



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عباس لغرور خنشلة



كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم: العلوم الإجتماعية

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

المقاربة الفلسفية للدين عند ميرسيا الياذ

أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (LMD)

تخصص: فلسفة الأديان

المشرف:

أ.د. الشريف طاوواطو

الطالبة:

غربي ربيعة

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	فرفودة فاطمة	أستاذ محاضر أ	جامعة خنشلة	رئيسا
02	طاوواطو الشريف	أستاذ التعليم العالي	جامعة خنشلة.	مشرفا ومقررا
03	بلواهم عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	جامعة قالمة	عضوا مناقشا
04	مداسي مريم وفاء	أستاذ محاضر أ	جامعة خنشلة.	عضوا مناقشا
05	بن دوبة شريف الدين	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2023/2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير:

أَتَقَدِّمُ بِأَسْمَى عِبَارَاتِ الشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ إِلَى الأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ " الشَّرِيفِ

طَاوُاطَاو " عَلَى سَعَةِ صَبْرِهِ وَمَجْهُودَاتِهِ وَتَوْجِيهَاتِهِ الْقِيَمَةَ

كَمَا أَتَقَدِّمُ بِالشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ لِكُلِّ أَسَاتِذَةِ قِسْمِ الْعُلُومِ الأَجْتِمَاعِيَّةِ

بِالْعَمُومِ، وَأَسَاتِذَةِ قِسْمِ الفِلسَفَةِ بِالأَخْصُوصِ وَإِلَى كُلِّ مَنْ سَانَدَنِي فِي

إِتْمَامِ هَذَا الْعَمَلِ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ.

غ. ربيعة

إهداء

إلى روح والدتي الطاهرة _ رحمة الله تعالى عليها _

إلى والدي الحبيب أطال الله في عمره، الذي علّمني كيف يكون الصّبر

طريقا للنجاح

إلى زوجي ورفيق دربي رياض، الذي كان سندا ومشجعا لي طيلة مساري

العلمي حفظه الله

إلى شقيقتي الغالية نادية، صاحبة العطاء دون مقابل، باعثة العزم والإرادة

أطال الله في عمرها

إلى أشقائي يوسف وجعفر، وشقيقتي نبيلة وسهام، حفظهم الله

إلى أبنائي يونس وسراج وأب وفقهم الله

أهدي هذا العمل

غ. ربّعة

مقدمة

المقدمة

ظلّ البحث الدّيني مرافقا للتفكير الفلسفي في مختلف مراحل تطوره، ويعدّ البحث في طبيعة الدّين والإله والمقدّس من أهمّ القضايا التي انتشرت في الحياة البشريّة عبر التاريخ، فقد لعب الدّين دورا هامًا في كل جوانب حياة الإنسان، باعتباره سمة متأصلة في الشعور الإنساني.

يعتبر الدّين نظاما فريداً من نوعه منذ آلاف السنين، وذلك لقدرته الخاصّة في البحث عن المعنى، فطالما سعى إلى تحقيق الوحدة والنظام الاجتماعي والسّلام الداخلي والخارجي، والشعور بالأمل والراحة، بالإضافة إلى تحديد سلوك الإنسان وأخلاقه.

هذا يجعلنا ندرك أنّ الإنسان بطبيعته ديني، ويظهر ذلك بالعلاقة الموجودة بين الإنسان وخالقه، ولا يمكن لهذه العلاقة أن تتجلّى إلا بوجود الدّين، فالدّين يعتبر ظاهرة إنسانيّة مرتبطة بالثقافات والحضارات، و قد عرف الخطاب الدّيني تطورا عبر مراحل التاريخيّة، ففي العصور الوسطى كانت الخطابات المسيطرة عليه هي الخطابات اللاهوتيّة، ولكن مع التطور العلمي الذي شهده عصر النّهضة، بدأ الدّين بفقدان مكانته الأصليّة في الوعي البشري، إلى درجة الاستغناء عنه وتبديده، والاعتقاد بأنّ الإنسانيّة هي خلاص نفسها، وأنّ العقل هو شرط لإنسانيّة حرّة تماما، والاعتقاد المبني على وجود قوى عليا تفوق قوى الإنسان قد عفا عنه الزمن، وهذا في سياق العلمنة الآخذ في الازدياد.

وفي ظلّ الانسلاخ الإنسانيّ عن الدّين، ظهر ما يعرف بأزمة المعنى في حياة الإنسان، بفقدانه لمعنى وجوده، هذا ما أدّى إلى عودة الأسئلة الروحيّة أي أسئلة العلاقة بين الإنسان والدّين، فعرف الدّين مع القرن الثامن عشر عودة جديدة من ناحية فهم السلوك الدّيني للإنسان وطبيعته برؤية علميّة جديدة تحلّ إشكالات الواقع ، ممّا سمح بإدراك الظاهرة الإنسانيّة العميقة التي هي الدّين ، والتي تعتمد عليها نوعيّة الحياة ومصير الإنسان، وبالتالي، محاولة لبناء وولادة إنسانيّة جديدة.

وقد شهد العالم في هذه الفترة، مفارقة واختلافا بين المفكرين والفلاسفة حول أهميّة الدين بين معارض ومؤيد، فهناك من اعتقد أنّ الدين محض أساطير وخرافات ابتدعها الإنسان كما أنهم حملوا الدين مسؤولية ما يتخبّط فيه الإنسان من أزمات، خصوصا عند إقامه في السياسة وفي المجال العام، وبين أولئك الذين اعتبروا أنّ الدين بعدا من أبعاد الوجود الإنساني باعتباره مصدرا لإنتاج المعنى، وبالتالي حل لأزمات الإنسان الأنطولوجية.

كلّ هذا فتح لنا حقلا فكريا خاصا بموضوع الدين، وهو ما يعرف بفلسفة الدين التي تعنى بالتفكير العقلاني حول الدين، فهي نوع من الفلسفة التي تعتمد على العقل في بحث و تحليل وتفسير المقدّسات والمعتقدات والظواهر الدينيّة وتفسيرها، و لا تحاول الدفاع عن المعتقدات، إنّما تسعى لفهم بواعث الدين ومصادره، ونشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصورته وتحولاته في المجتمعات البشرية.⁽¹⁾

فلسفة الدين إذن لا تسعى إلى تبرير الظاهرة الدينيّة، بل تسعى إلى استعمال الأسلوب الفلسفي عليها، إذ تحاول رؤية الدين كرؤية موضوعيّة وكونيّة، فهي تبعد فيلسوف الدين عن الأحكام الأيديولوجية.

لذلك فإنّ الحقائق الدينيّة التي تهتمّ بها فلسفة الدين بالدرجة الأولى، لا تتمثّل في الحديث عن وجود الله أو الموت والحياة الآخرة في المقام الأول، وإنّما اهتمامها ينصبّ على مواضيع كالإيمان بالله، والتجربة الدينيّة والعقلانيّة الدينيّة... وقد عرفت فلسفة الدين في القرن العشرين اهتماما ببنية الأسطورة وكلّ جوانبها وعلاقتها بالنصوص المقدّسة وبالفكر الديني بوجه عام، واهتمّت بشكل خاص بدراسة الأساطير القديمة وعلاقتها بالمعتقدات الدينيّة.⁽²⁾

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، بغداد، ط1، 2014، ص 15.

² - علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة، دراسة تحليل لمفهوم الأسطورة في فلسفة الدين، حولية كلية الآداب، جامعة بني سويف، مج5، ج2016، ص1، ص 27.

ونجد من بين المهتمين بهذا المجال مؤرخ الأديان والفيلسوف الروماني "ميرسيا الياد" (1907_1986)، الذي يعد من فلاسفة الدين في عصرنا هذا، وهو الفيلسوف الذي نجده قدّم قراءة متميّزة للظاهرة الدينية، حيث أولى أهميّة لدراسة الأساطير خاصّة القديمة منها، لأنّه يؤمن بدورها الفعّال الذي تقوم به، فهي تعدّ الرّابط بين الإنسان البدائي والإنسان المعاصر، وذلك لما تحمله من قداسة، وما تعبّر به عن مختلف أشكال الوعي الديني الإنساني، لأنّه حسب ما يراه إلياد لا يمكن فهم وتحليل اللغة الدينيّة، إلّا بإرجاعها إلى العالم الأسطوري أو الرمزي أو الطّقسي المرتبط بالتجربة الدينيّة.

كما يظهر لنا في جلّ كتابات "ميرسيا الياد" أنّ دراساته تتمحور حول الاهتمام بمفهوم المقدّس والمدنّس كمفاهيم بنيويّة للحقيقة الدينيّة، لأنّه يجد في مفهوم المقدّس والمدنّس جوهر الدين، ويمكن معرفة تجربة المقدّس في تحليل علاقات الإنسان واتصاله مع الإله، وبالتالي، تصبح فلسفة الدين تفسيرا لهذه التجربة _ تجربة المقدّس _ الأولى والأصلية للحقيقة الدينية، والتي تعتبر حقيقة كونية بالنسبة لـ"ميرسيا الياد".

كذلك يعتقد "ميرسيا الياد" أنّ الرمزيّة هي أفضل تجلّيات الإبداع الإنساني في تجلي العلاقة الحقيقيّة بالإله أو المتعالي، كما أنّها تضيف معنى على حياة الإنسان بمعرفة حقيقة الأشياء، بفهم معانيها فهما كليّاً، والرمزيّة التي يعتمدها الياد في دراسة التجربة الدينية تقوم على التّأويل.

يؤمن "ميرسيا الياد" أنّ البحث في تاريخ الأديان والتعمّق فيه، يكشف للباحث أهميّة بناء رؤية جديدة للإنسان وفق رؤى تقليديّة تخلّى عنها الإنسان المعاصر، و لا يمكن لذلك أن يحدث حسب رأيه إلا باستيعاب تاريخ الأديان التي عرفها التاريخ بأسره سواء القديمة أو الحديثة منها، وفي هذا دعوة من "ميرسيا الياد" لبناء نزعة إنسانية جديدة.

وقد أتبع "ميرسيا الياذ" منهجا مركبا من الأنثروبولوجيا والظواهرية والبنوية والتأويلية (الهيرمونطيقا) في معالجته للدين بكل تمظهراته بشكل دقيق وموضوعي دون إغفال أي ظاهرة من الظواهر الدينية مهما كانت بسيطة أو غير مهمة، وبهذا فـ "ميرسيا الياذ" يحاول أن يحقق توازنا وموضوعية في دراسة الدلالات الباطنية أو الخارجية لأي تجربة دينية، مبتعدا في ذلك عن أية رؤية اختزالية أو ذاتية. وهنا تكمن أهمية هذه المقاربة المنهجية، الأمر الذي جعلنا نتخذ منها موضوعا لهذه الأطروحة.

أهداف الدراسة:

ونهدف من خلال هذه الدراسة إلى:

- الكشف عن الجانب أو البعد الفلسفي في أبحاث "ميرسيا الياذ" الدينية، إذغالبا ما يُدرس إليها بوصفه مختصا في تاريخ الأديان ومقارنتها لابوصفه فيلسوفا للدين.
- تسليط الضوء على أليات (أهمية) العودة إلى الديني، و آثار الابتعاد عنه.
- إثراء المكتبة الجامعية العربية عموما والجزائرية خصوصا، بهذا النوع من الدراسات لكشف أهمية هذا الحقل الفكري والفلسفي.
- المساهمة في إظهار كيفية التعامل مع ظاهرة القداسة في حياتنا اليومية.

أسباب إختيار الموضوع:

أما عن سبب إختيار هذا الموضوع، فيعود إلى أهمية فلسفة الدين على المستوى الفلسفي والعلمي والديني، وكذا أهميته كموضوع يتطلب الدراسة والتعمق، كما أن الدارس أو الباحث لفلسفة الدين لا يمكنه أن يمر ولا يصطدم بأحد أساطينها ألا وهو " ميرسيا الياذ" بالنظر إلى اسهاماته المتميزة في هذا المجال، فقد حاول قراءة الدين قراءة جديدة.

ويرجع السبب الآخر إلى قلة الاهتمام بهذه الشخصية في مجال فلسفة الدين، ولعل ذلك راجع لكون أغلب الدارسين له يعتبرونه كمؤرخ للأديان أو كمختص في علم مقارنة الأديان لا كفيلسوف للدين، ولعل هذا ما يجعل دراستنا هذه تتميز عن غيرها من الدراسات.

إشكالية البحث:

إن مسألة إرتباط الدين بالوجود الانساني باتت أمرا شبه محسوم بالنسبة لمعظم الفلاسفة والعلماء، إذ الإعتراض في الغالب، من جانب المعترضين، ليس على وجود الدين في حياة الإنسان وفي وعيه، بعد أن أثبتت الأبحاث والدراسات إرتباط الدين بالوجود الإنساني، وبالإجتماع الإنساني، وبالحضارة الإنسانية، وإنما الإعتراض كان حول حقيقة الدين وحول طبيعته ووظيفته وأهميته، إذ يرى فيه البعض محض أساطير وخرافات إبتدعها الإنسان تحت تأثير عوامل معينة، وبعضهم يرى فيه غيبا يصعب الإمساك بأسراره عن طريق أدوات المعرفة العلمية، وبعضهم يرى أن الدين يمثل مشكلة لاحلا لأزمات الإنسان، لكن على الرغم من هذا الإعتراف إلا أن الإمساك بحقيقة الدين، وفهم الظاهرة الدينية في كافة أبعادها وتجلياتها كان ولا يزال أمرا صعب المنال، بالنظر إلى طبيعة الدين وخصوصية الظاهرة الدينية، وهو ما طرح إشكالية مقارنة هذه الظاهرة، فقد اعتمد البعض على المقاربات التي تتوسل بها العلوم الإنسانية والاجتماعية على غرار علم الإجتماع الديني وعلم النفس الديني والأنثروبولوجيا الدينية وعلم مقارنة الأديان... الخ. وبعضهم إعتد على المقاربات الفلسفية على نحو مانجده في فلسفة الدين على غرار المقاربة الفينومينولوجية والمقاربة الهرمنيوطيقية وغيرهما وبعضهم إعتد المقاربة العرفانية... الخ. ومن هنا كانت إشكالية بحثنا تتمحور حول سؤال رئيسي، ألا وهو: ماهي مقارنة ميرسيا إلياد للدين؟ وتتفرع هذه الإشكالية إلى جملة من المشكلات الفرعية، أهمها:

ما هو المنهج الذي إتبعه ميرسيا الياذ في مقارنة الظاهرة الدينية؟ وهل الدين يفسر من الخارج، أي إستنادا إلى عوامل وظروف تاريخية وسوسيوثقافية وسيكولوجية، كما هو الحال مع "ماركس" و"فرويد" و "دوركايم" أم يفسر وفق مرجعية داخلية أي من داخل بنية الدين نفسها؟ وكيف كانت رؤيته للدين؟ هل الدين عنده شيء مقدس أم أنه ظاهرة إنسانية عادية؟ وموقف "الياذ" من مسألة الدين والعلمنة؟ وهل يشكل الدين في منظور "الياذ" بعدا من أبعاد الإنسان وعنصرا من عناصر تطوره وتكامله أم هو عامل من عوامل إغتراب الإنسان وإستلابه؟ وأخيرا ما قيمة هذه المقاربة الفلسفية للدين؟

منهج البحث:

للإجابة على مشكلات هذه الدراسة، فقد إستخدم المنهج التحليلي في تحليل نظرة إلياذ للحقيقة الدينية، وذلك بتتبع نصوص إلياذ وتحليلها، واتبعت أيضا المنهج التركيبي وذلك في إستخلاص أهم النتائج التي أسفرت عنها عملية التحليل وهذا من أجل الوصول إلى رؤية إلياذ في المسائل المطروحة، كما فرض المنهج النقدي نفسه في مسار البحث وذلك بتقويم بعض الأفكار أو الآراء التي كانت محل جدل ونقاش فلسفي وعلمي.

مصادر البحث:

وقد إعتدنا في إنجاز بحثنا على مجموعة من المصادر الخاصة ب "ميرسيا الياذ" من بينها: >> البحث عن التاريخ والمعنى في الدين<<، >> المقدس والعادي<<، >> مظاهر الأسطورة<<، >> أسطورة العود الأبدي<<، >> الأساطير والأحلام والأسرار<<

مراجع البحث:

كما إعتدنا أيضا على جملة من المراجع التي لها علاقة بالموضوع، وهي على نوعين، الأولى مراجع تتعلق بعلم الأديان وفلسفة الأديان بصورة عامة، والثانية عبارة عن دراسات حول فكر ميرسيا إلياد، أما

بالنسبة للمراجع العامة فنذكر منها:

>> علم الأديان: مساهمة في التأسيس << لمشال مسلان، ، <<الدين الأسس>> لمالوري ناي، >> فلسفة الدين الغربية المعاصرة << ليوري أناتوليفتش، وأخرى غيرها. وأما بالنسبة للدراسات حول فكر "ميرسيا إلياد" فنذكر منها:

➤ كتاب >> من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: الأسطورة_ الدين_ الإيديولوجيا_ العلم << لشمس الدين الكيلاني، ، فنجد هذا الكتاب يتحدث عن أهمية علاقة الإنسان بالأسطورة من منظور "ميرسيا إلياد" إذ يبين أهمية التلازم التاريخي للأسطورة بالتطور الإنساني، ف "ميرسيا إلياد" يوضح أن الوعي الديني للإنسان سواء كان الإنسان التقليدي أو الإنسان الحديث سيظل في إلتصاق بالأسطورة، لأنها سبب لعيش تجربة الزمن البدئي (المقدس).

➤ رسالة ماجستير للباحث "علاء علي محمد أيوب" المعنونة ب >> فلسفة الدين عند ميرسيا إلياد << نوقشت بكلية الآداب جامعة أسيوط _ مصر_ سنة 2015، وفيها حاول الباحث إبراز أهم إسهامات "ميرسيا إلياد" في فلسفة الدين الغربية خاصة وذلك بعرض أهم الأفكار التي تطرق إليها "ميرسيا إلياد"، كالمقدس والأسطورة، والرمزية الدينية...

➤ كتاب <<الديني والديوي: قراءة في فكر ميرسيا الياذ>> لأحمد زين الدين، فنجذ الكاتب حاول فيه تحليل أهم أفكار "ميرسيا الياذ" وربطها بالظاهرة الدينية، وتوصل إلى أن "الياذ" يهدف من طرحه لهذه الأفكار للوصول إلى إيجاد آليات وتقنيات للإنسان الحديث خاصة من أجل العود إلى الديني.

➤ أطروحة دكتوراه للباحث " جفال عبد الإله" المعنونة << الأسطورة والدين: فراس السواح وميرسيا الياذ نموذجاً>> نوقشت بجامعة وهران 2، سنة 2016 _ 2017، فالباحث في أطروحته قام بدراسة مقارنة بين الفكر العربي الذي يمثله "فراس السواح" ، وبين الفكر الغربي الذي يمثله "ميرسيا الياذ" حول أهمية المقدس، و إرتباطه بالأسطورة والدين، كما تحدث عن تراتبية كل من الأسطورة والدين، وأيهما يعتبر البحث الأصلي والمقلد في أشكال القدسي.

➤ أطروحة دكتوراه للباحث "هشام دلوم" التي كانت تحت عنوان << الحقيقة الدينية وتمظهراتها بين نيتشه وميرسيا الياذ >> نوقشت بجامعة محمد دباغين _ سطيف 2 _ ، سنة 2017 _ 2018، قام الباحث بدراسة مقارنة بين "نيتشه" و"ميرسيا الياذ" حول الحقيقة الدينية، وبين فيها آليات دراسة هذه الحقيقة ومدى تأثيرها على الإنسان الحديث.

نلاحظ أن هذه الدراسات إقتصرت أبحاثها على جزئيات من أفكار ميرسيا الياذ، كدراسة المنهج أو دراسة المقدس، أو توضيح العلاقة بين الأسطورة والدين، أو تناوله كدراسة مقارنة بينه وبين مفكرين آخرين، ولم تهتم أي منها كما فعلنا في بحثنا المتواضع بدراسة فكره من منظور فلسفة الدين، كما حاولنا تناول مشروعه الفكري بالعموم دون التركيز على أحد الأبعاد.

