



التكامل المعرفي بين الأنثروبولوجيا الدينية وتاريخ الأديان في فكر "ميرتشيا إليادي" - حدود الالتقاء والمغايرة –

The Epistemological Integration Between Religious Anthropology and the History of Religions in the Thought of "Mircea Eliade" *Points of Convergence and Divergence*

محمد أسامة بن عطاء الله *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (الجزائر)

Benatallah.medouss@gmail.com

تاريخ النشر: 2025-03-15

تاريخ القبول: 2025-01-08

تاريخ الاستلام: 2024-05-31

ملخص:

اشتغلت العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي خلال القرن التاسع عشر بالبحث في الدين باعتماد أدوات منهجية مغايرة عن القراءة اللاهوتية بعد جدل الأسئلة المستجدة المثارة حول أصله وماهيته، مع توظيف مناهج وطرائق متعددة للإجابة عنها، وتعتبر الأنثروبولوجيا الدينية من الحقول المعرفية التي بحثت في أسباب ميل الإنسان نحو التقديس، لكن نتائجها الاختزالية بحسب وصف "ميرتشيا إليادي" لها بسبب انتقاصها من قيمة الدين وتفسيره بطرق تتعارض مع خصائصه الروحية قد دفعه نحو انتقادها، والتفكير بعد ذلك، في التنظير لعلم تاريخ الأديان باعتباره مقاربة تراعي الطبيعة المتعالية للدين، ولهذا يهدف بحثنا إلى التعريف بتصوره حول طريقة تعاطي مؤرخ الأديان مع التراث المعرفي والمنهجي للمدارس الأنثروبولوجية الكلاسيكية، ومساءلة موقفه من التكامل بين الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان من حيث الإفادة وتجاوز مزالق الاختزالية، وقد خلصت الدراسة إلى بعض النتائج، (منها: أن مقاربة علم الأديان في الطرح الإليادي تؤمن بأن التكامل المعرفي يمكن تحقيقه عبر دمج نتائج الأنثروبولوجيا ضمن التصور العام لتاريخ الأديان، غير أن الإدماج لا يعني الخلط. الكلمات المفتاحية: تاريخ الأديان؛ الأنثروبولوجيا؛ التكامل المعرفي؛ الاختزال؛ المنهج.

* المؤلف المراسل.

Abstract:

In the western intellectual thought of the 19th century, humanities and social sciences began to analyze religion using methodologies that diverged from traditional theological interpretations. This pivot responded to burgeoning questions regarding the genesis and essence of religion, employing a variety of approaches to address these inquiries. Within this spectrum, religious anthropology examined the propensities of humans towards sanctification. Mircea Eliade, critiquing the reductive outcomes of such studies —which he felt compromised the intrinsic value of religion and misrepresented its spiritual attributes — advocated for a re-envisioning of the history of religions. He proposed this domain as one that should honor the transcendental aspects of religious phenomena.

This paper delves into Eliade's conceptualization of how a historian of religions should interact with the epistemic and methodological legacies of traditional anthropological schools. It further scrutinizes his views on the epistemological integration between anthropology and the history of religions, emphasizing the potential benefits and the necessity to circumvent reductionist oversimplifications. The findings indicate that Eliade's approach allows for incorporating anthropological insights into a broader interpretative framework appropriate for the history of religions without conflating the two fields.

Keywords: History of Religion; Anthropology; Epistemological Integration; Reductionism; Methodology.

1. مقدمة

اتّخذت مسألة البحث عن أصل الدين ومنشئه منحى جديدا مع التنظير للعلوم الإنسانية والاجتماعية خلال مطلع القرن التاسع عشر، وطُرحت حينها تساؤلات مغايرة حول ماهيّة الدين وطبيعته ومكانته في الحياة البشرية، كما عرفت إشكالية سبب نزوع الإنسان نحو التقديس، تطبيق قراءة مختلفة عن الطرح اللاهوتي المتوارث عن السردية التوراتية وفلسفات مدارس القرون الوسطى ونظريّاتها، وقد حصلت هذه النقلة المعرفية كنتيجة للتملّص من المقاربة اللاهوتية ذات النزعة الذاتية المستندة على جدلية الحق والباطل من جهة، وسعيا نحو تبنيّ قراءة موضوعية للآخر لا تنتقص منه، وتجتنب إسقاط أحكام مسبقة مستوحاة من التراث الكنسي القروسطي من جهة أخرى، خاصّة بعد الحصول على كمّ وافر من المصادر الدينية التي كشفت النقاب عن الثراء الذي تزخر به تجارب الآخر الروحية، بالإضافة إلى عامل التشكيك في فكرة مركزية الحضارة الغربية وتداعمها بفعل مخرجات التنقيب الأثري وانعكاسات مطالعة التاريخ البشري العام، وهو ما ساهم في ظهور موجة من الانفتاح والإقبال على دراسة الأديان الأخرى بعيدا عن استعارة تصوّر اللاهوتي المألوف، كما أسهمت دراسات النصوص الدينية الشرقية المقدّسة في التأسيس ووضع لبنات مختلف الحقول المعرفية، على غرار الفيلولوجيا، والأنثروبولوجيا، وعلم الأساطير، وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية، انتهاءً بالتفكير في تأسيس علم مستقل بذاته، يملك تصوّره الخاص ومناهجه الفريدة في دراسة وبحث الظاهرة الدينية.

وضمن سياق هذه المسألة تحديدا، تتموضع أهميّة دراستنا التي خصّصناها لتسليط الضوء على إسهامات عالم الأديان الروماني "ميرتشيا إيلادي" في التنظير والتقعيد لأدوات منهجية مستجدّة، استهدف

من خلالها رسم معالم جليّة لشخصيّة المتخصّص في تاريخ الأديان، بحيث تميّزه عن جيرانه في مختلف التخصصات التي تشترك معه في اتخاذ الدين مادّة للبحث عموماً، والأنثروبولوجيا الدينية خصوصاً، حتى يكون لدى مؤرخ الأديان قراءته ومقارنته الخاصّة والفريدة لماهية الظاهرة الدينية، والتي تستمد فرادتها بحسبه من جوهر موضوعه، ألا وهو بحث بنية المقدس والكشف عن طبيعته المتعدّرة على الاختزال والتفسير بطريقة لا تتوافق مع خاصيّته وماهيته المتعالية.

وبناء على ما سبق، تنبغي الإشارة إلى أنّ مهمّة "إليادي" كانت استكمالاً وتصحيحاً لمسار الدراسات الدينية، ذلك أنّه لم ينطلق من فراغ، وإنّما استمدّ الأسس الأولى لنظرياته من قراءاته الموسوعية لما أتاحتها المدارس الأنثروبولوجية الدينية من مادّة معرفية حول أديان الشعوب ومعتقداتها، وهو ما دفعنا إلى مساءلة تصوّر أحد رواد "مدرسة شيكاغو" في تاريخ الأديان، وتقضي طريقة تناوله لإشكالية التكامل المعرفي بين تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية من حيث الالتقاء والمغايرة.

وقد شرعنا في دراسة مباني هذا الموضوع من خلال طرح الإشكالية التالية: كيف يمكن التوفيق بين اختلاف تصوّرات وأدوات تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية بحسب الطرح الإليادي؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية مفادها: ما هي عوامل ظهور الدعوة نحو تبنيّ قراءة موضوعية للآخر؟ وكيف أسهمت كدافع في تأسيس الأنثروبولوجيا الدينية؟ وما هو تصوّر "إليادي" لوظيفة تاريخ الأديان في الفكر الغربي؟ وهل هو ضرورة إستيمولوجية يفرضها الواقع المعرفي؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، فقد قمنا بتوظيف المنهج التحليلي من خلال تتبع عوامل الانقلاب الفكري الذي عرفته الساحة الثقافية الغربية بعد الانفصال عن المقاربة اللاهوتية وتبنيّها لقراءة موضوعية للأديان غير المسيحية، بالإضافة إلى الوقوف على المفهوم الإليادي لعلم الأديان مناقشة وتفصيلاً، 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 مكانم الضعف والوهن فيها، وبيان كيفية تجاوزها.

وقد خلّصت الدراسة إلى بعض النتائج التي يمكن إجمالها في فكرتين رئيسيتين، الأولى: وتكمن في تمهيد الدراسات الأنثروبولوجية لظهور تاريخ الأديان كفرع مستقلّ بعد توفير المادة العلمية التي يحتاجها المتخصّص في هذا الحقل لمعرفة المعتقدات والأفكار الدينية لدى مختلف الشعوب والقبائل القديمة والحديثة التي لم يقدّم بدراستها عينياً وميدانياً. ثانياً: الاستفادة من النتائج والنظريات التي خرجت بها مختلف المدارس الأنثروبولوجية، ثمّ العمل على تحويلها بما يتناسب والتصوّر المعرفي والإطار المنهجي لتاريخ الأديان، والتخلّي عن استعارة وجهة النظر الأنثروبولوجية، ذلك أنّ تبنيّها يعني انصهار زاوية النظر المعرفية الخاصة بتاريخ الأديان، وصولاً إلى انقراضه في نهاية المقام، وإنما القيام بتركيبها ودمجها ضمن تصوّره العام وفقاً لنظرية "إليادي" حول مفهوم التكامل المعرفي.

