الباحث: بن عطاء الله محمد أسامة

التكامل المعرفي بين الأنثروبولوجيا الدينية وتاريخ الأديان في فكر مرسيا إلياد دراسة في حدود الالتقاء والاختلاف

1. مقدمة

أخذت مسألة البحث عن أصل الدين ومنشئه منحى جديدا مع التنظير للعلوم الإنسانية والاجتماعية خلال مطلع القرن التاسع عشر، وتمّ حينها إعادة طرح تساؤلات مغايرة حول ماهية الدين وطبيعته ومكانته في الحياة البشرية، كما عرفت إشكالية سبب نزوع الإنسان إلى التقديس محاولة إجراء قراءة مختلفة عن التناول والطرح اللاهوتي المتوارث عن السردية التوراتية وفلسفات مدارس القرون الوسطى ونظرياتها، وقد جاء ذلك كنتيجة للتملّص من المقاربة اللاهوتية ذات النزعة الذاتية القائمة على جدلية الحق والباطل، وسعيا نحو تبنّي قراءة موضوعية للآخر المختلف من دون انتقاص له ولا إسقاط أحكام مسبقة عليه مستوحاة من التراث الكنسي، خاصّة بعد الحصول على كمّ وافر من المصادر الدينية التي كشفت النقاب عن الثراء الذي تزخر به تجارب هذا الآخر الروحية، بالإضافة إلى عامل التشكيك في فكرة مركزية الحضارة الغربية وتداعيها بفعل التنقيب الأثري ومطالعة التاريخ البشري الذي أدّى إلى ظهور موجة من الانفتاح والإقبال على دراسة الأديان الأخرى دون استعارة التصور اللاهوتي، وقد أسهمت دراسات نصوصه الدينية في ظهور الملامح الأولى لمختلف الحقول المعرفية، على غرار الفيلولوجيا، والأنثروبولوجيا، وعلم الأساطير، وغيرها من العلوم، وصولا إلى التفكير في تأسيس علم مستقل بذاته، يملك تصوّره الخاص ومناهجه الفريدة في دراسة وبحث الظاهرة الدينية.

وضمن سياق هذه المسألة تحديدا، تتموضع أهمّية دراستنا التي خصّصناها لتسليط الضوء على إسهامات عالم الأديان الروماني "ميرتشيا إليادي" في التنظير والتقعيد لأدوات منهجية استهدف من خلالها رسم معالم جليّة لشخصية المتخصّص في علم الأديان، بحيث تميّزه عن جيرانه في مختلف التخصصات التي تشترك معه في اتخاذ الدين مادة للبحث عموما، والأنثروبولوجيا الدينية خصوصا، حتى يكوّن لمؤرخ الأديان - كما يسمّيه - قراءته ومقاربته الخاصّة والفريدة لماهية الظاهرة الدينية، والتي تستمد فرادتها بحسبه من جوهر موضوعه، ألا وهو بحث بنية المقدس ولطبيعته المتعذّرة على الاختزال والتفسير بطريقة لا تتوافق مع خاصّيته وماهيته المتعالية.

وبناء على ما سبق، فإنه ينبغي أن نلاحظ بأن مهمّة "إليادي" كانت استكمالا وتصحيحا لمسار الدراسات الدينية، ذلك أنه لم ينطلق من فراغ، وإنما استمدّ الأسس الأولى لنظرياته من بعد قراءاته الموسوعية لما أتاحته المدارس الأنثروبولوجية الدينية من مادة معرفية حول أديان الشعوب وأفكارها الدينية، وهو ما دفعنا إلى مساءلة تصوّر أحد روّاد "مدرسة شيكاغو" في علم الأديان لطريقة تناوله

لإشكالية التكامل المعرفي ولطبيعة العلاقة الجامعة بين علم الأديان والأنثروبولوجيا الدينية من حيث الالتقاء والمغايرة.

وقد شرعنا في تناول طيات هذا الموضوع من خلال طرح الإشكالية التالية: كيف يمكن التوفيق في اختلاف التصوّرات والأدوات بين علم الأديان وبين الأنثروبولوجيا الدينية بحسب الطرح الإليادي؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية مفادها: ما هي عوامل ظهور الدعوة نحو تبنّي قراءة موضوعية اتجاه الآخر؟ وكيف أسهمت في تأسيس الأنثروبولوجيا الدينية؟ وما هو تصوّر "إليادي" لوظيفة علم الأديان في الفكر الغربي؟ وهل هو ضرورة ابستيمولوجية يفرضها الواقع المعرفي؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، فقد قمنا بتوظيف المنهج التحليلي من خلال تتبّع عوامل الانقلاب الفكري الذي عرفته الساحة الثقافية الغربية بعد الانفصال عن المقاربة اللاهوتية وتبنّيها لقراءة موضوعية للأديان غير المسيحية، بالإضافة إلى الوقوف على المفهوم الإليادي لعلم الأديان مناقشة وتفصيلا، وعرض الغاية من التفكير في التنظير له، وبيان موقفه من كيفية تحقيق التكامل المعرفي مع الأنثروبولوجيا الدينية، كما قمنا بدمج المنهج النقدي الذي تجلّى في مناقشتنا للموقف الإليادي من هذه المقاربة للظاهرة الدينية، ودراسة مكامن الضعف والوهن فيها، ولكيفية تجاوزها.

وقد خلُصت الدراسة إلى بعض النتائج، التي يمكن إجمالها في فكرتين رئيسيتين، الأولى: وتكمن في تمهيد الدراسات الأنثروبولوجية لظهور علم الأديان بعد توفير المادة العلمية التي يحتاجها المتخصّص في هذا الحقل لمعرفة المعتقدات والأفكار الدينية لدى مختلف الشعوب والقبائل القديمة والحديثة التي لم يقم بدراستها عينيا وميدانيا. ثانيا: الاستفادة من النتائج والنظريات التي خرجت بها مختلف المدارس الأنثروبولوجية، ومن ثمّ تحويرها بما يتناسب والتصوّر المعرفي والإطار المنهجي لعلم الأديان، من دون استعارة لوجهة النظر الأنثروبولوجية التي تعني انصهار زاوية النظر المعرفية لعلم الأديان وانقراضه في نهاية المقام، وإنما بتركيبها ضمن تصوّره العام بحسب نظرية "إليادي" حول مفهوم التكامل المعرفي.

2. الحاجة الإبستيمولوجية لتأسيس مقاربة علمية لدراسة الظاهرة الدينية

سنحاول خلال هذه الجزئية تسليط الضوء على العوامل الفكرية التي ساهمت في بروز الدعوة نحو التنظير لمقاربات مستجدة ومغايرة عن المقاربة اللاهوتية المعهودة للأديان خلال القرون الوسطى، وذلك ضمن السياق التاريخي والثقافي للفكر الغربي:

1.2. المقاربة المعيارية اللاهوتية للمسألة الدينية خلال القُرون الوسطى

كانت دراسة الأديان خلال فترة القرون الوسطى من تاريخ الفكر الغربي خاضعة للتصوّر الكنسي، وتحت هيمنة رجال الإكليروس، الذين تناولوا المعتقدات والأفكار الدينية المغايرة بالدراسة النقدية رغبة منهم في إثبات شرعية وحقّانية العقيدة المسيحية، وللتأكيد على سموّها عن بقية الأديان من جهة، بالإضافة إلى بيان تفاهة وعدم صلاحية ما يُخالفها من شروح ومذاهب غير مستمدة من روح

الكنيسة من جهة أخرى، غير أن دلالة مفهومي "الآخر" و"الغيرية" يشتملان بحسب السياق الذي سنشتغل عليه خلال هذا على البحث على كل من "المسيحي المهرطق" و"غير المسيحي الكافر".

وكمحصّلة لذلك، يمكن تقسيم الغاية من عناية الكنيسة بدراسة الأفكار والمعتقدات الدينية إلى قسمين، وهما كالتالي :

- **أولا : الجدل الخارجي :**

ويُقصدُ به فتح المناقشة النقدية والحجاجية مع الأديان الأخرى، وثنية كانت أو توحيدية، وذلك بغرض الدفاع عن قانون الإيمان المسيحي وحمايته من التلوّث بالأفكار التي كان يصنّفها الباباوات ضمن خانة الضلالة والكفر، نظرا لما كانت تشكّله من تهديد للاهوت، وهو ما يستوجب - بحسبهم - دحضها ونقضها والردّ عليها، وليس يهمّنا في هذا الإطار التعرّض لنماذج عن مجموع الكتابات والأعلام الذين تصدّروا مشهد الجدل الديني ضد الآخر، بقدر ما يهمّنا التوقّف عند السبب الجوهري من وراء ذلك، أين يمكن القول بأن غالبية جهود الكنيسة الدفاعية قد ركّزت على الدين الإسلامي بشكل خاصّ نظرا لطبيعة المرحلة السياسية والفكرية والعسكرية التي فرضت على الكنيسة أن تبذل ذلك الجهد ضدّ الإسلام، وقد خلُصَ "أليسكي جورافسكي" إلى وجود دافعين من وراء اهتمام مسيحية القرون الوسطى بالرد على الإسلام، ويكمُن الدافع الأول في ضرورة التعلّم منه باعتباره الأقوى والأعلم، خاصّة وأن الحضارة الإسلاميّة كانت تعيش أزهى أيّامها العلمية في الأندس، أمّا الثّاني فيتمثّل في الصّراع معه كعقيدة غريبة ومعادية.[1]

غير أن دراسة الكنيسة للإسلام لم تكن موضوعية في طرحها، نظرا لانطلاق رجال الإكليروس من أحكام مسبقة وجاهزة مستمدّة في غالبيتها من المصادر البيزنطية القديمة المحرّفة، والأساطير الخيالية التي تعمّدت تشويه صورة رسول الله ﷺ، ووصف المسلمين بالبربرية والاعتقاد بالجبرية، وقد كان الخطر العسكري الإسلامي على إثر المواجهات الصليبية المحرّك والدافع لتلك الأحكام، ناهيك عن غياب العناية بالنصوص والمصادر الأصلية لهذا الدين، ولذلك اصطلح "ريشتارد سوذرن" على الحقبة الممتدة ما بين القرن الثامن إلى غاية القرن الثاني عشر بـ"حقبة الجهل"[2]، وذلك ما يصبّ في جوهر إشكاليتنا، فغياب المصادر التي تعرّف بعقائد وشرائع الإسلام، بالإضافة إلى غلبة النزعة الذاتية في دراسته، كان سببا في تشكيل وعي غربيّ مشوّه عن الآخر الغريب المسلم، والجهل بحقيقة تصوّراته لطبيعة الله والإنسان والوجود.

