوس التكريس التي تتم على يد المكرّسين، من خلال مرور المرید على مختلف الاختبارات، وهو ما يعكس رغبة المتدين في الانفتاح على عالم الآلهة كمثل أعلى للاقتداء به.

ويستخلص "الإليادي" من هذه الرغبة في التطلّع نحو حياة دينية وثقافية، دلالتين، يقول عنها: "يضع الإنسان الابتدائي مثله الإنساني الأعلى في مستوى فوق-الإنساني، فعنده:

أ. لا يصبح الإنسان إنسانا تاما إلا بعد أن يجتاز، ويحذف الإنسانية "الطبيعية"، لأن الإطلاع ينحل بوجه الإجمال إلى تجربة مفارقة، تجربة خارقة للطبيعة، تجربة موت وبعث أو ولادة ثانية.

ب. إن شعائر الإطلاع تُوجِبُ الرضوخ لحن، محن الموت والبعث الرمزيين اللذين يستندان إلى صنع الآلهة، صنع الأبطال رواد الحضارة أو الجدود الأسطوريين: لذا فإن لهذه الشعائر أصلا فوق-الإنساني، وإن المرید يكرّر عند إنجازه سلوكا فوق الإنساني، سلوكا إلهيا"².

أي أنه يلغي الدناسة والتاريخية عن وجوده بممارسة طقوس تحتكم إلى النماذج البدئية، والتي تنطوي على اختبارات سلوكية تجعله يُحدث قطيعة أنطولوجية مع وضعه الطبيعي، والانتقال إلى شرطية متعالية، وعليه، يصبح كائنا حقيقيا متدينا وثقافيا. ومن ثمّ، يصبح الإنسان المتدين في الوقت عينه قادرا على الاضطلاع بسلوكه اليومي ويؤدي مسؤولياته المنوطة به بعد أن أصبح بفضل التنسيب حقيقيا.

ويرى "الإليادي" بأن هذا الوضع الثقافي هو الذي وضع بؤادر الفلسفة الأخلاقية في الفكر الفلسفي المنظوم في اللاحق، إذ كانت تمثّل الأنطولوجيا الغابرة، وجدليات المقدس، إرهابات لظهور الفلسفة والأخلاق، ذلك أن "الإنسان الابتدائي يجهد لبلوغ مثل أعلى ديني عن الإنسان، وفي هذا الجهد توجد سلفا بذور جميع المذاهب الأخلاقية، التي أضجتها فيما بعد المجتمعات المتطوّرة"³.

وقد ارتأينا اختيار نموذج طقوس وشعائر البلوغ والموت لاستخلاص الدلالات الدينية الكامنة في هاته الطريقة التكريسية، الذي يرى "الإليادي" بأنه يتضمن "كشفا ثلاثيا: كشف المقدس، وكشف الموت، وكشف الحياة

¹ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إلباد، ص 230.

² المقدس والعادي، إلباد، ص 213-214.

³ المرجع نفسه، ص 214.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لمهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصائه)

الجنسية"¹. فهو يكتسب من خلالها، علما عن ماهية المقدس وطبيعته المتعالية، كما يتعرف على الموت والانتقال إلى حياة أخرى، وذلك عبر طقوس الموت الرمزي، ثم إعادة البعث والولادة من جديد، كما أنه يضطلع بعد طقوس البلوغ بمرحلة عمرية جديدة.

ويمكن تلخيص مجمل الدلالات الكامنة في تلك الطقوس، بناء على ما يذكره "إليادي" بذاته، ذلك أنّ "الأمر يتعلق بشيء آخر أكثر من طقس بسيط من طقوس العبور من فئة عمرية إلى فئة أخرى: التنسيب، بصورة عامة، يدوم سنوات عديدة، وإن الأفكار التي يقدمها تعود إلى أصعدة مختلفة، هنالك قبل كل شيء، الكشف الأول الأشد إثارة للربح والهول: أقصد الكشف عن المقدس بوصفه مثيرا للهلح، والذي ينتاب المبتدئ في التنسيب، بسبب خوفه الشديد من واقع فائق الطبيعة يُختبر للمرة الأولى، قدرته وخصوصيته واستحالة قياس أبعاده. إن ذلك الرعب الآتي عن مقام إلهي يدفع المبتدئ إلى مواجهة الموت، إنه يموت إلى الطفولة: أعني إلى الجهالة وإلى اللامسؤولية، لهذا تبكيه العائلة وتتحنن، وعندما يعود من الغابة سيكون شخصا آخر، لن يبدو ذلك الطفل الذي كان من قبل، بعد اجتيازه لاختبارات أرغمته على مواجهة الخوف، واحتمال الوجع، ومكابدة صنوف من التنكيل والتعذيب، لكنها تضطره خصوصا إلى الإطلاع بأعباء نمط جديدة في الحياة، إنه النمط الخاص بالإنسان الراشد، أقصد لإنسان الذي يحدده اكتشافه، الحاصل في آن واحد تقريبا، للمقدس وللموت والجنس"². فالتنسيب يسمح له بأن يكون ذو كفاءة وأهلية للقيام بواجبه الإنساني المنوط به بعد أن عرفه بكل ما يلزمه تعلّمه من طرائق وأنماط السلوك، وأن يضطلع بمسؤوليته اتجاه ذاته ومجتمعه ومحيطه وخالفه.

ويمكن المقارنة بينه وبين ظاهرة القلق والخوف من الموت لدى التصورين: الغابر والحديث، فالتنسيب يسمح للمتدين أن يضلع بمسؤوليته ويجوله من عماء إلى حقيقة، ويكتسب نضجا، لكن الخوف الذي يسكنه من الموت، إنما يعود إلى طبيعة التمارين والاختبارات والعذابات التي يمر بها، وبالتالي يصبح الخوف ضروريا للتجربة لتحقيق ولادة جديدة، في حين أن التصور الحديث الذي أفرغ الموت من القيمة، فيخافه لأنه عدمية وخواء"³.

وعليه، فإن التحوّل الأنطولوجي يعني اكتساب قيم جديدة، وتعلّم طرائق وجود مغايرة، ففي طقس البلوغ مثلا، "يموت الطفل إلى حياة الطفولة الدنيوية الخالية من القداسة، حياة لم تعرف من قبل، الإحياء والتجديد، من أجل أن يولد ثانية، إلى حياة مفعمة بالقداسة، فإنه يولد أيضا إلى نمط من الوجود يجعل تحصيل المعرفة، ووعي القضايا وامتلاك الحكمة والتدبير، أمورا مُيسّرة"⁴.

¹ المقدس والعادي، إلباد، ص 214.

² الأسرار والأساطير والأحلام، إلباد، ص 299.

³ للاستزادة، انظر المرجع نفسه، ص 80، 84.

⁴ المرجع نفسه، ص 300.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للمهية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

ويضيف أيضا: "إن التأهيل ينقل المرء من عالم الطبيعة الذي هو عالم الطفولة، إلى عالم الثقافة، أي يتعرف على قيم روحية"¹، إذ يحوّل أنطولوجيا من الحالة العمائية اللاثقافية إلى حالة معنائية ثقافية، أي اكتساب قيم ترانسندننتالية مثقلة وزخمة.

أما بخصوص الكشف عن المقدس، فالتنسيب يعرفه بماهية هذا الأخير المفارقة والمغايرة لعالمه، فهو لا يتحوّل إلى كائن وُلد من جديد فحسب، بل "أيضا يحمل العلم، ولديه اطلاع على الأسرار الدينية، لقد حصل على كشف وعلو معارف من المجال الميتافيزيائي، خلال تدريباته ومجاهداته، يُتاح له معرفة ما خفي من أسرار وألغاز، خاصة بالأساطير المعنية بالآلهة، وبأصل العالم، وبالأسماء الحقيقية للآلهة"²، ولذلك يصبح حاملا للحنين إلى الاندماج به، والعيش بالقرب منه وفي كنفه، كما يعرفه التنسيب بطريقة تكوينه وخلقه، فيتوق نحو استعادة تلك اللحظة البدئية التي تمثل النقاء الخالص.

ويمكن من خلال التنسيب، أن يصل الإنسان بعد اضطراره بالنماذج البدئية، والخضوع إلى مختلف التمرينات والتدريبات، إلى مرحلة النضج في التصور الغابر، فالإطلاع أو التكريس "يعدل النضج الروحي، ونحن نلفى دائما الصيغة الآتية في تاريخ الإنسانية الديني كآله: إن المطلع هو الذي عَلم الأسرار، هو الذي يعرف"³، أي أنه تعرّف على المقدس، وقابله، بمعنى أنه واجهه داخل تجربة دينية، ومنه اضطلع بمسؤولية شرطية البشرية بعد أن تلقى واكتسب مختلف القيم الترانسندننتالية.

الفرع الرابع: عودة مقول المقدس في العالم الحديث اللامتدين :

سبق لنا تناول أزمة الإنسان اللامتدين الحديث، وعن سعيه الحثيث نحو مقاومتها، وهو في بذله لذلك الجهد يقوم باستعادة المقدس في أنماط سلوكه، سواء تمّ عن وعي منه أو دون وعي، فإنه يدلّ بحسب "إليادي" على أن الإنسان المتدين هو الدافع والباعث على مثل تلك السلوكات، لأنه يسكن القعر السحيق في النفس، ولهذا تكمن الفائدة المرجوة من دراسة الأنماط الغابرة بإدراك موضوعي للنفسية البشرية الحديثة، كما أن "معرفة الأوضاع التي يضطلع بها الإنسان المتدين واختراق عالمه الروحي، هي إجمالا صُنْعُ تقدّم في معرفة عامة للإنسان. صحيح أن أغلبية الأوضاع التي اضطلع بها الإنسان المتدين في المجتمعات البدائية والحضارات القديمة قد تمّ تجاوزها منذ زمن طويل، من قِبل المؤرخ، ولكنها لم تختفي دون أن تترك آثارها: لقد أسهمت في صنعنا بما نحن عليه اليوم، إنها تشكّل إذن جزءا من تاريخنا الخاص"⁴، فهي مرحلة لازمة في تاريخ البشرية، مثلت إرهاصات للفكر الفلسفي والأخلاقي، وأسهمت في تشكيل الشخصية الإنسانية وبالتالي لا يمكن التنازل عنها.

¹ البحث عن المعنى والتاريخ في الدين، إلباد، ص 227.

² الأحلام والأساطير والأسرار، إلباد، ص 300.

³ المقدس والعادي، إلباد، ص 215.

⁴ المقدس والمدنس، إلباد، ص 146.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهي للحياة المقدسة وأدوارها (التعليقية في استقصاء)

كما عرفنا بأن سبب هذه الأزمة الوجودية يعود إلى رفض الترانسندنتالية، ولعدم الاعتقاد بالنماذج البدئية المحددة لمجموعة القيم التي تحكم المجتمع البشري، وهو ما أدى إلى سلخ القداسة عن أبعاد الوجود، واعتبار الإنسان الحديث ذاته من صنع التاريخ وبأنه معطى، غير أن الأخير، تبعاً لـ"إليادي"، قد تفاجأ بالوجود المأساوي المفجع الذي كان حصيلة تصورات وأوهامه، ذلك أن ما كان يعتبره حرية وإبداعاً وقدرة على التجدد والخلق، هو اختيار وجودي يفقد للعظمة¹، بمعنى أن أفعاله تفتقد لمعنى والرحم، وتفتقر للعمق.

ونظراً لعدم اعتقاده بالتعالى، يعيش الإنسان المعاصر "دونما غايات نبيلة، ومن دون أهداف، لذا يحتمه على استرداد تناغمه مع الطبيعة ومع ذاته، والعودة إلى ينبوع الأصول، فالإنسان الحالي بحاجة إلى التجدد، وإلى الخروج من زمنه التاريخي المحدود، القلق الكئيب والمتشابه واسترداد فردوسه المفقود واستقبال الزمن الممتلئ بالكلية والمتناغم معه"²، فالاحتذاء بالنماذج البدئية هو الكفيل بإزالة غشاوة الاضطراب النفسي ومقاومة حالة الاغتراب عن الذات الناتجة عن التشيؤ، فاللامتدين يعتبر "حصيلة عملية سلخ القداسة عن الوجود الإنساني، كما أن الطبيعة حصيلة سلخ القداسة بالتدريج عن الكون الذي صنعه الله"³.

وعليه، فإن أصل هذا الاستلاب يعود إلى الدين، ومن ثمّ، فإن الحلّ يكمن في استعادته مجدداً ليؤدي دوره في الحياة، ذلك أن "جذور أزمة الإنسان المعاصر اللاديني هي دينية، لانعدام الشعور بمعنى الحياة، لأن الدين هو الجواب الأساسي عن السؤال: ما معنى الوجود؟"⁴، لأن الأسطورة كانت تؤدي دور الجواب باعتبارها تفسيراً وتبريراً حول أصل الأشياء والغاية منها، ولذلك يقرر "إليادي" القاعدة التالية: إن "الدين يقدم الحلّ النموذجي لكل أزمة وجودية"⁵. فهو يقدم الأجوبة عن كل الأسئلة المقلقة والمحيرة عن الأصل والغاية والمصير، كما يزيل الكتامة والكآبة عن الحياة، ويضفي على السلوك دلالة ومعنى وقيمة.

ويقدم "إليادي" تصوره حول استعادة مقول المقدس، باعتبارها موضحة العصر الحديث الذي أدرك دور الديني في الحياة البشرية، من خلال رؤيته كمؤرخ أديان، مقرراً قاعدة، أشرنا إليها سابقاً، وتمثل في أن "هذا الإنسان اللامتدين مُتجدِّدٌ من الإنسان المتدين، وسواء أراد أم لم يُرد، فهو صنيعة"⁶، فبناءً على هذه القاعدة، صاغ "إليادي" مختلف نظرياته حول عودة المقدس إلى الحياة الحديثة، انطلاقاً من تجذّر الدين وفطريته في النفس البشرية، واعتباره فعة قبلية في الشعور، ولامتلاك الذات تهيؤاً مسبقاً لممارسة التدين، ولهذا يرفض كل مقولات القطيعة الوجودية والتاريخية مع الإنسان الغابر، ويؤمن في الوقت عينه بالكوني المشترك، وبالبنية الجامعة مختلف الرموز والتقاليد الدينية، ومن ثمّ، فإن

¹ المقدس والعادي، إليادي، ص 229، بتصرف.

² الديني والديني، أحمد زين الدين، ص 15.

³ المقدس والعادي، إليادي، مرجع سابق، ص 229.

⁴ الديني والديني، أحمد زين الدين، مرجع سابق، ص 18-19.

⁵ الأسرار والأساطير والأحلام، إليادي، ص 18.

⁶ المقدس والمدنس، إليادي، ص 147.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لمهية المقدس وأرولاته (التعليلية في استقصائه)

السلوك البشري الحديث، مهما حاول التنصل من التدين، و"مهما صنع فإنه وريث الإنسان الديني، وليس في وسعه أن يمحو ماضيه محوًا نهائيًا ما دام هو ذاته حصيلة ذاك الماضي"¹. فهو جزء من تاريخه، ولبنة أساسية فيه، ذلك أن جدليات المقدس قد مهّدت الطريق أمام الفكر الفلسفي المنظوم، ومن ثمّ، فإنه لا يسعه إلغاء حقبة تاريخية كانت جوهرية ولازمة في مسيرة التطور البشري.

ولهذا يرى "الإلهاوي" بأن محاولة التنصل من التراث الديني الغابر تبوء بالفشل دائما، ذلك أنه يستقرأ صبغة دينية في السلوك الحديث، وبأن هذا الإنسان اللامتدين، وإن "سلخ القداسة عن العالم الذي كان أجداده يعيشون فيه كيما يسيطر على عالم خاص به، ولكنه اضطر في سبيل بلوغ إربه إلى اعتناق الموقف المقابل لسلوك أسلافه، وهو ما برح يشعر بذلك السلوك على الدوام، في شكل أو شكل آخر، هذا السلوك متأهب للعودة من جديد في أعماق ذاته"²، فهو مهما رفض وتنكّر واحتج ضد مقولات التعالي، لكنه لا يفتأ يتصرف بطريقة تدل على حنينه إلى شيء مفارق لعالمه، كما أنه مهما حاول صنع شرطيته وفق تصوره الخاص بناء على المبادئ الفلسفية التي تعتقد بتفوق الإنسان، فإنه سيفشل في تعويض المعنى المستمد من الاعتقاد بالنماذج البدئية.

كما أن "الإلهاوي" يرفض وجود إنسان غير متدين بشكل خالص، فالتاريخ البشري لم يعرف ظهور جماعات منظمة ملحدة تنكر التعالي بشكل مطلق، فهو يرى في الإلحاد نزعة دينية تتجلى في طرائق التصرف التي توحى بحنين ديني، إذ يقرر ما مفاده بأن "غالبية من "لا دين لهم" مازالوا يتصرفون دينيا بلا علم منهم"³، فهم في إلغائهم ورفضهم للتعالي، فإنهم ينجذبون إليه بطريقة أخرى دون إدراك منهم، ذلك أن "الأكثرية ممن "لا دين لهم" لما تتحرر بالمعنى الصحيح من أسباب السلوك الديني، ولا من مذاهب اللاهوت والأسطوريات، إنهم يغرقون أحيانا في لجة سحر-دينية، ولكنها لجة منحطة حتى درجة المسخ، ولذا، بات من العسير استشفافها، لقد آلت عملية سلخ القداسة عن الوجود الإنساني، أكثر من مرّة، إلى أشكال هجينة من السحر المنحط والتدين اللّفظي"⁴، فقد انصهر الدين في أشكال هجينة غير منتظمة المعالم وغير منضبطة الأركان، لكنها دليل كاف عند "الإلهاوي" للتأكيد على استعادة المقدس في السلوك الحديث.

وهو يؤكد بأنه أمر بديهي ولا يدعو إلى الاستغراب بناء على القاعدة التي قرّرها مسبقا، وهي أصالة الإنسان المتدين في اللاوعي، إذ يرى بأن هؤلاء الملاحدة "ما فتتوا يشاركون في دين زائف وفي أسطوريات منحطة، ولا شيء من ذلك يثير الدهشة ما دام الإنسان العادي، الإنسان غير المقدس، هو سليل الإنسان الديني، ولا يستطيع أن يمحو تاريخه

¹ المقدس والعادي، إلهاوي، ص 229.

² المرجع نفسه.

³ المقدس والمدنس، إلهاوي، ص 148.

⁴ المقدس والعادي، إلهاوي، مرجع سابق، ص 231.

الفصل الثالث: المفهوم الإلهاوي لهماية المقدس وأورواته (التعليلية في استقصاءه)

الخاصة، أي سلوك أجداده الديني، وهم الذين صنعوا منه ما هو عليه اليوم"¹. فما يبعث على الدهشة، إنما يكمن في الزعم بأن الإنسان متدين بالاكتساب بدل الفطرية، ومن ثمّ فالإلحاد ظاهرة حديثة، لم تعهدها الإنسانية عبر تاريخها الطويل.

ويعتبر اللاشعور هو المجال الذي سمح لـ"إليادي" بالخروج بمثل هذه النظريات، إذ يرى بأن فحواه يتماثل كثيرا مع الأشكال الأسطورية، ويكشف عن بقايا تدين غابر لكنها غير منضبطة المعالم، فـ"أسطوريات الإنسان الحديث الخاصة به، وأحلامه وخواطره، ونزواته، إلخ، لا تستطيع أن ترقى إلى مستوى النظام الأنطولوجي المائل في الأساطير"²، بمعنى أنّها لم تصل إلى درجة العقيدة أو الأنطولوجيا التي تضبطها مؤسسات دينية رسمية، ولهذا يصفها بالتدين الهجين، كما يرى بأن "قلق الإنسان الحديث، وتجارب أحلامه أو تخيله، بالرغم من أنّها دينية بالاعتبار الشكلي، فهي لا تتكامل مثل تكاملها لدى الإنسان الديني في نظرية عن العالم، ولا تؤلف سلوكا متماسكا"³. فالأسطورة تروي أصل الأشياء أما النماذج البدئية فتضبط سلوك الغابر المتدين.

ومع ذلك، فإن غياب مرجعية متعالية، قد عوّضها اللاشعور في إثراء الحياة النفسية الحديثة بحسب "إليادي"، ويتجلى ذلك فيما يقرره: "اللاشعور يقدّم له حلولاً لصعوبات وجوده الخاص، وفي هذا المعنى يملأ دور الديانة"⁴، فنزوعه نحو الترويج عن النفس والترفيه واللهو وغيرها من السلوكيات الحديثة التي تحاول قتل الرتابة، إنّما تعبر عن احتجاج ورفض لدفن الجانب الوجداني في الإنسان، ولذلك يغذيه اللاشعور بمختلف الأحلام والمطالعات والأفلام والفنون، إلخ. وللتعبير عن الأزمة الوجودية الخائفة التي ضربت وجدان الإنسان الحديث يستعير "إليادي" من التقليد اليهودي - المسيحي مفهوم الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم، ليجعل من الإلحاد واللاتدين بمثابة خطيئة ثانية، إذ يقول: "اللاتدين يعادل "سقوطا" جديدا للإنسان، فبعد السقوط الأول، كان التدين قد سقط إلى مستوى الشعور الممزق، وبعد السقوط الثاني، سقط التدين إلى أدنى ما يكون في أعماق اللاشعور، لقد كان (نُسي) "⁵. وهو ما يدل على أن الوضع مأساوي ومفجع، وعلى مركزية الدور الذي يلعبه الدين في الحياة الإنسانية، وعلاقته بإضفاء المعنى، وإرواء الظمأ الأنطولوجي.

وبما أن هذه الأزمة الوجودية قد نشأت لأسباب عديدة، أهمها سلخ القداسة عن الحياة، بالإضافة إلى غلبة التقنية والمادية، وطغيان المقاربات الطبيعية والتطورية والرياضية على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبعد إطلاعه على نقد هذه الاختزالية في كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية"، لـ"إدموند هوسرل" والثورة المنهجية

¹ المقدس والعادي، إليادي، ص 234.

² المرجع نفسه، ص 235.

³ المرجع نفسه.

⁴ المقدس والمدنس، إليادي، ص 153.

⁵ المرجع نفسه، ص 154.

الفصل الثالث: المفهوم الإليادي للعالم المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

التي أحدثتها أطروحته، كما يشير "دوبراز"، فقد تأثر بدعوته، ووجه سهام نقده للحدثة التي عملت على تعميق خسارة المعنى، ذلك أن الغرب قد أخطأ في عدم تطوير علم عقلائي يتناسب مع طبيعة العالم الحي، كما أن التقنية وعلم النفس قد فشلا في إيجاد علم يراعي خصوبة العالم، ما أدى إلى ولادة تقنية متوحشة، وغياب أخلاق عقلانية، ومنه العودة إلى بربرية نازية. ولهذا دعا إلى عقلانية جديدة تتمثل في الفينومينولوجيا، غير أن "إليادي" يختلف في تصوره حول طريقة العودة إلى العالم الحي، الذي يعني عنده عودة إلى المقدس الكوني، ولذلك يعرف "إليادي" الإنسان المتدين بالإنسان الكلي، لأن الإنسان الحديث يفتقد للمرجعية، ولا يملك معالم تسمح له بأن يحيا وجوده بشكل كلي، فهو منقطع عن العالم، ولهذا فهو إنسان جزئي، يفتقد للبعد الكوني، إذ يفكر اللامتدين بفردانية، دونما مرجعية متعالية، ولا نماذج بدئية، على عكس رؤية المتدين. ففردانيته يقطع الإنسان اللامتدين ذاته عن النماذج البدئية، أو عن المعالم الرئيسية لتفسير العالم، وعن البنى الرمزية، كما أنه يرفضه للنماذج المقدسة لكل سلوكياته، فإنه يعتقد بأنه قد حرّر ذاته وحققها، لكنه بحسب "إليادي"، يكون قد فقد هويته، لأن أفعاله أُنجرت دونما نماذج، ومن ثمّ، فهي بلا قيمة، وصارت نسبية، غير ثقافية، وأضحت تصرفاته بيولوجية مجردة، مفتقدة لمعنى الكونية، ففي بيئة فردانية، لا يمكن للطفل أن يفهم معنى الموت والجنس والسلوكيات الواجبة عليه¹.

أما عن انحسار المعنى في التصور الإليادي، فإنه يحصل وفق بعدين : أولا، المستوى الخارجي، وآليته هي النسيان، وتحويل المطلق إلى شيء عادي، وقد حدث ذلك في كل الأزمان، غير أنه يتسارع في الوقت الحالي، ويتم تعويضه عبر تقديس أشياء أخرى، ففي المجتمعات الحديثة، يتم اختزال الدين في الجمال واللهو، ويلاحظ "إليادي" بأن الإنسان الحديث يلغي المؤلف ليلتحق بالترانسندنتالي في تسليته، على عكس الإنسان التقليدي الذي لا يعتقد بالتسلية لأن الخروج من الزمن يحصل بواسطة عمل مسؤول، فزمن اللهو ليس زمنا مقدسا، حتى لو كان مشابها له، ذلك أن اللهو لا يسترجع بدايات العالم، حتى ولو مثل انقطاعا عن الحياة اليومية. ثانيا : المستوى الداخلي، فقد انحسر التدين نحو اللاوعي، ولا يزال ممكنا (كما يتضح في التحليل النفسي اليونغي، كما يتجلى في تعاطف إليادي معه)، فالأحلام تعبر عن البنى الرمزية المرتبطة بالكون، وبالأوضاع الوجودية المتعلقة بهذه البنى، كما أن الإنسان الحديث هو سجين لهذه الحدوس البدئية، التي نشأ عليها منذ لحظة إدراكه لوضعه الوجودي في الكون، وعليه، فإنه لا يمكن استئصال المطلق، لكنه يخضع إلى الكبت فحسب، ولذلك يتفائل "إليادي" بعدم قدرة الإنسان الحديث على التخلص من الإنسان المتدين *homo religiosus* الكامن فيه، وإنما ألغى الإنسان المسيحي *homo christianus* فحسب، كما يرى بأننا نمر بمرحلة تاريخية حاسمة، وتحوّل حضاري، فنحن نملك إمكانية التحول إلى حياة مدنسة بشكل جذري، أو أن نعود إلى المقدس مرة أخرى، فمهما اعتقد البعض بحجية الأمل، إلا أن حياتنا لا تزال مليئة بالسلوك الديني².

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie de Sacré, Cf, pp 11-13.

² Ibid., Cf., pp 14-15.

الفصل الثالث: المفهوم (الديبازي) لماهية المقدس وأورولته (التعليلية في استقصاءه)

فرغم صرخة "نيتشه" بموت الإله المسيحي، والنقد العنيف الذي تعرّضت له نصوص الكتاب المقدس، وانحسار اللاهوت المسيحي أمام المد العلماني، لكن الإنسان المتدين الغابر لا يزال يسكن اللاشعور الحديث، ولا يفتأ يتجلى أنماط السلوك الإلحادية.

وعليه، فإن الإنسان اللامتدين الحديث، بحسب "دوبراز"، لم يعد مؤمنا خالصا، ولا ملحدا خالصا، غير أنه يريد إطلاق العنان للمتدين الذي يسكن لاوعيه، فالأحداث التاريخية تسيطر على عمله وحياته الجادة والنشطة، لكن الخيال يظلّ مشبعا بالبنية الرمزية والنماذج البدئية، التي تربط الإنسان بعالمه الحي، ذلك أن الجانب الديني فيه، يرفض أن يضطلع بحياته العادية التي تخلو من المعنى والمفرزة، وعند هذه اللحظة، يتجلى أمام الإنسان الحديث خياران، الأول: إما أن يستمر في سلخ القداسة لإنتاج إنسان عقلائي متحرّر كلياً من الخرافات والقيم، وهو ما يؤدي إلى خوف جديد من التاريخ، أما الثاني: فهو إعادة اكتشاف الإنسان المتدين وأهميته، وإدراك طريقة تفاعله مع الأزمات التي تطبع كل الوجود، فالعدمية أو وعي المقدس، هما الخياران المتاحان للإنسان الحديث، وليس من شكّ في أن الأول سيؤدي إلى انقراض الثقافة الغربية بحسب "إليادي"¹.

وعن الفائدة المرجوة من دراسة التدين الغابر، فلأنه يطلعننا بأن الإنسانية كان لها تاريخ طويل في معالجة ظاهرة القلق الوجودي، وبأنه يمكننا من خلال مقارنة تعامل الحضارات الغابرة معه، وطريقة تعامل الحضارة الحديثة، أن نستفيد من أنماط السلوك، واستدعائها لمواجهة هذه الأزمة، ذلك أن أوروبا لم تبقى لوحدها من تصنع التاريخ، وعليه، فإن المقارنة بين الوضعين، ستقدم ثلاثة إجابات، أولا: ستسمح رؤية الحضارة الغربية من الخارج باكتشاف عيوب الإنسان الحديث، ثانيا: إجراء حوار مثمر مع الثقافات الأخرى، ثالثا: تقديم إجابة تقليدية للأزمة الحديثة باستعادة القيم المقدسة، فالطريقة الدينية هي الحل النموذجي لكل الأزمات الوجودية، لأن الإنسان الحديث يختبر نفس أزمات الإنسان المتدين، لذلك يمكنه الاستفادة من خبرته².

ونخلص أخيرا إلى عرض ثلاثة نماذج عن استعادة المقدس في أنماط السلوك الحديث، والتي يرى "إليادي" بأنها كثيرة للغاية، بل لـ"ربما وجب تدييح كتاب كامل حول أساطير الإنسان الحديث، والأسطوريات الممّوهة الكامنة في المشاهد التي يجبها أو الكتب التي يُؤثّر قرائتها"³. وهي كالتالي:

أ. الفن والسينما ووسائل الترفيه: إذ تعتبر الأفلام استحضارا لمختلف الصيغ الأسطورية الغابرة كصراع الأبطال والآلهة، كما أن ممارسة المطالعة تمثل بديلا لرواية الأساطير، فهي ليست مجرد وسائل يُقتل بها الوقت، وإنما للتعبير عن الخروج من الديمومة العادية والرتابة والفراغ، وتحقيق قطيعة وجودية مع الزمن التاريخي، وتُمكن الإنسان من "الخروج من الزمان"، أي بالتخلص من الكبت والعماء، والأمر ذاته يُقال عن وسائل التسلية والألعاب والفنون والمسارح ذات

¹ Deprez, Mircéa Eliade : La Philosophie de Sacré., pp. 19-20.

² Ibid., Cf., p. 21.

³ المقدس والعادي، إلباد، ص 230.

الفصل الثالث: المفهوم البروليتاري الماهية المقدس وأصوله (التعليلية في استقصائه)

الأصول الدينية، والتي تستحضر نماذج أسطورية، بالإضافة إلى احتفالات رأس السنة، والأعياد الوطنية، وأفراح الزواج، والميلاد، والحصول على وظيفة، أو سكن، أو شهرة¹.

ب. الحركات الفلسفية والاجتماعية: يشير "إليادي" إلى وجود عملية استبدال للإله بمفاهيم مغايرة تدل على القائد الأعلى، أو المثل الأعلى في الحركات الاحتجاجية، كما يرى بأنها تنطوي على استعادة لمفاهيم المخلص والأخويات بمقولات جديدة، فالماركسية مثلاً، قد استبدلت أدوار المسيح "حامل الرسالة" بمقولات "البروليتاريا" و"الكادحين"، كما يدل زوال الطبقة على تحقيق المجتمع الأسمى اللاتبقي، وهو ما يوازي "العصر الذهبي" في الأدبيات الدينية، فقد استفاد "ماركس" من الأيديولوجيا المبشّرة بالخلاص، دور النبوة، والوظيفة الإنقاذية، والأمر ذاته يقال عن النازية. ويدل ذلك كله على بقاء فاعلية الأسطورة في النفسية البشرية، فهي لا تختفي، وإنما تتغير ملامحها، وتتموّه وظائفها، ولذلك يصعب التعرّف عليها بسبب عمليات العلمنة الممتدة. وتوجد نفس البنية في الحركات الفكرية العلمانية كمذاهب الغري والحرية الجنسية والهيبين والديانات الصغيرة الفردانية غير الرسمية، إذ تعكس حيناً نحو فردوس جنة عدن².

ج. التنسيب والتكريس الحديث: يعكس التدريب العسكري الذي يخضع له الجنود، والطيارون بشكل خاص، دلالات عميقة عند "إليادي"، إذ يرى بأنها تحتفظ ببنية ونسيج اطلاعي قديم، مثل الموت والبعث التنسيبي الذي يخضع له المراهق، حتى يخرج من بعد الاختبار قادراً على تحمّل المسؤولية ومضطلعاً بشرطية جديدة، بالإضافة إلى ما يكابده الإنسان من مصاعب في الحياة، بحيث تجعل الفرد خلاقاً بعد ما سبّته من آلام وعذابات، قامت بصقله، وعليه، فإن كل وجود إنساني يتشكّل من سلسلة اختبارات، ولذلك يمكن القول بأن الوجود الإنساني بذاته هو تنسيب، لأنه يحقق الذات³.

وانطلاقاً من كون الشعور عنصراً في بنية الشعور، وأن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني، وأن الإنسان الحديث هو سليل الإنسان المتدين، فإن مختلف السلوكات الحديثة، وإن بدت في ظاهرها غير دينية، لكنها تحمل في جوهرها بنية رمزية وأسطورية ودينية، كما أنها تمثّل احتجاجاً على حالة الاستلاب الإنساني ومعاناته من التشيؤ والاعتراب، وعن استدعاء لمقول المقدس، الذي يستحيل التملّص منه، وهو ما يقرّره "إليادي": "يبدو من غير المحتمل أن يقوى مجتمع على التحرّر من الأسطورة تحرّراً تاماً، لأنّ علامات أساسية للسلوك الأسطوري، من مثل

¹ للاستزادة، انظر: la philosophie du sacré, pp 15-16، المقدس والعادي، ص 230، الديني والديوي في فكر مرسيا إلباد، ص 84، البحث عن

التاريخ والمعنى في الدين، ص 44، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 36، 42.

² للاستزادة، انظر: الفصل الثالث من كتاب الأساطير والأحلام والأسرار، والمقدس والعادي، ص 231-232.

³ انظر: المقدس والعادي، إلباد، ص 233-134، وص 240، 250.

الفصل الثالث: المفهوم الوجودي لهماية المقدس وأدواته (التعليلية في استقصائه)

اعتماد نموذج ومثال تكرارها، تلازم في العمق كل شرط إنساني¹، أي استحالة العيش دون نموذج بدئي يعبر عن العليائي والمفارق والمغاير كلياً للشرطية البشرية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ الأساطير والأحلام والأسرار، إبياد، ص 34.

الفصل الرابع

المسألة الدينية بين "أوتو" و"إليزابيث"،

عالم الاجتماع، والمغايرة

الجمعة الأولى

بنية وجوهر المقدس بين "أوتو"

و"إليزابيث" من الناحيتين المفاهيمية

والنظرية

الفصل الرابع : المسألة الدينية بين " أوتو" و"إليادي"، معالم الإلتقاء والمغايرة :

ونصل أخيرا إلى نهاية مطاف هذا التحليل المطول للطرحين : الأوتوي والإليادي، وذلك بغية الكشف عن مكامن تقاربهما واختلافهما، من حيث طبيعة المفاهيم والأدوات المنهجية المطبقة ومخرجات جهودهما ونتائجهما، التي تعدّ نظرية قائمة بذاتها في تفسير جوهر الدين، بالإضافة إلى إسهامتهما في علم الأديان، وذلك بعقد مقارنة بين مقاربتيهما للظاهرة الدينية، للوقوف عند نقاط التشابه والافتراق بينهما.

وقد ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين خصصناهما لدراسة بُعدين، وهما، أولا : البعد المفاهيمي أو النظري (المعرفي)، أي المقارنة بين تصوّراتهما حول المقدس. ثانيا : والبعد المنهجي والأداتي، أي المقارنة بين طبيعة الإجراءات والآليات التي اعتمدها لإدراك تظاهرات وانعكاسات جهودهما في الواقع المعرفي.

المبحث الأول : بنية وجوهر المقدس بين "أوتو" و"إليادي" من الناحيتين المفاهيمية والنظرية :

نهدف إلى تسليط الضوء على معالم نظريتهما في تقصّي أصل الدين وبنيته من خلال عرض مفهومهما عن الجوهر الذي يتشكّل منه، وهو المقدس. وعلى مجموعة الدلالات والمقولات والنظريات التي وظّفها في التعريف به وتحديد ماهيته، ومحاولة الكشف عن نقاط الاقتراب والتباعد بين مبادئهما وأسسهما المعتمدة في نحت مفاهيمهما التي عبرّا بها عن طبيعة وبنية المقدس.

المطلب الأول : آراء الباحثين حول حقيقة تأثير "ميرتشيا إليادي" بالطرح الأوتوي :

نسعى إلى عرض مجموعة من وجهات النظر حول مدى تأثير "إليادي" بأفكار "أوتو" حول مفهوم المقدس، من خلال العودة إلى آراء بعض الباحثين الذين اشتغلوا على الطرح الإليادي تحليلا ونقدا. فمنهم من ذهب إلى القول بالتأثير العملي لـ"أوتو" في أعمال "إليادي"، ومنهم من اعتبرها تطورا وتكملة وامتدادا وتهذبا لها، بينما يعارض فريق آخر ذلك، قائلًا بوجود منابع تأثر أخرى اقتطف منها "إليادي" نظرياته، وهو ما سنعمل على عرضه، مع الخروج برأينا الخاص حول هذا الموضوع.

ونستهل مع الفريق الأول القائل بالتأثر، بعرض رأي "ميشال مسلان" الذي يرى بأن أفكار "إليادي" الكثيرة والمتنوعة تندرج "في جانب منها ضمن امتداد أعمال ر.أوتو" وضمن التحليل الظاهري للدين. وكرّد فعل على اللاهوتي الألماني يدرس "إلياد" أحوال التجربة الدينية باعتبارها تختلف عن كلّ سياق عقلائي، ليس على المستوى الفردي فحسب، بل يسعى إلى الإلمام بتجربة المقدس في اختلافه مع المدينس عبر مختلف تظاهراته¹. فهو يرى بأن "إليادي" قد استند على الفكر الأوتوي في جزء فقط من أعماله التي وصفها بالكثرة والتنوع، وهذا صحيح، فبعض الاشكاليات التي عالجها "إليادي" لم يتطرق إليها "أوتو" بالدراسة، هذا الأخير الذي اتسمت جلّ أعماله بالصبغة اللاهوتية، بينما اشتغل "إليادي" على إشكاليات تاريخ الأديان وفق مقاربات مغايرة للتناول اللاهوتي.

¹ علم الأديان، مسلان، ص 177.

ويرى "ميسلان" بأن النماذج الدينية التي استقرأ "إليادي" من خلالها ماهية المقدس باعتبارها عينات بحثية، تتميز بالسعة والكثرة، ويعود ذلك إلى استفادته من المادة الأنثروبولوجية التي وفّرتها جهود الباحثين الكلاسيكيين من جهة، كما أنه مدّد مفهومه للمقدس ليشمل مختلف الحركات شبه الدينية الحديثة التي عدّها تمثلاً للمقدس وعودة لمقوله على عكس "أوتو" من جهة أخرى، لكنه يؤكد بأن الأوتوية كانت بمثابة منطلق وأرضية استند عليها "إليادي" في تقصيّاته.

وقد رافع "دادوسكي" في فصل وسمه بـ"ميرتسيا إليادي ودراسة المقدس"، حول يقينية التأثير الأوتوي في الصياغة الإليادية للمقدس، مؤكداً بأن تأثير "رودولف أوتو" قد تجلّى على المفهوم الإليادي للمقدس في عنوان كتابه "المقدس والمدنس"، الذي نُشر في الأصل بالألمانية سنة 1957 بعنوان *Das Heilige und das Profane*، فقد أشارت الفقرات الأولى من نصوصه إلى كتاب "فكرة القدسي" لـ"أوتو". بالإضافة إلى كتابه "الأساطير والأحلام والأسرار" أين اعترف "إليادي" بالتأثير الأوتوي عليه قائلاً: "من التحليلات العميقة التي أتاها "رودولف أوتو"، نرى أن نُبقي على الملاحظة القائلة: إن المقدس يتجلّى دائماً، وكأنه قدرة من مستوى آخر لأنه مختلف عمّا هو أرقى من الطبيعة"¹. وبهذه الطريقة، يكون الوصف الأوتوي للقدسي قد قدّم نقطة انطلاق بالنسبة لـ"إليادي"، وهو ما يتفق معه "براين روني" مبيناً بأنه ليس هنالك أدنى شكّ بأن "إليادي" قد سلّم في نقطة انطلاقته بالمفهوم الأوتوي للمقدس كـ"مغاير كلياً": السّر المهيب والجذاب، الذي يُنظرُ إليه كمنبع لتجربة النوميونوس. وبالرغم من اتخاذه للمفهوم الأوتوي كنقطة انطلاق، إلا أن "إليادي" سعى نحو إثراء مفهومه للمقدس في جدليته مع المقدس². ثم يدخل "دادوسكي" في مناقشة مع "روني" الذي رجّح كقّة "دوركهايم" في التأثير على صياغة "إليادي" لنظريته حول المقدس -الذي سنعرض موقفه لاحقاً- محاججا بأن تحليل المقدس من خلال جدليته مع المدنس، هو ما دفع بـ"براين روني" إلى الادعاء بأن "إليادي" قد تأثر بـ"دوركهايم" أكثر من "أوتو" في مفهومه حول المقدس. إلا أنني أعترض على ذلك، فرغم صعوبة تحديد كم يدين "إليادي" لهذين المفكرين، غير أنه يوجد دليل كاف على الأقل (وهو واف باتفاق الباحثين) بأن "فكرة القدسي" لـ"أوتو" كان له تأثير جوهري على نظرية "إليادي" حول المقدس". ففي مقال عن قوة الهيروفانيات يذكر "إليادي": "من التحليلات العميقة التي أتاها "رودولف أوتو"، نرى أن نُبقي على الملاحظة القائلة: إن المقدس يتجلّى دائماً، وكأنه قدرة من مستوى آخر لأنّه مختلف عمّا هو أرقى من الطبيعة". وقد استحضرت نفس الموقف حين أشار لـ"أوتو" في "المقدس والمدنس": "إن المقدس يظهر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية"³. وبالتالي، فقد استدعى اللغة الأوتوية، ولو أنه ذكر بأن لغة "أوتو" عن القدسي باعتبارها "لاعقلانية" ليست كافية بذاتها. ولذلك اقترح بأن "أول تعريف ممكن للمقدس يتمثل في أنه ما يتعارض مع المدنس". وبهذه الطريقة، يتوسل "إليادي" بالتمييز الدوكهايمي رغم عدم وجود إشارة

¹ نقلنا هذا الجزء من ترجمة حسيب كاسوحة لكتاب الأسرار والأحلام والأساطير، إلياد، ص 197.

² Dadosky, The Structure of Religious Knowing., pp. 21-22.

³ نقلنا هذا الاقتباس من ترجمة "عبد الهادي عباس" لكتاب المقدس والمدنس، ص 16.

مباشرة بهذا الصدد. وعلى العكس من إشارته لـ"أوتو"، فإنه يصعب العثور على إشارات مباشرة لـ"دوركهايم" كلما عرّف "إليادي" المقدس. تبعا لـ"إليادي"، فإن التفسير الدوركهايمي للدين طوطميّ، وليس مثلما قد يتبادر للذهن، بأنه تمييز بين المقدس والمدنّس. ومع ذلك، يمكننا أن نفترض بأن الجدلية الدوركهايمية للمقدس قد تركت على الأقل أثرا غير مباشر عليه¹.

ففاعل التجلّي هو الذي قاد إلى القول بوجود قاسم مشترك يجمع بين "أوتو" و"إليادي"، ذلك أن المقدس عندهما قوة مغايرة عن العالم الطبيعي، لكنها تتجلى من خلاله، وبالتالي يستحيل إدراكه إلا بواسطة تجربة دينية يستعصي معرفتها بمفاهيم اللغة المألوفة لأنه لاعقلاني، غير أن "إليادي" ذهب إلى البحث عن معنى المقدس عبر مقابلته بالمدنّس، باحثا عن الجانب العقلاني فيه، لكن هذه الجدلية لا تعني بالضرورة أنه قد تبنت الدوركهايمية بحسب "دادوسكي".

ويدعم "دادوسكي" موقفه بإيراد شواهد أخرى ينبغي مراعاتها عند تقييم كم يدين "إليادي" لـ"أوتو"، فما تمّ ذكره سابقا حول نشر كتاب "المقدس والمدنّس" في الأصل الألماني بعنوان *Das Heilige und das Profane* سنة 1957، سيجعل من الصعب تحديد المعيار الذي يمكن الحكم من خلاله على أنه قصد بهذا العنوان متابعة وجهة "أوتو" في كتابه *Das Heilige*. غير أن الأولوية التي منحها "أوتو" لتجربة القدسي كعنصر جوهري في الدين، قد اتسمت بها مجموع النظرية الإليادية حول المقدس، بقدر ما يؤكد هذا الأخير على العلاقة المعقّدة بين التعبير عن المقدس وتجربة المقدس. إن تجربة المقدس كما فسّرها "إليادي" من منظور *Coincidentia Oppositorum* توافق الأضداد، قد استوحاها من المفهوم الأوتوي للسر المهيب والجدّاب². فلم يذكر "إليادي" بأن سبب اختياره لعنوان كتابه يعود لمسايرته المنحى الأوتوي، لكن الاعتقاد بأن المقدس يشكّل جوهر الدين، وبأن إدراكه إنما يرتكز على فهم جدليته مع المدنّس وفق مبدأ توافق الأضداد، يعود بحسب "دادوسكي" إلى نظرية السر المهيب والجدّاب التي تجمع بين قطبين متناقضين في القدسي، واللذان يستحيل فصلهما لأن إدراك جوهر المقدس يحصل من خلال التناقض.

بالإضافة إلى هذا، تُعتبر مناهضة الاختزالية بحسب "دادوسكي"، من الأفكار التي استلهمها "إليادي" من المهمة الرئيسية التي أَلّف "أوتو" لأجلها كتابه "فكرة القدسي"، فقد راقّت لـ"إليادي" نزعة مناهضة الاختزال الأوتوية. ووفقا لـ"دوغلاس آلان" فإن دعوى مناهضة الاختزال خلال القرن العشرين لم يضعها "إليادي" لوحده فقط، وإنما ساهم "رودولف أوتو" و"جيراردوس فان درلو" و"غواشيم واش"، وآخرون فيها كذلك. إذ ينبغي على الباحثين في الظواهر الميثولوجية والدينية أن يراعوا طبيعة الدين غير القابلة للاختزال³. غير أن "دوركهايم" لم يكن مناهضا للاختزال³، وهو يقصد عدم اعتراض "دوركهايم" على دمج مناهج وأدوات بحثية مغايرة لطبيعة الدين، لأنه بذاته

¹ Dadosky, *The Structure of Religious Knowing.*, p. 22.

² Ibid.,

³ Ibid., pp. 22-23

كان يفسر الدين على أساس وظيفي اجتماعي، بالرغم من معارضته للنظريات الكلاسيكية كالأرواحية والطبيعية في كتابه "الأشكال الأولية". وعليه، فقد ألهم "إليادي" مبدأ تعدد المقدس على الاختزال الذي تبناه "أوتو"، ومن بعده بقية مؤرخي الأديان مثل "فان درلو" و"واش".

ومع ذلك لا يرفض "دادوسكي" أن يكون لـ"دوركهايم" شيء من التأثير على "إليادي"، فبعد الذي سبق ذكره، فإن ذلك لا يعني القول بعدم تأثير "دوركهايم" على المفهوم الإليادي للمقدس على الإطلاق، إذ سيكون منطقيا تماما أن نفترض بأن إضافة "إليادي" لـ"المدنس" سببه تأثير مباشر لـ"دوركهايم". وعليه، لربما يكون "روني" محققا لما جزم بأن تشديد "إليادي" على المقدس باعتباره "حقيقيا" بالنسبة للمتدين يتماشى مع تفكير "دوركهايم"¹. وسنعود إلى عرض موقف "روني" مع أنصار الرأي الثاني لاحقا.

ثم يجتم بخلصة يقارن فيها بين مدى أثر كل من "دوركهايم" و"أوتو" مشيرا إلى إمكانية الافتراض بأن كلا منهما قد أثر على المفهوم الإليادي للمقدس، وبأنه سيكون من الصعب تحديد أي من هذين المفكرين يدين "إليادي" أكثر. ومع ذلك، لا يعتقد "دادوسكي" بأنه يمكن استبعاد "أوتو" بسهولة، غير أن الباحث سيتعرض لضغط كبير عند محاولته إثبات كم يدين "إليادي" لـ"دوركهايم"، على الأقل بشكل غير مباشر، في حين أن التأثير المباشر لـ"أوتو" في غاية الوضوح².

ويمكن القول بأن "إليادي" قد تبني واستفاد من "دوركهايم" في تصوره للظاهرة الدينية من حيث تقسيمها إلى مقدس ومدنس، والتشديد على استحالة تعريف أحدهما دون الآخر، لكنه لم يتبنى تصوّره لها من حيث التعريف، لهذا يصعب إيجاد قرائن تؤكد ذلك، على خلاف آثار الطرح الأوتوي الجلية في تعاطيه مع المقدس بالتحليل، وهي القواسم المشتركة التي سنعرضها في ختام المبحث الثاني.

أما بالنسبة لموقف "دوغلاس آلان"، فهو يدعم الرأي القائل بالأثر الأوتوي على تناول "إليادي" للمسألة الدينية من الناحيتين: المنهجية والمعرفية، مبينا بأن "أوتو" قد حاول صياغة بنية فينومينولوجية كونية للتجربة الدينية، بحيث يمكن للفينومينولوجي أن ينظم ويحلل التظاهرات الدينية المخصوصة. ولم يكن هذا غرض "إليادي" من صياغته لأسس فينومينولوجية للبنى الكونية الرمزية فحسب، ولكنه سيتبنى الكثير من البنى التحليلية الأوتوية، كالبنى "المتناقضة" للمقدس، السر المروّع، والسر الجذاب³. أي توظيفه لمفهوم توافق الأضداد حتى يتمكن من تبرير التفارق القائم بين الطبيعتين.

أما "تيم مورفي" فيؤكد بأنه لولا الإسهام الأوتوي في بحث المسألة الدينية، لفقدت قفزة نوعية في تقدّم هذا المجال لأثره العميق على العديد من الأسماء المعروفة، وأبرزهم "إليادي" إذ لا يمكن للمقاربة الفينومينولوجية أن تحرز تقدّما أو أن تكتمل من دون مراعاة وملاحظة تأثير "رودولف أوتو". فلكتابه "فكرة القدسي" قيمة جلية بسبب تقديمه

¹ Dadosky, The Structure of Religious Knowing., p. 23.

² Ibid.,

³ Allen, Structure and Creativity., pp. 60-61.

وجهةً لمستقبل تقدّم هذا الحقل، فقد كان بمثابة عمل تأسيسي بالموازاة مع "فان درلو". ولعل تأثيره الأكثر أهمية وقع على "ميرتشيا إليادي" الذي افتتح كتابه "المقدس والمدنس" الأكثر شهرة بالإشارة إلى عمل "أوتو" قائلاً: "إن الضجة العالمية لكتاب "رودولف أوتو" *Das Heilige* 1917، في ذاكرة كل شخص، وقد كان نجاحه يرجع بلا ريب لجدّة ولأصولية منظوره (...). وبعد أربعين عاماً، ما زالت تحليلات "أوتو" تحافظ على قيمتها، وسيجد القارئ فائدة من قرائتها والتفكير فيها"¹.

فقد اعتبر هذه الإشادة بمثابة دليل واضح على مدى التأثير الذي خلّفته أطروحات "أوتو" على تصوّراته، وصدائها الغائر في بلورة نظريته ومفهومه حول المقدس.

وبعد عرض المدارس التي تأثرت بها، تطرّق "دوبراز" إلى المنهل الذي استمد منه "إليادي" آليات تطبيق المنهج الفينومينولوجي، رغم اختلافه معه في الأبعاد التي ينبغي مراعاتها عند دراسة المقدس، ويقصد "رودولف أوتو"، وقد أكّد بأنّ الأثر الأكثر أهمية، إلى جانب "يونغ" و"ديموزيل"، يعود إلى الفينومينولوجيا، أي إلى "رودولف أوتو" الذي ميّز عمله التأسيسي "فكرة القدسي" تاريخ الأديان بأكمله. فقد استلهم من المعلّم الألماني البحث عن بنية متأصّلة في كل التجارب الدينية، ورغبته في صون التومينوس ضدّ كل تفسير عقلائي، لكنه رفض لاعتقالاته، لأن إطارها التأويلي ضيق جداً، بالإضافة إلى تجاهله للخصائص التاريخية للمعطيات. واعتماداً على "فان درلو" المتابع لـ"أوتو"، اهتمّ بقصدية المعطيات الدينية، غير أنه انتقد عدم الاهتمام بتاريخ البنى الدينية. وبواسطة الفينومينولوجيا يؤكّد "إليادي" بشدة على أن تاريخ الأديان أكثر من مجرد تاريخ، فمؤرخ الأديان "ملزم لا باتباع تاريخ هيروفانيات محدّدة (طقوس، أسطورة، إله أو عبادة)، بل ملزم في المقام الأول بإدراك أنماط المقدس التي تجلّت بواسطة هذه الهيروفانيات، وجعلها متاحة للإدراك"². فـ"إليادي" لم يهمل البعد التاريخي في الدين، ولهذا التزم بالتأويلية لاستنتاج معنى الوثائق الدينية، ومع ذلك فقد حافظ على التصور الأوتوي القائل بجمهورية المقدس في الظاهرة الدينية، ومراعاة قصديتها، ومحورية فكرة التجلي، والقول بالمغايرة الكلية، والاعتقاد بالبنية الواحدة والمشاركة، ومعرفية التجربة الدينية.