2. الحاجة الإستيمولوجية لتأسيس مقارنة علمية لدراسة الظاهرة الدينية

سنحاول خلال هذه الجزئية من البحث تسليط الضوء على العوامل الفكرية التي ساهمت في بروز الدعوة نحو التنظير لمقاربات مستجدة ومغايرة عن المقاربة اللاهوتية القروسطية المتوارثة عن الأديان، وذلك ضمن السياق التاريخي والثقافي للفكر الغربي :

1.2. المقاربة المعيارية اللاهوتية للمسألة الدينية خلال القرون 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، والتشديد على تفاهة وعدم صلاحية ما يُخالفها من شروح ومذاهب غير مستمدة من روح الكنيسة الأمّ من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة قبل التطرّق إلى ذلك، إلى أنّ دلالة مفهومي "الآخر" و"الغريبة" يشتملان بحسب السياق الذي سنشتغل عليه كلاً من "المسيحي المهرطق" و"غير المسيحي الكافر".
وكمحصّلة لذلك، يمكن تقسيم الغاية من عناية الكنيسة بدراسة الأفكار والمعتقدات الدينية إلى قسمين، وهما كالتالي:

أوّلاً: 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، نظراً لما كانت تشكّله من تهديد للاهوت، وهو ما يستوجب - بحسبهم - دحضها ونقضها والردّ عليها. وليس يهّمنا ضمن هذا الإطار التعرّض لنماذج عن مجموع الكتابات والأعلام الذين تصدّروا مشهد الجدل الديني ضد الآخر، بقدر ما يهّمنا التوقّف عند السبب الجوهرى من وراء ذلك، إذ يمكن القول بأنّ غالبية جهود الكنيسة الدفاعية قد ركّزت على الدين الإسلامي بشكل خاصّ نظراً لطبيعة المرحلة السياسية والفكرية والعسكرية التي فرضت عليها بذل ذلك الجهد ضده، وقد خلّص "أليسي جورافسكي" إلى وجود دافعين من وراء اهتمام مسيحية القرون الوسطى بالردّ على الإسلام، ويكمن الدافع الأوّل في ضرورة التعلّم منه باعتباره الأقوى والأعلم، خاصّة وأنّ الحضارة الإسلاميّة كانت تعيش أزهى أيامها العلمية في الأندلس، أمّا الثّاني فيتمثّل في الصّراع معه كعقيدة غريبة ومعادية.⁽¹⁾

غير أنّ دراسة الكنيسة للإسلام لم تكن موضوعية في طرحها، نظراً لانطلاق رجال الإكليروس من أحكام مسبقة وجاهزة مستمدة في غالبيتها من المصادر البيزنطية القديمة المحرّفة، التي كانت تزخر

(1) أليسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 57، بتصرف

بالأساطير الخيالية التي تعمّدت تشويه صورة رسول الله ﷺ، ووصف المسلمين بالبربرية والاعتقاد بالجبرية، وبالإضافة إلى ما سبق، كان الخطر العسكري الإسلامي على إثر المواجهات الصليبية بمثابة المحرّك والدافع لبروز تلك الأحكام، ناهيك عن غياب العناية بالنصوص والمصادر الأصلية لهذا الدين، ولذلك اصطلح "ريشارد سودرن" على الحقبة الممتدة ما بين القرن الثامن إلى غاية القرن الثاني عشر بـ "حقبة الجهل"⁽¹⁾.

وهو عين ما يصبّ في جوهر إشكاليتنا، فغياب المصادر التي تُعرّف بعقائد وشرائع الإسلام، ناهيك عن 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 :

ويُقصدُ 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 تأثرت الجدالات المسيحية 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 شروحائها على الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية دورا حاسما في تغذية أبرز التيارات اللاهوتية المسيحية الكلاسيكية بالأفكار التأسيسية لمبادئها، على غرار الأغسطينية والتوماوية والرشدية اللاتينية والسيكولائية⁽²⁾.

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 الاستناد على جدليّة الحق والباطل، وثنائية الصّحيح المهتدي والمنحرف الضّال، وهو ما جعل الذاتية تغلب على دراسة الأديان المخالفة، ويعود ذلك بشكل دقيق إلى طبيعة وخاصيّة المقاربة اللاهوتية للدين، فهي تبعا لتصوّر "ميشال مسلان" تختصّ ب خطاب الإنسان حول الله، إذ تعمل على وضع قواعد الاستدلال وتحديد موضوع الإيمان وإدراكه عقلانيا بغية وضع أخلاق متناسبة مع ما يُعتقدُ بأنّه حقيقة، ولهذا يُعتبر اللاهوت علما معياريا⁽³⁾. وأمّا عن معنى المعيارية فيما يرى "حمّادي المسعودي" فيعود إلى استناد اللاهوت على منطلقات ومسلّمات وبدهيّات يتبنّاها اللاهوتي في دراساته دون أن ينتابه شكّ أو مساءلة حول حقّانية وصدقية وأصالة معتقداته، وبأنّ ما سواها باطل وكذب أو أنّه مقتبس من كتب سابقة، وبالتالي فهو محرّف.

(1) ينظر: مقدمة رضوان السيد لصورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ريتشارد سودرن، ص 12، 18، بتصرف.

(2) ينظر: ألسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، من ص 39 إلى ص 56

(3) ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ص 19-20، بتصرف

وبعبارة أخرى، تكمن معيارية اللاهوت في مشروطيته الدائمة بالإيمان وبحقائقه الخاصة، فيكون بذلك مُقصيا غيره بطبيعته، بالإضافة لآتسامه بعقلية حجاجية في معالجة موضوعاته، وهو ما يجعله يدور في فلك التمجيد والتبرير والدفاع والوثوقية، ولأنّ الذات الباحثة وموضوع البحث مندمجان بشكل متناغم دون حياد، فإنّ الموضوعية لا تمثّل مشغلا فكريا لدى اللاهوتي، لأنّه يرى بأنّ نتائجه تعتبر حقّا يقينياً لا يقبل الشك⁽¹⁾. وذلك ما يشكّل فارقا جوهريا بين اللاهوت وتاريخ الأديان، نظرا لعدم اهتمام الأول بإشكالية الموضوعية، وسنعمل لاحقا على بيان الفرق الجوهرية بينهما باستفاضة.

2.2. إرهابات وعوامل الدعوة إلى التنظير لمقاربة موضوعية للدين:

عرف الفكر الغربي تحولات جوهرية على مستوى الوعي، وشهد مرحلة انتقالية تملّص فيها العقل من سيطرة الكنيسة التي فقدت هيمنتها على طريقة تفكير الناس الذين رفضوا عن عقولهم وصايتها التي مارسها بفرض مجموعة من القوالب الفكرية التي ينبغي التفكير داخل إطارها، ووصلت إلى حدّ تجريم من يتجرأ على تجاوزها، وتمثّل دراسة الأديان والمعتقدات الأخرى إحدى دلالات هذا التغيّر، ومظهرها من مظاهر الثورة الثقافية الجديدة التي بدأت تتشكّل معالمها من حيث المنهج وطرائق البحث والمعرفة، وذلك على إثر تغيّر القناعات وإسقاط الأحكام المسبقة المتوارثة، وإزاحة الأساليب القديمة في المعالجة، إيمانا بأنّ التعرّف على الآخر المغاير قد بدأ يسلك منحنى 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 الأخذة في التناقص والانحسار، والاتجاه نحو الموضوعية في الحكم، ذلك أنّ سياقات مغايرة ومستجدة أخذت في الظهور في الساحة الفكرية الغربية، وهو ما سنعمل على إيجازه في مجموعة من العوامل التي شكّلت ما يمكن دعوته بإرهابات تمأسس العلوم الإنسانية والاجتماعية.

غير أنّ "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 تبني نزعة إنسانية هادئة في المقاربة نظرا لاختلاف السياق الذي نحياه اليوم، رغم أنّهم تطارحوا نفس الأسئلة التي نتساءلها⁽²⁾، وهو ما يُعدّ قراءة اختزالية لتلك الفترة تبعا لموقفه، ومحاكمة لا تراعي سياقها الثقافي، غير أنّنا ننكر عليه هذا الرأي، وذلك لوجود دراسات تبنت منهجية موضوعية لدى علماء المسلمين الذين اهتموا بالأديان، وقد عاشوا في نفس فترة الصراع العسكري والسياسي، لكنهم حاولوا التحلّي بأقصى درجات النزاهة، وهو ما يدلّ على المعيارية في المقاربة اللاهوتية القائمة على الأحكام المسبقة.

(1) حمادي المسعودي، الظاهرة الدينية: من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن، ص 20-21، بتصرف

(2) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا، ص 37-38، بتصرف

وفي كتابه "حكمة الغرب"، يشير "برتراند راسل" إلى أربعة عوامل ساهمت في تغيير وعي مفكرّي القرون الوسطى اتجاه الآخر والعالم، وهو ما أدّى إلى حصول انفتاح عليه وتقبُّل له، كما أسهمت في تفكّك مفهوم المركزية وزحزحة عقدة التفوق الغربي، وتراجع هيبة الكنيسة على الوعي، ويتمثّل العامل الأول في النهضة الإيطالية بعد إعادة إحياء التراث اليوناني القديم وتأويله بطرق مستجدة. أمّا 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 أنّ رفض الكاثوليكية له جعلت الكنيسة تتشردم أكثر، أمّا العامل الرابع وهو الأكثر أهميّة فيتمثّل في إحياء المذهب التجريبي وتبعاته في سقوط نظرية مركزية الأرض⁽¹⁾.

وبالرجوع إلى إشكاليتنا، فإنّه لا يمكن فهم دوافع وعوامل نشأة علم تاريخ الأديان الغربي من دون العودة إلى التراث اليوناني، إذ يجزم "ميشال مسلان" بأنّ ملامح تشكّله الأولى قد بدأت بعد إحياء التفكير العقلاني اليوناني الذي أحدث قطيعة أو تراجعاً لمكانة الدين الرسمي، كما أنّ التحرّر من السّلطة اللاهوتية الكنسيّة التي تمارس الإكراه، قد جعل الإنسان هو الحَكَم الوحيد والمخوّل لتناول موضوعات إيمانه⁽²⁾.