- **ثانيا : الجدل الداخلي :**

ويُقصَدُ به حركة الصراع الفكري التي دارت رحاها بين الطوائف والفرق المسيحية خلال القرون الوسطى بعد ظهور الانشقاقات اللاهوتية فيما بينها حول الكثير من قضايا الإيمان التي وصلت إلى حدّ تكفير بعضها بعضا، كطبيعة المسيح، والخطيئة، وغير ذلك. وقد تأثّرت الجدالات المسيحية

---

[1] ألسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 57، بتصرف

[2] ينظر : مقدمة رضوان السيد لصورة الإسلام في أوروبا في القرون والوسطى، ريتشارد سوذرن، ص 12، 18، بتصرف.

بموضوعات علم الكلام الإسلامي وأساليبه وطرائق استدلاله، وصولا إلى دخول الكثير من موضوعاته ضمن محاور تلك الجدالات اللاهوتية، مثل "نظرية الفيض"، و"تراتب العقول الكونية"، وغيرها. كما لعبت ترجمة أمّهات الكتب الكلامية الإسلامية ودراسة شروحاتها على الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية دورا حاسما في تغذية أبرز التيارات اللاهوتية المسيحية الكلاسيكية بالأفكار التأسيسية لمبادئها، على غرار الأغسطينية والتوماوية والرشدية اللاتينية والسيكولائية[1].

وكخلاصة عمّا سبق تناوله، يمكن القول بأنّ الاهتمام بالمسألة الدينية خلال فترة القرون الوسطى، لم يخرج عن دائرة الجدل والحجاج، وبناء الأحكام على الآخر من خلال الاستنادا على جدلية الحق والباطل، والصّحيح المهتدي والمحرّف الضّال، وهو ما جعل الذاتية تغلُب على دراسة الأديان المغايرة، ويعود ذلك بشكل دقيق إلى طبيعة وخاصّية المقاربة اللاهوتية للدين، فهي تبعا لتصوّر "ميشال مسلان" تختصّ بخطاب الإنسان حول الله، والعمل على وضع قواعد الاستدلال وتحديد موضوع الإيمان وإدراكه عقلانيا بغية وضع أخلاق متناسبة مع يُعتقدُ بأنّه حقيقة، ولهذا يُعتبر اللاهوت علما معياريا[2].

وأمّا عن معنى المعيارية فيما يرى "حمّادي المسعودي" فيعود إلى استناد اللاّهوت على منطلقات ومسلّمات وبديهيات يتبناها اللاهوتي في دراساته دون أن ينتابه شكّ أو مساءلة حول حقّانية وصدقية وأصالة معتقداته، وبأنّ ما سواها باطل وكذب أو لأنه مقتبس من كتب سابقة، وبالتالي فهو محرّف. وبعبارة أخرى، تكمن معيارية اللاهوت في مشروطيته الدائمة بالإيمان بحقائقه الخاصة، فيكون بذلك مُقصيا غيره بطبيعته، بالإضافة لاتّسامه بعقلية حجاجية في معالجة موضوعاته، وهو ما يجعله يدور في فلك التمجيد والتبرير والدفاع والوثوقية، ولأن الذات الباحثة وموضوع البحث مندمجان بشكل متناغم دون حياد، فإن الموضوعية لا تمثّل مشغلا فكريا لدى اللاهوتي، لأنه يرى بأن نتائجه تعتبر حقا يقينيا لا يقبل الشك[3]. وذلك ما يشكّل فارقا جوهريا بين اللاهوت وعلم الأديان، لعدم اهتمام الأول بإشكالية الموضوعية، وسنعمل لاحقا على بيان الفرق الجوهري بينهما باستفاضة.

2.2. إرهاصات وعوامل الدعوة إلى التنظير لمقاربة موضوعية للدين

عرف الفكر الغربي تحوّلات جوهرية على مستوى الوعي، وشهد مرحلة انتقالية تملّص فيها العقل من سيطرة الكنيسة التي فقدت هيمنتها على طريقة تفكير الناس الذين نفضوا عن عقولهم وصايتها التي مارستها بفرض مجموعة من القوالب الفكرية التي ينبغي التفكير داخل إطارها ووصلت إلى حدّ تجريم من يتجرّأ على تجاوزها، وتمثّل دراسة الأديان والمعتقدات الأخرى إحدى دلالات هذا التغيُّر، ومظهرا من مظاهر الثورة الثقافية الجديدة التي بدأت تتشكّل معالمها من حيث المنهج وطرائق البحث والمعرفة، وذلك بتغيّر القناعات وإسقاط الأحكام المسبقة المتوارثة وإزاحة الأساليب القديمة في

---

[1] ينظر : ألسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، من ص 39 إلى ص 56

[2] ميشال مسلان، علم الأديان : مساهمة في التأسيس، ص 19-20، بتصرف

[3] حمادي المسعودي، الظاهرة الدينية : من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن، ص 20-21، بتصرف

المعالجة، إيمانا بأنّ التعرّف على الآخر المغاير قد بدأ يسلك منحى مختلفا عن الجدل اللاهوتي، وشرع في الاستغناء عن عقيدة المركزية والتفوّق الغربي، والشعور بالتعالي في مقابل الانتقاص من هذا الآخر وتشويهه، وهو ما يعني بداية التملّص من النزعة الذاتية الآخذة في التناقص والانحسار، والاتجاه نحو الموضوعية في الحكم، ذلك أن سياقات مغايرة ومستجدة أخذت في الظهور في الساحة الفكرية الغربية، وهو ما سنعمل على إيجازه في مجموعة من العوامل التي شكّلت ما يمكن دعوته بإرهاصات تمأسُس العلوم الإنسانية والاجتماعية.

غير أن "سوذرن" يجد العذر لقراءة رجال الإكليروس الإقصائية للأديان الأخرى، وعلى رأسها الإسلام، فقد كانوا مضطرين - بحسبه - إلى مواجهة تلك القضايا دون قراءة موضوعية أو أكاديمية أو تبنّي نزعة إنسانية هادئة في المقاربة نظرا لاختلاف السّياق الذي نحياه اليوم، رغم أنهم تطارحوا نفس الأسئلة التي نتساءلها[1]، وهو ما يُعدّ قراءة اختزالية لتلك الفترة تبعا لموقفه، غير أنّنا ننكر عليه هذا الرأي، وذلك لوجود دراسات تبنّت منهجية وموضوعية لدى علماء المسلمين الذين اهتموا بالأديان، وقد عاشوا في نفس فترة الصراع العسكري والسياسي، لكنّهم حاولوا التحلّي بأقصى درجات النزاهة، وهو ما يدلّ على المعيارية في المقاربة اللاهوتية القائمة على الأحكام المسبقة.

وفي كتابه "حكمة الغرب"، يشير "براتراند راسل" إلى أربعة عوامل ساهمت في تغير وعي مفكّري القرون الوسطى اتجاه الآخر والعالم، وهو ما أدّى إلى حصول انفتاح عليه وتقبُّل له، كما أسهم في تفكّك مفهوم المركزية وزحزحة عقدة التفوق الغربي، وتراجع هيبة الكنيسة على الوعي، ويتمثل العامل الأول في النهضة الإيطالية بعد إعادة إحياء التراث اليوناني القديم وتأويله بطرق مستجدة. أما الثاني فيكمن في ظهور الاهتمام بالحياة الدنيوية والإنسان، والخروج عن التفسيرات اللاهوتية، وقد سميت هذه الحركة بـ"النزعة الإنسانية" التي أثّرت في جميع أنحاء أوروبا، وهو ما أدّى إلى ظهور عصر الإصلاح الديني اللوثري بألمانيا كعامل ثالث، غير أن رفض الكاثوليكية له جعلت الكنيسة تتشرذم أكثر، أما العامل الرابع وهو الأكثر أهمّية فيتمثّل في إحياء المذهب التجريبي وتبعاته في سقوط نظرية مركزية الأرض[2].

وبالرجوع إلى إشكاليتنا، فإنّه لا يمكن فهم دوافع وعوامل نشأة علم الأديان الغربي من دون العودة إلى التراث اليوناني، إذ يجزم "ميشال مسلان" بأن ملامح تشكّله الأولى قد بدأت بعد إحياء التفكير العقلاني اليوناني الذي أحدث قطيعة أو تراجعا لمكانة الدين الرسمي، كما أنّ التحرّر من السّلطة اللاّهوتية الكنسيّة التي تمارس الإكراه، قد جعل الإنسان هو الحَكَم الوحيد والمخوّل لتناول موضوعات إيمانه[3].

---

[1] ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا، ص 37-38 ، بتصرف

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب : الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2 ، ص 15-17، بتصرف

[3] ميشال مسلان، علم الأديان، ص 42 بتصرف

وبالإضافة إلى ما سبق تناوله، توجد عوامل أخرى ألقت بأثرها العميق في حصول هذه المرحلة الانتقالية من العصور الوسطى إلى مرحلة النهضة وصولا إلى ظهور حركة التنوير الفلسفية، ونظرا لكثرتها وصعوبة حصرها، فقد ارتأينا التركيز على ثلاثة عوامل جوهرية، وهي كالتالي:

- **أولا: الحركة النقدية للكتاب المقدس:**

فقد خضعت نصوصه إلى دراسة مستجدة استمدت أدواتها من خارج الأطر اللاهوتية المعهودة، وذلك بعد الاستفادة من التطوّر الحاصل في الدراسات النقدية الأدبية، بالإضافة إلى محاولة التنظير لطرائق منهجية يمكنها تقديم قراءة مغايرة للنصوص الدينية، فمع "مطلع القرن السابع عشر، بدأت دراسة الكتاب المقدس تعرف منعطفا جديدا، وتشهد صورة مختلفة في النقد، وتتمثل في ظهور مناهج جديدة، مع وضوح قوّة وصراحة في النّقد والتحليل والأحكام"[1].

ونظرا لمخرجات ونتائج تطبيقات هذه المناهج الجديدة في دراسة الكتاب المقدس، فقد أدّى ذلك إلى انسلاخه من مفهوم العصمة عن الخطأ الذي لازمه لقرون، وقد زادت حدّة التشكيك في شرعيته ومصدريته بعد تطبيقات المنهج التاريخي على نصوصه، الذي أكّد المختصون فيه على تدخّل عامل اليد البشرية في تأليفه، وهو ما انتهى في نهاية المطاف بتخليصه من السّلطة والوصاية الكنسيّة في تفسيره، وصار متداولا بين عامة الناس ونخبتهم قراءة وفهما.