وبعد أن عرض أثر القسمة الثنائية بين المقدس والمدنس وعلاقتها الجدلية في تاريخ الأديان، وعن محوريّتها في تعريف الدين، يشير "دانيال دوبويسون" إلى ردة الفعل التي صاحبت التصور الدوركهايمي الوظيفي لمفهوم المقدس بإبراز الاحتجاج الأوتوي، متبوعاً بثورة "إليادي" على الاختزالية كنوع من الموافقة والتبعية لـ"أوتو"، وتكملة لتوجهاته، إذ يرى أنه كانتفاضة، لعب نفس المفهوم (يقصد المقدس)، في الفترة نفسها (يقصد الفترة ما بين ظهور كتابي الأشكال الأولية 1912، وفكرة القدسي 1917)، دوراً معتبراً في حقل الدراسات اللاهوتية، كما أثر على مؤرخي الأديان. ويرتبط هذا التيار بعمل "رودولف أوتو"، في "فكرة القدسي" والمنشور سنة 1917. وقد تبلورت

¹ Tim Murphy, *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion*, 1st ed (New York, State University of New York Press, 2010), p157

² Deprez, Mircéa Eliade : *La philosophie du Sacré.*, pp. 49-50.

من خلاله العديد من النزعات الصوفية والروحانية التي عارضت الوضعية والعقلانية الحديثة. بالنسبة لـ"أوتو"، فإن المقدس (أو النوميوس) هو اسم معطى لقوة مرعبة وجذابة في الوقت عينه، تستجيب لها الحدوس والانطباعات الأكثر عاطفية بالنسبة للروح. إذ يتجلى المقدس ويتمظهر للإنسان البدائي عند خوضه لتجربة وجودية مضطربة بشكل ما قبل مفاهيمي، غامض، ومتناقض، خارجا عن كل الليتورجيات الرسمية أو كل تقليد ديني. إن هذه الخصائص التي تُعزى للمقدس تسمح له بأن يتمظهر كجوهر أصيل، فهو "المبدأ المفعم" لكل التجارب الدينية الغابرة بالنسبة لـ"أوتو"¹. فالوجل الشيطاني أو تلك القوة الشعورية المنبثقة من تجربة تجلي المقدس أمام الإنسان المتدين البدائي القديم الذي لم يكن يملك أدوات مفاهيمية تسمح له بالتعبير عن طبيعة ما عايشه، لوصف هذا الكائن المفارق لشرطيته البشرية، كان يتميز بسمتين متناقضتين في الحالة نفسها: التوق والرعب. إذ لم يكن للمؤسسات الدينية سلطة عليه، وإنما كان الشعور به فطريا نابعا عن تجدرّ التدين في النفس، ومن ثمّ، ليس المجتمع من صنع مقدسه.

ومن هذا المنطلق يرى "دوبويسون" بأن "إليادي" قد انتهج نفس الطريقة على غرار "أوتو" في رفض الدوركاهيمية، إذ يُسلّم "إليادي" بأن "العالم كله مقدس"، فوجوده استجابة لغرض متعلق بالعبادة الإلهية بذكاء يتفوق على الكفاءات العادية للعقل البشري، يقول "إليادي": "إذا لم يكن هنالك مطلق يمنح دلالة وقيمة لوجودنا فلن يكون للوجود في هذه الحالة أي معنى. أعلم بأن هنالك فلاسفة يعتقدون بهذا، لكن بالنسبة لي، فإن ذلك لن يكون مجرد يأس فحسب، بل وخيانة كذلك، لأن هذا ليس حقيقيا، وأعلم يقينا بأنه ليس حقيقيا". ويحتفظ "إليادي" بشكل خاص بأطروحة اللاهوتي الألماني المتعلقة بخصوصية التجربة الدينية المستتارة بواسطة مثل المقدس، الذي يستعصي على المبادئ العقلانية للفكر، ويبقى غريبا عن كل محاولة تفسيرية لا تستند إلا لتلك الأخيرة، فإعادة الاعتبار للحدس والذاتية والفاعلية للسرّ، قد أثر في "الروح المولدافية" *l'âme moldave* لـ"إليادي". وعند هذه النقطة يقف التماثل في وجهة النظر بين كلا المفكرين، لأنه وبالرغم من اعترافه بدينه لـ"أوتو"، ولارتباط اسميهما بسلاسة، إلا أن "إليادي" انصرف نحو تعريف أكثر خصوصية من الذي اقترحه اللاهوتي الألماني للمقدس، فقد أدمج في الحقيقة بعدا طبيعيا وحيويا غير متوقع في مثل هذا السياق². إذ يرى "دوبويسون" بأن "إليادي" قد أدرج مفاهيمها استقاهها من قراءاته الأنتروبولوجية، والتي تتمثل في سماه بالوثنية الجديدة *neo-paganism*، أو الإيمان بمبدأ الديانة الكونية، ومع ذلك، فقد اعتقد بالمغايرة فيما يتعلق بالمقدس، انطلاقا من مبدأ الترانسندنالية، ووجوب تفسيره بمفاهيم تتناسب مع هذه الخاصية.

ثم يؤكد "دوبويسون" بأن التصور الإليادي للمقدس مغاير بالكلية عن الدوركاهيمية، مبينا بأن فرضية "إليادي" كالتالي: لا يتبع المقدس مثلما هو الحال بالنسبة لدى "دوركاهيم" أو "كاسيرر" لمجموعة مخصصة من الوظائف

¹ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade, Mythes, Imaginaires, Religions*, 2^e éme Ed (France, Presses Univ. Septentrion, 2008), p 219.

² Ibid., pp 219-220.

الرمزية، فهو مطلق وذو أبدية. كما أن مصطلح المقدس بالنسبة لـ"إليادي" هو وسيلة اصطلاحية لتعريف الحقيقة النهائية، والكائن المتعذر على الوصف، والمطلق المتعالي، الذي يتجلى للإنسان بوساطة الهيروفانيات¹. وقد استحضرت ثلاثة تعريفات للمقدس عند "إليادي" للدلالة على ما ذهب إليه، والتي قرن فيها "إليادي" مفهوم المقدس بمفهوم القوة والحقيقة والواقعية، بالإضافة إلى خاصية فعل التجلي الذي يجعل الوجود حقيقيا، ويكسبه من ثم القيمة والمعنى، وعليه يصبح عنصر الهيروفانيا واتسام المقدس بصفة الحقيقة من أهم معالم الاختلاف عن التصور الدوركهايمي لطبيعته الاجتماعية والوظيفية. وبهذه النماذج المختارة نهي عرض رأي الفريق الأول.

أما بالنسبة للفريق الثاني القائل بانثاق فكرة تقصي ماهية المقدس لدى "إليادي"، إنما يعود إلى الصيت الذي أحدثته أطروحات "دوركهايم" باعتبارها ثورة ثقافية وانقلابا كوبرنيكيا في الدراسات المتعلقة بحقل علم الأديان المقارن، نظرا لما تركه مفهومه للمقدس وللظاهرة الدينية من أثر على المدارس الاجتماعية، فكانت نتائجها إسقاطا وتطبيقا لنظريته، وذلك ما يراه كل من "براين روني" و"ووتر هانغراف" كنموذجين اخترناهما لعرض أدلتها حول الأثر الدوركهايمي في صياغة "إليادي" لنظريته حول المقدس.

استهل "روني" عرض موقفه من خلال مناقشة نقدية مع "دوبويسون" الذي رجح كفة "أوتو"، وقد أرجع "روني" سبب هذا الميل إلى تعرض الإليادية لسوء الفهم والتحوير، وعدم الإدراك الدقيق لمقاصده، ذلك أن السياق يؤدي دورا مهما في معرفة مكان الروافد الفكرية المؤثرة في صياغة النظريات، وهو يرى بأن التمحيص الدقيق لحجج "دوبويسون" يكشف عن سلسلة من الافتراضات التي تعززت بفضل تداوليتها، وعن تفسيرات كلاسيكية خاطئة للفكر الإليادي الذي تعرّضت قرائته لسوء التأويل كليا. ومن بين أسوأ هذه الفرضيات التي لا تعود في أصلها إلى "دوبويسون"، هو القول بالاتباع الأعمى من طرف "إليادي" لمفهوم المقدس الأوتوي، بل وينسب له "دوبويسون" وصف "أوتو" للمقدس على أنه (المغاير كليا) من دون أي أدلة. لقد تأثر "إليادي" بـ"دوركهايم" أكثر مما أثر عليه "أوتو" في تصوره للمقدس، فالمفهوم الأوتوي (وليس الإليادي) يدعم فرضية حتمية الاستقلال الأنطولوجي للمقدس: "حدوث تمثّل متعال، أي للمقدس، الذي يملك القوة على إظهار ذاته للمشاهدة الإنسانية"، وليس الحال كذلك عند "إليادي". ويُعدُّ هذا في الحقيقة إصرارا واضحا على فرضية مفادها بأن "إليادي" قد تبني عقيدة إيمانية بشكل قاطع، ومن دون نقد. وينسب "دوبويسون" بانتظام لـ"إليادي" مواقف واعتقادات كان "إليادي" قد وصفها كخصائص لمؤمنين متدينين². ويلاحظ بأن "روني" يرفض جعل النظريات الإليادية حول المقدس تتبع العقيدة الدينية التي يؤمن بها "إليادي"، وهو الذي كان ينادي بالمنهجية العلمية والموضوعية، والاستقلالية عن التصورات اللاهوتية لطبيعة الدين، كما ينفي مسابرة لـ"أوتو" في تعريفه للمقدس كقوة مغايرة كليا، لأن في ذلك تأكيد على نزعة اللاهوتية حول مفهوم المقدس، بل ويشدد على أنّ له مفهومه الخاص الذي استقاه من روافد أخرى.

¹ Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle.*, p. 220.

² Rennie, *Reconstructing Eliade.*, pp. 172-173.

ويضيف عن نفي المصدر اللاهوتي في استقاء المفاهيم حول طبيعة المقدس بأن "إليادي" يُسلّم بأن "العالم مقدس"، وأنه "تقدّس بسبب تمثّل الله فيه"، وعليه يصبح وجوده استجابة للعناية الإلهية، ويكشف السياق الأصلي بأن هذا المعتقد هو ما ينسبه "إليادي" للإنسان المتدين موضوع دراسته، ولكنه ليس تصريحاً يخصّ عقيدته الشخصية، فهذا الافتراض الذي وضعه "دوبويسون"، إلى جانب فرضيات أخرى تتعلق بطبيعة المقدس، قد قادته نحو الوقوع في مغالطات واضحة، أهمها الفرضية الأكثر شيوعاً، التي تجعل من المقدس الإليادي غير متماثلٍ مع "دوركهايم" و"كاسيرر"، وبأنه ليس نطاقاً مخصوصاً للفكر الرمزي، وأنه جوهرى وأبدي¹. فـ"إليادي" بحسبه، كان فينومينولوجيا خالصاً يصف تصوّرات الإنسان المتدين تبعاً لقصديتها بعد ولوجه لذهنية المتدين، لكن سوء الفهم أدّى إلى القول بأنها إسقاط لعقيدته الدينية الشخصية.

ويضيف مفسّداً بأن ذلك في حقيقته ليس إثباتاً يخصّ "إليادي"، وإنما سمة بديهية للإنسان المتدين، فالمتدين يرى بأن كل حقيقة دينية ليست مجرد اعتقاد أو خرافة، بل تظهرها أصيلاً للمقدس، ومن ثمّ، للكينونة. ومن الواضح بأن "إليادي" لا يستطيع أن يُرفقَ عند كل وصف للمعتقد الديني نفيًا له. وعليه، فمن السهولة بالمقارنة مع غيره أن تؤخذ مواقفه خارج سياقها، لتكون إثباتات حول معتقده بدلا من أن تكون أوصافاً لمعتقدات شعوب أخرى. إذ يجب أن ننظر للإيمان من خلاله، حتى نستطيع أن ننظر من خلال الإيمان، وذلك ما يتفق تماما مع التحليل الإليادي للمقدس الذي يبدو أقرب لـ"دوركهايم" منه إلى "أوتو"². إذ يقتضي المنهج الفينومينولوجي لتحقيق أقصى درجات النزاهة والموضوعية أن توصف العقائد الدينية، دون إقصاء أو حكم بالبطلان، ولهذا التبس على بعض الباحثين بحسب "روني" أن ظنوا بأن "إليادي" يكتب انطلاقاً من خلفيته العقدية، لكنه آمن في حقيقته، بأننا ينبغي أن ننظر بأعين المتدين حتى ندرك قصديته.

بينما يعرض "هانغراف" في مناقشته المطوّلة أدلة أخرى حول الأثر الدوركهايمي، مرجّحاً بروزه في المفاهيم التي انتقاه "إليادي" عند تعريفه للمقدس، وهو ما يؤكّد بحسبه على مركزية المدرسة السوسولوجية الفرنسية في الدراسات المتعلقة بعلم الأديان. لكنه لم ينكر وجود المرتكز الأوتوي، جاعلاً إياه أثراً هامشياً، وكتب محاججا بأن كتاب *The sacred and the Profane* قد ظهر لأول مرة في الألمانية تحت عنوان *Das heilige und das religiösen profane. vomwesen des* سنة 1957. وبالتالي، فقد أشار "إليادي" إلى المقدس بنفس مصطلحات "أوتو"، وهو الذي احتفى بأهميته الرائدة في الفقرات الأولى من مقدمته. لكنه ذكر بأن اهتماماته أوسع من "أوتو"، فلم يعتمز التركيز على الجانب اللاعقلاني فقط بالنسبة للمقدس (أي : النوميوس)، وإنما على المقدس في مجاله وتعقيده الكلّيين. وبالنسبة لـ"إليادي"، فإنّ "أول تعريف للمقدس هو : أنه يتعارض مع المدنس". وهذا موقف دوركهايمي أكثر منه أوتوي، وهو يفترض بأن تأثير المدرسة الاجتماعية الأنثروبولوجية الفرنسية كان أكثر حضوراً لدى "إليادي" مما كان متوقعا. وقد قام "وليم بادن" بالإشارة في هذا الصدد، إلى أهمية كتاب

¹ Rennie, Reconstructing Eliade., p 173.

² Ibid.,

"الإنسان والمقدس" 1938 لـ"جوراج كايوا" النيو-دوركهامي، وقد امتد هذا الأثر إلى كتاب "إليادي" 1957. وتنبغي الإشارة في هذا الجانب إلى أن "كايوا" انطلق من نفس الموقف الدوركهامي مثل "إليادي"، غير أنه انتهى إلى ميثافيزيقا للمقدس، وصفها على أنها أصل كل الحياة، كما أنها سبباً بواسطته¹. فـ"هانغراف" يرى بأن أثر "أوتو" قد تجلّى في انتقاء العنوان، لكن تعريف المقدس باعتباره ما يتعارض مع المدنس نظراً لاستحالة فهم طبيعة أحدهما من دون هذه المقابلة، يعتبره أثراً دوركهامياً مباشراً على "إليادي"، لأن "دوركهام" ذهب بذاته إلى القول بهذا المبدأ المنهجي عند أي محاولة تعريفية للظاهرة الدينية، ولهذا فإن دراسة مخرجات المدرسة السوسولوجية الفرنسية حول المقدس، خطوة لازمة لفهم النظرية الإليادية.

ويدعم "هانغراف" موقفه بشواهد أخرى، ويرى بأن "إليادي" قد وظّف في كتابه "المقدس والمدنس" التمييز الدوركهامي، ليس من أجل تحليل كيفية ذوبان الفوارق بين الأشياء المقدسة والمدنسة ضمن سياق الأديان الحالية، وإنما لإظهار الهوة بين الرؤية الكونية الدينية التقليدية، وبين العلمانية الحديثة. بتعبير آخر: إن المقدس والمدنس ليسا مجرد بُعْدَيْنِ ضمن الأديان الحالية، وإنما تسميات تعمل على التمييز بين أنماط "الوجود في العالم" التي تتسم بها الدينية واللادينية على التوالي. فليس ضمن السياق الديني فقط، يتجلّى المقدس بذاته في العالم المدنس. بالأحرى، يمكن للإنسان المتدين أن يختبر كل الأشياء في الطبيعة من منظور المقدس: يصبح الكون في كليته من ثمّ هيروفانياً. وخلال مناقشته لـ"المكان المقدس" يبدو أنه قد تحرك في البداية ليكون أقرب إلى "دوركهام": إن الإنسان المتدين يعيش في مكان غير متجانس، وفق نظام قائم على التمييز بين ما هو مقدس وبين ما هو غير كذلك. غير أنه يعمل على تخصيص المكان المقدس بأنه ما تمّ تجربته كوجود حقيقي، في حين أن اللامقدّس هو المتجانس، واللاكائن. فالمكان المدنس متجانس، غير منتظم، ونسبي. إذ لا يقدم أي نقطة محورية، ويترك الإنسان في وضع مشوش. وقد يبدو هذا المكان "حقيقياً"، لكنه في الحقيقة لا يملك حقيقة أنطولوجية: فلم يعد هنالك عالم حقيقي، وإنما شظايا من الكون المنكسر، وكتلة غير منتظمة، يتحرك الإنسان خلالها ذهاباً وإياباً، منقاداً بواسطة الالتزامات الحياتية في المجتمع الصناعي. ومن هنا، يبدو لي، بأنه يمكننا إلقاء نظرة خاطفة حول جوهر الجهد الإليادي بأكمله: إدراك أن هذا الإنسان الحديث يعيش (أو، على الأقل يحاول أن يعيش) في عالم "غير حقيقي"، مفتقدٍ للمعنى، عمائي، يختلف بشكل مأساوي عن عالم الإنسان الغابر، الحقيقي، المعنوي، المنتظم. وقد تمّ تأكيد التحليل الإليادي عند مناقشته للزمان المقدس مقابل الزمان المدنس². فالتمييز بين الرؤيتين الدينية واللادينية للعالم، ولطبيعة الأشياء والظواهر المحيطة بالإنسان المتدين واللامتدين، هو تقسيم نابع بحسب "هانغراف" من القسمة الثنائية الدوركهامية، ويستدل على ذلك بالمقاربة الإليادية لبنية المكان لدى المنظرين الديني واللاديني، فاللاتجانس المكاني أي الانقطاع بين الحيز المعنوي بسبب تجلّي المقدس عبره، وبين الحيز

¹ Wouter J. Hanegraaf, Defining religion in spite of history, In Jan G. Platvoet & Arie Molendijk (Ed.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests (Leiden, BRILL, 2018), p356.

² Hanegraaf, Defining religion in spite of history., Cf, pp 357-359.

العمائي، إنما يقوم هو الآخر على أساس هذا التقسيم الثنائي الدوركهايمي، رغم عدم وجود أدنى إشارة من طرف "إليادي" في هذا الفصل إلى "دوركهايم" لا نقداً أو موافقة.

ثم يحتتم مناقشته باستنتاج يؤكد فيه بأنّ تصورات "إليادي" مختلفة تماماً عن "أوتو" على الرغم من تبنيه لبعضها، إذ يعرض "أوتو" المعتقدات الغابرة من حيث جوهرها كخرافات ما قبل دينية، بينما ينظر إلى الأنبياء اليهود كـ"عرافين" ذو وجهة، وكنجربة بلغت أوجها في المسيحية. في حين يعرض "إليادي" "الوثنية" الغابرة كدين حقيقي، ووصف الأنبياء اليهود بأنهم انطلقوا من نهج اختزالي قام بـ"سلخ القداسة" التي بلغت أوجها عبر المسيحية، من خلال الرؤية الكونية المدنسة للعالم الحديث. بالنسبة لـ"أوتو" فإن المسيحية الإنجيلية هي أسمى ديانة، بينما يرفع "إليادي" على النقيض من ذلك، مشككاً في اعتبار المسيحية دينا لكل¹. فـ"إليادي" يرى بأن المسيحية هي ديانة الإنسان الساقط، لأنها عملت على الفصل بين النماذج البدئية والإنسان الحديث، وحققت له الحرية المنشودة.

وبعد عرض هذه المجموعة المتناقضة من الآراء حول الأثر المباشر في صياغة "ميرتشيا إليادي" لنظريته حول المقدس، والتجاذب بين النزعتين: الدوركهايمية والأوتوية. نجد رأياً توفيقياً ثالثاً جامعاً بين الرافدين، وهو موقف أبدأه "كريستيان غوشيم" في رسالته للماجيستير التي أنجزها سنة 1970 بجامعة كاليفورنيا والموسومة بـ"الحنين للفردوس في تقصي ميرتشيا إليادي للإنسان المتدين"، وحتى يعرفنا بأسباب تبنّيه لهذا الموقف، راح يقدم تصورات عامة حول طبيعة المقدس بين "دوركهايم" و"أوتو"، مبرزاً مجموعة الوشائج التي تشابك من خلالها التصور الإليادي مع طرحهما، فالمقدس، وفقاً لـ"إليادي"، يتجلى من خلال الأشكال التاريخية المشروطة فقط، وبناءً على ذلك، تنشأ إشكالياتان في مقارنته له: طبيعته وطريقة تظهره عبر التاريخ. ويتعلق الأول بالكيفية التي طوّرت بها فكرته حول المقدس انطلاقاً من أعمال باحثين آخرين، أما الثاني فيرتبط بالطريقة التي أضاف بها هذه المفاهيم ضمن ما يمكن أن ندعوه بقوانين تجلي المقدس².

أما بخصوص الاشكالية الأولى التي تخدم مسعى هذا المطلب فيعرض موقف "جوناثان سميث" الذي يرى بأنه لربما يمكن فعلاً أن نفترض بأنّ جزءاً من استراتيجيات "إليادي" قد استبدلت اللغة الأوتوية للقدسي لصالح الدوركهايمية المحايدة والوظيفية، حين ساير الثنائية الديناميكية الدوركهايمية. ويعتبر "أوتو" باحثاً ذو أثر كبير على "إليادي"، وذلك لإلهامه مبدأ عدم قابلية ظاهرة المقدس للاختزال. إلا أن الانطلاقة الحقيقية عند الشروع في هذه المناقشة تكمن في التوظيف الأوّل لفكرة المقدس كأداة ذات أهمية لفهم الدين، أي في سوسيولوجيا "إميل دوركهايم". وقد رسّخ "دوركهايم" حداً أدنى عند تعريفه للمقدس تمثل في أنه ما يتعارض مع المدنس. وبالنسبة إليه، فإن التعارض بين هذين المصطلحين ديناميكي وليس ثابتاً، فالمقدس يملك نزعة قويّة في إشاعة ذاته عبر عالم المدنس، فهو

¹ Hanegraaf, Defining religion in spite of history., p 359.

² Christian Jochim, The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade's Quest for Homo Religiosus (MA thesis, The University of British Columbia, 1974), pp.16-15

"معدٍ" *contagious*. كما أنّ وظيفة غالبية الطقوس الدينية هي المحافظة على انفصال العالمين، رغم أن هذه الطقوس تسمح بالمرور من عالم لآخر، وتخفف حدة التنافر بينهما (كالمرور من عالم لآخر بواسطة الموت الرمزي). فالمبدآن المتناقضان المتنافران يصوّران العلاقة الجدلية بين المقدس والمدنس في القسمة الدوركهائمية الثنائية بينهما. كما أن الفهم الدوركهائمي للمقدس يذهب أبعد من تعريفه كأمر يتعارض مع المدنس، فهو يُصمّن كذلك نظريته حول الأصل الاجتماعي للقداسة، وذلك ما يشكّل جهدا كلاسيكيا لتفسير المقدس كإسقاط لبعض الأبعاد اللادينية للإنسان، بالرغم من أنّ الفكرة الإليادية حول المقدس قد صيغت على النقيض من هذا النمط في التفسير، لكنّها تأثرت بالفهم الدوركهائمي للقسمة الثنائية بين المقدس والمدنس. فالتناقض لمعالجة المقدس من حيث كونه عاملا غير ديني قد صيغ قبل "إليادي"، وعليه، يمكن ردّه للدراسات الأولى في مقارنة الأديان¹. فهو يرى بأنّ "إليادي" قد استفاد من التقسيم الثنائي الدوركهائمي للمفهومين، ومن فاعليتهما داخل المنظومة الدينية باعتبارها جوهرين فيها، لكنه خالفه في تصوّره لتعريفهما، اللذان اصطبغا بنزعتهم الاجتماعية الوظيفية.

ويضيف بأنه حينما ذكر "دوركهايم" بأنه "يوجد شيء ما أزلّي في الدين"، فهو يشير إلى أهميته الراسخة كحقيقة اجتماعية. ففي الدراسة المقارنة للأديان، تعني فكرة الأزلّي شيئا مختلفا تماما، إذ تفترضه كماهية فوق -طبيعية، وعنصرا أسمى وأرفع من الخصائص التجريبية لأي ظاهرة دينية ما. الحقيقة المطلقة، الألوهي، المقدس، أو ببساطة، الأزلّي. ومن خلال هذه المفاهيم، يسعى مُقارنوا الدين إلى تأسيس تخصّص يمكنه معالجة الدين كشيء في ذاته على خلاف علم الاجتماع. وهو ما يمكن تقويته في الكتابات الأولى عند "ماكس موللر" و"تيليه" اللذان اقترحا تمييز ما هو فريد وأصيل في الدين عن تظاهراته التجريبية المشروطة في التاريخ، وجوهره عن تظاهراته. ويعتبر "رودولف أوتو" أول من عرض حججا منهجية ضد اختزال وعقلنة الدين في عوامل اجتماعية، وسياسية، ونفسية، واقتصادية. وقام "إليادي" بتأسيس نموذج مثل هذا كباحث لاحق، مجادلا بأن الدين لا يمكن معالجته إلا كجوهر فريد *Sui generis*².

ولهذا انصبّت جهود "أوتو" على تأسيس فرع معرفي مستقلّ بذاته يُعنى بدراسة الدين وفق مقارنته وأدواته المنهجية الخاصة، محاولا صياغة أسسه تبعا لمقولات تتوافق مع طبيعة الدين تجنّبا للاختزال وبلوغ جوهره الفريد، وهو نفس المسعى الإليادي الذي كتب حول ضرورة التنظير لمثل هذا الفرع، والإطالة على الدين عبر زاوية نظر مؤرخ الأديان، دون استعارة وجهات نظر مغايرة، مع إمكانية الاستفادة منها بعد دمجها.

ثم يعرض "كريستيان غوشيم" تصوّرا مختصرا لمفهوم "أوتو" حول طبيعة المقدس حتى يبيّن طبيعة التأثير الإليادي به مشيرا إلى أن "أوتو" يجادل حول طبيعة الدين بمصطلحات كانطية، ويناقش في "فكرة القدسي" الفارق بين القدسية كفتة قبلية والقدسي كتجليّ في مظهر خارجي، أي عبر التاريخ، ملمّحا إلى عنصرٍ يسمو ويعلو عن سمات تجلّيه في التجربة الدينية، كحدسٍ لفيضٍ خالصٍ، بالإضافة إلى حقيقة تجريبية، ومؤكدًا بأنّ ما تمّ اختباره، لا

¹ Jochim, *The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade.*, pp 17-18.

² *Ibid.*, pp 18-19.

يمكن وصفه إلا كـ"مغاير كلياً"، شيء ليس له مكان في نظام واقعنا، لأنه ينتمي إلى آخر مختلف تماماً، ويستثير في الوقت ذاته أثراً في النفس يتعدّد وصفه. وهذه الحالة النفسية تسمى بـ"النومينوس"، والتي تتجاوز إدراك الكل إلا بالنسبة لأولئك الذين اختبروها، وهي حالة يحوطها شيء من الصفة الدينية غير القابلة للاختزال، وتعني إحساساً فورياً حدسياً بـ"المغاير كلياً". فالألوهة أو القدسية خاصية متصلة فقط بما يختبر كـ(ألوهي، وموضوع، حقيقة) لأنه يدلّ على غير المؤلف تماماً¹. فالتجربة الشعورية للنومينوس هي السبيل الوحيد نحو إدراكه لتعذر وصفه بواسطة مفاهيم عقلانية، لأنه ذو طبيعة مغايرة تماماً، وعليه فإن امتناع المفاهيم على الإحاطة به دليل على تميّزه بخاصية اللاإختزالانية، وقد استفاد "إليادي" من هذه الخاصية لوضع أسس منهج يتلائم مع طبيعة الدين، ودفاعاً عنه.

وعن المبدأ المنهجي الذي التزمه "إليادي" في طرحه، والمتعلق بمناهضة الاختزال الذي استمدّه من "أوتو"، فقد استطاع كذلك بفضل حنكته أن يقتنص من "دوركهائم" مبدأ الثنائية الحاكمة للظاهرة الدينية، ليصيغ تصوّراً فريداً حول طبيعة المقدس، وطريقة انكشافه، وهو ما يذكره "غوشيم" موضّحاً طبيعة هذا التركيب، ثم البناء عليه للخروج برؤية ذاتية، مشيراً إلى أنّ "أوتو" يصف الطبيعة غير القابلة للاختزال لـ"التجربة الدينية"، التي تعدّ بالنسبة إليه ظاهرة دينية بامتياز *par excellence*. فعلى النقيض من الفكرة الدوركهائمية المتعلّقة بالمقدس كمفهوم في العقل البشري يُوظّف في أصناف اجتماعية محدّدة، يُدركها "أوتو" كأمر خارج تماماً عن النظام الفكري والطبيعي. ويوافق "إليادي" على الفكرة الأوتوية للمقدس، بالإضافة إلى مبدأ عدم قابليته للاختزال، الذي يشدّد على أنّ كلّ ظاهرة دينية ينبغي أن يُنظر إليها كنموذج يقوم المقدس بـ"التجلي بذاته" من خلاله. غير أنّه عند المضي قدماً نحو إشكالية كيفية تجلّي المقدس بذاته، يذهب "إليادي" أبعد من "أوتو"، مستلهماً أولى ملامحه من "دوركهائم". ومن أجل عرض تصوّره حول الظواهر الدينية، يستحضر "إليادي" ما يدعوه بـ"الهيروفانيا"، التي تعني بأن "المقدس تجلّي بذاته"، فمن خلال المفهوم الإليادي للهيروفانيا، يمكن تبيان بعض قوانين تمظهر المقدس. ويمكن مناقشة ثلاثة منها، يبرز القانون الأول من خلال القسمة الثنائية الدوركهائمية: مقدّس-مدنّس، والذي يعرض كيفية تركيب "إليادي" لـ"الديناميكية الثنائية الدوركهائمية" على فكرة القدسي الأوتوية. بينما يشير القانون الثاني إلى اشتغال الهيروفانيات أو تمظهرات المقدس، على قيمة خلاصية تؤثر جلياً على الإنسان الديني. أما بالنسبة للقانون الثالث، فالهيروفانيات تُؤلّد لدى الإنسان الديني الفكرة الأكثر جوهرية، أي فكرة الحقيقة المتعالية، التي يعتبرها مطلقةً وبديهية. وعند مراعاة قوانين تمظهر المقدس هذه جميعها، فإنها تُبدي التوجّه الإليادي الأساسي إزاء الظواهر الدينية، وتوحي بمفهومه للدين². ففكرة الهيروفانيا التي تقوم على مبدأ توافق الأضداد هي الخلاصة التي خرج بها "إليادي" من الطرحين: الدوركهائمي والأوتوي.

ويزيد "غوشيم" هذه النتيجة إيضاحاً مبيناً أنه بالنسبة لـ"إليادي"، مثلما هو عند "دوركهائم"، تقوم القسمة الثنائية مقدّس-مدنّس، بإحاطة الحياة الدينية بالمعنى، وقد كتب قائلاً: "إن القسمة الثنائية بين المقدس والمدنّس ثابتة

¹ Jochim, The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade., p 19.

² Ibid., pp. 20-21.

بامتياز. ففي الوقت الذي يتجلى فيه المقدس في أشكال وأشياء غير متناهية، فإنه يوجد ثمة فرق دائم في النظام الأنطولوجي بين الأشياء المقدسة والمدنسة". ويعرض هذا الموقف وعيا بمبدأي التضاد والعدوى اللذان يميّزان الديناميكية الجدلية الدوركهايمية للمقدس والمدنس. وتبدو أحد جوانب هذه العملية الديناميكية المحددة ذات أهمية فريدة بالنسبة لـ"إليادي". فالمقدس ينبغي أن يتمظهر في العالم المدنس عمليا، وقد أكد على هذه الحقيقة، لأنه مثل "أوتو"، قد تصوّر المقدس كشيء خارج تماما عن النظام الفكري والطبيعي. فالسر المهيب كما يشير، يعني بأنه ينبغي للمقدس أن يتجلى بذاته كليا، و"بذلك يحد ذاته ويكفّ عن كونه مطلقا"¹. إذ أن المقدس عند حالة التجلي يقوم بإضفاء هالته على أشياء العالم الخارجي التي تصطبغ بصفته فتنتقل إليها القداسة، وتصبح ذات قيمة ومعنى بعد أن كانت خاوية منهما، وفي نفس الوقت يؤكد فعل الاصطباغ على أن القسمة الثنائية مبدأ حاكم للحياة الدينية، فكلاهما يتحدّد معناه بواسطة الآخر في علاقة جدلية، كما أن هذا المقدس مفارق تماما للعالم الطبيعي، ومغاير له، لكنه يتوقف عن كونه كذلك حين يتجلى، لأنه يصبح مشهودا.

وبعد عرض هذه الآراء المختارة، نأتي إلى بيان موقفنا الخاص من الاستقراء والتحليل الذي أجريناه على الطرحين الأتوي والإليادي، ويمكن القول بإيجاز بأن "إليادي" قد استفاد من الوثائق الدينية، والمادة العلمية التي وقرتها البحوث الإثنولوجية والأنثروبولوجية التي أجراها الباحثون الكلاسيكيون على مختلف الثقافات الدينية، مثل "إدوارد تايلور"، "جيمس فريزر"، "ماكس مولر"، "إيفانز بريتشارد"، "فيلهلم شميدت"، إلخ، وقد تعاطى معها جميعا بالنقد واصفا إياها بالمقاربات الاختزالية، بما فيها الدوركهايمية، إلا أنه أثنى على فائدتها العلمية، داعيا إلى دراستها، ومع ذلك فهو لم يساير الطابع الوضعي والمادي الذي تهجته، والمنحى التطوّري الذي فسّرت من خلاله نشأة التدين عند الإنسان القديم، ولهذا فإن القول بتأثر "إليادي" بالمفهوم الدوركهايمي للمقدس، يعني بالضرورة أنه كان مسائرا لاختزاليته للظاهرة الدينية، التي طالما ندّد بها وكان من أشدّ خصومها، وعليه يمكن القول بأنه أخذ من "دوركهايم" مسألة التقسيم القائم بين المقدس والمدنس، واستحالة تعريف أحدهما دون الآخر بسبب العلاقة الجدلية القائمة بينهما، لأنهما يشكّلان جوهرًا في الظاهرة الدينية، لكنه لم يأخذ بتعريفه ومفهومه لها، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل لاحقا.

أما بالنسبة لموقفه من مفهوم "رودولف أوتو" للمقدس، فقد كانت مقدمة كتابه "المقدس والمدنس" بمثابة دليل واضح على الخط التي سار عليه في سبك فصوله، ووقوعه تحت تأثير الصدى الذي أحدثته أطروحات هذا الأخير، موافقا إياه في كونه، أي المقدس، كحقيقة متعالية مغايرة للشرطية البشرية، لا سبيل إلى إدراكها إلا بواسطة تجربة دينية، لأنه يتجلى حينها فيصبح قابلا للفهم، لكن هذا الفهم يمكن وصفه إن صحّ التعبير بالعرفاني أو الوجداني، لأنه غير قابل لأن يتقوّل في محمولات لفظية، وهو ما يقصده "أوتو" بالجانب اللاعقلاني في المقدس،

¹ Jochim, The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade ., p. 21.

بينما يذهب "إليادي" إلى أبعد من ذلك بالبحث عن كل مركبات المقدس دونما إهمال لأي جانب فيه، وهي بداية الافتراق بينهما، لكنهما يتفقان في أفكار ومفاهيم كثيرة، سنحاول الوقوف معها مطوّلاً في المطلب الثاني. وعليه يمكن الخروج بنتيجة مختصرة مفادها، بأنّ "إليادي" قد استفاد من القسمة الثنائية كمبدأ جوهري في الظاهرة الدينية من الدوركهايمية، بينما استفاد من الأوتوية الدعوة إلى مناهضة الاختزالية، والحاجة إلى إدراك الشيء في ذاته من دون عناصر خارجية عنه باعتباره معيشاً عبر تجربة دينية، أي بتعبير "ميسلان"، كمقدس معيش، بالإضافة إلى الاعتقاد بترانسندنتالية المقدس على النقيض من الدوركهايمية الوظيفية، ومع ذلك، تبقى لـ"إليادي" رؤيته الفريدة وفلسفته الخالصة في التعميد والتنظير لمفهوم المقدس.

المطلب الثاني : مفهوم المقدس بين "أوتو" و"إليادي"، معالم التشابه والالتقاء :

نسعى نحو العثور على النقاط التي يشترك فيها "إليادي" مع "أوتو" في تصورهما للمقدس من حيث ماهيته، وبنيته، وخصائصه، أي بالتركيز على عرض الأفكار الرئيسية التي يتشكل منها طرحهما حوله، من دون التفصيل في نظريتها التي سبق تناولها في الفصول الخاصة بكل منهما.

وعن التداخل بينهما، تشير "الموسوعة البريطانية" إلى أن "رودولف أوتو" كتب في كتابه "فكرة القدسي" 1917 بأن جميع الأديان قد نشأت من تجربة النوميونوس الذي وصفه بالسر المهيب والجذاب، أي ذلك السر المتعالي الذي يجده البشر مرعبا وجذابا، وذكر بأنه "ذو معنى جليّ فائض"، فهو لا يفرض التبجيل فحسب، وإنما المهابة أيضا، وهو يُعدّ منبع الفكر والسلوك والثقافة الدينية. أما بالنسبة للباحث روماني النشأة "ميرتشيا إليادي" الذي تبني تدريس تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، فقد أسس مفهوما مغايرا ذو تأثير للمقدس، معرّفا إياه في "المقدس والمدنس" 1959 كحقيقة متعالية "تخترق" الوجود الدنيوي في شكل مادي. وبمثل هذا التمظهر للمقدس - الهيروفانيا- يصبح من ثمّ موضوع تبجيل في التقليد الديني. وفي "المقدس والمدنس" والأعمال اللاحقة، بين "إليادي" كيف أثرت الهيروفانيات على الطرق التي ميّزت بها التقاليد الدينية بين الأماكن المقدسة والمدنسة، وتفسير وضبط جريان الزمن. وعليه، لم يتصوّر كل من "أوتو" و"إليادي" المقدس كمجرد شيء أنطولوجي وتجريبي فحسب، بل وكتأثير وعبر-تاريخي، لا يتأثر بالتغير التاريخي¹. ويلاحظ بأن الموسوعة قد ركّزت على مفهومين يلتقي عليهما كلاهما، بالرغم من اختلاف الإطلاقات والتسميات، وهما "تجربة المقدس" أو النوميونوس عند "أوتو"، ومفهوم "تجلي المقدس" أو الهيروفانيا الإليادي، فالمشترك بينهما يكمن في عملية التمثّل والتمظهر التي يصبح المقدس بناء عليها، قابلا للفهم والإدراك، وذلك عبر معايشة تجربة دينية، فهذا التمظهر هو ما يسمح بإضفاء القيمة والمعنى والمغزى على أشياء الوجود الدنيوي، ومصدرا لاستقاء مقاييس الحلال والحرام والحدود بينهما في الحياة البشرية. كما أن مفهومه عندهما ثابت، لأنه لا يخضع لتأثير التطور التاريخي للظاهرة الدينية، لأنه ذو جوهر فريد، لا يستمد ماهيته من خارجه، بل مما يملكه من قوة ذاتية.

وفي دراسته لمفهوم المقدس عند "أوتو"، تناول "ستيوارت سارباكر" في جانب منها ذلك التداخل بينه وبين "إليادي" حول ماهية هذا الأخير، وعن المنطلقات التي استند عليها كل منهما لدى مقارنة هذه الاشكالية مشيرا إلى أنّ جذور الدراسات الأكاديمية المعاصرة في دراسة الدين تعود إلى المفاهيم والأسس النظرية التي أنتجت خلال النصف الأول من القرن العشرين، ومن بين أبرز نماذج هذه الأسس بشكل خاص هو مفهوم "النوميونوس" الذي نحتة اللاهوتي والمقارن "رودولف أوتو" في كتابه "فكرة القدسي"، مستندا على أعمال "إيمانويل كانط"، و"فريدريش شلايرماخر"، و"يعقوب فريس". وقد طوّر "أوتو" مفهوم النوميونوس -فئة قيمة، وحالة وجدانية- كطريقة للتعبير عمّا تصوره كجانب لاعقلاني للقدسي أو المقدس الذي يعتبر تأسيسيا في التجربة الدينية خاصة، وفي الحياة الدينية

¹ تم الاسترجاع من الرابط : <https://www.britannica.com/topic/phenomenology-of-religion>، بتاريخ: 2021/04/30

عامة. بالنسبة لـ"أوتو" يمكن للنومينوس أن يُدرك كتجربة لسرّ مرعب وجذاب وعظيم، في حضرة "المغاير كليا" *Das ganz Andere*، ويضحى من ثمّ غير قابل للتعبير عنه بواسطة اللغة البشرية، أو بطرق أخرى. ويرى "أوتو" بأنّ مفهوم النومينوس مشتق من اللاتينية *Numen*، التي تعني "الروح"، والمستمدة إيتيمولوجيا من مفهوم المشيئة الإلهية، المعبر عنها عبر الإيماء بالرأس، ومجادلا بأن فهم النومينوس بطريقة موضوعية يتطلّب من الباحث أن يتّكل على شعور تجربته الدينية الذاتية. ونظرا لطبيعتها غير الخطابية واللامباشرة، فقد أضحي ذلك نقطة خلاف بين باحثي الدين العلمانيين لاحقا¹. أي أنّ التجربة الدينية هي طريق تحصيل المعرفة الدينية، وإدراك جوهرها لأنها وعاء احتواء المعاني التي يكشف عنها تجلي المقدس، على الرغم من الخلاف القائم حول امكانية اعتبارها مصدرا لاستقاء هذه المعرفة من عدمها، وشرعية اعتماد حقائق الخبرة الشعورية، غير أنّها تعدّ في الطرح الأوتوي، بمثابة المنهج الملائم لتقصّي طبيعة الدين الميتافيزيقية، فمن لا ذوق له، ومن لا يملك في رصيده تجربة دينية، لا يحق له حينئذ الحديث عن ماهيتها.

أم عن معالم الالتقاء بينهما فيذكر بأن "أوتو" قد ضرب في أعماله اللاحقة مثل "التصوف بين الشرق والغرب" العديد من الأمثلة حول الطرق التي يمكن من خلالها تطبيق مفهوم النومينوس بطريقة عبر-ثقافية على تقاليد غير مسيحية، كالمندوسية والبوذية. وكان عمله ذو أثر بالغ في النظريات اللاحقة في الدراسات الدينية، خاصة على جهود "إليادي" في "المقدس والمدنس" الذي أخذ عنه مفهوم النومينوس كنقطة انطلاق لتشكيل نظريته الخاصة، فتوظيفه لفئة المقدس يمكن اعتبارها اشتقاقا للمفهوم الأوتوي الواسع للقدسي *Das Heilige*، وقد تعرض عمل "إليادي" على غرار "أوتو" لانتقادات واسعة النطاق حول فرضية الجوهر الفريد *sui generis* لطبيعة كل من النومينوس والمقدس، التي تصوّرها "إليادي" بأنها غير قابلة للاختزال ضمن ظواهر أخرى (تاريخية، سياسية، نفسية، إلخ). وقد أصبح هذا المفهوم في جانب من عمل "إليادي" وبعض الباحثين، ومن بينهم "أوتو" الذين وجدوا جمهورا من القراء، ذائعا إلى درجة توظيفه كمصطلح مشترك في اللغة الإنجليزية والخطاب الشعبي². أي أن التعاطي الإليادي مع المفهوم الأوتوي للنومينوس هو الذي منحه العالمية، وساهم في التعريف بمنتوجه العلمي، بعدما أخذ عنه أسس هذه الفكرة، ليطوّرها في نظرية مستقلة.

كما أنه يجزم ويؤكد بأنّ الشخصية ذات المسؤولية الأكبر في إشاعة عمل "أوتو" لدى جمهور شعبي واسع من غير المتخصصين، وعن تعزيز الأثر الأوتوي في الدراسة الأكاديمية للدين خلال القرن العشرين، يعود إلى العلامة روماني النشأة "ميرتشيا إليادي" الذي يُنظر إليه تابعا لنظرية النماذج البدئية اليونانية، باعتبارها جزءا من مشروعه الكبير في الدراسة المقارنة للدين، على الرغم من اختلاف رؤيته لهذه النظرية عن "يونغ". وقد لعب "إليادي" الذي كانت كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو الأمريكية موطنه الأكاديمي في الفترة الأخيرة من حياته دورا حاسما في تطوّر

¹ Stuart Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous, Oxford Research Encyclopedia of Religion (Oxford University Press, USA, Aug 2016), p 01.

² Ibid., p. 02.

الدراسات الدينية الأكاديمية من خلال نشاطه داخل الكلية، وكان مفتاح قوة في تطوير تاريخ الأديان والدراسات الدينية باعتبارها تخصصات دراسية منفصلة ومستقلة، من خلال الاشتغال لا باعتباره مفكراً شعبياً مسموعاً مهتماً بالقضايا الدينية المهمة. ويتضح المدى الذي يدين به "إيباوي" لنظريات "أوتو"، وبالخصوص تلك المتعلقة بالمفاهيم الأوتوية، أي القدسي والنومينوس، في المعالم الرئيسية لكتابه في تاريخ الأديان "المقدس والمدنس" الذي طُبع بالألمانية، ترجمة عن مخطوطة فرنسية. كما أن ترجمة *Das Heilige* إلى *Sacred* في النسخة الإنجليزية، تحجب حقيقة أن عنوان "إيباوي" يشير مباشرة إلى علاقته بـ *Das Heilige*، كبيان حول نظرية جوهرية لطبيعة الدين¹. فالأثر النوعي الذي خلفه "إيباوي" في نخضة تاريخ الأديان يعود الفضل فيه إلى الخطوط الرئيسية التي استمدتها من الأوتوية، لأن تركيزه الأساسي انصب حول مسألة المقدس، باعتباره جوهر الدين، والتي تجلّت في كتابه السالف، ومبرزا في نفس الوقت، التيار الذي سار عليه، وهو الموقف الأوتوي، فقد تمكن بفضل الاشتغال عليه من تحقيق النهضة بالتخصص، وجعل الاهتمام بمقول المقدس ذو كونه وراهنية.

ودليله على هذا الفعل الاستلهامي يكمن في ابتداء المشروع الإيباوي بالإعتراف والتقدير لكتاب "أوتو"، الذي أشار إلى أن الاهتمام غير العادي الذي أثاره الجهد المبذول فيه لا يزال قائماً في العقود التي تلت نشره، مرجعاً نجاحه إلى تقديمه لنظرية فريدة وأصيلة في الدين. وقد أكد "إيباوي" بأن الإسهام الأوتوي الفريد في دراسة الدين يكمن في تحليله لأنماط التجربة الدينية التي أنجزها وفق "رقّة نفسية مُفعمة". وفقاً لـ "إيباوي"، فقد أدرك "أوتو" الدين أكثر من كونه مجرد مسألة أخلاقية، وإنما يتعلق بإشكالية أخرى، تتمثل في قوة تتجلى عبر الوعي الديني بواسطة تجربة مثيرة للرعب، وغير عقلانية. وبعد تلخيصه لمكونات المفهوم الأوتوي للنومينوس القائمة على *Mysterium tremendum, Majestas, Mysterium fascinans*، بالإضافة إلى مفهوم المغاير كلياً، تمسك "إيباوي" بفكرة تظهر المقدس كنظام مغاير للأشياء الحقيقية. وهي رؤية تعدّ جوهر كل من مفاهيم "إيباوي" و"أوتو" للدين. وبعد إشارته لديمومة قيمة النظرية الأوتوية، واستمرارية استفادة القراء من "فكرة القدسي"، بيّن "إيباوي" بأنّ مقارنته تتجاوز التركيز الأوتوي حول الجانب اللاعقلاني في الدين، مستهدفاً المقدس في كليته. وتعدّ هذه نقطة انطلاق المناقشة الإيباوية الموسعة لموضوع المقدس والمدنس لاستعراض العلاقة بينهما كبراديجم لفهم عناصر الدين. وبالرغم من تبرير "إيباوي" لاختلاف مقارنته المنهجية عن "أوتو"، إلا أنه تقبّل مع ذلك جوهر نظرية النومينوس كنقطة انطلاق في تقصّي الدين باعتباره متجدّراً في تجربة متعالية لما هو مغاير جوهرياً، ومتناقض مع العادي، الدنيوي، وواقع الحياة المألوفة القابل للتفسير².

ويجزم "سارباركر" بأن المقدس كنظام أنطولوجي يمثل حقيقة مغايرة في التصور الغابر بدلاً مما ذأبت المقاربات الكلاسيكية على تفسيره باعتباره نظاماً أخلاقياً، وهي الأرضية المعرفية التي شرع "إيباوي" من خلالها في تأصيل نظريته حول المقدس، مؤكداً استحالة إدراكه من غير دراسة التجربة الدينية، لأنها الوعاء الذي يحتوي تظاهرة

¹ Sarbaker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., pp. 08-09.

² Ibid., p. 10.

عبرها، وذلك هو أبرز ما يجمعه بالفكر الأوتوي، على الرغم من اشتغاله على المقدس في كل مركباته دون الاقتصار على الجانب اللاعقلاني فيه، فالمغايرة، وجوهية المقدس في الدين، وترانسندنتالته، وعدم قابليته للاختزال في مقولات أخلاقية، والحاجة إلى تذوقه شعوريا، هي من أبرز النقاط التي يلتقيان فيها.

بالإضافة إلى ذلك، فقد انعكس في المسار العلمي اللاحق لـ"إليادي" من خلال كتابه "البحث عن المعنى والتاريخ في الدين" 1969، كيف أضحي المصطلح الأوتوي جزءاً من خطاب حقل الدراسات الدينية، وعن كيفية مساهمة "أوتو" في التخصص كفيلسوف ديني، اشتغل بشكل مباشر على وثائق تاريخ الأديان والتصوف، وكوسيط بين أنماط التصوف الغربية والشرقية. ومن الواضح بأن "إليادي" قد لعب دوراً هاماً في ترسيخ المفهوم الأوتوي للنومينوس مع الاصطلاحات المرتبطة به كجزء من مجموعة أساسية من المفاهيم المتخصصة في الدراسات الدينية في النصف الأخير من القرن العشرين، وهو ما فتح المناقشة حول مركزية معطيات التجربة الدينية وعدم قابليتها للاختزال، بغية إدراك الظواهر الدينية وفقاً لشروطها الخاصة. فنظرياته ذات التأثير العميق، والمتعلقة بطبيعة المقدس، و"اقتحام" المقدس في الزمن التاريخي، والتركيز على التجربة الدينية، لا تزال ذات صدى في الدراسات الدينية المعاصرة، على الرغم من عدم خلّوها من اعتراضات¹. فلولا التناول الإليادي للمقدس، لما أضحي مفهوم النومينوس عنصراً أساسياً في الدراسات الدينية مثلما هو عليه حالها اليوم، فقد ساهم في تأصيل النظرية الأوتوية عن المقدس، بالإضافة إلى التأكيد على ضرورة مراعاة سياق الظواهر، وعن الحاجة إلى الاهتمام بعلاقة تجلّي المقدس داخل التاريخ.

وخلال تقصّيه عن المنهج الإليادي في دراسة المقدس، وعن الخلفيات المعرفية التي استند عليها للوصول إلى نتائجه، ومركّزا على الأثر الأوتوي وجوهيته في مباحث تاريخ الأديان، يذهب "إليادي" بأنه "كان لـ"أوتو" تأثير دائم على الجمهور الغربي، وعلى المثقفين من الشعب الألماني بشكل خاص أكثر منه على مؤرخي الأديان الحقيقيين واللاهوتيين"، يمثل هذه الكلمات نعت "ميرتشيا إليادي" أثر الفكر الديني، والوصف البنيوي للظاهرة الدينية المنجز بواسطة "رودولف أوتو". ويمكن إسقاط هذه الملاحظة في مستويات معيّنة على "إليادي" بذاته. فجازبية الكتب الإليادية في حقل تاريخ الأديان، قد ضمنت لها على غرار كتب "أوتو" شعبية كبيرة بين غير المتخصصين، ومارس كلاهما تأثيراً بالغاً على العديد من المنتسبين لمجالات فكرية وثقافية متنوعة. ومن جهة أخرى، فقد حظي عملهما بجفاوة بين الباحثين في الأديان، وفي الأوساط الراقية، بالرغم من بعض التحفظات الملحوظة، التي تظهر كنعقد عنيف أحياناً، إلا أنّ تأثيرهما كان بالغاً².

ومع ذلك، لا يرى "آنيسغار باوس" وجود توافق كبير بين الطرحين في تناول إشكالية المقدس، رغم بعض التداخل بينهما، مرجّحاً بأن مسار كل منهما في دراستها، من حيث المجال والهدف، يختلف عندهما، وهو فالاعتراف

¹ Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., p 10.

² Ansgar Paus, The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the 'History of Religions, Religion (Academic Press Limited, London, Vol. 19, 1989), p137.