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

أولاً: 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 منعطفاً جديداً، وتشهد صورة مختلفة في النقد، وتتمثّل في ظهور مناهج جديدة، مع وضوح وقوّة وصراحة في النقد والتحليل والأحكام"⁽³⁾.

ومن بين أهمّ مخرجات ونتائج تطبيقات هذه المناهج الجديدة في دراسة الكتاب المقدس، انسلاخه من مفهوم العصمة عن الخطأ الذي لازمه لقرون، وقد زادت حدّة التشكيك في شرعيّته ومصدريّته بعد تطبيقات المنهج التاريخي على نصوصه، الذي أكّد المختصون فيه على تدخّل عامل اليد البشرية في تأليفه،

(1) برتراند رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، ص 15-17، بتصرف

(2) ميشال مسلان، علم الأديان، ص 42 بتصرف

(3) سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، ص 105.

وهو ما انتهى في نهاية المطاف بتخليصه من السّلطة والوصاية الكنسيّة في تفسيره، وصار متداولاً بين عامة الناس ونخبهم قراءة وفهماً.

ثانياً: أثر الرحلات في اكتشاف الآخر:

بعد الانغلاق التقليدي على الذات مثلما يسمّيه "جيرار ليكلرك" نتيجة الخوف من الفكر الوافد، فقد أضحى هذا الانغلاق مُصطنعاً 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 تفرضه طبيعة العصر بدل كونه خياراً وجودياً. وقد سمح هذا الانفتاح في حصول انقلاب كوبرنيكي على مستوى المفاهيم والتصورات، أبرزها إسقاط الأحكام المسبقة عن الآخر، كما أنّه فرض الحاجة نحو التعامل معه بقيم التسامح والتقبّل بعد اكتشاف الرّخم الروحي والفكري الذي تكتنزه نصوصه ومعتقداته وتجاربه الدينية، وهو ما زاد من حدّة التشكيك في بعض المرتكزات والقناعات التي كانت تتأسس عليها الذات الغربية، وعلى رأسها نقض مفهوم المركزية، وقد شاع على إثر ذلك اعتقاد جديد مفاده بأنّ هذا الآخر قد أسهم في بناء الحضارة الإنسانية، كما أنّه يشكّل جزءاً من التاريخ البشري على عكس الاعتقاد الذي كان سائداً، بوصفه هامشاً على التاريخ⁽¹⁾.

ويتناول "ميشال مسلان" ذات الموضوع، ميّناً بأنّ تدشين عصر الرحلات الكبرى بعد تطور البحرية قد أدّى إلى تعدّد المعايينات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية حول العوالم الجديدة، رغم أنّه كان يهدف في أصله إلى التبشير بالمسيحية، لكنّ حصول المبشرين على المصادر الأصلية للأديان الأخرى قد وسّع من مجالات دراسة الظواهر الدينية، وهو ما يمثّل عنده تحرراً في الرؤية والمنهج بعيداً عن القيود والمنازعات اللاهوتية، كما أنّه ولّد تساؤلات مستجدة حول مفهوم المقدس، وعن دوافع الإنسان نحو التعبد والتّقدس⁽²⁾.

وكمثال عن ذلك، يعرض "ليكلرك" تجربة المبشرين اليسوعيين الذين سعوا نحو تنصير الهنود، لكنّ اطلاعهم على التراث الديني السنسكريتي، وتعلّمهم للأدب والعقائد الهندوسية، قد أتاح لهم فرصةً لإجراء مقارنات سمحت باكتشاف بنية مشتركة تجمع بين الأساطير واللّغات الهندوأوروبية، فكانوا بمخرجاتهم ونظريّاتهم يمهّدون الطريق نحو تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية كالفيولوجيا المقارنة، والأنثروبولوجيا الدينية، وعلم الأديان، وعلم الأساطير، وغيرها⁽³⁾.

(1) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ص 45-46، بتصرف

(2) ميشال مسلان، علم الأديان، ص 44-45، بتصرف

(3) ينظر: ليكلرك، العولمة الثقافية، ص 121، 137.

كما يتناول "موريس أولندر" الأثر الثقافي لاكتشاف السنسكريتية على الفكر الغربي، والمتمثل في ظهور موجة من التشكيك في مركزية الاعتقاد التوراتي المستمد من نظرية القديس "أوغسطين" القائلة بأنّ العبرانية مصدر وأصل جميع اللغات، كنتيجة لاكتشاف التقارب بين اللغات الشرقية والعبرانية⁽¹⁾.

ثالثاً: ابتكار الطباعة وترجمة المعارف:

لقد سمح اكتشاف "يوهان غوتنبرغ" لآلة الطباعة سنة 1447م بحصول تغيير كبير في الذهنية الغربية، فبعد منع الكنيسة لاستعمال هذه الآلة وتجريمها خشية انتشار المعرفة بين الناس، وتداولهم للكتاب المقدس بعد أن احتكرت قراءته وتفسيره، حيث اعتبرت التداول العامي لنصوصه بمثابة هرطقة، وهو ما دفعها إلى إقامة محاكم التفتيش⁽²⁾.

لكنّ الحاجة إلى التعلّم من الإسلام بسبب امتلاكه لمفاتيح العلوم التجريبية، والحاجة إلى الاستفادة من الشروحات العربية للتراث اليوناني قد سمح بتغيير هذا الموقف⁽³⁾. ناهيك عن الرغبة في التعرف على التراث الشرقي بعد نشأة حركة الاستشراق على إثر ترجمة الكتب الشرقية المقدسة على غرار المشروع الذي أنجزه "ماكس مولر"، المتمثل في ترجمته لخمسین كتاباً مقدساً شرقياً إلى الإنجليزية، وهو الإنجاز الذي دفعه نحو التفكير فيها خارج الإطار الكنسي اللاهوتي⁽⁴⁾.⁽⁵⁾

بدايات التأسيس النظري لعلم الأديان الغربي وتحقيق الاستقلالية عن اللاهوت

بعد الحصول على العديد المصادر الأصلية للأديان، وجمع الكثير من التقارير التي أرسلتها وفود المبشرين اليسوعيين من اليابان والصين والهند والديار الإسلامية، بدأ التفكير في مضمون هاته المصادر من خلال طرح تساؤلات مغايرة عما كان متداولاً في الأوساط اللاهوتية، كما تمّ الشروع في قراءتها ومحاولة استنطاق دلالتها عبر توظيف أدوات منهجية مستقلة يُراد بها بلوغ أقصى درجات الموضوعية بعيداً عن أي أحكام مسبقة، فكانوا بذلك يضعون المعالم الأولى لفرع معرفي جديد يشترك مع اللاهوت في دراسة الدين باعتباره مادة بحثية، ويتقاطع معه في نفس الموضوع، لكنّه يختلف عنه في الغاية والرؤية والمنهج، ولهذا كان التفكير في تأسيسه يمثل تدشيناً للحظة ثقافية أحدثت نقلة جوهرية في الفكر الغربي.

ويشيد "دين محمد ميرا" بجرأة علماء الأديان الغربيين في تحدّي سلطة الكنيسة، ويثني على شجاعتهم في الظهور داخل وسط يعجّ بمعادة الأديان الأخرى، مبيناً بأنّ هذا الفرع المعرفي قد برز خلال زمن كان فيه الصراع بين الدين والعلم على أشده، غير أنّ غلبة المنهج الطبيعي والانهمار أمام نتائجه، جعل مكانة

(1) موريس أولندر، لغات الفردوس، ص 38-39، بتصرف.

(2) لطيفة الكندور، الطباعة والنشر بالمغرب (1282هـ - 1376هـ/1865م - 1956م)، ص 35، بتصرف.

(3) ينظر المرجع نفسه، ص 29، 43.

(4) ينظر مقالنا الموسوم بالمسألة الدينية عند ماكس مولر، من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/165191>

الدين تترجح في الحياة البشرية، إذ صار يُنظرُ 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 تأسيسيا 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 ومبادئ اللاهوتية⁽¹⁾.

وبدلا من التعرّيج على إسهامات "ماكس مولر" في وضع المعالم الأولى لعلم الأديان في الفكر الغربي، فإنّنا سنحاول الوقوف عند ماهية هذا العلم، والغاية من التنظير والتقصيد له، وعن خطوط التقاطع والتغاير فيما بينه وبين علم اللاهوت، وذلك عبر التعرّيج على أهمّ الأفكار الرئيسية تجنّبا للاستطراد. وبناء على ما سبق، يذهب "إيريك شارب" إلى أنّ قيام علم الأديان المقارن يقتضي توافر ثلاثة شروط أساسية، وهي: أولا، وجود دافع قويّ لدراسة الأديان الأخرى، وهو ما تحقّق عمليّا بعد عصر الرحلات الكبرى، ومعاينة التجارب الدينية غير المسيحية واكتشاف زخمها. ثانيا، توفرّ 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، بمعنى آخر، دراسة تجارية الدينية، وبحث علاقته بواقعة متعالية على شرطيته الدنيوية، وهو: المقدس. ولا يمكن تحقيق ذلك إلّا بعد تعليق الأحكام الميتافيزيقية، ومحاولة الإمام بما يتجلّى عبر طقوس ورموز هذا الإنسان لأنّها الطريقة التي انتهجها وعبر بها عن علاقاته بالمقدس، والسعي نحو استحضار قلقه الوجودي، ويعود ذلك إلى أنّه لا يمكن إدراك ماهية وبنية وجوهر المقدس إلّا من خلال العمل على الولوج إلى ذهنية الإنسان المتدين، متجاوزا بذلك النّظم والمبادئ اللاهوتية المعهودة، بمعنى أنّه لا يفكر من خلالها، ومن داخلها، وإنّما يعمل علم الأديان على توسيع إطاره ليشمل مختلف الطقوس والأساطير والعقائد والرموز، بما أنّ مشروعه واسع ومتعدّد بتعدّد عوالم الإنسان المتدين وهو ما يجعله يختلف كمّا ونوعا عن اللاهوت الذي يدور في إطار ضيق ومحدود، يتمثّل في معرفة ما الواجب علينا الإيمان به، بينما يشغل علم الأديان على جميع المعتقدات البشرية من خلال المقارنة والتحليل والتوضيح بغية التقاط المعنى المشترك لمفهوم المقدس في جميع اللغات الدينية⁽³⁾.