- **ثانيا: أثر الرحلات في اكتشاف الآخر:**

بعد الانغلاق التقليدي على الذات مثلما يسمّيه "جيرار ليكلرك" نتيجة الخوف من الفكر الوافد، فقد أضحى هذا الانغلاق مُصطنعا بعد اختفاء المسافات على إثر تطوّر وسائل النقل البرية والبحرية، وهو ما أحدث في الوعي الغربي ما يدعوه بـ"الصدمة الثقافية"، ذلك أنّ الانفتاح صار ضرورة تفرضُه طبيعة العصر بدلَ كونه خيارا وجوديا. وقد سمح هذا الانفتاح في حصول انقلاب كوبرنيكي على مستوى المفاهيم والتصوّرات، أبرزها إسقاط الأحكام المسبقة عن الآخر، كما أنّه فرَضَ الحاجة نحو التعامل معه بقيم التسامح والتقبّل بعد اكتشاف الزّخم الروحي والفكري الذي تكتنزه نصوصه ومعتقداته وتجاربه الدينية، وهو ما زاد من حدّة التشكيك في بعض المرتكزات والقناعات التي كانت تتمأسس عليها الذات الغربية، وعلى رأسها نقض مفهوم المركزية، ومن ثمّ شاع اعتقاد جديد مفاده بأن هذا الآخر قد أسهم في بناء الحضارة الإنسانية، ويشكّل جزءا من التاريخ البشري على عكس الاعتقاد الذي كان سائدا[2].

ويتناول "ميشال مسلان" ذات الموضوع، مبيّنا بأن تدشين عصر الرحلات الكبرى بعد تطور البحرية قد أدّى إلى تعدّد المعاينات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية حول العوالم الجديدة، رغم أنّه كان يهدف في أصله إلى التبشير بالمسيحية، لكن حصول المبشّرين على المصادر الأصلية للأديان الأخرى قد وسّع من مجالات دراسة الظواهر الدينية، وهو ما يمثّل عنده تحرّرا في الرؤية والمنهج بعيدا عن القيود

---

[1] سلطان بن عبد الرحمان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، ص 105.

[2] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ص 45-46، بتصرف

والمنازعات اللاهوتية، كما أنّه ولّد تساؤلات مستجدة حول مفهوم المقدس، وعن دوافع الإنسان نحو التعبّد والتقديس[1].

وكمثال عن ذلك، يعرض "ليكلرك" تجربة المبشّرين اليسوعيين الذين سعوا إلى تنصير الهنود، لكنّ اطّلاعهم على التراث الديني السنسكريتي، وتعلّمهم للآداب والعقائد الهندوسية، قد أتاح لهم فرصة لإجراء مقارنات سمحت باكتشاف بنية مشتركة تجمع بين الأساطير واللّغات الهندوأوروبية، فكانوا بمخرجاتهم ونظريّاتهم يمهّدون الطريق لتأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية كالفيلولوجيا المقارنة، والأنثروبولوجيا الدينية، وعلم الأديان، وعلم الأساطير، وغيرها[2].

كما يتناول "موريس أولندر" الأثر الثقافي لاكتشاف السنسكريتية على الفكر الغربي، والمتمثّل في ظهور موجة من التّشكيك في مركزية الاعتقاد التوراتي المستمد من نظرية القديس "أوغسطين" والقائل بأنّ العبرانية مصدر وأصل جميع اللغات، كنتيجة لاكتشاف التقارب بين اللغات الشرقية والعبرانية[3].

- **ثالثا : ابتكار الطباعة وترجمة المعارف :**

لقد سمح اكتشاف "يوهان غوتنبرغ" لآلة الطباعة سنة 1447م بحصول تغيّر كبير في الذهنية الغربية، فبعد منع الكنيسة لاستعمال هذه الآلة وتجريمها خشية انتشار المعرفة بين الناس، وتداولهم للكتاب المقدس بعد أن احتكرت قراءته وتفسيره، أين اعتبرت التداول العامّي لنصوصه بمثابة هرطقة، وهو ما دفعها إلى إقامة محاكم التفتيش[4]، لكنّ الحاجة إلى التعلّم من الإسلام لامتلاكه مفاتيح العلوم التجريبية، والاستفادة من الشروحات العربية للتّراث اليوناني قد سمح بتغير هذا الموقف[5]، ناهيك عن الرغبة في التعرّف على التراث الشّرقي بعد نشأة حركة الاستشراق على إثر ترجمة الكتب الشرقية المقدسة على غرار المشروع الذي أنجزه "ماكس مولر"، بترجمته لخمسين كتابا مقدسا شرقيا إلى الإنجليزية، وهو الإنجاز الذي دفعه نحو التفكير فيها خارج الإطار الكنسي اللاهوتي[6].

3.2 بدايات التأسيس النظري لعلم الأديان الغربي وتحقيق الاستقلالية عن اللاهوت

بعد الحصول على العديد المصادر الأصلية للأديان، وجمع الكثير من التقارير التي أرسلتها وفود المبشّرين اليسوعيين من اليابان والصين والهند والديار الإسلامية، بدأ التفكير في مضمون هاته المصادر من خلال طرح تساؤلات مغايرة عمّا كان متداولا في الأوساط اللاهوتية، كما تمّ الشروع في قراءتها ومحاولة استنطاق دلالتها عبر توظيف أدوات منهجية مستقلّة يُراد بها بلوغ أقصى درجات الموضوعية

---

[1] ميشال مسلان، علم الأديان، ص 44-45، بتصرف

[2] ينظر : ليكلرك، العلولمة الثقافية، ص 121، 137.

[3] موريس أولندر، لغات الفردوس، ص 38-39، بتصرف

[4] لطيفة الكندور، الطباعة والنشر بالمغرب (1282هـ - 1376هـ/1865م – 1956م)، ص35، بتصرف.

[5] ينظر المرجع نفسه، ص 29، 43.

[6] ينظر مقالنا الموسوم بالمسألة الدينية عند ماكس موللر، من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان https://www.asjp.cerist.dz/en/article/165191

بعيدا عن أي أحكام مسبقة، فكانوا بذلك يضعون المعالم الأولى لفرع معرفي جديد يشترك مع اللاهوت في دراسة الدين باعتباره مادّة بحثية، ويتقاطع معه في نفس الموضوع، لكنه يختلف عنه في الغاية والرؤية والمنهج، ولهذا كان التفكير في تأسيسه يمثّل تدشينا للحظة ثقافية أحدثت نقلة جوهرية في الفكر الغربي.

ويشيد "دين محمد ميرا" بجرأة علماء الأديان الغربيين في تحدّي سلطة الكنسية وبشجاعتهم على الظهور في وسط يعجّ بمعاداة الأديان الأخرى، مبيّنا بأن هذا الفرع المعرفي قد برز خلال زمن كان فيه الصّراع بين الدين والعلم على أشدّه، غير أنّ غلبة المنهج الطبيعي والانبهار أمام نتائجه، جعل مكانة الدين تتزحزح في الحياة البشرية، وصار يُنظَرُ إليه بعين الاحتقار، وقد أدّت تطبيقات هذا المنهج إلى تفسيرات إقصائية واختزالية لماهية الدين، ويعود سبب ذلك إلى تفسيره بطرق مخالفة لخصائصه، وهو ما فرض الحاجة نحو ضرورة التفكير في التنظير لمناهج تكون متوافقة مع هاته الخصائص، نظرا لما يشكّله الدين من مكانة باعتباره عنصرا تأسيسيّا في الحياة البشرية، ولذلك كان ظهور علم الأديان المقارن خلال العقد السادس من القرن التاسع عشر إيذانا ببروز اتجاه جديد يحاول دراسة الأديان من وجهة نظر علمية صرفة، مبنية على معطيات بعيدة عن مسلّمات الكنيسة ومبادئها اللاهوتية[1].

وبدلا من التعريج على إسهامات "ماكس مولر" في وضع المعالم الأولى لعلم الأديان في الفكر الغربي، فإننا سنحاول الوقوف عند ماهية هذا العلم، والغاية من التنظير والتقعيد له، وعن خطوط التقاطع والتغاير فيما بينه وبين علم اللاهوت، وذلك عبر التعريج على أهمّ الأفكار الرئيسيّة تجنّبا للاستطراد.

وبناء على ذلك، يذهب "إيريك شارب" إلى أنّ قيام علم الأديان المقارن يقتضي توافر ثلاثة شروط أساسيّة، وهي: أوّلا، وجود دافع قويّ لدراسة الأديان الأخرى، وهو ما تحقّق عمليّا بعد عصر الرحلات الكبرى، ومعاينة التجارب الدينية غير المسيحية واكتشاف زخمها. ثانيا، توفّر المادة العلمية على إثر الحصول على المصادر الأصلية وترجمتها. ثالثا: وجود منهج علميّ حياديّ وموضوعيّ مُستقلّ عن المقاربة اللاهوتية والأحكام المسبقة[2].

وعليه، يحاول علم الأديان أن يفهم عالم الحياة الديني للإنسان المتدين، باعتباره ظاهرة كونية شائعة، داخل واقع معيش، أي دراسة تجاربة الدينية، وبحث علاقته بواقعة متعالية على شرطيته الدنيوية، وهو: المقدس. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتعليق الأحكام الميتافيزيقية، ومحاولة الإلمام بما يتجلّى عبر طقوس ورموز هذا الإنسان لأنّها الطريقة التي انتهجها وعبّر بها عن علاقاته بالمقدس، والسعي نحو استحضار قلقه الوجودي، ويعود ذلك إلى أنّه لا يمكن إدراك ماهية وبنية وجوهر المقدس إلاّ من خلال العمل على الولوج إلى ذهنية الإنسان المتدين، متجاوزا بذلك النّظم والمبادئ اللاهوتية المعهدوة، بمعنى أنه لا يفكر من خلالها، ومن داخلها، وإنّما يعمل علم الأديان على توسيع إطاره ليشمل

---

[1] دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن ، ص 7، 12 بتصرف

[2] دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن ، ص 10-11، بتصرف

مختلف الطقوس والأساطير والعقائد والرموز، بما أنّ مشروعه واسع ومتعدّد بتعدّد عوالم الإنسان المتدين وهو ما يجعله يختلف كما ونوعا عن اللاهوت، الذي يدور في إطار ضيّق ومحدود يتمثّل في معرفة ما الواجب علينا الإيمان به، بينما يشتغل علم الأديان على جميع المعتقدات البشرية، من خلال المقارنة والتحليل والتوضيح بغية التقاط المعنى المشترك لمفهوم المقدس في جميع اللغات الدينية[1].