بالعلاقة بين هذين الباحثين في الدين ليس من دون مبرر، إذ يدور فكرهما حول تجربة المقدس، كما أن السعي نحو بلوغ سرّ النوميوس عبر تجربة مهيبه وجذابة في الوقت ذاته، هو ما يجمع بينهما. ومع ذلك، فلا يجب أن يجعلنا التقدير الذي أبداه "إليادي" لـ"أوتو" أن نغفل عن صعوبة فهم المشروع النظري الديني أو الفلسفي الأوتوي، ولربما كان الاهتمام الإليادي بهذا البرنامج محدودا، لأن مساعيه كانت مُنصَّبة حول التحليل المقارن لتمظهرات المقدس كما يتجلى في الوثائق والمعالم الأثرية، والأحداث المتصلة بالتاريخ الكلي للبشرية. ومن أجل هذا الغرض، فقد تبني "إليادي" بعض الأنظمة الفكرية، بالإضافة إلى خزان من المصطلحات المتداولة، وهو ذات الموقف الذي اتخذته عند تعامله مع الكتاب الأوتوي "فكرة القدسي". بل وأبعد من ذلك، فقد سمح لنفسه بأن يتأثر بـ"إميل دوركهام" و"روحي كايوا"¹. فالإطار الذي اشتغل عليه "إليادي" في مسألة المقدس، يبدو أوسع من الحلقة التي تحرك خلالها "أوتو"، بالإضافة إلى اعتماد "إليادي" على مفاهيم ومقولات أخرى تختلف عن المدلول والمعنى الذي أراده "أوتو" لمفهومه عن المقدس.

ويتجلى ذلك بوضوح فيما يعرضه "باوس" من اختلاف مفهومهما بناء على المنطلقات التي اعتمد عليها كلاهما في تشكيل نظريتهما، مشيرا إلى أن المقدس بالنسبة لـ"إليادي" مطلق، فما إن ينبثق من فضائه المتعالي المطلق، حتى تصبح البنية الكونية الثنائية الحقيقية للمقدس والمدنس مُدركةً في المجال العقلي لأولئك الذين يتلقون مثل هذه التمظهرات. وتحتوي القيمة الدلالية للمقدس والمدنس، تبعا للمفهوم الإليادي القاعدي للدين، خصائص أنطولوجية متأصلة. ففي حين أن المقدس لديه يدل على حقيقة متعالية، يمثل القدسي عند "رودولف أوتو" حقيقة نفسية متعالية، يدعوها بالديني القبلي *the religious a priori*، والتي يمكن الافتراض بقابليتها للإدراك بواسطة الأساس المثالي المتعالي فقط. غير أنّ "إليادي" يبدي اهتماما ضئيلا بمثل هذه الافتراضات وعلاقتها بالمقدس². فهو يشير إلى اختلاف منطلقاتهما، إذ لا يميل "إليادي" إلى تبني فرضية نظرية المعرفة الشعورية القائمة على مبدأ القبلية المستمدة من الفلسفة الكانطية الفريسية.

غير أنه يعرض معالم تقاربهما من خلال خاصية التجلي، ذلك أن المقدس يحمل خاصية قاعدية وجودية لانهائية ماورائية، وهو يندمج مع الذات إلى أعماق ما في الإنسان، غير أنه يستطيع التجلي من خلال مظهر كوني، وفي المعرفة الإدراكية، أو في التجربة الدينية، وعند كل مستوى تاريخي، من دون أن يتماثل مع ما يلتحم به. وتكشف التجليات ذات المستويات الكونية والتاريخية المختلفة، والمسماة بالهيروفانيات، عن ذاتها كتتمظهرات، وفيوضات محدودة تاريخيا، أو كأتماط للمقدس. أما الألوهي، كقوة مقدسة، فإنه يجعل طاقته أو روحه تتدفق في أشكال ونظم طبيعية وثقافية. ويمكن مواجهة مثل هذه التمظهرات المقدسة في الرموز والأساطير والأشكال الإلهية والأشياء الموقرة والكونيات والبشر والحيوانات والنباتات المكرسة والأماكن المقدسة، إلخ. فالمقدس بذاته، أو في ذاته، يظلّ محجوبا

¹ Paus, The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise ., pp. 137-138.

² Ibid., p. 138.

وغير قابل للمعرفة، وهو بالنسبة للإدراك البشري يمثل الغموض المطلق، أي "المغايير كلياً"¹. فالمقدس الإليادي يتّصف بخاصية التجلي القابلة للتمدد والانتساع، بحيث تمكّنه هذه الأخيرة من الظهور في كل الأبعاد الكونية المختلفة، لكن تظهره يصبح ممكناً، ومن ثمّ متاحاً للمعرفة الإنسانية بواسطة التجربة الدينية، فعلى الرغم من اتّسامه بالانحجاب والغموض، إلا أن فعل التجلي يجعله محدوداً في أشكال دينوية، ومع ذلك يظلّ سرّاً مستعصياً على الفهم الإنساني، ويظهر هنا مدى الاقتراب من التصور الأوتوي في القول بالاستعصاء، ثمّ الابتعاد عنه في القول بالمحدودية.

كما أننا نلتزم حضوراً أوتوياً في التأويل الإليادي للمعطيات الدينية، من خلال تأكيده على حاجة الباحث إلى امتلاك تجربة دينية، فممارسة الهيرومونوطيقا الإبداعية لا تنطوي على الكثير من التحليل العقلائي والمنطقي، وإنما على إدراك عملي للتجربة الدينية بالموازاة مع الطقوس والرموز والأساطير والأشكال. كما أنّ الممارسة الدينية للباحث تنطوي على شيء من الرؤية الجمالية والدينية والحدسية لسّمات الخليقة. وعند هذه الحالة، يتم الكشف عن علل كينونة كل ما هو موجود، خصوصاً في علاقتها مع الكائن اللامتناهي، أي الإله. وبهذه الطريقة، يعرض الباحث لذاته تدبّيراً كونياً. فهو يحقّق هذه الكفاءة على الإدراك في كل الوقائع التي يمكن تحصيلها في تاريخ الأديان، ومن ثمّ يصل إلى فهمها².

فلا تحصيل لفهم وتأويل سليم لمحتويات الشعور الديني إلا بممارسة تجربة دينية، وتدوق جمالي، وحدث لتجليات المغايير، ومن ثمّ يمكن التعليق على موقف "باوس" بأنه يعتقد بوجود تماثل بين المقدس الأوتوي والإليادي من ناحية المسعى والغاية في التأكيد على تفرّده وحاجته للتدوق الشعوري، وتعدّره على الاختزالية، بالإضافة إلى التشديد على حاجة الباحث إلى التعاطف مع التجربة الدينية للآخر المغايير مهما بدت غريبة عليه، لكنهما يختلفان من حيث الأدوات الإجرائية المنهجية.

وخلال دراسته للمكان المقدس، تعرّض "جوليان رياس" إلى المفهومين الأوتوي والإليادي للمقدس، مبدياً مدى التقارب القائم بينهما في تناول هذه الإشكالية، مشيراً إلى انطلاق مؤرخ الأديان والمستنهد واللاهوتي "رودولف أوتو" من السر المتعدّد على الوصف عبر قطع مسار تمّ تحديده بواسطة الرموز. وتحت تأثير الأوبانيشاد المكتشفة بالهند، سعى نحو بلوغ الظاهرة البدائية التي اصطلح عليها بـ *Das Heilige*، لتصبح عنواناً لكتابه المشهور. وتبعاً له، يكتشف الإنسان عنصراً ذو سمة متميزة مطلقة، مختزلاً في ما ندعوه بالعقلائي، والمتعدّد بلوغه كلياً عبر الإدراك المفاهيمي، وعليه، فهو يتشكل من شيء ما يستعصي وصفه. وتشير مصطلحات *qadôsh, hagios, sanctus* إلى ذلك المبدأ الحي في الأديان، الذي سماه "أوتو" بـ *Numinose, Numineux, Divin*. وتستلزم الطريقة الصوفية والرمزية في تطلّع الإنسان لهذا الكشف أربعة مراحل: أولاً: الشعور بحالة الخليقة *das Kreaturgefühl*، أو الشعور العميق بالاعتماد، ثانياً: المرعب *tremendum*، أي الهلع الصوفي في حضرة الجليل النومينوسي

¹ Paus, The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise., p 138.

² Ibid., p. 140

majestas numineuse، ثالثا: السر *mysterium* المتعالي، أو *anyad eva* الأوبانيشادي، أو السونياتا لدى البوذيين، أخيرا: الجذاب *fascinans* الطوباوية، وهي المرحلة التي تستثير الحب، التقوى، والرحمة. فعند هذا المستوى، يُوضع مؤلفنا ما تدعوه الأديان بالخالص: كتجارب النعمة، ونيرفانا البوذيين، واستنارة بودا، والوجد الأوبانيشادي، والرؤية الجمالية المسيحية¹.

وبالتوازي مع هذا الوجه من المقدس المدرك بذاته كنومينوس، يوجد كذلك المقدس المدرك كقيمة، إذ ينشأ من الشعور الخاص بقيمة المقدس، والدين الصوفي الذي يمنح الإنسان الإحساس بالخطيئة كقيمة مضادة. ويرى تلميذ "شلايرماخر" و"كانط" ومعلم ماربورغ في المقدس وجها ثالثا للعقل الخالص. ويُعتبر المقدس من هذا الجانب، بمثابة استعدادٍ فطريٍّ في الروح وكنية ومصدر معرفة يعود أصلها إلى إلهام باطني. كما تعدّ هذه الكنية فورية في إدراك الأنبياء للنومينوس، وفورية لأتباعهم أيضا. فهي تؤسس للنزعة الدينية، وتفسر أصلها، بالإضافة إلى نفسية الإنسان الديني المؤهل لقراءة دلالات المقدس في عالم الظواهر، وعبر تاريخ البشرية. ويولي "أوتو" أهمية كبرى لقراءة هذه الدلالات التي يدعوها بالعرفاء. فعلى النقيض من "شلايرماخر" الذي يعرض هذه العرافة كظاهرة كونية، فإن "أوتو" يقتصرها على كبار المفسرين للمقدس، أي على الأنبياء والمؤسسين². فالنزعة نحو التدين متجذرة في الذات الإنسانية، كما أن التجربة الدينية تعدّ بمثابة مصدر معرفة، ويمكن للخائضين فيها وحدهم إدراك ماهية طبيعة تلك المعرفة الناتجة عنها، وتجد هذه الفكرة صداها فيما يدعو "إليادي" باختصاصي المقدس، أي أولئك الذين يمتلكون أهلية التواصل مع المقدس، والاقتراب منه، والمالكون لسلطة التكريس ورواية الأسطورة، مثل أولئك الممارسين لتقنيات الطيران.

ثم يعمل "رياس" بعدها على تبسيط النظرية الإليادية المتعلقة بتجلي المقدس، وأبعاده مبينا بأنه في منظور "ميرتشيا إليادي" يتوسّع المكان المقدس بطريقة مبالغة، ويسائله مؤلفنا على ضوء الفينومينولوجيا والأنتروبولوجيا. وبما أن المقدس يتجلى داخل المكان والزمان، فذلك ما يجعله يندرج ضمن مجال الظواهر. ولأنه يتجلى، فإن الإنسان يتلقاه، فيكون عندها قد أدرك حضورا لحقيقة مغايرة عن حقائق هذا العالم. كما أنّ تجلّيه عبر أشياء ورموز وكائنات هذا العالم، يجعله يلتبس بعد جديد، أي القداسة. وقد دعا "إليادي" هذا التماثل المخصوص للقداسة بالهيروفانيا، وتعني ظاهرةً يتلقاها الإنسان المتدين. وتتداخل في كل هيروفانيا ثلاثة عناصر متميزة، لكنها تتعدّر على الفصل، وهي: الشيء الطبيعي أو الكائن، كشجرة، حجر، إنسان. ثم الحقيقة اللامرئية التي تفتح بتعالٍ، وكعالم فوق-أرضي، مغاير كليا. وأخيرا، التباس ذلك الشيء بقداسة الحقيقة الغامضة واللامرئية التي يؤدي تفكّكها إلى تمأسس العنصر الوسيط الملتبس بالبعد القداسي. وعند هذه النقطة تأخذ دراسة أدوار الطقوس والشعائر والكلام المقدس والرموز والمكان المقدس في التجربة الدينية للبشرية مكانتها: كالهياكل، والمعابد، والأضرحة،

¹ Julien Ries, Espace et métamorphose du sacré, Dans Alain Dierkens (Ed.), Problèmes d'histoire des religions, Dimensions du sacré dans les littératures profanes, Vol. 10 (Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999), pp 08-09.

² Ibid., p. 09.

والجبال، والأقاليم، ورمزية المركز، والأزمنة المقدسة. وتعرض الهيروفانيات حينها تجانسا من حيث الطبيعة والبنية، لأن جدلية التجلي تبقى هي ذاتها، غير أن عدم تجانس الأشكال يبدو مربكا لأنه ينتقل من الأساطير إلى الطقوس، ليمتد إلى الأشياء والحيوانات والبشرية والأماكن، ويشكل كلاً رمزياً. فالمقدس يعرض ذاته كقوة من نظام مغاير للنظام العادي، لكن وفق اختلافات من حيث المستوى والمصادر المتعددة لهذه القوة¹. فلأنه يتجلى داخل التجربة، فإن الإنسان المتدين يأخذ عنه علمه، كما يعتبر ذلك حافزاً على نشأة اللغة الرمزية، والأمر ذاته عند "أوتو"، إذ لا يسع الشعور بالمقدس أن يظل أبكماً وأصمماً، ولهذا يستعير الإنسان من المجاز للتعبير عن فحواه، وبالتالي فهما يشتركان في الاعتقاد بمركزية الإنسان المتدين، أو المعرفة الشعورية الناتجة عن محورية الذات في التجربة الدينية في الكشف عن ماهية المقدس.

ولا يمكن بحسب "إليادي" الفصل بين التجلي والشاهد عليه، أي الإنسان المتدين. فهو ليس مبدعاً للمقدس ولا خالقاً له، ولكنه الشاهد على تجليه. ونترك مجال الفينومينولوجيا لنلج إلى الأثنوبولوجيا، أي المجال الخاص بتجربة المقدس. وقد ثمن "إليادي" هذا الجانب من المقدس لما أبرزه في كل أعماله، وباعتباره بأن الإنسان المتدين يمثل الإنسان الرمزي: فطبيعة المقدس تستلزم التعبير بمفردات رمزية. ويعدّ التفكير الرمزي نمط إدراك مستقل بذاته، لا متلاكه زاوية نظر ذات بنية مخصوصة، قادرة على كشف الغطاء عن السر، وإضفاء المعنى على التجربة الإنسانية. وتبعاً لـ"إليادي"، فإن الرمزية هي من أبدعت الإنسان، وميَّزته عن سائر الرئيسيات. وقد كان للهند إسهام بالغ في تشكل العقلية الإليادية المتعلقة بالرمزية، بناء على فكرة التحالف *alliance* التي ساعدت الرمز ليكون بمثابة رابط مع الكون، ولتحقيق الخلاص بفضل الطقس. وبواسطة الحفر المتعمق والمتواصل حول هذا المفهوم المزدوج للمقدس وللرمز في حياة وسلوك الإنسان المتدين، خلص "إليادي" إلى وجود وحدة وجودية روحية لدى الإنسانية، وبأن المقدس يشكّل عنصراً في بنية الشعور². فالإنسان المتدين بخوضه لتجربة دينية، يكون قد شهد تجلي المقدس في أسمى حالاته، ما يتطلب شحذ طاقته التعبيرية للإفصاح عنه، بواسطة الرموز باعتباره إنساناً رمزياً، وقد قرّر "إليادي" بأن هذه الميزة تعدّ خاصية إنسانية مشتركة وكونية، ولهذا آمن مثل "أوتو" بمقولة البنية الواحدة بين مختلف التجارب الدينية، وبأن المقدس عنصر متجذر في الشعور، وعليه، فإنه لا يمكن إغفال مركزية التجارب الدينية الهندية في استلهامها لهاته الأفكار حول علاقة الرمز بفحوى الشعور، بعد رحلتها إلى الشرق، واحتكاكها برجالها الروحيين، واطلاعها على تراثه الديني.

وتجد فكرة المقدس كبنية في الشعور الإنساني أرضيتها في تناول الأوتوي لماهيته وطبيعته، فتبعاً لـ"رياس"، يعتبر المقدس في أصله عند "أوتو" معطى أولياً للإلهام الباطني، واستعداداً فطرياً في الروح بذاتها، كما أنه عنصر ذو خاصية فريدة ممتعة عن الوصف، ومبدأ حي في جميع الأديان، يدركه الإنسان الديني بفضل الاستعداد الفطري الأصلي في روحه، ويحدّده في ألفاظ مثل *qadôsh, hagios, sacer*، ومن ثمّ يشرح زخمه ويثمنه في كلمة

¹ Ries, Espace et Métamorphose du Sacré., p 10.

² Ibid.,

sanctum. كما أنّ إدراكه يتم عبر تجربة وصفية تمرّ بأربعة مراحل، لتتوّج باكتشاف ال: قادوش، والمقدس. وحينها يجد الإنسان الديني نفسه في مواجهة المتعالي، أي الإله المنحجب *Deus Absconditus* الذي يقترب في الأديان المختلفة. فعند إدراكه للمقدس كقيمة عينية لخلاصه، يكون الإنسان قد عاش تجربة حقيقية للألوهي، ويعثر بواسطة هذا الإلهام الباطني للألوهي على أصل دينه. ويتجلى المقدس عبر التاريخ بواسطة مجموعة من الدلالات التي تُقرأ في أصل مختلف الأديان، وذلك بفضل مفسرين يعتبرون بمثابة مؤسسي الأديان المتعددة للبشرية¹. فالمقدس إذا هو استعداد فطري في الشعور الإنساني غير مكتسب، ومن ثمّ، فهو عنصر مشترك بين جميع الأديان، وذلك ما دفع بـ "إليادي" إلى القول ببنوية المقدس في القعر العميق للنفسية الإنسانية، تأثراً بفكرة المعطى القبلي الأوتوية، الذي يستعصي على الإدراك إلا من طريق التجربة الدينية، بعد استشارة ذلك الاستعداد والتهيؤ المسبق، بواسطة حوافز توقظه .

أما عن طريقة التعبير عن ماهية هذا الشعور الحادث إزاء مواجهة المتعالي خلال التجربة الدينية في التصور الأوتوي، فقد أكد "أوتو" بأنّ التعبير عن النوميونوس يتم بواسطة الإيماءات، ومجتمعات العبادة، والمواقع المقدسة، والفراغ والصمت، واللغة، والفن والكتب المقدسة، وتعبير الكتاب المقدس عنه، وفي الليتورجيا الكاثوليكية والتقليد اللوثري. وبحسب المنظور الأوتوي، فإن تاريخ الأديان يُظهر استمرارية مذهلة في الاقتراب من الإله الخفي. كما يعتبر بأن مرحلة الذروة قد تحققت لما خلف الإبن نسل الأنبياء، لأنه تمثل حي للمقدس. ويمكننا ملاحظة أثر اللاهوت اللوثري والأوبانيشاد الهندية في معتقد النوميونوس والألوهي والمقدس عند معلم ماربورغ². فالإطلاع الأوتوي الموسّع على مختلف الظواهر الدينية، واستفادته من زخمها، مكّنه من الخروج بفكرة استعصاء الإفصاح عن طبيعة النوميونوس إلا بتوظيف لغة استعارية، ولهذا يعتقد بأن تاريخ الأديان يتشكّل من مجموع تجليات، ومحاولات متنوّعة بتنوّع التجارب الدينية للإفصاح عن ماهية هذه التمثّلات، غير أنه يعتقد بتفوق المسيحية باعتبارها التجلي الأمثل للمقدس، وهي الفكرة التي وجدت صداها في التناول الإليادي، فتاريخ الأديان عنده يتشكل من مجموع هيروفيانيات، وأنه لولاها لما كان لديه ما يقوله، وقد زادت تجربته الهندية قناعة بذلك، لكنه يرى مثل "أوتو"، بأن المسيحية من خلال شخصية يسوع، تعد بمثابة خير تمثّل وتجلّ للمقدس في أكمل صورته.

أما بالنسبة لتصوير "إليادي" لهذه الإشكالية ذاتها، فيذكر "رياس" بأنّه قد كتب في مناسبات مختلفة بأن المقدس لا يتجلى بذاته، ولكنه يتمثّل عبر عملية وساطة تُسهّم في تشكّل اللغة الهيروفيانية، إذ توجد في كل هيروفيانيا حقيقة لامرئية وغامضة، إضافة إلى الشيء الطبيعي الذي تتجلى من خلاله هذه الأخيرة، فيلتبس هو ذاته بالقداسة. وتشكّل هذه الحقيقة اللامرئية موضوع بحثنا، ويحددها "إليادي" عبر سلسلة من المفردات والتعبيرات الاصطلاحية، مثل حديثه عن المكان المقدس الذي يفتح على الترانسندنتالي، وهو ما يدعو بعالم المافوق، السماء، عالم الآلهة، العالم الترانسندنتالي، العالم فوق-الأرضي. وفي سياق الأزمنة المقدسة، يتم وصف الحقيقة المطلقة بعبارات مثل :

¹ Ries, Espace et Métamorphose du Sacré., p. 14.

² Ibid., p 14-15.

الأزمنة الأسطورية الأولانية، الأزمنة المقدسة المتماثلة مع الأبدية، الأزمنة الأصلية. وتسمى هذه الحقيقة بـ"المغاير كليا"، وهي حقيقة مطلقة متجاوزة للعالم، كما يجب أن نضع في الاعتبار بأن هذه المفردات والعبارات كانت موجودة في سياقات الأديان الغايرة. ويرتبط مفهوم الترانسندنتالية بالمقدس عند "إليادي"، فما الذي يدل عليه بالضبط؟¹. فالمتعالي يمثل عند "إليادي" حقيقة مغايرة ومختلفة عن العالم المألوف، ويستلزم الإفصاح عن تجليه في هذا العالم لغةً فريدة تليق بمقامه، أي عبر مفردات يمكنها استيعاب العملية الهيروفاينية، وبالتالي فإن عناصر العالم الطبيعي هي الوعاء الذي يستقبل هذا التجلي ويلعب دور الوساطة، ما يستدعي وصفها عند التباسها به هي الأخرى بمفردات سحر-دينية.

وللإجابة عن معنى المتعالي، وهو مفهوم أوتوي بامتياز، يستحضر "رياس" الإجابة التي قدمها "فيليو دونكا" عن هذا السؤال، فعندما كان "إليادي" يتابع بجامعة بوخارست محاضرات الفيلسوف والميتافيزيقي وفينومينولوجي الدين "ناي إيونيسكو"، وقع الباحث الشاب تحت تأثير بالغ لمحاضرات فينومينولوجيا الفعل الديني والتجربة الدينية ما بين 1924-1925، أين تمسك بفكرة تميز فئة الألوهي بشيء ما مطلق ومستقل تماما وترانسندنتالي، كما أن "إيونيسكو" ذاته تأثر بفكر "رودولف أوتو". وقام "إليادي" باستبدال فئة الألوهي بالمقدس، الدال في تصوّره على الحدّ الأقصى للحقيقة المطلقة، وقد انتهى "دونكا" بعد مواصلته لبحوثه إلى وجود أربعة أشكال أو معان للترانسندنتالية في أعمال "إليادي"، أولا : توجد ترانسندنتالية مستمدة من الهند وتتموضع في مسار الدارما أو القوانين الكونية. أما مفهومها الثاني فيرتبط بالأزمنة، أي *Illud tempus* زمن الأصول والأساطير ومعتقدات الإنسان الغابر المرتن بالحنين نحو الأصول. ثالثا : ترانسندنتالية رمزية للكلية عن الأجزاء. رابعا : ترانسندنتالية ألوهية يُنظرُ إليها كحقيقة مطلقة حسب التصور الأوتوي. وعليه، يجب أن نعترف بوجود تحويلية للمقدس *métamorphose du sacré* ضمن المفهوم الإليادي للمقدس بذاته².

ونرجح فرضية التعرف الإليادي الأوّل على الفكر الأوتوي من خلال المحاضرات الفينومينولوجية الدينية لملهمه "إيونيسكو"، وتأثره بفكرة الألوهي المتعالي من محاضراته عن "أوتو"، ثمّ استبدالها بفكرة المقدس، غير أنه جعلها ممتدة لتسع الأبعاد الوجودية، كالزمان والمكان والحياة الإنسانية والطبيعة، على عكس "أوتو" الذي قصرها على معنى واحد يتمثل في النومينوس ككينونة متجاوزة للعالم الطبيعي.

وقد تناول "ريجا مان" إسهامات الطرحين في فلسفة الدين وجهودهما في تثبيت دعائم الدراسة الفينومينولوجية للدين، مؤكداً بأن المنهج الفينومينولوجي يهيمن حاليا على الخطابات المتعلقة بالإله التي شهدت طفرة مشهودة في العقود الأخيرة على يد مفكرين مثل: "إيمانويل ليفيناس"، "ميشال هنري"، "بول ريكور"، "جون لوك ماريون"، "جون غريش"، "بيار جير"، إلخ. ويدين هذا العدد الكبير من فينومينولوجيي الدين بجذورهم البعيدة في المعرفة إلى مؤلّفين لامعّين، أحدهما فيلسوف أما الثاني فأنثروبولوجي، وهما "رودولف أوتو" و"ميرتشيا إليادي". ونودّ أن نبيّن

¹ Ries, Espace et Métamorphose du Sacré ., p 15 .

² Ibid.,

في مشروع هذه الأطروحة، بأن ولادة فلسفة الدين المعاصرة قد نشأت بفضل أعمالهما، ولهذا يمكن اعتبارهما بمثابة أولئك المعاصرين اللذين عرفا كيف يعطيان زخما جديدا للخطابات حول الإله والظواهر الدينية. وتتجسد السمة المشتركة بينهما في اهتمامهما بفكرتي المقدس والمدنس كمفاهيم بنائية للحقيقة الدينية، مع وجود فروق بسيطة في تحليلهما، ففي حين يجد "إيادي" في فكرة المقدس جوهر الدين، يختلف عنه "أوتو" ويبحث في مفهوم النومينوس، ويحاكمه إلى أقصى معنى ليتلائم مع التعبير عن تجلي الإله والحقائق التي تنشئ ما ندعوه بالتجربة الدينية¹. فالتنظير والتفعيد المستجد لنظرية المقدس الذي خرج به كلاهما، جعلهما من رؤاد هذا الفرع المعرفي ومراجع أساسية فيه، كما أنهما ساهما في تقدم الدراسات وإثرائها، ومع ذلك فقد كان التصور اللاهوتي الأوتوي أبرز معالم تعارضهما، ومع ذلك فنحن نختلف مع الباحث في تصنيفه لـ"إيادي" كأنتروبولوجي بدلا من كونه مؤرخ أديان، وهو الذي كان يعارض هذا التناول.

ثم يحدّد المعالم والأفكار العامة التي يلتقيان ويشتركان في مسائلها عارضا سبب اختياره لعنوان "رودولف أوتو وميرتشيا إيادي، كمصادر في تجديد الخطاب المتعلق بالإله" لأطروحته، فهما يتصوران بأن جوهر الدين يكمن في مفهوم النومينوس والمقدس، اللذان يتناقضان مع مفهوم المدنس، إلا أنه يتعدّد إدراكهما من دون مراعاته. كما أن الإنسان الديني ليس روحا خالصة، لكنه الإنسان المتجدرّ وجوديا داخل تاريخ أو ثقافة أو هيكل اجتماعي ومؤسّساتي. ولذلك يستلزم تحليل اللغة الدينية ضمن إطار مرجعي كوني وأسطوري ورمزي وطقوسي ونفسي للانفعال الإنساني المستغرق في تجربة دينية. فالمكوّن الديني ذو سمة خصوصية تستلزم تجربة فريدة ولغة معينة². فتعريف المقدس عندهما يخضع لمقابلته مع المدنس، كما أن اللغة الرمزية الاستعارية التي يستعملها الإنسان المتدين للإفصاح عن التجربة الدينية تقتضي مراعاة سياقاتها الثقافية والتاريخية والنفسية، وبأن إدراكها يستلزم المرور بتجربة دينية ذات شعور فريد.

ومن ثمّ، فالتجربة الدينية هي سبيل بلوغ اللامتناهي، ولهذا تحتل قيمة مركزية لديهما، ما يستلزم من مؤرخ الأديان أن يعيش نفس الشعور الديني الذي مرّ به الإنسان المتدين حتى يحقق فهما أصيلا لعوالمه الروحية، فالسعي نحو إدراك المقدس والمدنس يميل بنا باتجاه التجربة الدينية، ونحو ما يعبرّ به الإنسان ويحياه في اتصاله بالألوهي، تبعا لما قرّره "ميشال ميسلان" بطريقة رائعة "إنّ الإنسان هو المرآة التي تنعكس من خلالها الأفكار والحقائق حول الإله الذي يعشقه". فاستعصاء تجربة المقدس على الإدراك تقتضي الانفتاح على وجود الإنسان بذاته الذي يحددها ويختبرها مهما كانت طبيعة الدين ومختلف الأشكال التي يعتقدها مجرد خرافة أو وهم، لأن العلاقة المختبرة حينها تظل حقيقة كونية، وهو ما يشكل إشكالية البحث الأنثروبولوجي وفلسفة الدين، كما يمكن عبر تحليل علاقات الإنسان بالألوهي التعرف على تجربة المقدس. ومن ثمّ تصبح فلسفة الدين تفسيرا لهذه التجربة الأولانية والأصلية

¹ Rija Man , Phénomène religieux. La philosophie de la religion, Retrieved from <https://www.grin.com/document/514934> , date : 18/06/2021.

² Ibid.,

الفصل الرابع: المأثرة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللائقا، والمغارة

للحقيقة الدينية، لأنها تهم بالمعنى الأعمق لهذه البنى والآثار التاريخية وتأثيرها في حياة الإنسان ومعنى وجوده، وتقييم تعبيراته وآثاره الإثنية والأنثروبولوجية والتاريخية والأيدولوجية والثقافية¹، فهما يتفقان على أن الإنسان المتدين، كمكون جوهري في التجربة الدينية، ينبغي الولوج إلى عالمه الديني، والتعاطف مع تجاربه، ومحاولة بيان معاني رموزه بغية إدراك قصدية تصوراته عن طبيعة المفارق.

وقد أشار إلى أن نظريتها المستجدة حول المقدس، قد خلّصت الدين من الثقل الفلسفي الذي أغرقه في إشكاليات لا تشكّل جوهرًا خالصًا فيه، فالتجربة الدينية في نظرهما هي التعبير الأصيل عن حقيقة الدين ومعناه، ولهذا يستلزم الاستفاضة في مسألتها، بدلا من تحميله تساؤلات ثانوية قد تحتل الصدارة، إذا ما تخلى مؤرخو الأديان عن دورهم. وعليه، فقد أثبت اكتشاف النوميونوس الأوتوي والمقدس الإليادي كفتة مخصوصة في التجربة الدينية، فائدته في تاريخ الأديان لتحقيق إدراك أدق للحقيقة الدينية، فهو يمكننا أن نجد في الإله نموذج "النار الآكلة" التي تجذب وتفتن، تخيف وترعب. ويسهم بطريقة أفضل في فهم التجربة الصوفية للإنسان الديني الشغوف بسرّ الكائن. ويساعد على فصل الدين عن التصور الأخلاقي المجرد وفقا للطريقة الكانطية، ويتيح فهما مستجدا له كحقيقة أنطولوجية لنظام جوهري².

بالإضافة إلى أنّ جهودهما قد ساهمت في التخلّص من الدراسات الاختزالية، وبيّنت بأن الدين مكون أساسي في النفسية الإنسانية، فقد كان مرافقا لها عبر التطور التاريخي، لأنه كان يمثل المعنى الحقيقي للحياة، كما أنه يتم استمداد القيمة والغاية منه، والتي تسمح معايشة التجربة الدينية باستلهاهما، فالإيمان بحسب "أوتو" و"إليادي" حقيقة ذات جوهر فريد *sui generis* تضبط سلوك المتدين، كما أنّ الحقيقة الدينية تشكّل تجربة أساسية في الكينونة البشرية، فهي ليست مجرد بعدٍ بسيط خاضع لأبعاد أخرى أكثر أهمية منها، لأنها تدخل في التكوين الأنطولوجي للحقائق الإنسانية، ولهذا تعتبر حقيقة ثابتة غير قابلة للاختزال في شعور مجرد أو إسقاط أو تخيّل ولو كان أكثر سمواً وصفاء. ولأنها مغايرة كلياً فهي تقودنا نحو أعماق ذواتنا، لأننا ذو طبيعة دينية. فأن نكون دينيين يعني، أننا على علاقة بالمطلق الذي يتجاوزنا ويفوقنا ويدرك تصوراتنا لذواتنا، وأنه يعقد حبل وجودنا لأننا لسنا تبعاً لمعيار ذواتنا، ولكننا مرتبطون بترانسندنتالية تجمعنا به، يدعوها "رودولف أوتو" بالنوميونوس الذي يتجلى ويُقدّس وجودنا جاعلاً إياه موضع تجربة له بذاته، فالتجربة الدينية الحقيقية هي التي تعلّم وتعّدل وتؤهل جميع السلوكات الإنسانية، فالذات والموضوع مرتبطان ارتباطاً وثيقاً داخل التجربة الدينية³، ولذلك كانا يعتقدان بأن الدين هو الحل النموذجي لكل أزمة وجودية، لأن الإنسان ليس معطى، أو صنعا تاريخياً، بل صنيعة الآلهة، ولا يمكنه العيش دون ترانسندنتالية.

¹ Rija Man , Phénomène religieux. La philosophie de la religion, Ibid.,

² Ibid.,

³ Ibid.,

وقد آمن "أوتو" بنظرية البنية المشتركة بين التجارب الدينية، فبالرغم من اختلاف مدلولات النوميونوس، لأن الشعور بحالة الانسحاق والعدمية والفتنة أمام تجليه يجمع بينها، ولهذا أضفى الطابع الكوني على مفهوم النوميونوس كحقيقة تحكم كل التجارب الدينية، بدءاً من الأرواحية وصولاً إلى المسيحية، وبالتالي فهو يشكل جوهر التدين، كما يقرّر الإيمان. ويُترجم تجلّيه عبر تجربة انسحاق مغرقة في العدم عند مواجهة المغاير كلياً. فالنوميونوس الأوتوي إذن ليس فكرة ولا مفهوماً مجرداً، بل قوة مرهبة ومروعة وغير عقلانية، جذّابة وفاتنة في آن واحد، وعند مواجهته نكتشف شعوراً بالرهبة لأننا في حضرة مقدس وسرّ مغاير كليّ، يفيض سمواً ساحقاً من القوة، كما أننا نحسّ بامتلاء للذات، استثير لتجلي جانب من القوة الألوهية. فبحضرة النوميونوس يختبر الإنسان شعوراً بتعزّيه وافتقاره، وتعجز كلماته على وصف المتجاوز، ومع ذلك نقوم بتسميته بواسطة اللغة لكنها تسمية تقريبية مجردة¹. فاللغة الدينية تنحو نحو الرمزية والمجاز حتى تتمكن من نقل ماهية الشعور المعيش داخل التجربة نظراً لعجز المفاهيم العقلانية على احتواء كمّ فيضها.

وقد تأثر "إليادي" بفكرة كونية التجربة الدينية الأوتوية، وجوهريتها بالنسبة للدين، إلا أنه اختلف معه في بعض النقاط التي يحددها "ريجا مان" مبيناً بأن "إليادي" عقد أثنى على الفكر الأوتوي، فقد نظر إليه كمادة يمكن الإفادة منها باعتبارها تأملات ذات صدى عالمي، خاصة في مجال البحث في العلوم الدينية.

ومع ذلك فقد انتقده، أين قام بإزالة أول قيد بارز حظي باهتمام "أوتو" الذي حصر العلاقة بين العقلاني واللاعقلاني في الظاهرة الدينية، بينما ينبغي إدراك المقدس في كليّته وتعقيده. أما القيد الثاني، فيتعلق بالأول بشكل وثيق، ويتمثل في عدم قدرة "أوتو" على إثبات التعارض الجوهرية القائم بين المقدس والمدنس عند مسألته للنوميونوس، بينما اعتقد "إليادي" بأن هذا التعارض هو التعريف الأول للمقدس². فدائرة البحث الإليادية كانت أوسع من حيث مفهوم المقدس الذي جعله فضفاضاً يسع جميع الظواهر الدينية، بما في ذلك الظواهر الحديثة اللادينية التي رأى فيها عودة لمقوله، في حين أن الدائرة الأوتوية كانت ضيقة تبحث في إشكالية اللاعقلاني فقط، بالإضافة إلى استفادة "إليادي" من المفهوم الدوركهايمي للجندلية القائمة بين المقدس والمدنس، مقرراً استحالة تعريف أحدهما من دون مقابلته بالآخر.

وقد أجرى "روبرت سبايتزر" دراسة مقارنة بين المفاهيم الأوتوية والإليادية للمقدس، مشيراً إلى بعض الجوانب التي يلتقيان فيها، وسنحاول التركيز على أهم الأفكار الرئيسية في تناوله، إذ يذكر بأن "إليادي" أصبح معروفاً بعد اشتغاله على عمل "رودولف أوتو" حول تجربة النوميونوس، الذي أثار على تفكيره في فلسفة الدين. فبعد إجرائه لدراسة شاملة ووافية لتاريخ الأديان، خلص "إليادي" إلى أن الدين ينشأ من تجربة المقدس المتعددة على الاختزال (يشارك فيها جميع الناس)، والتي تسعى إلى تعبيرات عبر-ثقافية *cross-culture* ظاهرية في الأساطير والطقوس. وقد أضحت هذه الطقوس والأساطير بوابات مشتركة من أجل التواصل مع الحقيقة الترانسندنالية. وينبغي للقراء

¹ Rija Man , Phénomène religieux. La philosophie de la religion, Ibid.

² Ibid.,

أن يدركو أثر "رودولف أوتو" في توظيف "إليادي" لعدم قابلية المقدس للاختزال، لكنه لا ينبغي الاعتقاد بأنه اعتمد في بحوثه على دراسات "أوتو" بشكل شامل. وبدلاً من ذلك، فقد وجد بأن خلاصات "أوتو" ذات قدرة إثباتية وإبصالية لشرح بحوثه حول التعبيرات عبر-الثقافية للدين. وبعبارة أخرى، فإن بحوث "إليادي" عن الأساطير، والرموز، والطقوس، والمقدس، قادت إلى الاستنتاج بأن "أوتو" كان صائباً في تجربة النومينوس، لأنه شرح العديد من العناصر عبر-الثقافية المشتركة في التعبير الديني. كما يمكنها تفسير تفاعل الفرديات *individuals*، للبحث وتجربة الأساطير، والطقوس، والرموز، والمجتمعات المقدسة. وقد مكّنت النقطة الأخيرة "إليادي" توسعة وتعزيز المخرجات الأوتوية (التي ركزت على معطيات التجارب الذاتية الباطنية للقدسي)، وذلك من خلال إضافة مكونات تعبيرات مجتمعات خارجية عن المقدس. لقد اشتغل "إليادي" على النقيض من منحى "أوتو". فبدلاً من التحرك من التجربة الذاتية الباطنية نحو التعبيرات الخارجية، فقد تحرك من التعبيرات الخارجية المشتركة نحو التجارب الباطنية¹. بمعنى أن "إليادي" قد وظّف المعجم الديني البدائي في التعبير عن طبيعة المتعالي، المعيش كشعور في التجربة الدينية، بينما انطلق "أوتو" من الشعور النومينوسي المنبثق عن المعرفة الدينية القبلية وبعد انتشار الإلحاد وظاهرة الإنسان غير المتدين، يطرح "سبايتزر" تساؤلاً، حول وجود توافق بين التصورين عن الأزمة الوجودية التي ضربت كيان الإنسان الحديث: هل يمكن تطبيق مخرجات "إليادي" و"أوتو" على الإنسان الحديث؟ وهل يمكن اعتباره إنساناً متديناً؟. فبعد تعرّضه لقدرة الإنسان المتدين الحديث على تجاوز المشكلات التي تعترضه في حياته، بسبب إيمانه بالمقدس والبعد الترانسندنتالي، وهو ما يجعل حياته غاية ومعنى، بحسب "إليادي"، يناقش مفهوم القلق الوجودي الذي يعانيه اللامتدين بسبب رفضه للتعالي، وإنكاره للمقدس، وهو ما جعله يعيش أزمة وجودية، نتيجة الاعتقاد بالاكْتفاء بالذات والاعتزاز بأنه صنّيع التاريخ، ومعطى، وهو ما أدى به إلى رفض المقدس. ويعلق "سبايتزر" بأن الحرية والاكْتفاء بالذات، ليس مبرراً تبعاً لـ"إليادي" و"أوتو" لإنكار الترانسندنتالية، ذلك أن التوافق الملاحظ بين الشعور الإنساني بالروحاني (تجربة النومينوس)، وتعبيرات المقدس (الهيروفيانيا)، تملك أصلاً باطنياً متجاوزاً للطبيعة، تعطي سبباً كافياً بالنسبة لغير المتدين بأن الأفراد يملكون بعداً ترانسندنتالياً وحسب، بل وأنهم خلّقوا في علاقة مع الحقيقة الترانسندنتالية، الغامضة والسرية، والمغايرة كلياً، بالإضافة إلى كونها جذابة وفاتنة. ومن ثمّ، فالإنسان لا يستطيع أن يتنكّر لأصله المتعالي، وبأصالة التدين في وعيه، وبأنه وُجد ليكون في علاقة مع حقيقة مغايرة لعالمه، وبأنه يتوق للبقاء وسط المعنى ويخشى الفراغ ويقاومه، وبأن "أوتو" و"إليادي"، كان يسعيان إلى إيجاد حلّ للقلق الوجودي من خلال الانفتاح على الحقيقة الترانسندنتالية الكاملة فينا، وللمشاركة الجماعية في رموز، وطقوس المجتمعات الدينية². فقد كان يجهدان إلى استعادة المعنى المفقود الحياة البشرية، بعد سلخ القداسة، واستبدال مقولات العلم الطبيعي مكانة الترانسندنتالية.

¹ Spitzer, The Soul's Upward Yearning, pp 53-54.

² Ibid., Cf., pp 64-68.

الفصل الرابع: المأنة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائقا، والمغارة

وبعد هذه المناقشة للأفكار الرئيسية حول مفهوم المقدس عند "أوتو" و"إليادي"، والقراءة التحليلية التي أنجزناها خلال الفصول السابقة، يمكن الخروج بمجموعة من النقاط التي يجتمعان فيها حول مفهوم المقدس، على الشكل التالي:

- يمثل المقدس حقيقة ترانسندنتالية، مفارقة للشرطية البشرية، كلية، مطلقة، وقوية، غير متناهية.
- المقدس هو المغاير كلياً *ganze andere*، الذي يتعذر تشبيهه بأي شيء من الكينونات المتناهية.
- لا يمكن إدراك طبيعته وماهيته إلا من خلال التذوق الشعوري، وحده، بعد معايشة تجربة دينية لامتناه عن الإدراك العقلاني.
- تعذر المقدس على الوصف المفاهيمي، فهو يقتضي لغة إيحائية إشارية استعارية، أي لغة رمزية تناظرية، يستطيع الإنسان صياغتها باعتباره كائناً رمزياً، ومتديناً.
- المقدس بنية في الشعور، تملك النفس استعداداً وتهيؤاً مسبقاً للشعور به وحده، أي أنه معطى قبلي.
- لا يحصل للإنسان علم بالمقدس إلا بعد تجليه، فعند تمثله وشهوده يصبح مُدركاً لديه، فما يدعو "أوتو" بتجربة النومينوس، يوازيه "إليادي" بتجلي المقدس.
- يمكن للمقدس أن يتجلى عبر أشياء الوجود وكينوناته لكنه لا يلتبس بها، ولا تغير طبيعته، لكنه يملك خاصية تحويل الأشياء من مدنسة إلى مقدسة، وجعلها حقيقية.
- للمقدس ظهوراته المبكرة، فما يدعو "أوتو" بالوجل الشيطاني يسميه "إليادي" بالأزمنة الأسطورية، فتجليات المقدس وقبليته في الشعور هي الباعث والدافع لتلك الظواهر الدينية البدائية.
- الإنسان كائن متدين بطبعه، محبوب ومفطور على تقديس وتبجيل ما يُفارق عالمه العادي، مهما كانت طبيعة هذا التقديس بسيطة أم معقدة.
- الاعتقاد بالبنية الواحدة المشتركة بين جميع الظواهر الدينية، باعتبار أن المقدس يشكل جوهرها.
- تقوم بنية المقدس على مفهوم توافق الأضداد، لأنه يتحدّد من خلال علاقته بما يناقضه، أي المدنس، فهو يجمع بين نقيضين.
- يصبح الإنسان يصبح واعياً ومدركاً لذاته من خلال تجلّي المقدس، فما يثيره في النفس، يجعله قادراً على تقييم وتمييز بين ما يعتبر حقيقياً أو زائفاً في وجوده، وعليه، فإن التجلي هو الذي يضيف القيمة والمعنى على الأشياء والذات.
- الإنسان المتدين لا يصنع ذاته، ولا يعتقد بأنه صنيعه التاريخ، وإنما يعتقد بأنه صنيعه مغاير كلياً.
- الإنسان المتدين محكوم بالحنين إلى الأصول، ولذلك يجهد للبقاء وسط المعنى، والشعور بالقرب من المقدس، لأنه يخشى العماء، ومدفوع بظمئه الأنطولوجي إلى التعالي.

المطلب الثالث : المقولات التأسيسية للمقدس بين "أوتو" و"إليادي" ، معالم المغايرة والاختلاف :

سنعمل على المقارنة بين أوجه الاختلاف القائمة بين المقولات التأسيسية التي بنى عليها "أوتو" و"إليادي" نظريتهما حول المقدس، وإبراز البون المفاهيمي ومواضع المغايرة في طرحهما، نظرا لاختلاف المناهل التي شكّلت شخصيتهما المعرفية، كما سنعمل على تبيان هذه الفروق بين تصوّراتهما عبر عرضٍ مجملٍ لمفهوماهما حول المقدس، بغرض استخلاص أهم الأفكار الرئيسية التي يختلفان فيها.

ويتمثل أول فرق بينهما في تركيز "أوتو" على الجانب اللاعقلاني في المقدس الذي دعاه بالنومينوس، فهو يُوظفُ هذا المفهوم في الدراسات الأكاديمية الحديثة للدين المشتغلة على فينومينولوجيا التجربة الدينية، ويقصره على الجوانب الوجدانية واللاعقلانية في الحياة الدينية. وقد نحتة كعنصر جوهري في الدين من خلال كتابه "فكرة القدسي" الذي عرض فيه حجة شاملة حول ما نعته بالقدسي *The Holy (Das Heilige)* كتعبير لاعقلاني عنه، أو النومينوس الممتنع عن الوصف المفاهيمي، كما يُستعصى بلوغه إلا من خلال التجربة الدينية. ويشير "أوتو" إلى أن مصطلح *numinous (numinös)* مشتق من اللاتينية *numen*، ويقارنه بمصطلح *ominous (ominös)* المشتق من اللاتينية *omen*، التي تترجم إلى "روح" *spirit* وتشير إلى فكرة "الإشارة" *nodding* الإلهية، المتجذرة في فكرة الإرادة الإلهية، والدالة رمزيا كإشارة عن القبول. ويخضع مفهوم النومينوس حسب التوظيف الأوتوي، والدراسة الأكاديمية الموسّعة للدين إلى التعريف الأكثر شمولية من حيث صلته بخصائص المثلث الإلهي أو الروحي. ويشير "أوتو" في كتابه إلى النومينوس كـ"فئة تقييم" و"حالة وجدانية" ذات جوهر فريد *sui generis*، أي أنها "استثنائية في نوعها" وغير قابلة لاختزالها في حالات وجدانية أو ظواهر أخرى، فهي نوع من "الحقائق الأولية والتأسيسية" للدين التي يصعب "تعريفها بدقة". ويؤكد بأن شرح هذا المفهوم يجب أن يتم عبر التلميح إليه بأمثلة مألوفة ومتشابهة، ثم مقارنتها بأمثلة غير متشابهة، فعبر هذا التعارض تصبح متقاربة من الناحية المفاهيمية. وتسمح هذه المقارنة والمعارضة للشعور بالنومينوس و"استثارة" الذات التي تدرسه بتحقيق وعي حقيقي وتجريبي وفهم خطابي له¹.

فطبيعة اللغة القاصرة، وخصائص العقل المحدودة، لا يمكنها أن تقدم تحديدا دقيقا لطبيعة النومينوس، ولهذا يخشى "أوتو" من الوقوع في الاختزال إذا ما حاولنا تقريب ذلك التصور من خلال الاستعانة بمحمولات لفظية ذات صبغة طبيعية، خشية هدم عدم التوافق بين العالمين، إلا بعد إخضاعها لقانون الناظر وتلازم الأحساسيس، واختطاطها مع فئات العقل القبلية، وهو ما لم يأخذ به "إليادي"، الذي صرّح في مقدمة كتابه "المقدس والمدنس" بأنه لن يكتفي بمجرد تناول الجوانب غير العقلانية في المقدس، وإنما مقارنة المقدس في كليته، بالإضافة إلى عدم اتفاقهما بخصوص اللغة الدينية، فاللغة الرمزية عنده مقرونة بالسياق التاريخي، والاجتماعي والثقافي، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل لاحقا.

¹ Sarbaker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., pp. 02-03.

أما عن الفرق الثاني، فيتمثل في المصادر أو القرائن التي اعتمدها لإضفاء شرعية على نظريته حول بنية المقدس، فقد عرض "أوتو" في كتابه بنية وخاصة النوميونوس من خلال استحضار العديد من الأمثلة التي عبّرت عليه في العهدين القديم والجديد، والكتابات اللوثرية، وإشارات عابرة من الطاوية والهندوسية والبوذية. أما الجزء الأخير من عمله فيركز على نظرياته المتعلقة بالطبيعة القبلية للقدسي، وتضمنياته الواسعة لنظريته في فهم تاريخ الأديان. وتنغمس الأفكار الأوتوية في الانعكاسات الفلسفية واللاهوتية لـ"كانط" و"شلايرماخر" و"فريس" التي توفر جميعها السياق الفكري الأوسع الذي نشأت فيه النظريات الأوتوية الدينية¹. فهو لم ينطلق من فراغ، وإنما من مجموعة روافد فكرية ولاهوتية قبلية، بالإضافة إلى استفادته من رحلاته نحو الشرق الأقصى، غير أن كثرة شواهد من نصوص الكتاب المقدس جعلت كتاباته تنزع نحو اللاهوت، وهو ما تسبب في معاتبة "هوسرل" له، غير أن المادة العلمية الإليادية تتميز بالعودة إلى المصادر الأسطورية الغابرة، وتوظيف الرمزية البدائية واعتماد معجمها في استنتاج دلالات الظواهر الدينية، ناهيك عن تبني "أوتو" لأطروحات التيار النيوكانطي، ما جعل تصوّره أقرب إلى فلسفة الدين، وهو ما اعترض عليه "إيباوي"، الذي كان يدعو إلى تبني مقارنة مستمدة من روح تصوّر حقل تاريخ الأديان وأدواته المنهجية.

أما بالنسبة للفرق الثالث، فيعود إلى اعتماده لمفهوم الشعور بالخليقة، أو طاقة العرافة، والتي تُدرّك كشعور بالعدمية السّاحقة عند مواجهة قوة متسامية، وهو موازٍ لمفهوم "شعور التبعية" الديني عند "شلايرماخر" المؤثر والذائع، الذي يرُدُّ جذور الدين إلى مجال التقوى والتجربة الشخصية، لكنه يختلف عنه. ويتجلى النقد الأوتوي لمنظور "شلايرماخر" في أن هذا الاعتماد قد تم التنظير له باعتباره المطلق في مقابل النسبي، وعليه يكون الاختلاف في الدرجة وليس في النوع، كما أن هذا الاعتماد يقتضي استدلالاً من عامل خارجي عن التجربة الذاتية على عكس المعرفة القائمة على التجربة المباشرة. وبدلاً من ذلك، فإن النوميونوس الأوتوي فريد من نوعه *sui generis*، لأنه العلة المباشرة والحسية لـ"شعور الخليقة". فالنوميونوس هو انعكاس لمثول النومين، يتم اختباره بشكل مباشر وغير مفاهيمي، بدلاً من الاستدلال عليه تعبيرياً، أو كأمر ثانوي لآخر أكثر أولانية منه في التجربة. كما أنّ العواطف المرتبطة بالنوميونوس يتم استثارها بشكل فريد من خلال حقيقة موضوعية بدلاً من مجموعة شروط مقرّرة تؤدي العواطف الدينية من خلالها إلى تأصيل الإدراك أو الاستدلال على وجود كائن خارجي². فشعور الخليقة هو الكلية الأساسية التي يتشكل منها المفهوم الأوتوي لنظرية النوميونوس، التي يحس خلالها الإنسان الديني بحالة من العدمية والانتقاص والضعف والانسحاق عند لحظة تجلي ومثول ومواجهة قوة سامية، إذ يتم إدراكها بشكل فوري دونما حاجة إلى التقيد بمختلف النظريات أو الضوابط التي قننتها النظم اللاهوتية للاستدلال على وجودها، ولهذا تعجز اللغة المفاهيمية على الإحاطة بها، ويريد "أوتو" بهذا المفهوم أن يؤكد على شرعية المعرفة الدينية القبلية.

¹ Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., Pp. 03-04.

² Ibid., p. 04.