(1) دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن، ص 7، 12 بتصرف

(2) المرجع نفسه، ص 10-11، بتصرف

(3) مسلان، علم الأديان، ص 12-13، بتصرف

وكنتيجة لما تمّ تناوله، فإنّ علم الأديان لا يهدف إلى بلوغ حقائق دينية مسلّم بها نهائياً عند تحليل القيم الدينية، وهو ما يجعل نتائجه نسبية، فهو يتمأسس على الشرح والتحليل والمقارنة، ملتزماً بالموضوعية والحياد وعدم إصدار الأحكام المعيارية، انطلاقاً من احترامه للشعور الديني لدى جميع الناس⁽¹⁾، بمعنى أنّه يسعى إلى محاولة كُنه معنى الظاهرة الدينية، ودلالات الطقوس والرموز التي تعبّد بها الإنسان المتدين، ومحاولة معيشة 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 والمشاركة بين جميع الظواهر الدينية، وهو ما سنزيده توضيحاً عند التطرق إلى مفهوم "ميرتشيا إليادي" لهذا الفرع المعرفي.

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

سنحاول خلال هذا العنصر من البحث تناول جهود "إليادي" في تحديد معالم شخصية الباحث المتخصّص في تاريخ 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 نموذجاً -

ظهر تاريخ الأديان وسط فضاء ثقافي شهد 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 أنّ المادة الدينية المجموعة من مختلف الأصقاع والحضارات كانت بمثابة الدافع والحافز لانبثاق مناهج وحقول معرفية متعدّدة.

وضمن هذا السياق الفكري تحديداً، تتموضع جهود مؤرّخ الأديان الروماني "ميرتشيا إليادي"، الذي قدّم قراءة نقدية لأبرز المدارس التي اشتغلت على المسألة الدينية، إذ تمثّل مقاربتها محاولة لتقديم إجابة جليّة على أهمّ 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 الإنسان للأشياء والظواهر؟، ولذلك اصطلح "إليادي" على ذلك العصر الذي اهتم بالبحث في أصول الأشياء بـ "الهوس الأصول"⁽²⁾ *The Obsession with Origin*، ويُقصّد به بدايات القرن التاسع عشر تحديداً.

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

(1) المسعودي، الظاهرة الدينية، ص 24-25 بتصرف

(2) ينظر: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 120.

يقف "إيلادي" متفكراً في انعكاسات سنة 1912 على الفكر الغربي، وباحثاً في الأثر الثقافي الذي خلفه تأليف "إميل دوركهيم" لكتابه التأسيسي والموسوم بـ "الأشكال الأولية للحياة الدينية" الذي نشره في نفس السنة، ومسائلاً أثره في تطوّر الدراسات في حقل علم الأديان المقارن، حيث يؤكّد بأنّ سنة 1912 ذات مغزى في حصول تحوّل دراسة الدين نحو الدراسة العلمية⁽¹⁾، نظراً لما طرحه الكتاب من مفاهيم مستجدة بخصوص المقدس في علاقته الجدلية بالمدنس، وتوجّهه نحو البحث في إشكالية أصل ومنشأ الدين من خلال العودة إلى التدين البدائي الغابر، على عكس السائد الذي كان ينطلق من السردية التوراتية، بالإضافة إلى تشديد الكتاب على ضرورة وضع قواعد وأدوات منهجية واضحة المعالم في دراسة الدين، كما أنّه أعاد طرح التساؤل من جديد حول تحديد مفهوم الدين في ذاته، وأعاد البحث في الحدود والنطاق الذي يسعه، وقد جعله شمولياً يضمّ إليه مختلف الأفكار والمعتقدات التي عرفتها الشعوب، بدلاً من التعويل على نموذج ديني واحد تفادياً للإقصائية وإصدار الأحكام المسبقة⁽²⁾.

وقد عمل "دوركهيم" 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 للنظرية الأرواحية لدى "هربرت سبنسر"، و"المذهب الطبيعي" عند "ماكس مولر"، وهي الانتقادات التي استفاد منها "إيلادي" في نقده للمقاربات الكلاسيكية في بحث المسألة الدينية، وسنقف على أهمّ أطروحاتها الرئيسية فيما سيأتي.

ويذهب "إيلادي" إلى أنّ المقاربات التي وظّفها الأنثروبولوجيون الأوائل كانت تمثّل في ذاتها تطبيقات منهجية جديدة بالفعل لأنّها لم تكن معهودة، مدّعين - بحسبه - الوصول إلى نتائج أكثر ثباتاً و يقيناً رغم عدم اشتغالهم ضمن سياق ومنظور تاريخ الأديان، وقد شدّد على الدور الكبير الذي أسهمت به نظرياتهم في الحياة الثقافية السائدة خلال العقود التالية، ومؤكّداً بأنّ جهود هؤلاء الأنثروبولوجيين قد أثّرت بشكل كبير في تشكيل روح العصر الذي عرفته الأجيال الماضية، مُقرّاً بأنّ اجتهاداتهم حول الدين لا تزال تلقى تقديراً حتّى اليوم⁽³⁾.

غير أنّه يعيب على الأنثروبولوجيين اللاحقين، ومن بينهم "دوركهيم" ومن جاء من بعده، تأثيرهم في صياغتهم لفرضياتهم حول المراحل الأولية لتشكّل الدين على نظريات أسلافهم التي كانت رائجة، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال الإشارة إلى الأثر العميق الذي مارسه 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 قوّة تثير الدّهشة والخوف والرّهبة داخل

(1) المرجع السابق، ص 65 بتصرف

(2) ينظر: إميل دوركهيم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 43-44 بتصرف

(3) إيلاده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 65-66 بتصرف

الإنسان، وهو ما كان يدفعه إلى تقديسها، وقد طرح "ماريت" هذه النظرية التي تعرف بـ "ما قبل الإحيائية"، فصارت بمثابة النموذج التفسيري السائد حول أصل الدين⁽¹⁾.

كما يشير "إليادي" إلى الصدى الذي أحدثته أطروحة "فريزر" في كتابه الشهير "الغصن الذهبي"، ويدعوه بالعلامة الأنثروبولوجي، فقد طرح نظرية تقول بأسبقية السحر على ظهور الدين في التاريخ البشري، ومبيناً بأنه رغم المساوى التي تميّز هذا الكتاب بسبب عدم مراعاته للفوارق الثقافية، إلا أنه أصبح من الكتب الكلاسيكية والتأسيسية نظراً لأثره البالغ في عدد كبير من حقول العلم والمعرفة، لكنّه يؤكّد بأنّ "فلهلم شميدت" كان بمثابة الأنثروبولوجي الوحيد الذي رفض تبني النظريات "ما قبل الإحيائية"، إذ رفض الإجابة عن أصل الدين من خلال مبادئها، متبنيًا مقارنة مغايرة لسلفه⁽²⁾.

ويولي "إليادي" اهتماماً جلياً بنقد الأطروحة الدوركهاميّة القائلة بأنّ الدين ذو منشأ اجتماعي، حيث قام بالموازاة بين الطوطم والمقدس بعد دراسته للقبائل الأسترالية، جاعلاً من الألوهية والزّمة الاجتماعية شيئاً واحداً، وقد انتقد 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 مصدريّة استمداد تلك الشعوب من ثمّ لأديانها؟ بالإضافة إلى موقف "شميدت" الذي انتقد "دوركهام" بسبب تركيزه على قبائل أستراليا دون غيرها، ويقصد عشائر الأرونتا تحديداً، ذلك أنّ "دوركهام" 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 الدوركهاميّة اللاحقة، خاصّة أنّه أسهم بأطروحاته في تأسيس ما صار يسمّى بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية التي ضمت العديد من المفكرين 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 التدين البدائي، كما أنّه تطرّق إلى الأثر العميق الذي مارسه نظرية الهبة والأضحية التي طرحها "مارسيل موس" على تصوّرات مؤرخي الأديان الفرنسيين على غرار "جورج ديموزيل"⁽³⁾.

كما يتوقّف "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

(1) إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 66-68، بتصرف

(2) المرجع نفسه، ص 68-69، بتصرف

(3) المرجع نفسه، ص 70-73، بتصرف

التاريخية عبر تطبيقها على الشعوب البدائية سيقود نحو الجواب عن منشأ فكرة التّأليه، ذلك أنّه استطاع بحسبه أن يُميّز التقاليد "الغابرة" و"الأولية" عن التّراصّف والتّراكم والتّطوّر اللاحق، ومعتزلاً في نفس الوقت على المقاربات غير التاريخية لدى "دوركهيم" و"تايلور" و"فريزر" وغالبية الأنثروبولوجيين، ولهذا عمد "إيلادي" في بحوثه إلى تطبيق المنهج التاريخي باعتباره "الصّعيد الذي يؤسّس الظاهرة دون أن يكون جوهرها فيها". ومع ذلك، فقد وجّه انتقاداً 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 التّصورات "رفيعة المقام" قد تعايشت فيها إلى جانب الأشكال "الدنيا" من العبادة والاعتقاد⁽¹⁾.