وكنتيجة لما سبق، فإن علم الأديان لا يهدف إلى بلوغ حقائق دينية مسلّم بها نهائيا عند تحليل القيم الدينية، وهو ما يجعل نتائجه نسبية، فهو ينهض على الشرح والتحليل والمقارنة، ملتزما بالموضوعية والحياد وعدم إصدار الأحكام المعيارية، انطلاقا من احترامه للشعور الديني لدى جميع الناس[2]، بمعنى أنّه يسعى إلى محاولة كُنه معنى الظاهرة الدينية، ودلالات الطقوس والرموز التي تعبّد بها الإنسان المتدين، ومحاولة معايشة واستحضار التجربة الدينية التي خاضها، والسعي نحو إدراك الغاية من ميله نحو التقديس والتعبّد، بالإضافة إلى البحث في إشكالية أصل ومنشأ الدين، ومحاولة العثور على البنية الجامعة والمشتركة بين جميع الظواهر الدينية، وهو ما سنزيده توضيحا عند التطرق إلى مفهوم "ميرتشيا إليادي" لهذا الفرع المعرفي.

3. مفهوم علم الأديان عند "إليادي" وعلاقته بالأنثروبولوجيا الدينية

سنحاول خلال هذا العنصر من البحث تناول جهود "إليادي" في تحديد معالمَ لشخصية الباحث المتخصّص في علم الأديان، مع عرض تصوّره العامّ لهذا الفرع المعرفي، ومناقشة رؤيته حول الحاجة إلى استفادته من الأنثروبولوجيا الدينية، وعن المزالق التي ينبغي له أن يتجاوزها:

1.3. النقد الإليادي للمقاربات الكلاسيكية للظاهرة الدينية - أنثروبولوجيا الأديان نموذجا -

ظهر علم الأديان وسط فضاء ثقافي شَهد خلاله التأسيس لقواعد ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال القرن التاسع عشر في الفكر الغربي، والتي كانت تُحاول بدورها أن تبحث في أهمّ الإشكاليات والأسئلة التي طُرحت بإلحاح أثناء تلك الفترة، ساعية نحو البحث عن أجوبتها خارج المألوف والمتوارث، ذلك أن المادّة الدينية المجموعة من مختلف الأصقاع والحضارات كانت بمثابة الدافع والحافز لانبثاق مناهج وحقول معرفية متعدّدة.

وفي هذا السياق الفكري تحديدا، تتموضع جهود عالم الأديان الروماني "ميرتشيا إليادي"، الذي قدّم قراءة نقدية لأبرز المدارس التي اشتغلت على المسألة الدينية، إذ تمثّل مقاربتها محاولةً لتقديم إجابة جليّة على أهم القضايا التي طُرحت حولها الكثير من التساؤلات، وأهمّها: ما هو أصل الدين؟ ما هو مفهوم المقدس؟ وما معنى التجربة الدينية؟ وما هي الدوافع الباعثة على تقديس الإسان للأشياء

---

[1] مسلان، علم الأديان، ص 12-13، بتصرف

[2] المسعودي، الظاهرة الدينية، ص 24-25 بتصرف

والظواهر؟، ولذلك اصطلح "إليادي" على ذلك العصر الذي اهتم بالبحث في أصول الأشياء بـ"سرساب الأصول"[1] *The Obsession with Origin*، ويُصقد به بدايات القرن التاسع عشر تحديدا.

وبما أن حدود بحثنا تدور حول علاقة التكامل المعرفي بين الأنثروبولوجيا الدينية وتاريخ الأديان، فإننا سنتجاوز النقد الإليادي للمقاربات النفسية والتاريخية والاجتماعية للدين.

يقف "إليادي" متفكّرا في انعكاسات سنة 1912 على الفكر الغربي، وباحثا في الأثر الثقافي الذي خلّفه تأليف "إميل دوركهايم" لكتابه التأسيسي والموسوم بـ"الأشكال الأوّلية للحياة الدينية" الذي نشره في نفس السنة، ومسائلا أثره في تطوّر الدراسات في حقل علم الأديان المقارن، مبيّنا بأن سنة 1912 ذات مغزى في حصول تحوّل دراسة الدين نحو الدراسة العلمية[2]، نظرا لما طرحه الكتاب من مفاهيم مستجدة بخصوص المقدس في علاقته الجدلية بالمدنس، وتوجّهه نحو البحث في إشكالية أصل ومنشأ الدين من خلال العودة إلى التديّن البدائي الغابر، على عكس ما كان سائدا، الذي كان ينطلق من السّردية التوراتية، بالإضافة إلى تشديده على ضرورة وضع قواعد وأدوات منهجيّة واضحة المعالم في دراسة الدين، كما أنّه أعاد طرح التّساؤل من جديد حول تحديد مفهوم الدين في ذاته، وأعاد البحث في الحدود والنطاق الذي يسعه، وقد جعله شموليا يضمّ إليه مختلف الأفكار والمعتقدات التي عرفتها الشعوب، بدلا من التّعويل على نموذج دينيّ تفاديا للإقصائية وإصدار الأحكام المسبقة[3].

وقد عمل "دوركهايم" في كتابه على تقديم قراءات نقدية أسهمت في دحض أبرز المقولات الأنثروبولوجية المتوارثة عن القرن التاسع عشر، لتدفع بالبحوث في علم الأديان نحو الأمام، وأهمّها تقويضه للنّظرية الأرواحية لدى "هربرت سبنسر"، و"المذهب الطبيعي" عند "ماكس مولر"، وهي الانتقادات التي استفاد منها "إليادي" في نقده للمقاربات الكلاسيكية في بحث المسألة الدينية، وسنقف على أهمّ أطروحاتها الرئيسية فيما سيأتي.

ويذهب "إليادي" إلى أنّ المقاربات التي وظّفها الأنثروبولوجيون الأوائل كانت تمّثل تطبيقات منهجية جديدة بالفعل لأنّها لم تكن معهودة، مدّعين - بحسبه - الوصول إلى نتائج أكثر ثباتا ويقينا رغم عدم اشتغالهم ضمن سياق ومنظور تاريخ الأديان، وقد شدّد على الدّور الكبير الذي أسهمت به نظريّاتهم في الحياة الثقافية السّائدة خلال العقود التالية، ومؤكّدا بأنّ جهود هؤلاء الأنثروبولوجيّين قد أثّرت بشكل كبير في تشكيل روح العصر الذي عرفته الأجيال الماضية، مُقرًّا بأنّ اجتهاداتهم حول الدّين لا تزال تلقى تقديرا حتّى اليوم[4].

غير أنّه يَعيب على الأنثروبولوجيين اللاّحقين، ومن بينهم "دوركهايم" ومن جاء من بعده، تأثّرهم في صياغتهم لفرضياتهم حول المراحل الأولية لتشكّل الدين على نظريات أسلافهم التي كانت رائجة،

---

[1] ينظر: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 120.

[2] المرجع نفسه، ص 65 بتصرف

[3] ينظر: إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 43-44 بتصرف

[4] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 65-66 بتصرف

ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال الإشارة إلى الأثر العميق الذي مارسته نظرية "إدوارد تايلور" حول "الإحيائية" من حضور بارز في الوسط الثقافي الألماني في الفترة الممتدة ما بين 1900 و1912، بالإضافة إلى تأثير نظرية "المانا" التي أسقطت هيبة الإحيائية، وقالت بوجود قوة تثير الدّهشة والخوف والرهبة داخل الإنسان، وهو ما كان يدفعه إلى تقديسها، وقد طرح "ماريت" هذه النظرية التي تعرف بـ"ما قبل الإحيائية"، فصارت بمثابة النموذج التفسيري السّائد حول أصل الدين[1].

كما يشير "إليادي" إلى الصّدى الذي أحدثته أطروحة "فريزر" في كتابه الشهير "الغصن الذهبي"، ويدعوه بالعلاّمة الأنثروبولوجي، فقد طرح نظريّة تقول بأسبقية السّحر على ظهور الدين في التاريخ البشري، ومبيّنا بأنّه رغم المساوئ التي تميّز هذا الكتاب بسبب عدم مراعاته للفوارق الثّقافية، إلاّ أنّه أصبح من الكتب الكلاسيكية والتأسيسية نظرا لأثره البالغ في عدد كبير من حقول العلم والمعرفة، لكنّه يؤكّد بأنّ "فلهلم شميدت" كان الأنثروبولوجي الوحيد الذي رفض تبنّي النّظريات "ما قبل الإحيائية"، ورفض الإجابة عن أصل الدين من خلال مبادئها، متبنّيا مقاربة مغايرة لسلفه[2].

ويولي "إليادي" اهتماما جليّا بنقد الأطروحة الدوركهايمية القائلة بأن الدين ذو منشأ اجتماعي، حيث قام بالموازاة بين الطوطم والمقدس بعد دراسته للقبائل الأسترالية، جاعلا من الألوهية والزّمرة الاجتماعية شيئا واحدا، وقد انتُقد من طرف الأنثروبولوجيين بشدّة بسبب هذا الموقف، على غرار "غولدنويزر" الذي نادى بعدم اعتقاد الكثير من القبائل في مختلف أصقاع العالم بالطّواطم، وهو ما يطرح التساؤل حول مصدرية استمداد تلك الشعوب من ثمَّ لأدياناها؟ بالإضافة إلى موقف "شميدت" الذي انتقد "دوركهايم" بسبب تركيزه على قبائل أستراليا دون غيرها، ويقصد عشائر الأرونتا تحديدا، ذلك أنّ "دوركهايم" قام بتعميم نتيجته على جميع الظواهر الدينية من دون مراعاة الفوارق الدينية الموجودة بين مختلف المجتمعات وهو عين الاختزال، ومع ذلك، فقد ظلّ كتابه يؤثّر بشكل كبير في المدارس الدّوركهايمية اللاحقة، خاصّة أنه أسهم بأطروحاته في تأسيس ما صار يسمّى بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية التي ضمّت العديد من المفكّرين البارزين على غرار "ليفي بريل" ونظريته حول "العقلية البدائية" التي تنادي بـ"المشاركة الصوفية" التي ينخرط فيها البدائي مع عالمه المحيط، بسبب عجزه عن التفكير المنطقي، وهو ما يدلّ على وجود مرحلة "ما قبل منطقية" في تاريخ البشرية، ومن شأن ذلك أن يساعد الباحث المعاصر في تفكيك دلالات الأساطير والرموز الدينية الغابرة، ومن ثمّ القدرة على فهم طبيعة التديّن البدائي، كما أنّه تطرّق إلى الأثر العميق الذي مارسته نظرية الهبة والأضحية التي طرحها "مارسيل موس" على تصوّرات مؤرخي الأديان الفرنسيين على غرار "جورج ديموزيل"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 66-68، بتصرف