خطة البحث:

وللإحاطة بإشكالية البحث حرصنا في بناء خطتنا على مراعاة التسلسل التاريخي والترابط الفكري والمنطقي لمقاربة "ميرسيا الياد" الفلسفية، وبناءً على ذلك جاءت خطة بحثنا على النحو التالي:

المقدمة: حيث قمنا بتعريف موضوع البحث، وإبراز أهميته الأكاديمية، وتوضيح الإشكاليات الأساسية والجزئية للبحث، مع الإشارة إلى مناهج البحث المتبعة، وكذا، الدراسات السابقة في الموضوع، مع إبراز الدوافع والأسباب لاختيار هذا الموضوع، إضافة إلى الخطة المتبعة في البحث، وأيضاً الصعوبات والعراقيل التي صادفتنا في مسارنا البحثي.

الفصل الأول: الذي كان تحت عنوان **<<ضبط وتحديد المفاهيم المفتاحية>>**، وفيه حاولنا ضبط المفاهيم والمصطلحات الأساسية للبحث، وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول خصصناه لضبط مفهوم فينومينولوجيا الدين والمقدس؛ أما بالنسبة للمبحث الثاني، فقمنا بضبط وتوضيح كل من الدين وفلسفة الدين من الناحية اللغوية والإصطلاحية؛ أما الفصل الثالث فقد ضبطنا كلا من مصطلح الأسطورة ومصطلح مقارنة الأديان؛ وكان إختيارنا لهذه المفاهيم دون غيرها لأنها تعتبر أهم المفاهيم التي سنستخدم بها في الفصول القادمة، كما تعتبر المفاهيم الأساسية التي أقام عليها "ميرسيا الياد" مشروع الفكري.

الفصل الثاني: عنوانه **<<ميرسيا إلياد ومشروعه الفكري>>**، وقمنا بتقسيمه إلى مبحثين، المبحث الأول خصصناه لحياة ميرسيا الياد وفكره، أما في المبحث الثاني فوقفنا على المقاربة المنهجية في دراسة الظاهرة الدينية عند ميرسيا الياد، وحاولنا ختاماً نقد ومناقشة هذه الجزئية.

الفصل الثالث: كان تحت عنوان **<<الرؤية الدينية عند ميرسيا الياد>>**، وركزنا فيه على المشروع الفكري لميرسيا إلياد، وقد قسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث: حيث بدأنا بعرض فكرة المقدس وارتباطها بالديانة الكونية التي يدعو إليها ميرسيا الياد، ثم تناولنا أهمية العود الأبدي، وأخيراً تحدثنا حول العلمنة

وموقف ميرسيا الياد منها، باعتبارها التيار السائد في العصر الحديث ، كما حاولنا أن نقدم تقييما لهذه الجزئية.

الفصل الرابع: جاء بعنوان <<دور المقدس في انقاذ الإنسان واستعادة المعنى عند إلياد>>، ويتوزع على ثلاثة مباحث: المبحث الأول، تناولنا فيه، الحياة الإنسانية والوجود التاريخي، ثم تطرقنا في المبحث الثاني إلى أهمية الرمزية الدينية للإنسان في إدراكه للمتعالى، والمبحث الثالث، تناولنا أهمية الأسطورة كشكل من أشكال الحقيقة والوعي الإنساني، كما إشتهل على نقد لبعض ما جاء فيه من أفكار إلياد.

الخاتمة: ضمناها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا.

الصعوبات:

وكأي بحث أكاديمي، فإن بحثنا هذا قد واجهته بعض الصعوبات، فقد أخذ هذا البحث منا الكثير من الجهد والوقت لإتمامه، ومن بين الصعوبات نذكر:

- قلة الدراسات المتخصصة في مجال فلسفة الدين عامة، و في فلسفة ميرسيا الياد خاصة.
- أن شخصية ميرسيا الياد زئبقية موسوعية، متشعبة الحقول.

الفصل الأول:

ضبط وتحديد المفاهيم

المفتاحيّة التمهيدي

إنّ دراسة فلسفة الدين على العموم، وفلسفة الدين عند "ميرسيا الياذ" بالخصوص، يجعلنا نصطدم بمجموعة من المفاهيم و المصطلحات تحتاج إلى ضبط وفهم وتحديد لنتبين لنا طريق البحث، وهو فهم فلسفة الدين لدى "ميرسيا الياذ" بطريقة صحيحة وموضوعية. وذلك لأنّ هذه المصطلحات تمثّل محور ومدار فلسفة "الياذ"، كما أنّها تمثّل جزءا من ميراث الحضارة الإنسانيّة وثقافتها، ذلك من أجل مساعدتنا على فهم الماضي والحاضر واستشراف المستقبل، بالإضافة إلى كونها تمثّل جزءا من حياتنا اليوميّة الفرديّة منها و الجماعيّة على السواء، وأيضا نجدها عند مختلف المجتمعات والديانات. كما نجد أنّه يوجد استخدام و استعمال عامي لهذه المصطلحات، وأيضا تداخل مع مصطلحات أخرى، ومن بين المصطلحات التي سيتم معالجتها في هذا الفصل: ماذا نعني بفينومينولوجيا الدين؟ ما هو المقدس وعلاقته بالمدنّس؟ ما هو مفهوم الدين، وفلسفة الدين وما علاقتها بالعلوم المدافعة على الدين؟ ماذا نقصد بالأسطورة وما علاقتها بالخرافة؟ وما هو مفهوم مقارنة الأديان؟

المبحث الأول: فينومينولوجيا الدين والمقدس

1-فينومينولوجيا الدين

من أحدث المناهج التي اهتمت بدراسة الدين نجد المنهج الظاهراتي، الذي يهدف للوصول إلى المعنى الموضوعي للظاهرة، أي معرفة دور الدين في حياة الإنسان دون تدخّل ذاتيّة، لكن قبل ذلك لابدّ أولاً فهم معنى الفينومينولوجيا؟ وبعدها معرفة مامعنى فينومينولوجيا الدين؟ وكيف استخدمه المفكرين في دراسة الدين؟

لقد استخدم الباحثون مصطلح الظاهراتية أو ما يعرف بالفينومينولوجيا استخداما متعدّدا من بداية ظهورها إلى يومنا هذا، لأنّه لم يتمّ تعيين معناها بصفة نهائية. وإننا لنجد أنّه تمّ استعمال هذا المصطلح من قبل عدة فلاسفة أمثال: "لامبرت" ثم "كانط" و"هيجل"...، لكن ما هو متفق عليه أنّ أوّل من استخدم

لفظة فينومينولوجيا كمصطلح يدل على منهج وفكر فلسفي واضح هو "إدموند هوسرل" Edmund Husserl (1859_ 1938)، فأصبحت الفينومينولوجيا إحدى أهم الحركات الفلسفية في القرن العشرين، أسسها " إدموند هوسرل "في بداية القرن ولها أتباع كثيرون ، منهم "موريتز جيجر" Moritz Geiger (1880 -1937)، " ألكسندر بفيندر" Alexander Pfänder (1870- 1941)، "أودولف ريناخ" Adolf Reinach (1883 -1917)، "ماكس شيلر" Max Scheler، وبعدها أيضا " مارتن هايدغر" Martin Heidegger و"أوسكار بيكر" Oskar Becker (1889 -1964) وبطبيعة الحال نجد أنها طرأت عليها عدّة تغيّرات، إذ نجد أنّها كانت في البداية نظرية في المعرفة، ثم تطوّرت وأصبحت شكلا من أشكال المثالية. وتهتم الظاهراتية أو الفينومينولوجيا بدراسة الشيء الذي يبدو للذات، أي أنّنا لنصل إلى الموضوعية لا بدّ أن نلج إلى دراسة الظاهرة من داخلها أي من الظاهرة نفسها.¹

يعرف "إدموند هوسرل" الفينومينولوجيا فيقول " >> الفينومينولوجيا لفظ يدلّ على علم وعلى نظام من الميادين العلميّة، غير أنّ الفينومينولوجيا تدلّ كذلك وفي الأصل على منهج، وعلى موقف للفكر: موقف الفكر الفلسفي بخاصة، والمنهج الفلسفي بخاصة">>.²

ويعرفها الفيلسوف الفرنسي " أندري لالاند " : >> بأنّها دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلّى في الزمان أو المكان، بالتعارض مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإمّا مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإمّا مع النقد المعياري لمشروعيتها>>.³

فالفينومينولوجيا هي وسيلة وصفية قصديّة في البحث، تبتعد عن النظريات الفلسفية، تحاول في تجربة

¹-Douglas Allen, PHENOMENOLOGY OF RELIGION, in The Routledge Companion to the Study of Religion, edited by John R. Hinnells, London :Routledge, 2005, p p 190- 191.

²- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة، فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص 56.

³- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات تعويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001، ص 973.

لحدس ووصف الظاهرة كما تبدو لتجربتنا المباشرة، فهي تحاول أن تصف طبيعتها وطرق تبيداتها وتعبيرها عن نفسها دون إرجاعها إلى أية ظاهرة.⁽¹⁾ وهذا يؤكد أن موضوع المعرفة لا يمكن أن يكون خارج وعي الذات المركز عليه، والظواهرية (الفيينومينولوجيا) تتعلق بالشعور الذي يصنع موضوعه في الإدراك، وهذا الإتصال المباشر بين الشعور والشيء هو منبع كل تجربة.⁽²⁾

وإجمالاً فإن الفيينومينولوجيا لتكون واضحة المعالم، وحتى نصل إلى الحقيقة المطلقة لابد أن تقوم على أساس الوعي والقصدية، حسب "هوسرل" حتى نتمكن من الوصول إلى هذه الموضوعية، علينا ألا نغفل على الجانب الذاتي الشعوري في دراسة ظاهرة ما وقصرنا على الدراسة الخارجية فقط، وإنما لابد من الاهتمام بجميع الجوانب، سواء الجانب الداخلي للظاهرة، أو الجانب الخارجي لها، إذن فالفيينومينولوجيا الفلسفية تعنى بتكوين شعور باطني، هذا فيما يخص الفيينومينولوجيا الفلسفية، فماذا عن فيينومينولوجيا الدين؟

ما يميز الفيينومينولوجيا عن فيينومينولوجيا الدين، أن هذه الأخيرة لا تتشغل بمشكلات أصل الدين و إعادة إنتاجه، ولا تستخدم في تطبيقاتها على الدين أية نظريات تطويرية أو معادية للتطور.⁽³⁾ بل ما يميز الظواهرية للدين ، على وجه الخصوص وهو ميلها إلى دراسة نقاط الاشتراك بين الظواهر الدينية، وتستخدم كمنهج لتحليل ودراسة البنية الجوهرية لأي مضمون ديني، كما تتميز الظواهرية الدينية، بمحاولتها للمزاوجة بين التاريخ والفيينومينولوجيا في بحثها للدين، أي أنها تتوسط كل من الفلسفة والتاريخ، وذلك بالإعتماد على ما هو واقعي تجريبي،⁽⁴⁾ ففيينومينولوجيا الدين تسعى للوصول إلى الحقائق

¹- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، ط4، 2002، ص 13.

²- نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 35.

³- يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة: هيثم صعب، دار البلد، سورية، 2016، ص 186.

⁴- فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، مرجع سابق، ص14.

الموضوعية الكلية، وذلك بدراسة الظاهرة الدينية دراسة علمية واقعية، أي تريد إخضاع الظاهرة الدينية لمقاييس علمية موضوعية وليست ذاتية أيديولوجية، ومنه يمكن الوصول إلى حكم كلي موضوعي، بالتالي، فينومينولوجيا الدين تهدف للوصول إلى الفهم الماهوي للشيء بحيادية وموضوعية، وهو ما يدعو إليه "هايدغر": "تبحث الظاهرية لولوج الأشياء نفسها، فهي لا يتيسر لها البلوغ إلا عبر تجربة عيش متجلية، أي بتفسير بفضل الموضوع الذي تعينه".⁽¹⁾

بالتالي، فالتوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين هو الامتناع عن إصدار الأحكام الوجودية أو القيمة أو اليقينية، فهو يستلزم تبني الحياد الفكري،⁽²⁾ أي أنه على الظاهري أن لا يدخل أحكامه الذاتية في موضوع بحثه و أن لا يتعرض لها أبداً.

كما توجد خاصية أخرى هامة تميز فينومينولوجيا الدين، إلى جانب خاصية الحياد القيمي هي خاصية الرؤية الماهوية، وذلك بتطبيق التأمل الحدسي للماهيات الباطنية للظواهر الدينية، وهذه الخاصية من شروطها، الفهم الشعوري ووجود تجربة دينية خاصة⁽³⁾، إذن، فالظاهري يعتمد على الرؤية الذاتية في دراسة ماهية الظاهرة الدينية باستخدام الحدس.

وعليه، نرى أن الظاهري يستخدم خاصيتين متباينتين ومتناقضتين، لكن يمكن تفسير ذلك أن الظاهري يحاول فهم الظاهرة الدينية فهماً عميقاً، فهو يدرس الظاهرة الدينية من الداخل وذلك بالتعمق في الذاتية، لأنه لا يمكن بلوغها بأدوات حسية، وربما لا تشير إليها ظواهر التدين الخارجية، أو قد تظهر

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ت: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009، ص172.

² - يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 186.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عكسها في كثير من الأحيان، مثلما نراه عند معظم رجال الدين الذين ربّما يؤشر خطأ ما يمارسونه من قداسات ومعتقدات وشعائر إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أنّ عالمهم الباطن بعيد عن الله.⁽¹⁾

إذن، ففينومينولوجيا الدين تعتمد على منهجين رئيسيين: المنهج الوصفي الذي يعتمد على التوقّف عن إصدار الأحكام المسبقة و الميولات والعواطف للوصول إلى نتائج تجريبية علمية، وتعتمد على المنهج التفسيري للوصول إلى فهم جوهر وماهية وبنية الظواهر الدينية.

هذه باختصار الصورة العامة لفينومينولوجيا الدين، لكن لتكتمل هذه الصورة وتّضح أكثر، سنتطرق إلى عرض وتقديم آراء مجموعة نظريات لفلاسفة اهتموا بمجال فينومينولوجيا الدين:

- **رودلف أوتو: Rudolf Otto (1869-1937)** يرى أنّ التجربة الدينية هي خبرة شعورية، تبدأ حين يملكنا شعور بأننا خلقنا من أجل عبودية الخالق الذي يمتلك القوة المطلقة التي تتحكّم في شؤوننا، فنجد أنفسنا أمام أمر قدسي⁽²⁾، فحسب "رودلف أوتو" توجد مفاهيم وصفات لله يمكننا فهمها وتحليلها ومعرفتها عن طريق العقل، مثل: الروح، القصد والقدرة المطلقة...، "تشكّل تلك الصفات جميعا مفاهيم واضحة ومحدّدة: إذ يمكن أن تكون مفهومة عن طريق العقل، ويمكن تحليلها بالفكر، وهي تقبل التعريف أيضا".⁽³⁾ لكن فيما يخص قداسة الله وطبيعته العميقة، لا يمكن معرفتها بواسطة العقل، لأنها لا تقبل الوصف، وبالتالي لا بدّ أن نتجاوز العقل ونفهمه بشيء آخر ألا وهو الشعور.⁽⁴⁾

¹ - عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين 2، الإيمان والتجربة الدينية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ص 10.

² - هاني عبد الصاحب، التجربة الدينية رحلة الفرد مع الدين. <https://tawaseen.com/?p=3137>

³ - عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، مرجع سابق، ص 37.

⁴ - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012، ص 484.

فالتجربة الدينية بالنسبة لـ "أوتو" لا يحكمها العقل وإنما مرتبطة بالشعور الذي يمكنه أن يتعرّف على القوة المطلقة. ونقول عن تجربة دينية ما أنّها موجودة متى تواجدت تجربة معايشة لقوة مفارقة ومتعالية ومقدّسة داخل وجود الإنسان، وعندما يتحقّق التزاوج بين الذات والموضوع داخل الوعي.⁽¹⁾

وإنّنا نجد "رودلف اوتو" هنا قد تأثّر بفكرة ورؤية "فريدريك شلايرماخر" Friedrich Schleiermacher (1768 . 1824) الذي اعتقد أنّ التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية، إنّما هي "شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم".⁽²⁾

يرجع "شلايرماخر" الدين إلى طبيعتين: طبيعة خارجية، تتمثّل في العبادات والطقوس والشعائر، وطبيعة داخلية التأمّل الباطني ومعايشة لحظات الانبثاق الأولي وتجلّي المطلق للخلق،⁽³⁾ وهذا يشير إلى الطبيعة الحدسيّة التي تتوسّطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات أو الممارسات، و لأنّها تجربة شعوريّة تفوق الإدراكات المفهوميّة، فلا يمكننا وصفها أنّها تجربة شعورية وليست معرفية.⁽⁴⁾

وبالعودة إلى "أوتو" فإنّنا نجده حدّد عناصراً للشعور يتجلّى فيها الأمر القدسي _ الله _ تتمثّل في:⁽⁵⁾

1_ البعد الأول: الشعور بالارتباط: فنحن مجرّد كائنات " غارقين ومحجوبين بعدمنا الخاص في مقابل الكائن الذي يفوق المخلوقات جميعاً ". أي أن الوجود الإنساني يحسّ بالعدمية والفناء أمام الأمر المقدّس، فكّماً تنامي إحساس العظمة والجلال بالنسبة لله أو المقدّس أحسّ الإنسان بعدميته وقلة شأنه.

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان، مرجع سابق، ص 173.

² - عبد الجبار الرفاعي، الإيمان و التجربة الدينية، مرجع سابق، ص 37.

³ - هاني عبد الصاحب، التجربة الدينية رحلة الفرد مع الدين، مرجع سابق.

⁴ - عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، المرجع نفسه، ص 36.

⁵ - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 484. / أنظر أيضاً: عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، مرجع سابق، ص 186.

2. أما البعد الثاني: فهو الشعور بالخوف الديني (الخشية الدينية): فالإنسان يخاف من القدرة الإلهية الفائقة.

3_و أما البعد الثالث: هو شعورنا بالشغف والشوق والانجذاب، وهو الشعور بالانجذاب نحو كائن متعالٍ (المقدس)، هذا الشوق المفرط في وجودنا نحو الإله يشكل جزءاً من وجودنا.

إن فالدين بمعناه العميق نتعرف عليه عن طريق مصدر واحد ألا وهو الشعور حسب "رودلف أوتو"، لأن الوعي والإحساس بعظمة وقوة الخالق والذي يتمثل في سلوك الخوف والرهبنة من المقدس (الله)، هو الذي يمكن من فهم حقيقة التجربة الدينية وذلك يتشكل من علاقة الإنسان بإله.

2- المقدس

إن إعادة طرح سؤال المقدس في عصرنا الحديث، هو نتيجة لأزمة المعنى وفقدان القيم الإنسانية، ما أدى بالباحثين لاختياره على أمل لحل الأزمة التي كانت نتيجة الحداثة، وحتى نتكّن من الوصول إلى حلّ لابدّ من تتبّع وضبط مفهوم ماهية المقدس والمدنّس؟ والعلاقة بينهما؟

لغة: إنّ كلمة المقدس مشتقة من الفعل "قدّس" "يقدّس" فهو "مقدّس"، وهو ما جاءت به مجموعة القواميس والموسوعات العربية، حيث نجد لسان العرب والمعجم الوسيط، والمعجم الموسوعي، و مقاييس اللغة اتفقوا على أنّ:

التقدّيس: هو تنزيه الله عزّوجل. وفي التّهذيب: القدّس تنزيهاً لله تعالى، وهو المنقّس القدّوس

المقدّس. ويقال: القدّوسفعل من القدّس، وهو الطهارة، التقديس: التّطهير والتّبريك.¹

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص 236.

وهو يدل على الطهر، من ذلك الأرض المقدسة هي المطهرة، وتسمى الجثة حظيرة القدس أي الطهو، وجبريل عليه السلام روح القدس، وكل ذلك معناه واحد، وفي صفة الله تعالى: القدوس.¹

في المعجم الفلسفي لـ "إبراهيم مدكور": يذهب أن أساس المقدس كل ما يتصل بالأمور الدينية، فيبعث في النفس احتراماً ورهبة، ولا يجوز انتهاك حرمة. كما يرى أنه كل ما ينبغي احترامه من النظم والقوانين.²

أما "اللاندا" في موسوعته الفلسفية فقد قدم لنا معنيين، أما عن المعنى العام فهو يرى أن المقدس ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص لا يقبل الانتهاك، ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين. أما المعنى الثاني: وهو المعنى الأخلاقي، فيمثل الطابع المقدس للشخص البشري في هذا المفهوم، يضم إليه فكرة قيمة مطلقة لامثيل لها.³

أما في القاموس الأنثروبولوجي: المقدس هو صلة يطلقها المجتمع على أشياء وأماكن وأعمال يعتبرها واجبة الاحترام، فيقيم لها طقوساً دينية لاعتقاده باتصالها بعبادة الإله، أو الآلهة، أو المعبودات أو القوى فوق الطبيعية، أو لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع، ولهذا فهي مصنوعة من العبث أو التخريب.⁴

¹ - أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج5، دار الفكر، ص ص 63 - 64.

² - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1983، ص 189.

³ - أندري لاندا، موسوعة لاندا الفلسفية، مج2، مرجع سابق، ص 1229.

⁴ - شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (انجليزي - عربي)، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1981، ص 837.

" ولها معنيين مزدوجين: ما هو حكر على الآلهة، وفي نفس الوقت sacer ويعود الأصل اللغوي لكلمة المقدّس باللاتينية إلى مفردة ما يثير الرّهبة.¹

ونجد في القاموس الفلسفي باللغة الأجنبية: أنّ المقدّس هو ما يعارض الدنيوي، و يتميز بالتحالي والقوة التي لا يمتلكها الإنسان العادي، لما يتصف من سمات وخصائص تفرقه عما هو دنيوي.²

نجد من خلال هذه التعريفات، أنّ للمقدّس معاني مختلفة ومتباينة، كلّ حسب تخصّصه ووجهة نظره، إلّا أنّ القاسم المشترك الذي نلاحظه بين هذه التعريفات، أنّ المقدّس هو أمر إيجابي ومرغوب من قبل الإنسان، لا بد من احترامه لأنّ له رهبة، ولأنّه علاقة وارتباط بالقوى التي تفوق قدرة الإنسان، كما نجد له اتصال كبير وعلاقة بالجانب الديني والقيم.

إصطلاحاً:

ليني ماكارايوس: ترى الباحثة الفرنسية "إنّ البحث في المقدّس في ذاته إبطال لمفعولية قدسيته، بل أنّه شكل من أشكال انتهاك المحرّم".³ ف"ماكارايوس" ترى أنّ المقدّس هو كل ما يتجرّد عن ما هو دنيوي فهو خارج عن الطبيعة الدنيوية ومتعالي عليها.

ويذهب "يوسف شلحد" إلى أنّ المقدّس: " هو تلك القوّة الخفيّة و اللاشخصيّة، الحيرة والرّهبة التي يعتقد بأنّها وراء كلّ سلطان، كلّ سعادة، كما يعتقد بأنّها وراء كلّ شقاء". كما ينوّه شلحد أنّ المقدّس يستحيل توضيح معناه، لأنّه ملتبس غامض.¹

¹ - سابينو أكوافيفا، إينزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الاشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ط1، ص 88.

² - Didier Julia, dictionnaire de la philosophie. France : classiques abrégé, 2007, p 252.

³ - الزاهي نور الدين، المقدّس والمجتمع، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 32.

كما يرى " روجيه كايو" أن أصح الصفات التي يمكن تأكيدها بصورة عامة على المقدّس، أنه يتعارض مع الدنيوي، لكن عند توضيح ذلك التعارض نصطدم أمام مجموعة من العقبات التي تؤدي بنا إلى متاهة، لعدم وضوح العلاقة بين التعبيرين مهما كان بسيطا.²

أما "دوركاييم" فيرى أن المقدّس لا يلتقي بالمدنّس ويلاسه إلا لكي ينتقي أحدهما ويظل الآخر قائما، وبسبب ذلك يتشكّل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر.³ فالمقدس حسب "دوركاييم" متماثل مع الالهي، وهذا الأخير ابتكار جمعي لذا فإنّه مميّز بالمتعالى عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالى لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه سوى بكيفية مفارقة ومتوازية.⁴

نلاحظ من خلال التعريفات السابقة أن المقدّس هو شيء متعالى (خارق)، وله قوة تفوق القدرة البشرية، كما أنّه شيء يخالف الدنيوي ويعارضه، لكنّه شامل له، لأننا نعبر عن المقدّس بما هو دنيوي، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل توجد علاقة تربط بين المقدّس والدنيوي؟

علاقة المقدّس بالمدنّس

لابدّ أن نميّز بين لفظ المقدّس (sacré) ولفظ الدنيوي (profane) عند دراسة أيّ تصوّر ديني، لأنّه لا يمكن الحديث عن أحدهما إلا وظهر الآخر، ويتجلّى ذلك في تعريف كلّ منهما، إذ لا يمكن أن نعطي تعريفا دقيقا، إلا بإعطاء المصطلح المعارض. وعليه فإنّ هذين العالمين: المقدّس والمدنّس، كل

¹ - يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 23.

² - روجيه كايوا، المقدس والإنسان، ترجمة، سمير ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 30.

³ - Durkheim Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris : livres de poches, 1990, p538.

⁴ - الزاهي نور الدين، المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص 33.

منهما يتحدّد بالآخر على حسب رأي "روجيه كايوا"، فالمقدّس حسب حساسية ولذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها فقط، بل في علاقتها بالدينيوي.¹

إذ أنّ المقدس يتميز بسمتين متعارضتين، أنّه مخيف ولذلك يستدعي الحذر، وهو مرغوب فيه وسبب ذلك يستدعي الجسارة.²

وحسب "روجيه كايوا" أنّ الطقوس تنظّم العلاقة التعارضية التكاملية سواء على مستوى المقدّس بذاته أو على مستوى علاقته بالدينيوي.³

ويذهب "ا. دوركايم" في نفس اتجاه "كايوا"، إذ يقسم العالم الديني إلى عالمين متعارضين، فالأوّل يحتوي على كل ما هو مقدّس، الثاني يحتوي ما هو مدنس، فيرى "دوركايم" أنه من الأفضل الفصل بين المقدّس والدينيوي، حتى يتمكّن الإنسان أن يضع الأشياء التي يمكن إخضاعها للتساؤل والمعالجة والتجربة في دائرة المدنّس، والأشياء التي من شأنها أن تتعالى على التخمين والظنون والمعالجة في دائرة المقدّس.⁴

حيث يتّسم المقدس بالطابع الروحاني المجرد المتعالين، بينما يأخذ الدينيوي طابع الحضور المادّي المتجسّد، كما ينبّهنا "دوركايم" بأنّ الأشياء المقدّسة هي التي تصان عن المحرّمات ولا تنحصر

¹ - روجيه كايوا، المقدس والإنسان، مرجع سابق، ص 36.

² - الزاهي نور الدين، المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص 44.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة الدين، الإيديولوجيا، العلم. ط1. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ص14.

في الآلهة والأرواح، ولكنّه يمتد ليشمل كائنات جامدة، صخرة، نبع، حصاة...، ويرى "دوركايم" أنّ الإله هو التعبير الرمزي عن المجتمع،¹

ويوافق " ا. ريتشارد" على أنّ العلاقة بين المقدّس والديني ليست تعارضية وإنما يراها حركية ومطاطية، لأنّ مكونات العالم الديني ليست غائبة عن مجال المقدّس، فمثلا تؤدي سلوكيات دينية بسيطة، كشرب الماء وظيفية إرواء العطش، وفي نفس الوقت وظيفة قدسية يؤشّر عليها شكر الله وحمده.²

رغم التعارض الظاهري بين المقدّس والمدنّس، إلّا أنّنا نجد هناك علاقة تربطهما، هي علاقة تلازم، حيث عند حضور المقدس يستلزم حضور المدنّس، وهذا الوجود التلازمي بين بعضهم البعض يظهر بشكل جلي في الظاهرة الدينية.

المبحث الثاني: الدين وفلسفة الدين

أولاً: مفهوم الدين

الدين لغة: تحمل كلمة الدين في اللغة عدّة معانٍ متباينة ومتفاوتة، بل في كثير من الأحيان تكون متباعدة ومتناقضة حتى داخل اللغة الواحدة.

1- في اللغة العربية

" فالدين هو الحكم والقضاء، وهو العادة والعبادة، وهو الطاعة والجزاء، وهو الاستعباد والذل، وهو السلطان والملك، وهو الاسلام".⁽³⁾

و الواقع أنّنا إذا تمعنا في ظاهر اشتقاق هذا الاختلاف بين معاني الكلمات، نجد أنّ هذه المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معانٍ، بل وعلى الأصحّ فهي تتضمّن ثلاثة أفعال:

¹ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 40.

³ - ابن منظور، لسان العرب، ج 4، مرجع سابق، ص ص 458 - 462.

- فإذا قلنا دان له: فالدين يحمل معنى الطاعة، وهو ما نجده في معجم اللغة: يقال دان له يدين دينا و إذا أصحَبَ وإنقاد وطاع، وقوم دين أي مطيعون منقادون. قال الشاعر: " وكان الناس إلا نحن دينا"،⁽¹⁾ فأصل الدين هو الطاعة والجزاء ثم استعير للشريعة، والدين كالملة لكنه يقال باعتبار الطاعة والانقياد للشريعة.⁽²⁾

- وإذا قلنا دانه يدينه دينا: فالدين يقصد به الجزاء والحساب: وقد جاء في المعجم الوسيط: دايته أي مداينة وديانا، عامله بالدين فأعطاه دينا وأخذ بدين وجزاه وحاكمه. ويقال: دان فلان نفسه وحمله على ما يكره وحاسبه وساسه وجزاه.⁽³⁾

وكما جاء في معجم مقاييس اللغة، أنّ الدين يوم الحكم أو الجزاء والحساب وأيا كان ذلك فهو أمر ينقاد له. وقال " أبو زيد": دين الرجل يُدان، إذا حمل عليه ما يكره.⁽⁴⁾ وعليه كما تحصد تزرع (كما تدين تدان)، كما أننا نجد هذه المعاني موجودة في كثير من آيات القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: "إنّا لمدينون" {الصافات: (53)} أي مجازون محاسبون. وفي قوله أيضا: "الذين يكذبون بيوم الدين" {المطففين: (11)}، أي يكذبون بيوم الحساب، وأيضا نجد في أم الكتاب في الآية (4) " مالك يوم الدين" أي يوم الحساب.

- و إذا قلنا دان به أي بالشيء: فالدين يدلّ على العادة والشأن، يقول "أحمد بن فارس" في معجمه: فأما قولهم إنّ العادة يقال لها دين فإن كان صحيحا فلأنّ النَّفس إذا اعتادت شيئا مرت معه وانقادت له.⁽⁵⁾

³- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2، ترجمة: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ص 319.

²- فرج الله عبد الباري أبو عطاالله، نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور، دار الكتب المصرية، مصر، ص 21.

³- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشرق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص 307.

⁴- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المرجع نفسه، ص 320.

⁵- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

دان بالشيء، أي اتخذه ديناً و مذهباً بمعنى اعتقد أو اعتاد أو تخلّق به ومنه قولهم: " هذا ديني وديني " أو هذا " ديني ودين آبائي"⁽¹⁾ أي تعودت وألفت.

ونجد أيضاً دلالات ومعاني أخرى للدين، كالسلطة والحكم، ويدلّ على الملك والخدمة، كما يدل على الطريقة والمنهج، و أيضاً يدلّ على عقيدة وملة الإسلام والتوحيد، ففي قوله تعالى: <<... اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً...>> { المائدة: (04)}

ومما سبق نلاحظ أنّ لفظ الدين في اللغة العربية له معاني مختلفة ومتعددة ومتناقضة فيما بينها أحياناً، حسب استخدامها وصيغتها، إلا أنّ اللغويين العرب اتفقوا على معاني معينة كالطاعة و الجزاء، الانقياد والالتزام، ونجد أنّ معنى العقيدة والملة والشريعة و المذهب من معاني الدين التي تستخدمها وتتبنّاها جلّ المعاجم العربية.

2- في اللغات الأجنبية

أمّا فيما يخصّ معنى الدين Religion في اللغات الأجنبية، فقد أرجعها البعض إلى الأصل اللاتيني Religare، وهي تفيد معنى الربط، سواء كان ربطاً واجباً تجاه بعض الممارسات والالتزامات، وإمّا تفيد الربط الجامع بين الناس بعضهم ببعض، وربطهم بالآلهة. ونجد شيشرون من جانب آخر يشتق الكلمة من Relire، التي تعني تجديد الرؤية بدقّة.⁽²⁾

أمّا في العصر الحديث فنجد أنّ لها معاني ودلالات مختلفة، حيث تدلّ كلمة Religion على الارتباط الإنساني بالآلهة أو بقوة روحانية باستخدام بعض الممارسات والعقائد كالأساطير والطقوس، ونجد

¹ - فرج الله عبد الباري أبو عطاءالله، نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور، مرجع سابق، ص 23.

² - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، مرجع سابق، ص 1203.

هناك مدلولاً آخر، و يتمثل في إحساس الإنسان بالعبودية تجاه الإله و الذي يتمثل في الخشوع والرهبة والاحترام.⁽¹⁾

ما نلاحظه، من خلال التعاريف اللغوية للدين، سواء كانت التعاريف العربية أو التعاريف الغربية، هو أنه رغم الاختلاف الموجود بين هذه التعاريف إلا أننا نجدها تكاد تتفق على معنى واحد، وهو أن الدين عبارة عن صلة بين طرفين الإنسان والإله، تحكمها علاقة خشوع واحترام من قبل الإنسان للإله، حيث يصبح الإنسان خاضعاً ومنقاداً للسلطة العليا (الله)، وتمثل مجموعة الممارسات العقائدية الدستور والقانون الذي يحدّد مدى صلته بالألوهية (بوجود قوة روحانية) من خلاله يجازى أو يعاقب، فلفظ الدين ينحصر أو يكاد حول مفهوم العبودية والانقياد.

هذا فيما يخص المعاني اللغوية للفظ الدين سواء المعاني التي وضعها العرب، أو المعاني الغربية، الذي وجدنا فيه اختلافاً كبيراً وعدم اتفاق، مما يجعلنا نتساءل عن التعريف الاصطلاحي للدين؟
الدين اصطلاحاً: لقد واجهتنا صعوبة ضبط مصطلح الدين من الجانب الإجرائي، وهذا راجع إلى صعوبة الإجماع على تعريف واحد، إذ نجد عدّة مدلولات للدين، حيث أنّ كلّ عالم يعرفه حسب مجال تخصصه وحسب وجهة نظره، وهو ما سنوضحه فيما يلي:

أ- من وجهة نظر إسلامية

وردت كلمة الدين ومشتقاتها في العديد من الآيات القرآنية، منها:

¹- مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص ص 14-15.

و أنظر: نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج2، دار الشروق، جدة السعودية، 1981، ص ص 23، 24.

قال الله تعالى: << هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ. >> (سورة

الصف: الآية 09)

وفي قوله: <<إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ

بِغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ >> (سورة آل عمران: الآية 19)

وقوله تعالى: << وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ >> (سورة

آل عمران: الآية: 85)

فالتعريف الإسلامي للدين هو دين الإسلام وذلك في قوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (آل

عمران: الآية: 19)، وكذلك حصر الدين في الوحي الذي ينزل على الرسل والأنبياء.

وقد عرّف بعض علماء الإسلام الدّين بأنّه "وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير"⁽¹⁾ فهو يهدي

إلى الهداية والفلاح، هذا ما يؤكّده "الجرجاني" في تعريفه: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى

قبول ما هو عند الرسول_ صلى الله عليه وسلم_، الدين والملة متّحداً بالذات ومختلفان بالاعتبار،

فإنّ الشريعة من حيث أنّها تُطاع تسمى ديناً، ومن حيث تُجمع تسمى ملة"⁽²⁾. والجرجاني، يميّز بين الدين

والملة والمذهب، أنّ الدين منسوب إلى الله، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد.⁽³⁾

أما "محمد عبد الله دراز" ففي البداية يشير ويؤكد أنّ لفظة الدين أصلها عربي وليست معرّبة، ويعرّفه

فيقول: إنّ كلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير، أولها عبارة عن حقيقة ذاتية

نفسية وهي ما يعبر عنها بالتدين، أمّا الثانية فهي الحقيقة الخارجية التي تتمثل في مجموعة من

¹- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 572.

²- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985، ص 111.

³- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الممارسات والاعتقادات التي تستخدمها الأمم.⁽¹⁾ فنجد أنّ "دراز" حصر مفهوم الدين في دالتين لأكثر: الإيمان والاعتقاد النّابع من الوعي الإنساني، ومن السلوكات والمعاملات الخارجيّة للإنسان، أو ما يسمّى بالشعائر والطقوس الدنيّة التي يعبّر بها هذا الإيمان والاعتقاد.

ب- من وجهة نظر أنثروبولوجية ونفسية

سنشير في هذا الاتجاه إلى تعريفات بعض الأنثروبولوجيين والنفسانيين للدين، فنجد دراز في كتابه <<الدين>> يقدّم بعض النماذج في تعريف الدين فنجد:⁽²⁾

" ماكس مولر" (1823-1900:Friedrich Max Müller) يعرف " الدين بأنّه محاولة التعبير

عمّا لا يمكن تصوّره... هو التطلّع إلى اللّانهائي، هو حبّ الله"

ويقول "ريفيل" Réville: في كتابه (مقدمة في تاريخ الأديان) " هو توجيه الإنسان سلوكه وفقا لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفيّة يعترف لها بالسلطان عليه، وعلى سائر العالم، ويطيّب له أن يشعر باتصاله بها."

أما "تاييلور" (1856-1915) Taylor فيعرّفه بقوله: " الدين هو الإيمان بكائنات روحيّة."

ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنّه تابع وخاضع ومنقاد لجهة معيّنة، وهذا الموقف تتبّاه "اريك فروم" إذ يرى أنّ الدين " مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة".⁽³⁾

¹ - محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1956، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 35.

³ - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، مصر، 2001، ص 17.

و يتجلى لنا من خلال هاته التعريفات، أنّه رغم اختلاف نظرة كل واحد منهم في تعريف الدين إلّا أنّهم يتقاطعون في نقطة واحدة ألا وهي إيمان كلّ واحد منهم بأنّ الإنسان تربطه صلة بقوة روحانية، فهم يؤمنون بأنّ الإنسان له شعور داخلي فطري بوجود قوّة تفوق قدرة الإنسان هي المسؤولة عن توجيهه، وهذا الشعور هو أساس تديّن الإنسان.

ج- من وجهة نظر اجتماعية

سنسلط الضوء على مجموعة من التعريفات لعلماء الاجتماع منهم:

"روبرت سبنسر" Robert Spencer: (1962) يرى أنّ أساس الدين هو الإيمان بوجود طاقة خارقة لانهائية.⁽¹⁾

كما يعرفه " اميل دوركايم": (1858-1917) "Émile Durkheim" بأنّه مجموعة متساندة من الاعتقادات و الأعمال المتعلقة بالأشياء المقدّسة... اعتقادات وأعمال اتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة.⁽²⁾

فنلاحظ أنّ "دوركايم" يعتبر الدين نظاما سوسيولوجيا يقسمه إلى قسمين، جانب عقائدي وهو جانب روحي ذاتي يمثّله بالمقدّس، وجانب عبادي وهو جانب مادي غير مقدّس، ويعتبر هذا التصوّر للدين تصوّرا ورؤية جديدة لما هو مألوف في ذلك الوقت.

د- من وجهة نظر الفلاسفة

سنحاول عرض آراء بعض الفلاسفة ونظرتهم إلى الدين كل حسب اتّجاهه:

"هيجل: يرى أنّ" الدين فنّ باطني يصوّر لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني.⁽¹⁾

¹- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص 24.

²- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص39.

أما "كانط": فيعرّف "الدين (متى اعتبرناه على الصعيد الذاتي) هو معرفة بكلّ واجباتنا بوصفها أوامر إلهية".² و"شلايرماخر" يعرّفه: " قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة."⁽³⁾

ممّا هو ملاحظ في الرؤية الفلسفية للدين هو أنّ هناك اختلافا في مفهوم الدين بين الفلاسفة، إلّا أنّهم يتفقون على وعي ذاتي لوجود حقيقة إلهية أو روحية أو كما يسمّيه هيجل الرّوح المطلق.

من خلال ما تمّ عرضه لمفهوم الدين نجد أنّه يوجد اختلاف وتعدّد وحتى تناقض بين التعاريف، وذلك راجع لانطلاق كل اتجاه أو كلّ عالم من وجهة نظره وتخصّصه، و اختلاف معتقداتهم و شعائرهم وهو ما يؤدي إلى عدم الوصول إلى الكونية والشمولية لمفهوم الدين، إلّا أنّنا نجد في ظاهر هذا الاختلاف، اتّقا على أنّ الدين نظام إنساني يوجّه حياة الإنسان وينظّمها عن طريق مجموعة من الممارسات والعقائد والقوانين التي يسير وفقها.