وبعد هذه الدراسة النّقديّة لأهمّ النّظريات الأنثروبولوجية في تفسير أصل الدين، يُبدي "إيلادي" تحسّره على تراجع مستوى الأعمال المنجزة في هذا الحقل، ويتأسّف على عدم جرأة الأنثروبولوجيين على تناول موضوعاتهم بنفس الجرأة التي كانت لدى الأوائل، ومنذاً بالتراجع الذي تعرفه أنثروبولوجيا الدين بعد عصر كل من "تايلور" و"فريزر" و"ماريت" الذي انتهى بحسبه. وكان يرى بأنّ الأنثروبولوجيا لم تعد تمثّل مفتاحاً 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 النّقديّة الإلياديّة للمقاربات الكلاسيكية للظاهرة الدينية، مؤكّداً أنّه تمّ دعوة "إيلادي" إلى كتابة دراسة استقصائية حول تاريخ الأديان على مدار الخمسين سنة الماضية، حيث يتوقّع القارئ لدى مطالعته بأنّه سيغطي باحثي الدين انطلاقا من "رودولف أوتو" باعتباره من مؤسّسي علم الأديان في الفكر الغربي، لكنّ الدراسة في حقيقتها ابتدأت بـ"دوركهيم" 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 مؤرخ أديان، فما الغاية من إدراجهم؟ ومن بين الحجج العديدة التي ساقها "إيلادي" حول تضمينهم، تتمثّل في أنّ دراساتهم رغم اختزاليتها، تحوز فائدة جليّة. ويذكر "بانر" بأنّ الاشكالية في هذا الموقف الإليادي تكمن في اعتبار الدين ذا جوهر فريد يستلزم هيرمونوطيقا خاصّة للتحليل، ذلك أنّ السّاعين نحو تفسير الدين اجتماعياً، أو نفسياً، قد يدركون خاصيّة ثانوية في الدين، عوض معناه الجوهرية، فقد قام "دوركهيم" و"فرويد" بمراعاة جانب واحد في الدين، وتمّ الارتقاء به

(1) إيلاده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 85-87 بتصرف

(2) المرجع نفسه، ص 92.

ليكون مستوى تأسيسياً، كما أنّهما كانا مخطئين في الاعتقاد بأنّ الجوانب الثانوية في الدين، أي الجوانب الاجتماعية والنفسية، تعتبر أساسية لتحقيق إدراك جوهره الأصيل⁽¹⁾.

2.3. الحاجة إلى إستيمولوجية لتأسيس علم الأديان وتجاوز اختزالية المقدس:

كان المشروع الإليادي يطمح نحو تأسيس علم مستقل بذاته يُعنى بالظاهرة الدينية، بحيث يكون أكثر قدرة وكفاءة 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 هذا الحقل المعرفي وسام صدارة عرش العلوم الإنسانية، واعتباره مرجعها الأساسي حينما يتعلّق الأمر بالبحث في طبيعة الدين، غير أنّه كان مدركا بأنّ تحقيق هذه الغاية يتطلب منهجا يمكنه كُنه دلالات الوثائق الدينية، واستنطاق معاني رمزياتها التي تعبر عن وضع وجودي وتجارب دينية عاشها الإنسان المتدين، اعتقاداً منه بثرائها وزخمها، ولهذا اجتهد من أجل التععيد لأدوات منهجية تسمح باستخلاص المعاني الكامنة في تلك الوثائق، لأنّ النجاح في تحقيق هذه المهمة سيسمح بإقامة حوار وجودي مع هذا الإنسان المتدين المنتهي لحضارات غابرة، وهو ما من شأنه أن يُساعد على فهم النفسانية الحديثة لاعتقاد "إليادي" بأنّ الإنسان الحديث يكتنز تصوّرات الإنسان القديم في لاوعيه، بالإضافة إلى رفضه إجراء قطيعة معرفية ووجودية مع الأنطولوجيا البدائية الغابرة مثلما تنادي بذلك المقاربات الحديثة، التي تستند في بناء تصوّراتها الإقصائية عن الإنسان المتدين البدائي من منطلق التفوّق والاستعلائية.

ونظراً لكثرة الوثائق الدينية التي أتاحها الكشفوات 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 شيئاً آخر غير مجرد أنّها تعبر عن أوضاع تاريخية، إنّهُ 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 الموقّق أن يضخّ حياة جديدة في أوصال علم مهالك"⁽²⁾، فهاته الوثائق تنطوي على معاناة وجودية تحتاج إلى استكناه دلالاتها، وبنيّاح هذا المشروع، فإنّه سيصبح من الممكن بحسب "إليادي" النهوض بتاريخ الأديان الذي يعاني من حالة متردية ومتهالكة بسبب تردّد رواده، واستعادة هيئته من جديد بين مختلف الحقول المعرفية، ولذلك يعتقد بأنّ جواب هذه الإشكالية، وخلص التخصص من التراجع القهقري إزاء تخوّف مؤرّخي الأديان وتراخيمهم أمام المد الاختزالي، يتمثّل في تبني وتوظيف مقاربة تأويلية لهذه الوثائق، لأنّها تملك الكفاءة اللازمة لاجتناب هذا

(1) Sharma, To the Things Themselves., pp . 179-180.

(2) إيلاده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 134، بتصرف.

الإقصاء، بالإضافة إلى قدرة أدواتها على استخلاص دلالات الرموز الدينية التي تزخر بها، ولهذا نادى بضرورة تأويل خَلِّق **Creative Heuristics** لها، بدلا من الاكتفاء بمجرد ترتيبها وتصنيفها وتبويبها. وبعد العرض النقدي السابق الذي قدّمه "إيلادي" للمقاربات الكلاسيكية التي اشتغلت على البحث في ماهية وأصل الظاهرة الدينية، يخلص إلى القول بأنّها جانب الصّواب بسبب وصولها لمخرجات ونتائج إقصائية، وهو ما دفعه إلى وصفها بـ"الاختزالية" **Reduction**، حيث يعني هذا المفهوم في تصوّر مؤرّخ الأديان الرومانيّ مقارنة الدّين من خلال زاوية نظر لا تنطلق من داخله، ولا تعتمد دراسته في ذاته، مبينا بأنّ عدم ترك الظّاهرة لتُفصّل عن جوهرها، بمعنى آخر، عدم محاولة فهم طبيعة الشّعور الذي عايشه الإنسان المتدين أثناء أداء طقوسه، والامتناع عن السماح له بسرد ماهية هاته المعيشة، يمثل السبب الرئيسي في الخروج بمثل هذه النتائج الاختزالية والإقصائية، ذلك أنّ المقاربات الاختزالية تقوم بدراسة الدين من خارجه، ثمّ تُصدر عليه أحكاما قبلية مُسبقة وجاهزة خاضعة لسياق أيديولوجيتها وسياقاتها وغاياتها.

وبالإضافة إلى ما سبق، يشير "إيلادي" إلى أحد الأسباب الجوهرية في الخروج بمثل هذه النتائج الإقصائية، ويكمن بحسبه في عدم مراعاة الصّعيد الديني المخصوص للظاهرة، وتعبير أكثر دقّة، بسبب عدم دراستها باعتبارها "شأنًا دينيًا في ذاته"، ويعني ذلك مقاربتها باعتماد سياقات وأصعدة اجتماعية، أو نفسية، أو فلسفية، أو اقتصادية، حيث يتمّ اعتبارها بمثابة عناصر جوهرية في الدين بدل كونها ثانوية فيه، والارتقاء بها لتحتلّ بُعدا تأسيسيًا داخله، وهو ما يؤدي إلى إلغاء وتجاهل "البعد المتعالي" الذي يمثل بالنسبة للإنسان المتدين أهمّ عنصر يشكّل معتقداته، لإيمانه بأنّ مصادر تلقّي طقوسه وشعائره وعقائده يرجع إلى كينونة مفارقة للشرطية البشرية، وهو ما يسمح بإضفاء طابع الشرعية عليها، لكنّ المقاربات الاختزالية تستبدله بمفاهيم أخرى، ومن بينها: تفسير الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية نشأ لحاجة المجتمع إلى التنظيم، ولذلك يُعتبر في نظر أصحاب هذه النظرية نتاج الفكر الجمعي مثلما تقول بذلك المدرسة الاجتماعية الفرنسية وريثة الوظيفية الدوركايمية.

كما يؤكّد "دوغلاس ألان" بأنّ أهمّ مبدأ تتأسّس عليه جدالات "إيلادي" العنيفة مع المقاربات الاختزالية، يتمثل في ضرورة "مراعاة السّياق والصّعيد الخاص بالظّاهرة الدينية"، فقد شدّد في الكثير من كتاباته على ضرورة مراعاة قاعدة منهجية مفادها بأنّ "الصّعيد هو الذي يخلق الظاهرة"، ويقصد بذلك حتمية دراستها في ذاتها، ناهيك عن مراعاة شروطها التاريخية والثّقافية، ومن دون اعتماد أحكام قبلية خاضعة لمرجعيات مغايرة لخاصيّة الظاهرة، حيث يمكن ملاحظة الفرضية الإليادية المنهجية الخاصة بعدم قابلية المقدس للاختزال في انتقاداته للمواقف الاختزالية في المقاربات الكلاسيكية، فتبعًا لتصوّره، عمل الباحثون الأوائل (العقلانيون، الوضعيون) على تطبيق نماذج متكلّفة بشكل متكرّر، كما أنّهم أخضعوا معطياتهم إلى نزعة أحادية وتطورية. ورغم ثناءه على انفتاح أنثروبولوجي واجتماعي ونفساني

ومؤرخي القرن العشرين على بُعد مستجدٍ للمقدس، غير أنّه انتقد اختزالهم لمعنى الديني وفقاً لتحليلاتهم وأيديولوجياتهم الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والتاريخية. ويمكن إيجاز جوهر النقد الإليادي عبر هذا المبدأ المناهض للاختزالية: "ينبغي على الباحث أن يدرك الظواهر الدينية وفق صعيدها المرجعي، من خلال اعتبارها شأنًا دينيًا فحسب، ذلك أنّ تفسير الأساطير تبعاً لمرجعية ذات صعيد مغاير (اجتماعي، نفسي، اقتصادي، وغير ذلك)، هو اختزال وإهدارٌ لقصديّتها الكلية وإخفاق في إدراك عنصرها الفريد غير القابل للاختزال: وهو المقدس"⁽¹⁾.