[2] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 68-69، بتصرف

[3] المرجع نفسه، ص 70-73، بتصرف

كما يتوقف "إليادي" عند نظرية الأنثروبولوجي "فلهلم شميدت" حول التوحيد البدائي باعتباره أصل الدين، أي الاعتقاد بوجود توحيد أولاني لإله رحيم يعيش في السماء، لكنّ التّطورات الحاصلة شوّهت هاته العقيدة لتتحوّل إلى التعدّد، وقد اعتقد شميدت" بأنّ الاعتماد على ما يدعوه بالأنثروبولوجيا التاريخية عبر تطبيقها على الشعوب البدائية سيقود نحو الجواب عن منشأ فكرة التّأليه، ذلك أنّه استطاع بحسبه أن يُميّز التقاليد "الغابرة" و"الأولية" عن التّراصف والتّراكم والتطوّر اللاّحق، ومعترضا في نفس الوقت على المقاربات غير التاريخية لدى "دوركهايم" و"تايلور" وفريزر" وغالبية الأنثروبولوجيين، ولهذا عمد "إليادي" في بحوثه على تطبيق المنهج التاريخي باعتباره "الصّعيد الذي يؤسّس الظاهرة دون أن يكون جوهرا فيها". ومع ذلك، فقد وجّه انتقادا لنظرية "شميدت" لقلّة الأدلة حول صحّتها، ولندرة الوثائق التي تعود إلى العصور الغابرة، وهو ما جعله يدعو إلى الانطلاق من القول بأنّ الحياة الدينية الأولى كانت شديدة التعقيد، لأنّ التصوّرات "رفيعة المقام" قد تعايشت فيها إلى جانب الأشكال "الدنيا" من العبادة والاعتقاد[1].

وبعد هذه الدراسة النّقدية لأهمّ النّظريات الأنثروبولوجية في تفسير أصل الدين، يُبدي "إليادي" تحسّره على تراجع مستوى الأعمال المنجزة في هذا الحقل، ويتأسّف على عدم جرأة الأنثروبولوجيين على تناول موضوعاتهم بنفس الجرأة التي كانت لدى الأوائل، ومندّدا بالتراجع الذي تعرفه أنثروبولوجيا الدين بعد عصر كل من "تايلور" و"فريزر" و"ماريت" الذي انتهى بحسبه. وكان يرى بأنّ الأنثروبولوجيا لم تعد تمثّل مفتاحا للإجابة عن مشكلات عويصة وواسعة تدور حول البحث عن أصل الدّين وتطوّره، وهي الأطروحة التي ذهب إليها "إيفانز بريتشارد" في كتابه "نظريات في الديانة البدائية"[2]، وهو ما يؤكّد على الحاجة إلى التنظير لحقل معرفي جديد يمكنه التصدّي لحسم الإجابة عن هاته الإشكالية الحالكة.

ويشير "هانس بانر" إلى القراءة النقدية الإليادية للمقاربات الكلاسيكية للظاهرة الدينية، مؤكّدا أنّه تمّ دعوة "إليادي" إلى كتابة دراسة استقصائية حول تاريخ الأديان على مدار الخمسين سنة الماضية، أين يتوقّع القارئ لدى مطالعته بأنه سيغطي باحثي الدين انطلاقا من "رودولف أوتو" باعتباره من مؤسسي علم الأديان في الفكر الغربي، لكنّ الدراسة في حقيقتها ابتدأت بـ"دوركهايم" و"فرويد"، كما تضمّنت "موس" و"غرنيه" و"مالينوفسكي" و"إيفانز بريتشارد" و"بارسونز"، على سبيل المثال لا الحصر. وبما أنّه لم يكن أيّ من هؤلاء الباحثين مؤرخي أديان، فما الغاية من إدراجهم؟. ومن بين الحجج العديدة التي ساقها حول تضمينهم، تتمثّل في أنّ دراساتهم رغم اختزاليتها، لكنّها ذات فائدة. ويذكر "بانر" بأنّ الاشكالية في هذا الموقف الإليادي تكمن في اعتبار الدين ذو جوهر فريد يستلزم هيرمونوطيقا خاصة للتحليل، ذلك أنّ السّاعين نحو تفسير الدين اجتماعيا، أو نفسيا، قد يدركون خاصّية ثانوية في الدين، عوض معناه الجوهري، فقد قام "دوركهايم" و"فرويد" بمراعاة جانب

---

[1] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 85-87 بتصرف

[2] المرجع نفسه، ص92.

واحد في الدين، وتمّ الارتقاء به ليكون مستوى تأسيسيًا، كما أنّهما كانا مخطئين في الاعتقاد بأن الجوانب الثانوية في الدين، أي الجوانب الاجتماعية والنفسية، تعتبر أساسية لتحقيق إدراك جوهره الأصيل[1].

2.3. الحاجة الإبستيمولوجية لتأسيس علم الأديان وتجاوز اختزالية المقدس

كان المشروع الإليادي يطمح إلى تأسيس علم مستقل بذاته يُعنى بالظاهرة الدينية، كما يطمح إلى تمليكه القدرة على بلوغ جوهرها، وإدراك ماهيتها مثلما تتجلّى دونما اختزالية أو انتقاص من قيمتها، أو تفسيرها بغير ما يتوافق مع خصائصها، وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان يسعى إلى تقليد وسام صدارة عرش العلوم الإنسانية، واعتباره مرجعها الأساسي إذا ما تعلّق الأمر بالبحث في طبيعة الدين، وكان يعلم بأنّ تحقيق هذه الغاية يتطلّب منهجا يمكنه كُنْه دلالات الوثائق الدينية، واستنطاق معاني رمزياتها التي تعبر عن وضع وجودي وتجارب دينية عاشها الإنسان المتدين، مؤمنا بأنّها تمتاز بالثّراء والزّخم، ولهذا اجتهد من أجل التقعيد لأدوات منهجية تسمح باستخلاص المعاني الكامنة في تلك الوثائق، لأن النجاح في تحقيق هذه المهمّة سيسمح بإقامة حوار وجودي مع هذا الإنسان، وهو ما من شأنه أن يُساعد في فهم النّفسية الحديثة لاعتقاد "إليادي" بأنّ الإنسان الحديث يكتنز تصوّرات الإنسان القديم في لاوعيه، وانطلاقا من رفضه لإجراء قطيعة معرفية ووجودية مع الأنطولوجيا البدائية الغابرة مثلما تنادي المقاربات الحديثة بذلك، بسبب بناء تصوّرتها الإقصائية عن الإنسان المتدين البدائي من منطلق التفّق والاستعلائية.

ونظرا لكثرة الوثائق الدينية التي أتاحتها الكشوفات الأنثروبولوجية والجغرافية، فإنّ مؤرخ الأديان مطالب بالعمل عليها، ومحاولة استنباط دلالتها ومعانيها الحافلة، "فهو يعلم بأنّه محكوم عليه بالعمل على وثائق تاريخية، لكنّه في الوقت نفسه يشعر أنّ هذه الوثائق تقول له شيئا آخر غير مجرّد أنّها تعبّر عن أوضاع تاريخية، إنّه يشعر على نحو ما بأنّ هذه الوثائق تكشف له عن حقائق مهمّة حول الإنسان، وصلة الإنسان بالمقدّس. لكن كيف السبيل إلى إدراك هذه الحقائق؟ هذه هي المسألة التي تقضّ مضاجع الكثيرين من مؤرّخي الأديان المعاصرين، ذلك أنّه بإمكان السؤال الموفّق أن يضخّ حياة جديدة في أوصال علم متهالك"[2]، فهاته الوثائق تنطوي على معاناة وجودية تحتاج إلى استكناه دلالاتها، وبنجاح هذا المشروع، فإنّه سيصبح من الممكن بحسب "إليادي" النهوض بعلم الأديان الذي يعاني من حالة متردية ومتهاكلة بسبب تردّد روّاده، واستعادة هيبته من جديد بين مختلف الحقول المعرفية، ولذلك فهو يرى بأن جواب هذه الإشكالية، وخلاص التخصص من التراجع القهقري إزاء تخوّف مؤرخي الأديان وتراخيهم أمام المد الاختزالي، يتمثّل في تبنّي وتوظيف مقاربة تأويلية لهذه الوثائق، لأنّها تملك الكفاءة اللاّزمة لاجتناب هذا الإقصاء، ولقدرة أدواتها على استخلاص زخم الرموز الدينية، ولهذا نادى بضرورة تأويلٍ خَلَّاقٍ Creative Heurmeneutics لها، بدلا من الاكتفاء بمجرد ترتيبها وتصنيفها وتبويبها.

---

[1] Sharma, To the Things Themselves., pp . 179-180.

[2] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 134، بتصرف.

وبعد العرض النّقدي السّابق الذي قدّمه "إليادي" للمقاربات الكلاسيكية التي اشتغلت على البحث في ماهية وأصل الظاهرة الدينية، يخلص بعد ذلك إلى أنّها قد جانبت الصّواب بسبب وصولها لمخرجات ونتائج وصفها بـ"الاختزالية" *Reduction*، والذي يعني في تصوّر مؤرّخ الأديان الروماني مقاربة الدّين من خلال زاوية نظر لا تنطلق من داخله، ولا تعتمد على دراسته في ذاته، مبيّنا بأنّ عدم ترك الظّاهرة لتُفصح عن ذاتها بذاتها، وعدم محاولة فهم طبيعة الشّعور الذي عاشه الإنسان المتدين أثناء طقوسه عبر السماح له بسرد ماهية هاته المعايشة، هو السبب في الخروج بنتائج اختزالية وإقصائية، ومن ثمّ، فإنّ المقاربات الاختزالية على العكس من ذلك تماما، تقوم بدراسة الدين من خارجه، ثمّ تُصدر أحكاما قبليّة مُسبقة وجاهزة عليه تخضعها لسياق أيديولوجيتها وسياقاتها وغاياتها.