ولم يأخذ "إليادي" بهذا المفهوم، ويعود السبب في ذلك يعود إلى الحشية من اتهامه بتوظيف مفاهيم ومسلّمات فلسفية أو لاهوتية، وهو الذي كان يدعو إلى اجتنابها خوف الاختزال، لكنه يعبر عن قبلية التدين في النفس البشرية بمفهوم الإنسان المتدين.

ويعود الفرق الرابع، إلى عدم تبني "أوتو" لمفهوم واضح حول ماهية المدنس باعتباره كينونة مستقلة عن المقدس، وإنما يحيله إلى التناقض القائم بين العناصر أو الفئات التي تشكل بنية النوميونوس، أي التناقض بين المروع والجذاب، من جهة، بالإضافة إلى الأبعاد التي يتجلى من خلالها شعور الخليقة، أو الشعور النوميونوسي، أثناء التجربة الدينية، أي تلك العناصر اللاعقلانية التي تحدد طبيعة النوميونوس وماهيتها، من جهة أخرى. فالنوميونوس ككينونة مفارقة، يدلّ على غير ما يثيره في النفس من شعور مستمدّ منه، وقبلي في نفس الوقت. ومع ذلك فهو ليس بمفهوم المدنس الإليادي.

فقد وصف "أوتو" النوميونوس بأنه يتّسم بخاصية خفية أو "سرية" *mysterium*، تتميز بجانبها المروع والمخيف *tremendum*، الجذاب والقاتن *facinans*، وهي الكلّ الذي يشار إليه بالسّر المروع والجذاب. فبالرغم من دلالة السر على ما هو خفي عن الأنظار أو المعرفة، لكن لا ينبغي فهمه كحالة سلبية، بل كإشارة إلى ما يعتبر عظيم القيمة في طبيعته. ويعبر المفهوم الأوتوي على تصوره لـ "مغارة" *otherness* النوميونوس، بمصطلح "المغائر كليا" *das ganz andere*، وهو شكل عجائبي مطلق، يستعصي على الإدراك بواسطة مصطلحات طبيعية، فالنوميونوس كسّر يعدّ خارقا للطبيعة لا يمكن إدراكه في كماله¹. فهذا المغائر ذو الطبيعة الفريدة من حيث جوهره، هو المصطلح الذي أخذه "إليادي" عن "أوتو"، لكنه يختلف عنه من حيث المفهوم كما سنرى لاحقا، وهو يمثل الجانب اللاعقلاني، الذي يتحدّد من خلال ثلاثة عناصر، أولها، عنصر الفرع. أما بالنسبة لعنصر المروع في النوميونوس *Tremendum* ويسميه بالمروع أو المهيب (*das Schauervolle*) *awefulness*، فيناقش "أوتو" ثلاثة جوانب: الجليل (*Majestas*) *majestic*، والقاهر (*das Übermächtige*) *overpowering*، والحي (*das Energetische*) *energetic*. فالمروع أو الجانب المهيب للنوميونوس ينشئ الخوف، الفرع، الغرابة، الاندهاش، العرافة، الرعب. ويربط "أوتو" الجانب المروع للنوميونوس بتجربة الرعدة والرعدة، خاصة فيما يتعلق بالأثر الجسدي على الكائن البشري².

فعنصر المهيب يرتبط بتجربة الخوف والرعدة والمهابة من النوميونوس، ويتشكل من ثلاثة أبعاد، تبعا لـ "أوتو"، وقد كان هذا العنصر جليا في أقدم آثار التدين البشري، وقد انتقل إلى القصص الشعبية حول الأشباح والحكايات الشيطانية، بالإضافة إلى ما يعتبره أكثر الأديان اكتمالا وتطورا، كالمسيحية والتقاليد الهندوسية المتأخرة، حيث يكمل الحب والغضب الإلهيين بعضهما البعض كصفات. ومن ثمّ، يحمل المروع دلالة كبرى عنده في فهم طبيعة النوميونوس والقدسي، وهي النقطة التي يتميز فيها بوجهة نظره حول المسيحية عن اللاهوتيين المؤثرين

¹ Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., p. 04.

² Ibid., pp. 04-05.

كـ"شلايرماخر" و"ريتشل". أما العنصر الجليل *Majestas* في السر المروع *Mysterium tremendum* فيشير إلى الجانب القاهر، وهو مفهوم يُشار إليه في عبارة المروع الجليل *tremenda Majestas*، أي "رهبة الجلالة" *awe of majesty*، وهي تلخص الفكرة التي يكون فيها إحساس الذات بذاتها بغاية التناهي في الصغر عند مواجهة المستوى القاهر للنومينوس. كما يرتبط ذلك أيضا بالمفهوم الأوتوي حول شعور الخليقة، وهو ما يفصل تصوره حول تجربة النومينوس عن الشعور بالاعتماد عند "شلايرماخر"، ذلك أن التصور الأوتوي ينسجم مع الشعور بكيونة الخليقة *creature*، على عكس تصور "شلايرماخر" للتجربة بالكيونة المخلوقة *created*. أما المكوّن الأخير للنومينوس، أو للجانب اللاعقلاني للقدسي، فهو بعدُ الحي *energetic*، والذي يرتبط بعناصر الحيوية والإلحاح والفعالية في التجربة الدينية. وهو يعبر عن الطبيعة القوية والقاهرة في النومينوس، إذ يحفز الشخص على النشاط ويكشف عن البعد الأعمق للقوة الروحية التي تسيّر العالم، والتي تعرّف في الدين غالبا بالألوهية، وبالمحبة خاصة في التصوف¹. فـ"أوتو" لا ينفي وجود هذا العنصر التدين البدائي القديم، بل يستغله للاستدلال على فطرية التدين لدى الإنسان، وبأنه يعكس مرحلة أولانية في العبادة سرعان ما تطوّرت في أشكال سامية لاحقا، وهي الحالة التي يشعر فيها المتدين بالانسحاق والعدمية والهيمنة.

أما بالنسبة للعنصر الثاني أو الجانب الموازي للمروع فهو الجذاب، أي ذلك المظهر "الفاتن" *attractive* أو "الساحر" *fascinating* في السر. ويُدرّك النومينوس بهذا النحو كـ"توافق للأضداد" *harmony of contrasts*، لأنه يتضمن ثنائية ديناميكية متزامنة بين تجارب الخوف والانجذاب، وإثارته لاستجابة وجودية متناقضة، منقّرة وجاذبة في نفس الوقت. فلا المروع ولا الجذاب يستنفذان تجربة النومينوس، لكنهما كجوانب مكتملة، يشكّلان معا الكل الأكبر للتجربة الدينية. فعلى العكس من تجارب الخوف والرعب والغضب، التي تعدّ كخصائص للمروع، يرتبط الجانب الجذاب بتجربة المحبة والنعمة والرحمة².

فهما وجهان للنومينوس الذي يوصف على أنه سرّ غامض يستعصي على الإدراك المنطقي، ومع ذلك، فإنه يستحيل تمثيله من جانب واحد منهما فحسب، فهما بالرغم من تناقضهما، يعمل توافقهما أو التقاؤهما على تحديد ماهيته، كما أن توافق الأضداد يتمثل في النومينوس بذاته، ككيونة واحدة مطلقة، في حين أن المقدس الإليادي، يعتبر مطلقا في ذاته، أي أنه منفصل عن المدنس، ولا يتشكل من عناصر وفتات محددة مثلما نجده عند "أوتو"، غير أن توافق الأضداد يحصل عنده بسبب تجليه عبر شيء مدنس، والذي يعتبر شيئا غير مطلق، أي أنه متناه طبيعي، ولكنه يمثل كيونة مستقلة عن المقدس من حيث البنية.

وبناء على ما سبق، يمكن القول بأن المدنس في المفهوم الأوتوي يشير إلى الشعور النومينوسي بالعدمية والانسحاق التي يشعر بها الإنسان المتدين، المنبثق عن الشعور بالخليقة، وهو ما يتناقض مع المفهوم الإليادي للمدنس، الذي

¹ Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., p. 05.

² Ibid.,

يوازي في طرحه، كينونة مستقلة، متناهية، تعتبر وسيطا للمقدس يتجلى من خلاله، ليأخذ معناه، وهو ما سنفصل فيه لاحقا.

كما يوجد فرق خامس يتمثل في طريقة توظيف الأنطولوجيا الغابرة، فقد عرفت الأديان القديمة البدائية مثل هذا النوع من الصفات الألوهية، ولو كانت تتسم بشيء من الطيش والهيجان، لكنّها تطوّرت إلى أشكال مهذّبة من السلوك الديني، وهو ما يدلّ على فطرية التدين لدى الإنسان، إذ يلمح "أوتو" إلى أن هذين الجانبين من التجربة الدينية مرتبطان بالتطور التاريخي للعوي الديني بدءًا من المراحل الأولى، التي شدّدت بشكل كبير على المروع، وإلى المراحل المتأخرة التي تبيّأ فيها الجذاب مركز الصدارة. حيث ترتبط المراحل الأولى بطقوس التضحية وطرده الأرواح الشريرة التي تهدف لاسترضاء ومصالحة القوى الغاضبة، أما المراحل المتأخرة، فترتبط بالعبادة والتقوى والتصوف¹.

إذ يعتمد "أوتو" الأشكال الدينية الغابرة للدلالة على فطرية التدين وتحدّره في النفس، لكن غرضه في الأخير كان يتمثل في إبراز سموّ المسيحية عن سائر الأديان، التي مثلت خير صقل وتهذيب للنومينوس في مساره التاريخي، وعليه فقد كان هدفه من توظيف التدين البدائي لاهوتيا، لكن "إليادي" استمدّه كمدّة رئيسية في بناء نظرياته، ووظّف معجمه الدلالي والأسطوري في تنظيره، ولم يعمل على توظيفه للتأكيد على مصداقية المسيحية، كما أنه لم يقيم بإسقاط تصورات اللاهوتية عليه.

ويختصر "هينينغ نورنبرغ" عملية الصقل والتهذيب المنبثقة عن تطور المراحل الخام، مبينا بأن "أوتو" يزعم بأنه في سياق التاريخ الديني قد مرّ شعور الخليقة، أو ما يدعوه بالشعور النومينوسي، بعملية تطور من "الوجل الشيطاني" الأكثر بدائية، إلى أشكال أكثر نضجا من العبادة والإجلال والتقوى، وتوصف هذه العملية بأنها عقلنة وأخلقة للأشكال الأكثر بدائية. وتبعاً لـ "أوتو"، فإن المفاهيم - خاصة المفاهيم الأخلاقية - تتري وتهذب هذا الشعور، ولهذا فإن مشاعر الانتقاص من الذات والدناسة المحضة التي ينطوي عليها شعور الخليقة، بالرغم من عدم ارتباطها بالضمير عند انتهاك قانون أخلاقي، يمكن أن تلائم المعاني المستمدة من المثل الاجتماعية والفردية للالتزام والعدل والخير، وحالة الإحساس بالخطيئة. ويمكننا الحديث عن القدسي في أنقى معانيه، عندما يتم إثراء شعور الخليقة عقلايا أو يُهذّب أخلاقيا². فهو يربط التهذيب بالفكر الأخلاقي بعد خضوعه لقانون تناظر الأحاسيس الطبيعية مع الشعور النومينوسي حتى تتلائم مع بنيته عبر التخطيط، واجتنابا لاختزال الجوهر الفريد، وهو يهدف إلى خدمة فكرة كمال شعور الخليقة في المسيحية.

ولا يأخذ "إليادي" بهذه الفكرة النيوكانطية، فهو يرى بأن القواعد الأخلاقية كانت تستمد من النماذج البدئية التي توحى بها الكائنات المفارقة، كما أنه يرى على عكس الأوتوية تماما، بأن التهذيب في التقليد اليهودي-المسيحي

¹ Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous., pp. 05-06.

² Henning Nörenberg, The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto's The Idea of the Holy Revisited, Open Theology (De Gruyter Open Access, Vol.3, Issue 1, Oct 2017), p. 547

قد ساهم في سلخ القداسة عن الوجود، وقام بإلغاء الأزمنة الأسطورية، وأدى إلى تدهور الإنسان المتدين، ليحلّ بدله اللامتدين، فما يراه "أوتو" تهديبا يعتبره "إيباوي" انسلاخا وانفكاكا وتحللا من النماذج البدئية، كما يتعاطف "إيباوي" مع المتدين البدائي، ويرى بأن عمله حافل بالمعنى، ولا يتفق مع "أوتو" في عدم ثقل هذه الأسطوريات التي اعتبرها انتقاصا من النومينوس.

وبعد هذا العرض المجمل لنظرية "رودولف أوتو" حول المقدس، ومكان اختلافه مع "إيباوي"، نأتي إلى نظرية هذا الأخير، مع العمل على إيجازها بغية تسليط الضوء على أهم الأفكار الرئيسية التي يختلفان فيها. لعلّ أهمّ فارق يكمن بين تعريف المقدس عند "إيباوي" عن التعريف الأوتوي يتمثل في نزوعه نحو مقابلته بالمدنس، مؤكدا على استحالة معرفة بنيته دون إجراء هذه المقابلة، وقد تناول "جون فولك" مركزية مقولة جدلية المقدس والمدنس، أو العلاقة التفارقية القائمة بينهما، في تعريف كل منهما مؤكدا بأنه وفقا لـ"إيباوي"، يعتبر المقدس والمدنس جوهران متضادان يتعايشان في علاقة تفارقية *paradox*. حيث تعمل الهيروفانيا على الكشف عن هذا الجمع المتفارق للمقدس والمدنس، الوجود والعدم، المطلق والنسي، الأبدى والسيروري، كما تُظهر تعايش هذه الجواهر المتناقضة، فهما ليسا جوهرين يتم إدراكهما بطريقة ثنائية، وإنما كجوهرين متعارضين أبديا وامتيازين لانهايا، في علاقة تفارقية، فالمقدس باعتباره حقيقيا وأبديا، يتجلى بذاته بشكل متفارق في المدنس الزمني والمتغاير. ويوظف "إيباوي" مفهوم التفارق للإشارة إلى الأشياء التي تنتمي إلى هذا العالم المتغير والسيروري (المدنس) لتتحول بطريقة ما إلى حقيقة لامتغيرة، مطلقة و"متمايزة عن هذا العالم" (المقدس). فالمقدس يتجلى بطريقة أو بأخرى عبر الوجود المدنس، لكنّه يظلّ في الوقت عينه ترانسندنتاليا. فالتفارق بحسب "إيباوي"، هو إمكانية تجلي المطلق والأبدى عبر شيء ما نسبي وزمني ومحدود، وهو يعتبر بأن المفارق بعيد عن إدراكنا، ولا يعني ذلك بأن المقدس يمكنه التجلي عبر الحجرة أو الأشجار فحسب، وإنما ما يمكنه التجلي مطلقا، ومن ثمّ يصبح محدودا ونسبيا¹.

فهذه العلاقة الجدلية بينهما ضرورية ليصبح كل منهما مدركا، ومع ذلك، يحتفظ المقدس بطابعه الترانسندنتالي، فهو لا يدوب نهائيا في المدنس فيصطبغ به، وإنما يكتسي المدنس صفة القداسة، فيصبح ذو معنى بعد أن كان خواء. أما الاختلاف فيعود إلى مفهوم تجربة النومينوس الأوتوي، فهو لا يتجلى إلا داخل النفس البشرية عبر حدسه والشعور بزخمه، بينما يذهب "إيباوي" إلى الاعتقاد بمفهوم تجلي المقدس، أي إمكانية تجليه عبر أشياء العالم الطبيعي المدنس، فالطبيعة بأكملها قابلة لتصبح حيّزا هيروفانيا، وبالتالي فهو يتحدّد ويصبح مدركا عبر هذا التمثل، دون فقدان خاصيته الترانسندنتالية. فالمفهوم الإيباوي للمقدس أوسع، بحيث يراعي فيه التصور الأنطولوجي الغابر، أي أنه ينظر إلى الظواهر بعيون الإنسان الغابر، محققا قصديتها، مسائلها إياها وفق رؤية ذلك المتدين، ولذلك يرى الأشياء مقدسة، حقيقية، على عكس "أوتو" الذي يحاكم التمثل لاهوتيا، رافضا تمثله في أشياء العالم الطبيعي، ومن ثمّ، فإن مفهومه للمدنس ضيقٌ للغاية، بحيث يمكن حصره في الشعور بعدمية الذات

¹ Walk, The Concept of Coincidentia Oppositorum., pp. 15-16.

وتلاشيها، أي شعور الخليقة، بينما يكتسب عند "إليادي" حضوراً مركزياً ولازماً في التعريف بالمقدس، وهو ما دفع بعض الباحثين كما سبقت الإشارة، إلى القول بتبنيه لمبادئ المدرسة السوسولوجية الفرنسية.

كما أن الفارق الثاني يكمن في مفهوم الهيروفانيا، فبتجلي المقدس يمكن للمتدين أن يدركه، ذلك أن الطبيعة الجوهرية للمقدس تتجاوز الإدراك البشري، وقد مكّن توظيف "إليادي" للتفارق من صياغة أفكاره حول المطلق والنهائي، والمحدود والزمني، المتجاوز للتعبير المنطقي. فالعقل البشري محدود ولا يمكنه أن يدرك مفاهيمها تعايش الجواهر ذات الطبيعة المتناقضة، لأن اللغة تخوننا عند هذه المرحلة: إذ لا يمكن التعبير عنها إلا كتفارق. ويشرح "إليادي" الجمع المتفارق بين المقدس والمدنس بواسطة جدلية المقدس أو الهيروفانيا. فهذه الجدلية نتيجة مباشرة لمفهوم الهيروفانيا الإليادي، ما يعني بأن الحقيقة المطلقة ليست مكشوفة للبشرية عبر العقل، لأن المقدس يُدرك كتجلى: أي أنه يتمثل للبشرية. كما توحى جدلية المقدس بأنه يعبر عن ذاته بواسطة شيء آخر مغاير له، فهو يتجلى عبر أشياء أو أساطير أو رموز، ولكن ليس بشكل كلي ولا مباشر، كما أنه لا يتجلى في "أنقى" حالاته، ولكن بطريقة وسيطة من خلال بني الكون، كالأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار والحجارة والفصول. فالعالم شفاف، إذ تقوم الطبيعة بالكشف عنه، كما يعمل الواقع المدنس كـ"شاشة"، ومن ثمّ يتجلى المقدس دائماً بشكل محدود ومجسّد¹.

ولا يمكن فصل جدلية المقدس والمدنس عن مفهوم جدلية الهيروفانيا عند "إليادي"، فالمقدس كمغاير كلياً، لا يدرك عقلياً، وإنما يأخذ المتدين علمه عنه لأنه يتجلى، ويلتقي "أوتو" و"إليادي" عند هذه النقطة، لكنهما يفترقان في مجال التجلي، ذلك أن المقدس الإليادي يُدرك من خلال أشياء العالم الطبيعي التي تتميز بأنها شفافة لأنها تكشف عنه، وتعتبر حينها في الأنطولوجيا الغابرة حية وحقيقية بعد أن حوّلها المقدس بتجليه إلى تلك الحالة، وعند هاته النقطة يستحضر مقولة التفارق، فهو ليس متفارقاً في ذاته، على عكس النوميوس الأوتوي، فهو سر مروع وجذاب في ذاته، أما المقدس الإليادي، فيظهر التفارق بعد تجليه في الشيء الطبيعي، ولأنه مطلق وقوي، ولا يكتسب صفات المدنس بعد أن يتحدّد عبره ويتحيز، يُوظف "إليادي" مفهوم الانحجاب لتبرير ذلك، أي أن المقدس بتجليه، لا يظهر في كليته، وإنما يخفي طاقته وزخمه، ويكشف بعضها منها فحسب.

كما يكمن الفرق الثالث في الوظيفة التحويلية التي يؤديها التجلي، فالهيروفانيا الإليادية تحوّل شرطية الأشياء وخصائصها، من مدنسة إلى متعالية، وفي هذا يختلف عن "أوتو"، الذي يعني شهود المقدس التعرّف عليه، لكنه لا يؤدي إلى تقديس الأشياء، ولا إلى تقديس الذات باعتبارها مرآة الكشف عن النوميوس، ومن ثمّ، ولأن المقدس يتجلى من خلال الظواهر، تبعاً لـ"إليادي"، فذلك يقتضي ضمناً بأنه يتقوّل تبعاً للسياق التاريخي والتجريبي الذي نشأ فيه، كما أن جدلية المقدس ظاهرة دينية كونية تنتمي إلى كل الأديان، ولا تختص فقط بالأشكال الدينية البدائية. ويشرح "إليادي" نتيجة هذه المفارقة بتقديم مثال حول موضوع يدرك على أنه تجلٍ للمقدس، أين [يصبح

¹ Walk, The Concept of Coincidentia Oppositorum., p. 16.

موضوع ما شيئاً آخر، وبدون أن ينقطع عن كونه هو ذاته، لأنه يكمل مساهمته في وسطه الكوني المجاور، فحجر مقدس يبقى حجراً وبحسب ظاهره (بدقة أكثر: من وجهة نظر دنيوية) لا يميزه شيء عن الحجارة الأخرى. وبالنسبة لأولئك الذي يتكشف لهم حجر أنه مقدس، تتحول حقيقته مباشرة على العكس لحقيقة مما فوق الطبيعة¹. فهذا المقطع المأخوذ من كتابه المقدس والمدنس، يؤكد بأن الكائن قد استمر في البقاء على حالته ذاتها. إلا أنه كتب في مصنفه *Traité*، حول طبيعة التفارق بشكل مختلف. فالكائن يتوقف أن يكون هو ذاته حين يصير شيئاً طبيعياً خلال الهيروفانيا، لكن تظهريه يبقى غير قابل للتغيير، فهو يقصد بأن الكائن قد توقف أن يكون هو ذاته. وبالرغم من التناقض الذي تبدو عليه المقاطع، لكنها تشير بدلا من ذلك إلى التوظيف الإليادي للطبيعة المتفارقة للهيروفانيا، فالمقدس حين يتجلى عبر شيء ما، فإن هذا الشيء يأخذ حقيقة مغايرة مع بقاءه على حقيقة ما يعنيه تماما، وهذه الحقيقة هي المقدس. لكن المقدس لا يغير البنية الطبيعية للشيء، فهو يبقى ذاته، كما أن تظهر الكائن لا يتغير، ومع ذلك، فإن الشيء حين يكشف عن المقدس، فإنه يتوقف عن أن يكون نفسه، بمعنى أنه لم يعد مجرد شيء طبيعي².

فالمقدس بتجليه عبر أشياء العالم المدنس، يحافظ على ترانسندنتاليته، لكنه يصبح محدودا ومعروفا للإنسان الديني، كما أنه يقوم بإضفاء القيمة والمعنى والحقيقية على الأشياء الوسيطة، ويتحول الشيء الطبيعي المدنس إلى شيء حقيقي وقوي، لكنه يظل مشاركا في بيئته الطبيعية المحيطة به باعتباره جزءا منها، وعنصرا مكونا لها.

فعندما يلتبس الشيء الطبيعي بحقيقة المقدس، فإنه يمنحه المعنى والقيمة، ويتحول إلى رمز ويصبح مغايرا ومتمائزا عن البيئة المحيطة به. كما يكشف هذا عن الطبيعة التفارقية للشيء الرمزي، الذي يتوقف أن يبقى على حالته السابقة دون أن يتغير جوهريا، إذ يبقى هو ذاته. وبحسب "إليادي"، فإنه عند ملاحظة السلوك العام للإنسان الغابر، فإننا سندهش أمام الحقيقة التالية: لا تمتلك أشياء العالم الخارجي ولا السلوكات البشرية أية قيمة ذاتية مستقلة، بالمعنى الصحيح، وإنما تكتسب الأشياء والسلوكات قيمة، وتصبح من ثم، حقيقية، لأنها تشارك بطريقة أو بأخرى في حقيقة تتعالى عليها. فعندما يتجلى المقدس بذاته عبر بنى هذا العالم، فهو يكشف عن بعض خصائصه وأماطه، وأنه من خلال الطبيعة التفارقية للهيروفانيا، تكشف الأشياء عن "أمر ذو قيمة" يُنظر إليه كمقدس، ذلك أن المقدس والمدنس يتعايشان بشكل متفارق³.

ويمكن مقارنة ما سبق مع المفهوم الأوتوي المتعلق بالمقدس باعتباره فئة تقييم وتفسير، فهو بتجليه يسمح للذات بإدراك ذاتها والتعرف عليها من خلال الإحساس بالعدمية، وهو مفهوم ضيق محصور بالذات البشرية فحسب، بينما يمتد إلياديا ليشمل جميع الأشياء الطبيعية، فهي تكون دون معنى، ودون قيمة، لكن تجلي المقدس يسمح بجعلها حقيقية وحيّة.

¹ تم اقتباس هذا النص من ترجمة عبد الهادي عباس لكتاب المقدس والمدنس.

² Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum., pp. 17-18.

³ Ibid., pp. 18-19.

وعليه، فإن المقدس بالمفهوم الإليادي هو الذي يمنح للأشياء قيمتها ومعناها بفضل زخمه، ويتضح من خلال التفسيرات الإليادية بأن الخصائص المدركة في العديد من الأشياء تعزى إلى المقدس، إذ تصبح هذه الأشياء "فريدة" ومتميزة عن محيطها، لأنها تكشف عن خصائص تفتقر إليها أشياء أخرى، وبهذا تحصل على معنى وقيمة. ومع ذلك يشير "إليادي" إلى أنه لا يتم تبجيل الشيء بذاته، وإنما المقدس هو الذي تجلى من خلال هذا الشيء الذي يصير محلّ عبادة، فالشيء يتيح الوسيلة التي يمكن للمقدس أن يتجلى من خلالها ويُدرَك، كما أنه لا يتم التقليل من القيمة الوجودية الأصلية للشيء حين يتحول إلى هيرووفانيا. وهو ما يعكس بوضوح العلاقة التفارقية بين المقدس والمدنس، فالشيء يبقى هو ذاته، بينما يكشف عن المقدس في الوقت عينه¹.

كما يعدّ شغف الإنسان الغابر الذي يدعوه "إليادي" بالانفتاح والتعالي فرقا رابعا بينه وبين "أوتو"، فالمتدين الغابر يسعى إلى التواصل مع عالم الآلهة، والالتحاق بها والشعور بقرّبها من خلال اكتساب شرطية متعالية، وهذا بعد اكتسابه للحقيقة والقداسة على إثر مثول المقدس، أما بالنسبة لـ"أوتو"، فالإنسان المتدين لا يسعى إلى الاتحاد والحلول بالمقدس، فهو بترابيته وعدميته ودينسه، يخشى أن يُلطّخ القداسة كمثال "ابراهيم"، وإنما يسعى إلى التقوى والظاهرة التي استمدتها من لاهوته اللوثري.

ووفقا لـ"إليادي"، لا يتلقى الشيء المعنى والقيمة من المقدس فحسب، بل يكمن الجوهر الحقيقي للشيء في المقدس، ذلك أن القداسة التي تتجلى من خلال نمط وجود الشيء هي التي تكشف عن جوهره الحقيقي، ولا يفهم ذلك بطبيعة الحال إلا الإنسان الديني، فالشيء الذي يتجلى المقدس من خلاله يصبح شيئا رمزيا، وبالتالي يصير "منفتحا"، لأنه يكشف عن شيء مغاير، كما يتم بواسطة المساهمة في إضفاء المعنى على محيطه الطبيعي. وتضيف الرمزية قيمة جديدة إلى الشيء أو السلوك من دون المساس بقيمته الفعلية، وتجعله "منفتحا"، فالتفكير الرمزي يفتح على الحقيقة من دون التقليل والانتقاص من قيمتها. وبجسب "إليادي" فإن الجوهر الأهم هي الحقيقة الترانسندتالية التي تتجلى عندما يصبح الشيء رمزا، وليست مشاركته الطبيعية في محيطه، ويطنع المقدس على جوانبه الزمنية². وهو يقصد اتخاذ رموز طبيعية، كالجبال والأنهار والأشجار والكواكب، كرميزات مادية توحى بالمقدس، وأشياء يمكن بواسطتها التواصل مع المقدس، وهو بذلك يتبنى التصور الغابر، باعتبارها حقيقية، في حين يرى "أوتو" بأن في ذلك عقلنة وأخلقة، ويعتبرها مراحلًا خاما قبل تهذيبها ليكتمل سموها في المسيحية، ومن ثم، فهو لا يتبنى التصور الوثني الغابر، انطلاقا من لاهوته، وحفاظا على اللاعقلانية، كما أنه يحاكم البدائية من خارجها.

كما يعتبر المبدأ الذي اعتمده "إليادي" في شرح علاقة جدلية المقدس بالمقدس، ونقصد توافق الأضداد، فرقا خامسا عن الطرح الأوتوي، فهذه العلاقة التفارقية بين المقدس والمدنس، تعني تعايش المقدس والمدنس كجواهر متضادة، وبأنهما يتنافيان بشكل متبادل ويتناقضان: الأبدى والزمني، الكينونة والعدم، المطلق والنسبي، غير أنّ

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum ., p. 20.

² Ibid., pp. 20-21.

المقدس أعظم بشكل غير محدود من المدنس، إذ يتمايز هذين الجوهرين عن بعضهما البعض. ومن ناحية أخرى، يحتاج المقدس للمدنس ليتجلى ويُدرك، فلا يمكنه الاستغناء عنه، كما لا يمكن للمدنس أن يستغني عن المقدس لحاجته إلى الانفتاح عليه كلياً، فهما يكملان بعضهما تبادلياً، كما يتواجدان داخل الهيروفانيا تزامنياً. وكخلاصة، فالمقدس والمدنس متناقضان ومتكاملان في وقت واحد، وذلك هو جوهر التفارق وتحقيق لمبدأ "توافق الأضداد" *coincidentia oppositorum*¹.

ويكمن توافق الأضداد عند "إليادي" في تفسير العلاقة التي تجمع بين اللامتناهي المطلق، والمتناهي المحدود، أي بين مفارق ترانسندنتالي، مغاير كلياً، وبين شرطية عادية حسية مألوفة، بينما يوظفه "أوتو" ضمناً، بالإشارة إلى الجانبين المتناقضين في بنية النوميونوس بذاته، وليس عن علاقته بشيء لا ينتمي إليه، بناء على محدودية تصوره للمدنس، في مقابل التصور الإليادي ككينونة مستقلة، وهو ما سبق تناوله.

أما الفرق السادس، فيمكن إبرازه من خلال اللغة التي يتم التعبير بها عن ماهية المقدس، فهما يتفقان على عجز اللغة عن الإحاطة ببنية المقدس الترانسندنتالية، ولهذا تنحو إلى الاستعارة والمجاز، غير أنها تخضع لقانون التلازم والتخطيط عند "أوتو"، في حين لا يعتقد "إليادي" بذلك، ذلك أنه يعتقد بوجود منطوق رمزي، واعتبار الإنسان المتدين في ذاته إنساناً رمزياً، أي أنه مؤهل قبلها على الترميز، دون أن يقرّر لهذه القدرة الإنشائية في نحت الرموز قواعد معينة، كالتي نجدتها عند "أوتو"، التي استمدتها من تأثره بالنيوكانطية، غير أنه قرّر لها منهجية تأويلية لاستخلاص دلالاتها الكامنة، ذلك أن عالم الرموز الدينية هي الشكل الرئيسي الذي تقتضيه تجليات المقدس، ولهذا تعدّ "الرمزية" و"الهيروفانيا" وجهان أساسيان لعملة واحدة. ومن ثمّ، تصبح الرموز كـ"شفرات" للحقيقة الدينية موضوعاً إشكالياً رئيسياً في تاريخ الأديان، وكنتيجة لذلك، تصبح الهيرومونوطيقاً منهجية أساسية للتخصص على حساب بقية المناهج التاريخية، والاجتماعية، والفيلولوجية والنفسية². وسنعود إلى إشكالية المنهج في المبحث الثاني.

ويجوز الرمز في الطرح الإليادي على مكانة مركزية، لأن تاريخ الأديان بمجمله هو مجموع هيروفانيات تم التعبير عن دلالاتها بواسطة الرموز، ولهذا يطمح "إليادي" إلى إدراك البنية العميقة للرمز ومعناه فوق-زمني، الذي يحتوي على جوهر، أي هيروفانيا. فإدراك الرموز يفتح طريقاً أمام مقارنة الحقيقة الدينية والمقدس في تعدديته (أنماطه)، وكذلك على - وهو ما شدّد عليه إلياد- التجربة الوجودية التي يفصح الرمز عليها. فالرموز تكشف الحدودية البشرية: وهي بهذا المعنى تتجاوز الزمن، وتقبل الخضوع دائماً إلى التجربة والتوظيف. فبقدر ما تفتح الرموز للبشرية مقارنة للكون (الترميز معادل لصنع الكون)، فهي تمنحها المعنى وتحررها من ذاتيتها المحضة. ويمكن أن نلاحظ جلياً مكانة الرمز السامية في بنية الفكر الإليادي الذي يعتبر بأنّ الإنسان المتدين هو الإنسان الرمزي في الوقت عينه، فعن

¹ Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum., p 24.

² Kurt Rudolph, Mircea Eliade and the History of Religion, Trans : Gregory D. Alles, Religion (Volume 19, Issue 2, April 1989), pp 111-112.

طريق الرمز يمكن للبشر الاتصال بالمقدس، ولهذا شكّلت الصّور والرموز المحتوى الجوهري لكتب "إليادي"، لأنها مصدره الرئيسي في تحليل الرؤية الدينية للعالم التي سمحت له بمقاربة التاريخ الكامن في الميروفانيات والأفكار الدينية، كما أنّ وجود الصور والرموز هي التي تبقي الثقافات منفتحة¹.

فاستعمال الرمز يدلّ على أن التدين الغابر كان خلاقاً وإبداعياً، ولم يكن همجياً أو طائشاً، بل كان مرحلة ضرورية قبل ظهور التفكير الفلسفي المنتظم. كما أن الرمز يملك بالنسبة لـ"إليادي" نفس الوظيفة التحويلية للهيروفانيا من خلال تحويل الأشياء المدنسة إلى مقدسة، مثل وظيفة المركز، وطقوس التكريس، في حين يشدّد "أوتو" على أن اللغة الدينية ينبغي أن تراعي قانون التناظر، خشية اختزال طبيعة النومينوس بمحمولات عقلانية وأخلاقية، كما لا يراعي في نظريته اللغة البدائية وطقوسها كثيراً إلا باعتبارها تمثيلات غير سامية للمقدس، ومرحلة خاما استشارها انطلاقاً من كونه فئة قبلية، في حين يعدّها "إليادي" تجارب دينية حافلة تقتضي عملية تأويلية خلاقة، ولهذا لم تنل الرموز والأسطورة مكانة جوهرية في تقصيات "أوتو" عن بنية المقدس باعتبارها أخلقة وعقلنة.

كما تمثل مقولة الإنسان المتدين، واستمداد النماذج البدئية أهم الفروق مع الطرح الأوتوي، إذ يعتقد "إليادي" بأن المرحلة الغابرة عرفت حقيقة ما معنى العيش وسط المقدس، ولهذا أحاطت بيئتها بزخمه، وأضفت المعنى والقيمة على سلوكاتها من خلاله، ومن ثمّ، فإنه يستحيل التعرّف على جوهر الدين، إلا بعد العودة إلى التجربة الدينية لهذا الإنسان، ومثلما عرفنا سابقاً، فإن إضفاء القيمة منوط بمحاكاة أعمال الآلهة وتقليد طرائقهم، والالتزام بمجموع الأنماط التي حدّدتها في التصرف والسلوك، أي بتطبيق النماذج البدئية التي ترويهما الأسطورة، وهو المفهوم الذي استقاه "إليادي" من "كارل يونغ" ونظرياته حول اللاوعي الجمعي، مع نحت مفهوم يتلائم مع منظوره كمؤرخ أديان، وقد كان "أوتو" من أشدّ المعارضين للنظريات النفسية، إذ عرّف عنه سجلات عنيفة مع "فيلهلم فوننت" و"وليم جيمس" حول مفهوم التجربة الدينية، وبالتالي فإنه يستحيل أن تتوافق تصوراته مع هذه النظرية، خاصة وأنها مصدر لاستمداد قيم الخير والشر ومعايير تقييم الأشياء من حيث الصدق والزيف، وبالتالي تعدّ أخلقة وعقلنة للمقدس بحسب سياق طرحه.

كما أن الطرح الإليادي كان يهدف إلى تجاوز الأزمة الروحية للحضارة الحديثة، على إثر عمليات سلخ القداسة، وكان يعتقد بالحاجة إلى فتح حوار مع الحضارات الغابرة، والاضطلاع بتجارها الدينية، واستعادة قيمها بغية إعادة الغائبة إلى وجود الإنسان اللامتدين الحديث، وهو بالرغم من اتفاقه مع "أوتو" بجمتية الدين في الحياة الإنسانية، وإقرارها بتلك الأزمة الوجودية، لكن "أوتو" لا يقول باستعادة المفاهيم الغابرة، لاعتقاده بتفوق المسيحية وسموها، لأنه يعتبر البدائية شكلاً مضطرباً من التدين، ووثنية تبعاً لمعتقده، بينما يعتقد "إليادي" بأنها تملك خصائص كونية ومشاركة يمكن الإفادة منها بما يخدم الصالح العام للبشرية، لكنهما يتفقان في القول بأن فقدان وسلخ القداسة قد أدى إلى اغتراب الإنسان، ومعاناته من أزمة وجودية وروحية خانقة، ومن ثمّ، فالدين هو الحل النموذجي لها.

¹ Rudolph, Mircea Eliade and the History of Religion ., p 112.

ويلخص "كورت رودولف" المشروع الإليادي الإصلاحي عبر الإنسانية الجديدة، الذي قارن من خلاله أزمة سليله، أي الإنسان اللامتدين، وعن محاولته في استعادة النماذج البدئية للإنسان المتدين، فتبعاً لـ"إليادي"، فإن كل الثقافات قد سقطت في التاريخ، وذلك هو سبب توظيفه لمفهوم "الغابر" *archaic* بمعنى ثان، أي كنعيقض أنطولوجي لـ"الحديث" *modern*. فالإنسان الغابر مثل الإنسان الحديث، يعتبر نموذجاً مفاهيمياً *ideal-type*. ويوجد هذين النوعين في الطرح الإليادي ضمن "جدلية متوترة" *dialectical tension*، إذ يعبران عن نمطين جوهريين وجوديين متعارضين بشكل متبادل لدى الإنسان. فما أدى إلى السقوط من الفردوس الغابر بشكل متدرج: يكمن في التخلي عن أنماط التفكير والسلوك الغابرة، وقبل ذلك، عبر "السقوط" في الوعي التاريخي، وفي "عدم القدرة على الرجوع بالزمن"، وفي حتمية التقدم، وفي عدم تكرار أو خطية الزمن، والفردانية، وفقدان "النماذج البدئية" للأسطورة والدين، وفي المدنس. فللناشدة التحررية لإعادة المعنى لـ"زمن الأصول" *illud tempus* النموذجي في الأساطير والطقوس، تسعى إلى تجاوز الزمن والتاريخ، واستحضار الطابع الخالد واللاتاريخي للإنسانية الغابرة. ويتنصر "إليادي" للغابر، معتقداً بأن الحديث مسار زائف ومهلك يؤدي لفقدان المعنى، لا يمكن تجاوزه إلا بالعودة إلى الغابر¹.

فالهدف الكلي من المشروع الفكري الإليادي كان منصباً حول تصحيح مسار الحداثة بعد انحرافها من خلال العودة إلى الزمن الغابر، مؤكداً بأن الإنسان الحديث مهما انسل من الدين أو تنكّر للإنسان الغابر المتدين، فهو يظلّ متجذراً في لاوعيه، ويشكّل جزءاً من هويته وكيانه، وذلك ما يتنافى مع التصور الأوتوي، الذي يعتقد بأن دوافع التدين القديم تعود إلى قبلية النوميونوس في النفس، لكنه لم يدع إلى تبني أو استعادة التدين الغابر، بل اتخذه كقرينة للتأكيد على شرعية فكرته، كما أنه لم يهتم كثيراً بعلاج الأزمة الروحية الحديثة، ولو أنه ذكر بأن الإنسان الطبيعي يفتقد للشعور بالمقدس، ولذلك دعى من يفتقد للتذوق الشعوري الديني أن يتخلى عن قراءة كتابه، بينما كافح "إليادي" من أجل علاج الأزمة الروحية.

كما يكمن الفرق الأخير في تصور "إليادي" حول إمكانية استعادة مقول المقدس في السلوك المعاصر، وقد استقرأه في الميل نحو الفنون واللهو والسننما والمطالعة، إلخ، ولو كان استدعاء مشوّها ومموّها، انطلاقة من اعتقاده بكونية مفهوم الإنسان المتدين في نظريته، فالإنسان الحديث هو سليل الأول، وبهذا يكون المقدس الإليادي أوسع وأعمّ من المقدس الأوتوي، إذ يمثل الإنسان المتدين بحسب "إليادي" الإنسانية في أنقى حالاتها، فقد كان طموح حياته الفكرية يدور حوله لإعادة بعثه عبر التاريخ الديني، ذلك أنه مثلما يستمر الوعي الغابر وكل البنى الدينية الأساسية كمجالات لتجلي المقدس، يستمر الإنسان المتدين أيضاً وفق طريقة مستترة، لأن الإنسان البدائي: يظل مكبوتاً لدى الإنسانية الساقطة، الدنيوية، المدنسة².

¹ Rudolph, Mircea Eliade and the History of Religion, pp 114-115.

² Ibid., p 116.

الفصل الرابع: المأنة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللاهوت، والمغارة

في حين لم يشتغل "أوتو" على هذه الاشكاليات عموما، إلا بإشارات عابرة يؤكد فيها على بقاء التدين في السلوك الحديث، خاصة في مجال الفنون، ولعل ذلك يعود إلى محاولة اجتناب العقلنة.

ويمكن تلخيص أهم الفروق بين التصورين الأوتوي والإليادي للمقولات التي تنبني عليها نظريتهما حول المقدس على الشكل التالي :

● يركّز المقدس الأوتوي على الجانب اللاعقلاني الذي دعاه بالنومينوس، بينما يهتم "إليادي" بالمقدس في كليته وشموليته.

● لا يتناول "أوتو" مفهوم المقدس باعتباره ما يتناقض مع المدنس، فمفهوم المدنس عنده يعني عدمية الذات وترابيتها، أي شعور الخليقة، كما أن المقدس لا يتحدّد به، على عكس المفهوم الإليادي الذي يأخذ فيه المقدس معناه من خلال تعارضه مع المدنس، فهو يصبح محدّدا ومدركا من خلاله.

● يمثل مفهوم توافق الأضداد تباينا جليا بين ما يدعوه "أوتو" بتجربة النومينوس، الذي يجتمع فيه الضدان بذاته، المروع والجذاب، وبين ما يسميه "إليادي" بتجلي المقدس، أو الهيروفانيا، فالمقدس وهو اللامتناهي، يجتمع بالمدنس المتناهي، الذي ينتمي إلى المجال الطبيعي، كعنصر خارجي ومستقل بذاته.

● يقوم المقدس الإليادي بوظيفة تحويلية، أي بإضفاء القيمة والمعنى على الأشياء، فهي لا تحوزها في ذاتها إلا بعد مثوله، كالمكان والزمان والطبيعة، فهو معيار تقييم الظواهر في شموليتها، في حين أن المقدس الأوتوي، معيار تقييم لعدمية الذات، وشعورها بحالة الانسحاق والتلاشي.

● ينظر "أوتو" إلى المفهوم البدائي للمقدس من خارجه، ويحاكمه وفق تصوراته اللاهوتية، باعتباره تمثلا غير مهذب للنومينوس، اكتمل سموّه في المسيحية، بينما ينظر "إليادي" إليه من داخله، بتبنيه المفاهيم البدائية واستعارة معجمها في تقييم الزمان والمكان، إلخ.

● يرى "أوتو" بأن التعبيرات البدائية ورمزياتها بمثابة أخلقة وعقلنة للمقدس، شوّهت المقدس واختزلته، في حين يراها "إليادي" تجارب مفعمة وزخمة، ولحظة النقاء المثلى للتدين التي عرفتها البشرية.

● يعتقد "أوتو" بأن اللغة الدينية ينبغي أن تخضع لقواعد التناظر وتلازم الأحاسيس والتخطيط، بينما يرى "إليادي" بأن اللغة الرمزية فطرية، يحكمها منطق رمزي مخصوص دون أن يحدّد مبادئه.

● يأخذ الإنسان المتدين الإليادي معايير التصرف والسلوك من النماذج البدئية التي ترونها الأساطير، كما أنها تملك باعتبارها طقوسا رمزية قدرة على تحويل الأشياء من الدنس إلى القداسة، في حين يعتمد "أوتو" المعجم البدائي للتأكيد على أن السلوك الديني كان النومينوس باعثا عليه، وبأنه حدث بعد استشارة وحافر، ولذلك دعاه بالوجل الشيطاني، فهو لم يتناول إشكالية الفكر الرمزي إلا باعتباره أخلقة وتشويها للمقدس.

● اهتم "إليادي" بالأسطورة، لأنها تمثل حقيقة بحسب تصوره للمقدس باعتباره حقيقيا من جهة، ولأنها تروي مجموعة النماذج البدئية التي تحدّد أنماط السلوك البشري، بينما اجتنب "أوتو" تناولها باعتبارها أخلقة وعقلنة للمقدس.

● يؤمن "إلباري" بمشروع الإنسية الجديدة، من خلال استعادة القيم الدينية الغابرة، وفتح حوار معها في علاج الأزمة الروحية، دون إقصائية، في حين يعتقد "أوتو" بالحاجة إلى اجتناب العقلانية المفرطة في التعبير عن الجانب الشعوري، واستعادة أصالة التجربة الدينية من خلال الذوق الجمالي، ومعايشة قصديتها، وإعطاء الدين مكانته الحقيقية في الحياة الإنسانية، مع اعترافه بسمو المسيحية على سائر الأديان، ولو أنه آمن بمفهوم الحوار بين الأديان، وهو ما يحتاج دراسة مستقلة.

● قامت جميع التفسيرات الإليادية لماهية المقدس على نظرية "العود الأبدي" أو "الحنين إلى الأصول"، وهي مفاهيم مستقاة من الأنطولوجيا الغابرة، في حين لم يهتم "أوتو" بذلك، على الرغم من إقراره بشغف المتدين بالمقدس وتطلّعه إليه.

الجمعة الثاني

الأدوية والمنهجة في مسألة جوهر

المقدس بين "أوتو" و"إلياس"

المبحث الثاني : الأدوات المنهجية في مسألة جوهر المقدس بين " أوتو " و "إليادي" :

نسعى إلى مقارنة الطريقة المنهجية التي تعاطى بها كلاهما مع الظاهرة الدينية، وذلك بعرض الأدوات التي تمّ توظيفها في مسألة المقدس، وتناول محاولتهما في الكشف عن بنيته وطبيعته، ودراسة طريقة استنطاقهما لدلالات ومعاني رموز الإنسان المتدين في تعبيره عن فحوى التجربة الدينية، وعن جهودهما في دحض الاختزالية، ومساهمتهما في التقييد والتنظير لمنهجية تستند على تصوّر مستمد من تاريخ الأديان دون استعارة لرؤى فروع المعرفة الإنسانية، انتهاء بالإشارة إلى نقاط التشابه والاختلاف بينهما.

المطلب الأول : مناهضة المقاربات الاختزالية : الدوركهائمية نموذجاً *L'antidurkheimisme* :

يتمثل أبرز قاسم يجمع بين الطرحين الأوتوي والإليادي في اعتقادهما الجازم بأن المقدس ذو جوهر فريد يتعذر اختزاله، وفي انتفاضتهما ضد ما وسموه بالمقاربات الاختزالية، وهي مجموعة الدراسات المعرفية التي أخضعت الدين للبحث بالاعتماد على أدوات منهجية لا تتلائم مع خصائصه وماهيته.

ونظراً لتشعب المقاربات التي اشتغلا على نقدها ودحض مقولاتها، فقد آثرنا الاقتصار على أهم نظرية أسهمت بنتائجها في بلورة مفهوم المقدس، وحفاظاً على المنحى العام الذي سار عليه هذا البحث، والمتمثل في تتبع انعكاسات الانقلاب الكورنيكي الذي أحدثته المدرسة الاجتماعية الفرنسية بقيادة "إميل دوركهائيم"، صاحب النظرية الوظيفية في تفسير الظاهرة الدينية بالعوامل المجتمعية، خاصة وأنا خصّصنا الفصل التمهيدي في عرض مفهومها للمقدس، وامتداداتها إلى بقية المدارس المعرفية.

وبالرغم من عدم وجود إحالة لكتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية" في حدود ما توافر لدينا من مصادر لـ"رودولف أوتو"، أو أدنى إشارة لقرائته له، أو معرفته به، إلا أن اشتغاله بمسألة المقدس، ونقده الشديد لتفسيره بأدوات منهجية لا تتوافق مع طبيعته، وهو الذي أّلف "فكرة القدسي" لهذا الغرض، فإننا نرجّح فرضية معرفته به، باعتبار القرائن التالية : لقد كان "أوتو" صاحب قراءات موسوعية في الأنثروبولوجيا الدينية، وردود على نظريات روادها الأوائل مثل : "ماريت"، "فوندت"، "شميدت"، "جيمس" و"ترولتش" وغيرهم¹، ودخوله في جدال عنيف معهم حول طبيعة وأصل الشعور الديني، والذين كانوا قد ناقشوا بدورهم نظريات "دوركهائيم". ناهيك عن عامل الفترة الزمنية، إذ نجد تناسباً وتقارباً زمنياً بين تاريخ صدور كتابي "الأشكال الأولية" سنة 1912، و"فكرة القدسي" سنة 1917، مع العلم أنها سنة وفاة "دوركهائيم"، الذي يستحيل أن لا يكون رحيله قد أحدث صدًى بين المشتغلين على إشكالية المقدس.

¹ For more detailed discussion, see, Gooch, The Numinous and Modernity, cf, pp 78-103.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائحة، والغايرة

وقد عُرف عن "أوتو" مناقشاته الحادة مع رواد الطبعانية أيضا، وكتب في الرد عليهم مؤلفا سبق ذكره. وعليه، فإننا سنعمل على تقديم قراءة نقدية أوتوية للطرح الدوركهائي من خلال الاستناد على بعض الدراسات الأجنبية التي قاربت هذا الموضوع، واستنطقت الأفكار الأوتوية في الرد على رائد المدرسة الفرنسية. وتعود حقيقة موقفنا إلى الدراسة المرجعية التي أنجزها "هنري هتزيلد" حول المقدس، أين استقرأ الموقف الأوتوي النقدي للدوركهائية كتنظيرية اختزالية للظاهرة الدينية، ردت نشأتها إلى عوامل برانية عنها، غير جوهرية فيها، أي تفسير أصل التدين بواسطة عوامل اجتماعية.

وينطلق "هتزيلد" في عرض استقراءه بطرح بعض التساؤلات، مشيرا إلى ظهور كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية" سنة 1912، في حين نشر "أوتو" كتابه "فكرة القدسي" سنة 1917. فهل كان على دراية بكتاب "دوركهائم"؟ إذ لا يوجد دليل على ذلك في ملاحظاته، لكنه يبدو منطقيًا، نظرا لاتخاذ "أوتو" مسلكا مناقضا لموقف "دوركهائم" منذ البداية، كما يمكن تفسير غياب المراجع بالخصومة والعداوات. فما الذي قاله "هوبرت" و"موس" و"دوركهائم"؟ إن المقدس مصطلح، ومفهوم، وفكرة، أو فئة. وقد تم توظيف هذه المفردات المختلفة من طرف هؤلاء المؤلفين. إلا أن "أوتو" قد حدّد مسلكا مغايرا في بداية كتابه، فهل كان يفكر في هؤلاء الاجتماعيين من مدرسة "دوركهائم" حين كتب: "عندما يتعلق الأمر بحماسة وبغنى يستحق الإعجاب، أفلا يمكن أن يُرى حينها ذلك العنصر النوعي للتجربة الدينية، مثلما تجلّى في أكثر التعابير البدائية للدين؟". وذلك العنصر ليس نظاما نفكر به، وإنما نظام نشعر من خلاله ونختبر به "شعور الخليقة". وهو شعور لا يدركه المخلوق إلا في حضرة قوّة مهيمنة تُعدهم وتلغيه بمثلها. وبالتالي فهو ليس عنصرا مفاهيميا أو عقلانيا مطلقا، ولا يقتضي فئة جمعية مثلما يزعم الدوركهائيون: فهو يستلزم تجربة ذاتية باطنية تنطوي على مثل وجود النومينوس الذي يؤسسها. ويوظف "أوتو" مصطلح النومينوس للإشارة إلى المقدس بقصد تنقيته من التراكبات الأخلاقية. وعليه، فالمقدس عنده: شعور وتجربة عاطفية، تكشف عمّن كان سببا وموضوعا لها، أين يمكن لأولئك الذين عايشوها فقط أن يدركوا عما نقصده بمثل هذه الحالات¹.

فالوصف الاجتماعي للمقدس يعدّ عقلنة وأخلقة، وبالتالي فهو يلغي حقيقته، لأنه يُعتبر في هذه الحالة نتيجة عوامل معينة ومحصّلة لها، بينما يعني في أصله قوة خالقة، كما أن إدراكه لا يتحقق إلا بمعايشة تجربة دينية، فإذا كان "دوركهائم" قد انطلق من المجتمع ليصل إلى المقدس، فإن "أوتو" على عكسه، انطلق من المقدس الذي يمنح للمجتمع قيمته الوجودية.