ثانيا: فلسفة الدين

عرف عصر الأنوار وخاصة في نهاية القرن الثامن عشر فرعا جديدا من فروع الفلسفة، وهو ما يصطلح عليه باسم فلسفة الدين، الذي اعتُبر في بداياته كمبحث من مباحث علم اللاهوت الذي يسعى إلى تبرير المعتقدات الدينية ويدافع عنها باستخدام الفعل الفلسفي، باستعمال مجموعة من العمليات كالتأمّل والتأويل والحجاج والتساؤل والنقد.

لكننا نجد أنّ فلسفة الدين تطوّرت وأصبحت تفكيراً فلسفياً في كلّ ما يتّصل بالدين شرحاً وتفسيراً وبيانا وتحليلاً من دون أن تتكفّل التسويغ أو التبرير أو الدفاع، وتتناول فلسفة الدين الأسئلة المتعلقة

¹ - عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، السعودية، 1990، ط2، ص 29.

² - ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة، فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص243.

³ - محمد عبد الله دراز، الدين، مرجع سابق، ص 34.

بإمكانية معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته وكيفية العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته، كما تتناول أيضا أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها وعلاقة هذا الأخير بالعقل. كما لا توجد علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، فلسفة الدين لا تتحرى ما يحمل الباحث من معتقدات دينية والدفاع عنها كما هو حال علم الكلام واللاهوت، فهي تسعى إلى الحقيقة بالدرجة الأولى وذلك أنّ الباحث في فلسفة الدين يفترض أن يكون محايدا، يتحرى الموضوعية التي يقودها العقل، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية أو نفيها، كما لا توجد حدودا يتوقّف عندها الباحث في بحثه، نجد ذلك أيضا عند المتكلمين واللاهوتيين الذين ينطلقون من مسلمّات اعتقادية لا يكفّ عن التدليل عليها من خلال الأدلة النقلية والعقلية.²

إذاً فلسفة الدين لا تهتمّ بأشكال ممارسة الدين الاجتماعية و السياسية و الثقافية، ولا حتى العقائدية منها لأنّ هذه الأبحاث لها مجالاتها وحقولها المعرفية الخاصة (كعلم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، السياسة، فلسفة الثقافة واللاهوت...)، بل هي تبحث في ما هو أساسي وجوهري في الدين، في جوهر وماهية الدين.³

باختصار، فلسفة الدين هي دراسة فلسفية محايدة للمسائل الدينية، دون الاعتماد أو تبني أية مرجعية دينية في ذلك، وهذه الفلسفة لا تتخذ أية عقيدة أو ديانة محدّدة في دراستها، فليس على فيلسوف الدين اعتناق دين معيّن للبحث فيه أو من أجل الوصول إلى الحقيقة الدينية التي يبتغيها.

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، لبنان، مصر، ط1، 2014، ص 15.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - جان غرونديان، فلسفة الدين، ترجمة: عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، رباط، المغرب، ص 38.

1-تعريف فلسفة الدين

تعني فلسفة الدين التفكير الفلسفي في الدين، ونجد "هيجل" في كتابه " محاضرات في فلسفة الدين " يذهب إلى ذلك في قوله: "لقد بدا لي أنه من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع الفكر الفلسفي وأن أضيف إلى هذا دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل".¹ هكذا ففلسفة الدين تهتمّ بقضايا الدين وتحليل نصوصها ومفرداتها الدينية والأسئلة الدينية الخاصة بالألوهية والكون والإنسان، كما تعتبر فلسفة الدين أحد فروع الفلسفة التي لا تهتمّ بالدين فقط، بل تهتمّ أيضا بالعلاقة الموجودة بينه وبين العلم، كذلك تهتمّ بالتفسير العقلاني لبنية الدين عبر الفحص الحرّ للأديان، والاهتمام بالبحث عن كنه وماهية الدين، إذ تحاول دراسته من حيث هو دين، أي الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة، تحافظ على الممارسات أو السلوكيات العقائدية الدينية.²

فلسفة الدين إذن، تعنى بالتأمل الفلسفي حول الدين، وبمعنى آخر إنها تتحرّر من النزعات الإيديولوجية في البحث وتتسلح بمنطق ابستمولوجي،³ أي أنها تحاول معرفة الإشكالات الدينية التي تعترض الإنسان وحلّها انطلاقاً من العقل وبموضوعية دون تدخّل المعتقدات الدينية التي يحملها الإنسان مهما كانت، إذن، فهي مبحث يجهد عبر المقارنات والنقد إلى تأويل يشبع فضول العقل ويحلّ إشكالات ملحة في الواقع الراهن، فلا يفترض في فلسفة الدين الانطلاق من أيّ إدعاءات مسبقة أو معتقدات، وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الإدعاء بأنّ أيّة معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة، فرغم البحث عن أهمية الدين في الحياة الإنسانية وحضوره الهام لحالإشكالات تواجه في

¹ - فريديريك هيجل، الأعمال الكاملة محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الألى مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2001، ص 23.

² - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، مصر، 2001، ص 35.

³ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _موسوعة فلسفة الدين_1، مرجع سابق، ص 399.

الواقع الراهن إلا أنها لا تهدف إلى إثبات صدق أفكار دينية، أي أننا نبتعد عن معيارية الصواب والخطأ.¹ فنرى أنّ فلسفة الدين تحاول إبعاد الدين عن الأفكار الأسطورية والخرافية وذلك بعقلنته، كما أنها تحاول أن تجعل الفلسفة هي المسيطرة في قراءة النص الديني وصبغه بصبغة عقلية تخلو من الأفكار اللامعقولة، وكأنها تريد أن تعقلن سلوك الإنسان الديني وتضبطه من خلال التأمل العقلي والابتعاد عن التفكير الأسطوري، وتعطي للإنسان الشرعية في السؤال عما هو مباح ومحرم، ما هو مقدس ومدنس...

وتستعين فلسفة الدين على تحقيق أهدافها بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل علم النفس الديني، تاريخ الأديان، ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينية. لكنها لا تقبل نتائجها قبولا مطلقا، ولكن تقوم بتمحيصها وباختبارها للتمييز بين نتائجها اليقينية والمحتملة، كما أنها تستعين في بعض الأحيان بنتائج العلوم الطبيعية مثل علم الأحياء والجيولوجيا، الفيزياء والفلك... ، وذلك لتقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم.²

2- منهج فلسفة الدين

يوصف فلسفة الدين فلسفة فإنها من المفترض أن تستند إلى المنهج العقلاني التقدي في دراسة الدين، لكن في الكثير من الأحيان نجدها تعتمد على المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج التجريبي أو المنهج الوصفي المنطقي أو المنهج التحليلي أو المنهج البراغماتي أو المنهج التفكيكي....

لكن رغم تعدد المناهج في فلسفة الدين نجد " المنهج التحليلي " هو الأكثر استعمالا وربما يعود ذلك إلى بصمة الفلسفة الوضعية وفلسفة " فيدجنشتاين " التحليلية على الفلسفة ككل، وبالتالي، إنسحابها على فلسفة الدين، نلاحظ ذلك من خلال المشكلات التي تدور حولها هذه الفلسفة الأخيرة، فنجدها تعنى

¹ - مجموعة من الباحثين، فلسفة الدين، مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط1، 2012، ص 11.

² - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 35.

بمشكلة المعنى في الدين وطبيعة اللغة الدينيّة، ومنطق الخطاب الديني، وغيرها من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا_ لغوي والمفهومي.¹

إلا أنّ هذا التعدّد في المناهج المستخدمة لا يعني أنّها الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الدين، بل هذه الأخيرة تستفيد من هذه المناهج وعلومها وتقوم بتقييمها عن طريق العقل، وفي الحقيقة تبقى المسؤوليّة الكبرى على عاتق العقل ومهارة فيلسوف الدين في قوة التّحليل وذلك للوصول للحكم النهائي.²

كما أنّ هذا التعدّد فتح لفيلسوف الدين المجال للبحث والتنقيب عن الحقيقة الدينيّة أكثر، فأصبح لا يكفّ عن البحث والتحليل والتفكير لشرح وبيان المعتقدات والمناسك والشعائر والتجارب الدينيّة، وذلك للتعمّق فيما هو جوهري في الدين والتعرّف على أعماق هذه التجارب وتتوّعها تبعاً للأشخاص والأديان والمجتمعات.³

يدلّ هذا التعدّد في المناهج على التوسّع الذي تعرفه فلسفة الدين في طرح القضايا التي تبحث فيها وإلى التأويلات المتنوّعة والمواقف المتباينة حول الظاهرة الدينيّة، وانفتاح مجالها على مجموعة من العلوم، كالعلوم الإنسانيّة وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وتاريخ الأديان...، يعكس ترابط الدين بالعلوم الأخرى، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على أهميّة الدين في الحياة البشرية.

3- غاية فلسفة الدين

من خلال التعريف السابق يمكن استخلاص الغاية التي ترجوها فلسفة الدين والتي تتمثّل فيما يلي:

يلي:

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 17.

² - المرجع نفسه ، ص 282.

³ - المرجع نفسه ، ص 22.

باعتبار فلسفة الدين أحد فروع الفلسفة، فهي تهدف للوصول إلى الحقيقة الدينية عن طريق التأمل العقلي، ففيلسوف الأديان لا يهدف إلى فحص الظواهر الدينية وتوضيح المعتقدات والممارسات الدينية بالاعتماد على ديانة معيّنة، أو الانحياز المسبق بإثبات أو نفي دين على آخر، وإنما يهدف للوصول إلى حقيقة دينية بطرق عقلية خالصة،¹ وليس بمنظور عقائدي كما هو معتمد في علم الكلام وعلم اللاهوت.

يهدف فيلسوف الدين إلى البحث العقلاني في التفكير الديني، لتحديد العلاقة بين التفكير الديني و أنماط التفكير الأخرى؛ و هذا قصد الوصول لتفسير كلي للدين يستطيع الكشف عن منابعه في العقل و النفس والطبيعة، و الأسس التي يقوم عليها، و كيفية تصوّره للعلاقة التي تربط المتناهي باللامتناهي، و المنطق الذي يحكم نشأته و تطوّره و اضمحلاله.²

وعليه، ممّا سبق نلاحظ أنّ فلسفة الدين رغم وجود نقاط تشابه بينها وبين العلوم وخاصة العلوم الإنسانية، إلا أنّ توضيح غاية فلسفة الدين كان زاوية افتراق بين هذه العلوم حتى وإن كانت هي الأخرى تسعى للوصول إلى الحقيقة الدينية إلا أنّها لا تبحث عن اختبار الصواب والخطأ، إنّما غايتها مجالات أخرى في الدين.

4- موضوعات فلسفة الدين

يمكن أن نلخص الموضوعات التي تهتم فلسفة الدين بطرحها ودراستها فيما يلي:

¹ - غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاسات إلى التكوين العلمي الراهن، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص 56.

² - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 35.

أ-الموضوعات الأساسية للدين: في هذا النوع نجد فيلسوف الدين يهتم بالمسائل الدّاخل دينيّة والتي يؤمن بها المتديّنون بدين أو مذهب وبالطبع يهتمّ _ فيلسوف الدين _ بالخصوص بالعناصر أو القضايا المشتركة بين الأديان.¹ ومن بين هذه الموضوعات:^{2 3}

_ وجود الله (الاعتقاد بوجود فوق المادة والماديّات): يبحث عن طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والألوهية في الأديان، طبيعة علاقة الإنسان بالله... .

_ الخلود والبعث والقيامة: يتحرّى هنا فيلسوف الدين مفاهيم الموت والبعث والقيامة المتنوّعة في الأديان، كما يهتم بمفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الآخروي..، بالتالي، يمكن القول أنّ فيلسوف الدين يبحث فيما بعد الموت، فهو يحاول أن يبحث عن عقلنة الأمور الآخرويّة.

_ علاقة الأخلاق بالدين: هنا يتساءل فيلسوف الدين. هل نشأة الأخلاق نابعة من الدين؟ أو هل الدين منقرّع من الأخلاق؟ وهل الدين جزء من الأخلاق؟ أم أنّ الأخلاق هي جزء من الدين؟ أو أنّه لا تربطهما أيّة علاقة ببعضهما البعض؟

_ علاقة الوحي بالإيمان: حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الإلهيّة للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبويّة خاصة بالأنبياء، أو أنّها تتحقّق لسواهم؟

_ مشكلة الشّر: كيف أنّ الشّر بكافة أشكاله، الألم الجسدي، والنفسي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعيّة أو ظلم الإنسان يُطرح بوصفه تحدياً لقدرة الله.

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 286.

² - المرجع نفسه، ص ص 17، 18.

³ - المرجع نفسه، ص ص 256، 257.

ـ التجربة الدينية: إبراز ماهية التجربة الدينية، أنماطها، وتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية؟ أو شوق ووجد للحقيقة الغائية؟ أو هي كشف وإشراق وانخراط للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوه الدين؟

ب- **الموضوعات الثانوية للدين:** هنا يهتم فيلسوف الدين بدراسة المسائل الخارجة عن الدين وهذا النوع من الأمور لا يجدها المتدين في كتبه الدينية التي يؤمن بها، وإنما يبحث عنها بعيدا عن الدين لأنها تعتبر طريقة لفهم واستيعاب الدين¹، ومن الأمور التي تدرسها فلسفة الدين نذكر منها:

تعريف الدين، منشأ الدين، جوهر تعدد الأديان، علاقة الدين بالعلم، ارتباط الدين والثقافة...، كما يهتم فيلسوف الدين أيضا بدراسة قضايا لغة الدين، ماهي قضايا اللغة الدينية؟ هل هي لغة شعرية أم أسطورية؟ هل هي إخبارية أم إنشائية؟ وما أسلوب كل واحدة من هاتين؟ وهل لغة الدين عرفية أم أنها فنية؟²

كما نجد هناك موضوعات أخرى تتناولها فلسفة الدين، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، الحياة الآخرة، منطق إرتقاء الدين...³

مما هو ملاحظ، أنّ فلسفة الدين تحاول أن تحيط بكلّ القضايا الدينية بصورة كلية دون أن تغفل التفاصيل، نجدها تبحث للوصول الى كنه الدين وجوهره دون إهمال الوسائل التي تساعدها في ذلك والتي أعني بها القضايا الخارجية، لأنّ فيلسوف الدين يرى أنّها مهمة جدًا لتحديد درجة فهمه للدين.

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 286.

² - المرجع نفسه، ص 287

³ - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 08 .

كما نلاحظ أيضا أنّ فلسفة الدين من خلال دراستها لهذه المواضيع فإنّها تتقاطع مع الكثير من العلوم التي تهتم بالدين، ومن بين هذه العلوم نجد العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلم الكلام واللاهوت.

5- علاقة فلسفة الدين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية

يمكن دراسة الدين من عدّة زوايا مختلفة بغية إدراك الظاهرة الدينيّة بكلّ تفاصيلها دون إغفال جانب من جوانبها، وهو ما تهتمّ به فلسفة الدين عن طريق ارتباطها بعدّة علوم أخرى، من أجل كشف المعنى الثابت والمشارك بين الثقافات الدينيّة المختلفة، لهذا لا بدّ من معرفة طبيعة العلاقة التي تربط فلسفة الدين بالعلوم الأخرى خاصة الإنسانية والاجتماعية منها.

أ- تاريخ الدين (History of religion) :

يتعرّض هذا العلم إلى رواية وتوضيح حركة تطوّر الأديان على مرّ العصور وهو أمر توصيفي، كما يبيّن كيفية تطوّر وتبدّل الأديان المختلفة خلال أزمنة متفاوتة، وماهي العوامل التي بعثت على رقيّها وتطوّرها، والعوامل الموجبة لتحجّرها وتخلّفها.¹

فهذا العلم يدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ،² كلّ هذه المعطيات تؤمّن ساحة نشاط وعمل فلاسفة الدين ليعملوا على تبيان الجذور والأسس الكليّة والمعاني الثابتة للأمور القدسية أو الأمور الإلهيّة، وكشف علاقة القضية الدينيّة بالسلوك والآداب والرّسوم الدينيّة، وتحليلها بالطريقة العقلانيّة، على هذا الأساس، يؤمّن تاريخ الأديان المادّة والمعطيات لفلسفة الدين، وتضع هذه الفلسفة بدورها الملكات والمعايير التقييمية، والتفاسير لهذه المعطيات الدينيّة.³

ب- علم الإجماع الديني (Sociology of religion)

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 283.

² - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 36.

³ - عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص 284.

يعتبر علم الاجتماع الديني أحد أهم فروع علم الاجتماع، فهو يتناول دراسة النظم الدينية السائدة في المجتمعات الإنسانية والبدائية والمتحضرة ويهتم بدراسة العلاقات المتبادلة والمتفاعلة وأيضا صور التفاعل بين الدين والمجتمع، وقد قدم علم الاجتماع الديني افتراضا أساسيا مضمونه أن الدوافع الدينية والأفكار والنظم تؤثر وتتأثر بالقوى الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي والتدرج الطبقي،¹ بمعنى آخر أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الاجتماعية ويستخدمها ويتأثر بها بما فيها الظاهرة الدينية.

ومن هذا المنطلق نلاحظ أن علم الاجتماع الديني يبين لنا مقدار تأثير العالم بالدين قياسا بالثقافات الماضية، كما يبين لنا التعريف عن ملاحظة الميادين الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية، والثقافية التي تتجلى في ذلك الدين. وعن علاقة فلسفة الدين بعلم الاجتماع الديني يمكن القول: أن علم الاجتماع الديني رغم أنه توصيفي لا تحليلي، إلا أن هذه الرؤية والاتجاه يؤمنان بالمعطيات والمواد لفيلسوف الدين ليقمها ويتحصها بمعيار عقلائي.²

ج- علم النفس الديني (Psychology of religion)

يدرس عالم النفس الدين لا ليكشف حقا أو باطلا، بل لمجرد أنه معني برفاقه من البشر وبإعمال عقولهم، والباحث النفساني قد يكون له دينه أو فلسفته الخاصة، ولكن ذلك لا ينبغي أن يكدر عليه نزاهته في دراسة شعائر الفرق الأخرى، أو عقائد الأجناس الأخرى.³ فعلم النفس الديني إذا يبحث في الدوافع النهائية الممكنة لتدين الإنسان، بالإضافة إلى الآثار والنتائج التي يتركها الدين في روح وسلوك الشخص المتدين، و يظهر لنا من خلال التعريف أن التفسير النفساني للدين ليس فلسفيا على الإطلاق، لكن البحث النفساني يعطي لفيلسوف الدين المبادرة لتفحص وتقييم المسائل التي يميل إليها الإنسان

¹ - مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، 2008، ص ص 17، 18.

² - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 284.

³ - سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 09.

ويوضّحها. كما يجعله يهتمّ بالتمثيلات الأسطورية المعبرة عن طريقة الفهم والاستيعاب الديني، أي علاقة العبد بالمولى، والهبوط باعتباره مرآة ونموذجاً للذنب، والجنّة باعتبارها نموذجاً للبراءة من الذنب.¹

6- علاقة الفلسفة بالدين

لقد كان التفكير الفلسفي منذ القدم يهتمّ ببحث وتحليل قضايا الدّين، وإنّنا نجد أنّ هذه العلاقة بين الدين والفلسفة عبر مراحل التاريخ اتّخذت صوراً وأشكالا متعدّدة عند مختلف الفلاسفة ومن أهمّ هذه التّصوّرات نجد تصوّر كل من "كانط" و"هيجل" وقد اقتصرنا على هذين الفيلسوفين، لدراستهما المعمّقة للدين في الفلسفة الحديثة:

يعتبر " ايمانويل كانط" **Emmanuel Kant (1724 _ 1804)** أوّل من قدّم صياغة فلسفيّة معمّقة هامّة للدين، فنجد في كتابيه "نقد العقل العملي" و " الدين في حدود مجرد العقل" قد دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والاعتقاد بالله، بالرغم من استدلاله على عدم إمكان معرفة الله نظرياً في كتابه " نقد العقل المحض"، فحين نفى " كانط" الاعتقاد النظري بالله، وجد أنّ الاعتقاد الأخلاقي راسخاً لا يتزعزع.²

وبمعنى آخر أنّ " كانط" يرى أنّ الفلسفة تعارض الدين نظرياً لكن يمكن عن طريق التّأويل العقلاني المحض للكتب المقدّسة للدين أن يلتقي مع الفلسفة.³ فيقول: "وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع."⁴

¹ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، المرجع نفسه، ص 285.