ويكمن السبب الجوهري في هاته المخرجات وفقا لـ"إليادي" إلى عدم مراعاة الصّعيد الديني للظاهرة، وبشكل أكثر دقّة، إلى عدم دراستها باعتبارها "شأنًا دينيًّا في ذاته"، وإنما القيام بمقاربتها باعتماد سياقات أو أصعدة اجتماعيّة، أو نفسيّة، أو فلسفيّة، أو اقتصاديّة، واعتبارها بمثابة عناصر جوهريّة في الدين بدلَ كونها ثانويّة فيه، والارتقاء بها لتحتلّ بُعدا تأسيسيًّا داخله. بالإضافة إلى إلغاء "البعد الترانسندنتالي"، الذي يمثّل بالنسبة للإنسان المتديّن أهمّ عنصر يشكّل معتقده، لإيمانه بأنّ مصادر تلقّيه لطقوسه وشعائره وعقائده يرجع لكينونة مفارقة للشرطية البشرية، وهو ما يسمح بإضفاء طابع الشرعية عليها، لكنّ المقاربات الاختزالية تستبدله بمفاهيم أخرى، ومنها تفسير الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية نشأ لحاجة مجتمعية إلى التنظيم، وبالتّالي، فإنّه يُعتبر نتاج الفكر الجمعي مثلما تقول بذلك النّظرية الوظيفيّة الدوركاهيمية.

ويشير "آلان" إلى أهمّ مبدأ تتمأسس عليه إسهامات "إليادي" في جدالاته العنيفة مع المقاربات الاختزالية، ويتمثّل في ضرورة "مراعاة السّياق والصّعيد الخاص بالظّاهرة الدينية"، فقد أكّد في الكثير من كتاباته قاعدة منهجية مفادها بأنّ "الصّعيد هو الذي يخلق الظاهرة"، ويقصد بذلك حتمية دراستها في ذاتها، وحتمية مراعاة شروطها التاريخية والثّقافية دون اعتماد أحكام قبلية خاضعة لمرجعيات مغايرة لخاصّية الظاهرة، وبناء على ذلك، فإنّه من الممكن ملاحظة الفرضية الإليادية المنهجية الخاصة بعدم قابلية المقدس للاختزال في انتقاداته للمواقف الاختزالية في المقاربات الكلاسيكية، فتبعا لتصوّره، قام الباحثون الأوائل (العقلانيّون، الوضعيّون) بتطبيق نماذج متكلّفة بشكل متكرر، كما أنّهم أخضعوا معطياتهم إلى نزعة أُحادية وتطوّرية. ورغم ثناءه على انفتاح أنثروبولوجيّي واجتماعيّي ونفسانيّي ومؤرّخي القرن العشرين على بُعد مستجدٍ للمقدس، غير أنّه انتقد اختزالهم لمعنى الديني وفقا لتحليلاتهم وأيدويولوجياتهم الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والتاريخية. ويمكن اختصار جوهر النقد الإليادي عبر الدعوى المناهضة للاختزالية التالية: "ينبغي على الباحث أن يدرك الظواهر الدينية وفق صعيدها المرجعي، من خلال اعتبارها شأنا دينيا فحسب، ذلك

أنّ تفسير الأساطير تبعا لمرجعية ذات صعيد مغاير (اجتماعي، نفسي، اقتصادي، وغير ذلك)، هو اختزال وإهدارٌ لقصديتها الكلّية وإخفاق في إدراك عنصرها الفريد غير القابل للاختزال : وهو المقدس[1].

وكنتيجة لما سبق، فإن مبدأ ضرورة مراعاة الصعيد باعتباره الأساس الذي يصنع الظاهرة، يُمثّل قاعدة وفلسفة إليادية خالصة، إذ يقول شارحا : "كذلك يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يُؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به، لا عندما يُختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته"[2]، فالبنية الجوهرية للدين يمكن بلوغها من خلال مقاربتها بحسب صعيدها التي تتجلى من خلاله، دون استدعاء لنماذج تفسيرية خارجة عنها لا تنتمي إلى مرجعيتها، أو بردّها إلى عامل ثانوي وجعله بمثابة الجوهر رغم عرضيته فيها، وهو ما جهل المقاربة الإليادي تصنّف لدى علماء الأديان باعتبارها مقاربو مناهضة للاختزالية.

وبناء على ما سبق، فإنّ الاختزالية الممارسة في المقاربات الأولى وانعكاساتها على دراسة الأديان هي التي دفعت بـ"ميرتشيا إليادي" إلى القول بأنّ نتائجها الإقصائية قد زادت من عبء المسؤولية على مؤرخ الأديان للنهوض والاضطلاع بمهمّته المنوطة به، والمتمثّلة في ضرورة مقاربة الظاهرة الدينية من خلال منظور تخصّصه وفلسفته الفريدة، وذلك من خلال الانطلاق من روح وشخصية تخصّص علم الأديان الذي اكتسب خاصّية التفرّد Uniqueness من خاصيّة التفرّد في الظاهرة الدينية في ذاتها، بمعنى أنّها ذات جوهر فريد Sui generis يفرض تحليله وفق منظور يتّفق وهاته الخاصية، دون تحويرها بما لا يتوافق معها، وهو ما يؤكّده "إليادي" بالقول : "مثل هذه الدراسات يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرّخ الأديان [...] لا نقول أن ليس على مؤرّخ الأديان أن يتعلّم شيئا من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاحها علم نفس الأعماق، لكن لا شيء يرغمه على التخلّي عن المنظور الذي يخصّه، من أجل أن يفهم العوالم الدينية التي تكشف عنها مراجعُهُ ومُستنداتُهُ، وإذا ما جازف وفَعل وابتعد عن مجاله الخاص، فإنه يحلّ نفسه محلّ عالم النفس، وعندها يتأكّد أنّه لن يستفيد شيئا من فِعله، ولن يجني مكسبا".[3]

وعليه، يدعو "إليادي" إلى ضرورة مقاربة الوثائق الدينية المكتشفة على ضوء مناهج لها الكفاءة اللازمة لبلوغ جوهرها الروحي الكامن، ويُحمّلُ مؤرخ الأديان مسؤولية التنظير لها قائلا : "لهذا السّبب نعتقد بأنّ تاريخ الأديان مدعوٌّ للقيام بدور مهمّ في الحياة الثقافية المعاصرة، لا لأنّ فهم الأديان الغربية والغابرة من شأنه أن يُوفّر مساعدة قيّمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضا، بشكل خاص، لأنّ السّعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعبّر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرّخ الأديان تُمكّنُهُ من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان، ذلك أن إنسانية جديدة، على الصّعيد العالمي،

---

[1] Allen, Structure and Creativity., p. 12.

[2] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 55.

[3] ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 11.

أنها تنمو على قاعدة هذه المعرفة"[1]. فدراسة هذه الوثائق بموضوعية ستساعد على تحصيل فهم عميق لماهية الإنسان، وعند هذه المسألة، يظهر اعتقاد "إليادي" بالكونية المشتركة، فهو لا ينطلق من التصوّر الغربي الإقصائي للآخر، وإنما على النقيض من ذلك، يعتقد بأنّ كلّ دين قد ساهم بطريقة معيّنة في تشكيل شخصية الإنسان الحديثة، ولذلك فإنّه يمكن من خلال دراسة وثائقه أن نحقّق فهما أسلم لجوهر الكينونة الإنسانية، والتعرّف أكثر على بنية النفس وطبيعتها.

ناهيك عمّا سبق، فإن الدراسة المقارنة للأديان عند "إليادي" مدعوة للاضطلاع بهذه المهمة لأربعة عوامل، ويمكن تلخيصها كالتالي، "أولا: الفترة التّاريخية التي فرضت مواجهة تحدّيات لم تكن معروفة قبل خمسين سنة. ثانيا: دخول الشّعوب الآسيوية والبدائية إلى مسرح التاريخ. ثالثا: تراجع المركزية الغربية وخضوع قِيَمِها إلى النّقد من طرف غير الغربيّين. رابعا: نجاح الحوار مع هذه الثقافات رهين بفهم سياقاتها الدينية انطلاقا من مصادرها"[2].

ويعتقد "إليادي" بتفرّد واستقلالية تاريخ الأديان في دراسة الظاهرة الدينية، لكنّه لا يتنكّر لجدوى الاستفادة من الفروع المجاورة، غير أنّه يشدّد على ضرورة الاحتياط من الانصهار عند دراسة الظاهرة الدينية في تصوّراتها المعرفية، والتوظيف الكلّي لأدواتها المنهجية، وهو ما سيُفضي في النهاية إلى ذوبان شخصيّة مؤرّخ الأديان، لأنّ حقل تاريخ الأديان لا يتطابق معرفيا ومنهجيا مع طرائق التخصصات الأخرى، فأدوات مؤرّخ الأديان لا تتماثل مع تلك التي يوظّفها النفساني، أو اللساني، أو الاجتماعي، وغير ذلك، فهي تختلف بشكل كبير عن أدوات اللاّهوتي. كما أنّ مؤرخ الأديان يشتغل على الرموز الدينية بطريقة تراعي طابعها الفريد، لأنها ترتبط في تصوّره بتجربة دينية أو بمفهوم ديني للعالم، خاصّة وأنّ دراسة الرمزية الدّينية قد تتشّعب عند محاولة استكناه جوهرها بين مختلف الحقول فتعدّد قراءاتها تبعا للأيديولوجية التي تخضع لها، وهو ما يهدّد قصديتها أو خاصيتها المتعالية والدينية بالذوبان والضياع والهدر، ولهذا يشتغل تاريخ الأديان ويهتم باستنطاق دلالتها الكامنة من خلال مراعاة صعيدها الديني، ولذلك انصبّ جهد "إليادي" نحو إثبات تفرّد تاريخ الأديان، واستحقاقه للرّيادة على هرم العلوم الإنسانية عندما يتعلّق الأمر بدراسة الدين من وجهة نظر دينية محضة.

ويشدّد "إليادي" على أنّ هذا التفرّد يمكن حصره في مجالين وهما: الأدوات والتصور، مشيرا على سبيل المثال بأنّ طريقة مؤرخ الأديان تختلف عن طريقة اللاهوتي الذي يسعى إلى تحقيق فهم أعمق للعلاقة بين الله الخالق والإنسان المخلوق بطريقة معيارية، لكنّ مؤرخ الأديان يُوظّفُ منهجًا تجريبيًّا في مقاربته، كما أنّه يشتغل على الحقائق التاريخية-الدينية المغايرة، ساعيا نحو فهمها وجعلها جليّة لدى الآخرين، بالإضافة إلى أنّه مُنجذب نحو معنى الظاهرة الدينية وتاريخها، محاولا إنصافهما دون التضحية بأيّ منهما[3].