ثم يعمل بعد ذلك على عرض مكامن الاختلاف في تناولهما لإشكالية المقدس، مبينا بأن الفكر الأوتوي فريد فينوعه لأنه يطلعنا على ما يشكّل جوهر الدين: تجربة مختلفة عن بقية التجارب الأخرى، يمكن استنارتها من دون القدرة على الإفصاح عنها، وعن الأصل الترانسندنتالي المسبّب لهذه التجربة. كما ذكر بأن كلمة المقدس تملك

¹ Henri Hatzfeld , Les racines de la religion : tradition, rituel, valeurs (Paris, Editions du Seuil, 1993), pp 27-28.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائحة، والغايرة

معنيان : فهي تحدد ما يختبره الإنسان، والسبب الذي يختبر لأجله شيئاً ما في الوقت عينه. فما هو أصل فكرة المقدس، يتساءل "دوركهايم"؟ وهو تساؤل عقيم بالنسبة لـ"أوتو" : فتجربة المقدس تكشف عن النومينوس بشكل فوري. ويبدو بأن كل شيء قد تمّ إيضاحه بين مقدس الدوركهايميين ومقدس "أوتو" من حيث التناقضات. إذ لدينا من جهة مقدس فرنسي، فكري وجمعي، ومن جهة أخرى، مقدس ألماني يلامس أعماق الروح الفردية. ويمكننا أن نتخيل صراعاً جميلاً بينهما، أو يبدو بالأحرى بأن المفهومين قد تجاوزا وتعايشا من دون صخب كبير. وذلك أمر ممكن، فالاختلافات الفكرية يمكنها دائماً أن تتعايش وفق نمط من الصراع أو الوفاق. ونلاحظ بأنه إذا ما كان الدوركهايميون قد اهتموا بالأديان الأكثر بدائية، فإن "أوتو" قد بحث عن أمثله في التقاليد اليهودية-المسيحية، وفي الكتاب المقدس وعند "لوثر". فالحلل المعرفي ليس هو ذاته، كما أنه لم يفشل في التخفيف من حدة التوترات التي يمكن تصورها¹.

ولأن التجربة الدينية هي الوعاء الذي يحتوي مثل المقدس الذي يستعصي مفاهيمياً، وذلك ما يقتضي الشعور به لإدراك طبيعته، فهو يقبع خارج الذات، بينما تعتبر في التصور الدوركهايمي مُنتجة له، وبأنها هي من تضي عليه الدلالات والقيم التي تحتاجها لتنظيم شئون الجماعة، ومن ثم، فهو ينفي عنه الترانسندنالية، وذلك ما لم يوافق عليه "أوتو" بشدة، لأنه مفهوم محوري في نظريته. فاختلاف السياق كان علامة فارقة بينهما، إذ ينطلق "أوتو" من الأعلى إلى الأسفل، في حين ينطلق "دوركهايم" على النقيض من ذلك.

أما عن المحور الفاصل بينهما فيعود إلى فكرة فطرية التدين لدى الإنسان، فإذا كان "دوركهايم" قد اهتم بالعوامل الفكرية والمفاهيمية فقط، فإن "رودولف أوتو" من جانبه لم يهتم إلا بما يتعدى على الوصف في تجربة النومينوس. فانطلاقاً مما سماه باللاعقلاني، عمل على دمج العناصر العقلانية على طول المسار : "المقدس إذن، في المعنى الكامل للكلمة، هو فئة مركبة من عناصر عقلانية وغير عقلانية". إذ يوجد في الروح الإنسانية كـ"استعداد" للتدين، وهو "حسٌ باطني فطريٌّ وبحث متلمّس، وتطلّع قلق، وشغف متوهّج"، كما أنه "فطرة دينية" لا تكفّ عن البحث لإدراك ذاتها وإيجاد هدفها : وعند هذه المرحلة تتدخل العناصر العقلانية بالضرورة، والتمثيلات : "فبواسطة حركتها الالتماسية، وعبر أشكال المحاولات التمثيلية، وإنتاج أفكار أكثر تقدماً، تنزع "الفطرة الدينية" نحو إدراك ذاتها.² فإذا كان الإنسان، دوركهايمي، هو من يصنع مقدسه ويضفي عليه ما يلي رغبته وشغفه، حتى يضبط شؤون مجتمعه، فإنه يصبح حينها مكتسباً. بينما يشكل عند "أوتو" نواة فطرية متجدّرة في أعماق الروح الإنسانية، لا تكتسب بالتعلّم، لأنّها تستثيره دائماً نحو البحث عن القيمة والمعنى والغاية، وتوقد لديه رغبة ملحة في التطلّع نحو عالم مغاير، ولهذا يخشى الإنسان العمائية، ويسعى نحو اكتشاف ذاته، وهو ما يدفع إلى وضع القوالب العقلانية، ويمثّل بها للتعبير عن طبيعة ما يشعر به، وما يواجهه عند معايشة مثل المقدس داخل التجربة الدينية.

¹ Hatzfeld , Les racines de la religion., p. 28.

² Ibid., p. 29.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائحة، والغايرة

ويضيف "هتزفيلد" بأنه يمكن أن نخلص من خلال هذين الجانبين إلى أن مفهوم المقدس يمزج بين ما نشعر به وبين ما نفكر فيه، وبين ما هو مفاهيمي (الذي يعتبر نتيجة للتاريخ أو المجتمع)، وبين ما يختبر، والشعوري، والعاطفي. فإذا بدأنا بالعامل الفكري والتمثيلات فإننا سنتساءل عن أصلها. فتفسير الدين، كما يكتب "دوركهايم"، هو البحث عن الكيفية التي مكّنت البشرية من تأسيس هذه الفكرة، وعن الأدوات التي وظفتها عند التأسيس، لكن الجواب مثلما نقرأه، يختلف عما ذكره "موس" و"دوركهايم": فهو يعبر لدى الأول عن وهم وُلد من الرغبة الإنسانية، بينما يعني عند الثاني، بأن المجتمع ذاته هو من استلهم فكرة الألوهية. أما إذا انطلقنا على العكس، أي من خلال ما نختبره أو نشعر به، فهو تجربة يتعذر تمثيلها في أي تجربة أخرى، تدل فوراً على كائن مسبّب لها، فالمقدس يشير إلى المقدس¹. وترجع الكيفية التي انبثق منها الدين لدى ممثلي المدرسة الفرنسية إلى عوامل خارجية، تمت بصياغة بشرية، فهي ليست مستمدة من داخل الدين، لأنه يعكس عندهم طفولية ومرضية طبعت العقلية البدائية، كما يعبر عن حاجة المجتمع إلى تنظيم وهيكله، بمعنى أن التطور التاريخي وحاجات المجتمع قد لعبت دورها في نشأته، لكنه عند "أوتو" يعتبر فيضاً لتمثل المقدس، وبأن أصله يُعرفُ بعوامل داخلية تنتمي إلى الدين بذاته، فبدل أن يكون الإنسان منتجاً، يصبح متلقياً.

ويحصل التلقّي عن طريق التجربة الدينية، ولهذا تحتل مكانة مركزية في الطرح الأوتوي، لأن التقصي العقلاني عن طبيعة المقدس لا يجدي نفعاً، وهو ما ألهم "إليادي" في دفاعه عن طبيعة الدين، لأن المقدس لا يُعرف إلا بفعل التجلّي والمثول، وأبداً محاولة لإدراكه وفق طريقة لا تتوافق مع طبيعته، أو تستدعي أدوات خارجية عنه، سيؤدي إلى اختزاله، فإذا ما كانت هنالك تجربة، فذلك يعني وجود تجلّي: لأحما وجهان لعملة واحدة. وكان "إليادي" من أكثر المصيرين على هذه الفكرة، وقد عبّر عنها وفق قناعة مبنية على تجرّ فريد، فأبداً شخص يتطلع على أعماله إلا ويفتن بالمعرفة الموسوعية لمؤلّفها. وبالنسبة إليه، ليس المقدس والمدنس فكرتين متكاملتين، بحيث نعر عليهما في جميع الثقافات، بل متعارضتين لدى جميع البشر. كما أنّ للمقدس والمدنس قيمة أنطولوجية: فالوجود مقدس ومدنس حقيقة. لكن، إذا ما كان "المقدس مشبعاً بالوجود"، فإن العالم المدنس ذو حقيقة مرتابة. وحين يتجلّى المقدس في العالم المدنس، يتحدث "إليادي" عن القداسة الكونية التي تتمظهر عبر هذا العالم بطريقة متعدّدة تتشكل منها الأديان. فإذا ما كان أناس الحضارات القديمة أناساً متدينين، فذلك يعود إلى تعلقهم بتجلّيات المقدس المعبرة عن رغبتهم في الوجود، وشغفهم بالمشاركة فيه للارتواء بزخمه².

ويتفق "إليادي" مع "أوتو" بأن المقدس هو أصل نشأة الدين بسبب عملية التجل، لأنه يمنح العالم قيمته المعنوية ويضفي الحقيقة على الأشياء بعد أن كانت خواءً، ويسدّ شغف الإنسان الفطري نحو التطلّع إليه، لأنه يولد متديناً، ودليل ذلك، يكمن في سعيه الحثيث نحو إرواء العطش الأنطولوجي حول سرّ الوجود.

¹ Hatzfeld , Les racines de la religion., pp. 29-30.

² Ibid., p. 30.

الفصل الرابع: (المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائقا، والغايرة)

ويرى "إليادي" بأن استمرارية المقدس في التجلي عبر التاريخ الديني دليل على التوق الإنساني الدائم إلى المعنى، فحسبه أن الهيروفانيات تمكّنت من أن تنحت ذاتها عبر التاريخ في كل أشكال الأشياء اللامحدودة التي صارت بسببها مقدسة: حجر، شجرة، جبل، إلخ، لكن تنوع الأديان في الثقافات المختلفة لا ينبغي أن يحجب وحدة الظاهرة: فمنذ أكثر الهيروفانيات بدائية كتجلي المقدس في أي شيء: حجرا أو شجرة وصولا إلى الهيروفانيا السّامية لتجسد الرب في يسوع المسيح يؤكّد الاستمرارية. فالفعل السري هو ذاته دائما: أي تجلي شيء ما مغاير كليا، ولحقيقة لا تنتمي لعالمنا عبر أشياء تشكل جزءا لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي المدنس، وإذا ما كان بإمكاننا الحديث عن نهاية للاستمرارية، فإننا نقارب عصرا حديثا اعتادت فيه البشرية على العيش في كون منزوع القداسة، وفي عالم مدنس تماما¹. فعودة مقول المقدس تلغي الفكرة الدوركايمية القائلة بأن المجتمع هو من يصنع آلهته، ذلك أنه مهما حاول الإنسان استبدال الأديان بمختلف الأيديولوجيات والفلسفات العلمانية، لكنه سينحو نحو التدين بسبب التوق للمعنى الذي يخالجه.

ويستفيض "هتريفيلد" في التأكيد على عودة المقدس إلى الحياة الإنسانية الحديثة مهما سعت نحو الانسلاخ منه، فعندما يتجلى المقدس الإليادي، فإنه لا يكشف إلا عن شيء ذو وزن: أي عما هو موجود. وهذا التأكيد على وجود المقدس يعتبر إجابة على إنزعاج المتدينين جزاء إخراجهم بالتساؤل منذ عقود عديدة: هل الله موجود؟ وهل لا يزال كذلك؟ فالقلق الذي ساور العقول الدينية الغربية، قد أجاب عليه عالم كبير بالإيجاب. فهو لم يتكلم عن الإله، وإنما عن المقدس. كما أنه تكلم عن قداسة كونية. لكنه يعني بعبارات بسيطة، أن الإله موجود. وقد قدمت نظرية "ميرتشيا إليادي" مساعدة ثمينة للتوحيد الغربي الذي كان في حاجة ماسة إليها. فالدين يصبح ذو معنى لأن الإله موجود، حتى ولو قام العلم بتغيير اسمه². فالمقدس باعتباره حتمية، يمنح للدين قيمته ويحافظ على استمرارية تماثله، وبالتالي فهو ليس نتاجا مجتمعا ولا طفولية أو وهما، فمهما تقدّمت الإنسانية من الناحية التكنولوجية، وصاغت مختلف القوانين والنظم والأحكام، فإنها لا تفتأ تعود إلى الدين، لأنه يفرض ذاته، ولا يستطيع التطور التاريخي أن يلغيه، لأنه يستمد فاعليته من الأعلى، وليس من الأسفل: أي أنه ليس تلبية لحاجات المجتمع.

أما "كاميل طارو" فقد تعرّض في دراسته للموقفين الأوتوي والإليادي من الاختزالية الدوركايمية لطبيعة المقدس، مبينا توافقهما في نقد قصور المناهج المطبقة على الدين، كما أشار إلى وجود تأثير أوتوي على المنحى الإليادي في تناول هذه الإشكالية، إذ يستند "إليادي" على الموقف المعارض للدوركايمية الذي ابتدأ مع اللاهوتي الألماني "رودولف أوتو" وكتابه الشهير "فكرة القدسي"، وهو من أكثر الكتب مبيعا في علم الأديان، ولا يزال ذو صدى خاصة في البلاد الأنجلوساكسونية. وقد نشر سنة 1917 في خضم الحرب العالمية الأولى، وفي زمن معركة فردان. ومع أنه لم يذكر "دوركايم" ولا كتابه، لكن بعض قراءه تملّكهم شعور بأنه كان على دراية بأطروحات الاجتماعي

¹ Hatzfeld , Les racines de la religion., p. 30.

² Ibid., p 31.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائحة، والغايرة

الفرنسي، وتعهده بدحضها، إلا أنه تجنّب ذكره بسبب السياق الذي لم يكن ملائماً لتوفير جوّ من الصّفاء للنقاش الفكري. ويعتقد "طارو" مع آخرين كثر، على غرار "هتريفيلد" بأن "أوتو" كان يعرف "دوركهايم"¹. وبالرغم من عدم وجود إحالة في "فكرة القدسي" إليه، لكن "طارو" يجرم على معرفته بفكره، وسعيه للرد عليه، خاصة لما كانت تكتسيه الدوركهايمية من مكانة في الوسط الثقافي حينها.

ويشير "طارو" إلى أن بعضاً من الاجتماعيين الأنجلوساكسونيين خصوصاً، قد تبنا تحليلاته لنقد "دوركهايم" بسبب تجاهله للبعد الذاتي والفردية، المتعلق بمفهومه حول الموضوعي والجمعي الذي يجعل من المقدس حقيقة خارجية وفتة. وبالرغم من إشارة كلا المؤلفين إلى الفلسفة الكانطية، غير أن اختيارهما تُظهر اختلافهما كورثة. فقد قام "أوتو" بإعادة المقدس انطلاقاً من الذات الترانسدنتالية بجعله شعوراً قبلية *a priori*، فهو يريد أن يمنح للدين مساحة مخصوصة في الذاتية، تتمركز بين الشعور الأخلاقي والشعور الإستيطقي بحيث يجاورها دون أن يمتزج بهما. بينما يضع "دوركهايم" المقدس كهدف أولى، مستبدلاً الذات الترانسدنتالية بالمجتمع، ويتناقض كلا المسعيان مثلما تعارض الرومانسية والمثالية الألمانية ضد العقلانية والوضعية الفرنسية². فبينما يمثل المقدس الأوتوي تجربة شعورية متعالية تستمد فاعليتها من قبلتها في الذات، يعتبر دوركهايم أداة وظيفية حاجية تؤدي دوراً محدداً في المجتمع.

ثم يشير إلى بعض النقاط التي يلتقيان عليها، ويفترقان فيها، مبيّناً بأنه يمكننا ملاحظة بعض النقاط المشتركة بين "دوركهايم" و"أوتو": فهما يستندان على أرضية ثرية من التقاليد الدينية العميقة المعروفة، كما أنهما مقتنعان بأهمية الظاهرة الدينية ضمن الظاهرة الإنسانية، ومدركان بأن تنوع هذه الظواهر يخفي وحدة ما، فهما يوظفان المقدس كمعيارٍ للديني، كما يؤكّدان على عدم تجانس المقدس والمدنس، ويربطان المقدس بقوة القاهرة وفاعلة، وهذه السمات المشتركة لا تقل أهمية، لكن الاختلافات في المنهجية تؤدي إلى نتائج متعارضة تماماً. وهما يتفقان من حيث الأساس في نقطة واحدة فقط: بأنه لا يمكن تعريف الدين إلا من خلال المقدس. لكنهما يقدمان تعريفات متناقضة: فهو حقيقة غير قابلة للاختزال في نظام من مشاعر تتعلق بالإنسان كذات، من جهة، وأنه حقيقة غامضة لذات خارجة عن الوعي، منبثقة عن هيجان جمعي، أو تحت رموز اعتبارية تعرب عن سيطرة المجتمع على الوعي الفردي، تُجرّئ العالم إلى قسمين، من جهة أخرى. فإذا ما كان "روبرستون سميث" قد أطلق التساؤل الحديث حول المقدس، فإن الجدل بين "أوتو" و"دوركهايم" قد أطلق ما ينبغي أن يسمى بنزاع المقدس *la querelle du sacré* خلال القرن العشرين، الذي انتقل إلى ذروة ما أسميه بالحرب الكبرى، بين معارضة "ليني ستروس" لـ"روني جيرار". فالاشكالية لم تغلق إذاً، وإنما تعمّقت، والهدف من هذا العمل هو غمر القارئ فيها على أمل الخروج منها بلطف وسلام³.

¹ Camile Tarot, *Le symbolique et le sacré: théories de la religion* (Paris, La Découverte, 2008), pp 483-484.

² Tarot, *Le symbolique et le sacré.*, p. 486.

³ Tarot, *Le symbolique et le sacré* Ibid., pp. 486-487.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيادي)، معالم اللائحة، والغايرة

فالمقدس عندهما هو أساس تعريف الدين لأنه ينبني عليه، لكن المنهج يفرّق بينهما، فالمقدس الدوركهايمي وظيفي نشأ عن رغبة مجتمعية، لكنه ينبثق أوتويا عن حقيقة متعالية مغايرة كلياً للعالم الإنساني. وقد أدّت نتائجهما إلى تغيير طريقة الجدل في الدراسات الدينية اللاحقة لدى المشتغلين على مسألة المقدس، بين إنكار التعالي، والانطلاق منه.

ويستفيض في شرح الفارق بين تصوريهما لطبيعة وماهية المقدس مشيراً إلى أن الاختلاف الرئيسي الذي يوضح الفارق الأساسي بين "دوركهايم" و"أوتو" يرتبط بعلاقة المقدس بفكرة الله. فانطلاقاً من التعريف المبدئي، يميز "دوركهايم" فكرة الله عن المقدس، في حين يعتقد بأنه ينشأ منها ويكتسب خصائصه كذلك. فإذا ما أردنا فهم المقدس، فإنه ينبغي أن نأخذه من دون الإضافات أو التنقيح التي تفرضها فكرة الله. وبيان الاختلاف بين فكرة الله وفكرة المقدس، يمكننا أن نلمح أصله الاجتماعي المشترك، وإلا فإن الصفات الممنوحة للمقدس ستخفي أصله الاجتماعي، بينما يقوم "إيادي" بتأليه المقدس لمنع رؤية أصله الاجتماعي، ولهذا ينبغي استبعاد الجانب الترانسندنتالي المثالي الذي تضيفه فكرة الله أو الإلهي لفكرة المقدس من خلال شرحه من الأعلى، حتى نستطيع أن نأخذ بالاعتبار الجوهر الأصلي للمقدس بحسب وضعه الواقعي الجمعي. ولتحصيل هذه المعرفة، لا يعود "دوركهايم" إلى العلاقات المباشرة المحتملة بين فكرة الله والمقدس، ولو كانت ثانوية، رغم أنها قد لا تكون كذلك، وعند هذه الحالة يتموضع "أوتو". فهو لا يُسلم فكرة الله ولا فكرة المقدس لأركيولوجيا اجتماعية مماثلة لما أبداه "دوركهايم"، وكرده فعل، قام بشرحه نفسياً، وأعاد المقدس ضمن فكرة الله ليستحضر بعده اللاعقلاني الذي يمنحه خصوصيته الدينية. ف"أوتو" كلاهوتي أصيل، قام باستدعاء المقدس ليخدم الألوهي، وهو في الأساس شعور مرتبط بتجربة مغايرة مطلقاً¹.

إذ يرى "دوركهايم" بأن استبعاد اللاهوت سيسمح بإظهار الخاصية الاجتماعية الحقيقية للمقدس، وتلك الجوانب التي أغفلها "دوركهايم" عبر عليها "أوتو" بالعوامل اللاعقلانية في فكرة المقدس التي تشكل جوهره الحقيقي، فالعامل الاجتماعي هو عنصر عقلائي، أدى إلى اختزال جوهر المقدس، ولهذا ندّد مطولاً بخطورة المفاهيم العقلانية في التعبير عن طبيعة الألوهي، فالله عنده مطلق مغاير كلياً، يستعصي على الإدراك العقلي، ويتطلب تجربة شعورية نفسية، وقد سايره "إيادي" في ذلك، بينما يوازي المقدس دوركهايميا، تلك الحاجة المجتمعية، وهو عين الاختزال. وهو ما دفع بـ"أوتو" إلى التفكير في تأسيس علم مستقل يُعنى بالظاهرة الدينية، والتنظير لمنهج يستطيع إدراك طبيعتها الفريدة المستعصية على الاختزال، فحينما نصّ "دوركهايم" على وجود شيء ما خارجي عن الدين، مشيراً إلى دلالاته كواقع اجتماعي، فإن فكرة الخارجي عن الدين تدلّ في الدراسة المقارنة للأديان على شيء آخر مختلف تماماً، تفترض طبيعة ميتافيزيقية، وعنصرًا متجاوزًا ومتسامياً عن الخصائص التجريبية لأي ظاهرة دينية، فهو الحقيقة المطلقة، والقدسي، والمقدس، أو الأبدى ببساطة. ومن خلال هذا المفهوم، سعى مقارنة الدين إلى تأسيس

¹ Ibid., p. 487.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللائقا، والغايرة

تخصص يعالج الدين في ذاته، على عكس علم الاجتماع. ويمكن تتبع ذلك في الكتابات الأولى لدى "س.ب. تيليه" و"ماكس مولر" اللذان اقترحا فصل ما هو فريد في الدين عن تظاهراته التجريبية المشروطة في التاريخ، وجوهره عن تظاهراته. وقد كان "رودولف أوتو" أول من قدّم مرافعة منهجية ضد اختزال أو عقلنة الدين بواسطة عوامل اجتماعية، وسياسية، ونفسية، أو اقتصادية، وأسّس نموذجا لباحثين لاحقين على غرار "إليادي" الذي جادل بأن الدين ينبغي أن يعالج كاشكالية ذات جوهر فريد *sui generis*¹. وقد انصبت جهودهم جميعا على وضع معالم فرع معرفي جديد، مستقل في هويته ومنهجه وخصائصه عن سائر فروع المعرفة الإنسانية، يكمن هدفه الأساسي في محاولة فهم الظاهرة الدينية في ذاتها دونما إقصاء، ولردّ على جميع المقاربات التي توظف أدوات لا تتناسب مع طبيعتها، وردّ منشئها إلى عوامل لا تنتمي إليها كالعامل الاجتماعي الدوركايمي. فالخارجي هو المطلق المغاير كليا، أي الألوهي وليس المجتمع، كما أن علم الأديان هو المؤهل لإدراك الجوهر الفريد للدين لكفاءة أدواته، وتمائلها مع طبيعته، ولقدرة مؤرخ الأديان على مراعاة هاته الخاصية في وثائقه الدينية.

ويعبر "أوتو" عن هذا الشيء الخارجي بالنومينوس "وبناء عليه، فهو يصف الطبيعة غير القابلة للاختزال للتجربة الدينية على أنها ظاهرة دينية بامتياز *par excellence*. وكمعارضة للفكرة الدوركهايمية حول المقدس باعتباره مفهوما في العقل البشري يطبق على بعض أصناف المسائل، يتصوره "أوتو" كشيء خارجي تماما عن النظام العقلاني أو الطبيعي. ويتفق "إليادي" مع فكرة المقدس الأوتوية، ومبدأ مناهضة الاختزالية، التي تؤكد على ضرورة النظر إلى الظاهرة الدينية كنموذج يتجلى المقدس من خلالها بذاته².

وعليه، فإن جوهر مبدأ مناهضة الاختزال يقوم على الفكرة الفينومينولوجية المنادية بضرورة النظر إلى الشيء في ذاته، أي من داخله، وعدم تفسيره بواسطة أداة خارجية عن خصائصه.

كما أشار "ميكائيل لانغ" إلى اختلاف التعاطي في تناول إشكالية المقدس، وطريقة تحليل الوثائق الدينية لدى العديد من الثقافات، ويبيّن بأن الدوركهايمية قد تعرّضت إلى النقد المبكر في جانبين: في المعطيات الملتبسة التي اعتمدها، والنظرية التي حاولت إحداث تجانس تعسفي مع تلك المعطيات. لكن ما يهمّ دراستنا هو مفهومه للمقدس والمدنس، الذي ترك تأثيرا واسعا، أين تكلم "دوركهايم" عن "هوّة" فاصلة بين العالمين، وقد أخذت هذه الفكرة منحنيين مختلفين لدى "رودولف أوتو" و"ميرتشيا إليادي"، فبينما اعتبر "دوركهايم" بأن الدين نظام اجتماعي، لم يراعي أبعاده الروحية أو الميتافيزيقية، عمِلَ اللاهوتي اللوثري "أوتو" على رفض هذه المقاربة الاختزالية، ووصف تجربة القدسي بأنها ظاهرة كونية غير قابلة للاختزال، وأسّس في "فكرة القدسي" فينومينولوجيا دينية متمحورة حول تجربة القدسي كأمر مغاير كليا، وفسّر إدراك القدسي كنومينوس، أي ككائن ترانسندنتالي غير عقلائي وغير حسّي يثير الرعب والجذب. وبطريقة مماثلة لمقاربة "أوتو" الفينومينولوجية والمناهضة للاختزال، وضع

¹ Jochim, The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade., pp. 18-19.

² Ibid., p. 20 .

الفصل الرابع: (السؤال الديني بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائحة، والغايرة

"إليادي" فصلا واضحا بين المقدس والمدنس، كما عرّف المقدس كنفيس للمدنس، وبأنه تجلٍ لشيء ما ذو صنف مختلف تماما عن الواقع المألوف. وقد دعا تجلي المقدس أو المغاير كليا بالهيووفانيا. إذ استحضّر "إليادي" الهوة الدوركاهايمية الفاصلة بين نمطي التجربة، لكنه في خضم عمله التحليلي بيّن كيف يختبر الإنسان المتدين للمجتمعات التقليدية، المقدس في المكان والزمان والطبيعة والذات، كحقيقة تنشئ نظاما في العالم¹. فالجانب الرّوحي يعتبر خاصية ثابتة في الظاهرة الدينية، ويمثل جوهرها الرئيس، وقد أدى إهمال "دوركاهايم" لها، واعتماده لجانبها الوظيفي إلى نتائج إقصائية، ولهذا عمل الفكران الأوتوي والإليادي على إعادة الاعتبار للبعد الروحي، وأصرّا على مركزية التجربة الدينية عند تناول إشكالية المقدس بالدرس والتحليل، لأنها الوعاء الذي يحتوي تجلي المغاير كليا للعالم الطبيعي، والوسيلة الوحيدة لإدراكه.

وأكد "دوغلاس آلان" على مركزية مبدأ عدم قابلية المقدس للاختزال في الطرح الأتوي، الذي وجد صدى عميقا في التحليل الإليادي لاحقا، ففي مقارنته المناهضة للاختزال، أصرّ "أوتو" على الطبيعة القبلية الفريدة للنومينوس، واعتراض على النزعة الأحادية والعقلانية لأغلب التفاسير، وناجح ضدّ اختزال الظاهرة الدينية وفق أدوات تفسيرية تابعة للتحليل اللساني، والأنثروبولوجي، والاجتماعي، والنفسي، إلخ. فعند تأكيده على الطبيعة القبلية للديني، والبنية الكونية للتجربة الدينية، عمل "أوتو" كذلك على مهاجمة اختزالية المقاربة التاريخية للظواهر الدينية. كما أنه كان محقا لدى تأكيده على عدم قابلية الديني للاختزال لما أدرك بأن غالبية المتقصدّين الأوائل، من دون إشارته إلى العديد من الباحثين المعاصرين، غير قادرين على استشعار التجربة الدينية، وهو ما أدى إلى تحليلات شوّهت طبيعة الظاهرة الدينية، ولذلك يناشد "أوتو" الاستشعار الأعمق للعنصر الفريد في التجربة الدينية لدى القراء². فقد كان يجمعهما القول بتعدّد المقدس على الاختزال، باعتباره ذو جوهر فريد، وهي المسلمّات التي رفضت تلك المقاربات الانطلاق منها، ولذلك كانت نتائجها اختزالية.

ومع ذلك، يقدّم "آلان" وجهة نظر نقدية حول المنهجية الأوتوية في تناول إشكالية اختزال المقدس، ويصف طريقته بعدم الوضوح والترتيب، بالإضافة إلى كونها تحمل أحكاما مسبقة، فقد شدّد "أوتو" على عدم قابلية المقدس للاختزال، لكنّه لم ينجح في تقديم إطار تأويلي كفؤ لإدراك وتفسير هذه التظاهرات غير القابلة للاختزال. فالتحليل البنيوي الشامل هو ما يفتقر إليه "أوتو"، وذلك ما ينبغي على الفينومينولوجي تقديمه، بحيث يستطيع القارئ من خلاله أن يستشعر تجربة النومينوس، ويميز الظواهر الدينية الأصيلة، ويفسّر المعاني الدينية لهذه التظاهرات. لكن ولسوء الحظ، فقد اشتغلت مناهضة الاختزال الأوتوية على الاختزالات العقلانية والتاريخية لتفسيرات الأولانية، بحيث قادته بعيدا نحو اتجاه معاكس: فهو لم يبرز تعريفه للدين باللاعقلاني، كما أنه لم يهتم بالأشكال الكونية التي يتجلى النومينوس من خلالها بذاته بشكل كاف، ولا بالمعنى المخصوص لكل تظاهر

¹ Michael Lang, Signs of the Holy One: Liturgy, Ritual, and Expression of the Sacred (San Francisco, Ignatius, 2015)., pp. 07-08.

² Allen, Structure and Creativity., pp. 61-62.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللاشعور، والغمارة

تاريخي للدين. ويذكر "نشارلز لانغ" بأن نظرية "أوتو" المتعلقة بالديني القبلي قد صيغت كأحد الأفكار التكوينية للكانطية. كما يبدو بأنه قدّم لنا قانونا تفسيرا للتجربة الدينية وتعبيراتها، لكنه قانون غير مشتق من التجربة التاريخية، وذلك هو السبب من وراء مطالبة مؤرخي الأديان المعاصرين وإقرارهم بالحاجة إلى الإنصاف في الحكم على البعد التاريخي والمخصوص للتجربة الدينية، من خلال توظيف مقارنة تجريبية تستبعد كل حكم قبلي. وهنا يتموقع الاشكال المنهجي الحاسم بالنسبة لفينومينولوجيا "إليادي"، الذي ادعى بأنه طَبَّق منهجية تجريبية تخلو من أي حكم مسبق، وتصف ما تكشف عنه المعطيات فحسب، وفي الوقت ذاته، تعمل على الكشف عن مختلف البنى الكونية، لتصبح حينها غير قابلة للتشويه في المعطيات المستقبلية¹. إذ يسعى "إليادي" إلى تجاوز هذا النقص، وتبني طريقة منهجية مكتملة واضحة الأركان، تخلو من الأحكام القبلية، وتتحقق أعلى درجات الموضوعية، أي محاولة إدراك قصدية الظاهرة، عبر الولوج إلى عالم الحياة الدينية للمتدين دون إخضاعها للأهوت الشخصي للباحث، بالإضافة إلى عرض بنى مورفولوجية كونية يمكن من خلالها تفسير مختلف الرمزيات والمنظومات الدينية، وهو ما يعمل "أوتو" على إنجازه.

ويؤكّد "ألان" بأنّ الدعوى الأوتوية المناهضة للاختزال كانت جليّة بالخصوص كردة فعل ضد اختزالية المقاربات الأولانية. لكن قبل ذلك، ينبغي أن نُوضّح بأن "أوتو" بذاته كان اختزاليا، ولا يتعلّق الأمر بفينومينولوجيته المؤسّسة على بعض الافتراضات والفئات الكانطية، وبعض الأنماط (اللاتاريخية، الصوفية) للتجربة فحسب، بل والأكثر وضوحا، يتمثل في تضمينه لمعتقداته الشخصية واللاهوتية المسيحية، ويتجلى ذلك في العديد من المقاطع في كتابيه "التصوف الشرقي والغربي" و"فكرة القدسي"، وأعمال أخرى بين "أوتو" تفوق المسيحية². فقد وظف الأنطولوجيا البدائية بما يخدم تفوق المسيحية على سائر الأديان بدل تحقيقا لقصديتها.

ثم ينتقل بعدها إلى تناول الإسهامات الإليادية في مناهضة الاختزالية وسلخ القداسة عن المجتمعات الحديثة بعد انتصار وغلبة التقنية، والانبهار أمام نتائج العلم الطبيعي، مبينا بأنه لا يمكن قراءة الكتابات الإليادية حول الأسطورة خصوصا، والدين عموما، من دون تقريب النظر على اهتماماته التي بلغت حدّ الهلوسة أحيانا، بالأشكال الحديثة المنحرفة للاختزالية التي تتجلى بوضوح في المقاربات البحثية الحديثة، والحياة المعاصرة بالأكثر، لأنها تمنعنا من تقدير وإدراك طبيعة ووظيفة ودلالة ومعنى الأسطورة والدين. وينظر "إليادي" إلى مشروعه بطموح، مبينا الحاجة الماسّة إلى هيرمونوطيقا إبداعية لتاريخ الأديان، بغية استعادة الأسطورة وتجديد الدراسات الحديثة والحياة المعاصرة، من خلال التوجه المناهض للاختزالية وصولا إلى عدم قابلية المقدس للاختزالية، ويشير مصطلح مناهضة الاختزال إلى المقاربات التي تحلّل المعطيات الدينية بمصطلحات علمانية، وفي هذا الصدد، دعا "إليادي" إلى تبني منهج مناهض لاختزال تفسير الأسطورة الدينية³.

¹ Allen, Structure and Creativity., pp. 62-63.

² Ibid.,

³ Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, p 03.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائقا، والغايرة

فمشروعه يسعى إلى النهضة بالدراسات المتخصصة من وجهة نظر تخصص تاريخ الأديان، بالتنظير لأدوات يمكنها بلوغ جوهر المقدس، اعتمادا على التأويل الخلاق للوثائق الدينية، مع العمل على دحض النظريات التي تفسرتها وفق أدوات لا تتلائم مع طبيعتها وأبعادها الروحية.

وقد حاول "إليادي" تبعا لـ "آلان" أن يمنح لتاريخ الأديان مكانة الصدارة في دراسة الظاهرة الدينية، وتناولها وفق رؤية معرفية وأدوات منهجية مستقلة دون استعارة لتصوّرات فروع معرفية أخرى، إذ لا يسعى "إليادي" إلى تمييز مقارنته للأسطورة عن المنظرين اللاتجريبين واللاتاريخيين الأوائل فحسب، وإنما عن العلماء التجريبين والمؤرخين وبقية التخصصات الأخرى كذلك. وقد ندّد مطوّلا بالحاجة إلى مقارنة تنظرية جديدة، تتمثل في هيرمونوطيقا تكون أكثر كفاءة، لتفسير معنى الأسطورة والظواهر الدينية الأخرى. وهو يدّعي بأن الظواهر الدينية لن تفهم في ذاتها إلا إذا ما تمّ استيعابها في سياقها الخاص، بمعنى، إذا ما تمّت دراستها كشأن ديني. ذلك أنه من الخطأ محاولة إدراك جوهر هذه الظواهر الدينية بواسطة الفيسيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، والاقتصاد، واللسانيات، والأدب أو أي تخصص آخر، بسبب افتقادها للعنصر الفريد وغير القابل للاختزال المقدس، ولم تتم صياغة هذه الدعوة المناهضة للاختزال خلال القرن العشرين من طرف "إليادي" فحسب، بل نجدها عند "أوتو" و"فان درلو" و"واش" كذلك، وآخرين غيرهم: إذ يلزم على المتقّصين عن الأسطوري وبقية الظواهر الدينية مراعاة الطبيعة غير القابلة للاختزال لها¹. فقد قام "إليادي" باستلهاام الروح النقدية والتأسيسية التي بدأها مؤرخوا الأديان السابقين في مجابتهم للاختزالية، والتنظير لمقاربة تخص تاريخ الأديان لوحده.

ثم يبيّن "آلان" موضع التأثير الإليادي بالطرح الأوتوي عند تعامله مع المعطيات الدينية، فقد أكّد "إليادي" في بعض كتاباته الرومانية المبكرة بأنه ينبغي على أيّ مشتغل بفهم وتقييم الأسطورة أو بقية الظواهر الدينية في سياقها الخاص، أن يملك معرفة تجريبية شخصية للأسطوري والديني. فهو يتفق مع "رودولف أوتو" في دعواه الهجومية المثيرة للجدل في بدايات كتابه "فكرة القدسي"، بأنّ القارئ الذي لا يملك تجربة نوميوسية، غير جدير بإدراك الوصف الأوتوي لجوهر الدين، ويطلبه بعدم الذهاب بعيدا في القراءة. ويخبرنا "إليادي" بأن الحكم على الظواهر الدينية أو الميتافيزيقية يقتضي الإيمان بالأصعدة الدينية والميتافيزيقية، فمثلا لا يمكن للإنسان العادي أن يحاكم الأدب والفن على أرضية أخلاقية لعدم كفاءته، بسبب التباس الأصعدة، فإنه لا يمكن للامتدنيين كذلك، باعتبارهم أشخاصا عاديين أن يقولوا شيئا حول الأسطوري والمعتقدات الدينية لعدم كفاءتهم، إذ لا يمكنك أن تحاكم حقيقة روحية لا تملك معرفة بها، كما أنه لا يمكنك معرفتها إلا بالتفكير فيها من داخل صعيدها الوجودي². فمعايشة تجربة دينية شعورية يعتبر ضرورة منهجية لا يمكن التنازل عنها بغية إدراك الطابع الروحي

¹ Ibid., pp. 08-09.

² Allen, Structure and Creativity., p. 11.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أونو وإيادي)، معالم اللائحة، والمغايرة

والوجداني الذي تتميز به الظاهرة الدينية، وذلك ما يعتبر عندهما أول الخطوات نحو تحقيق إدراك حقيقي بجوهرها، أي الاستعداد للتعاطف مع تجربة الآخر الغريب عنك.

ويشير "آلان" إلى أهمّ مبدأ تقوم عليه جهود "إيادي" في الرد على المقاربات الاختزالية، ويتمثل في مراعاة السياق والصعيد الخاص بالظاهرة الدينية، ذلك أنه كثيرا ما أكد بأنّ الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة، أي أن تدرس في ذاتها، ومراعاة شروطها التاريخية والثقافية دون أحكام قبلية خاضعة لمرجعيات مغايرة، إذ يمكن ملاحظة الفرضية الإليادية المنهجية المتعلقة بعدم قابلية المقدس للاختزال في انتقاداته للمواقف الاختزالية السابقة. فقد طبق الباحثون الأوائل حسب نمادج متكلفة (العقلانيون، الوضعانيون) بشكل متكرر، وأخضعوا معطيائهم إلى نزعة أحادية وتطورية. وبالرغم من ثنائه على انفتاح أنثروبولوجي واجتماعي وفساني ومؤرخي القرن العشرين على بُعد مستجدٍ للمقدس، لكنه انتقد اختزالهم لمعنى الديني في تحليلاتهم الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية أو التاريخية. ويمكن التعبير عن جوهر النقد الإليادي من خلال هذه الدعوى المناهضة للاختزالية كالتالي : يجب على الباحث أن يدرك الظواهر الدينية بحسب صعيدها المرجعي، أي كشأن ديني، فتفسير الأساطير وفق مرجعية ذات صعيد مغاير (اجتماعي، نفسي، اقتصادي، إلخ)، هو اختزال وتبديد لقصديتها الكلية وإخفاق في إدراك عنصرها الفريد غير القابل للاختزال : أي المقدس¹. فمشكلة المقاربات الاختزالية يكمن في تجاوزها للصعيد الخاص للظاهرة.

كما يشير "آلان" إلى وجود مبدأ مواز لا يلغي تداخل عوامل أخرى في تشكيل الظاهرة الدينية، يكمن في عدم وجود ظاهرة دينية خالصة، إذ لا يعني المبدأ المنهجي المتعلق بعدم قابلية المقدس للاختزال بأنه ينبغي على الباحث أن يركّز حصرا على خالصية الظاهرة الدينية، فالدين كظاهرة إنسانية، ينطوي على شيء ما اجتماعي، ولساني، واقتصادي، لعدم إمكانية فصل الإنسان عن هذه الجوانب، ولهذا اعتمد "إيادي" في جمع معطيائه على بعض الشروح والتفسيرات التي أسهم بها الأنثروبولوجيون والفسانيون والاجتماعيون والمؤرخون، بالرغم من عدم التزامهم بتعذر المقدس على الاختزال، فاستقلالية تاريخ الأديان في دعواه التي لا تقبل اختزال الدين، لا تعني عزل نفسه والادعاء بالاكتمال الذاتي. فهو لا يقوم بتقديم تفسيرات غير مختزلة للدين والأسطورة وبقية المعطيات الدينية فحسب، وإنما يملك دورا خاصا في تكامل وتركيب إسهامات مقاربات التخصصات الأخرى ضمن إطاره الديني للاختزالي الشامل والمتراط والبناء². أي دعواه نحو التكامل المعرفي ودمج تلك المقاربات بحسب تصوّر التخصص المستمدة من استقلاليته من حيث الأدوات والنظر.

ولهذا كان الطموح الإليادي يهدف إلى التنظير لمنهجية فريدة تراعي خصوصية الظاهرة الدينية، وقد أكد في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" على عدم قابلية تاريخ الأديان الديني للاختزال، وبأنه ينبغي أن يهدف ليصبح "تخصصا كلياً" *total discipline* وفق منهجية تأويلية إبداعية، مستندة على طاقة خلاقة لتحليل مركّب،

¹ Ibid., p. 12.

² Allen, Structure and Creativity., pp. 18-19.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أونو وإيادي)، معالم اللائحة، والغايرة

وستكون هذه المقاربة المتخصصة ضرورية لتأسيس "الإنسية الجديدة" و"التجديد الثقافي" المنبثق عن المقابلة التكاملية الإبداعية والشاملة والتركيبية¹. فهو يرى بأن تاريخ الأديان قادر على التخلص من تبعات سلخ القداسة، وعلاج الأزمة الروحية، وتجديد الفكر الغربي، غير أنه ملزم بإبداء القابلية على إجراء حوار صريح مع الآخر الغريب، والاعتراف بثراءه.

وقد عرضنا موقفاً إيجابياً عاماً من المقاربات الاختزالية للمقدس، أما بخصوص موقفه من الإسهامات الدوركايمية، فيشير "طارو" إلى أن البعد بين "إيادي" و"دوركايم" ظاهرة معقدة من الناحية النظرية والشخصية، فهو لا يذكر "دوركايم" إلا بشكل عابر، كما أنه لا يسلم به عموماً، ويشكك في جدوى تعريفه الأولاني للدين، وذلك ما يمثل تنصلاً، فهو يرفض مطابقة المنهجية الاجتماعية التي حكم عليها بالاختزالية، وبالتالي فهو يلغي صلاحية النظرية الاجتماعية. ويمثل الدين عند "دوركايم" إسقاطاً للتجربة الاجتماعية، وقد لاحظ أثناء دراسته للأستراليين بأن الطوطم يرمز إلى المقدس والعشيرة. وأشار "إيادي" بعد كثيرين، إلى الأخطاء التي وقع فيها "دوركايم" بشأن الطوطمية، حيث يراها تظاهرات أولانية خاطئة للحياة الدينية، إذ كانت نزعة التطورية تعتقد بأن الأستراليين كانوا أكثر بدائية مما يدون عليه، كما أنه بالغ في الطابع الديني للطوطمية، بحيث اعتبر أستراليا موطن الطوطمية بامتياز، وأحد أقدم أشكال الحياة الدينية، مفترضا بأن الأستراليين شعبٌ غابر. لكن وبالرغم مما نزعته من مفاهيم ومعتقدات مختلفة تتحدّ تحت مسمى الطوطمية، فإنه يتجلى في الحاضر: بأن الطوطمية لا تشكل جوهر الحياة الدينية الأسترالية، فإذا ما بحثنا في جوهر الحياة الدينية، سنجد بأن الأستراليين قد صرّحوا مراراً بأن ذلك الجوهر موجود في مفهوم زمن الحلم، الذي يتناسب جلياً مع الحنين الإليادي نحو الأصول في مسعاه لإثبات أصل الدين والأسطورة والطقوس في "ذلك الزمان" *in illo tempore*. ولهذا لم تعد أشكال "دوركايم" صالحة كشاهد على الحالة الفكرية للثقافة الفرنسية في عصره، فقد أسس نظرية حول الروحانية الفرنسية المعاصرة بناءً على الوثائق الأسترالية، وليس مساهمة في علم الاجتماع الديني. فمن حيث الجوهر، يمكن أن يوجد القليل من التواصل بين اللاعقلانية الإليادية وبين العقلانية الدوركايمية². فالشغف بأصل الدين كان دأب المقاربات الكلاسيكية التي صاغت العديد من النظريات، في محاولة منها للإجابة عن إشكالية نشأته، وتعتبر الطوطمية من بين النظريات التي صنّفها "إيادي" بالاختزالية، ووجه لها نقداً ضمن بقية المقاربات الأربعة في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"³، وبما أننا التزمنا بالتعرض إلى تداعيات المدرسة الاجتماعية الفرنسية، فإننا قد تجاوزنا تفاصيل كل مقاربة.

ولم يوافق "إيادي" على الطوطمية كأصل للدين بسبب قصور حججها، كما أنها تنتمي ابستمولوجياً إلى مجموعة المقاربات التطورية التي تأثرت بالداروينية والتفسيرات المادية للتاريخ والدين. ولهذا لم يأخذ بالنظرية المعرفية

¹ Ibid., p. 20.

² Tarot, Le Symbolisme et le Sacré, pp 32-33.

³ للاستزادة، انظر الفصل الثاني الموسوم بـ: استعادة لتاريخ الأديان: 1912 وما بعدها، من ص 65 إلى ص 107.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أونو وإيادي)، معالم اللائحة، والغايرة

الدوركهامية بسبب ماديتها وطريقتها الوظيفية في النظر إلى طبيعة المقدس، إذ لم يكن "دوركهايم" موافقا على فصل المقدس عن المجتمع ككلية، ولا بقطع تحليله بالتاريخ، ولا في داخل التاريخ، ولا بالحدثة. بينما كان يسعى "إيادي" إلى التفكير في التاريخ داخل المقدس، وليس بالمقدس داخل التاريخ، فمنهجه قائم على معارضة المقدس بالحدثة¹. فهو ينظر بعيون المقدس، ومن داخل ذهنية المتدين، وتبني تصورات، مثل تبنيه لنظرية العود الأبدي في مقارنة التاريخ لدى الأنطولوجيا الغابرة.

وقد تحدث "إيادي" عن عدم صلاحية النظرية الطوطمية كنموذج يحتذى به في البحث عن أصل منشأ التدين، واعتمد في دحض مسلماتها على انتقادات الأنثروبولوجي الروسي "الكساندر غولدنويزر"، فقد "كان الدين في رأي "دوركهايم" عبارة عن إسقاط للتجربة الاجتماعية، إذ لاحظ في دراسته للأستراليين بأن الطوطم يمثل العشيرة والمقدس في الآن نفسه، فاستنتج من ذلك بأن القدسية أو الله والزمرة الاجتماعية ليسا إلا أمرا واحدا بعينه. وكان هذا التفسير الدوركهامي لطبيعة الدين وأصله موضع انتقاد شديد من جانب بعض الإثنولوجيين البارزين، وقد أشار "غولدنويزر" إلى أن القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها عشائر أو طواطم، فمن أين تستمد الشعوب غير الطوطمية ديانتها إذا؟ أضف إلى ذلك، أن "دوركهايم" أعلن أنه كشف عن أصل المشاعر الدينية في تلك الحمية الجماعية التي كانت أجواء أداء الطقوس الأسراتية نموذجها المفضل. لكن "غولدنويزر" لاحظ بأنه إذا ما كان صحيحا بأن التجمع بحد ذاته هو الذي يولد المشاعر الدينية، فلماذا لم تتحوّل رقصات هنود أمريكا الشمالية اليومية إلى مناسبات دينية؟ أما "فلهم شميدت" فانتقد من ناحيته اقتصار معلومات "دوركهايم" على أسترالي وسط البلاد، وبشكل خاص على قبائل الأروننا، متجاهلا بذلك أسترالي الجنوب الشرقي، وهم أشدّ إغراقا في القدم ولا يعرفون الطوطمية. أما الاعتراضات التي أثارها "روبرت لووي"، فلا تقل هي الأخرى أهمية عما ذكرنا². ولهذا تعدّ نظرية غير شاملة، وغير كونية، وبالتالي فقد قادت إلى نتائج تعميمية اختزالية، ولهذا يدعو مؤرخ الأديان إلى الاحتراز من التعميم.

ويشير "طارو" إلى الإسهامات الإليادية في طموحه نحو تخلص الدراسات الدينية من كل الشوائب الاختزالية التي علقت بها، ومن الهزات العنيفة التي أحدثتها المدرسة الفرنسية، ويكمن هدفه في إنقاذ الأزمة الروحية، وذلك بعد أن انحرفت الأنثروبولوجيا الدينية عن مهمتها، ولذلك ينبغي لها أن تتخلص من أزمة العلوم الإنسانية التي فقدت الإنسان في طريقها مثلما يقول "جيلبرت دوران"، وبالتالي وجب إزاحة بعض الارتباطات الدوركهامية الشائنة، كما يستلزم تمييز الأنثروبولوجيا الدينية عن إثنولوجيا وتاريخ وسوسولوجيا الأديان. وانطلاقا من هذا، يمكننا إعادة كتابة تاريخ هذه العلوم وفقا لمعيار واضح: يوجد أنبياء صالحون وسيئون، أما السيئ الذي يجب استبعاده أولا، فهو "دوركهايم" بسبب مسؤوليته الكبرى على الإحفاق في تناوله لأموّر جلييلة: فهو يعتبر بأن

¹ Tarot, Le Symbolisme et le Sacré., p. 37 .

² البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، إياده، ص 70-71.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائحة، والمغامرة

الأديان بمثابة تمظهرات للسلوك الإنساني، وبأن الحقائق الاجتماعية عبارة عن أمور قادرة على ممارسة قيود خارجية على الفرد، وبأن العشيرة هي أصل المقدس. أما "أوتو" كأحد الأنبياء الصالحين، فتتجلى مزاياه في محافظته على خصوصية الشعور بالمقدس، ويليه "إليادي" الذي احتفى بنشر كتابه *Taité* سنة 1948 باعتباره نقطة تحوّل حاسمة في تاريخ الأديان، فنحن لا نعرف تاريخ ميلاد المسيا، لكننا نعرف كتاب "إليادي" والأزمة الجديدة للمقدس، من بعد "يونغ" و"كوربان". ومن المؤسف أن لا نرى الثقل الكبير لأطروحاته خلال هذه المغامرة التي ينبغي أن تكون أكثر وضوحاً، إذ يجب صرف النظر عن كل تحليل مشوّه حتى لا نبخس "إليادي" حقه باعتباره السيد الحقيقي للتوفيقية¹.

فقد كان صاحب قدرات عقلية سمحت له بالإطلاع على التراث الأنثروبولوجي والنفسي والفلسفي والتاريخي، إلخ، من دون أن ينصهر في بزوايا نظرها المعرفية، ونحت لنفسه رؤية ذاتية خالصة حدّدت هويته كمؤرخ أديان، واستطاع بكفائته التوفيق والدمج بين نتائجها وتخصّصه.

ويمكن تلخيص مجمل ما يشترك فيه "إليادي" مع "أوتو" بعد الذي تمت مناقشته حول الاختزالية الدوركهايمية في النقاط التالية :

- الاعتقاد بأن المقدس ظاهرة ذات جوهر فريد تتعدّد على الاختزال.
- الحاجة إلى النظر إلى الظاهرة في ذاتها تحقيقاً لقصديتها، أي بالتعاطف مع تجربة المتدين، ومحاولة الولوج إلى ذهنيته، وتبني تصوراتها.
- عدم استدعاء عناصر خارجية أو ثانوية في الدين، وتفسيره بناء عليها، وإهمال جوهره الأساسي.
- الإنسان لا يصنع مقدساته، فالتعبير البدائي عن الدين يدلّ على قبليته في الذات بدل كونه مرضية وطفولية وخرافية اتّسمت بها طريقة التفكير خلال تلك المرحلة.
- الدين ليس ظاهرة اجتماعية، ولا ينشأ لسدّ حاجات ورغبات المجتمع في التنظيم والتسيير.
- الدين ينشأ عن تجربة المقدس، وتحليله، كعنصر مغاير، ترانسندنالي، مغاير للعالم المألوف.
- الاعتقاد بأن المدرسة الاجتماعية الفرنسية تبنت مفاهيم علمانية، وتطورية، ومادية، وبراغماتية في التفسير والتحليل، والإقرار ببعجز أدوات المقاربة الاجتماعية على بلوغ جوهر الدين.
- اختزال الدين أدى إلى سلخ القداسة عن الحياة، ومنه إلى ظهور أزمة وجودية و انتشار ظاهرة الإلحاد.
- مقارنة المدرسة الفرنسية الاجتماعية جزء من أزمة العلوم الأوروبية التي انتقدتها "هوسرل".
- الحاجة إلى مناهضة الاختزالية بالتنظير لمناهج ملائمة لطبيعة الدين، والتنظير لعلم الأديان.