² - المرجع نفسه، ص 09.

³ - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 38.

⁴ - عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص 10.

أما "جورج ويلهلم فريدريك هيغل" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) _

(1831): فنجدته يقدم تفسيراً مخالفاً لـ "كانط" عن علاقة الفلسفة بالدين، يرى أنها وثيقة جداً والقواسم المشتركة بينها كثيرة، وذلك كون الدين يرتبط بالفلسفة ارتباطاً مباشراً ويتضمن قضايا فلسفية وينتمي إلى تاريخ الفلسفة، والفلسفة تشارك الدين في الاهتمام بالروح المطلق، وتتضمن مسلمات دينية وتنتمي إلى الحقيقة المطلقة للدين وحلت محله وأخذت عنه المشعل في العديد من المهمات والوظائف وساهمت في تنميته وتطويره وعقلنته ومكنته من الوعي بذاته.¹

كما نلاحظ، أنّ العلاقة بين الفلسفة والدين من منظور "هيغل" ليست بعلاقة شكلية كما هو الحال في علاقة الفلسفة بالثقافة العلمية، لكن نجد أنّ العلاقة بين الفلسفة والدين ضمنية، فهي تبحث في مضمون الدين وهو اللامتناهي، كما تتقاسم الفلسفة مع الدين في الاهتمام بموضوع واحد وهو الوجود الأسمى (الله) في الدين وهو الجوهر المطلق أو العقل الكلي في الفلسفة، هكذا يصبح الدين والفلسفة شيئاً واحداً، أنّ الفلسفة في ذاتها في الواقع عبادة، أنها ديانة. فبالطريقة عينها تتخلى عن الآراء والأفكار لكي تتشغل بالله.²

كما يهدف كليهما إلى تحقيق المصالحة مع المطلق والاتحاد بالفكرة الشاملة على قدر طاقة الإنسان، لكن رغم هذه القواسم التي تجمع بين الفلسفة والدين، إلا أننا نجد أنّ هناك اختلافات كثيرة، ومن بين الاختلافات نجد هناك اختلافاً منهجياً بينهما، فإذا كان الدين والفلسفة يتفقان من حيث الموضوع فهما يختلفان في شكل التعبير، فالفلسفة تعبر بشكل فكري مجرد، في حين يعبر الدين بشكل مجازي.³

¹ - زهير الخويلدي، خصوصية علاقة الفلسفة بالدين عند هيغل، <https://www.almothaqaf.com>

² - فريدريك هيغل، الأعمال الكاملة محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 48.

³ - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 46.

كما نجد "هيجل" وصف تعارض الدين والفلسفة بشكل تاريخي جدلي، فيقول: " إنَّ المجرى التاريخي مستوى الوعي، لكن الفكر اللاحق (الفلسفة) عندما يتقوى ويعتمد على نفسه، يعلن عداؤه لشكل الدين، ويرفض أن يرى فيه مفهومه الخاص فلا يعود ويبحث إلا عن ذاته."¹

وخلاصة الأمر أنَّ موضوع الدين والفلسفة هو واحد، وهو البحث عن الرّوح المطلق، وأيضاً كلّ منهما يقوم على التفكير وإن اختلفا في كيفية التعبير عنه، كما أن كلاهما يحاول توضيح العلاقة التي تربط بين الإنسان والإله.

7- علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو بعلم اللاهوت

وضع علم الكلام (علم أصول الدين الإسلامي)، أو علم اللاهوت (علم أصول الدين المسيحي) أساساً للدفاع عن العقائد الدينيّة ضدّ العقائد المضادّة، فهو ينطلق من مبدأ " آمن ثم تعقل"، كما أنّه يعتمد على النص الديني معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو بالعقل.²

وعلى ضوء ذلك، يمكن أن نشير إلى الاختلافات التي بين فلسفة الدين وعلم الكلام أو اللاهوت وهي كالتالي:³

_ فلسفة الدين هي فحص لمعاني المزام الدينية وتبريرها عقلياً، لا الدفاع عنها وتبني أفكارها كما هو الحال في علم الكلام واللاهوت.

_ كما أنّ علم الكلام يعتمد على العقل من أجل خدمة الدين، أمّا فلسفة الدين يكون الدين في خدمة العقل.

¹ - مجموعة من الباحثين، فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مرجع سابق، ص 113.

² - عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 37.

³ - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _ موسوعة فلسفة الدين 1_، مرجع سابق، ص 300 - 301.

_ تعتمد فلسفة الدين على المنهج العقلي، كما تحلّل القضايا الدينيّة بالمناهج التجريبيّة والنقلية (التاريخية) والعقلية، لكنّها تبتعد عن المنهج الجدلي أو الانفعالي الذي يعتمده علم الكلام أو اللاهوت.

_ فيلسوف الدين لا يحتضن ديناً بعينه ولهذا فهو قادر على فرض إمكان وجود نزاع عقلي حول أحد المكامن المشتركة الداخل دينية، على عكس علم الكلام أو اللاهوت فهما إثبات أنّه لا يوجد في الدين قضية أو أطروحة فيها نزاع عقلي وأنّ القضايا الدينيّة الموجودة، إمّا مقبولة أو غير مقبولة عقلياً.

_ يهدف فيلسوف الدين البلوغ إلى الحقيقة، ويبحث عنها من دون تعيين هدف مسبق ومن دون أي التزام أو اعتقاد، أمّا المتكلم أو اللاهوتي باعتباره مدافعاً عن النصوص الدينيّة، فيستلزم عليه فرضيات مسبقة ولوازم القضايا الموجودة في النصوص الدينيّة.

نلاحظ، بالرغم من الاختلاف والتباين الموجود بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت أو علم الكلام، إلا أنّه يوجد تداخل بينهما، حيث نجد أنّ أغلب المواضيع التي تخوض فيها فلسفة الدين هي من المواضيع التي يهتمّ بها عالم اللاهوت أو عالم الكلام فهما مكملان لبعضهما البعض، كما نجد أنّ كثيراً من المواضيع التي يخوض فيها عالم اللاهوت أو عالم الكلام يحتكم فيها إلى العقل من أجل تفسيرها دون العودة إلى الوحي، كوجود الله وصفاته مثلاً. ومن هنا نجد أنّ الكثير من المختصين في علم الكلام أو اللاهوت المسيحي فلاسفة للدين.

المبحث الثالث: الأسطورة ومقارنة الأديان

1_ الأسطورة

إنّ الحديث عن الأسطورة منذ القدم ارتبط بالدين، بالرغم من الفرق الشاسع بينهما، إلاّ أن دراسة العلاقة بينهما ظهرت بشكل جليّ في العصر الحديث، والذي ارتبط باستعادة الإنسان للمقدّس، لهذا سنحاول معرفة الوظيفة الإنسانيّة والقدسيّة للأسطورة، لكن قبل ذلك لا بدّ من ضبط مفهوم الأسطورة وخصائصها؟ وأهم أنواعها؟ حتى نتمكن من معرفة ماذا تقدم الأسطورة للإنسان؟

لغة: جاء في قواميس اللغة العربية أنّ معنى الأسطورة:

ففي معجم مقاييس اللغة " لابن فراس " في باب السين :

سطر: السين والطاء والراء أصل مطرد يدل على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشجر، وكلّ شيء اصطفّ. فأما الأساطير فكأنّها أشياء كتبت من الباطل فصار ذلك اسما لها، مخصوصا بها.

وفي لسان العرب الجمع من السّطر: أسطر وأسطار وأساطير والسّطر: الخط والكتابة، ومفرد

الأساطير أسطورة.

وفي المعجم الموسوعي؛ الأساطير: خرافات وأباطيل > يقول الذين كفروا أن هذا إلاّ أساطير

الأولييين. <<(الانعام:25) معناه خرافات وأكاذيب، و يقال سطر فلان علينا تسيطر إذ جاء بالأباطيل.

و نلاحظ، أنّ المعاجم العربيّة ترى أنّ الأساطير مجرد حديث لا أصل ولا واقع له، وهي قصص

عجيبة لا معنى لها فهي عبارة عن حكايات كاذبة وخرافية وباطلة؛ هذا بالنسبة للمعنى العربي لكلمة

أسطورة. ويزعم بعض الباحثين أنّ كلمة أسطورة أصلها يوناني، فهي مقتبسة من كلمة "Historia"

وتعني الحكاية أو القصة، بينما كلمة أسطورة تعني حكاية غير حقيقية، لكن كلمة "Historia" فتعني

تاريخ.¹ لكن نجد أن لكلمة أسطورة جذورها العربية كما نجد أن في القرآن الكريم تكررت كلمة أسطورة في عدة مواضع.

ونجد أن كلمة أسطورة استخدمت كترجمة لمصطلح "Mythos" في اليونانية، و" Myth" في الانجليزية، وتعني في اللغتين الشيء المنطوق، ونلاحظ هناك تشابه بين الكلمتين والكلمة الانجليزية "Mouth" التي تعني فم، فالأسطورة هي الكلام المنطوق أو القول.²

ولقد جاء في المعاجم الفلسفية أن الأسطورة هي: "حكاية تقليدية خرافية يسودها الخيال؛ وهي تستحضر الله في شكل كائنات شخصية حية ويكون لأفعالها معنى رمزي، كالأساطير اليونانية".³
 _ كما يعبر هذا التعريف عن فكرة أو مذهب، حيث يخلط الخيال بالحقيقة، وتأتي إما في شكل شعري أو شكل روائي؛ مثل أسطورة الكهف لـ "أفلاطون".⁴

أما القاموس الأنثروبولوجي فقد عرّف الاسطورة بأنها: "قصة تقليدية من عالم غير موجود، وزمن غير معروف، ولمؤلف مجهول. ومخلوقات فوق طبيعيتها (...). و تلعب الأسطورة دورا رئيسيا في الحياة الاجتماعية والدينية للشعوب البدائية، خاصة أن طقوس تلك الشعوب، واحتفالاتهم، ونظمها الخلقية والاجتماعية تحتاج إلى تبرير أو ربط بالماضي أو إلى جو من التقديس".⁵

فنلاحظ، من خلال التعاريف السابقة، أن الأسطورة عبارة عن كلام لا معنى ولا أصل له، فهو ناتج عن الخيال البعيد عن الواقع الإنساني.

¹ - الأسطورة توثيق حضاري، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، مملكة البحرين، ط1، 2005، ص 15.

² - فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، عالم المعرفة، ص22.

³ - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص 850/. أنظر أيضا: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص79/. وأيضا: إبراهيم

مذكور، المعجم الفلسفي، ص 13.

⁴ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص 79.

⁵ - شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 259.

اصطلاحاً: نجد للأسطورة تعاريف كثيرة ومختلفة، فكل واحد عرّفها من وجهة نظره الخاصة، لهذا

يصعب الالمام بها وضبط تعريف جامع مانع لها:

فنجدها تعرّف "بأنّها ليست بنية علميّة، ولا هي على وجه التحديد بنية علميّة بدائية، إنّما هي

علاقة حية ذاتية موضوعية متبادلة، تتضمّن في ذاتها حقيقة غير علميّة خاصّة بها، حقيقة أسطورية

خالصة، كما وتملك مصداقيتها الخاصة وبنيتها الخاصة، وشرعيتها المبدئية الخاصة بها".¹

كما نجد تعريفاً آخر: <<الأسطورة تروي قصة حدث حصل في زمن ما، وهي تجعله ممكن

الحصول في كل الأزمنة>>²

كما تعرّف بأنّها: <<حكاية تلعب فيها الآلهة الدور الأساسي>> أو هي <<قصة مقدّسة تروي

حدثاً وقع في بداية الزمان>>.³

كما يذهب مالينوفسكي إلى أنّ <<الأسطورة هي عنصر حيوي في الحضارة الإنسانية. إنها ليست

حكاية خاملة ، ولكنها قوّة نشطة تعمل بجدّ ؛ إنّه ليس تفسيراً فكرياً أو تصويراً فنياً ، ولكنه ميثاق

براغماتي للإيمان البدائي والحكمة الأخلاقية>>.⁴

¹ - أليكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة: منظر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2000، ص 70.

² - كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط2008، ص 13.

³ - محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 63.

⁴ - Malinowski BRONISLAW, Magic science and religion and other essays. BEACON PRESS: BOSTON, MASSACHUSET, United States of America, 1948, p 79.

و >> تشكل الأسطورة جزءا من النظام الإجباري للتصورات الدينية... إذ تجري الأساطير وهي موضوع الإيمان في عالم الأبدية. ويضيف "مارسيل موس" أن إهمال تجميعها وتثبيتها إذا بواسطة الكتابة أمر خطير، بل بالغ الخطورة، إذ يؤدي ذلك إلى تشويه وجه الدين المعني بها¹.

ويرى "ارنست لومير" >> أن الأسطورة ليست قصرا على دين بعينه، وإنما لغة الأديان، أي أنه لا يخلو دين من أي أسطورة².

ويعتقد "جيرالد لارسون" >> بأنها حكاية أو مجموعة من الحكايات أو الروايات المنسوخة عن الآلهة أو القوى الغيبية والمتداولة بين الناس في العشيرة أو القبيلة، أو الجماعة العرقية، تعرض تجاربها وعالمها فرديًا أو جماعيًا، كما أنها تفسر خلق الكون والإنسان ونشأة الموت والقربين وأعمال الأبطال³.

كما يعتقد "ارنست كاسيرر" >> أن الأسطورة تمثل قوة أساسية في تطور الحياة الإنسانية، عبر الإنسان من خلال رموزها عن اهتماماته وتطلعاته، وقد وجد أنها تكون مع اللغة والفن والدين صوراً حضارية، تدعها طاقة الإنسان الرمزية⁴.

ويذهب "ليفي شتراوس" إلى أن الأسطورة >> تشير دائماً إلى وقائع حدثت منذ زمن بعيد لكن ما يعطي الأسطورة قيمتها هو أن النمط الخاص الذي تصفه يكون غير ذي زمن محدد، إنها تفسر الحاضر

¹ - مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 248.

² - علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة، حولية كلية الآداب، جامعة بني سويف، مج5، ج2016، ص 1، ص 41.

³ - حاكم عمارية، الأسطورة ودورها في الابداع، مجلة جسور المعرفة، جامعة حسينية بن بوعلي الشلف (الجزائر)، العدد6، جوان، 2016، ص 133.

⁴ - الأسطورة توثيق حضاري، مرجع سابق، ص 20.

والماضي وكذلك المستقبل، وجوهر الأسطورة لا يكمن في أسلوبها أو موسيقاها أو في بنيتها ولكن في القصة التي تحكيها، فالأسطورة لغة يتم تنشيطها عند مستوى مرتفع بشكل خاص وتتابع فيه المعاني بشكل يجعل الخلفية اللغوية لها في حالة حركة دائما <1>.

ويقول "يونغ" في تعريف الأسطورة من الجانب النفسي لها علاقة بالجانب الاجتماعي حيث يعتبرها أساس القيم الأخلاقية، فبفقدان المجتمع للأساطير سواء كانت بدائية أو حضارية تكون كارثة أخلاقية تعادل فقدان الانسان لروحه.²

كما يرى "أحمد كمال زكي": <>الأساطير علم قديم، وهو أقدم مصدر لجميع المعارف الإنسانية، لذا فإنّ الكلمة ترتبط ببداية الناس، وهي حركة حضارية مؤكّدة، ومتّصلة الحلقات، كانت في طورها الأول جزءا من العبادة يتمّ أدائه داخل المعبد<>³.

وأما "فراس السواح" فيعرّف الأسطورة: <>بأنّها حكاية مقدّسة، يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، أحداثها ليست مصنوعة أو متخيّلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدّسة، أنّها سجل أفعال الآلهة، تلك الأفعال التي أخرجت الكون من لجة العماء، ووطدت نظام كل شيء قائم، ووضعت صيغة أولى لكلّ الأمور الجارية في عالم البشر، فهي معتقد راسخ، الكفر به فقدان الفرد لكلّ القيم التي تشدّه إلى جماعته وثقافته، وفقدان المعنى في هذه الحياة<>⁴.

¹ - كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1986، ص ص 6،5.

² - الأسطورة توثيق حضاري، مرجع سابق، ص 19.

³ - المرجع نفسه، ص 20.

⁴ - فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط11، 2002، ص 19.

كما يعرفها أيضا في كتابه " الأسطورة والمعنى " بأنها >> حكاية مقدّسة، ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود و حياة الإنسان<<¹.

نلاحظ، من خلال التعاريف السابقة، أنّ تعريف الأسطورة ينطلق من زوايا مختلفة ومتباينة، فلسفيّة، علميّة و تاريخيّة و نفسيّة و أنثروبولوجيّة، وحتى من زاوية دينيّة ولغوية أيضا، ونجد أنّ الأسطورة بدأت مع الإنسان البدائي الذي بدأ باكتشاف الكون من خلالها، فبدأ بتفسير الحوادث والأشياء التي لم يستطع الوصول إلى حلّ و إجابة لها من خلال الأسطورة، فيمكن اعتبارها طريقة للتفكير أو بداية استخدام العقل عند الإنسان الأولي، فيمكن اعتبار الأساطير هي بداية لتفسير الكون، وإشباع الإنسان لفضوله الفكري، لهذا نجد التعدّد والاختلاف في تعريف الأسطورة راجع لشمولية المواضيع التي تمّ البحث فيها من قبلها سواء كانت تاريخية حضارية أو علمية أو دينية أو حتى فنية ...، وهوما يفسّر تعريف كلّ باحث للأسطورة على حسب المجال المختص به أو حسب محيطه وبيئته، لأنه يمكن اعتبارها أيضا مكوّنًا ثقافيًا عند الأمم.

من خلال تعاريف الأسطورة يمكن معرفة مميّزاتها وخصائصها، لكن قبل ذلك لابدّ أن ننوّه إلى الفرق بين مصطلح الأسطورة والخرافة، لأنّنا نجد هناك خلط كبير بين المصطلحين يؤدّي في الكثير من الأحيان إلى اعتبارهما شيئا واحدا حيث نجد أنّ :

تتميّز الخرافة بأنّها من محض الوهم والخيال بعيدة عن الواقع تماما، تُستخدم بهدف الاستئناس والمتعة، أما الأسطورة فهي تعتبر حدث واقعي حقيقي، تدور أحداثها إمّا عن الإنسان أو عن الطبيعة أو عن الآلهة.¹

¹-فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، مرجع سابق، ص 14.

كما تعتبر الخرافة بعيدة وخالية من طابع القداسة وإتّما هي تتميز بأنها قصص دنيويّة، على عكس الأسطورة التي تحمل طابع القداسة والحقيقة،² لأنها تعتمد على لغة رمزيّة قابلة للتأويل الذي يضفي لها قيمة وأهمية بالنسبة للخرافة.

كما تتميز الخرافة بأنها محددة بمكان وزمان محددين، على عكس الأسطورة فهي صالحة لكل الأزمنة، وهو ما تخبرنا به "كارين أرمسترونغ" في كتابها <<تاريخ الأساطير>> إنّ العديد من هذه الأساطير، التي ابتُكرت في مجتمعات تختلف كثيرا عن مجتمعاتنا الحالية، ما تزال تخاطب مخاوفنا ورغباتنا الجوهرية<>.³ وبالتالي، فالأسطورة غير محدّدة لا بمكان ولازمان لهذا فهي تحمل صفة القداسة.

وبهذا فالفرق كبير وشاسع بين الأسطورة والخرافة بالرغم من التشابه والتقارب في بعض الأحيان، إلّا أنّه يمكن إدراكه من قبل الباحثين وأهل الاختصاص ولا يمكن الخلط بينهما أبداً.

أ- خصائص الأسطورة

فيما يخص الخصائص التي تميّز الأسطورة، فإنّه يمكن حصرها فيما يلي كما ذهب إلى ذلك الباحث " فراس السواح" في كتابه الأسطورة والمعنى:⁴

- الأسطورة نص أدبي، لامتلاكها مبادئ القصة من حبكة وعقدة وشخصيات، ويمكن أن تصاغ في شكل نثر أو في شكل شعر.

¹ - الأسطورة توثيق حضاري، مرجع سابق، ص 45/. أنظر أيضا: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ص 47.

² - محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - كارين أرمسترونغ، تاريخ الأساطير، مرجع سابق، ص 16.

⁴ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 12 - 14.