وكنتيجة لما سبق، يعتبر مبدأ ضرورة "مراعاة الصعيد" بوصفه الأساس الذي يصنع الظاهرة، قاعدة وفلسفة إليادية خالصة، إذ يقول شارحا لمعناه: "كذلك يبدو لي أنّ المعطى الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به، لا عندما يُختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته"⁽²⁾، فالبنية الجوهرية للدين بحسبه، يمكن بلوغها عند مقارنتها بحسب صعيدها الذي تتجلى من خلاله، دون استدعاء نماذج تفسيرية خارجة عنها لا تعكس مرجعيتها، ولا تنتهي إليها، ومن دون ردها إلى عامل ثانوي، ثمّ جعله بعد ذلك بمثابة جوهرها رغم عرضيته فيها، وهو ما جعل المقاربة الإليادية تصنّف لدى علماء الأديان بوصفها مقاربة مناهضة للاختزالية.

وتأسيساً على ما سبق، دفعت الاختزالية الممارسة على دراسة الأديان بـ"ميرتشيا إيليادي" إلى الاعتقاد بأنّ نتائجها الإقصائية قد زادت من عبء المسؤولية على مؤرّخ الأديان من أجل النهوض والاضطلاع بمهمّته المنوطة به، والمتمثلة في ضرورة مقاربة الظاهرة الدينية انطلاقاً من منظور تخصّصه وفلسفته الفريدة، بمعنى آخر، من خلال الانطلاق من روح وشخصية تخصّص تاريخ الأديان الذي اكتسب تفرّده **Uniqueness** من خاصيّة التفرّد في الظاهرة الدينية ذاتها، ذلك أنّها بحسبه ذات جوهر فريد **Sui generis** يفرض تحليله وفق منظور يتّفق وهذه الخاصية، دون تحويرها بما لا يتوافق معها، وهو ما يؤكّده "إليادي" بالقول: "مثل هذه الدراسات يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنّها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرّخ الأديان [...] لا نقول أن ليس على مؤرّخ الأديان أن يتعلّم شيئاً من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاحها علم نفس الأعماق، لكن لا شيء يرغبه على التخلّي عن المنظور الذي يخصّه، من أجل أن يفهم العوالم الدينية التي تكشف عنها مراجعته ومُستنداته، وإذا ما جازف وفعل وابتعد عن مجاله الخاص، فإنّه يحلّ نفسه محلّ عالم النفس، وعندها يتأكّد أنّه لن يستفيد شيئاً من فعله، ولن يجني مكسباً"⁽³⁾.

(1) ميرسيا إيلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 11.

(2) إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 55.

(3) ميرسيا إيلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 11.

ولذلك يدعو "إليادي" إلى ضرورة مقارنة الوثائق الدينية المكتشفة على ضوء مناهج تملك الكفاءة اللازمة لبلوغ جوهرها الروحي، حيث يُحمَلُ مؤرّخ الأديان مسؤولية التنظير لها قائلا: "لهذا السبب نعتقد بأنّ تاريخ الأديان مدعوٌ 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 السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعبّر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرّخ الأديان تُمكنه من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان، ذلك أنّ إنسانية جديدة، على الصّعيد العالمي، أنّها تنمو على قاعدة هذه المعرفة"⁽¹⁾. فدراسة هذه الوثائق بموضوعية ستساعد على تحصيل فهم عميق لماهية الإنسان، وعند هذه المسألة تحديدا، يتجلّى اعتقاد "إليادي" بمفهوم الكونية المشتركة وتبنيها لها، فهو لا ينطلق من تصوّر الغربي الإقصائي للآخر، وإنما يعتقد على النقيض من ذلك، بمساهمة كلّ دين بطريقة معيّنة في تشكيل شخصية الإنسان الحديثة، ولذلك يمكن من خلال دراسة وثائقه أن نحقق فهما أسلم لجوهر الكينونة الإنسانية، والتعرّف أكثر على بنية النفس وطبيعتها.

وبالإضافة إلى ذلك، يرى "إليادي" بأنّ الدراسة المقارنة للأديان مدعوة للاضطلاع بهذه المهمة لأربعة عوامل، ويمكن تلخيصها كالتالي، "أولا: الفترة التاريخية التي فرضت مواجهة تحديات لم تكن معروفة قبل خمسين سنة. ثانيا: دخول الشعوب الآسيوية والبدائية إلى مسرح 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 مصادرها"⁽²⁾.

وبالرغم من اعتقاد "إليادي" بتفرد واستقلالية تاريخ الأديان في دراسة الظاهرة الدينية، لكنّه لا يتنكر لإمكانية الاستفادة من الفروع المجاورة له، ومع ذلك، فهو يشدّد على ضرورة الاحتياط من الانصراف في تصوّراتها المعرفية، واستعارة زاوية نظرها، والتوظيف الكلّي لأدواتها المنهجية دون تمحيص، وهو ما سيُفضي في النهاية إلى ذوبان شخصيّة مؤرّخ الأديان في الحقل المعرفي الذي تأثر به، ذلك أنّ تاريخ الأديان لا يتطابق معرفيا ومنهجيا مع طرائق البحث المرتبطة بالتخصصات الأخرى، فأدوات مؤرّخ الأديان لا تتماثل مع أدوات النفساني، أو اللساني، أو الاجتماعي، وغير ذلك، حيث أنّها تختلف بشكل كبير عنها. كما أنّ مؤرّخ الأديان يشتغل على الرموز الدينية بطريقة تراعي طابعها الفريد، اعتقادا منه بارتباطها وفقا لتصوّره بتجربة دينية أو بمفهوم ديني للعالم، خاصّة وأنّ دراسة الرمزية الدينية قد تتشعب عند محاولة استكناه جوهرها بين مختلف الحقول، حيث تتعدّد قراءاتها تبعا للأيدولوجية 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 تفرد

(1) إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 50.

(2) المرجع نفسه، ص 49، بتصرف.

تاريخ الأديان، واستحقاقه للزيادة على هرم العلوم الإنسانية عندما يتعلق الأمر بدراسة الدين من وجهة نظر دينية محضة.

ويشدّد "إليادي" على أنّ هذا التفرد يمكن حصره في مجالين وهما: الأدوات والتصور، مشيراً على سبيل المثال بأنّ طريقة مؤرّخ الأديان تختلف عن طريقة اللاهوتي الذي يسعى نحو تحقيق فهم أعمق للعلاقة بين الله الخالق والإنسان المخلوق وفق طريقة معيارية، لكنّ مؤرّخ الأديان يُوظّف منهجاً تجريبياً في مقارنته، كما أنّه يشتغل على الحقائق التاريخية - الدينية المغايرة، ساعياً نحو فهمها وجعلها جليّة لدى الآخرين، بالإضافة إلى أنّه مُنجذب نحو معنى الظاهرة الدينية وتاريخها، محاولاً إنصافهما دون التضحية بأيّ منهما⁽¹⁾.

وكخلاصة عمّا سبق تناوله، فإنّ مؤرّخ الأديان مُلزم في نظر "إليادي" عند التحليل النهائي بمقاربة الموضوع انطلاقاً من أدواته الاستقصائية الخاصة وتصوّره الخاص، نظراً لعدم وجود تصوّر يمكنه دمج المعطيات التاريخية - الدينية بشكل أفضل من التصوّر العام لتاريخ الأديان، لأنّ تردّد مؤرّخي الأديان هو الذي أفضى بهم إلى الموافقة في بعض الأحيان على دمج فرضيات الأنثروبولوجيين. حيث يرى "إليادي" بأنّ صياغة فرضيات عامّة حول السلوك الديني للإنسان تعكس المهمة المنوطة بمؤرّخ الأديان دون غيره، لكنّه يُشترط فيه أن يكون خبيراً بنتائج الأبحاث التي أنجزت في جميع المجالات المهمة المجاورة لتخصّصه، ثمّ يدمجها بعد ذلك ضمن تصوّره الخاص⁽²⁾.

ومن بين أبرز الأسباب التي تقف وراء رفض "إليادي" للمقاربات الاختزالية يكمن في تبنيها لفكرة القطيعة المعرفية والوجودية مع التراث الروحي البدائي الذي واجه - بحسبه - نفس المشكلات الوجودية، ولهذا يعتقد "إليادي" بأنّ الإنسان الحديث سليل الإنسان الغابر، ويستدلّ على ذلك من خلال التشديد بأنّ الإنسان الحديث لا يزال يحتفظ بحنينه نحو الأصول وبتوقه نحو العيش وسط المعنى، بالإضافة إلى انتفاضته على العبثية والعدمية، ويمثّل اللاوعي ميداناً فسيحاً لذلك، وبالتالي فإنّه لا يمكن فهم الأزمة الوجودية الحديثة إلّا بعد إجراء حوار صادق مع الأوضاع الوجودية الغابرة، وهو ما دفع بـ"إليادي" نحو تبني فكرة النهضة بتاريخ الأديان باعتباره الأقدر معرفياً على إنجاز هاته المهمة الحالكة.