---

[1] إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 50.

[2] المرجع نفسه ، ص 49، بتصرف.

[3] Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks ., p. 77.

وكخلاصة عمّا سبق تناوله، فإنّ مؤرخ الأديان ملزم في نظر "إليادي" عند التّحليل النهائي بمقاربة الموضوع انطلاقا من أدواته الاستقصائية الخاصة وتصوّره الخاص، نظرا لعدم وجود تصوّر يمكن من خلاله دمج المعطيات التاريخية-الدينية بشكل أفضل من التصوّر العام لتاريخ الأديان، لأن تردّد مؤرّخي الأديان، هو من أفضى بهم إلى المرافقة أحيانا على دمج فرضيات الأنثروبولوجيين. فهو يرى بأنّ صياغة فرضيات عامّة حول السّلوك الديني للإنسان هي المهمّة المنوطة بمؤرّخ الأديان دون غيره، لكنّه يُشترط له أن يكون خبيرا بنتائج الأبحاث التي أُنجِزَت في جميع المجالات المهمّة المجاورة لتخصّصه، ثمّ يُدمجها ضمن تصوّره الخاصّ[1].

ومن بين الأسباب التي تقف من وراء رفض "إليادي" للمقاربات الاختزالية إنّما يعود إلى تبنّيها لفكرة القطيعة المعرفية والوجودية مع التّراث الرّوحي البدائي الذي واجه - بحسبه - نفس المشكلات الوجودية، ولهذا فهو يؤمن بأن الإنسان الحديث سليلُ الإنسان الغابر، ودليله على ذلك هو اعتقاده بأن الحديث لا يزال يحتفظ بحنينه نحو الأصول وبتوقه نحو العيش وسط المعنى، وانتفاضته على العبثية والعدمية، ويمثّل اللاوهي ميدانا فسيحا لذلك، وبالتالي فإنّه لا يمكن فهم الأزمة الوجودية الحديثة إلا من بعد إجراء حوار صادق مع الأوضاع الوجودية الغابرة، وهو ما دفع بـ"إليادي" نحو تبنّي فكرة النهضة بعلم الأديان باعتباره الأقدر معرفيا على إنجاز هاته المهمة الحالكة.

3.3 التلاقح المعرفي بين تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية

لا يعادي "ميرتشيا إليادي" جهود وإسهامات المقاربات المغايرة والمجاورة لعلم الأديان، وإنّما على النقيض من ذلك، يدعو إلى الاستفادة منها، ولعلّ أصدق دليل يؤكّد موقفه، هو توظيفه لحجج العديد من أنثروبولوجيّي الدين في ردودهم وجدالاتهم على بعضهم البعض بخصوص نظريّاتهم حول أصل الدين وطبيعته وبنيته.

وبناء على ما سبق، يرى "إليادي" بأنّه ينبغي لمؤرخ الأديان أن يكون ممتنا للأبحاث التي أُجرِيت من وُجهات نظر مختلفة حول موضوعات تدخل ضمن مجالات اهتمامه، وبما أنّ العلوم الإنسانية مترابطة، يصبح من ثمّ، لكلّ اكتشاف فائدته في التخصصات المجاورة، فما تقدّمه الأنثروبولوجيا حول وظيفة الرموز من فائدة يكتسي أهمّية بالغة بالنّسبة لعلم الأديان، لأنّه من الناحية الجوهرية، يظلّ الموضوع ذاته : فنحن نتعامل مع إدراك الإنسان لوضعه في العالم، وبالتالي، فإنّه ينبغي إجراء دراسة مثمرة حول العلاقات القائمة بين الأنثروبولوجيا وبين علم الأديان[2]. وعند هاته المسألة تحديدا، يؤكّد "إليادي" على القيمة المعرفية التي يمكن تحصيلها من التكامل بين فروع العلوم الإنسانية وعلم الأديان، وذلك من خلال الاستفادة من معطياتها ونتائجها ومادّتها العلمية لما لها من قدرة على إثراء تصوّره، ولهذا لا يسعُ مؤرّخ الأديان تجاهلها وتجاوزها.

---

[1] Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks ., p. 78.

[2] Ibid., p 77.

وقد سبق لنا وأشرنا إلى القاعدة الإليادي القائلة بأنّ "الصّعيد هو الذي يخلق الظاهرة"، وهو ما يعني وجوب دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها شأنا دينيا، انطلاقا من الافتراض الذي يعتقد بأنّ المقدّس يتعذّر على الاختزال، غير أنّ "إليادي" لا ينكر وجود عوامل أخرى تدخل في التأثير على هاته الظاهرة، وذلك ما يشرحه أحد المتخصّصين في الطرح الإليادي وهو "دوغلاس آلان" الذي يذهب إلى وجود قاعدة إليادية موازية لا تُلغي تداخل عوامل أخرى في تشكيل الظاهرة الدينية، وتتمثّل في القول بـ"عدم وجود ظاهرة دينيّة خالصة"، فالمبدأ المنهجي المتعلّق بعدم قابلية المقدس للاختزال لا يعني بأنّه ينبغي على الباحث أن يركّز حصرا على "خالصية" الظاهرة الدينية، بما أنّ الدين باعتباره ظاهرة إنسانية، ينطوي على عنصر اجتماعي، ولساني، واقتصادي، نظرا لعدم إمكانية فصل الإنسان عن هذه الجوانب، ولهذا اعتمد "إليادي" في جمع معطياته على بعض الشّروح والتفسيرات التي أسهم بها الأنثروبولوجيّون والنّفسانيون والاجتماعيّون والمؤرّخون رغم عدم التزامهم بقاعدة تعذّر المقدس على الاختزال، وعليه، فإنّ استقلالية تاريخ الأديان في دعواه التي لا تقبل اختزال الدين، لا تعني بالضّرورة عزل نفسه والادعاء بالاكتفاء الذّاتي، فهو لا يُقدّمُ تفسيرات غير اختزاليّة للدين والأسطورة وبقية المعطيات الدينية فحسب، وإنّما يملك دورا خاصّا في تحقيق تكامل وتركيب ودمج إسهامات مقاربات التخصصات الأخرى ضمن إطاره الديني اللاّإختزالي الشّامل والمترابط والبنّاء[1].

لكنّ "إليادي" يُبدي تحسّره على تردّد مؤرخي الأديان بسبب تقاعسهم وتبنّيهم لنظريّات غيرهم، ويُعلنُ أسفه على وجود القليل من مؤرّخي الأديان الذين يبذلون جهدا في متابعة الأبحاث المنجزة في بقية التخصّصات، ويمكن تفسير هذا التردّد تبعا لتصوّره، في فكرتين مفترضتين، ويمكن صياغة الأولى على هذا النحو: يشكّل تاريخ الأديان مجالا غير محدود، بحيث لا يسع أيّ أحد أن يَخبُرَهُ (وهذا صحيح، إذ ينطبق ذلك على جميع التخصصات التاريخية، وقد لاحظت "أناتول فرانس" منذ أكثر من خمسين عاما، بأنّ قراءة جميع الوثائق المتعلقة بالثورة الفرنسية قد يتطلّب حيوات متعددة) وبالتالي، فإنه يُفَضَّلُ معرفة مجالٍ واحدٍ بشكل جيد بدلاً من التجوّل كالهوّاة بين مختلف مجالات. أمّا الاحتمال الثاني، فيتمثّل في "النظريات العامّة" حول الدين، ولذلك فمن الحكمة استشارة اجتماعي، أو أنثروبولوجي، أو نفساني، أو فيلسوف، أو لاهوتي بخصوصها. وبالإضافة إلى ما تمّ تناوله، فإنّه يوجد الكثير ممّا يمكن قوله حول تثبيط مؤرّخ الأديان الذي يواجه مشروع مقارنة ودمج، غير أنّه في الّحظة الراهنة، فمن الواجب تصحيح الرأي الخاطئ حول إشكالية التكامل[2]. فالتكامل المعرفي لا يعني فقدان مؤرّخ الأديان لهوّيته، كما لا يعني الاستغناء عمّا تُتيحه بقيّة التخصّصات المجاورة رغم الصّعوبة والمشقّة عند محاولة الإلمام بالمادّة المعرفية التي تنتجها هذه الأخيرة من جهة، ناهيك عن استحالة الإلمام بكل التّاريخ الديني ووثائقه من جهة أخرى.

---

[1] Allen, Structure and Creativity., pp. 18-19.

[2] Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks., pp. 78-79.

وبعد عرض هاته الصّعوبات التي تعترض طريق مؤرّخ الأديان، يقوم "إليادي" بعدها بمحاولة تذليلها، وبيان طريقة تفادي تلك المزالق المنهجية عبر تحديد مسلكيْن، أمّا الأول فيرى بأنّ مؤرخ الأديان ليس ملزما باستبدال نفسه بمختلف المتخصصين، وبالتالي فهو ليس ملزما بإتقان فيلولوجيتهم، ذلك أنّ مثل هذا الاستبدال ليس مستحيلا فحسب، وإنّما عديم الجدوى، فمؤرّخ الأديان الذي يتخصّص على سبيل المثال في الهند الفيدية أو اليونان الكلاسيكية ليس ملزما بإتقان الصّينية، أو الأندونيسية، أو البانتو لإدراك الوثائق الدينية الطاوية، أو أساطير السّكان الأصليّين في سيرام لتوظيفها في بحوثه، وإنّما تكمُن مهمّته في التّعرّف بذاته على التطوّر المحرز من طرف الاختصاصيّين في هذه المجالات، وبالتالي، فإنّ مؤرخ الأديان غير ملزم بإتقان عدد معيّن من الفيلولوجيات، ولكنّه يملك القابلية لدمج المعطيات الدينية ضمن منظور تخصّصه العام، كما أن مؤرخ الأديان لا يشتغل باعتباره فيلولوجيا، وإنّما بكونه هيرمونوطيقيا، لأنّ إتقانه لتخصّصه قد أكسبه كيفية توجيه ذاته وسط متاهة الحقائق، وعلّمه طريقة استقاء مصادره، وانتقاء الترجمات الأكثر ملائمة، والدّراسات التي يُحتمل أن توجّه بحثه، فهو يسعى لفهم المواد التي أتاحها الفيلولوجيّون والمؤرّخون انطلاقا من تصوّره الخاص، أي انطلاقا من منظور تاريخ الأديان، فقد يستغرق الفيلولوجي عدّة أسابيع على سبيل المثال لفكّ بنية لغة معينة لا يعرفها. وبالتالي، يتحتّم على مؤرخ الأديان أن يكون كفؤاً ليصل إلى نتائج مماثلة عند الاشتغال على معطيات دينية غريبة عن حقله الدراسي، كما لا يلزمه أن يكرّر جهود بقيّة المتخصصين، وإنّما يتمثّل واجبه بالأحرى في معرفة جهود هؤلاء جيمعا حتى يتمكّن من توظيف نتائجهم ودمجها[1]. إذ لا ينبغي على مؤرخ الأديان أن يكون نسخة ثانية مطابقة لتخصّص آخر، وذلك باستعارة وجهة نظر هذا التخصّص أو لمناهجه أو لمعجمه الاصطلاحي، وإنما يستفيد منها ويوظّف معطياتها ويدمج نتائجها بما يتوافق مع مقاربته للظاهرة الدينية.