¹ Tarot, Le Symbolisme et le Sacré, p 41.

المطلب الثاني : توظيف آليات المنهج الفينومينولوجي بين "أوتو" و"إليادي" :

لقد عمل كلاهما على مقاومة المد الاختزالي الممارس في مقاربات العلوم الاجتماعية على الظاهرة الدينية، وسخرا كل جهودهما في دحض مسلّمات أكثر نظرياتها تأثيرا في تفسير بينها، لكنهما لم يكتفيا بعملية الهدم، وإنما أتبعها بعملية بناء، فقد وضعا نُصب أعينهما هدفاً يتمثل في التنظير لمنهجية رصينة قادرة على بلوغ معنى وجوهر الدين، وتقوم على أدوات تتواءم مع ماهيته.

وتعتبر الفينومينولوجيا إحدى آليات الانتفاضة المنهجية ضد قصور النظريات الكلاسيكية في بحث المسألة الدينية، فقد حاولت مقارنة إشكاليات حقل الدراسات الدينية وفق طريقة مستجدة، وذلك بتطبيق مبدأ تعليق القبلات بين قوسين، والسعي نحو إدراك قصدية الظاهرة في ذاتها.

ولهذا سنحاول المقارنة بين التصورين الأوتوي والإليادي للمنهج الفينومينولوجي، وطريقة توظيفهما لأدواته، مع بيان أيّهما كان الأقرب إلى تحقيقه، وعن مدى وجود تقارب بين تطبيقهما له، وبين تصوّر "هوسرل" للمنهج.

وبناء على ما سبق، يشير "آرفيند شارما" إلى أن أحد أهمّ السمات الثابتة والجوهرية لفينومينولوجيا الدين يمكن تحديدها في مناهضتها للاختزالية، وتوجد العديد من الطرق التي يمكن بواسطتها البرهنة والتأكيد على مركزية هذه الدعوى فيها، ومن بينها، تقفي علاقة الفينومينولوجيا الدينية بالفينومينولوجيا الفلسفية. ولتوضيح المسألة بإيجاز، يعدّ "الاختزال التجاوزي" في الفينومينولوجيا الهوسرلية طريقةً مناهضة للاختزال¹.

وقد تعرّض "شارما" إلى تحليل الإسهامات الهوسرلية الفينومينولوجية في مقاومة الاختزال، ومحاوله إصلاح أزمة العلوم الأوروبية، وهي إشكالية فلسفية بحثية، سنتفادها بغية الوقوف على المسعى المشترك بين الفينومينولوجيا الفلسفية والفينومينولوجيا الدينية، والمتمثل في رفض المقاربات التي تُقصي جوهر الظاهرة، وتُفسرها بأدوات لا تتلائم مع طبيعتها، أي باعتماد عوامل برانية عليها.

وعليه، فبقدر ما ترتبط الفينومينولوجيا الدينية خطيا بالفينومينولوجيا الفلسفية، رغم حاجة هذه الطبيعة الترابطية الدقيقة إلى مناقشة، لكنه بالإمكان مبدئيا الافتراض بأن الوظيفة المناهضة للاختزالية في الفينومينولوجيا الدينية مسألة ممكنة، بالإضافة إلى تحديد "دوغلاس آلان" لمناهضة الاختزالية كخاصية من الخصائص الخمس للفينومينولوجيا الفلسفية، وبناء عليه، تشكل معارضة الاختزالية رابطا مباشرا مع الفينومينولوجيا الفلسفية². فقد استقرأ "آلان" بأن الاختزالية خاصة جوهرية في الفينومينولوجيا، ولذلك اعتبرها دعوى مشتركة بين "أوتو" و"إليادي"، وذلك ما سبقت مناقشته بالتفصيل في المطلب السابق.

ثم يعرض "شارما" التصور الكلاسيكي السابق عن الباحث في الفكر الغربي قبل ظهور الفينومينولوجيا، مبينا بأن مناهضة الاختزالية في دراسة الدين تتطلب شكلا من التعاطف مع الموضوع الإنساني المدروس. واستنادا على

¹ Sharma, To the Things Themselves, p 176

² For more detailed discussion, see, Ibid., p 177.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أونو وإليادي)، معالم اللائق، والغايرة

موقف اختزالي سابق، فقد كان يُنظرُ إلى الباحث بشكل مثالي، وبأنه المفكر الأكاديمي اللامتحيز، وبأنه الذي يتفحص مادته بطريقة غير شخصية، وبنحو مهيب، والإبلاغ عنها بموضوعية¹. إذ كان الاعتقاد السائد بأن الباحث شخص نزيه يتعامل مع معطياته بصرامة مستبعدا عاطفته الذاتية، لكن الأيديولوجيا كانت تتحكم في الكثير من نتائج مختلف النظريات الرائدة، وهو ما أدى إلى مخرجات تتناقض مع جوهر الدين الأصيل.

كما يشير إلى أنّ الهدف الرئيسي الذي جعل "إليادي" يتبنى خطوات الفينومينولوجيا، يتمثل في رفضها لإقصاء الجوانب الجوهرية في الظواهر، وتفسيرها وفق مرجعيات مغايرة، ذلك أنّ النزعة المناهضة للاختزالية لدى "إليادي" كفينومينولوجي لامع، أكثر إثارة للإعجاب. وعلى الرغم من التحفظات التي تثار أحيانا حول ما إذا كان "إليادي" فينومينولوجيا دينيا، يعتقد "شارما" بأن الحقائق تقف إلى جانب "دوغلاس آلان" الذي برهن بشكل واضح على عدم موافقة "إليادي" على المقاربات الاختزالية لدى باحثي المرحلة الأولى، الذين وظفوا معايير متكلفة (العقلانيون، الوضعيون، إلخ)، والذين عادة ما أخضعوا معطياتهم لمشاريع تطويرية، كما أعرب "إليادي" كذلك عن استيائه من باحثي المرحلة الثانية، وانتقدهم بسبب اختزالهم لمعنى الديني في تحليلاتهم الاجتماعية أو النفسية. ويذهب "آلان" إلى القول بأنّ زبدة النقد الإليادي يمكن إجمالها من خلال الدعوى المناهضة للاختزال التالية التي ذكرها مرارا: "يجب على مؤرخ الأديان أن يحاول إدراك الظاهرة الدينية بناء على صعيدها المرجعي الخاص، أي كأمر ديني. فاختزال تفسيراتنا للظواهر الدينية وفقا لأصعدة مرجعية مغايرة (اجتماعية، نفسية، إلخ)، يقود نحو تجاهل قصديتها الكلية، وال فشل في إدراك عنصرها الفريد والمتعذر على الاختزال، أي: المقدس².

ويستند "شارما" إلى أحد نقاد الطرح الإليادي، ويعرض موقفه من محاولة التوفيق بين المقاربات الاختزالية للدين، وحول إمكانية الاستفادة منها في مباحث تاريخ الأديان، إذ يشير "هانس بانر" إلى أنه تم دعوة "إليادي" إلى كتابة دراسة استقصائية حول تاريخ الأديان على مدار الخمسين سنة الماضية، ويتوقع القارئ لدى مطالعته بأنه سيغطي باحثي الدين انطلاقا من "رودولف أوتو". لكن الدراسة في حقيقتها ابتدأت بـ"دوركهايم" و"فرويد"، كما تضمنت "موس" و"غرنيه" و"مالينوفسكي" و"إيفانز بريتشارد" و"بارسونز"، على سبيل المثال لا الحصر. وبما أنه لم يكن أيّ من هؤلاء الباحثين مؤرخي أو فينومينولوجيي أديان، فلماذا تمّ تضمينهم؟. ومن بين الحجج العديدة لتضمينهم، تكمن في أن دراساتهم بالرغم من اختزالياتها، لكنها مفيدة. ويذكر "بانر" بأن الاشكالية في هذا الموقف الإليادي، على غرار المقاربات المماثلة للدين، تتمثل في عدم القدرة على حيازة كليهما، سواء كان الدين ذو جوهر فريد يستلزم هيرومونوطيقا خاصة للتفسير، أو غير ذلك. ذلك أن أولئك الساعين نحو تفسير الدين اجتماعيا، أو نفسيا، قد يدركون خاصية ثانوية في الدين، عوض معناه الجوهرية، ويضيف بأنه انطلاقا من هذا التصور، فإن التسلسل الهرمي لفروع علم الأديان *Religionswissenschaft* واضحة، فقد قام "دوركهايم" و"فرويد" بمراعاة جانب واحد

¹ Sharma, To the Things Themselves, p ., p 178.

² Ibid., p 179.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللافتاء، والغايرة

في الدين، وتمّ الارتقاء به ليكون مستوى تأسيسياً، كما أنّهما كانا مخطئين في الاعتقاد بأن الجوانب الثانوية في الدين، الاجتماعية والنفسية، أساسية لتحقيق إدراك جوهره الأصيل. غير أن ما يبقى متعذراً على التحليل هو سبب إصرار مؤرخي فينومينولوجيا الدين على فائدة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس في فهم الدين¹. وهو يقصد المقال الذي ضمنه في "البحث المعنى والتاريخ في الدين" والموسوم بـ"استعادة لتاريخ الأديان 1912 وما بعدها"، الذي انتقد فيه اختزالية أربعة مدارس بحثت إشكالية أصل الدين، لكنه لم يبلغ فائدتها بالنسبة لمؤرخ الأديان داعياً إلى دمج نتائجها بحسب منظوره. لكن "بانر" يعتقد باستحالة التوفيق بين التصورين.

ومع ذلك، يعود إلى موافقة الرؤية الإليادية، ويرى بأن حجتها تملك بعض القوة، لكن التساؤل قد يطرح حول إمكانية تمييز فينومينولوجيا الدين عن المقاربات الأخرى؟. ويستشهد "بانر" بـ"إليادي" مبيناً بأنه لا توجد ظاهرة دينية خالصة، إذ تملك هذه الحقيقة دائماً شيئاً ما تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً، بغرض تسمية أهم السياقات. فالمقاربات الاختزالية في دراسة الدين قد تكون مثمرة في الدراسة اللاإختزالية للدين، ولا ينبغي أن تكون أمراً مفاجئاً، حتى لو لم تكن على وفاق معها. فالسمع خاصة للأذن، وعليه، أليست أصوات القاعة مفيدة أو بتعبير آخر مثمرة للسمع؟. ومن ثمّ، فمن الواضح بأن فينومينولوجيا الدين في جوهرها غير اختزالية، على الرغم من الاشكاليات التي تنطوي عليها². ويمكن تأكيد هذه الاشكالية من خلال التذكير بأن المادة العلمية لـ"إليادي" مستقاة من جهود من سماهم بباحثي المرحلة الأولى ورواد النظريات الكلاسيكية، فهو لم يكن صاحب دراسات ميدانية، ومع ذلك فقد وصل إلى نتائج استطاع بفضلها أن يؤسس لمبادئ تاريخ الأديان، ومعالم المنهج الفينومينولوجي.

ثم يتناول "شارما" المسعى العام الذي يُراد بلوغه من خلال التطبيق الفينومينولوجي على الدين، ومبدئه الأساسي المتمثل في "الرد" مشدداً بأنّ الهدف من مناهضة الاختزالية هو الكشف عن الماهية الجوهرية للبنية المتضمنة في معطيات محدّدة، وهذا البحث عن الجوهر الثابت المشكّل للمعنى الأساسي في الظاهرة يتم إجراؤه في الفينومينولوجيا الفلسفية من خلال "الارتباط الحر" التصوري المؤدي إلى "حدس الجواهر" *Wesensschau*، إلا أن فينومينولوجيا الدين، ينبغي أن تستبدل الشكل التصوري الهوسرلي بشكل آخر عملي للمعطيات التاريخية³. وهو ما يتطلب من المتخصصين فيها أن يشتغلوا عليه، والعمل على التنظير لمبادئ منهجية تجعلها مقاربة واضحة المعالم والأسس من جهة، ومستقلة عن الفلسفة من جهة أخرى، وقد سبقت الإشارة إلى موقف "ألان" من ضرورة تصويب المقاربة الفينومينولوجية الإليادية.

وبعد التعرّيج على علاقة الفينومينولوجيا بالانتفاضة على الاختزالية، فإننا سنكتفي بعرض عام حول طريقة "أوتو" في تطبيق مبادئها، نظراً لحاجتها إلى مزيد من الإفصاح والبيان، بسبب اللبس والغموض حول توظيفه لمعالمها، من

¹ Sharma, To the Things Themselves, pp 179-180.

² Ibid., p 180.

³ Ibid., p 181.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائحة، والسغايرة

جهة، بالإضافة إلى الاستفاضة التي خصصناها لـ"إليادي" في الفصل الثالث، والحيز الواسع الذي أخذته مقارنته الفينومينولوجية، من جهة أخرى.

وقد أشار "ألان" إلى أن "أوتو" قد أسهم في إثراء الفينومينولوجيا الدينية بمقارنتين، الأولى وتتمثل في نزعة مناهضة الاختزالية التي ركّز فيها على الطبيعة الفريدة للتجربة الدينية، أما الثانية فتتعلق بمقارنته التجريبية، المنطوية على وصف بنيتها الجوهرية. وقد بين بأن هذين الإسهامين المنهجين المترابطين قد ساعدا على تحوّل الوضعية التأويلية لتاريخ الأديان. فبدلاً من التركيز على مختلف الأفكار والمفاهيم الدينية مثلما فعل "تايلور" و"لانغ" وآخرون بشروحهم العقلانية المبالغية، وجّه "أوتو" اهتمامه نحو الأنماط المتعددة للنومينوس، أين ركّز على المثول الديني، أي على الأساس التجريبي للدين. وعضواً عن صياغة أحكام معيارية سلبية حول إشكاليات تتعلق بما إذا كان الدين وهماً أو أغلوطة، أو بالتخمين حول ما إذا كان في حقيقته تحليلاً لأشكال بدائية، أو يعود في أصله إلى عملية تطويرية، عمل "أوتو" على تفحص بعض المعطيات التي تكشف عن البنى المحددة لتجربة النومينوس، وحاول وصف وتحليل بنى التجارب التي عُبر عنها في معطياته¹.

ثم يشير إلى التوافق بين الطرحين الأوتوي والإليادي في تبني مبادئ هذه المقاربة، مبيّناً بأن "أوتو" نقد سعى نحو صياغة بنية فينومينولوجية كونية للتجربة الدينية يتمكن الفينومينولوجي بواسطتها أن ينظّم ويحلّل التظاهرات الدينية المحددة. وليس ذلك ما سيسعى إليه "إليادي" فحسب لدى صياغته لأساس فينومينولوجي للبنى الرمزية الكونية، بل وسيتبنى الكثير من التحليل البنيوي الأوتوي: البنية الترانسندنتالية للمقدس (المغاير كلياً)، والبنية المتناقضة للمقدس (السر المهيب والسر الجذاب)².

أما "جيمس كوكس"، فيتحدث عن القيمة العلمية التي أضفها "أوتو" في هذا المجال مؤكّداً بأن أغلب مؤرخي الأديان يعترفون بالدور التأسيسي الحاسم الذي أدّاه اللاهوتي الألماني "رودولف أوتو" في تطوير الدراسات الدينية كحقل أكاديمي مستقل بذاته، وقد خصّص "إيريك شارب"، في كتابه *Comparative Religion: A History* قسماً كاملاً له، حيث ثمن كتابه "فكرة القدسي" بأنه حقّق مكانة شبه قانونية كأحد الكتب التي ينبغي لكل باحث في مقارنة الأديان أن يطالعها، كما تقف "راسل ماكوتشيون" الثقل المباشر الذي مارس تأثيره على مفكري "مدرسة شيكاغو" الفينومينولوجية، وخاصة فيما يتعلق بنظريات "واش" و"إليادي"³.

ثم يؤكّد على الطابع التجريبي لمقارنته التي أراد بواسطتها أن يبلغ جوهر الدين، فالخاصية الشعورية التي يتماسس عليها تستوجب معاشتها لإدراك قصديتها، وهي الرؤية المستجدة التي ساهمت بالتقدم المعرفي لتاريخ الأديان، فقد كان أول منصب تدريسي لـ"أوتو" بجامعة غوتنغن سنة 1904، أين لاحظ "شارب" بأن مدرسة تاريخ الأديان كانت في أوج ذورتها، كما أنه كان زميلاً لـ"هوسرل". ليتولى التدريس سنة 1917 بجامعة ماربورغ بعد تقاعد

¹ Allen, Structure and Creativity., p. 60.

² Ibid., pp. 60-61.

³ Cox, A Guide to the Phenomenology of Religion., p. 55.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيرمان)، معالم اللائحة، والغايرة

"هيرمان"، ليمكث فيه طيلة مساره. ويشير "ماكوتشيون" إلى أن "أوتو" قد اتبع تقاليد "شلايرماخر" من خلال التركيز على الطبيعة السريّة والعاطفية للدين، وهو الأمر الذي قاده نحو الإقرار بأن دارسي الدين بحاجة إلى تجربته بشكل شخصي إذا ما أرادوا تحقيق إدراك شيء ما فيه بدلا من أمر خارجي عنه. ويظهر ذلك بوضوح في مقدمة "فكرة القدسي" الذي دعا فيه قراءه إلى توجيه عقولهم بشكل مباشر نحو أعمق لحظة شعورية في التجربة الدينية، كما يدعوهم إلى عدم الذهاب بعيدا في القراءة، إذا لم يكونوا قادرين على استدعاء مثل هذه اللحظة¹. أي أنه كان داعية المقاربة القصديّة للظاهرة بغية إدراكها في ذاتها.

ويهدف هذا الطابع التجريبي إلى حدس جوهر الدين تبعا لما سماه "أوتو" بشعور الخليقة، إذ يشتق المفهوم الأكثر أهمية في الفكر الأوتوي بالنسبة للفينومينولوجيين اللاحقين من وصفه لجوهر الدين بالقدسي المتعذر على الإدراك والمعرفة، والذي يتم الإفصاح عنه بواسطة التجربة الدينية، ومن ثمّ يصبح قابلا للإدراك. وخلال مناقشته لعنصر النومينوس في "فكرة القدسي"، أشار "أوتو" إلى تجربة شعور الخليقة الذي عرفه بأنه شعور بالملكوقة، أي: بالذات والانسحاق والعدمية في مقابل ذلك المتسامي عن جميع المخلوقات، فالنومينوس موضوعي، خارجي عن الذات، وهو المسؤول عن الزخم الشعوري المتولد عن الذات التي تستجيب له. ويناقض "أوتو" بهذا التصور مبدأ "شلايرماخر" حيث يكون الشعور بالاعتماد مجرد ففة للتقييم الذاتي أو الوعي الذاتي، وعليه فهو لا ينتج شهادة عن الحقيقية العينية أو القدسي. فطبيعة النومينوس التي وصفها "أوتو" بأنها سر مهيب تتجلى في المشاعر التي تتولد عن البشر، وهي تتفاوت في زخمها ونوبتها تبعا لطريقة استيعاب الذات لها، إذ يأتي هذا الشعور المتولد أحيانا كمديّ خافت، ويختبر في أحيان أخرى كشكل مثير هائج ومُجلجل².

بل ويمكنه أن ينفجر من أعماق الروح بشكل هائج مفاجئ مصحوبا بنوبات واضطرابات، فالسر المهيب يملك جانبا مظلما يظهر من خلاله الماضي الجلف والبربري، لكنه قد يتطوّر إلى شيء جميل ونقي وجليل. وباستدعاء مصدر هذه التجارب السرية، يشير "أوتو" إلى أنّ المحتوى المعرفي للنومينوس يظلّ خفيا ويتجاوز مقدرة البشر على وضعه في إطار مفاهيمي أو صياغته في مفردات. وبناء على هذا المعنى، فإنه يتم التعبير عن الحقيقة النومينوسية السرية بمفردات سلبية كشيء غير معروف في ذاته، إلا أنه يمكن رؤيته إيجابيا في المشاعر المتولدة عن التجربة الإنسانية في ارتباطها به مثل الهلع، والعظمة، والوجل، والخوف، والتوق. بالإضافة إلى العواطف المتزامنة معه من الانجذاب والنفور³. أي أن السبيل الوحيد لإدراك ماهية المغاير كليا يستحيل بواسطة المفاهيم العقلانية المجردة، وهو ما يستلزم تعليقها ومحاولة حدسها بعيش تجربة الانجذاب والنفور، وهو ما يمثل مفهوم التعاطف الفينومينولوجي.

¹ Cox, A Guide to the Phenomenology of Religion, p 55.

² Ibid.,

³ Ibid., p 56.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللافتاء، والمغايرة

ويؤكد بأن التجربة الشعورية خطوة منهجية حتمية لا مناص من المرور بها لفهم حقيقة هذا السر، فباتباعه للتمييز الكانطي، يشير "أوتو" إلى أن السر المهيب ليس مجرد مصطلح تحليلي فحسب، ولكنه تركيبي أيضا، فالسر هو المغاير كليا، غير المدرك في ذاته، ولكنه بسبب تجليه في مشاعر مثل الهلع والعظمة والوجل والخوف والتوق والانجذاب، فإن المهيب يضيف معرفة إلى معنى السري بعد التجربة، وليس إلى تعريفه فحسب. وعليه، فإن الباحث الديني لا يكتشف الكثير من المفاهيم الضرورية لفهم التجربة الدينية من خلال ملاحظة الطريقة التي يدرك بها البشر السري المهيب، لكنه يُبصر المتعالي خلال العملية بشكل مباشر، أي بواسطة الطريقة التي يستجيب بها البشر للنومينوس، ويبين "أوتو" بأنه عبر المحتوى الإيجابي للمشاعر، تصبح مفاهيم الترانسندنتالي، وفوق-طبيعي، دلالات على الحقيقة والطبيعة الفريدة للمغاير كليا فوريا، فهو شيء يملك خاصية استثنائية يمكننا الشعور بها دون أن نكون قادرين على التعبير عنها مفاهيميا لإيضاحها¹.

وقد أراد "أوتو" أن يُنظر لأسس منهجية ومعالم تقنية واضحة عامة، تصلح للتطبيق عند محاولة إدراك جوهر الظاهرة الدينية، وهو ما يؤكد "كوكس"، فبناء على هذه البنية الراسخة، يمكننا الآن أن نسائل "أوتو" عن الطريقة التي وظفها في تحليله للنومينوس كقاعدة أساسية في مقارنة الأديان، فهو يلاحظ بأن شعور الخليقة ليس نتاجا لحس أخلاقي، كما أن انتقاص الذات في مواجهة السر الساحق لا يحصل بسبب انتهاكها لقانون أخلاقي، ولكنه بالأحرى، نتاج للشعور بالدناسة المطلقة، وهو شعور طبيعي لدى البشرية، لأن الذات التي تختبر السري المهيب، يحصل لها ذلك، ليس كنتيجة لشعور بالإثم استجابة لسلوكات أو مآثر، ولكن لكيونتتها القبيلة كمخلوق في مقابل ما هو متجاوز لكل المخلوقات. وعليه، فالشعور هو إجلال للقدسي المناقض للمدنس: ففي المرحلة الأولى، تقوم الذات بتقييم الموضوع، ثم تعامل الذات المدنس كشيء من دون قيمة في مرحلة لاحقة. ومن جوهر هذه التجربة التأسيسية للقدسي تتطور الأديان. وأما في المستويات الأدنى والأقدم لديانة الإنسان البدائي، فقد تمت تجربة شعور النومينوس كانشدها، قبل أن يكون شيئا مغايرا كليا، سواء كان هذا الآخر يسمى "روحا" أو "شيطانا" أو "ديفا"، أو تُرك من دون تسمية، فما يدعو "أوتو" بالأديان الأكثر تطورا، قد تمّ فيها تطوير تقدير الالتزام والواجب، المصنف كمطلب إلهي اتجاه الإنسان، جنبا إلى جنب مع الشعور الديني بذاته. وهو ما يعني بأن الترانسندنتالي فئة أنطولوجية في جوهره، وليس فئة أخلاقية. ويمكن للإنسان أن يختبر القوة الساحقة للنومينوس من دون تطوير الشعور بالخطئية أو الحاجة إلى الخلاص من الشر². إذ يتطلب الإدراك الصحيح لماهية الظاهرة الدينية، أن تُفسر تبعاً لمقوماتها المشكّلة لجوهرها، بدلا من الاستعانة بعوامل خارجية عنها، كتوظيف المعايير الأخلاقية في تحليل دلالاتها، وهو نقد مباشر للكانطية، فالشعور بحالة التوق والنفور اتجاهه أصيل وفطري، وليس مكتسبا، كان متجليا منذ الفترات الدينية المبكرة للإنسانية، لكنها خضعت للتطور والاختلاط بالقيم الأخلاقية، وهو ما تسبب

¹ Cox, A Guide to the Phenomenology of Religion., p. 56.

² Ibid., pp. 56-57.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللائحة، والغايرة

في حصول التباس مفاهيمي، وعليه فالشعور بالانسحاق في حضرة القداسة ليس نتيجة حسن أخلاقي، وإنما لاستعداد قبلي تحوزه الذات.

ومع ذلك يشير "جوناثان توكات" إلى بعض الاعتراضات التي أثّرت حول علاقة الأوتوية بالفينومينولوجيا، إذ ينبع ارتباط "رودولف أوتو" بفينومينولوجيا الدين والدراسات الدينية بشكل أساسي من "فكرة القدسي"، فحتى لو تمكنا من الإنكار بأنه كان فينومينولوجيا دينيا، فإننا لن نستطيع بالتأكيد أن ننكر تأثيره عليها وعلى الدراسات الدينية بصورة أوسع. فقد كان لـ"أوتو" تأثير فعلي على الحركة الفينومينولوجية، ولهذا أشاد "هوسرل" بذاته على عمله باعتباره أول خطوة نحو فينومينولوجيا الدين. ومع ذلك، فإنه يوجد عاملان يقوّضان ارتباط "أوتو" بفينومينولوجيا الدين. الأوّل: ويتمثل في عدم اعتباره لنفسه بأنه يطبق الفينومينولوجيا، الثاني: ويتمثل في بذل كل من "كريستنسن" و"فان درلو" بعض الجهود لتمييز فينومينولوجيتهم عن الدراسة الأوتوية المقارنة للدين¹. إذ لا نجد في كتابه إشارة إلى الفينومينولوجيا بالمصطلح، ولا نعثر على ردّه الخاص على رسالة "هوسرل" موافقة أو اعتراضا، ومع ذلك، فإن الاستقراء الهوسرلي لخطواته المنهجية، جعلته يقر برسمه للمعالم الأولى لفينومينولوجيا الدين.

وقد أثّرت هذه الاشكالية المتعلقة بتبني الطرح الأوتوي للمقاربة الفينومينولوجية كثيرا، إذ كان يوجد هنالك ميل في الأدبيات الحالية إلى تقديم "أوتو" كمؤرخ أديان مثلما يفهم من هذا المصطلح اليوم، إلا أن الالتباس في موقف "كوكس" المتعلق بمكانته الحقيقية غير واضح، فقد كان يصوّره على الأقل، كصاحب دور فعّال فيما أصبح يُعرف في السياق الهولندي بفينومينولوجيا الدين، ومثلما يوضح "غريغوري آلاس"، فإن مكانة "أوتو" الأكاديمية تنتمي إلى اللاهوت البروتستانتي كأستاذ للاهوت النظامي. كما أن الارتباط الأوتوي بتاريخ الأديان وفينومينولوجيا الدين أضحت أكثر هشاشة بسبب اعتراف "إيسين داهل" بأن عبارة الفينومينولوجيا لا تظهر في أي موضع في "فكرة القدسي"، بالرغم من النظر إليه كنصّ رائد، ولا تظهر كذلك في "الطبيعية والدين" ولا في "مقالات دينية"². وهي الكتب التي ألّفت للردّ على الاختزالية، ووضع تصور حول مفهوم علم الأديان.

ويذهب "توكات" إلى الحديث عن الطريقة الأوتوية في توظيف الفينومينولوجيا، بالرغم من الأيديولوجيا اللاهوتية البروتستانتية التي تطبع تصوراتها حول المقدس، مؤكّدا بأنّ التسليم بلاهوتية "أوتو" لا يُحدث توترا مع مزاعم فينومينولوجيا الدين كدراسة غير لاهوتية للدين فحسب، ولكن مع المنظور العام للدراسات الدينية باعتبارها غير لاهوتية، فبالرغم من فحوى هذا الموقف المناهض للاهوت، يشير "لورن داوسون" بأن المناقشة الأوتوية للترانسندنتالية قد ساعدت على تشكيل حدود الدراسات الدينية كحقل معرفي، أما بالنسبة للسؤال الذي ينبغي طرحه الآن فهو: كيف أصبح "أوتو" الذي يمتحن اللاهوت مرتبطا بفينومينولوجيا الدين وبالدراسات الدينية

¹ Jonathan Tuckett, Clarifying phenomenologies in the study of religion : separating Kristensen and van der Leeuw from Otto and Eliade, religion (Taylor & Francis, London, Vol. 46, Issue 1, 2016), p 09.

² Ibid., p 09.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم الالتقاء، والغايرة

عموماً، من خلال الطريقة التي اتبعها؟ وهو يعتقد بوجود سببين رئيسيين من وراء استناد "أوتو" إلى مشروعه اللاهوتي في هذا الارتباط¹.

أما السبب الأول فيتمثل في مناهضة الاختزالية الذي سبقت مناقشته، أما السبب الثاني فيعود إلى التأكيد على الخاصية الفريدة للدين، فقد كان المسعى الأساسي اللاهوتي الأوتوي يكمن في مقاومة المد المتصاعد للادينية التي أشاعت فقدان الشعور بالقدسي. وكان أهم عاملين رئيسيين مؤثرين على الجهد الأوتوي يتمثلان في "شلايرماخر" والكانطي "يعقوب فريس"، اللذان أتاحا الأدوات الضرورية لـ"أوتو" لتحليل الجانب العقلائي واللاعقلاني في القدسي تواليا، والأهم من ذلك، يشير "آلاس" إلى الكيفية التي زوّدها من خلالها بالأسلحة لمجابهة هذه "القوى المعادية للدين" والرائجة بين العلماء الطبيعيين المتأثرين بـ"داروين"، أين جادل في كتابه *Naturalism and Religion* حول تفرّد الدين وعدم قابليته للاختزال، وهي حجة بلغت قوتها في "فكرة القدسي" كنقد للتشيؤ وفقدان القيم الدينية. ولعلّ أهم نقطة في الكتاب تتمثل في المعايير المنهجية والنظرية التي وظّفها لفصل الدين عن أي خطاب تُنتجُه الثقافة الإنسانية. يقول "أوتو": "يتم اختبار القدسي في الحالة النوميوسية للعقل، فهو ذو جوهر فريد وغير قابل للاختزال في أي شيء آخر". وعليه فإن "أوتو" لم يكن يرغب في تحليل الظاهرة الدينية فحسب، وإنما إلى تحصيلها لدى قراءه. ويمكن القول في هذا الصدد، بأن المشروع الأوتوي قد فُسّر سلباً بأنه نقد للطبيعانية، بينما فسّر إيجابياً كإثبات للخاصية الفريدة للدين².

ثم يعمل بعدها على عرض نقاط الالتقاء بين الفينومينولوجيا الهوسرلية والطرح الأوتوي، مبيّنا بأن هذا المشروع النقدي قد لفت أعين "هوسرل"، وذلك لخوضهما نفس النوع من المعارك، ورغم مواجهتهما لخصم مشترك، لكنهما لم يتشاركا نفس الأفكار الإيجابية، فثناءه على "أوتو" مقيد باقتراحه أنه كان من الأفضل استبعاد فرضيته حول نظرية فطرية النزعة الدينية، ولعل "هارت" كان محقا لما اعتبر بأن "فطرية الدين" في "فكرة القدسي" قد مثّلت إشكالية بالنسبة لـ"هوسرل"، وكان ذلك مجرد جانب واحد من الكانطية الواسعة التي نصّب "هوسرل" نفسه معارضا لها. وبحسب "داهل" فإنه من دون شك، يعود اتباع المقاربة المنهجية الأوتوية لأهم المبادئ الرئيسية للفينومينولوجيا، هو ما جعلها ترتبط بالحركة. ويفترض بأن أحد هذه المتوازيات، تتمثل في سعي كل من "أوتو" و"هوسرل" نحو "الأشياء ذاتها" *things themselves*. إلا أنه يوجد فرق مهم بين "الشيء في ذاته" *thing-in-itself* الكانطي، الذي كان يروق لـ"أوتو"، وبين "العودة إلى الأشياء ذاتها" *Back to the things themselves* الهوسرلي، ففي الموقف الأوتوي الكانطي، يوجد سعي نحو "الوعي الخالص" *pure consciousness* المتجلي في

¹ Tuckett, Clarifying phenomenologies in the study of religion., p. 09.

² Ibid., pp. 09-10.

"الشيء الخالص" *pure thing*، الذي يتعارض مع الظواهر المعطاة عند "هوسرل"¹. فرغم المنحى الكانطي في تناول الأوتوي لاشكالية المقدس، إلا أنه يلتقي مع "هوسرل" في أهم المبادئ التأسيسية للفينومينولوجيا. ويعرض "إسبن داهل" قوة القرائن الدالة على شرعية التوظيف الفينومينولوجي في تناول الأوتوي لاشكالية جوهر التجربة الدينية مبينا بأنه على الرغم من عدم توظيف "أوتو" للمصطلح بذاته، إلا أن متنه يعتبر من بين النصوص الرائدة في فينومينولوجيا الدين وفقا لأسباب وجيهة. فقد عثرت بمكتبة "هوسرل" الخاصة المحفوظة حاليا في الأرشيف بلوزان، على نسخة من "فكرة القدسي". وقد كتب إلى "أوتو" على أنه وبالرغم من التحفظات المنهجية، فإن كتابه يعتبر خطوة أولى نحو فينومينولوجيا الدين، ومع ذلك، فإن مصدر الفينومينولوجيا الأوتوية لم تكن هوسرلية بالدرجة الأولى، وإنما تعود إلى "فريس"، وبالخصوص إلى "كانط" و"شلايرماخر"، اللذان يستشهد بهما مرار في طيات كتابه. وإذا كان لا يزال يُنظرُ إلى الكتاب باعتباره تقصيرا فينومينولوجيا، فذلك يعود دون شك، إلى اتباع "أوتو" في مقارنته المنهجية لأهم المبادئ الرئيسية للفينومينولوجيا. أولا: سيادة الفهم الذاتي للمسعى باعتباره وصفا طوال الدراسة بأكملها، لأنها الطريقة المناسبة لفهم الإصرار الأوتوي على التجربة الخاصة لدى القراء، فمن دون الإحساس بعنصر النومينوس والشعور المرتبط به، فإن أي تبرير لن يكون كافيا، وأن الآراء العقلية ستبقى فارغة من دون حول ولا قوة. وعليه، فإن المقاربة لا يمكن أن تكتمل إلا تبعا للدرجة التي يُسلّم فيها القارئ بأن الوصف الأوتوي ذو صلة وثيقة ومتناغمة مع تجاربه الخاصة، أو على الأقل بأنها محتملة لمثل تلك التجارب. كما يشترط أن يطبق الوصف في هذه التجربة المعطاة كمقاربة منهجية مناسبة². وهذا فيما يتعلق بالقرينة الأولى الهادفة إلى الشيء في ذاته من خلال التعاطف والوصف الخالص.

أما بخصوص القرينة الأخرى، والمتعلقة بالقصدية، ثانيا: بالرغم من عدم إمكانية الوصف من دون إدراك الذات للموضوع، إلا أن الأصل والغاية ليسا هما التجربة الباطنية في ذاتها، فالتجربة الباطنية ذات أهمية إلى الحد الذي هو جزء متأصل في الطريقة التي نوجّه بها أنفسنا نحو الأشياء ذاتها، وهو ما يحدده "أوتو" فيما يسميه بالتأمل الذاتي *Selbstbesinnung*، وهو استبطان للتجارب المعطاة قبليا، ومحاولة تنظيم أنماطها المختلفة وبنائها الفطرية. وعبر هذه الطريقة الإجرائية -شكل من المنهجية الأنثروبولوجية الفريسية، تبعا لأوتو- لا يمكن أن نوليها اعتبارا نفسيا، بسبب عجز علم النفس على بلوغ المعنى الباطني للتجربة. أما الجزء الثاني في الاعتبار الفينومينولوجي فيستشار من خلال إدراك الترابط الموضوعي الضروري في كل تجربة دينية، ومن ثم يستحضر وعيا واقعا. كما أن مفهوم الاعتماد الذي يحكم العقيدة الإيمانية عند "شلايرماخر"، يلفت انتباهنا نحو المشاعر ودورها الأساسي فيما يتعلق بالنومينوس، لكنه فشل في مراعاة الاعتبار لغيرية التجربة الدينية، وبهذا فهو يفتقد للسمة الجوهرية للتجربة التي تركز عليها. كما أن الأكثر أهمية واتفاقا مع الفينومينولوجية الهوسرلية، يعود إلى الطريقة المرشدة نحو التقصي

¹ Tuckett, Clarifying phenomenologies in the study of religion ., p 10.

² Espen Dahl, Phenomenology and the Holy: Religious Experience after Husserl, 1st Ed (London, SCM Press, 2013), pp 18-19.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم الالتقاء، والغايرة

القصد الذي ينبغي أن يكون موضوع توجهاتنا، ويقصد "أوتو" بذلك "شعور الخليقة"، ولا يعني عنده حالة باطنية فطرية، ولكنه موجّه دائما نحو شيء ما، بتعبير آخر: قصدي. فالدين لا يكتسب أصله من خلال الذات *subject* كما لو كان بنية أنثروبولوجية، وإنما استجابة ذاتية بسبب الوقوع تحت تأثير الكائن *object*¹. فالدين ينشأ من كينونة مفارقة، وهو ما يستلزم الشعور به ووصف طبيعته بناء على يثيره تمثل الترانسندننتالي داخل الذات. وعليه، يتجلى بوضوح بأن الطريقة المنهجية التي اتبعها "أوتو"، توحي بأنه كان فينومينولوجي أديان بامتياز، وبأن كل القرائن تؤكد بأنه كان من المؤسسين الأوائل لهذه الطريقة في دراسة مباحث تاريخ الأديان، وهو ما أعطاه صفة الريادة، ووسم الأبوة، في التنظير والتقعيد لاشكالية المقدس.

وبعد هذا التعريف العام بالخصائص الفينومينولوجية للمقاربة الأوتوية، نصل في الأخير، إلى المقارنة بين توظيفه لمبادئها بالموازاة مع الطرح الإليادي، بغية استخلاص مكان من الالتقاء والافتراق بينهما، وأيهما كان أكثر تقيدا والتزاما بها، ولتحقيق ذلك، فإننا سنتخذ من الأسس والمعالم التسعة التي استخلصها "دوغلاس آلان" كمعيار للحكم والتقييم، وقد تعرضنا إليها سابقا خلال الفصل الثالث².

● **المقارنة والتنظيم:** لقد كان لهما اطلاع واسع على مختلف التقاليد الدينية، وإحاطة بالعديد من التجارب الروحية التي سمحت لهما بالخروج بنظرية البنية المشتركة، كما سمحت لهما أسفارهما ورحلاتهما بذلك. غير أنه يمكن القول بأن الإحاطة الإليادية كانت أكثر إماما وشمولية، والدليل على ذلك، كثرة الشواهد والقرائن التي وظفها في كتبه، من أساطير ورموز وطقوس، بالإضافة إلى تصنيفه المورفولوجي للرموز الدينية، على عكس المقاربة الأوتوية التي أهملت تنظيم المادة الأسطورية ودراستها.

● **المقاربة التجريبية:** يعتقد كلاهما بضرورة معايشة تجربة دينية لتذوق المعاني الكامنة فيها، وإدراك موضوعها، ولهذا يحتل الحدس والشعور لديهما مكانة مركزية، كما أنّهما يشددان على التجربة كمصدر معرفي بالموازاة مع المعرفة الصادرة عن العقل، ولو أن "أوتو" قد اعتمد على الفلسفة الكانطية لإثبات شرعية ما ينبثق عن التجربة، وهو ما لم يوافق عليه "إليادي"، باعتبارها فرضيات فلسفية.

● **المقاربة التاريخية:** يعتقد "إليادي" بالعلاقة الجدلية بين التاريخ والفينومينولوجيا انطلاقا من مبدأ عدم وجود ظاهرة دينية خالصة، وبناء على كونها تتجلى داخل التاريخ، لكنه لا يمثل جوهرها، لأنه لا يمكن تفسير الدين من خلاله. ولا يهتم "أوتو" بالصعيد التاريخي في طرحه، ولعل ذلك يعود إلى موقفه اللاهوتي المعارض للمقاربات التاريخية للكتاب المقدس، ولشخصية المسيح، ولذلك يوظف التاريخ بما يخدم تصوره حول صقل وتهذيب تظاهرات النومينوس، للتأكيد على تفوق المسيحية.

¹ Tuckett, Clarifying phenomenologies in the study of religion., pp 19-20.

² انظر المطلب الرابع من المبحث الثاني حول فينومينولوجيا ميرتشيا إليادي.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم الاختلاف، والسياسة

● المقاربة الوصفية : قام "إليادي" بوصف معطياته ووثائقه الدينية، وحاول عرض مضمونها، من خلال تركها تفسر عن مدلولاتها، دوغما توظيف للذاتية، وكان أكثر تقيدا بهذا المبدأ، على عكس "أوتو" الذي حاكمها وفق تصوراته اللاهوتية، ولتوضيح ذلك أكثر، نحتاج للعودة إلى المبدأ التالي.

● مناهضة الاختزالية : كان "إليادي" أكثر التزاما بمبدأ نقد الاختزالية، واجتناب توظيف كل ما ينزع إلى تفسير الدين بغير ما لا ينتمي إليه، ولهذا اعتمد المعجم الأنطولوجي الغابر، أي بالنظر إلى الظاهرة بذاتها، ولذلك كان كثير النقد لمختلف المقاربات. وقد تبني "أوتو" نفس المبدأ، وانتقد بدوره مختلف المدارس التطورية، لكن تضمنيه لتصوراته اللاهوتية، كما لاحظ "هوسرل" جعله يبدو اختزاليا، وهو نفس الاشكال الذي عابه "آلان" عليه بخصوصه.

● الاستقلالية الذاتية : لم يكتفي كلاهما بالفينومينولوجيا، فقد اعتمدا على أدوات منهجية أخرى، كتوظيف "أوتو" للفلسفة الكانطية، وتوظيف "إليادي" للهيرمونوطيقا والرمزية والتاريخ، انطلاقا من إيمانها بمبدأ التكامل المعرفي بين العلوم، وإمكانية دمج المعارف.

● القصدية : كان "إليادي" أكثر التزاما بها من خلال محاولته ولوج ذهنية المتدين، واستحضار تجاربه، ومعايشة أنماط سلوكه، والتعاطف معه، كما كان "أوتو" يدعو إلى حاجة الباحث إلى اكتساب تجارب دينية بغية اكتساب بصيرة نافذة لمكونات الظواهر الدينية، لكن محاكمته اللاهوتية جعلته أقل التزاما بها.

● الإيبوخية : كان "إليادي" أكثر تطبيقا وتوظيفا لها من خلال محاولة اجتناب الذاتية، وتعليق أحكامه المسبقة، والعمل على توسعة معطياته الدينية اجتنابا للتعميمية، ومع ذلك، فقد وُصفت الكثير من نظرياته بالتعميم والاجتزاء، كما أنه كان ينتصر للمسيحية في بعض المواقف، بينما كانت نزعة "أوتو" اللاهوتية، سببا كافيا للقول بعدم التزامه بهذا المبدأ، خاصة وأنه كان يهدف إلى جعل نتائجه متوافقة مع معتقداته.

وكخلاصة عامة، يمكن القول بأن كلاهما كان ملتزما بالمنهج الفينومينولوجي، مع التباين في درجة توظيفه، إذ يتجلى الميل الإليادي إلى تبني مبادئه بشكل جلي، خاصة في مناقشته للتوتر القائم بين التاريخ والفينومينولوجيا، والحاجة إلى التوفيق بينهما. كما أنهما ساهما بجهودهما في وضع اللبنة التأسيسية الأولى لفينومينولوجيا الدين، بغية التنظير لعلم الأديان كفرع معرفي مستقل قادر على صد الاختزالية، وإدراك جوهر الدين الأصيل.

المطلب الثالث : اختلاف التوظيف المنهجي في مقارنة المقدس بين أوتو وإيبان :

سنحاول التوقف عند الاختلاف المنهجي بين المقاربتين الأوتوية والإيبانية للمقدس، وتناول التباين في الأدوات البحثية التي تم توظيفها في مسألتها، وذلك بعرض الجوانب غير المشتركة في استقصائهما له، ويمكن رد أسباب هذا الاختلاف إلى طبيعة المناهل التي استمدت كل منهما أفكارها، وإلى منطلقاتها ومصادرها المشكّلة لمادتها المعرفية، بالإضافة إلى التباين بينهما في التصور والآفاق والغاية.

وقد اعتمدنا في تقصّي هذا التباين المنهجي بشكل رئيسي على جهود "فيليب آلوند" الذي بحث طبيعة العلاقة بين المبادئ التأسيسية للمنهج الأوتوي وبين الفلسفة الكانطية من جهة، وعلى دراسة "جوليان رياس" في عرضه للاتجاهات المنهجية للمقارنة الإيبانية للمقدس من جهة أخرى.

وقد تعمدنا التوقف مطوّلاً مع "أوتو" بسبب غموض أفكاره، خاصة فيما يتعلق بالشق المنهجي وعلاقة أطروحته بالكانطية، وقد استطاع "آلوند" بحسن استقراءه وتخصّصه في نظرياته أن يُفكّك حبكة التعقيد الذي يميّز الإفادة الأوتوية من الكانطية في مسألة التجربة الدينية بإقرار الكثير من الباحثين كما أشرنا في دراسته.

وعن هذه العلاقة يذهب "آلوند" إلى أنه وفقاً لـ"كانط"، تُعدّ التجربة نتاجاً لتجربة شعورية معطاة وللعناصر التي يشارك بها العقل، أي الأشكال المكانية والزمانية للمقدس وفئات الإدراك، ولا يتفق معه "يعقوب فريس" في ذلك، فهو يؤكد بأن معرفة الحقيقة بذاتها ممكنة في المعرفة السلبية للإيمان العقلاني، وفي المعرفة الإيجابية الناتجة عن الشعور الحدسي، وبناء عليه، يمكن تبعا للتصور الفريسي، أن نقسّم الإدراك الإنساني إلى ثلاثة جوانب: المعرفة العلمية *Wissen*، والإيمان العقلاني *Glaube*، والحدس الديني الجمالي *Ahnung*، وهي تعد أشكال معرفة مستقلة، لكنها مترابطة، بالرغم من اعتبار النوعين الأخيرين أسماً للأشكال¹. فقد عمل "فريس" على التنظير لنظرية معرفية مستجدة تجعل ما ينتج عن الشعور بمثابة معارف شرعية يمكن اعتمادها في التحليل، وهي تستند على التجربة، ولذلك اعتمدها "أوتو".

ثم يعرض دلائل "فريس" على شرعية هذه النظرية مبيناً بأنه قد تمّت صياغة الحجج الفريسية خلال مناقشته لطبيعة الحقيقة، بأنه لا توجد وسيلة تمكّننا من مقارنة موضوع معروف بموضوع مستقل عن المعرفة (لأنه، بصرف النظر عن الإدراك الحسي، لا توجد أساليب للتفحص). وعليه، يعتقد "فريس" بأنه يجب أن يكون لدينا في الإدراك الحسي معرفة فورية حول وجود عالم مستقل عن تصوراتنا. ومن جهة أخرى، لا يمكن للحقيقة وفقاً لتعريفها المؤلف أن تفسّر معرفتنا بالحقائق الحتمية، ولهذا، فإنه ينبغي أن يكون لدينا بخصوص شرعية الحقائق المعروفة المستقلة عن التجربة معرفة فورية كذلك. فالحقيقة التي تمّ التعبير عنها في الأحكام العقلانية تعتمد في النهاية على اتفاق الحكم مع المعرفة الفورية للعقل التي يستند عليها. وعلاوة على ذلك، فبالرغم من أن هذه المعرفة الفورية

¹ Philip C. Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (Walter de Gruyter & CO, Vol. 25, Issue 1-3, Nov, 2009), p 55.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائقا، والمغايرة

للعقل يمكن الكشف عنها من خلال التفحص التجريبي لعملياتنا العقلية، بواسطة ما يدعوه "فريس" بـ"النقد الأنثروبولوجي" *anthropological critique*، إلا أنها تملك مع ذلك معيارها الخاص للحقيقة، أي *Wahrheitsgefühl*، وهو الشعور بالحقيقة الحتمي والمتعذر على الاختزال¹. فالطبيعة الألوهية المغايرة للشرطية البشرية يعتبر وجودها ضرورة حتمية، ومع ذلك فإنه يتعذر تعرفها بواسطة العقل، ولهذا فهي تقتضي الشعور بما تجريبيا، لأنه لكنّها تظلّ مع ذلك مقولة قبلية في العقل.

ويزيد مكامن النقد الفريسي للكانطية إيضاحا حول إمكانية المعرفة بالله كحقيقة مطلقة، بأنه تبعاً لـ"فريس"، فإن فئات الفهم القبليّة توضح الأشكال الوحيدة الممكنة لمحتوى هذه المعرفة الفورية للعقل وعليه، فإن الفئات تقدم لنا معرفة حول الحقيقة المطلقة. ويفترض "كانط" عدم مقدرتنا على حيازة معرفة حقيقية بواسطة فئات خالصة، إلا إذا ما تمّ تخطيط *schematized* أدواتها عبر الزمان والمكان. وعلى العكس من ذلك، بالنسبة إلى "فريس"، فإن الفئات تفقد صلاحيتها الموضوعية، كما يتم تقييدها وتحديدتها بسبب هذا التخطيط. وعليه، فإن معرفتنا بالعالم من خلال الفئات التخطيطية غير مكتملة ومنقوصة بالمقارنة مع المعرفة العقلانية الخالصة للحقيقة المتأصلة في المعرفة الفورية للعقل والمعبّر عنها في الفئات الخالصة للفهم. ويسعى "فريس" على وجه الخصوص إلى المجادلة في الأفكار المتعلقة بالله، النفس والحرية على أنه يمكن استنتاجها بشكل مباشر، وهو ما يلخصه "ر.ف. دافيدسون" قائلا: "يتم إزالة القيود والحدود المفروضة بواسطة معطيات التجربة الشعورية على المفاهيم المعرفية لعالم الظواهر، كما يتم بلوغ تصور مثالي للواقع كعالم مدرك تماما للوجود العقلاني. وعليه، فمن خلال نفي أو استكمال التخطيط الزمني للفئات (التي تعتبر في حدّ ذاتها نفيًا أو تقييدا للفئات الخالصة)، يمكننا اكتساب معرفة بالواقع المطلق. فالمعرفة العقلانية المحضة أسمى من المعرفة العلمية بالنسبة لـ"فريس" (وعند أوتو كذلك)، لأن أفكار العقل تنشأ عن نفي امتلاكنا لمعرفة إيجابية بها، فنحن نعرف بأنها كذلك، لكننا لا نعرف ماهيتها، فكل ما يمكننا فعله هو رفض تطبيق قيود الوجود التجريبي لها. فهذه المعرفة العقلانية والسلبية عن الله، تمثل جانبا واحدا من مصدر "أوتو" عن اللاهوت السليبي. وقد كان "أوتو" مقتنعا ولا يزال بأن "فريس" قدم دليلا عقلانيا صالحا حول وجود الله². فمعرفة الله بواسطة المفاهيم العقلانية ممكنة وفقا لمفهومه عن عمل الفئات القبليّة ردّا على الدّحض الكانطي للأدلة العقلانية على وجوده.

ومع ذلك، فإن الله كحقيقة مطلقة، تملك معيار معرفتها الخاص بها، وعند هاته المرحلة، تحتل نظرية الحكم الديني الجمالي مكانها الرئيس، ويتساءل "الموند" بخصوص العلاقة بين ما يتم معرفته من خلال الإيمان العقلاني *Glaube* حول الحقيقة الموضوعية، وبين ما يتم معرفته من خلال المعرفة العلمية *Wissen*، حول نفس الحقيقة الموضوعية التي تتجلى لنا بواسطة مجموعة الحواس؟. ليجيب أنه بالنسبة لـ"فريس"، فإن معرفة الأبدى داخل المحدود ممكنة بواسطة

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., pp 55-56.

² Ibid., pp 56-57.

الفصل الرابع: (المسألة الدينية بين (أوتو وإلهاي)، معالم اللائقا، والغايرة

الشعور المحض فقط، فمن خلال *Ahndung* الذي يعني الشعور الديني الجمالي، والذي يتميز مثل الأحكام المنطقية بالشعور بالحقيقة *Wahrheitsgefühl*، يتضح بأن عالم الحدس الشعوري ينتظم بشكل حقيقي بالتوافق مع مبادئ الإيمان العقلاني: إذ يتجلى هنا عالم الإيمان بذاته في عالم المعرفة من خلال *Ahndung*، وعلاوة على ذلك، فإنه من خلال *Ahndung* ينشأ الدين. ويمكن تعريف التقوى بواسطة الحمية والإخلاص والخضوع لله الذي ينتج عنها، والوعي بالمصير الأبدي، والخير والشر، والخطيئة والمسؤولية المتعلقة بها حتميا. وبسبب تأصل المعرفة الدينية في *Ahndung*، فإن كل اليقينيات الدينية تصبح نسبية، وعلى الرغم من إمكانية الشعور بـ *Ahndung* بشكل إيجابي، فهو غير قابل للتحليل بشكل نهائي، كما أنه حجة مطلقة ضد التمثيل في شكل مفاهيمي¹. بمعنى أن الإدراك الموضوعي لله ينبغي أن يخضع للشعور وللتذوق الجمالي، لأنه حقيقة متأصلة في الجانب الوجداني، ولذلك يتعذر على العقل التعرف على تمثلاته داخل العالم المحدود، ولهذا يستعصي على التقولب المفاهيمي.