3.3 التلاقح المعرفي بين تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية:

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

(1) Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks ., p. 77.

(2) Ibid ., p. 78.

وبناء على ما سبق، يرى "إليادي" بأنه ينبغي على مؤرخ الأديان أن يكون ممتنا للأبحاث التي أُجريت من وجهات نظر مختلفة حول موضوعات تدخل ضمن مجالات اهتمامه، وبما أن العلوم الإنسانية مترابطة، يصبح من ثم، لكل اكتشاف فائدته في التخصصات المجاورة، فما تقدّمه الأنثروبولوجيا من فائدة حول وظيفة الرموز يكتسي أهمية بالغة بالنسبة لعلم الأديان، لأنّ الموضوع يظلّ ذاته من الناحية الجوهرية: حيث أننا نتعامل مع إدراك الإنسان لوضعه في العالم، وبالتالي، فإنّه ينبغي إجراء دراسة مثمرة حول العلاقات القائمة بين الأنثروبولوجيا وبين علم الأديان⁽¹⁾.

وعند هاته المسألة تحديدا، يؤكد "إليادي" على القيمة المعرفية التي يمكن تحصيلها من التكامل بين فروع العلوم الإنسانية وتاريخ الأديان، من خلال الاستفادة من معطياتها ونتائجها ومادتها العلمية لما لها من أهمية في إثراء تصوّره، ولهذا لا يسعُ مؤرخ الأديان تجاهلها وتجاوزها.

وعودة إلى ما تناولناه آنفا، فقد وضّحنا بأنّ القاعدة الإليادية القائلة بأنّ "الصّعيد هو الذي يخلق الظاهرة"، تستلزم دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها شأنا دينيا، والانطلاق من الافتراض الذي يعتقد بأنّ المقدّس يتعدّد على الاختزال، غير أنّ "إليادي" لا ينكر وجود عوامل أخرى تدخل في التأثير على هاته الظاهرة، وذلك ما يشرحه أحد المتخصصين في الطرح الإليادي وهو "دوغلاس ألان" الذي يذهب إلى وجود قاعدة إليادية موازية لا تُلغي تداخل عوامل أخرى في تشكيل الظاهرة الدينية، وتتمثل في القول بـ "عدم وجود ظاهرة دينية خالصة"، فالمبدأ المنهجي المتعلّق بعدم قابلية المقدّس للاختزال لا يُلزم الباحث أن يركّز حصرا على "خالصة" الظاهرة الدينية، فالدين 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 الأنثروبولوجيون والنفسانيون والاجتماعيون والمؤرّخون رغم عدم التزامهم بقاعدة تعدّد المقدّس على الاختزال. وعليه، فإنّ استقلالية تاريخ الأديان في دعواه التي لا تقبل اختزال الدين، لا تعني بالضرورة عزل نفسه والادعاء بالاكْتفاء الذاتيّ، فهو لا يُقدّم تفسيرات غير اختزالية للدين والأسطورة وبقية المعطيات الدينية فحسب، وإنّما يملك دورا خاصا في تحقيق تكامل وتركيب ودمج إسهامات التخصصات الأخرى ضمن إطاره الديني غير الإختزالي الشّامل والمتربط والبنّاء⁽²⁾.

لكنّ "إليادي" يُبدي تحسّره على تردّد مؤرخي الأديان بسبب تقاعسهم وتبنيهم لنظريات غيرهم، ويُعلنُ أسفه على وجود القليل من مؤرخي الأديان الذين يبذلون جهدا في متابعة الأبحاث المنجزة في بقية التخصصات، ويمكن تفسير هذا التردّد تبعا لتصوّره، في فكرتين مفترضتين، ويمكن صياغة الأولى على هذا النحو: يشكّل تاريخ الأديان مجالا غير محدود، بحيث لا يسعُ أيّ أحد أن يخبره (وهذا صحيح، إذ

(1) Ibid., p 77.

(2) Allen, Structure and Creativity., pp. 18-19.

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 يُفضّل معرفة مجال واحد بشكل جيّد بدلاً من التجوّل كالهوّة 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 اللّحظة الراهنة، من الواجب تصحيح الرأي الخاطئ حول إشكالية التكامل⁽¹⁾. فالتكامل المعرفي لا يعني فقدان مؤرّخ الأديان لهويّته، كما لا يعني الاستغناء عمّا تُنتجه بقيّة التخصصات المجاورة رغم الصّعوبة والمشقّة التي يكابدها عند محاولة الإلمام بالمادّة المعرفية التي تنتجها هذه الأخيرة من جهة، ناهيك عن استحالة الإلمام بكل التّاريخ الديني ووثائقه من جهة أخرى.

وبعد عرض هاته الصّعوبات التي تعترض طريق مؤرّخ الأديان، يقوم "إليادي" بعد ذلك بمحاولة تدليلها، وبيان طريقة تفادي مزالقها المنهجية عبر تحديد مسلكين، أمّا الأول فيرى بأنّ مؤرّخ الأديان ليس ملزماً باستبدال نفسه بمختلف المتخصصين، وبالتالي فهو ليس ملزماً بإتقان فيلولوجيتهم، لأنّ هذا الاستبدال ليس مستحيلاً فحسب، وإنّما عديم الجدوى، فمؤرّخ الأديان الذي يتخصّص على سبيل المثال في الهند الفيدية أو اليونان الكلاسيكية ليس ملزماً بإتقان الصّينية، أو الأندونيسية، أو البانتو لإدراك الوثائق الدينية الطاوية، أو أساطير السّكان الأصليين في سيرام من أجل توظيفها في بحوثه، وإنّما تكمن مهمّته في التعرّف بذاته على التطوّر المحرّز من طرف الاختصاصيين في هذه المجالات، وبالتالي، فإنّ مؤرّخ الأديان غير ملزم بإتقان عدد معيّن من الفيلولوجيات، ولكنّه يملك القابلية لدمج المعطيات الدينية ضمن منظور تخصّصه العام، كما أنّ مؤرّخ الأديان لا يشتغل باعتباره فيلولوجيا، وإنّما بكونه هيرمونوطيقيا، لأنّ إتقانه لتخصّصه قد أكسبه كيفية توجيه ذاته وسط متاهة الحقائق، وعلمه طريقة استقاء مصادره، وانتقاء الترجمات الأكثر ملاءمة، واختيار الدّراسات التي يُحتمل أن توجّه بحثه، فهو يسعى لفهم المواد التي أتاحها الفيلولوجيون والمؤرّخون انطلاقاً من تصوّره الخاص، بمعنى آخر، انطلاقاً من منظور تاريخ الأديان، فقد يستغرق الفيلولوجي عدّة أسابيع على سبيل المثال لفكّ بنية لغة معينة لا يعرفها. وبالتالي، يتحتّم على مؤرّخ الأديان أن يكون كفوّاً 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 جميعاً حتى يتمكّن من توظيف نتائجهم ودمجها⁽²⁾. إذ لا ينبغي على مؤرّخ الأديان أن يكون نسخة ثانية مطابقة لتخصّص آخر، أي أنّه غير ملزم باستعارة وجهة نظر هذا

(1) Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks., pp. 78-79.

(2) Ibid., pp. 79-80.

التخصّص أو توظيف مناهجه أو انتحال معجمه الاصطلاحي، وإنّما يستفيد منها عبر دراسة معطياتها ودمج نتائجها بما يتوافق مع مقارنته للظاهرة الدينية.

أمّا في ما يتعلّق بالمسلك الثاني فيتمثّل في الفكرة المسبقة الثّانية التي يتبنّاها بعض مؤرخي الأديان، لا سيما حول ضرورة استشارة متخصص 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 بأنّ غالبية مؤرخي الأديان كانوا فيلولوجيين، أو أركيولوجيين، أو مؤرخين، أو مستشرقين، أو إثنولوجيين)، ومن ناحية أخرى، فإنّ التّثبيط قد نتج عن الفشل المؤسف للارتجال النظري الهائل في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين (حين اعتبرت الأساطير بمثابة مرضٍ لغوي) وبالرغم من ذلك، فإنّ مؤرخ الأديان يشعر بمزيد من الثّقة كلّما ابتعد عن التخصصات الأخرى، مثل: علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا تجنّباً لخطر الفرضيات والنظريات التّعميميّة، خاصّة وأنّ جميع النظريات التّعميميّة التي سادت حول تاريخ الأديان منذ بداياته قد استمدّت من أعمال اللسانيين، والأنثروبولوجيين، والاجتماعيين، والإثنولوجيين والفلاسفة⁽¹⁾.

ويعبر "إليادي" بحسرة على تخلي مؤرخي الأديان عن تصوّراتهم الخاصّة، مبيناً بأنّ "هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتملها مؤرخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو عالم الأعراق البشرية، زاعماً أنّه يخدم، على نحو أفضل مادّة بحثه، لكنّه لم ينته إلاّ إلى علم اجتماع رديء، وإلى علم اجتماع هزيل، بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضاً، 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 القول إنّ الطّريقة الأسلم في تاريخ الأديان، كما في أي علم آخر، تقوم دائماً على دراسة الظاهرة على الصّعيد الخاصّ لمرجعيتها، والشّروع فيما بعد، في إلحاق نتائجها في منظور أوسع وأرحب"⁽²⁾. فإذا تناول مؤرخ الأديان إشكاليّاته بوسفه اجتماعياً، سينتهي به الحال بالضرورة ليصبح شخصيّة بحثيّة مشوّهة ومضطربة ومشوّشة، إذ لا يسع تصنيفه كباحث اجتماعي بالمعنى الدقيق للتخصّص، كما يصعب وصفه كمؤرخ أديان يتبنّى منظور تخصّصه المستقلّ بذاته، ولهذا يدعوه إلى مقارنة الموضوعات من زاوية وأدوات حقله.