- الأسطورة تتميز بأنها حيّة أي أنّها ماثلة دائماً وليست مرتبطة بزمن محدّد، و تخصّ ثقافة معيّنة، وهي عبارة عن موروث تتناقله الأجيال فيما بينها.
- الأسطورة ظاهرة جماعية وليست فردية، فلا مؤلّف لها.
- للأسطورة أبطال هم الآلهة وأنصاف الآلهة، والإنسان مجرد شخصيّة ثانوية إن وجد.
- مواضيع الأسطورة تتميز بالشموليّة و الكلّية، مثل التكوين، الخلق، الأصول، الموت، العالم الآخر، الوجود.
- أحداث الأسطورة تجري في زمن مقدّس وليس في الزمن العادي، لكن مواضيعها أكثر حقيقة وجدية، لأنّها تخوض فيما يشغل ذهن الإنسان.
- الأسطورة ترتبط بنظام ديني معيّن، تقوم على مقوماته بتوضيح معتقداته وممارسة طقوسه، وبفقدان هذه المقومات تفقد الأسطورة قدسيّتها وتصبح كأى قصة من القصص العادية.
- الأسطورة لها سلطة على عقل الإنسان القديم، بنفس درجة سيطرة العلم في وقتنا الحالي.
- من خلال هذه الخصائص التي تميّز الأسطورة، نصل إلى أنّ الأسطورة تتسم بفردانيّتها ونوعيّتها عن باقي الأحداث التي عرفت بعصرها، لما تعرف من قدسيّة وجدية في طرح مواضيعها، كما تتميز بالكلية والشموليّة حيث نجدها خاضت في جل المواضيع التي تخصّ وتشغل فكر الإنسان، كالدين، اللغة، القانون، الأخلاق... .

ب- أنواع الأساطير

من خلال التعدّد والتنوع الذي رأيناه في مفهوم الأسطورة، جعل هذا الاختلاف الباحثين يقسمون الأسطورة إلى:

1. **الأسطورة الطقوسية:** هي التي ارتبطت بالجانب الكلامي من العبادة، قبل أن تصبح حكاية حول

تلك الطقوس، فهي القول المصاحب لكلّ عبادة وطقس ديني.¹

2. **أساطير التكوين:** تتحدّث الأسطورة عن كيفية نشأة الكون وأصل الأشياء، وهي من الأساطير

التي تثير عقل الإنسان وتدهشه لتضمّنها معانٍ عظيمة عن خلق الكون، وخلق السماء

و الأرض، وخلق النبات وخلق الحيوان والإنسان، وتعتبر من أهم الأساطير التي تمثّل أسطورة

الخلق بصورة أمثل هي الأسطورة البابلية.²

3. **الأسطورة التعليلية:** هي تلك الأسطورة التي تشغل تفكير الإنسان البدائي حول الظواهر الكونية،

والتي لا يجد لها تفسيراً،³ وتعتبر محاولة لاصطناع أسلوب منطقي في تفسير الأشياء في عصر

غاب عنه الأسلوب العلمي

لفهمها.⁴ فنجد مثلاً: انشقاق الأرض، أسطورة خلق الكون، وما أصل الماء والهواء، والطين والنار،

البرق والرعد، المطر والنور.⁵

4. **الأسطورة الرمزية:** فهي تعتبر وليدة أسطورة التعليل، "إذ تتحوّل القوّة إلى رمز مجسّد، وتخلع

صفات الإنسان عن الآلهة أو الأبطال الخرافيين"،⁶ وتتميّز هذه الأسطورة بأنّ تفكير الإنسان

عرف تطوّراً ووعياً، حيث أصبح غير منحصر في الأجواء السماوية والظواهر الكونية، وإنّما

تعدّها إلى العالم الأرضي، عالم الإنسان،⁷ أي أنّها تعدّ مرحلة جديد في تفكير الإنسان حيث

¹ - فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، مرجع سابق، ص 22.

² - الأسطورة توثيق حضاري، مرجع سابق، ص ص 88، 89.

³ - نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة، مصر، ص 18.

⁴ - كارم محمود عبد العزيز، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، الجيزة، مصر، ط1، 2007، ص 87.

⁵ - فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، مرجع سابق، ص 23.

⁶ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁷ - نبيلة إبراهيم، المرجع نفسه، ص 19.

أنزل الأسطورة من السماء إلى الأرض، فهنا نلمس رقي في تفكير الإنسان في هذه المرحلة، فالإنسان أصبح يعبر عن أي فكرة تجول في خاطره عن طريق الرمز والمجاز.

5. أسطورة البطل الإله: في هذه الأسطورة البطل هو مزيج من الإنسان والإله، حيث يحاول القيام بأشياء تفوق قدرة البشر وتقترب من الصفات الإلهية، ونجد أسطورة جلجامش أكبر مثال على ذلك،¹

ونجد هناك تقسيمات وأنواع أخرى للأسطورة: كالتقسيم في كتاب "الأسطورة توثيق حضاري" فنجد هناك الأساطير التعليمية، والوعظية، والأساطير العلمية، وأسطورة الأبطال، ونجد تقسيمات أخرى في بعض الدراسات والمراجع*، كالأسطورة التاريخية، وأسطورة الحضارات، وأسطورة الأشرار والأخبار...، ونلاحظ، أنّ هذا التعدد والتنوع في أنماط الأسطورة يعود إلى شساعة الأسطورة وقيمتها وأهميتها، لأنها تعبر عن تعدد الجوانب المعرفية والثقافية التي عرفتها الحضارات الإنسانية عبر مراحل تطورها، وهي تعدّ أداة لنقل الموروث الثقافي من جيل إلى آخر، لأنها نموذج قابل للتكرار عبر الأزمان، كما أنّها تمثل الشكل المعرفي الأوّل الذي عرفه الإنسان الأوّل، لأنّ من خلالها استطاع الإنسان تفسير الأشياء الغامضة التي تحيط به سواء الكونية أو حتى الجوانب الحياتية (الاجتماعية، النفسية، الدينية..)، لذا يمكن اعتبار الأسطورة هي النظام الذي اعتمده الإنسان للخروج من الجهل إلى النور، فقد استطاعت أن تنظّم حياته وترتّبها، وبفضل الأسطورة تمكّن الإنسان من الحفاظ على معتقداته الدينية من الزوال، وبهذا تتحدد علاقة الإنسان بالله (القوى العليا).

¹ - نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، مرجع سابق، ص 21، 22.
* أنظر: فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، ونبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي.

2-مقارنة الأديان

تعدّ دراسة الدّين من أهمّ المواضيع التي اهتمّت بها العديد من العلوم، كعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين، ومقارنة الأديان، ولهذا الأخير أهميّة كبيرة، حيث يساعدنا على الوقوف على أهميّة الدين بين مختلف الأديان عبر التاريخ، كما يحاول دراسة الأديان دراسة علمية واقعية، وهذا يدعونا أول شيء البحث عن مفهوم علم مقارنة الأديان؟ وكيفية نشأته؟

جاء في اللغة قارن الشيء الشيء، مقارنة وقرانا: اقترن به وصاحبه، وبين القوم سوّى بينهم، وبين الرّوجين، وقرانا: جمع بينهما، وبين الشئئين أو الأشياء: وازن بينهما، فهو مقارن، ويقال الأدب المقارن أو التشريع المقارن، ويقال أيضا الدين المقارن.¹

وعن المقارنة: فهي ربط موضوعين إحداهما بالآخر، لاستخلاص أوجه الاختلاف أو التشابه بينهما.⁽²⁾ و عليه فالمقارنة هي الموازنة بين موضوعين لمعرفة الاختلاف والتشابه بينهما واستخلاص العلاقة بينهما.

أمّا عن لفظ مقارنة الأديان فقد جاء في قاموس الأنثروبولوجيا: بأنّها دراسة مقارنة لمجموعة من الأديان بهدف اكتشاف تاريخ وأهميّة الأديان.⁽³⁾

و بناء على ذلك، يمكن تعريف الدين المقارن أو مقارنة الأديان، بأنّها دراسة وتحليل أنواع متعدّدة من التجربة الدنيّة من حيث أصولها النظريّة وممارستها الواقعيّة، عن طريق كشف جوانب الاتّفاق

¹ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة قارن، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص 730.

² - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 189.

³ - شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (انجليزي - عربي)، مرجع سابق، ص 194.

والاختلاف بين الأديان المختلفة، سواء كانت سماوية أو وضعية، والهدف منها هو من أجل معرفة التطورات النمطية والسّمات المميّزة و القوانين المتّبعة التي تحكم التجربة الدينيّة بمختلف جوانبها.⁽¹⁾

فعلم مقارنة الأديان يهدف إلى معرفة أهميّة الدين عبر التاريخ عن طريق دراسة مقارنة بين مختلف الأديان دون إغفال فترة من الفترات في تاريخها، وهذه دعوة لتعدّد الأديان والثقافات و التقريب بينها، وتعتبر خطوة أساسيّة لتأسيس الحوار الحضاري.

نشأة علم مقارنة الأديان

إنّ علم مقارنة الأديان ظهر في الفكر الإسلامي، لأنّ المقارنة تحتاج إلى التعدّد، والأديان قبل الإسلام لم تعترف أي منها بالأخرى، فكل دين كان يعتبر ما سواه من الأديان ضلالاً.⁽²⁾ فاليهودية لم تعترف بالمسيحية، و اعتبروا المسيح ثائراً يستحقّ الإعدام، والمسيحية اعتبرت نفسها وريثة لليهودية، وهذا التعارض والتصارع نجده أيضاً بين الهندوسيّة والبوذيّة.⁽³⁾

وعليه، فعلم مقارنة الأديان بدأ مع الإسلام، ولم يظهر من قبل، وتجلّى ذلك من خلال تسامح المسلمين مع اليهود والنصارى، ومع باقي الديانات، ولقد كان هذا العلم في بداية نشأته لاحقاً ضمن مباحث علم الكلام، لكنّه ليس مبحثاً من مباحثه، والدليل على ذلك أنّ مفكّرَي الإسلام ليسوا بمتكلمين أسهموا بكتاباتهم في هذا العلم، مثل " البيروني " " النوبختي " و " المسعودي ".⁽⁴⁾ ومن الأدلّة أيضاً أنّ علم مقارنة الأديان ظهر في الإسلام ، حيث نجد أنّ القرآن الكريم وضع جذوره في قوله: [ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن]. [سورة العنكبوت: 46]، فالمجادلة بالحسنى هي مفهوم هذا العلم، وفي قوله

¹ - إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص12.

² - طارق خليل السعدي، دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية والأديان الوضعية، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 25.

³ - أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط8، 1988، ص 24.

⁴ - إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، المرجع نفسه، ص ص 55، 57.

سبحانه أيضا: " أقمّن يخلق كمن لا يخلق". [سورة النحل: 17]، ففي هذه الآية نجد نوعا من المقارنة بين الله الأعظم وبين الآلهة التي لا تستطيع أن تخلق.⁽¹⁾ كما نجد في القرآن الكريم أنه تحدّث عن الأديان السماوية أو الوضعية في قوله تعالى: " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا."⁽²⁾

ونجد أنّ الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اهتمّ بعلم مقارنة الأديان، ذلك يظهر في الكثير من المواقف منها: حينما جرت المناقشات بين الرسول واليهود حول الكتب المقدّسة وسأله "مسحور بن سبحان" من اليهود، ما دليلك على أنّ القرآن من عند الله؟ فجاء الجواب من الله في قوله: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا." [سورة النساء: 82]، كما نجد أنّ المسلمين في منتصف القرن الهجري الثاني بدأوا الكتابة في علم مقارنة الأديان، ومن أشهر الكتب التي نجدها في هذا المجال كتاب " الآراء والديانات" لـ "النوبختي" ويعدّ أول كتاب ألف في هذا المجال (202هـ)، وكتب المسعودي (346هـ) وكتاب " المسبحي" (420هـ) " درك البغية في وصف الأديان والعبادات". ونجد أيضا كتاب " أبو الريحان البيروني" المعنون "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة." ⁽³⁾

كذلك عرف العلم تطوّرا كبيرا خاصّة في القرن الثالث إلى القرن التاسع، حيث كثرت الأبحاث والدراسات والمؤلفات ، لكن بعد التطور والنشاط الذي شهده في هذه القرون، نجده عرف ضعفا واختفاء وذلك يعود لعدة أسباب منها:⁽⁴⁾

¹- أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مرجع سابق، ص26.

²- طارق خليل السعدي، دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية والأديان الوضعية، مرجع سابق، ص26.

³- أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، المرجع نفسه، ص ص 27، 28.

⁴- المرجع نفسه، ص29.

1_ امتلأت قصور الملوك في عصر الضعف بالأطباء والوزراء والزوجات غير المسلمين، و بسبب نفوذ هؤلاء ضعفت مؤلفات علم مقارنة الأديان التي كانت تطعن في عقائدهم، واستطاعوا أن يسكتوا علماء مقارنة الأديان حتى اختفت من الدراسة.

2_ زحف الصليبيين على الشرق الإسلامي بغية القضاء على الإسلام واستعمال القوة من قبل المسلمين للتصدّي لهم أخفى صوت الحوار والجدال.

3_ كان الانشغال بالعصبية المذهبية والفقهية أكثر من الحركة العلمية، مما أدى إلى تراجع العلماء ودراساتهم لعلم مقارنة الأديان.

4_ هجوم بعض المسلمين على علم مقارنة الأديان، باعتبار الإسلام دين لا يمكن مقارنته بسواه من الأديان (أي أنهم لا يعترفون بالمقارنة).

وفي فترة الضعف التي عرفها المسلمين بالنسبة لعلم مقارنة الأديان، كان النصارى مهتمين بهذا العلم، وهذا الاهتمام يعود إلى لقاء المسيحيين بالمسلمين في الشام والأندلس وصقلية، هنا عرف المسيحيون علم مقارنة الأديان، فاهتموا به وحاولوا أن يتعلموا أسسه.⁽¹⁾

ويعود هذا الاهتمام في منتصف القرن التاسع عشر إلى المفكر الألماني "فريدريك ماكس مولر"، حيث تنبّه إلى ظاهرة الأديان وآثارها على نواحي الحياة المختلفة، كما اعتبر أنّ الدين هو الدافع الرئيسي لتحريك البشرية، كما أنّه نادى بالاهتمام بدراسة الأديان، لمعرفة الإنسان ما يجهل وللتعرّف على كيفية تفكير الغير، ذلك بغية التقليل من الصراعات والحروب بين الناس، واعتراف كل بصاحبه من منظور

¹ - أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مرجع سابق، ص 39.

التعددية.⁽¹⁾ إلا أنّه من الأهداف الحقيقيّة للمستشرقين من وراء هذا العلم، هو هدم الإسلام والمسلمين، ويتبين ذلك في قوله تعالى: " ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملّتهم" [سورة البقرة: الآية

[120

وعليه، لا بدّ أن نطلّع على أعمال المستشرقين حتى لا نقع في شباكهم ونتقي شرّهم ولا نجعلهم يحاربوننا بسلاحنا.⁽²⁾

وبعد التطوّر الذي عرفه هذا العلم في الغرب بدأ المسلمون يفتقون من غفوتهم وحاولوا أن يواكبوا ما تأخّروا عنه في هذا العلم، فبدأوا بالاهتمام به من جديد ، ونلاحظ أنّهم قطعوا شوطاً كبيراً؛ حيث أصبحوا يطبّقونه في الدعوة إلى الإسلام، كما بدأت المؤلّفات والدراسات تظهر من جديد لهذا العلم، إلّا أنه لم يصل بعد إلى المكانة اللائقة ، ونرجو أن يعود العلم إلى مكانه الطبيعي ليقدم الإسلام في الحاضر والمستقبل كما خدمه في الماضي.³

نلاحظ، أنّ علم مقارنة الأديان هو علم إسلامي أصيل، وضع جذوره القرآن الكريم والسنة النبويّة، وهو لم يأت بهدف الدفاع عن الأديان، بل أتى لدراسة الأديان دراسة مقارنة بغية المعرفة الموضوعية لها لتحقيق التعايش والانفتاح على الأديان الأخرى، وقبول رأي الآخرين حتى لو كان يخالف رأيهم، كما أنّنا نلاحظ أنّ المستشرقين استعملوا هذا العلم كسلاح لمحاربة أعدائهم به في بعض الأحيان. ومع ذلك يبقى هذا العلم له قيمة كبيرة في الأوساط البشرية، لما له من أهميّة وفائدة تعود عليهم.

¹ - سيكومارافاتوري، علم مقارنة الأديان ... فضاء معرفي لفهم الآخر. <https://islamonline.net>

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مرجع سابق ، ص 31.

الفصل الثاني: ميرسيا الياد ومشروع الفكري

شهد الفكر المعاصر عودة الدّين على الصّعيد الثّقافي والسيّاسي والاجتماعي...، وفي العالم كآفة، وقد أدّى ذلك إلى اختلاف كبير بين أنصار الدّين ورافضيه، ممّا أدّى إلى اعتماد منهجيات جديدة، أدّت إلى إعادة بناء الوعي الدّيني بناء علميّا، ومن الفلاسفة الذين اهتمّوا بموضوع الدين كثيرا نجد المؤرّخ والفيلسوف الرّوماني " ميرسيا الياذ " الذي اتّخذ له منهاجا خاصّا في قراءة الدين و تفسير الطّواهر الدّينية، إذ انطلق من مبدأ أساسي مفاده أنّ التفكير الفلسفي بدأ تفكيراً دينيّا، لأنّ الإنسان متديّن بالفطرة؛¹ قد شكّلت دراساته وأبحاثه قفزة في تاريخ الأديان، يظهر هذا من خلال محاولاته الجادة في تفسير الظاهرة الدّينية عبر مختلف الأديان سواء منها القديمة أو الحديثة، دون حصرها في إقليم معيّن، وحتى نحصل على نظرة أكثر اكتمالا لإسهامات الياذ في دراسة الدين، لابدّ من النظر إلى أعماله المتنوّعة و المتعدّدة، وأيضا لابدّ من فهم سعيه ونظرته الشخصيّة، ولا يتأتّى ذلك إلا بمراجعة حياته والوقوف على أهمّ العوامل التي أثّرت في شخصيّته. وعليه من هو "ميرسيا الياذ"؟ ما هي أهمّ أعماله؟ وما هي أهمّ المؤثّرات على فكره؟ وما هو المنهج الذي اتّبعه في مقارنة الظاهرة الدّينية؟ وهل يفسّر الدين عنده من الخارج أي استنادا إلى عوامل وظروف تاريخيّة وسوسيو ثقافية وسيكولوجية؟ أم يفسّر وفق مرجعيّة داخلية أي من داخل بنية الدين نفسه؟

المبحث الأول: "ميرسيا الياذ" حياته وفكره

يعتبر ميرسيا إلياذ من أكبر الشخصيات التي اهتمّت بدور الدين في حياة الإنسان، وحتى نتّمكّن من الحصول على نظرة أكثر اكتمالا لمساهماته في دراسة الدين، لابدّ من فهم الجانب الشّخصي لعمله، وهذا لا يكتمل إلا بمراجعة حياته والوقوف عند أهمّ المحطّات التي أسهمت في تكوين شخصيّته،

¹ - ميرتشيا الياذه، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط2007، 1، ص 41.

و عليه، من هو ميرسيا إلياد؟ ماهي أهم أعماله ومؤلفاته؟ وماهي العوامل التي تأثر بها ميرسيا إلياد
لصقل فكره ونضجه؟

- 1 حياته، أعماله، ومؤلفاته¹

هو Mircea Eliade ميرسيا الياد أو ميرتشيا الياده، حسب الترجمات العربية، ولد في بوخارست برومانيا في 09 من شهر مارس عام 1907، نشأ "إلياد" في عائلة مسيحية أرثوذكسية متدينة، والده كان ضابطا في الجيش. وتوفي في 22 من شهر أبريل 1986 ب الولايات المتحدة الأمريكية.

- أعماله

تميز "الياد" منذ صغره بموهبته الإبداعية في الكتابة والتأليف، حيث ألف و عمره إثنا عشر سنة قصصا وحكايات، التي هي عبارة عن سلسلة نصوص صغيرة ، وكانت أول مقالة ينشرها في عمر الرابعة عشر عنوانها " كيف اكتشفت حجر الفلاسفة؟ " عام 1921، هذا الذي يظهر اهتمام ميرسيا الياد بالفلسفة منذ سن مبكرة مما يبرر استقاداته منها في دراسة الأديان، و قد نشر أزيد من مئة مقالة وبحثفي سن لم يتجاوز الثامنة عشر .