وبعد هذا العرض الموجز للنقد الفريسي لـ "كانط"، والتعريف بالطريقة الممكنة لإدراك ماهية الحقيقة المطلقة، يعمل "الموند" على بيان وشائج العلاقة بين "فريس" و"أوتو"، مشيرا إلى أنّ المثالية الفريسية من النوع الملخص أعلاه تمثل إطار النظرية الأوتوية اللاحقة حول الدين، وتبقى الروابط القائمة بينها بحاجة إلى مزيد من التفصيل. ولكن قبل القيام بذلك، ينبغي الإشارة إلى تنبيهه، حتى لا يُؤخذ بعدم وجود اختلافات بين الديني القبلي في "فكرة القدسي"، وبين القبلي العام المفترض في كتاب "أوتو" عن "فريس". ففي حقيقة الأمر، ينبغي الاعتراف بالنسبة لدى بعض النقاد بأن هذه الاختلافات حاسمة، ومهما كان الأمر، يفترض "الموند" بأن الأساس يبقى نفسه، حتى ولو كانت البنية المستند عليها مختلفة. وعليه، فإذا ما راعينا الجانب العقلاني في الإلهي، فإن معرفة الله عند "فريس" تعتبر مظهرا من المعرفة القبلية العامة في العقل البشري، بالإضافة إلى ما يتعلق بالمعرفة الخاصة بالجانب العقلاني للقدسي في "فكرة القدسي". وعلاوة على ذلك، فإذا التفتنا إلى الجانب اللاعقلاني للألوهي، فإن تجربة النومينوس، مثل *Ahndung*، تعتبر نوعا فريدا من التجربة ومصدرا نهائيا لكل الأديان. باختصار، فإن *Ahndung* وتجربة النومينوس متماثلان من الناحية الشكلية، على الرغم من اختلافهما أداتيا. وفقا لـ "فريس"، لا يملك *Ahndung* أي قيمة أو معنى مستقل، فهو يعمل على مجرد الجمع بين مجالات الإيمان والمعرفة. لكنها على النقيض من ذلك في العمل الأخير لـ "أوتو"، فإن الدين لا يشتمل على شكل فريد من التجربة فجسب (الذي يمكن تمييزه عن التجربة الجمالية)، ولكنه يملك قيمة ومعنى مستقلان تماما. ويتم تحديد معنى وقيمة النومينوس من خلال تحليل محتويات الشعور الديني (وهي نفس الطريقة الفريسية لأنها أنثروبولوجية). ويمكننا أن نضع هذا التحول بعيدا عن الموقف الفريسي أثناء أو بعد فترة وجيزة من الاندماج الأوتوي في دراسة الأديان من خلال سياقها المعيشة، وبالخصوص في أواخر عام 1912 أو بدايات 1913 حين أصبح جليا بأن حقائق الشعور الديني لا تنسجم مع

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition, p 57.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائقا، والغايرة

القلب القبلي التي وضعها "فريس" ضمنه¹. فهما يلتقيان في الاعتقاد بأن المعرفة بالحقيقة المطلقة تقوم على استعداد قبلي في الذات، وبأنها تعتمد على التجربة الشعورية، ويختلفان حول استقلالية تلك المعرفة. ويزيد الموقف الأوتوي من الفريسية ابتعادا واقترابا إيضاحا مشيرا إلى أنه من المهم أيضا ملاحظة أن الإشارات إلى الفلسفة الفريسية نادرة ومتباعدة فيما بينها في الأعمال الأتوية المتأخرة، كما لا يمكن الإنكار أن التزامه بتفاصيل المذهب الفريسي أضحى أقل صرامة. ومع ذلك، فقد واصل "أوتو" بعد نشره لـ"فكرة القدسي"، وحتى أواخر 1931، تأكيد التزامه بالموقف الأساسي لـ"فريس"، وبالتالي يتعين علينا أن نسعى إلى ملاحظة هذا الالتزام الأخير بشكل أكثر وضوحا. ولهذا، يدعونا للعودة إلى "فكرة القدسي" من أجل استخلاص هيكله الفريسي. فبشكل عام، يتم تعريف العقلاني بالتفكير، واللاعقلاني بواسطة الشعور. أما بالنسبة لـ"أوتو"، فإن تطبيق مصطلحات العقلاني واللاعقلاني لا يتم تعريفهما عبر الإشارة إلى التفكير والشعور بقدر ما يتحدد بواسطة موضوعاتهما، وهذا يعني، بأن العقلاني واللاعقلاني من حيث أساسهما يُعدّان سندان للموضوعات. وبناء عليه، سواء كان الشيء في حالة معينة، فكرا أو شعورا أم غير ذلك، فهو موضوع عقلاني إلى الحد الذي يمكن التفكير فيه من الناحية المفاهيمية، بينما على النقيض من ذلك، سواء كان الشيء تفكيرا أو شعورا، فهو موضوع غير عقلاني بالقدر الذي لا يسع وضعه في الإدراك المفاهيمي. وبإيجاز، ومن خلال مفاهيم كانطية، فإن الموضوع العقلاني هو الذي يمكن التفكير فيه تبعا للفئات القبلية للفهم، أما الموضوع اللاعقلاني، فهو الذي لا يمكن التفكير فيه².

وبعد هذه الإشارة الإبتيمولوجية إلى طبيعة ما يدرك عقلانيا، وما يعرف شعوريا، يوضع "ألوند" نظرية المقدس الأتوية تبعا لهذا السياق، مبينا بأن القدسي كمرجعية للدين بالنسبة لـ"أوتو" هو كلا الجانبين: العقلاني واللاعقلاني. ومن ناحية أخرى، يمكن اعتبار القدسي (أو الله) موضوعا عقلانيا لا متلاكه طبيعة عقلانية، فحين تتصف الألوهة بصفات الروح، والعقل، والغائية، والإرادة الطيبة، والقوة الأسمى، والوحدة، والفردانية، فإنه يمكن بمعنى معين (ويوجد عدم وضوح كاف في الحجة الأتوية عند هذه المسألة) إدراجه ضمن نطاق الفهم، لأنه يتم من ثم، التفكير فيه بشكل متماثل مع طبيعتنا البشرية للعقل والشخصية، غير أنه يوجد فرق بين هذه الصفات حينما يتم تطبيقها على الطبيعة البشرية من جهة، وعلى الطبيعة الألوهية من جهة أخرى. فهذه الصفات ينبغي أن تؤسس وفقا للطبيعة الألوهية بنحو مماثل، ويعود ذلك في الحقيقة إلى أنه يُنظرُ إليها مكتملة فقط، إذا ما تم تطبيقها على الله، على عكس إدراكنا لها في ذاتنا لأنها مقيدة ومحدودة مثلما يؤكد "أوتو". أما الآن فمن الواضح بأن "أوتو" يصمّم، ولو بشكل فضفاض، وفقا للاستدلال الفريسي حول أفكار العقل من خلال إنكار القيود المفروضة عليها بواسطة التخطيط الزمني. وتبعا لذلك، فقد عمل على بناء حجته على النحو التالي: كلا

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., pp 57-58.

² Ibid., p 59.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائقا، والغايرة

الكيونتتين الإلهية والبشرية مواضيع عقلانية، كما أن صفات الطبيعة البشرية تنطبق على الألوهية، فيما أن الكيونتات البشرية يُنظرُ إليها باعتبارها تملك روحا وعقلا وغائية، وما إلى ذلك، فهي أشياء عقلانية، على الرغم من وجودها تحت قيود الوجود التجريبي. غير أن الله ليس موضوعا يمكن التفكير فيه تحت هذه القيود، وعليه، يمكن اعتبار أن هذه الصفات تنطبق على الله إذا ما تمّ حذف هذه القيود فقط. باختصار، فإن للألوهية جانب عقلائي يمكن أن يُعرّف بشكل سلبي¹. وهذا فيما يتعلق بالجانب العقلائي في المقدس، فهو لم يكن معارضا للعقلانية كما أشيع عنه.

أما بخصوص النوميوس، فإن القدسي يعتبر موضوعا غير عقلائي بامتياز كذلك، ويشير "أوتو" إلى أن الصفات العقلانية لا يمكنها أن تستنفذ فكرة الألوهية لأنها تتعذر على الإدراك المفاهيمي، ذلك أنه يمكن الشعور بها فقط. كما يمكن للشعور أن يشير إلى الموضوعات العقلانية وغير العقلانية، فبقدر ما يحيل الشعور إلى موضوع بحيث يمكن تعريفه وفق مصطلحات مفاهيمية محددة، فهو يقع ضمن نطاق عقلائي، لكنه حين يستثير شعورا غير عقلائي، فهو يكون حينها فريدا في نوعه، وينجمُ تفرُّدُه وعدم قابليته للاختزالية عن كونه مستثارا بواسطة موضوع غير عقلائي. ولذلك تركز حجة "أوتو" حول الطبيعة الفريدة *sui generis* للمشاعر الدينية في جزء كبير منها على ارتباطها الوثيق بإدراك الموضوع غير العقلائي الفريد، وتفترض مقارنته النفسية للشعور الديني والوعي العقلائي ذلك. وعلاوة على ذلك، فإن الشعور الديني معرفي، لأن تجربة النوميوس تتيح معرفة بالألوهة المتعالية. وفي مناشدة صريحة لـ "فريس"، يكتب "أوتو": "نحن نوظّف عبارة "الشعور المتجاوز للديني" - *feeling of the supra-* *mundane* ، ونقوم بهذه الطريقة بربطه بالتوظيف التقليدي القديم لكلمة الشعور، الذي يوجد في لغتنا حتى اليوم من دون شك، فإذا تحدثنا عن "شعور الحقيقة" *Wahrheitsgefühl*، فنحن لا نقصد بالشعور هنا الحالات الذاتية ولكن فعل العقل بذاته، وهو نمط معرفة ينبغي تمييزه عن نمط المعرفة الحاصل من الفهم². فالنوميوس باعتباره كينونة مفارقة فريدة في نوعها، تثير الشعور النوميوسي الفريد في نوعه هو الآخر، والذي يدعوه بشعور الحقيقة، تملكه النفس كتهيؤ مسبق، ويعتبر ما يصدر عنه معرفيا.

أما عن طريقة الإفصاح عن الجانب اللاعقلاني في المقدس، فيعكس الوصف الأوتوي للغة الدينية المذهب الفريسي التأسيسي، بحيث لا يمكن التعبير عن الجوانب العقلانية وغير العقلانية للقدسي إلا بشكل سلبي أو مجازي، كما أن كل حديث عن الجوهر اللاعقلاني للدين لا يراعي مرجعيته اللاعقلانية يعتبر مفلسا. فعبر توظيف الأيدوغرامات التي تشير إليه بطريقة رمزية واستحضارية، يمكن حينها الحديث عنه. لكنه، على غرار *Ahndung*، فإن تجربة النوميوس حقيقية، وعليه يمكن للذات من خلال شعور حقيقي بالنوم أن تصبح قادرة على إدراك هاته اللغة التي تم تطبيقها. ولهذا تعتبر الأديان التجريبية مركبات ذات عناصر عقلانية فريدة (لأنها متكامل)،

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition, pp 59-60.

² Ibid., p 60.

الفصل الرابع: المسألة الرنينية بين (أوتو وإيبان)، معالم الالتقاء، والمغايرة

وعناصر غير عقلانية فريدة (لأنها تستثار بواسطة موضوع غير عقلائي)، وتنشأ هذه المركبات، تبعاً لـ"أوتو"، من فئات التفسير والتقييم الخاصة بمجال الدين، أي فئات المقدس *Die Kategorie des Heiligen*. فكلا العنصرين المؤلفين للقدسي قبلان بشكل خالص، ولهذا فالقدسي فئة مركبة توليفية¹. أي خضوعها لمبدأ التناظر وتلازم الأحاسيس بعد اختطاطها.

ويركز "الموند" على مبدأ القبلية في التناول الأوتوي، كونه يعود مباشرة إلى جذوره الكانطية، مبيناً بأننا نتعامل في العنصر غير العقلائي في فئة القدسي مع قبلي *a priori* والذي يعتبر في هذه الحالة عنصراً كامناً في الذات بشكل أعمق من العقلائي القبلي، فهو الجانب النهائي والأسمى في طبيعتنا، ونردّه مثلما يذكر "أوتو" إلى ذلك الذي تسميه الصوفية بقعر الروح *fundus animae*، أو "القاع"، أو "مركز الروح". أما الأكثر أهمية بالنسبة لمسئراننا فيتمثل في استحضار "أوتو" للمأثور الكانطي: "على الرغم من أن معارفنا تنشأ من التجربة، غير أن ذلك لا يعني بأن كل شيء يتأسس منها". ويتابع بعد عدّة فقرات بالقول: "والدليل على أنه في النومينوس ينبغي أن نتعامل مع العناصر العقلانية القبلية المطلقة بمحاولة بلوغها بواسطة الاستبطان والتفحص النقدي للعقل مثل الذي أسّسه "كانط". ويثير هذان المقطعان إشكالية حول علاقة "أوتو" بالفلسفة الكانطية، وستتيح لنا دراستها تسليط الضوء أكثر على صلته بالتقاليد الكانطية².

فالحدس والشعور هو الطريق إلى إدراك النومينوس كمعطى قبلي في النفس، وقد وظف الكانطية بطريقة تتوافق مع تصوره، أي أنه حوّرها بما يخدم أغراضه البحثية، بدلاً من توظيف سياقها الأصلي.

ثم يعرّج على مكان الالتقاء والمغايرة بين الأوتوية والكانطية في التوظيف، مبيناً بأنه في المقام الأول، فإن مناقشة "كانط" في الفقرة الأولى أعلاه، لم يتم تخصيصها للإشارة إلى المفهوم الكانطي للقبلي. فاستحضار "كانط" في هذه المسألة من حيث جوهره تأكيد للمذهب الكانطي المتعلق بالمثالية الترانسندنتالية فقط. بمعنى، أننا لا نستطيع معرفة الأشياء مثلما هي في ذاتها، ولكن الأشياء مثلما تتجلى لنا بحكم المقومات والمؤثرات المتحركة في عقولنا، فالمذهب القائل بأن عالم التجربة العادية هو "تمثّل"، يعتبر مركزياً في كل التنظير الأوتوي. صحيح بأن "أوتو" يسعى إلى تجاوز الثنائية الإبستمولوجية الكانطية بواسطة المفاهيم الفريسية المتعلقة بـ *Glaube* و *Ahndung*، ومن ثمّ إلى تأسيس شرعية مستقلة للدين، غير أن شرعيته الحقيقية لا يمكن تأسيسها إلا إذا ما انتفى وجود أي شيء يقف ضد إمكانية استقلاليتها، وقد تم استدعاء "كانط" لتحقيق هذه الغاية تحديداً، لأن جوهر مذهب المثالية الترانسندنتالية يتضمّن انتفاء وجود تعارض حتمي بين التصور الديني والعلمي للعالم، وفي الوقت عينه، تبرّر رفض التفسيرات الطبيعية والاختزالية للدين، فهي تجعل من الممكن منطقياً الادعاء بأنه على الرغم من أن للدين مرحلة نشأة في التجربة، غير أنه لا يمكن أن ينشأ إلا من خلال إدراك القابلية الإنسانية الكونية لتجربة النومينوس، بمعنى،

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., pp. 60-61.

² Ibid.,

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيبان)، معالم اللائقا، والغايرة

الديني القبلي *the religious a priori*¹. فالكانطية كانت بمثابة الأداة المنهجية لسدّ الفجوة المعرفية بين الطبيعة الشعورية للجانب اللاعقلاني، وبين محاولة الإفصاح عن ماهيته من دون صهره في العقلانية. أما الفقرة الثانية التي تشير إلى الاقتباس عن "كانط"، فتعطي انطبعا بأن "أوتو" كان يشتغل بشكل خاص على التوجّهات الكانطية. غير أن الإصدار الأول من "فكرة القدسي" يدل بأن "أوتو" لم يكن كانطيا في تفكيره، وإنما فريسيًا. وتبعا للطبعة الأولى، فإن الدليل على احتواء تجربة النومينوس على عناصر قبلية يمكن بلوغه بواسطة النقد الأنثروبولوجي *Anthropologische Kritik* هي بعض الإشارات إلى المنهجية الفريسية في التحليل الاستبطاني، وتعبير تمّ توظيفه يتمثل في "الاستبطان والتمحيص النقدي للعقل مثل ذلك الذي أسّسه "كانط" في الإصدارات اللاحقة. وفي كلتا الحالتين، يظلّ المعنى ذاته، فمن خلال الاستبطان، بمعنى أنه بواسطة تحليل محتوى الشعور الديني، يكشف إدراك الطابع النوعي الفريد للمشاعر الدينية عن طبيعتها قبلية². فقد استعان "أوتو" بالشروح الفريسية للكانطية لتوظيفها بما يتناسب مع منهجية الحدس والشعور بالنومينوس. ويشير "الموند" إلى أنه يمكننا من تمّ تمييز حلقة في الحجّة الأوتوية، فقد أشار ضمنا من ناحية، إلى أن الطبيعة الفريدة للمشاعر الدينية تنشأ لكونها مستثارة بواسطة موضوع غير عقلائي، ومن ناحية أخرى، فإن تفرّدها النوعي المدرك بشكل استبطاني يشير إلى معرفيتها وقبليتها. ومع ذلك، فإن جوانب تجربة النومينوس -تفرّد المشاعر الدينية، وطابعها المعرفي، وعلاقتها الفورية بالموضوع غير العقلائي- تتعارض مع الحجّة القائلة بأن التوظيف الأوتوي لمصطلح القبلي فضفاض للغاية، ذلك أنه من الصعب أن تظل أي ظاهرة عقلية من دون أن تكون قبلية، فهي فريدة نوعيا وبالتالي فهي قبلية، بسبب أنها، على عكس أي ظاهرة عقلية أخرى، ترتبط بإدراك موضوع فريد، بمعنى، النومن. وكخلاصة، فإن كلا العنصرين العقلائي وغير العقلائي لفئة القدسي قبليان، ولهذا ينعكس التقليد الكانطي التأسيسي من خلال المنظور الفريسي³. ولهذا تعتبر الفريسية مفتاح فهم الدين عند "أوتو"، وإضفاء الشرعية على محتوى التجربة الدينية، ومحاولة إثبات أن العلاقة الجامعة بين العقلائي واللاعقلاني في القدسي بذاتها قبلية.

ثم يتناول طبيعة العلاقة بين الجانبين العقلائي واللاعقلاني، وطريقة التعبير عن الثاني من خلال الأول عبر مفهوم التخطيط الكانطي، فعلى الرغم من كون العناصر غير العقلانية في الديني القبلي تعدّ أساس كل الأديان، فإن الدين بمعناه الكلي يوجد فقط حيث يتم التركيب بين العناصر العقلانية وغير العقلانية بشكل وثيق. وبلوغ تفسير واضح لهذه العلاقة القائمة بين هذين العنصرين واتحادها في فئة واحدة، يقدّم "أوتو" مصطلح التخطيط *Schematisierung*. فالعناصر العقلانية في القدسي تقوم بتخطيط العناصر غير العقلانية للنومينوس. ومن الصعب للغاية أن نؤكد على ما كان يقصده "أوتو" بشكل دقيق باستخدامه لهذا المصطلح، وقد اتفق غالبية

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., p. 62.

² Ibid.,

³ Ibid., pp 62- 63.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإيمان)، معالم اللائحة، والغايرة

الشرّاح لـ"فكرة القدسي" على غموض موقفه، ومثلما أشار "برنارد هارينغ" إلى أن النظرية الأوتوية المتعلقة بتخطيط النوميونوس من خلال الأخلاق العقلانية قد قوبلت بنقد عالمي¹. فطريقة تطبيقه للفلسفة الكانطية المتعلقة بالتخطيط، والتي تعود في أصلها إلى نشأة المعرفة المنبثقة عن العقل، لجعلها متناسبة مع نشأة المعرفة من التجربة الشعورية كانت غامضة للغاية، وتعدّ من أحلك المسائل في طرحه.

ومع ذلك، يحاول "آلموند" تبسيط وشرح التخطيط عبر ربطه بمبدأ التناظر والاستعارة، إذ يقدّم "أوتو" مفهومه حول التخطيط في مناقشته لما يسمّيه بـ"قانون ترابط المشاعر والأفكار". ويجادل في بعض المواقف، بأن الترابط بين المشاعر هو مجرد تزامن أو صلات تصادفية خاضعة لقوانين التشابه الخارجي المحض. وبالتالي، فإن هذه الارتباطات غير دائمة. ومع ذلك، فهو يذكر بخصوص الشعور الديني، أننا نجده في تواصل دائم مع مشاعر أخرى مندمجة معه بشكل منسجم مع هذا المبدأ الترابطي، أي صلة تابعة لمبادئ التماثل الجوهرية. وفقا لـ"أوتو"، فإن التخطيط الكانطي يستند على مثل هذه التماثلات التأسيسية، ولهذا، فإن علاقة العقلاني بالعنصر غير العقلاني في فكرة القدسي هي علاقة تخطيطية بشكل دقيق². فقد حاول سدّ تلك الفجوة المعرفية من خلال هذا القانون حتى يمكنه التعبير عن طبيعة الجانب اللاعقلاني، وتفاديا لإضفاء سمة طبيعية عليه.

ويعرض "آلموند" نقدا لهذه المحاولة التوفيقية، مبينا وجود قفزة غير مفسّرة في الحجّة الأوتوية في انتقاله من الحديث عن "ترابط الأفكار" إلى "ترابط المشاعر" إلى الحديث عن التماثل الجوهرية بين الأفكار الدينية والمشاعر الدينية. وبالرغم من تجاهله لهذه الثغرة، فإنه يبدو من الواضح بأن "أوتو" يؤكّد على الأقل بأن الجانب العقلاني في القدسي يتمثل جوهريا مع الجانب غير العقلاني، ولا يتعلق ذلك عند مراعاتهما ككل، ولكن عندما يتم اعتبارهما تبعا للعناصر المحددة التي تشكّلها. وبما أن غير العقلاني يمثل جوهر الدين، فإنه يمكن النظر إلى كل العقائد الدينية كنتاج لاستثمار العقلاني في غير العقلاني، ولا يمكن أن يقال ذلك من دون مناقشة لمصطلح التخطيط، ولذلك يبقى الغموض حول كيفية عمل هذا المصطلح على توضيحه، أو إن لزم فهمه تبعا للمعنى الكانطي³.

ونظرا لمركزية وقاعدية مفهوم التخطيط الكانطي، يحاول مرة أخرى بسطه وتيسيره، مشيرا إلى أنّه تبعا لـ"كانط"، فإن الفئات الخالصة تملك شرعية موضوعية فقط حينما يتم تخطيطها، وتمثّل الوظيفة الحاسمة للتخطيط الكانطي في إنجاز ذلك، لأنّه كلّما كان أقرب أكثر إلى التجربة الشعورية بدلا من الفئة الخالصة، فإنه يجعل تطبيقه ممكنا على موضوعات التجربة. فإذا ما كان "أوتو" قد طوّر مفهومه حول التخطيط بحسب النمط الكانطي، فإن التخطيط من ثمّ سيكون الوسيلة التي يُستطاع من خلالها تطبيق غير العقلاني القبلي على موضوع التجربة، والمتمثل في النومن. وقد افترض بعض المعلقين بأنها الوظيفة التي قصد "أوتو" أن يؤدّيها التخطيط، إلا أنّ بعض

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., p. 63.

² Ibid., pp. 63-64.

³ Ibid., p 64.

الأسباب التي توحى بأنه لم يكن ذلك هو المعنى الأوتوي¹. فهو يرى وجود سوء فهم لهذه النظرية، ولطرق توظيفها.

ويعرض أدلته حول ذلك. أولاً، لم يكن "أوتو" بحاجة إلى إدماج التخطيط بين فئة القدسي وموضوعه، فوفقاً للأسس الفريسية، رأينا بأن معرفة الموضوع بالنسبة لـ"أوتو" معطاة فوراً في تجربة النوميونوس. كما أن المخطط العقلاني، أو الأفكار العقلانية بالأحرى، تعمل كمخططات، وهي مرشحة بشكل واضح لربط الشعور غير العقلاني بموضوعه غير العقلاني. ثانياً، بينما يقوم المخطط غير العقلاني عند "كانط" بتخطيط فئة العقلاني، يحصل العكس عند "أوتو": إذ تستحضر العناصر العقلانية لتخطيط غير العقلانية. فإذا كان "أوتو" يقصد بالتخطيط كوسيلة لإدراك موضوع النوميونوس، فسيكون حينها إما أنه قد أساء فهم "كانط"، أو أنه تعمد إساءة المفهوم الكانطي، أو أنه استخدم التخطيط لغرض مغاير. ولا يوجد أي سبب لقبول البديل الأول، لأنه كان مدركا بشكل جيد لما كان يعنيه "كانط" بالتخطيط، كما لا يمكن القول بأنه استخدم المفهوم الكانطي بطريقة غير شرعية، لأنه لم يكن بحاجة إلى وسيط بين اللاعقلاني القبلي، والموضوع المدرك من خلال اشتغاله، ولذلك لا يسعنا إلا أن نخلص بأن التخطيط كان يخدم غرضاً مغايراً (وإن كان ذو علاقة)².

ثم يبين الطريقة الموضوعية في توظيف مفهوم التخطيط مبيناً بأن مفتاح العلاقة بين "أوتو" و"كانط" يكمن في طبيعة الأشياء التي سيتم إدراكها بواسطة الفئات المخصصة التي تم تخطيطها. بالنسبة لـ"كانط"، وحدها الفئات المخططة قابلة للتطبيق على موضوع للتجربة الشعورية، ولذلك بحسب "أوتو"، فإن الفئة المخططة ملائمة لعناصر الألوهي. بالنسبة لـ"أوتو"، فإن القدسي هو الجوهر غير العقلاني للنوميونوس، المتخلل والمشبع بالعناصر الدالة على العقلانية، والغائية، والشخصية، والأخلاقية. ولذلك فإن هدف "أوتو" من استخدام التخطيط يتمثل في التأكيد على أنّ العلاقة بين العناصر العقلانية وغير العقلانية في الدين تتمثل في كونها ملائمة لموضوعه، وبأنّ فئة القدسي ملائمة لموضوعه -السر العقلاني والمطلق العقلاني والخصائص المتعلقة بكل منهما- وتعبير آخر، يرغب "أوتو" في التشديد على التماثلات الجوهرية بين عناصر الديني القبلي، والتأكيد بأن هذه التماثلات الجوهرية بينهما تتطلبها طبيعة الموضوع الذي سنتطرق عليه³. فهو لم يُطوّعها ولم يتعمد تحويرها، وإنما لتلاؤمها مع طبيعة موضوعه المدروس، وتطابقها مع الغاية منه، ولقدرتها وكفائتها على سدّ الفجوة الإبستمولوجية بين الجانبين.

ومن ناحية أخرى، يرى "ألmond" بأنه قد تمّ تعزيز هذه التماثلات الجوهرية من خلال الادعاء الأوتوي المتمثل في أن اتحادهم الضروري والأساسي هو بذاته قبلي، ولأهميتهما الخاصة في مناقشته للصلة القبليّة بين الإثنين في علاقتهما بالشعور. ومن الواضح بأن مفهوم "فريس" حول شعور الحقيقة يكمن وراء ذلك مرة أخرى، وبالتالي، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالعملية التي يقتضي العقلاني من خلالها عناصر غير عقلانية، يشير "أوتو" إلى أنه

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition ., P. 64.

² Ibid., pp 64-65.

³ Ibid., p 65.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين أوتو وإلهاي، معالم اللائحة، والغايرة

يشعر به كأمر بديهي، شيء له حتمية باطنية نشعر بها ليصبح دليلا ذاتيا، ففي الطبعة الأولى من "فكرة القدسي"، يحاجج "أوتو" بشأن ذلك: "إن الدليل الذاتي الباطني لهذه العملية يعتبر في حد ذاته مشكلة لا يمكننا حلّها مطلقا من دون قبول المعرفة القبليّة الغامضة بضرورة تركيب هذه العناصر". كما أنه شدّد في الطبعات اللاحقة، على أنّ المشكلة لا يمكن حلّها من دون قبول معرفة قبليّة تركيبية غامضة للتماثلات الجوهرية بهذه الحالات. إنّ فهم ما يقصده "أوتو" بالصلة القبليّة لهذه العناصر ينعطف بها نحو طبيعة المشكلة التي يحلّها التأكيد عليها بشكل افتراضي¹. ولذلك يعتبر تصوّره لمفهوم القبلي مفتاحا جوهريا لإدراك طريقة توظيفه عبر مقولات الفلسفة الكانطية.

فالعلاقة بين هذه العناصر قبليّة في الذات بحسب اعتقاده وتصوره للمقدس، ومن ثمّ فهي ليست تطويعا للقبلي الكانطي، ففي جميع الإصدارات، واصل "أوتو" إشارته إلى أن الصلة بين العناصر العقلانية وغير العقلانية ليست حتمية منطقيّة، بمعنى أنّها صلة تركيبية وليست تحليلية، كما أن الصفات العقلانية للألوهي لا تستلزم منطقيًا صفاته غير العقلانية، وعليه، فإن المشكلة تكمن في الحقيقة أن الشعور اليقيني يقتضي حتمية، بمعنى، صلة قبليّة بين العناصر، في حين تشير طبيعتها المخصوصة إليها على أنّها مجرد علاقة تركيبية. وللتوفيق بين هذين المطالبين المتعارضين، فإن أحدهما يستلزم الشعور، بينما يقتضي الآخر طبيعتها غير المترابطة من الناحية المنطقيّة، ويؤكد "أوتو" في الطبعات اللاحقة بأننا نملك معرفة تركيبية قبليّة بصلتهما الجوهرية. وتعبير آخر، فإننا نعلم بأن هذه العناصر، بالرغم من وجود صلة تركيبية، إلا أنّها مترابطة بشكل حتمي. وذلك ما قصده "أوتو" في طبعته الأولى، ولو أنّها أكثر وضوحا في طبعته المنقّحة اللاحقة. ومهما يكن، فإن الجانب الحاسم في المناقشة هو تبرير الصلة القبليّة للعناصر بواسطة الشعور اليقيني بها، أي الشعور بالحقيقة على أنّها مترابطة بشكل وثيق. والأكثر أهمية في النظرية الأوتوية في كليتها هو إلزامية ترابطها بهذه الطريقة، ذلك أنه من خلال هذه الصلة القبليّة بين هذين الإثنين يمكن إثبات الادعاء الأوتوي بأن العقلاني وغير العقلاني جوهريان في الدين، وبأن جميع العقائد الدينية الحقيقية تستلزم بالضرورة أن تقوم بتجلية صلتها الوثيقة².

فالمتدين مفطور على شعور الحقيقة، لأنه حتمي في الذات لإدراك الطبيعة اللاعقلانية للمقدس، غير أنه وجد في القبلي الكانطي آلية لإضفاء الشرعية على نظريته، وهو ما يدلّ على حسن فهمه لها، وقدرته على تناولها، بما يخدم تصوّره للمعرفة الدينية القبليّة.

وكخلاصة عامة لمجمل ما سبق ذكره، يدعونا "الموند" في الختام إلى قراءة ملخص التوجّه العام لحجته، مبينا بأنّه حاول استظهار الاستمرارية والانقطاع بين فلسفة الدين الأوتوية الناضجة والتقاليد الكانطية. وقد جادل على وجه الخصوص، بأنّ هنالك استمرارية بين الإطار الذي يقوم عليه "فكرة القدسي" والالتزام الأوتوي السابق بالكانطية

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition ., pp. 65-66.

² Ibid., p 66.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللائحة، والسغايرة

مثلما توسّطت له من خلال عمل "يعقوب فريس". وهذا الانقطاع ليس نتاج التغيير في جوهر المقاربة الفلسفية الأوتوية، ولكنه بالأحرى، بسبب توسيع تطبيق هذه المقاربة على المعطيات الدينية التي وفرتها لقاءاته مع الأديان الحية. وإذا كان ذلك صحيحا من الناحية الجوهرية، فإن النظرية الدينية الأوتوية من المحاولات المعاصرة الرائدة والمهمة في التوفيق والمصالحة مع مشكلة تعددية الأديان من خلال صياغتها وحلّها وفق الطريقة الكانطية. فهو يرى بأن السبيل يكمن، بحسب اعتقاده، نحو المضي قدما لصياغة مشكلة التعددية الدينية وحلها كذلك في تبني نسق بنيوي كانطي، ومن ثمّ فإن إدراك نقاط القوة والضعف الموقف الأوتوي هو بمثابة مقدمة نقدية فاصلة بالنسبة إليه¹.

فقد سمحت رحلات "أوتو"، واطلاعه على مختلف التجارب الدينية والروحية، بأن يخرج بنظريته حول القبلي الديني انطلاقا من اعتقاده بالبنية الواحدة والمشاركة بين تلك التجارب، وبأنّها تعتبر شاهدا على شرعيتها، وقد حاول من خلال توظيف الفلسفة النقدية الكانطية تبرير نظرياته، غير أن "ألmond" يرى وجود قصور في تعامله معها، بسبب الكثير من الفجوات الإبستمولوجية التي عجز عن سدّها، أو لغموض والتباس موقفه.

أما بخصوص المقاربة الإليادية، فإننا سنعتمد على قراءة "جوليان رياس" المنهجية لها، أين عرض ثلاثة اتجاهات رئيسية في الدراسة الإليادية لبنية المقدس، وتتمثل في: التاريخ، والهيرومونوطيقا، والفينومينولوجيا، وقد ضمّن الطريقة الرمزية خلال التوجه الثاني.

وعن المقاربة التاريخية، فيرى بأنّ تاريخ الأديان هو مقارنة علمية للظاهرة الدينية، وباعتباره تخصصا تاريخيا، ينبغي أن يركز على التجارب الدينية المعيشة في الزمان والمكان، بدءا من العصر الحجري القديم إلى يومنا هذا. ففي كتابه *Traité*، شدّد "إليادي" بشكل مسهب على المنهج التاريخي وصعوباته، وعن حتميته الناشئة عن الاختلاف الشديد للوثائق الدينية: نصوص، وآثار، وطقوس، وعادات، وتقاليد شفوية، وأساطير وطقوس، ومدكرات الرحالة، والوثائق التبشيرية، والأدب الكهنوتي، والترانيم والصلوات. كما أن مؤرخ الأديان مطالب بنشر كل المصادر المساعدة على الكشف والنقد: جمع المواد، وتحليل السياق الاجتماعي-الثقافي، وتاريخ الأشكال الدينية. ويميل "إليادي" في أعماله نحو تفضيل ففتين من الوثائق: الأديان الكبرى لآسيا من جهة، والتقاليد الشفوية للشعوب من دون كتابة. ولا يمكن لمؤرخ الأديان أن يحلّ محلّ الاختصاصيين في الحقل الواسع للبحوث التاريخية، ولكنه ملزم بأن يكون على دراية بأعمالهم². وقد سبق التعرض إلى حاجة مؤرخ الأديان للتاريخ، فهو يشكل صعيد الظاهرة المخصوص، ولكنه ليس جوهرها فيها.

أما عن المقاربة الهيرومونوطيقية لما تتيحه تلك الوثائق الدينية من رموز وأسطوريات، فيُصّر "إليادي" على جانب آخر للبحث: "لا ينبغي لمؤرخ الأديان أن يتصرف كفيلولوجي، وإنما كمفسّر ومؤوّل". إنّ الهيرومونوطيقا هي علم

¹ Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition., pp 66-67.

² Julien Ries, Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986), In (Revue théologique de Louvain, Louvain, Vol . 17 , 1986), p 333.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أونو وإيادي)، معالم اللائقا، والسغايرة

التأويل، وبواسطة الوثائق التي تمّ جمعها، وتثبيتها، وانتقادها وتصنيفها، يعمل الهيرومونوطيقي على القيام بإنجاز مقارنة بغية شرح الدلالة، وكشف النقاب عن بعدها المتجاوز للتاريخ، وجعلها مفهومة وسهلة المنال للإنسان المعاصر. فإذا ما كان تاريخ الأديان مثلما يذكر "إيادي"، هو دراسة لجميع الهيروفانيات المعروفة بفضل الشهادات المتعددة للإنسان المتدين، فإن المقاربة الهيرومونوطيكية تفرض ذاتها بشكل حتمي، إذ تتمثل مهمتها في تفحص الظواهر الدينية باعتبارها دلالات. وتسعى الهيرومونوطيكا الوصفية إلى الكشف عن الإشارة المدركة بواسطة الإنسان المتدين في موقعه، فقد خاض هذا الإنسان تجربة دينية، وكان واعيا بها، حتى لو كان هذا الإدراك غامضا بشكل نسبي، فإنه من الممكن بفضل العالم الرمزي للهيروفانيات فهم جوهر هذه الإشارة. ومن خلال هذا المنظور، ويشدّد "إيادي" على تجانس الأفكار الدينية وعلى الوحدة في التاريخ الروحي للإنسانية بناءً على أنّ الشرطية الإنسانية هي ذاتها في كل حقبة¹. فالوثائق تفصح عن تجارب دينية زخمة ومثقلة بالدلالات التي تستدعي جهدا تأويليا يمكنه أن يعرفنا بالتصور الديني الغابر لكل ما يحيط به، والتعرف على النفسية البشرية بشكل أكثر عمقا.

ثم يربط الجهد التأويلي بالرمزية، ذلك أنه داخل كل هيروفانيا، يعتبر المقدس وسيطا، كما أنه على مستوى الوساطة أين يمكن العثور على السرّ. وبفضل هذه الوساطة، يمكن للإنسان المتدين أن يشعر بالدخول في علاقة مع الحقيقة الترانسندنالية. وفي الشرطية الإنسانية يمكن من خلال التجربة الوسيطة بلوغ المحاور للطبيعة. وعليه، فإنه يتمّ تفويض الرمز والأسطورة والطقس دورا مهما في حياة الإنسان المتدين وفي تجربته مع المقدس المعيش، وقد كرّس الفصل الأخير من كتابه *Traité* لبنية الرموز. فالرمز يقوم بتمديد جدلية الهيروفانيا، وفي بعض الأحيان، يحلّ مكانه أو يصبح هو بذاته هيروفانياً تكشف عن حقيقة مقدسة. وتقوم الرمزية بتحقيق التلاحم الدائم للإنسان مع المقدس، ولذلك تملك الرموز قابلية للكشف عن نمطية للحقيقي أو لبنية العالم التي لا تتجلى بوضوح على مستوى التجربة الفورية. ومن ثمّ، فإن الرمزية تؤدي في حياة الإنسان المتدين وظيفية التجلّي وتستحضر دلالة مستجدة للوجود. ولا يكفّ "إيادي" عن تكرار القول بأن الرمز ينتمي إلى جوهر الحياة الروحية، كما أنه يعتبر بأنّ الوظيفة الأهمّ للرمزية الدينية تكمن في قدرتها على التعبير عن الأوضاع المتفارقة أو بنى معينة للحقيقة المطلقة وإلا استحال التعبير عنها². وبالتالي، فإنّ فكّ شفرات الرموز الدينية كفيل بإدراك جوهر الحياة الدينية.

أما بخصوص المقاربة الفينومينولوجية، فيشير إلى أنه انطلاقا من أول جملة في كتابه *Traité*، أعلن "إيادي" بأنه يدعو إلى مبدأ تأسيسي للعلم الحديث: "إن الصعيد هو الذي يصنع الظاهرة"، فهو يخلص إلى أنه ينبغي أن يتم إدراك كل ظاهرة وفق نمطها الخاص، بمعنى صعيدها الديني. وبالنسبة للمقاربات الرئيسية للدين، فإنّ "إيادي" ينتقد اختزال علم الأديان ضمن مقاربات تاريخية، أو اجتماعية، أو إثنولوجية، أو نفسية، محضة. إذ تفتقد هذه النظريات لبصيرة الخصوصية الدينية للظاهرة. وقد قادت هذه المخرجات مؤلف *Traité* إلى تسليط الضوء على

¹ Ries, Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade., pp 334-335.

² Ibid., p 335.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياد)، معالم اللائحة، والعبارة

الرمزية والجانب الروحي والتماسك الداخلي للظواهر الدينية. وباستدعاء صيغة "بيتا زوني" بأن "الفيونومولوجيا هي الفهم الديني للتاريخ"، فإنه يدعو إلى فهم جوهر بني الظواهر الدينية، مثلما تم إدراكها في شرطيتها التاريخية، وبحسب تصور وسلوك الإنسان المتدين، كما أنّ هذا السلوك الإنساني المعيش داخل تجربة المقدس هو عنصر ثابت في الطيف الواسع للحقائق الدينية¹. فالفيونومولوجيا كآلية تسمح بالإدراك الموضوعي للظاهرة، يجعلها تُفصح عن مكنونها بذاتها، ولقدرتها على مراعاة السياق والصعيد الخاص لها، ما يُجنب تاريخ الأديان من الوقوع فريسة للإختزالية.

أما عن طريقة ترابط هذه الاتجاهات الرئيسية الثلاثة، وعلاقتها بالوظيفة الأساسية المنوطة بتخصص تاريخ الأديان، أمام الاتساع المتزايد لرقعة سلخ القداسة عن أبعاد الوجود، فيرى "دوبراز" أنّه "في مواجهة هذا الخطر، أوكل "إلياد" علم تاريخ الأديان، كما يفهمه هو، بمهمة إعادة القدسية إلى الكون، وذلك بإعطاء الفرصة للبشر المعاصرين، بطريقة غير مباشرة وشبه أدبية، بأن يطلعوا على التجارب الدينية السابقة، ولهذا السبب دمج "إلياد" فيونومولوجيته بطابع هرمونوطيقي. تتسم طريقة "إلياد" الهرمونوطيقية لأسباب ثلاثة. أولاً، يجب على عالم تاريخ الأديان أن يفسر الرموز والأساطير والطقوس التي تطالعه، ومن أجل ذلك، عليه أن يتخيل "وقعها في حياة من عايشوها". يتدخل العامل الهرمونوطيقي على مستوى ثان، وهو مستوى معيشة عالم الأديان نفسه. في الواقع، لا يمكن للباحث أن لا يتأثر في مواجهة ما يكشفه، النظرة إلى العالم والحياة التي يستوحياها من أبحاثه تقوم بتحويله هو أيضاً وتسمح له بإعادة تأويل معتقداته الخاصة، أي أننا أمام تغيير خارجي وتبديل داخلي، يتغير عالم تاريخ الأديان هو نفسه بتأويل الديانات التي يدرسها. يلعب العامل الهرمونوطيقي دوراً على مستوى ثالث أخير، هو تجديد الحضارة الغربية، كان "إلياد" مقتنعا بأن علم تاريخ الأديان هو المفتاح لإنسانية تستلهم عصر النهضة أكثر من استلهاها عصر الأنوار، وتسمح للإنسان المعاصر بإعادة وصل ما انقطع مع القيم التي بترتها العلمنة والثورة الصناعية، وضمن هذه الرؤية، يتم تصور تاريخ الأديان كممارسة روحية². فهذه الآليات ليست مجرد أدوات إجرائية، وإنما منوط بها أن تؤدي دوراً تحويلياً، يُسهم باستعادة دور الدين، والبعد الترانسندنتالي المفقود في مظاهر الحياة المعاصرة.

وبعد هذا العرض، يمكن الخروج بمجموعة من الملاحظات التي يفترق فيها "إليادي" عن "أوتو" من ناحية الأدوات المنهجية، ويمكن اختصارها في النقاط التالية :

● كانت الطريقة الإليادية انتقائية، فهو يختار من مختلف المدارس والمقاربات ما يتلائم مع تصوره العام لمفهوم المقدس، ثم يقوم بتحويل أو تبيئة الأدوات بما يتناسب ومنحاه، فكان ذو فلسفة فريدة، تدل على عبقريته الخاصة، أما التوجه الأوتوي فكان مسائراً للشروح الفريسية للكانطية الجديدة، ويرى "آيسغار باوس" بأن تعدد المصادر

¹ Ries, Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade., p 324.

² دوبراز، مقدمة لحدادون وخيميائيون، تر: محمد ناصر الدين، ص 20، 22.

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإلياده)، معالم الانتقاء، والمغايرة

واستلهامه من مختلف المقاربات التي بحثت في شأن الظاهرة الدينية، هو ما كان يشكل فرقا جوهريا في طرح "أوتو"، فالصعيد الذي انطلق منه "إليادي" مغاير لما انتهجه "أوتو"، فقد تبني "إليادي" العديد من النظريات الدينية والأفكار الفلسفية مانحا إياها معنأً جديداً متلائماً مع فكره الديني المنهجي المتكامل. فالشروط المنهجية التي تنطوي عليها هذه الممارسة الانتقائية، تقود القارئ نحو صعوبات جمّة في فهم نوايا المؤلف. وبعد توظيفه لمصطلح "النماذج البدئية"، أحسّ "إليادي" أنه ملزم بالإعلان على أنّ أي قرابة تتجلى بين نظريته الدينية وبين نظرية علم نفس الأعماق لـ"يونغ" لا تملك أساساً. فقد وظّف كل مصدر منهجي بدا له بأنه قادر على تقديم خدمة، كما سعى "إليادي"، من خلال "هيرمونوطيقته الإبداعية"، إلى تقديم تفسير وشرح لمعنى المعطيات الدينية في تاريخ الأديان. ذلك أن مبادئ السوسولوجيا، وعلم النفس، والعلم الطبيعي غير مقنعة في تفسيراتها للأساطير، والرموز، وطقوس الثقافات البشرية. ويصعب عند الوهلة الأولى فهم الملامح الخاصة بالهيرمونوطيقا الإبداعية، فـ"إليادي" كان موهوبا للغاية من وجهة نظر أدبية، إذ كانت له مقدرة على التعاطي مع الاشكاليات التي تهمّ تاريخ الأديان في مختلف التخصصات مثل الفيلولوجيا، والفلسفة، والأنثروبولوجيا وعلم النفس، بالإضافة إلى الفينومينولوجيا والسوسولوجيا، على سبيل المثال لا الحصر، بالموازاة مع مناهج، وأجزاء من مناهج، وجوانب أخرى أهمته. فموهوبته في الانتقاء والتركيب، إلى جانب معرفته الواسعة بتاريخ الأديان، قد أفضت إلى منهج فردي معقّد يصعب استيعابه¹. وهي الملاحظة التي تناولناها سابقاً عند عرض رأي وموقف "بريان روني" من المنهجية الإليادية.

ويزيد هذا الموقف تأكيداً بعرض مبررات أخرى، أهمّها الاعتراف بصعوبة التعامل مع الطرح الإليادي، نظراً لرخمه، وتعدّد مصادره، وتنوّع مناهجه، وتوظيفها بطريقة مبتكرة تدل على عبقريته في التركيب، ومن ثمّ التنظير لرؤية معرفية خاصة، دون استعارة أو تقليد أعمى، إذ يمكن للملاحظة السطحية أن تكشف عن المصادر الأولية الممكنة بالنسبة له، مثل الفكر المنهجي في النظرية الدينية لـ"رودولف أوتو"، وعمل "يونغ" على النماذج البدئية، بالإضافة إلى السنوات الثلاثة التي قضاها بالهند، أين درس فيها بعض المدارس الميتافيزيقية الهندية بعمق، وقد ناقشها مع المؤرخ الشهير للفلسفة الهندية "سوراندرانات داسغوبتا" بالتفصيل. إن التفسير الفلسفي، والأساس المنهجي لهذا المشروع الذي تشرب من مناجم معرفية عديدة، يواجهه الباحث وفق صعوبات جمّة. وعليه، يتطلّب تحصيل الفهم العميق له البحث عن أساس عقلائي يمكن باعتماده، إعادة تأليف الأجزاء المنهجية المتفككة الظاهرة. وهو بذلك يشكّل نواة متكاملة لكل الاسهامات التأويلية الإليادية، كما يمكن البرهنة على أنّ "إليادي" لم يستمد مبادئه التفسيرية لجميع الظواهر الدينية، من علم الأديان فحسب، أو من التخصصات الفلسفية، بل كان في الواقع مدينا بذلك إلى لاهوته الخاص².

¹ Paus, The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise ., p. 139.

² Ibid.,

الفصل الرابع: المسألة الدينية بين (أوتو وإليادي)، معالم اللائحة، والغايرة

ويشير "باوس" إلى ضرورة العثور على أرضية منهجية، يمكن من خلالها تحليل الطرح الإليادي، الذي يتميز بالترابك والتعقيد والتداخل، وتشعب الروافد، الذي يضع قارئه في حيرة من أمره أمام ذلك الكم المعرفي والأداتي في مسألة المقدس، على عكس التناول الأوتوي الذي ساير التيار الفريسي في توظيفه لمبادئ الفلسفة الكانطية بما يخدم رؤيته الدينية.

كما يعترض "باوس" على القول بإمكانية إدراك دلالات الفكر الإليادي بواسطة تخصصات خارج تاريخ الأديان، وقراءة نظرياته وفق المقولات الفلسفية أو النفسية أو الاجتماعية، إلخ، لأنه وبالرغم من توظيفه لمفاهيم هذه الأخيرة، لكنه لم يتبني وجهة نظرها، محافظا على وجهة تصوّره المتخصصة كمؤرخ أديان، ولهذا يستحيل إيجاد مفتاح فهم التركيب المنهجي للأعمال الإليادية حول تاريخ الأديان في الفلسفة، فبالرغم من الحاجة إلى تفسير الظاهرة الدينية مثلما تتجلى في عالم حياة الإنسان المتدين، إلا أنّ الفينومينولوجيا الفلسفية لا تستطيع تقديم مثل هذا التفسير، بالإضافة إلى عدم إمكانية الربط بين الدلالة الخاصة للمفاهيم التي استعارها "إليادي" لهيرمونوطيقته الإبداعية بالأنثروبولوجيا أو بمدرسة معينة في علم النفس، بحيث يُتوقع على ضوء التحليل النفسي للظاهرة الدينية إنتاج معنى لها¹.

● كان "رودولف أوتو" مسائرا لروح الكانطية الجديدة، وقد وظّف مفاهيم الفلسفة النقدية الكانطية، لسدّ الفجوة الإبستمولوجية بين الجانب اللاعقلاني في المقدس، وبين القدرة على الإفصاح عن ماهيته، من دون الوقوع في فخ العقلنة أو الأخلقة، وقد تمحورت جهوده على محاولة إعطاء شرعية لقبليّة المعرفة الدينية المستمدة من الشعور، والقائمة على التجربة الدينية من خلال اعتماد الفئات الكانطية، وهو ما لم يشتغل عليه "إليادي"، لأنه كان من أشدّ خصوم المقاربة الفلسفية، فبالرغم من اتفاقهما على قبليّة التدين في النفس، لكن طريقتهما المنهجية في إثباته تختلف، فبينما ينزع "أوتو" نحو الفئات الكانطية، ينزع "إليادي" نحو مفهوم الإنسان المتدين والنماذج البدئية.

● اشتغل "إليادي" كثيرا على مسألة الدمج والتكامل المعرفي بين تخصصات العلوم الإنسانية، وعلم الأديان، والمحافظة على روح التخصص، وزاوية النظر، في حين لم يناقش "أوتو" هاته الأشكاليات إلا باعتبارها اختزالية لم تراعي جوهر الدين الفريد.

● اهتم "إليادي" بضرورة قيام مؤرخ الأديان بعملية تأويلية لمعطياته الدينية، في حين لم يشتغل "أوتو" على ذلك مشددا على ضرورة الاحتياط من الوقوع في العقلنة والأخلقة.

● بالرغم من التعقيد الذي تتميز به المقاربة الأوتوية، غير أنها كانت أكثر انتظاما في مبادئها وأسسها وخطواتها من المقاربة الإليادية التي يصعب الوقوف على معالم جلية لمجموع الخطوات التي يمكن اعتمادها في الدراسة.

¹ Paus, The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise., pp 140- 141

والتحفة

و

التوصيات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

❖ الخاتمة

وبعد هذه الدراسة المستفيضة للفكرين : الأوتوي والإليادي، وتحليل مضامينهما، وتحديد أدواتهما المنهجية، وبيان أوجه التقارب والتشابه، وإبراز أوجه الاختلاف والتباين، نصل إلى ختام بحثنا المتواضع، الذي سلط الضوء على الجهود التأسيسية لمنهجية مستقلة تسعى إلى النهضة بعلم الأديان كفرع معرفي ناشئ في الفكر الغربي خلال تلك الفترة من الحراك الثقافي، أين كان يسعى إلى فرض مكانته لإيجاد موطن قدم وإثبات ريادته، بين مختلف المقاربات التي تتخذ من الدين موضوعا للبحث والدراسة، وذلك بعد أن ظهرت الحاجة الملحة إلى ضرورة التنظير والتعديد لهذا التخصص، وهي حاجة إبستمولوجية اقتضتها طبيعة ذلك العصر، بعد أن عرف الدين حالة انقراض واختزال، هددت مكانته كظاهرة رافقت البشرية منذ مراحلها التاريخية المبكرة والغابرة، وأدى القيام بزحزحتها إلى ظهور حالة انسلاخ روحية، واكتساح موجة اغتراب وفردنة جعلت من الإنسان مجرد شيء ومادة عضوية، خاصة بعد انتصار العلم التجريبي، وظهور فلسفات اللامركزية وتاريخية الإنسان وموت الإله، وغيرها من المقولات الفلسفية الكبرى التي طغت على تلك الفترة، ولذلك برزت جهود كل من "أوتو" و"إليادي" كنظريات احتجاجية على رداءة الوضع الإنساني، انطلاقا من إيمانهما ببنوية أو فطرية التدين في النفس البشرية.