ولكنّه رغم ذلك، لا ينكر عليه إمكانية الاستفادة من نتائج الفروع المجاورة، ويشجّعه على تحقيق التّكامل المعرفي معها، لكن التّكامل في تصوّره لا يعني الاختلاط والانصهار، وإنّما يقصد به الدّمج، بمعنى آخر، من خلال العمل على تحويل مخرجات الحقول الأخرى بما يتلاءم مع تصوّر تخصّصه وطبيعته إشكاليّاته، بغية المحافظة على روح التّخصّص، وشخصية المتخصّص فيه.

(1) Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, Methodological Remarks., p. 80.

(2) ميرسيا إيلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص 11-12.

ولهذا كان يطمح "إليادي" نحو التنظير لمنهجية فريدة تراعي خصوصية الظاهرة الدينية وتفردّها، وقد أكّد في كتابه "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" بأنّه يهدف نحو جعل مشروعه المعرفي "تخصّصاً كلياً" **Total Discipline**، حيث يتبنّى منهجية تأويلية إبداعية، تستند على طاقة خلاقة لإنتاج تحليل مركّب، وتعتبر هذه المقاربة المتخصصة ضرورية لتأسيس "الإنسية الجديدة" و"التجديد الثقافي" المنبثق عن المقابلة التكاملية الإبداعية والشاملة والتركيبية⁽¹⁾. فقد كان يعتقد بأنّ 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، من خلال الاعتراف بثرائه وفاعليّته الحضارية، وذلك بفضل قدرة التخصّص على تحقيق التكامل بين مختلف التخصصات بشكل إبداعيّ خلاق.

4. خاتمة

- وبعد هذه الدّراسة التحليلية، يمكن الخروج بمجموعة من النتائج التالية :
- يُعدُّ التّفكير في التأسيس لتاريخ الأديان بمثابة انتفاضة وردّ فعل ضد اختزالية القرن التاسع العاشر للظاهرة الدينية.
 - أدّى اختزال الدين واحتقاره إلى إبعاده من الحياة الثقافية الحديثة، وقد نجم عن ذلك ظهور مفاهيم الاغتراب عن الذات وتشيّؤ الإنسان كمظاهر توحى بأزمة وجدانية عصفت بالكينونة البشرية كمحصّلة لانتشار الإلحاد وسلخ القداسة عن أبعاد الوجود، وهو ما تسبّب في غياب المعنى والقيمة التي كان يُضفيها الدين على الحياة الإنسانية
 - يعتبر تجاوز القاعدة الإليادية المنادية بضرورة مراعاة الصّعيد الخاص بالظاهرة الدينية بوصفها شأنًا دينيًا بمثابة السبب الجوهرية في حصول الاختزالين المنهجي والمعرفي
 - تكمن مشكلة المقاربة الأنثروبولوجية بحسب "إليادي" في الارتقاء بالعنصر الثانوي في الدين ليحلّ محلّ العنصر الجوهرية، كتفسيره بالعوامل الاجتماعية وتعتمد إلغاء وتجاهل البعد المتعالي فيه، رغم جوهريته.
 - عدم التزام المقاربة الأنثروبولوجية بمبدأ عدم قابلية المقدس للاختزال يعتبر بمثابة الدافع الرئيسي لثورة "إليادي" وانتفاضته عليها، ذلك أنّه يعتقد بتعدّد المقدّس على التحليل والتفسير بمفاهيم غير دينية لا تنطلق من ذاته، ولا تنتهي إليه.
 - يشدّد "إليادي" على الحاجة الملحة إلى التنظير لمقاربة تراعي هذه الخاصية في الظاهرة الدينية، بحيث تحافظ على بُعدها المتعالي، وتسمح بدراستها من خلال ذاتها.

(1) Allen, Structure and Creativity., p. 20.

- حاول "إيلادي" الارتقاء بهذه المقاربة وتقليدها عرش العلوم الإنسانية والاجتماعية، وجعلها بمثابة المرجع الرئيسي عندما يتعلّق الأمر بدراسة الدين، وقد أثمرت جهوده في التنظير للمنهج الفينومينولوجي وبيان طرق تطبيقه في تقصّي الظاهرة الدينية، بالإضافة إلى تأسيس "مدرسة شيكاغو" في تاريخ الأديان.
- التأكيد على حاجة المتخصّص في تاريخ الأديان إلى الاستزادة والاستفادة من نتائج ودراسات المقاربة الأنثروبولوجية خاصّة في ظلّ صعوبة الحصول على جميع مصادر الأديان الأخرى، ومتابعة تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية لدى جميع الأعراق والشعوب.
- يعني التكامل المعرفي عند "إيلادي" توظيف نتائج المقاربات الأخرى من دون تبني كلّية لوجهة نظرها واستعارة شاملة لمناهجها، ولكن بتحويلها بما يتوافق وتصور ومناهج تاريخ الأديان، ثمّ العمل على دمجها ضمن رؤيته العامّة، تجنّباً لانقراض التخصّص وشخصية المتخصّص.

5. قائمة المراجع

- إيلاده، 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.
- إيليد، ميرسيا، الأساطير والأحلام 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.
- سودرن، 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 رقرار للطباعة والنشر.
- ليكلرك، جيرار، (2004)، العولة الثقافية: الحضارات على المحك، لبنان، دار الكتاب الجديد.
- محمّد أسامة، بن عطاء الله، (2021)، المسألة الدينية عند ماكس مولر، 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.

6. Bibliography List

- Al-Massoudi, Hamadi. *Min 'Ilm al-Lāhūt ilā 'Ilm al-Adyān al-Muqāran: Baḥth fī 'Ilm al-Adyān al-Muqāran (From Theology to Comparative Religion: A Study in the Science of Comparative Religion)*, 2018, Morocco, Mu'assasat Mu'minūn bilā Hudūd.
- Al-Umairi, Sulṭān ibn 'Abd al-Raḥman. *Zāhirat Naqd al-Dīn fī al-Fikr al-Gharbī (The Phenomenon of Religious Criticism in Western Thought)*, 2018, Saudi Arabia, Takwīn for Studies and Research.
- Benatallah, Mohamed Oussama. "Al-Mas'alah al-Dīniyyah 'inda Māks Müller: Min al-Fīlūlūjyā al-Muqāranah ilā Ta'sīs 'Ilm al-Adyān" (*The Religious Matter For Max Müller: From Comparative Philology to the Foundation of the Science of Religion*), *Al Miyyar*, Vol. 25, No. 7, 2021.
- Durkheim, Émile. *Al-Ashkāl al-Awwaliyyah li-Ḥayāt al-Dīniyyah: Al-Manzūmah al-Tūtamiyyah fī Austrāliyā (The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia)*, 2019, Qatar, Arab Center for Research and Policy Studies.
- Eliade, Mircea. *Al-Asāṭīr wa-al-Aḥlām wa-al-Asrār (Myths, Dreams, and Mysteries)*, 2001, Syria, Ministry of Culture Publications.
- Eliade, Mircea. *Al-Baḥth 'an al-Tārīkh wa-al-Ma'nā fī al-Dīn (The Quest for History and Meaning in Religion)*, 2007, Lebanon, Arab Organization for Translation.
- El-Kandour, Latifa. *Al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr bi-al-Maghrib (1282H - 1376H/1865 CE – 1956 CE) (Printing and Publishing in Morocco 1282H - 1376H/1865 CE – 1956 CE)*, 2014, Morocco, Dar Abi Raqqāq for Printing and Publishing.
- Jouravsky, Alexei. *Al-Islām wa-al-Masīḥiyyah (Islam and Christianity)*, 1996, Kuwait, National Council for Culture, Arts, and Letters.
- Leclerc, Gérard. *Al-'Awlamah al-Thaqāfiyyah: al-Ḥaḍārāt 'alā al-Miḥakk (Cultural Globalization: Civilizations at Stake)*, 2004, Lebanon, Dār al-Kitāb al-Jadīd.
- Mira, Din Mouhamad Mouhamad. *Fī 'Ilm al-Dīn al-Muqāran: Maqālāt fī al-Manhaj (On Comparative Religion: Essays on Methodology)*, 2009, Egypt, Dār al-Baṣā'ir.

- Mislan, Michel. *ʿIlm al-Adyān: Musāhamah fī al-Taʿsīs (The Science of Religions: A Contribution to Its Establishment)*, 2009, Lebanon, UAE, Kalima and the Arab Cultural Center.
- Olender, Maurice. *Lughāt al-Firdaws: Āryūn wa-Sāmyūn – Thunāʾiyyat al-ʿInāyah al-Ilāhiyyah (Languages of Paradise: Aryans and Semites – The Duality of Divine Care)*, 2009, Lebanon, Arab Organization for Translation.
- Russell, Bertrand. *Ḥikmat al-Gharb: Al-Falsafah al-Ḥadīthah wa-al-Muʿāṣirah (Wisdom of the West: Modern and Contemporary Philosophy)*, 1983, Kuwait, National Council for Culture, Arts, and Letters.
- Southern, Richard. *Ṣūrat al-Islām fī Ūrubbā fī al-Qurūn al-Wuṣṭā (The Image of Islam in Medieval Europe)*, 2006, Lebanon, Dār al-Madār al-Islāmī.