وفي عام 1925 كان قد أتقن خمس لغات (الرومانية ، الفرنسية ، الألمانية، الإيطالية والإنجليزية)، وكان على دراية أيضا باللغة العبرية والفارسية والسكربتية، لكن معظم أعماله الأكاديمية كتبت أولا باللغة الرومانية ثم باللغتين الفرنسية والإنجليزية. وفي العام نفسه التحق بجامعة بوخارست بكلية الفلسفة،

¹- أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مجلة العربي، ط1، 2001، ص ص 100 _ 105.

أنظر أيضا: ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص ص 09 _ 16..

وأیضا: ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 2004 ، ص 03.

حيث تلقى تعليمه في هذه الجامعة حتى تحوّل على الماجستير عام 1928، في سنّ لم يتجاوز الحادية والعشرين.

وخلال الفترة الجامعية (1925 - 1928): كتب في أبرز صحف بوخارست، ألا وهي "جريدة الكلمة"، بمعدل مقالين في الأسبوع، كما كتب في صحف ومجالات أخرى أيضا يومية وأسبوعية.

سافر بعدها إلى الهند وأقام فيها لمدة أربع سنوات (1928 - 1931) ذلك بعد تحوّل على منحة دراسية نالها من مهراجا، مدينة قاسم بازار في البنغال لدراسة السنسكريتية والفلسفة الهندية في جامعة كلكتا، انتقل بعدها ليعيش لمدة ستة شهور في صومعة أحد النساك في قمة جبال الهملايا، حتى يعيش التجربة الصوفية؛ كما تعلم أيضا تقنيات اليوغا وفلسفتها، وعمل على تاريخها في أطروحته للدكتوراه (اليوغا مقال في أصل أسرار التصوف الهندي).

وفي 1933 حصل على الدكتوراه بعد عودته إلى رومانيا، شغل عدّة مناصب في دول مختلفة على غرار رومانيا ولندن وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. وقد عمل بعد تحوّل على الدكتوراه أستاذا مساعدا في الفلسفة، في جامعة بوخارست عام 1933 إلى غاية 1940.

كرّس كلّ وقته وجهده للدراسة والكتابة والتأليف، و المشاركة في الدورات المتخصصة، ويعتبر "الياد" مؤرخا للأديان وميثودولوجيا وفيلسوفاً وروائياً. كما يعتبر أحد مؤسسي التاريخ الحديث للأديان، ووضع رؤى لمقارنتها، واهتم أيضا بإيجاد علاقات وثيقة بين الثقافات المختلفة واللحظات التاريخية المرتكزة حول التجربة الدينية، كذلك اهتم بفكرة المقدّس وأهميتها في الحياة الإنسانية.

في عام 1938 اشتغل رئيس تحرير لمجلة زالموكسيس (Zalamoxis) التي تعنى بالدراسات الدينية، ولم يصدر منها سوى ثلاثة أعداد فقط بسبب الحرب العالمية الثانية. وحين قامت هذه الحرب

عمل ملحقا ثقافيا لبلاده في لندن ثم في لشبونة، أمّا بعدانتهاء الحرب العظمى ، عاد إلياد للتدريس كأستاذ زائر في مدرسة الدراسات العليا بالسوربون بباريس، عمل فيها من 1945 الى 1957، واشتغل أستاذا لتاريخ الأديان.

وكان قد أكمل نشاطه وإنتاجه في باريس بكتابة بعض المقالات في المجلات والدوريات المتخصصة، إضافة لحضوره إلى مؤتمرات دولية، كما نشر مجموعة من الكتب التي لاقت شهرة كبيرة، وأيضا نشر الروايات الأدبية التي من أهمها (الغابة المحرمة)، وفي 1957 انتقل إلياد إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتدريس " الميثولوجيا وتاريخ الأديان " في جامعة شيكاغو ، وقد استمر في عمله هذا إلى غاية وفاته 1986.

في هذه الفترة عمل إلياد رئيسا لقسم تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، كما اشتغل مدير تحرير لموسوعة "ماكميلان للأديان".

وفي عام 1960 أسس وأصدر مجلة "آنتايوس" المتخصصة في تاريخ الأديان واستمرت إلى غاية 1972. أمّا في عام 1961 أسس مع "جوزيف كيتاغوا" و"شارل يونغ" مجلة تاريخ الأديان، التي حققت شهرة عالمية كبيرة، وهي من أهم الدوريات في هذا التخصص.

من هنا نلاحظ، أن فترة حياة "إلياد" تمحورت حول التعليم والتأليف، كما تركزت جل أعماله حول دراسة تاريخ الأديان من أجل فهم الدين.

- مؤلفاته

ألف "ميرسيا الياد" العديد من الكتب والروايات :

من أولى الكتب التي نشرها نذكر:

_ مسار روجي: الذي نُشر عام 1927، يعتبر من أهم كتب مرحلة الشباب تأثيراً، نُشر على حلقات متسلسلة في إحدى الصحف القوميّة المتطرّفة، وقد ظهرت في هذا الكتاب أفكار "الياد" القوميّة والدينيّة، حسب رأي نقّاد "الياد".

_ وفي عام 1936 نشر الياد أطروحته للدكتوراه، اليوغا: بحث في أصول الروحانية الغيبية الهندية.

_ وسنة 1937 نشر كتاباً عن الخيمياء ونظرية نشأة الكون البابلية.

وفي الفترة الممتدة ما بين 1949 _ 1954 نشر الياد مجموعة من الكتب، أهمّها:

_ في 1949 نشر كتابه دراسة في تاريخ الأديان، و يعتبر أولى أعماله الكبرى في الدين المقارن.

_ أسطورة العود الأبدي: الذي ترجمه عن الفرنسية "نهاد خياطة"، ونشرته دار طلاس بدمشق عام 1987، يعتبر هذا الكتاب من أشهر الكتب وأوسعها انتشاراً، يدور موضوعه في أغلبه حول النماذج والأبنية الدينية والفكرية والكونية التي تتكرر في مختلف الثقافات، وإن كانت تتخذ أشكالاً مختلفة.

وفي الفترة الممتدة بين 1956 _ 1667 نشر إلياد مجموعة من المؤلفات لاقت شهرة عالمية:

_ في عام 1956: نشر كتاب المقدّس الدنيوي باللغة الفرنسية، وفي 1957 باللغة الألمانية، وقد ترجمه:

المحامي " عبد الهادي عباس" تحت عنوان "المقدس والمدنّس"، نشر بدار دمشق، عام 1988.

وترجمه أيضاً: "عادل العوا" بعنوان المقدّس والعادي، نشر بدار التنوير ببيروت، عام 2009.

يدور مضمون هذا الكتاب حول موضوعات اهتمّت بها الشعوب القديمة والبدائية، كعلاقة المقدّس بالدنيوي، ومشكلة الزمان والمكان، وعلاقة الإنسان بالمقدّس.

_ وفي عام : 1957، أَلَفَ إلياد كتاب Mythes, rêves et mystère وترجمه إلى العربية حاسيب كاسوحة، تحت عنوان << الأساطير والأحلام والأسرار >> عام 2004، ونشر بدار دمشق.

تدور موضوعات هذا الكتاب حول: الأساطير، الأرض والأم، الخلق الكوني، كما يتحدث عن التجربة الحسية والتجربة الروحية عند البدائيين، عن الشمانية والتنسيب.

ويوجد كتب نشرها إلياد في هذه الفترة منها:

_ أما في عام 1962 فقد نشر ميفيستوفيليس والخنثوي.

_ و في عام 1963 نشرصور الأسطورة.

_أما في سنة 1967 نشر ديانات البدائيين إلى ديانة الزن.

_ نشر إلياد أيضا كتاب تحت عنوان: <<ذكريات>> يغطي قسما من سيرته تشمل حياة الطفولة إلى مرحلة الشباب، وبالضبط حتى سفره إلى الهند وذلك كان عام 1967.

- في عام 1969 نشر إلياد كتاب The Quest : History and Meaning in Religion بلندن،

وقد تمت ترجمته إلى العربية من قبل: د. سعود المولى، تحت عنوان: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، عام 2007، المنظمة العربية للترجمة ، ببيروت.

تدور موضوعات هذا الكتاب حول: إبراز أهمية علم مقارنة الأديان وتاريخ الأديان وظاهراته، ويطرح أيضا فكرة أهمية ربط الدين بالوعي الإنساني، وأيضا فكرة المقدس وعلاقته بالحياة الإنسانية، وأيضا يطرح فكرة العود الأبدي...

وفي فترة السبعينات ألف إلياد كتباً كثيرة، أهمّها:

_ في عام 1970 ألف كتاباً عنوانه: من زالموكسيس إلى جينكيزخان، يتحدّث عن الأديان والفلكلور والأساطير الخاصّة بشعوب البلقان من البلغار و الرومان خصوصاً.

_ وفي عام 1972 نشر كتاب الأديان الأسترالية.

_ وفي 1973 نشر مقاطع من سيرة حياة الجزء الأول، وهو يخص السنوات الممتدة ما بين 1945_ 1969 من حياته.

_ وفي الفترة الممتدة من 1976، إلى 1979، ألف مجلده الضخم، في ثلاثة أجزاء: Histoire des croyances et des idées religieuses

ولقد قام "عبد الهادي عباس" بترجمة الأجزاء الثلاثة بعنوان، " تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ":

الجزء الأول: نشر في دار دمشق عام 1986، 1987، عدد صفحاته (465)، تدور فصول هذا الكتاب حول: تاريخ الديانات الوضعيّة، حيث تناولها بالدراسة والتحليل، ويحوي هذا الجزء خمسة عشر فصلاً، يتحدّث عن موضوعات منها: بداية التفكير لأهالي العصور الحجريّة، وديانات ما بين النّهرين، وديانات الكنعانيين والهنديين، والإيرانيين وحتى الإغريقين....

الجزء الثاني: نشر هو الآخر بدار دمشق، عام 1986، 1987، عدد صفحاته (458)

يحتوي على ستة عشر فصلاً، يبدأ من الفصل السادس عشر، يتناول فيه الديانات الوضعيّة التي لم يذكرها في الجزء السابق، وبدايات ظهور الديانات السماوية، فيطرح مواضيع، كديانات الصين القديمة

(الكنفوشوسية، والطاوية)، الديانة البراهمانية والهندوسية، الديانة البوذية والرومانية... وصولاً إلى ظهور اليهودية وبدايات المسيحية.

_ وبين الجزء الثاني والجزء الثالث، نجد أن إليادألف في عام 1977 كتاب السحر والعرافة والتنجيم والأنماط الثقافية.

الجزء الثالث: كان في 1979، ترجمه هو الآخر "عبد الهادي عباس" - نشر في نفس الداروفي نفس العام- ، عدد صفحاته (315) وهو يحتوي على ستة فصول، وقد بدأ بالفصل الواحد والثلاثون، حيث تناول في هذا الجزء في أغلب مواضيعه حول الديانات السماوية الثلاثة، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية.

_ وفي عام 1979 نشر الجزء الأول من سيرته الذاتية بعنوان: مذكرات 1 وعود الربيع.

_ أمافي عام 1981 نشر مقاطع من سيرة حياة الجزء الثاني.

ويوجد كتب أخرى ألفها "ميرسيا الياد" أهمها:

_ الموسوعة الدينية.

_ الحنين إلى الأصول.

_ التنسيب والولادات الصوفية.

_ صور ورموز.

_ ملامح من الأسطورة.

_ الليلة البنغالية.

_ اليوغا خلود وحرية.

_ الشمانية وطرق الوجد القديمة.

_ مطول في تاريخ الأديان.

_ أنماط الدين المقارن.

ونجد أن كتابات "إلياد" لم تقتصر على تاريخ الأديان ومقارنة الأديان فقط، وإنما نجدها متنوّعة،

حيث له روايات أيضا وتتمثل في:

_ رواية ايزابيل ومياه إبليس، وهي تعتبر من أولى الروايات التي كتبها، نشرت عام 1930.

_ رواية أعراس في الفردوس.

_ الغابة المحرمة وهي آخر رواياته، وكانت عام 1955.

ف إلياد يبدو ذو شخصية متميزة مبدعة منذ صغره، كما تميزت حياته أيضا بالزخم العلمي

والمعرفي ويظهر ذلك من الكتابة والنشاط والبحث العلمي والقدر الهائل من التأليف، فقد قضى معظم

حياته في البحث والمعرفة، كما عرفت حياته مراحل انتقالية أثرت في حياته وتفكيره.

2-العوامل المؤثرة في فكر ميرسيا إلياد

تميزت حياة إلياد بالاستقرار النفسي والتنوع الثقافي والتفتح الفكري، ويظهر ذلك من خلال

الرحلات والمناصب التي تقلدها خلال مسيرته، كما تميّز بقوة الشخصية والذكاء والموهبة منذ صغره،

وكلّ هذه الظروف المحيطة وما عرفه من احتكاك بالثقافات المختلفة، أدّى إلى صقل شخصيته وتأثر

أفكاره بها و نضجها، ممّا يستوجب الوقوف عليها، وعليه، فإنّ الإحاطة بفكر إلياد يقتضي ممّا الإحاطة بهذه الظروف والعوامل التي ساهمت في تكوين فكره، فما هي أهم هذه الظروف ياترى؟

وقد عرفت حياة إلياد مجموعة من التجارب المتناقضة والمتضادة، لأنّه عاش في التاريخ وفيما بعد التاريخ، حاول المشاركة في الأحداث الجارية ولكن تمّ الانسحاب منها، أنه كان رومانيا لكنه يعيش في أرض أجنبية، أنه شخصية أدبية وعالم دين، أنه كان ممثلاً لثقافة وطنية معينة، ومع ذلك يكون عضواً في ثقافة كونية عالمية¹.

فهو يرى أنّه عاش بطريقة اقتران الأضداد، ويشكّل هذا الاتحاد بين الأضداد بالنسبة لإلياد وحدة متناسقة ومتماسكة ومتكاملة، وهو يعتبر نوعاً من التفكير الجديد، لأنه يجمع بين المتناقضين >> الشرق الغرب، التقاليد والحداثة الصوفية و العقلانية، التأمل والنقد، المقدس والمدنس...<<²

فالتجارب المختلفة التي عرفها إلياد في حياته، كانت سبباً في تأثر أفكاره بها، ويمكن حصر هذه المؤثرات في:

1- الأثر المسيحي

تعتبر الديانة المسيحية من أكبر العوامل المؤثرة في فكره وشخصيته، لأنّ إلياد يعتبر >> أنّ المسيحية هي ديانة الإنسان الحديث وديانة الإنسان التاريخي، الإنسان الذي اكتشف في الآن عينه الحرية الشخصية أو الزمان المستمر (بدلاً من الزمان الدائري)<<³ فالمسيحية حسبه تحفظ التاريخ و خاصة في فكرة تجلي

¹-Carl Olson, Theology and philosophy of Eliade, A Search for the centre,p7.

²-عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الإستشراقي، ميرسيا الياد أنموذجاً دراسة تحليلية، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، المجلد5، العدد29، 2017، ص ص 337- 384.

³- شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص178.

المقدس، وحسب إلياد لا يمكن للمقدس أن يتجلى ويظهر في العالم إلا في التاريخ،¹ لأن الله تجلى في التاريخ بصفة إنسان،² من خلال السيد المسيح.

نجد أن "أولسون" Carl Olson* يستخدم مفهوم المسيحية الكونية للفلاحين الرومان كصياغة خاصة بالياد للدين، حيث يعتقد أنّ رؤيته للمسيحية الكونية هي النموذج الأمثل للإنسانية الجديدة.³

يرى أنّ التجربة الدينية عند الفلاحين الرومان تشبعت بالعديد من الرموز (الماء، الشجر، السفينة، العربية...) حيث أعطت دلالة ومعنى لحياة الفلاحين الرومان خاصة في الأعياد الموسمية والفولكلور الديني.⁴ وهذه الرموز والدلالات حسب "إلياد" لا نجدها عند الفلاحين الرومان فقط، وإنما نجدها في الهند، ودين البحر الأبيض المتوسط، عند الزنوج...، وبهذا نجد أنّ تأثر الياد بالرمزية الدينية في مشروعه الإنساني، وإعطائه الأولوية للرموز التي تساعد الإنسان على فهمها وتأويلها في أي ثقافة كانت، وهو ما يوصلنا إلى الكونية العالمية راجع إلى الديانة المسيحية (المسيحية الكونية).⁵ لا بدّ من التنويه أنّ الياد يبجل تراثه المسيحي ولكنه يتخذ موقفاً خجولاً تجاه اللاهوت المسيحي.⁶

¹– David Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism, New York: Oxford University Press, 1993, p 53.

²– خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص 132.

*كارل أولسون Carl Olson: أستاذ الدراسات الدينية في كلية أليغيني، ميدفيل، بنسلفانيا. من مؤلفاته: Theology and philosophy of Eliade, A Search for the centre

³– عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الاستشراقي، ميرسيا الياد أنموذجاً دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 358.

⁴ Joseph G. Muthuraj, The Significance of Mircea Eliade for Christian Theology.

⁵ Ibid,

⁶ Ibid,

وعليه، نجد أن "إلياد" كان متأثراً بترائيه المسيحي من حيث مفهوم المقدّس والرموز الدينيّة، التي يرى أن هذه المفاهيم توصلنا إلى ولادة إنسانيّة جديدة.

2- الأثر الروماني

يعتبر المحيط الروماني الذي ترعرع "إلياد" فيه من أهمّ العوامل المؤثّرة على فكره وشخصيّته، لأنّ بؤادر الذكاء وحبّ البحث بدأت منذ صغره، وقد تحدّدت رغبته في الكتابة مبكّراً، كما أنّه كان فتى مفعماً بالحيوية والنشاط ويتمتع بالخيال والمغامرة، بالتالي، نجد أن ميرسيا الياد رسم لنفسه الخطوط العريضة لمنهجه العلمي الذي ظهر في منشوراته الشبابيّة وعلى رأسها سلسلة "مسار روحي" قبل مغادرته رومانيا وذهابه إلى الهند.¹

وتعدّ فترة الشباب والتي تميّزت بالكتابة والتأليف، مؤشراً هاماً في اتّجاهاته الفكريّة الأساسيّة، والتي كانت في أغلبها تدور حول الدين والتفكير الديني واللغة الرمزية.² منها فكرة اللاختزالية التي تبنّاها "إلياد" في دراسة التجربة الدينيّة، التي يرفض من خلالها أن يُختزل الدين في أي جانب من الجوانب، وإنما لا بد أن يُدرس كحقيقة مستقلة، وهذه الفكرة تأثر بها إلياد منذ الصغر على يد أستاذه "ناي أونسكو".³

3- التأثير الهندي

¹ - عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الاستشراقي، ميرسيا الياد أنموذجاً دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 355.

² - أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مرجع سابق، ص 102.

* - ناي أونسكو: أستاذ المنطق والميتافيزيقا وكان أستاذاً لميرسيا الياد.

³ - عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، المرجع نفسه، ص 355.

من بين أكثر المؤثرات في فكر "ميرسيا إلياد" وشخصيته، والتي لا يمكن إغفالها التجربة الهندية، حيث عرف إلياد مرحلة جديدة في بحثه العلمي، وهو إضفاء الجانب الروحي على أبحاثه، ويظهر هذا التأثير في العديد من مؤلفاته وخاصة روايته " ايزابيل ومياه الشيطان".¹

وقد كتب في سيرته الذاتية حول أهمية التجربة الهندية في تفكيره وأيضاً في شخصيته حيث قال: >> في الهند لأول مرة أكتشف الشعور الديني الكوني<< وقال أيضاً >> أنا أعتبر نفسي متأثراً بعمق بها، وأستطيع القول إنّ التعاليم الهندية قد شكّلت وكونت شخصيتي<<.²

لقد أدرك "إلياد" إلى أي حدّ تقوم الرموز التي تعبّر عنها الروحانيّة الهندية بتنظيم حياة الناس، وكيف أنّها كانت تعمل في الوقت ذاته على إبراز الكون كلّ كوحدة متماسكة منظمّة وربّما كان الأكثر أهمية من ذلك هو إدراكه إلى أي مدى كان الاشتغال بالدين يساعد على التحرّر من الوضع الإنساني اليومي، وكيف أنّ هذا التحرّر يعتبر من أهم المطالب التي يبحث عنها الفرد والمجتمع، وهو ما يتملّ بأجلى صوره في الهند التي كانت تجاهد دائماً لتحقيق الحرية والاستقلال المطلق.³

المبحث الثاني: المقاربات الاختزالية للظاهرة الدينية والمقاربة البديل عند "ميرسيا الياد"

حتى نفهم الظاهرة الدينية من وجهة نظر " الياد"، لابدّ أن نتطرّق إلى المقاربات المنهجية التي سبقت "ميرسيا الياد" في تفسير التجارب الدينية، ونقصد بذلك المنهج التاريخي بصفة خاصة، لأنّ هذا الأخير كانت تعتمده العلوم الإنسانية في بحثها الديني، وقد رفض " الياد" هذا الطرح وهذا المنهج في فهم

¹ - عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الاستشراقي، ميرسيا الياد أنموذجاً دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 357.