فقد وقف كلاهما ندا للندد ضد كل اختزالية، ومقاربة تسعى إلى تفسير الدين بغير الديني، وهو ما يشكل جوهر مقاربتهم، وأهم مسلمات انبنت عليها أطروحاتهما، فالدين كجوهر فريد، غير قابل للتحويل، ينبغي أن يكون بمثابة المبدأ الجوهرية الذي تنطلق منه أي مقارنة تحاول فهم وإدراك طبيعة هذا الأخير، لأن عدم التسليم بذلك في نظر مفكرينا يعدّ مصادرة على المطلوب، ومنه الخروج بنتائج لا تتوافق مع طبيعة الترانسندنتالية، غير أن تحقيق هذه الغاية كان يُلزمهما بالعمل على صياغة مجموعة من الآليات أو الأدوات التي يمكنها تحقيق هذه الغاية، وهي بلوغ معنى وجوهر الظاهرة الدينية، مثلما يعتقد بها المتدين ذاته، ولذلك سخر كلاهما طاقته المعرفية بغية صناعة هذه الأدوات، ليتفقا في نهاية المطاف على أهلية وكفاءة المنهج الفينومينولوجي على تحقيق هذا المنال، وإدراك قصدية الظاهرة في ذاتها.

وعلى الرغم من الثغرات والفجوات المعرفية التي تميّز نظريتهما، غير أنها تمثل محاولات أصيلة لاستعادة مقول المقدس، وتصنّف ضمن الجهود الكلاسيكية في التنظير والتأسيس لعلم الأديان، كما يعتبر كلاهما من آباء التخصص في الفكر الغربي الحديث.

ويمكن مما سبق تناوله خلال الفصول الآتية، الخروج بمجموعة من النتائج التي توصلنا إليها بعد استقصاء ومساءلة كتبهما، وعرض أبرز شراخ أفكارهما في الدراسات الغربية، وذلك بالتركيز على الأفكار الرئيسية، التي يمكن إجمالها في النقاط التالية :

● استند "رودولف أوتو" و"ميرتشيا إيلادي"، على العديد من المدارس الفكرية التي ساهمت في صقل شخصيتهما المعرفية، ومن ثمّ، فقد كانت جهودهما بمثابة استجابة وردّة فعل اتجاه التيارات الفكرية التي تلقياها، مسايرة وموافقة تارة، ونقدا وتجاوزا تارة أخرى، وبالتالي، فهما لم ينطلقا من فراغ، وإنما كانا مساييرين لروح عصرهما الثقافية، التي كانت شغولة بمحاولة الإجابة عن الاشكاليات التي كانت تطرح حينها، وأهمها: محاولة الإجابة عن أصل ومنشأ التدين، والبحث في ماهية وبنية الدين في ذاته، وطبيعة المنهج البحثي الملائم لدراسة هاته الماهية والبنية.

● قام كلاهما بإعلان مناقشة نقدية مع كبريات المدارس الكلاسيكية، كالدوركايمية والتطورية والوضعية والأرواحية، إلخ، من خلال التركيز على دحض أهم المقولات التي تبني عليها تلك المدارس، فكانت كتبهما بمثابة وثائق محاربة، لا تزال سارية المفعول، وذات راهنية في نقد كل تنظير يعادي الدين ويحاول الانتقاص من دوره في الحياة الإنسانية، أو تفسيره بغير ما يعكس ماهيته الأصيلة.

● كان لرحلاتهما واطلاعهما على مختلف التجارب والتقاليد الدينية أثر كبير في إحداث تحوّل جذري على تصوراتهما اتجاه الأديان الأخرى، والتخلص من الأفكار المسبقة والقوالب الجاهزة المستمدة من التصور الكنسي، ويتعلق الأمر بالتجربة المغربية الأوتوية، والتجربة الهندية الإليادية، فالاحتكاك القريب من التقاليد الدينية المغايرة، أكسبهما شيئا من التعاطف بالمفهوم الفينومولوجي، أو الالتزام الديني، ولهذا شدّد كلاهما على أهمية حياة القارئ أو الباحث على تجربة دينية قبلية بغية إدراك أفكارهما، ولاجتناب انتقاص الدين.

● سمحت لهما هذه التجارب بإضفاء الشرعية على النظرية القائلة بالبنية المشتركة بين الأديان، وبالمنشأ المشترك للمقدس، وهي الفكرة التي تعود في أصلها إلى "شلايرماخر"، أي أن جميع الأديان قد نشأت عن دافع وحيد، وحافز مشترك، يتمثل في اكتساب النفس لاستعداد قبلي على التدين، ورغم تنوع التعابير عن ماهيته، من أكثرها بساطة إلى أكثرها تعقيدا، إنما يدل عليه. ويجدر التنويه إلى أنه قد حصل التباس لدى بعض الباحثين الذين ظنوا بأن "أوتو" و"إيلادي" كانا يدعوان إلى وحدة الأديان، أو ما يسمى بالديانة الكونية، أو استعادة الوثنية القديمة، كبديل عن المسيحية، انطلاقا من خلفيتهما اللاهوتية، وهي إشكالية تقتضي استفاضة ومناقشة مستقلة، غير أن ذلك لا ينفي وجود تأثير ببعض المفاهيم الوثنية وتوظيفها في الاستدلال على فطرية أو قبلية التدين في النفس.

● الاعتماد على الحدس والشعور في إدراك طبيعة المقدس وبنيته، ذلك أنهما الآلية ذات الكفاءة والأهلية لإدراك الطبيعة العاطفية للدين، والتي لا يمكن تحصيلها إلا من بعد دراسة مخرجات التجربة الدينية، والتي تعتبر بالنسبة لهما ذات معرفة شرعية، إذ يمكن الاستفادة من مخرجاتها في الاسدلال على ماهية الترانسندنتالي، وبالتالي فهي ذات طبيعة معرفية موازية للعقل.

- تعتبر نزعة مناهضة الاختزال أهم مبدأ منهجي قامت عليه أطروحاتهما، فقد كانا يمثلان تطبيقاً عملياً لروح المقاربة الفينومينولوجية المتمثلة في رفض قراءة الظاهرة وفق أدوات منهجية لا تتلائم مع خصائصها، مؤكدين على الحاجة إلى النظر للدين من داخله، بدل قرائته من الخارج، أي باستحضار واستدعاء مقولات تمثل عنصراً ثانوياً فيه، ومحاولة الارتقاء بها لتكون عنصراً جوهرياً، مثل البعد الاجتماعي.
- حاول كلاهما إثبات البعد الترانسندنتالي في الدين، والانطلاق منه باعتباره عنصراً تأسيسياً وجوهرياً في بنية المقدس، لأن عدم التسليم به يعني إنكار جوهره الفريد المتعذر على الاختزالية، ومن ثمّ فإنّ الترانسندنتالية هي التي جعلت المقدس ما يجعله فئة مركبة وشديدة التعقيد، لأنها تدل على كينونة مفارقة لقوانين العالم الطبيعي، وهو ما يجعل طريقة إدراكها والتعبير عنها مهمة تخضع للشعور والتميز والمجاز.
- اعتقد كلاهما بأن المقدس بنية في الشعور، ومكوّن قبلي في النفس، اكتسب قبلته بسبب ترانسندنتاليتها، وهو ما جعل الإنسان مفضولاً على التدين، ومن ثمّ فهو ليس فاعلاً بصنع أنماط مقدّسه، وهو ما يبرر في الوقت عينه، دوافع المجتمعات البدائية نحو التقديس والتدين، مهما كانت طبيعة التعبير عن ماهيته انفعالية وطائشة، فمهما انحرفت أشكال التدين الغابرة، غير أنها تمثّل تجلياً لهذا الاستعداد المسبق، حاول المتدين البدائي أن يعبر عنه بحسب قدرته الرمزية البسيطة والساذجة، لكن اللغة خائنه فكانت طرق عباداته ثورية.
- شدّد كلاهما على الحاجة لتوظيف منهجية التعاطف مع تجربة الآخر، والتحلي بالشجاعة لمواجهتها، ودراستها مثلما تتمظهر بغية بلوغ قصديتها، والإطلاع على بنيتها الحقيقية كما يعتقد بها أهلها دون أحكام مسبقة، وهو ما يدلّ على أهمية الاكتساب القبلي لتجارب دينية لدى الباحث.
- يرى كلاهما بأن أدوات المنهج الفينومينولوجي تتلائم وتتماثل مع بنية الدين وجوهره، وتماثلها مع خصائصه وطبيعته، غير أن معالم المنهج عندهما لا تزال بحاجة ملحّة إلى مزيد من الإيضاح والبيان لمعالم تطبيقها، وضبط مبادئها وأسسها، كون طريقتيها غامضة وشديدة التعقيد والتركيب.
- التشديد على ضرورة الإنطلاق من تصوّر معرفي مستقل يستمد رؤيته من هوية وروح حقل متفرّد في مناهجه ومباحثه، وهو "علم الأديان"، والدعوة إلى المحافظة على شخصية المنتمي إليه، وذلك بعدم استعارة تصوّر مقاربات مغايرة لتخصّصه، والحذر من تبنيه لأطروحاتها، لأن ذلك سيؤدي في النهاية إلى صهر الزاوية المعرفية للتخصّص، وانقراض هذا الفرع المعرفي.
- ومع ذلك فقد أقرّ كلاهما بالحاجة إلى المقاربات الأخرى، وذلك لإمكانية الاستفادة منها من خلال الإمام بنتائج ومخرجات هاته الفروع المعرفية، ثم القيام بدمجها وفق تصور التخصّص، وتحويلها بما يتلائم مع رؤيته، ويخدم مقاصده، ويحقق أهدافه، وهو ما يؤكد على تبنيهما لمبدأ التكامل المعرفي بين العلوم.

- الحاجة إلى محاكمة ومساءلة الطرحين الأوتوي والإليادي بناء على انتمائهما لعلم الأديان، وعدم تحويل مقاصدهما بما يخدم مخرجات ومقاربات مغايرة لما يعتقدان به، كضمّ جهودهما إلى حقول فلسفة الدين أو الأنثروبولوجيا الدينية، أو علم الاجتماع الديني، إلخ، ذلك أنهما قد شدّدا مطوّلا على هاتاه الإشكالية التي تسبّب في سوء تأويل وفهم مخرجاتهما، كما أنهما كانا من أشدّ المعارضين لتلك المقاربات المعرفية.
- توجد ضرورة إبستمولوجية إلى التفريق بين الفينومينولوجيا الفلسفية والفينومينولوجيا الدينية، لأنهما كانا يشغلان ضمن حدود المقاربة الثانية، وباعتبارهما من مؤسسيها وآبائها الأوائل نظيرا وتطبيقا، وذلك تجنبا للوقوع في الالتباس والخلط، المؤدّي بالضرورة إلى نتائج مغايرة ومناقضة للمقاصد الحقيقية عندهما.
- يرى كلاهما وجود إمكانية للمساهمة بفاعلية في التخلص من الأزمة الوجودية الحديثة الناتجة عن سلخ القداسة، وزحزحة البعد الترانسندنتالي، وذلك من خلال استعادة علم الأديان لدوره الريادي والقيام بوظيفته الثقافية، وشعور مؤرخ الأديان بمسؤوليته إزاء التراث الذي يواجهه من معطيات ووثائق ونصوص وآثار دينية، بغية استرجاع القيمة الحقيقية للمقدس، ودوره الفاعل في الحياة الإنسانية.
- كان "إليادي" أكثر التزاما بروح التخصص الموضوعية، محاولا البقاء ضمن حدود علم الأديان، والالتزام بقدر الإمكان بمعالم القصديّة الفينومينولوجية ومناوئة الاختزالية، رغم تعصبه السياسي لشرقيته الرومانية، وانتصاره في الغالب للمتدين البدائي، الذي من خلال الدفاع عنه أن يدافع عن أصالة التدين واسترجاع مقول المقدس، غير أن "أوتو" كان يريد من خلال أطروحاته الانتصار للمسيحية، ولشعوبيته للعرق الألماني بشكل واضح.
- إمكانية القول بأن التأسيس المنهجي لعلم الأديان في الفكر الغربي يعود في جذوره إلى الفلسفة النقدية الكانطية، لما لها من دور في انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي كان علم الأديان بمثابة امتداد لها، وهذا بعد تحرير المقاربة الدينية من السلطة الكنسية، وتحديد معالم نظرية المعرفة، ومجالات العقل.

❖ توصيات

وبعد مجموع النتائج المتوصل إليها، فإننا نقترح بعض التوصيات من أجل الاستزادة في إشكاليات البحث وقضاياها، والاستفاضة فيها كآفاق يمكن من خلالها إثراء مسأله، وإنجاز مشاريع بحثية توسعية من جهة، ولتقويم قصوره وإعلان مناقشة نقدية وتجاوزية لقضاياها التي فقدت راهنتها، ويمكن إجمالها كالتالي :

● الحاجة إلى ترجمة كتاب "أوتو" الموسوم بـ *Naturalism and Religion* بغية التعرف على طبيعة العصر الذي خاض خلاله نقاشات دفاعية عنيفة عن الدين، وإنجاز دراسة مستقلة عن طريقة مقاومته واحتجاجه ضد الاختزالية، خاصة ما يتعلق بجدله مع علم النفس التطوري بقيادة "فلهم فوندت"، وعلم النفس التجريبي عند "وليم جيمس" حول مفهوم التجربة الدينية وماهيتها، كدراسة مقارنة.

● إمكانية إجراء دراسة حول الفكر اللاهوتي الأوتوي، وجهوده في إصلاح البروتستانتية من خلال تبني اللاهوت الليبرالي، ورؤيته حول تاريخانية شخصية المسيح، باعتماد كتابيه *Life and Ministry of Jesus* و *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*، خاصة أنه دخل في جدالات لاهوتية عنيفة مع "أرسنت رينان".

● الحاجة المعرفية إلى ترجمة كتابه *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. وهي دراسة مقارنة حول التصوف بين الشرق والغرب، وإجراء بحوث حول تصوره للتجربة الصوفية التي تختلف من حيث المفهوم عن التجربة الدينية عنده، وهي من النظريات التي لاقت رواجاً بعد التقاء الفكر الغربي بالشرقي على إثر أدب الرحلة والاكتشافات الجغرافية والاستعمار.

● ضرورة العناية بترجمة الكتاب التأسيسي لـ "ميرتشيا إيلادي" والموسوم بـ *Traité d'histoire des religions*، وإنجاز دراسات حول الفصول المنهجية الأولى حول طرق البحث في الأديان، وتصوراته لبنية الرموز، وطريقته المورفولوجية في تصنيف الظاهرة الدينية.

● الاهتمام بمقاربة الجانب الأدبي عند "إيلادي"، وطريقة توظيفه للأساطير والرموز في مختلف رواياته، وذلك من خلال إنجاز دراسات أدبية متخصصة باعتباره شخصية أدبية فازت بالعديد من الجوائز، كما تم إخراج العديد من الأفلام انطلاقاً من رواياته.

● إمكانية إنجاز دراسة مستفيضة حول تصورها لعلم الأديان من خلال اعتماد كتاب "أوتو" الموسوم بـ *Religious Studies*، والذي وضع فيه رؤية مستجدة حول طبيعة هذا التخصص، ومعاله. بالإضافة إلى ما تم تأليفه من تراث خلال ترأس "إيلادي" لمدرسة شيكاغو، والتصور العام الذي تم رسمه لهذا الحقل المعرفي. بالإضافة إلى جهوده في حوار الأديان، ومختلف المؤتمرات والندوات التي قاما بتنظيمها، فقد كان لـ "أوتو"، على سبيل المثال، دور بارز في الحوار من خلال تأسيس متحف ديني بـباربورغ خصصه لأتباع

الأديان، بالإضافة إلى تشجيعه لإعطاء منح دراسية لمختلف الطلاب من الشرق الأقصى، ومشروعه في ترجمة كتب الشرق المقدسة.

- الحاجة إلى إنشاء سلسلة ترجمة لأمّهات الكتب التأسيسية في علم الأديان الغربي وتصنيفها.
- الحاجة إلى تأليف معجم خاص بالنظريات الإليادية، نظرا لكثرة توظيفه للمصطلحات اللاتينية وتحويلها بما يتناسب مع تصوراتها، والتي تعبر عن فلسفته الخالصة والمستجدة.
- تأسيس وإنشاء مقاييس تدريسية تعنى بالبحث في جهود الرواد المؤسسين لعلم الأديان في الفكر الغربي، وتداولها في الكليات الإسلامية لمواكبتها والإفادة منها وتقويمها.
- الاهتمام بالجانب النقدي في الفينومينولوجيا الدينية، وعدم الإكتفاء بمجرد الوصف، مثل إضافة "راجي الفاروقي" لهذا المبدأ -وهو من زملاء "إليادي" في مدرسة شيكاغو- وذلك بعد إفادته من التصور القرآني النقدي للأديان الأخرى.
- إمكانية إجراء دراسة مقارنة بين "أوتو" و"مارتن هيدغر" حول مفهوم المقدس، وذلك لعمق الأثر الأوتوي على التصور الهيدغري في تناول هذه الاشكالية، غير أنها تسببت في اللاحق من نشوب صراع عنيف بينهما، وصل إلى حد العدواة الشخصية.
- وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية مطاف هذا التقصي المطول لمفهوم المقدس والمدنس في التصورين الأوتوي والإليادي، آمليين أن نكون قد وفّقنا في الإجابة عن إشكاليته، وتبسيطها، وإثرائها، كما نرجوه أن يكون مفتاحا لأبواب أخرى لقضايا مناهج البحث في الأديان، وسندا لآفاق جديدة من المشاريع البحثية في هذا المجال، والعمل على توظيف مسأله إثراءً وتجاوزا.
- هذا ونرجو العذر من القارئ الكريم، على كل ما وجده من قصور، أو سوء تأويل، أو توظيف، أو صياغة، والتي تعود في أصلها إلى محدودية العقل البشري، والدالة على حاجة الإنسان الدائمة والملحة للتعلّم والاستزادة والتصحيح والمراجعة والتواضع.
- ونسأله تعالى أن يزيدنا من علمه، وأن يهدينا سبيل الرشاد، ويفتح علينا من فضله، وآخر الكلام السلام.

قائمة المحاور
والمراجع المعتمدة

جامعة الأمير
عبد القادر
الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

❖ المصادر والمراجع باللغة العربية

1. أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سوسولوجيا الأديان، ط1 (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010).
2. إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، دط (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973).
3. إميل دروكهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، المنظومة الطوطمية في أستراليا، تر: رندة بعث، ط1 (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).
4. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ج3، ط2 (بيروت-باريس، منشورات عويدات، 2010).
5. إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، دط (مصر، مكتبة غريب، دس).
6. الإيمان والتجربة الدينية، موسوعة فلسفة الدين، ج2، تح: عبد الجبار الرفاعي، ط1، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015).
7. بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط1 (صفاقس، مطبعة التسفير الفني، 2007).
8. تمهيد لدراسة فلسفة الدين، موسوعة فلسفة الدين، ج1، تح: عبد الجبار الرفاعي، ط1 (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014).
9. جان غرونجان، فلسفة الدين، تر: عبدالله المتوكل، ط1 (المغرب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017).
10. جورج طرايشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط3 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006).
11. جون بول ولیم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، ط1 (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1421هـ/2001م).
12. حقيقة التجربة الدينية، عبد الحسين خسروبناه، تر: محمد حسين الواسطي، مجلة العقيدة، (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، العدد: 08، جمادى الآخرة 1437هـ/2016م).
13. حنا عبود، النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، ط1 (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999).
14. خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ط1 (المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016).

15. داريوش شايعان، الأصنام الذهبية والذاكرة الأزلية، تر: حيدر نجف، ط1 (لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ/2007م).
16. دانييل هرفيه ليجيه، جون بول ويلام، سوسولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، إيش: جابر عصفور، ط1، عد: 804، المشروع القومي للترجمة (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
17. دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج، ط1 (القاهرة، دار البصائر، 1430هـ/2009م).
18. الديني والديني في فكر مرسيا إلياد، أحمد زين الدين، ط1 (بيروت، دار بيسان للنشر والتوزيع، 2018).
19. روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة رشا، مر: جورج سلمان، ط1، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010).
20. رودولف أوتو، فكرة القدسي، التقصّي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، تر: جورج خوام البولسي، ط1 (لبنان، دار المعارف الحكيمة، 1431هـ/2010م).
21. سابينا أكوايفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الاشكالات والسياقات، تر: عزالدين عناية، ط1 (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، كلمة، 1432هـ/2011م).
22. سمر الديوب، الثنائيات الضدية: بحث في المصطلح ودلالاته، سلسلة مصطلحات معاصرة، العدد: 07، ط1 (العراق، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 1439هـ/2017م).
23. شمس الدين الكيلاني، من العود لأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم، ط1 (لبنان، دار الكنوز الأدبية، 1998).
24. عبد الهادي الحلولي، "المقدس: بنيته ووظائفه، قراءة في كتاب: الوظائف الاجتماعية للمقدس لمارسيل موس"، في: تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية، تحر: يونس الوكيل، ط1 (الرباط، مؤمنون بلا حدود، 2018).
25. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الدين والتدين، ط1، ج1 (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
26. علي أسعد وطفة، المقدس: رموز وطقوس وأساطير، المعرفة السورية، (وزارة الثقافة، سوريا، عد: 538، تموز 2008، رقم الملف 1007).
27. علي شيراوي، الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي وروودولف أوتو، تر: حيدر حب الله، ط1 (بيروت، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1424هـ/2003).
28. فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4 (سوريا، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002).
29. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، ط1، ج7، عد: 2643 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016).

30. فردريك كوبلسون، تاريخ الفلسفة : من أوكام إلى سوريز، تر : إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، ج 3، العدد : 1944، ط 1 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013)
31. فهمي جدعان، المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ط1(بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009).
32. كارل غوستاف يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، تر: نهاد خياطة، ط1(سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1994).
33. كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر : أسامة نبيل، ط1(القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015).
34. مراد وهبة، العنف والمقدس، سلسلة قضايا العصر، ط1(القاهرة، دار الثقافة، 1996).
35. مرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر : سعود المولى، ط1(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).
36. مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، تر: نهاد خياطة، ط 1 (دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1987)
37. مرسيا إلياد، المقدس والعادي، تر : عادل العوا، ط 1 (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009).
38. مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، تر : عبد الهادي عباس، ط1(دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988).
39. مرسيا إلياد، حدادون وخيميائيون، تر : محمد ناصر الدين، ط 1 (بيروت، دار الرافدين، 2019).
40. مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، تر : نهاد خياطة، ط 1 (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)
41. مرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، تر : حسيب كاسوحة، دراسات فكرية، عدد : 79، ط 1 (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2004).
42. مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر : عبد الهادي عباس، ط 1، ج1(دمشق، دار دمشق، 1986).
43. ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، تر : عزالدين عناية، ط1(أبو ظبي/بيروت، كلمة/المركز الثقافي العربي، 1430هـ/2009م).
44. نورالدين الزاهي، المقدس الإسلامي، ط1(المغرب، دار توبقال للنشر، 2005).
45. هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية : سيرة ذاتية، تر : علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط 1 (لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013).

46. يوسف توفيق، الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية : دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، مجلة الثقافة الشعبية (المؤسسة العربية للطباعة والنشر، البحرين، عدد: 25، السنة السابعة، ربيع 2014).
47. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، (الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام)، ط1 (لبنان، دار الفارابي، شركة المطبوعات اللبنانية، 2003).
48. يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تر: خليل أحمد خليل، ط1 (لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996).
49. يولاند جاكوبي علم النفس اليونغي، تر: ندره اليازجي، ط1 (دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1993).

❖ المصادر والمراجع الأجنبية :

1. Abdreu.Smith.Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal, Religious Studies, Cambridge University Press, Vol. 44, No. 3 (Sep., 2008).
2. Abdreu.Smith.Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal, Religious Studies, Cambridge University Press, Vol. 44, No. 3 (Sep., 2008),
3. Ann Taves, Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things Hardcover, 2nd ed (Princeton, Princeton University Press, 2011).
4. Ansgar Paus, The secret nostalgia of Mircea Eliade for paradise: Observations on the method of the 'history of religions, Religion (Academic Press Limited, London, Vol. 19, 1989).
5. Arvind Sharma, To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion, 1st ed (Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2001).
6. Bryan Rennie, Mircea Eliade (1907-86), In Edward Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy: Index, Vol. 3 (England, Taylor & Francis, 1998).
7. Bryan S. Rennie, Reconstructing Eliade Making Sense of Religion, 1st ed (New York, State University of New York Press, 1996).
8. C. G. Jung, Letters of C. G. Jung: Volume 2, 1951-1961, Retrieved from : <https://carljungdepthpsychologysite.blog/2020/07/15/carl-jung-letter-to-mircea-eliade/>
9. Camile Tarot, Le symbolique et le sacré: théories de la religion (Paris, La Découverte, 2008).
10. Carl Olson, Eliade, The Comparative Method, Historical Context, And Difference, In Bryan Rennie (Ed.), Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, (New York, State University of New York Press, 2001).
11. Christian Jochim, The Nostalgia for Paradise in Mircea Eliade's Quest for Homo Religiosus (MA thesis, The University of British Columbia, 1974).
12. Claude Perrottet, Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné (Laval, Laval théologique et philosophique), (vol. 65, n° 2, 2009).

13. Claude Welch, Protestant Thought in the Nineteenth Century: 1870-1914, 2nd ed, Vol. 2 (Eugene & Oregon, Wipf and Stock Publishers 2003).
14. Daniel Dubuisson, Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade, Mythes, Imaginaires, Religions, 2^{ème} Ed (France, Presses Univ. Septentrion, 2008).
15. David Cave, Mircea Eliade's : Vision for a New Humanism, 1st ed (New York, Oxford University Press, 1993).
16. Dietz Lange, Entre foi et histoire, quels fondements pour la théologie ? Wilhelm Herrmann et Ernest Troeltsch, héritiers d'Albrecht Ritschl, In P. Gisel & D. Korsch & J.M. Tétaz (Ed), Trsl : Jean-Marc Tétaz, Lieux Théologiques N°19, Albrecht Ritschl: la théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique (Genève, Labor et Fides, 1991).
17. Domenic Marbaniang, Epistemics of Divine Reality: What Knowledge Claims of God Involve, 1st Ed, (North Carolina, Lulu Press, Inc, 2017).
18. Donald Capps, Men, Religion, and Melancholia: James, Otto, Jung, and Eriksson, 1st Ed (New Heaven & London, Yale University Press, 1997).
19. Douglas Allen, Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience, The Journal of Religion (The University of Chicago Press Journals, Chicago, Vol. 52, N°2, Aprl., 1972).
20. Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, 1st ed (New York & London, Routledge, 2002).
21. Douglas Allen, Phenomenology of Religion, In John R. Hinnells (Ed), The Routledge Companion to the Study of Religion, 1st ed, (London & New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2005).
22. Douglas Allen, Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions, 1st ed (The Hague, Walter de Gruyter, 1978).
23. Espen Dahl, Phenomenology and the Holy: Religious Experience after Husserl, 1st Ed (London, SCM Press, 2013).
24. Francesco Valerio Tommasi, Du Saint au Sacré. La réception du schématisme de l'analogie kantien chez Otto (Fries et Apelt), In Kant. Théologie et religion, Retrieved from URL of web site : <https://iris.uniroma1.it/handle/11573/1355236?mode=complete>
25. Frederick C. Beiser, The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880, 1st ed (Oxford, Oxford University Press, 2014).
26. Gary C. Fouse, Erlangen: An American's History of a German Town, 1st ed (Maryland, University Press of America, 2005).
27. Gary Dorrien, Kantian Reason and Hegelian Spirit : The Idealistic Logic of Modern Theology, 1st ed (West Sussex, John Wiley & Sons 2015)
28. Gerardus Van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation, trans : Hans H. Penner, 1st Ed (New Jersey , Princeton University Press, 2014).
29. Glenn F. Chesnut, God and Spirituality: Philosophical Essay, 1st ed (USA, iUniverse, 2010).
30. Glenn F. Chesnut, The higer power of the twelve-step program for believers and non believers, 1st Ed (Lincoln, iUniverse, 2001).
31. Gregory Alles, Homo Religiosus, In Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (Ed.), Vol. 6, 1st Ed (New York, Macmillan, 1987).

32. Gregory D. Alles, Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion. (Journal of the American Academy of Religion, Oxford, Vol. 69, N° 2, Jun., 2001).
33. Guilford Dudley, Jung and eliade: A difference of opinion, Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought (Taylor & Francis Group, Routledge, London & New York, Vol. 10, Issue 1, 1979).
34. H. J. Paton, The Modern Predicament: A Study in the Philosophy of Religion, 2nd Ed (London & New York, Routledge ; Taylor & Francis Group, 2014).
35. Hans Thomas Hakl, Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century, Trns : Christopher McIntosh, 2nd Ed (London & New York, Taylor & Francis Group, Routledge, 2014).
36. Hemkhochon Chongloi, Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical, 1st ed (Delhi, ISPCCK, 2008).
37. Henning Nörenberg, The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto's The Idea of the Holy Revisited, Open Theology (De Gruyter Open Access, Vol.3, Issue 1, Oct 2017).
38. Henri Hatzfeld , Les racines de la religion : tradition, rituel, valeurs (Paris, Editions du Seuil, 1993).
39. Herman Bavinck & John Bolt & John Vriend, Reformed Dogmatics: Prolegomena, 3rd. Vol.01 (USA, Backer Publishing Group, 2007).
40. Jacqueline Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto, The Oxford Handbook of Religion and Emotion, In John Corrigan (ed), (Oxford, New York, Oxford University Press, 2008).
41. Jacques Waardenburg, Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology (New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999).
42. Jacques Waardenburg, Des dieux qui se rapprochent: introduction systématique à la science des religions, N° 7 , Trans : Claude Welscher (Genève, Labor et Fides, 1993).
43. Jacques Waardenburg, Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw, Religion and Reason, Vol. 15, 1st ed (The Hague, Walter de Gruyter, 2011).
44. James L. Cox, Guide to the Phenomenology of Religion : Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates, 1st ed (London & New York, T & T Clarck International A Continuum imprint, 2006).
45. John A. Saliba, Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, 1st ed (Leiden, E. J.Brill, 1976).
46. John Valk, The Concept of Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade (MA thesis, Institute for Christian Studies of Toronto, 1979).
47. Jonathan Tuckett, Clarifying phenomenologies in the study of religion: separating Kristensen and van der Leeuw from Otto and Eliade, religion (Taylor & Francis, London, Vol. 46, Issue 1, 2016).
48. Joseph M. Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion, The Journal of Religion (The University of Chicago Press Journal, Chicago, Vol. 37, N° 03, Jul., 1957).
49. Julien Ries, Espace et Métamorphose du Sacré, Dans Alain Dierkens (Ed.), Problèmes d'histoire des religions, Dimensions du sacré dans les littératures profanes, Vol. 10 (Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999).

50. Julien Ries, Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986), In (Revue théologique de Louvain, Louvain, Vol . 17 , 1986).
51. Kurt Rudolph, Mircea Eliade and the history of religion, Trans : Gregory D. Alles, Religion (Volume 19, Issue 2, April 1989).
52. Lawrence E. Sullivan, Axis Mundi, Encyclopedia of Religion, In Mircea Eliade (Ed.), Vol.2, (New York, Macmillan, 1982).
53. Leary, D. E. (1982). The psychology of Jakob Friedrich Fries (1773–2843): Its context, nature, and historical significance. *Storia e Critica della Psicologia*, 3(2).
54. Matthew L. Becker, The Self-Giving God and Salvation History: The Trinitarian Theology of Johannes Von Hofmann, 4th ed (New York & London, T & T Clarck International, A Continuum imprint, 2004).
55. Max Scheler, On the Eternal in Man ,1st ed (New Brunswick & London, Transaction Publishers, 1961).
56. Michael Lang, Signs of the Holy One: Liturgy, Ritual, and Expression of the Sacred (San Francisco, Ignatius, 2015).
57. Mircea Eliade & Lawrence E. Sullivan, Hierophany, In the Encyclopedia of Religion, Vol. 6, 1st Ed (New York, Macmillan, 1987).
58. Mircea Eliade , Traité d'histoire des religions (Paris, Editions Payot, 2014).
59. Mircea Eliade, Autobiography :1937-1960. Exile's Odyssey. Trans : Mac Linscott Ricketts. 1st ed. V2. (Chicago & London. The University of Chicago Press, 1988).
60. Mircea Eliade, Autobiography:1907-1937, Journey East, Journey West, Trans : Mac Linscott Ricketts, Vol. 1, (Chicago, The University of Chicago Press, 1990).
61. Mircea Eliade, Images and Symbols : Studies in Religious Symbolism, Trans : Philip Mairet, (New York, Sheed & Ward, 1969).
62. Mircea Eliade, Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase, 2^{ème} Ed (Paris, PAYOT, 1968).
63. Mircea Eliade, Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism, In History of Religion : Essays in Methodology, Mircea Eliade & Joseph Kitagawa, (Chicago & London, The University of Chicago Press, 1962).
64. Philip C. Almond, Rudolf Otto and the Kantian Tradition, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (Walter de Gruyter & CO, Vol. 25, Issue 1-3, Nov, 2009).
65. Philip C. Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, 1st Ed (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984).
66. Phillip Griffin, The Epistemology of Rudolf Otto (MA thesis, Boston University, 1954).
67. Raffaele Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Studies In The History of Religions, Numen Book Series, Trans: H. J. Rose, 1ST ed (Leiden, E. J. Brill, 1967).
68. Randall Studstill, Eliade, Phenomenology and the Sacred, In Robesrt M.Burns (Ed.), *Historiography: Ideas, eliade phenomenology and the sacred*, Vol.3, 1st Ed (London & New York, Taylor & Francis, 2006).
69. Richard Clark, The Multiple Natural Origins of Religion,1st ed (Bern, Peter Lang, 2006)
70. Richard Kearney , Navigations: Collected Irish Essays 1976-2006, Irish Studies , 1st ed (New York, Syracuse University Press, 2006).

71. Rija Man , Phénomène religieux. La philosophie de la religion, Retrieved from : <https://www.grin.com/document/514934>
72. Robert Ellwood, *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. 1st ed. (New York, State University of New York Press, 1999).
73. Robert F. Streetman, *Romanticism and the Sensus Numinis in Schleiermacher*, In *The Interpretation of Belief Coleridge, Schleiermacher and Romanticism*, David Jasper (Ed.), (New York: St. Martin's Press, 1986).
74. Robert Spitzer S.J, *The Soul's Upward Yearning: Clues to our Transcendent Nature from Experience and reason*, 1st Ed (San Francisco, Ignatius Press, 2015).
75. Roderick Main, *Revelations of Chance: Synchronicity As Spiritual Experience*, SUNY series in Transpersonal and Humanistic Psychology, (New York, SUNY Press, 2007) .
76. Ross Aden , *Religion Today: A Critical Thinking Approach to Religious Studies*, G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series, 1st ed (Maryland, Rowman & Littlefield, 2012).
77. Rudolf Otto, *Rudolf Otto, Autobiographical and social essays*. Trans: Gregory D. Alles (Berlin & New York, Mouton De Gruyter, 1996).
78. Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion: Based on Kant and Fries*, Trns : E. B. Dicker, 1st ed (London, Williams & Norgate Limited, 1931).
79. Sergiu Enea, *Homo Symbolicus. Considerations on the symbolism of the archaic thought reflected in the Work of Mircea Eliade*, *Codrul Cosminului* (Stefan cel Mare University of Suceava, Romania, Vol. 13, Nov 2007).
80. Stanislas Deprez, *Mircéa Eliade : La Philosophie du Sacré*, (France et Canada, L'Harmattan, 1999).
81. Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, (Princeton & New Jersey, Princeton University Press, 1999).
82. Stuart Sarbacker, *Rudolf Otto and the Concept of the Numinous*, *Oxford Research Encyclopedia of Religion* (Oxford University Press, USA, Aug 2016).
83. Sumner B. Twiss & walter H. Conser, *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, 1st ed (Hanover/London, UPNE, 1992).
84. Theodore Vial, *Anschauung and Intuition, Again* (Or, "We Remain Bound to the Earth"), In Brent W. Sockness & Wilhelm Gräb (Ed), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Translation Dialogue* (Berlin, Walter De Gruyter, 2010).
85. Thomas Sheehan. *Heidegger: The Man and the Thinker*. 3rd ed. (New Brunswick & London, Transaction Publisher, 2010).
86. Tim Murphy, *Religionswissenschaft as Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto*, *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion* (The Finnish Society for the Study of Religion, Finland, Vol. 43, No 1, 2007).
87. Tim Murphy, *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion*, 1st ed (New York, State University of New York Press, 2010).
88. Todd A. Gooch, *Rudolf Otto and 'The Irrational in the Idea of the Divine,'* in Jochen Schmidt and Heiko Schulz, eds., *Religion und Irrationalität: Historisch-systematische Perspektiven* (Tübingen, Mohr & Siebeck, 2013).
89. Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, 1st ed (Berlin & New York, Walter De Gruyter, 2000).

90. Victoria S. Harrison, Religion and modern thought, 1st Ed (London, SCM Press, 2007).
91. Vitor Westhelle, Revisiting the God of Gaps: On the Tempestuous Experience of Overwhelming Presence, In Jennifer Baldwin (Ed), Embracing the Ivory Tower and Stained Glass Windows: A Festschrift in Honor of Archbishop Antje Jackelén , Issues in Science and Religion: Publications of the European Society for the Study of Science and Theology , (Switzerland, Springer, 2015).
92. Wayne Proudfoot, Religious Experience, 6th Ed (Barkeley & Los Angeles & California, University of California Press, 1985).
93. William J. Wainwright, Rudolf Otto, In The Encyclopedia of Philosophy, Mircea Eliade (Ed), Vol.6 (New York, Macmillan , 1972), retrieved from website : <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/otto-rudolf-1869-1937>
94. Wouter J. Hanegraaf, Defining religion in spite of history, In Jan G. Platvoet & Arie Molendijk (Ed.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests (Leiden, BRILL, 2018).

❖ مواقع الأنترنٲ :

1. <http://www.erasosfoundation.org/>
2. <https://archiv.ub.uni-marburg.de/eb/2016/0081/>
3. https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade
4. https://en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto
5. <https://ia802902.us.archive.org/21/items/in.ernet.dli.2015.262513/2015.262513.The-Idea.pdf>
6. <https://www.andreanum.de/die-schule/alte-andreaner/122-rudolf-otto>
7. <https://www.britannica.com/biography/Joachim-Wach>
8. <https://www.britannica.com/topic/phenomenology-of-religion>
9. <https://www.britannica.com/topic/religious-experience>
10. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/deus-otiosus>
11. <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/philosophy/philosophy-terms-and-concepts/demiurge>
12. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/numinous>
13. <https://www.uni-marburg.de/de/ub/ueber-uns/standorte/bibliothek-religionswissenschaft/rudolf-otto>

❖ فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان	الرقم
ب	المقدمة	1.
10	الفصل الأول : مدخل مفاهيمي	2.
10	المبحث الأول : ترجمة حياة رودولف أوتو <i>Rudolf Otto 1869-1937</i>	3.
10	المطلب الأول : ملاحظات حول الترجمة	4.
12	المطلب الثاني : مولده، نشأته وتعليمه	5.
16	المطلب الثالث : حياته العملية ونضاله السياسي	6.
16	الفرع الأول : الناحية الأكاديمية	7.
17	الفرع الثاني : العمل الكنسي	8.
18	الفرع الثالث : النضال السياسي	9.
20	المطلب الرابع : رحلاته العلمية و إنتاجه الفكري	10.
20	الفرع الأول : رحلاته	11.
23	الفرع الثاني : إنتاجه العلمي	12.
26	الفرع الثالث : أزمته النفسية ووفاته	13.
30	المبحث الثاني : ترجمة حياة ميرتشيا إليادي <i>Mircea Eliade 1907-1986</i>	14.
30	المطلب الأول : ملاحظات حول الترجمة	15.
31	المطلب الثاني : مولده، نشأته و تعليمه	16.
37	المطلب الثالث : عمله، نضاله السياسي ورحلاته	17.
44	المطلب الرابع : لمحة عن إنتاجه الفكري والأكاديمي	18.
47	المبحث الرابع : ضبط المصطلحات والمفاهيم	19.
47	المطلب الأول : مفهوم جدلية المقدس والمدنس "المدرسة الاجتماعية الفرنسية أنموذجاً"	20.
61	المطلب الثاني : مفهوم التجربة الدينية	21.
73	الفصل الثاني : المفهوم الأوتوي لماهية المقدس وأدواته المنهجية في استقصائه	22.
73	المبحث الأول : المؤثرات الفكرية القبلية على الشخصية المعرفية لـ "أوتو"	23.
73	المطلب الأول : أثر التعليم الجامعي على تحولاته الفكرية واللاهوتية	24.

73	الفرع الأول : أثر مدرسة اللوثرية الحديثة بجامعة إرلانغن	25.
78	الفرع الثاني : أثر لاهوت "هرمان شولتز" الليبيرالي بمدرسة غوتنغن	26.
83	الفرع الثالث : أثر مدرسة "آلبرخت ريتشل" بجامعة غوتنغن	27.
90	المطلب الثاني : أثر الكانطية الجديدة على "أوتو" من خلال مدرسة "يعقوب فريديش فريس"	28.
107	المطلب الثالث : الأثر الفلسفي واللاهوتي لـ"فريديريش شلايرماخر" على شخصية "أوتو" المعرفية	29.
127	المبحث الثاني : المنهج الأوتوي في مقارنة بنية المقدس، وبدايات التأسيس لفينومينولوجيا الدين	30.
127	المطلب الأول : منهج الحدس والشعور لإدراك النومينوس من خلال التجربة الدينية	31.
134	الفرع الأول : نظرية الإدراك الحسي أو الحدس <i>Theory of sense perception</i>	32.
142	الفرع الثاني : نظرية المعرفة الشعورية <i>Knowledge in feeling</i>	33.
156	المطلب الثاني : الفئات القبليّة للمعرفة الدينية، وانتظامها عبر التخطيط وقانون تناظر الأحاسيس	34.
173	المطلب الثالث : الإستيقا ونظرية الحكم الجمالي الشعوري <i>Ahndung</i>	35.
188	المطلب الرابع : ملامح وخصائص توظيف المنهجية الفينومينولوجية الدينية عند "رودولف أوتو"	36.
202	المبحث الثالث : المقولات التأسيسية لنظرية المعرفة الأوتوية	37.
202	المطلب الأول : الجانب العقلائي والجانب اللاعقلاني في المقدس	38.
221	المطلب الثاني : التجليات البدئية للنومينوس، وتطوره التاريخي من الوجل الشيطاني إلى التهذيب	39.
237	المطلب الثالث : إدراك طبيعة النومينوس من خلال كلية العرافة <i>Faculty of divination</i>	40.
253	المبحث الرابع : البنية الجوهرية للجانب اللاعقلاني في المقدس (فئات النومينوس)	41.
254	المطلب الأول : عنصر السر كمقولة (فئة) في بنية النومينوس <i>The Mysterium</i>	42.
267	المطلب الثاني : عنصر الرهيب كمقولة في بنية النومينوس <i>The Tremendum</i>	43.
269	الفرع الأول : عنصر الخوف <i>awefulness</i>	44.
274	الفرع الثاني : عنصر الجبروت <i>Tremenda Majestas</i>	45.

278	الفرع الثالث : عنصر السطوة أو القدرة <i>Energic</i>	46.
282	المطلب الثالث : الجذاب كمنولة في بنية النومينوس <i>Facinans</i>	47.
297	الفصل الثالث : المفهوم الإليادي لماهية المقدس وأدواته المنهجية في استقصائه	48.
297	المبحث الأول : المؤثرات الفكرية القبلية على الشخصية المعرفية لـ"إليادي"	49.
298	المطلب الأول : التأسيس لفينومينولوجيا الدين عند "جيراردوس فان درلو" وأثرها على "إليادي"	50.
298	الفرع الأول : لمحة حول إسهاماته في التنظير لعلم الأديان	51.
300	الفرع الثاني : إسهامات "فان درلو" في فينومينولوجيا الدين وتطبيقاتها	52.
313	الفرع الثالث : معالم تأثير أفكار فان درلو على أطروحات "إليادي"	53.
314	المطلب الثاني : أثر الفينومينولوجيا اليونانية ونظريتي النماذج البدئية واللاوعي الجمعي على "إليادي"	54.
333	المطلب الثالث : إسهامات "رفائيلي بيتازوني"، و"غواشيم واش" و"جورج ديموزيل" في تاريخ وفينومينولوجيا الأديان وأثرها على الطرح الإليادي	55.
333	الفرع الأول : إسهامات "غواشيم واش" في تاريخ الأديان	56.
343	الفرع الثاني : إسهامات "رافاييلي بيتازوني" في فينومينولوجيا وتاريخ الأديان وأثرها على "إليادي"	57.
351	الفرع الثالث : إسهامات "جورج ديموزيل" في فيلولوجيا وتاريخ الأديان وأثرها على "إليادي"	58.
359	المبحث الثاني : المنهج الإليادي في مقارنة بنية وجوهر المقدس	59.
359	المطلب الأول : المقاربة الرمزية لبنية المقدس وتحليلاته	60.
363	الفرع الأول : تحلي المقدس وعلاقته بالرمزية، ونظرية المنطق الرمزي	61.
366	الفرع الثاني : الرمزية من منظور تاريخ الأديان	62.
382	المطلب الثاني : المقاربة الهيرمونوطيقية لتجليات المقدس : نحو تأويل خلاقي للوثائق الدينية <i>The creative heurmeunitics</i>	63.
384	الفرع الأول : أزمة تاريخ الأديان بين الإختزالية وتردد المتخصصين	64.
389	الفرع الثاني : تاريخ الأديان والمذهب الإنسي الجديد	65.
397	الفرع الثالث : نحو الإنسان الكلي <i>The Total Man</i>	66.
399	الفرع الرابع : نحو اجتهاد كُلي هيرمونوطيقي خَلاق (الهيرمونوطيقا الإبداعية)	67.

407	المطلب الثالث : المقاربة التاريخية للظاهرة الدينية، والثورة على الاختزالية التاريخية	68.
407	الفرع الأول : الشغف بالبحث عن أصل الدين	69.
409	الفرع الثاني : سلخ القداسة عن التاريخ، واغتراب الإنسان الحديث :	70.
414	الفرع الثالث : خوف الإنسان المتدين من التاريخ الخطي (نظرية العود الأبدي)	71.
417	الفرع الرابع : المعارضة الإليادية للتاريخ <i>anti-historical</i> وللأختزالية <i>anti-reductionism</i>	72.
421	الفرع الخامس : الحاجة إلى قراءة فلسفية للتاريخ من منطلق "فكرة الروح العالمي"	73.
431	المطلب الرابع : المقاربة الفينومينولوجية للمقدس	74.
431	الفرع الأول : لمحة حول مفهوم ومبادئ الفينومينولوجيا الدينية	75.
437	الفرع الثاني : أسس المنهج الفينومينولوجي عند "ميرتشيا إيلادي"، وتطبيقاته على الظاهرة الدينية :	76.
459	المبحث الثالث : المقولات التأسيسية للنظرية الدينية الإليادية	77.
459	المطلب الأول : جدلية المقدس والمدنس	78.
460	الفرع الأول : ملاحظات منهجية حول تعريف المقدس	
462	الفرع الثاني : المقدس باعتباره بنية في الشعور	79.
471	الفرع الثالث : مفهوم المقدس، وعلاقته الجدلية بالمدنس، ومعضلة الإنسان المتدين أمام الاختيار والتقييم	80.
478	المطلب الثاني : تجليات المقدس وتمثلاته : الهيروفانيا <i>Hierophany</i>	81.
478	الفرع الأول : إيتيمولوجيا مصطلح الهيروفانيا	82.
482	الفرع الثاني : التعريف الاصلاحي للهيروفانيا	83.
482	الفرع الثالث : علاقة الهيروفانيا بجدلية المقدس والمدنس	84.
487	الفرع الرابع : أشكال ووسائط الهيروفانيات	85.
488	الفرع الخامس : التأثير في الزمان والمكان	86.
489	الفرع السادس : التعبير الرمزي عن الهيروفانيا	87.
492	الفرع السابع : موقف الإنسان المعاصر من الهيروفانيا	88.
493	المطلب الثالث : الإنسان المتدين <i>homo religiosus</i> والاحتكام إلى النماذج البدئية <i>Archetypes</i>	89.
511	المطلب الرابع : الثنويات الدينية، وتوافق الأضداد <i>Coincidentia Oppositorum</i>	90.
529	المبحث الرابع : التصنيف المورفولوجي لبنية المقدس وتجلياته في الحياة الدينية	91.

529	المطلب الأول : التجربة الدينية للمكان (المقدس المكاني)	.92
529	الفرع الأول : اللاتجانس المكاني عند الإنسان المتدين والتعطش إلى العيش وسط المعنى	.93
535	الفرع الثاني : رمزية المركز <i>symbolism of the center</i> والوظيفة الوجودية للهيروفانيا	.94
543	الفرع الثالث : التكريس وتكرار النماذج البدئية <i>Archetypes</i>	.95
548	المطلب الثاني : التجربة الدينية للزمان (المقدس الزماني)	.96
548	الفرع الأول : مفهوم الزمان بين الأنطولوجيا الغابرة والفكر الحديث :	.97
553	الفرع الثاني : علاقة الزمان المقدس بنشأة الأسطورة وتأسيس النماذج البدئية <i>Archetypes</i>	.98
560	الفرع الثالث : الضمأ الأنطولوجي نحو استعادة الزمن البدئي (نظرية الحنين نحو الأصول أو العود الأبدي)	.99
564	الفرع الرابع : استعادة الزمن البدئي من خلال الطقوس الدينية (التطبيق العملي للنماذج البدئية)	.100
566	المطلب الثالث : التجربة الدينية للطبيعة (المقدس الكوني)	.101
566	الفرع الأول : الكون كنتمثل لأنماط المقدس	.102
568	الفرع الثاني : نقد اختزالية التصور المادي للطبيعة	.103
570	الفرع الثالث : المقدس السماوي، ونظرية "اقتصاد المقدس" أمودجا	.104
577	المطلب الرابع : التجربة الدينية للحياة الإنسانية (المقدس المعيش)	.105
577	الفرع الأول : الانفتاح على المتعالي، والتطلع نحو شرطية فوق-بشرية	.106
580	الفرع الثاني : التماثلات البشرية-الكونية، وشعائر الانتقال والمروور	.107
582	الفرع الثالث : طقوس التنسيب والتكريس، والتحول الأنطولوجي للشرطية البشرية	.108
585	الفرع الرابع : عودة مقول المقدس في العالم الحديث اللامتدين	.109
595	الفصل الرابع : المسألة الدينية بين "أوتو" و"إليادي"، معالم الالتقاء والمغايرة	.110
595	المبحث الأول : بنية وجوهر المقدس بين "أوتو" و"إليادي" من الناحيتين المفاهيمية والنظرية	.111
595	المطلب الأول : آراء الباحثين حول حقيقة تأثر "ميرتشيا إليادي" بالطرح الأوتوي	.112
605	المطلب الثاني : مفهوم المقدس بين "أوتو" و"إليادي"، معالم التشابه والالتقاء	.113
624	المطلب الثالث : المقولات التأسيسية للمقدس الأوتوي والإليادي ، معالم المغايرة	

	والاختلاف	
639	المبحث الثاني : الأدوات المنهجية في مسألة جوهر المقدس بين " أوتو" و"إليادي"	.114
639	المطلب الأول : مناهضة المقاربات الإختزالية : الدوركهائمية أنموذجا <i>L'antidurkheimisme</i>	.115
655	المطلب الثاني : توظيف آليات المنهج الفينومينولوجي بين "أوتو" و"إليادي"	
666	المطلب الثالث : اختلاف التوظيف المنهجي في مقارنة المقدس بين أوتو وإليادي	.116
682	الخاتمة	.117
686	التوصيات	.118
689	قائمة المصادر والمراجع	.119
698	فهرس المحتويات	.120

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Emir Abd ElKader University For Islamic Sciences Constantine



Religion Foundation Faculty
Ordinal Number.....
Identification Number.....

Department of Theology and Comaparative of Religion
Specialty : Comparative of Religions

**The Dialectic of the Sacred and Profane Between Rudolf Otto and Mircea Eliade
Analitical Comparative Study**

Thesis submitted for academic doctoral LMD
In Specialty : Comparative of Religions

Elaborated by the student
Benatallah Mohamed Oussama

Supervised by Doctor
Kardoussi Azzeddine Bachir

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Halimi Fateh	President	Professor of Higher Education	Emir Abd ElKader University For Islamic Sciences Constantine
Kardoussi Azzeddine Bachir	Supervisor	Professor of Higher Education	Emir Abd ElKader University For Islamic Sciences Constantine
Laib Youcef	Member	Professor of Higher Education	Emir Abd ElKader University For Islamic Sciences Constantine
Lameche Abdelhafid	Member	Assistant Professor	Mohamed El Bachir El Ibrahimi de Bordj Bou Arréridj
Gouttel Zahir	Member	Assistant Professor	Mohamed Lamine Dabaghine Setif 2 University
belagrouz abderrezak	Member	Professor of Higher Education	Mohamed Lamine Dabaghine Setif 2 University

University year: 1443 -1444h / 2022-2023