أما ما يتعلّق بالمسلك الثاني فيتمثل في الفكرة المسبقة الثّانية التي يتبنّاها بعض مؤرخي الأديان، لا سيما حول ضرورة استشارة متخصّص آخر من أجل إنجاز تحليل متكامل ومنهجي للحقائق الدينية، وقد ساهم عاملان في تعزيز وغرس هذا التردد: فمن ناحية، تؤدّي البنية الدقيقة لتخصّص معيّن وظيفة التّمهيد والإعداد لعلم الأديان (من المعروف بأن غالبية مؤرخي الأديان كانوا فيلولوجيّين، أو آركيولوجيّين، أو مؤرخين، أو مستشرقين، أو إثنولوجيين)، ومن ناحية أخرى، فإنّ التّثبيط قد نتج عن الفشل المؤسف للارتجال النظري الهائل في نهاية القرن التّاسع عشر، وبداية القرن العشرين (حين اعتبرت الأساطير بمثابة "مرضٍ لغوي) وبالرغم من ذلك، فإنّ مؤرخ الأديان يشعر بمزيد من الثّقة كلّما ابتعد عن التخصّصات الأخرى، مثل: علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا مراعاة لخطر الفرضيات والنّظريات التّعميميّة، خاصّة وأنّ جميع النظريّات التّعميميّة التي سادت حول تاريخ

[1] Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks., pp. 79-80.

الأديان منذ بداياته استُمدَّت من أعمال اللّسانيين، والأنثروبولوجيّين، والاجتماعيّين، والإثنولوجيّين والفلاسفة[1].

ويعبّر "إليادي" بحسرة على تخلّي مؤرّخي الأديان عن تصوّراتهم الخاصّة، مبيّنا بأنّ "هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتملها مؤرّخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو عالم الأعراق البشرية، زاعما أنّه يخدُم، على نحو أفضل مادّة بحثه، لكنّه لم ينتهِ إلاّ إلى علم اجتماع رديء، وإلى علم اجتماع هزيل، بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضا، اعتبارٌ وشأنٌ، وإنّ الاكتشافات التي تقدّمها مترابطة ومكمّلة لبعضها البعض، لكنّ التّرابط لا يعني الاختلاط، المهم هو إدماج نتائج مناهج التّفكير المختلفة، لا الخلط بينها، بوسعنا دراسة القول إنّ الطّريقة الأسلم في تاريخ الأديان، كما في أي علم آخر، تقوم دائما على دراسة الظاهرة على الصّعيد الخاصّ لمرجعيتها، والشّروع فيما بعد، في إلحاق نتائجها في منظور أوسع وأرحب"[2]. فمؤرّخ الأديان إذا تناول إشكاليّاته كاجتماعي، سينتهي به الحال ليصبح شخصيّة بحثيّة مشوّهة ومضطربة ومشوّشة، فلا هو باحث اجتماعي بالمعنى الدقيق للتخصّص، ولا هو مؤرخ أديان يتبنّى منظور تخصّصه المستقبل بذاته، ولهذا يدعوه إلى مقاربة الموضوعات من زاوية وأدوات حقله.

ولكنّه رغم ذلك، لا ينكر عليه إمكانية الاستفادة من نتائج الفروع المجاورة، ويشجّعه على تحقيق التّكامل المعرفي، لكن التّكامل في تصوّره لا يعني الاختلاط والانصهار، وإنّما يقصد به الدّمج، وهو تحوير مخرجات الحقول الأخرى بما يتلائم مع تصوّر تخصّصه وطبيعة إشكاليّاته، بغية المحافظة على روح التّخصص، وشخصية المتخصص فيه.

ولهذا كان يطمح "إليادي" نحو التّنظير لمنهجية فريدة تراعي خصوصية الظاهرة الدينية وتفرّدها، وقد أكّد في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" بأنّه يهدف ليجعل مشروعه "تخصّصا كلّيا" Total Discipline يتبنّى منهجيّة تأويليّة إبداعيّة، مستندة على طاقة خلاّقة لإنتاج تحليلٍ مركّبٍ، وستكون هذه المقاربة المتخصّصة ضرورية لتأسيس "الإنسية الجديدة" و"التجديد الثقافي" المنبثق عن المقابلة التكاملية الإبداعية والشاملة والتركيبية[3]. فهو يرى بأن تاريخ الأديان قادر على التخلص من تبعات سلخ القداسة، وعلاج الأزمة الروحية، وتجديد الفكر الغربي، غير أنّه ملزم بإبداء القابلية على إجراء حوار صريح مع الآخر الغريب، والاعتراف بثراءه، وذلك بفضل قدرة التخصّص على تحقيق التكامل بين مختلف التخصّصات بشكل إبداعي خلاّق.

4. خاتمة

وبعد هذه الدّراسة، يمكن الخروج بمجموعة من النّتائج التالية:

---

[1] Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks., p. 80.

[2] ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 11-12.

[3] Ibid., p. 20.

- يُعدُّ التّفكير في التأسيس لعلم الأديان بمثابة انتفاضة وردّ فعل ضد اختزالية القرن التاسع العاشر للدين

- أدى اختزال الدين إلى إبعاده من الحياة الثقافية، وقد نجم عن ذلك ظهور مفاهيم الاغتراب والتشيّؤ بعد انتشار موجة الإلحاد بسبب غياب المعنى والقيمة التي كان يضفيها الدين على الحياة الإنسانية

- يعتبر تجاوز القاعدة الإليادية المنادية بضرورة مراعاة الصّعيد الخاص بالظاهرة الدينية من خلال اعتبارها شأنا دينيا هو السبب الجوهري في حصول الاختزال المنهجي والمعرفي

- تكمن مشكلات المقاربة الأنثروبولوجية بحسب "إليادي" في الارتقاء بالعنصر الثانوي في الدين ليحلّ محلّ العنصر الجوهري، كتفسيرها بالعوامل الاجتماعية وإلغاء البعد المتعالي في الظاهرة

- تعود ثورة "إليادي" على المقاربة الأنثروبولوجية بسبب عدم التزامها بمبدأ عدم قابلية المقدس للاختزال، بمعنى أنه يتعذّر على التحليل والتفسير بمفاهيم غير دينية لا تنطلق من ذاته.

- الحاجة إلى التنظير لمقاربة تراعي هذه الخاصّية في الظاهرة الدينية، ولا تنفي بُعدها المتعالي، وتسمح بدراستها من خلال ذاتها وتنطلق من داخلها بدلا من العوامل الخارجية عنها

- حاول "إليادي" الارتقاء بهذه المقاربة لتكون على عرش العلوم الإنسانية والاجتماعية، وجعلها بمثابة المرجع الرئيسي عندما يتعلق الأمر بدراسة الدين، وقد أثمرت جهوده في التنظير للمنهج الفينومينولوجي، وتأسيس "مدرسة شيكاغو" في تاريخ الأديان

- التأكيد على حاجة المتخصّص في علم الأديان إلى الاستزادة والاستفادة من نتائج ودراسات المقاربة الأنثروبولوجية خاصة في ظل صعوبة الحصول على جميع مصادر الأديان ومتابعة تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية لجميع الأعراق والشعوب.

- التكامل المعرفي عند "إليادي" يعني توظيف نتائج المقاربات الأخرى من دون تبنّي وجهة نظرها ومناهجها، ولكن تحويرها بما يتوافق وتصوّر ومناهج علم الأديان، ودمجها ضمن رؤيته العامة تجنّبا لانقراض التخصص وشخصية المتخصص.

5. قائمة المراجع

- Allen, Douglas, (1978), **Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions**, The Hague, Walter de Gruyter.
- Eliade, Mircea, Joseph, Kitagawa, (1962), **Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism, In History of Religion : Essays in Methodology**, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Sharma, Arvind, (2001), **To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion**, Berlin & New York, Walter de Gruyter.
- إلياده، ميرتشيا، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، (2007)، لبنان، المنظمة العربية للترجمة.
- أولندر، موريس، (2009)، **لغات الفردوس، آريون وساميون : ثنائية العناية الإلهية**، لبنان، المنظمة العربية للترجمة.
- إيلياد، ميرسيا، الأساطير والأحام والأسرار، (2001)، سوريا، منشورات وزارة الثقافة.
- جورافسكي، ألكسي، (1996)، **الإسلام والمسيحية**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
- دوركهايم، إميل، الأشكال الأولية للحياة الدينية : المنظومة الطوطمية في أستراليا، (2019)، المركز العربي للدراسات وأبحاث السياسات، قطر.
- رسل، برتراند، (1983)، **حكمة الغرب : الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- سوذرن، ريتشارد، (2006)، **صورة الإسلام في أوروبا في القرون والوسطى**، لبنان، دار المدار الإسلامي.
- العميري، سلطان بن عبد الرحمان، (2018)، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي**، السعودية، تكوين للدراسات والأبحاث.
- الكندور، لطيفة، (2014)، **الطباعة والنشر بالمغرب (1282هـ - 1376هـ/1865م – 1956م)**، المغرب، دار أبي رقرارق للطباعة والنشر.
- ليكلرك، جيرار، (2004)، **العولمة الثقافية : الحضارات على المحك**، لبنان، دار الكتاب الجديد.
- محمّد أسامة، بن عطاء الله، (2021)، المسألة الدينية عند ماكس موللر، من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان، مجلة المعيار، المجلد 25، العدد 7،

- المسعودي، حمادي، (2018)، **من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن : بحث في علم الأديان المقارن**، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- مسلان، ميشال، (2009)، **علم الأديان : مساهمة في التأسيس**، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، لبنان، الإمارات.
- ميرا، دين محمد محمد، **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**، (2009)، مصر، دار البصائر.