² - المرجع نفسه، ص 356.

³ - أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مرجع سابق، ص 103.

الظاهرة الدينية. ومن ثمة، فقد حاول طرحها وتفسيرها بطرق مختلفة، ولكن لمعرفة الآليات التي يوظفها " الياد" في بحثه الديني، لابد أولاً أن نتطرق إلى فهم المنهجية الاختزالية التاريخية في دراسة البنى الدينية.

1-الاختزالية التاريخية

اهتمّ البحث الديني المعاصر، بدراسة الظاهرة الدينية من منظور تاريخي، حيث اتخذ المنهج التاريخي لمدة طويلة حتى أصبح عنواناً للموضوعية، ومن ثم تبنت العلوم الإنسانية المنهج التاريخي في بحثها الديني، وأصبحت تضفي على دراستها روح المنهج التاريخي، هذا الذي أوقعها في النظرة الاختزالية، فما هي الاختزالية التاريخية؟ وما أبعادها في تفسير الظاهرة الدينية أو البحث الديني؟

الإختزالية أو الرديّة Réductionnisme : يرتبط مصطلح الرديّة أو الاختزالية بمصطلح " الرّد "

1. Réduction

لغة: رَدّ الشيء حوِّله من صفة إلى صفة، ورَدّ الشيء إلى الشيء أرجعه إليه. (2)

اصطلاحاً: الرّد عند الفلاسفة هو إرجاع الشيء إلى عناصره المقومة وتخليته من العناصر الغريبة عنه، كردّ المذهب إلى مبادئه، ورَدّ الاستدلالي إلى سلسلة من الحدوس (...) والرد بهذا المعنى مرادف للتحليل. (3)

أمّا رَدّ الظواهر فهو موقف الفكر الذي يعتبر معطيات التجربة الداخلية والخارجية ظواهر لا

غير. (4)

¹- عماد فوزي شعبي، في ابستمولوجية العلوم: الاختزالية: من ابستمولوجية (الواحد) الى نظرية كل شيء، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 3-4، 2006، ص 249.

²- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982، ص 612.

³- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴- المرجع نفسه، ص 613.

وعليه، فالإختزالية تحاول ردّ ظاهرة من الظواهر إلى فكرة معيّنة، >>الإختزالية سمة تنطوي على معنى التسلسل الهرمي المستند إلى أن بعض الحقائق أقل أساسية من حقائق أخرى، يمكن إرجاع الأولى إليها كقول الفيزيائيين: أنّ الكيمياء يمكن إرجاعها إلى الفيزياء وهو قول يستند إلى اعتبار أنّ هناك مرجعا أو منبعاً لكلّ شيء>>. (1)

أمّا الإختزالية التاريخية: فهي ترجع الحقائق الإلهية إلى مصدرها الحقيقي والتي تتمثّل في الأسس البشريّة، >>إنّ موضوع اعتقاد المرء (من معبودات أو قوى فوق بشرية) ليس أكثر من تكوينات بشرية يمكن أن تختزل لأسسها البشرية>>. (2)

وهذه الفكرة قدّمها علماء اللاهوت المسيحيين، بغية فهم وتفسير الدين وذلك من خلال وضع مجموعة من الفرضيات وهي وضع الاتجاه الطبيعي (الذي يمثّله الإنسان) مقابل الاتجاه الفوق طبيعي (الذي يمثّله الإله)، >> يطلق على هذا الاتجاه أيضا النظرة الطبيعيّة، بمعنى أن إدراكنا للمعبودات (أو الكائنات فوق البشرية) يمكن أن يتحقّق عن طريق العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، هذا الاتجاه الطبيعي هو أساس العلم الذي أعطانا قوّة عظيمة من أجل الإدراك وتسخير العالم الطبيعي، ومن ثمّ هناك أسباب وجيهة لتطبيق مثل هذه النظرية وهذا المنهج بغية فهم الدين والمعتقدات الدينية>>. (3)

وإنّنا نجد تفسير فيورباخ للدين يقارب النظرة الطبيعيّة، >>إنّ الكينونة الإلهية ليست سوى الكينونة البشريّة، أو بمعنى أصح الطبيعة البشرية المتطهّرة... لذلك تعتبر صفات الطبيعة الإلهيّة كافّة

¹ - عماد فوزي شعبي، في إبستيمولوجية العلوم: الإختزالية: من إبستيمولوجية (الواحد) إلى نظرية كل شيء، مرجع سابق، ص 250.

² - مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص 178.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الصفات الطبيعية البشرية>>. (1) ففيورباخ هو الآخر يفسر الدين ويعتبره حلقة لتطور طبيعي للحياة الإنسانية، كما نجد أن المنهج التطوري أيضا يتبنى التوجه الاختزالي في دراسته للدين، والذي ظهر بقوة في القرن التاسع عشر، إذ استطاعت التطورية* أن تؤسس في ذلك الوقت، >> الشروط من أجل الضبط التاريخي و المنتظم للمادة الدينية_ التاريخية شديدة التنوع، وأكسبت هذه الطريقة البحث الديني بشقيه الفلسفي والعلمي الخاص، وضعا علميًا رصينا بحكم التزام البحث الديني بالطريقة ذاتها التي تأخذ بها بالفروع العلمية الأخرى". (2)

ويضيف الباحث " دوغلاس ديفيس" Davies.D >> الدراسة النقدية للدين بوصفه مظهرًا من مظاهر الحياة بالغ الأهمية، سرعان ما أحرزت وسط المفكرين أهمية لم تكن لها في السابق، وذلك لأنّ نظرية التطور أصبحت على حين غرة مفتاحا لكشف أسرار الدين والدافع المحرض على هذا العمل (...). لقد بدت المسألة وكأنّ حيازة الاكتشافات المثيرة عن الإنسان تنتقل من أيدي اللاهوتيين إلى هذه المجموعة الجديدة من العلماء >>. (3)

فلاحظ، أنّ هذه النظريات تحاول أن تفهم الدين بإرجاعها إلى ظواهرها الخارجية لا غير، والهدف منها هو دراسة الدين باعتباره بشريًا، ونجد أنّ هذا التوجه قد مس جل المجالات على غرار علم الاجتماع، علم النفس ، وعلم الاقتصاد، وحتى في ابستمولوجيا العلوم...، هذاما سنوضّحه في هذا البحث، من خلال بعض النماذج التي اختزلت الظاهرة الدينية، على غرار "إ.دوركايم" و "س.فرويد".

¹ - المرجع نفسه، ص 179.

* التطورية Evolutionnisme: منظومة فلسفية أو علمية مرتكزة على فكرة التطور بكل معاني الكلمة، وهي مرادفة للتحويلية Transformisme وهو مذهب "لامارك" و "داروين" القائل أن الأجناس تنتزل من بعضها البعض بالتحول الطبيعي. (أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، مرجع سابق، ص 381).

² - يوري أناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، ص189.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإختزالية التاريخية للدين عند إميل دوركايم

يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي " إميل دوركايم " من الذين تبوّوا الفكر الإختزالي في البحث الديني، فهو رأى أن خير وسيلة تفهم بها الظاهرة الدينيّة، هو دراستها منذ نشأة الدين البدائيّ الأولي، قبل أن تمتزج بعناصر أخرى غريبة عنها، وإنّما تقوم على نظام القبيلة والعشيرة، وقد جعل "دوركايم" أولى أشكالها الطوطمية*.

يعزو "إميل دوركايم" >> نشأة الديانة إلى الحياة الاجتماعية فالأفراد بتألفهم يعيشون حياة كلّها حماسة ونشاط ينبعث منها شكل تيار كهربائي يتوهّمون أنّه صنع الإله، مع أنّه ليس من الإله في شيء، ولكنّه وليد الحياة الاجتماعيّة.⁽¹⁾ وقد جعل هذه الجماعات أو العشائر تتماسك وترتبط مع بعضها من خلال اتّحادهم حول ألقاب معيّنة، وتكون في الغالب أسماء حيوانات أو نباتات، لاعتقاد العشيرة وجود صلة بين هذه الألقاب وبها وهو ما يسمّى بنظام الطوطم، " أنّ الكون في نظر الأوليين، مسير بمجموعات من القوى يتصوّرونها على أشكال حيوانيّة أو نباتيّة أو جماديّة، وأنّ المتوحّش لا يعيد هذا الحيوان، أو تلك الشجرة، أو ذاك الشيء، ولكن القوة الموجودة في هذه الكائنات، ما الطوطم إلا شكل مادّي تخلقه المخيلة، ولباس ترتديه هذه القوة، في تقربها إلى الأذهان".⁽²⁾

ويرى " دوركايم " أنّ هذا التقديس للطوطم لا يصل إلى غاية التآليه وإنّما هو رمز لقوة اجتماعيّة تحمله تلك الطوطم، وهذا الاعتقاد يعود لأسباب اجتماعيّة ونفسيّة، وليس خوفاً، وإنّما شعورا داخلياً في الإنسان. >> اتّخاذ المجتمع الطوطم كعلم له، فهذه مسألة نفسيّة كثيرا ما نراه أمام أعيننا، فمتى جمعت

* الطوطمية Totémisme: هي النظام الاجتماعي المبني على عقيدة الطوطم، وتطلق أيضا على نظرية " دوركايم " و "فرويد" القائلة أن الطوطمية هي الصورة الأولى للحياة الدينية، والأخلاقيّة، والاجتماعية، لما تشتمل عليه من تحريم بعض الأشياء وإباحة بعضها الآخر. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 25.

¹ - يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطم- اليهودية- النصرانية- الاسلام)، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 134.

² -المرجع نفسه، ص 129.

الناس وحدة التفكير ووحدة المعيشة ، فهم محملون طبعاً على عمل تصاوير ونقوش على أجسامهم تذكرهم بهذه الوحدة>>.⁽¹⁾ نرى أنّ " دوركايم " يرجع التدين لأسباب اجتماعية، وليس لأسباب خيالية وهمية، وهي تكون في شكل رموز، تعبّر عما هو موجود في هذا العالم، والمجتمع هو المنشئ الرئيسي للدين، ونجد أنّه جمع جزئيات الظاهرة الدينية في عنصر واحد ألا وهو المجتمع (الطوّم).

الاختزالية التاريخية عند "فرويد"

يمثل "سيغmond فرويد" نموذجاً اختزالياً آخر لتفسير نشأة الدين، فنجد ربط الشعور الديني بالأعراض العصابية، ويظهر ذلك في عقدة أوديب، عن علاقة الابن بالأب >> (...) أنّ الطفل البشري (...) يمرّ بمرحلة عصابية مستقلة بقدر أو بأخر، وهذا يتأتى من أنّ الطفل عاجز أن يقمع بعمل ذهني عقلي ذلك القدر الكبير من الدوافع الغريزية الكامنة فيه (...) وعليه من ثمان يتغلب عليها ويقهرها بأفعال كبتية يختفي وراءها عادة باعث خوف>>.⁽²⁾ ويوضّح لنا "فرويد" في عقدة أوديب كلّ حاجة دينية >> سمح لنا التحليل بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالله، فقد علم أنّ الإله الشخصي من وجهة نظر نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يبيّن لنا كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد اندحار السلطة الأبوية، إنّنا نكشف في عقدة أوديب أصل كل حاجة دينية>>.⁽³⁾ ف "فرويد" يمثل لنا أنّ طاعة الابن للأب تشبه عبادة الأفراد للإله، والكثير منهم يتخلّصون من هذا الشعور بمجرد التخلّص من السلطة الأبوية.

¹ -يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوّم- اليهودية- النصرانية- الإسلام)، مرجع سابق، ص 131.

² - سيغmond فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط4، 1998، ص60.

³ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _ ، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، ص143.

فيطرح "فرويد" نظريته المرتبطة بالتجربة النفسية والشخصية للفرد، التي يوضحها في قتل الابن لأبيه، بغية التخلص من استبداده، لكن بعد فعله الشنيع شعر الابن بالندم، وحتى يكفر عن ذنبه حوّل جريمته المحرّمة وجعلها طوطماً، >> ففي عملية التحرّر البدائية التي يشكّلها قتل الأب من جانب أبنائه يكمن الأصل الأكثر قدماً للدين: أنّ كل المنظومات الدينية ليس لها من هدف سوى مسح آثار تلك الجريمة والتكفير عنها (...). الذي يتجلّى من خلال الطوطم و الحرام<<.⁽¹⁾ ونجد أن "فرويد" من خلال هذا الطرح النفسي للدين، أنه جعل من الطوطمية شكل من أشكال التدين البدائي، فالطوطم حسبه مرحلة تمهيدية وانتقالية عرفه تطوّر البشريّة عبر التاريخ >> إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الوقائع كافة فبوسعنا الافتراض دون أن نجازف بالابتعاد أكثر مما ينبغي عن الحقيقة، أن الحضارة الطوطمية شكّلت في كلّ مكان مرحلة تمهيدية للتطوّر اللاحق ومرحلة انتقالية من البشريّة البدائية إلى عصر الأبطال والآلهة<<.⁽²⁾

والشعور الديني عند "فرويد" هو عبارة عن وهم، لأنه ظاهرة مؤقتة ناتجة عن العصاب الوسواسي الذي رسمه المسار التاريخي للمجتمعات، >> فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات، ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير، وإنما هي توهمًا تتحقق لأقدم الرغبات البشريّة و أقواها وأشدّها إلحاحاً، وسر قوتها هو قوّة هذه الرغبات، وبالأصل نحن نعلم ذلك: فالإحساس المرعب بالصانقة الطفلية أيقظ الحاجة إلى الحماية - الحماية بالحب - وهي حاجة لناها الأب (...). فالقلق الإنساني إزاء أخطار الحياة يسكن ويهدأ لدى التفكير بالسلطان الرقيق العطوف للعناية الإلهية.<<⁽³⁾

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 143.

² - سيغmond فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، ص 132.

³ - سيغmond فرويد، مستقبل وهم، مرجع سابق، ص 41.

فالرؤية الاختزالية ل "فرويد" في تفسيره للظاهرة الدينية واضحة، حيث تظهر من جانب واحد وهو الجانب النفسي والذي ربطها بالعصاب الوسواسي لدى الإنسان.

وقد عرفنا من خلال النماذج السابقة، النظرة الاختزالية التاريخية لتفسير نشأة الظاهرة الدينية. وإننا نجد أنّ هذه النظرة رفضت من قبل الكثير من الفلاسفة المعاصرين الغربيين، من بينهم "ميرسيا الياذ"، الذي يرى أنّ فهم الظاهرة الدينية لا يكون بردها إلى أحد عواملها أو ظواهرها، وإنما لابدّ من دراسة وفهم الظاهرة وهي قائمة بذاتها دون إرجاعها إلى مرجعياتها الخارجية، سواء الاجتماعية أو النفسية أو حتى الاقتصادية أو السياسية، لأنّ فهم الظاهرة الدينية لابد أن يكون من الدّاخل وليس من الخارج، و لأنّ التفسير الخارجي للظاهرة الدينية يضعنا أمام النظرة الاختزالية الغير مبرّرة، >> وحيث أن موضوع الانفعال الديني أو العقيدة أو الممارسة الدينية معطى داخلي، فالهبة الدينية معطاة من الداخل كذلك، وأي محاولة لإخضاع العقيدة أو الممارسة لبحث يفترق عن المنظور الديني سرعان ما يتكشف بطلانها<<.(1)

صحيح أنّ "ميرسيا" هنا لم يأخذ بفكرة الاختزالية وعارضها بشدّة، لكنّه لا يرفض المنهج التاريخي رفضا تامًا، >> يعني التاريخ بالنسبة للذي يدرس الدين بالدرجة الأولى، إنّ كلّ الظواهر الدينية مشروطة، ما يعني أنّه لا وجود لظاهرة خالصة، فالظاهرة الدينية هي أيضا دائما ظاهرة اجتماعية واقتصادية ونفسية، فضلا على أنّها بالطبع ظاهرة تاريخية لأنّها تتمّ في الزّمن التاريخي، ولأنّها مشروطة بكلّ ما حدث من قبل<<.(2) ف "ميرسيا الياذ" يرى أنّ فهم الظاهرة الدينية يكون بدراسة تفاصيل مساراتها مع ربطها بتاريخها، وليس باختزالها في إحدى المرجعيات، هذا ما جعل "الياذ" يقدم عدة انتقادات للاتجاه الاختزالي.

¹ - يوري أناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 129، 130.

² - ميرشيا الياذ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 133.

فقد اعترض على فكرة " دوركايم " ومناصريه الذين تبوّأوا الجانب الاختزالي من الوجهة الاجتماعية، وقد اعتبر " الياذ " أنّ " دوركايم " اختزل الظاهرة الدينية في نظريته الطوطمية، واستعان في اعتراضه من وجهة نظر مجموعة من الإثنولوجيين:

حيث يرى البعض منهم أنّ " دوركايم " ربط الدين بالنظرة الطوطمية، التي كانت تعدّ أحد أشكال الدّين في القبائل البدائية رغم وجود قبائل أكثر أقدمية ولا نجد لها طوطما ولكن لها ظواهر دينية، وهو ما عبّر عنه " إلياذ " في كتابه: " تاريخ الأديان"، من خلال عرض وجهة نظر " غولد نيويزر " الذي عبّر >> أنّ القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها لعشائر و لا طواطم، فمن أين كان للشعوب غير الطوطمية أن تستمدّ ديانتها إذن؟ ضف إلى ذلك فقد ظن دوركايم أنّه لمس أصل المشاعر الدينية، فكيف نفسّر كون التجمّعات التي يؤدّي خلالها هنود أمريكا الشمالية رقصات عادية لم تتحوّل إلى تظاهرات دينية<<(1)

وقد >> انتقد فلهم شميث أيضا من ناحيته اقتصار معلومات "دوركايم" على استرالي وسط البلاد، وبشكل خاص على عشائر الأروننا متجاهلا بذلك استرالي الجنوب الشرقي، وهم أشدّ إغراقا في القدم ولا يعرفون الطوطمية<<(2).

وقد انتقد " الياذ"، "دوركايم" واعتبره شخصيّة انتقاليّة، متأثرة بطابع عصرها (القرن التاسع عشر) وزمانها التطوري العلمي الوضعي، والتي تظهر في نظريته الطوطمية، كما اعتبر "إلياذ" أنّ الإدراك الديني ليس مرتبطا بمرحلة تاريخيّة معيّنة، وإتّما هي واحدة في كل العصور، >> الوعي الديني (...). ليس

¹ - ميرسيا الياذ، تاريخ الأديان من 1912 إلى أيامنا هذه، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 31-32، صيف خريف 2012، ص334.

² - ميرتشيا الياذه، تاريخ الأديان من 1912 إلى أيامنا هذه، ترجمة حسن قبيسي، مصدر سابق، ص ص 70،71.

مرحلة ماضية أو لحظة متخلّفة في العقل البشري تشي بسداجة الإنسان القديم أو بساطته، إنّما هو جزء من بنية هذا العقل أكان قديما أم حديثا>>. (1)

كما نقد "الياذ" أيضا نظرية " فرويد"، واعتبره هو الآخر شخصية انتقالية تأثرت بالقرن التاسع عشر، كما هو الحال مع " إ. دوركايم "لأنه كان في اختزالية تفسير الرمزية الدينية تفسيرات لا دينية، و "إلياذ" قد نبّه من حصر الظاهرة الدينية ضمن مرجعيتها النفسية فقط لأنه >>لا يجوز أن نخلط بين صعيدي المرجعية لكلّ منهما (مؤرخ الأديان والعالم النفساني)، ولا بين سلّم القيم الخاص بكلّ منهما، ولا بين منهجياتهما المختلفة، وأنّه يجب مقارنة الظاهرة الدينية على صعيد حقل مرجعيتها الخاص بها>>. (2)

وبالتالي، تعدّ اختزالية "فرويد" أكثر اختزالية من اختزالية " دوركايم " لأنها تشكّل نوعا جديدا من التحديات الجديدة، لمؤرخي الأديان لأنها تلزم عليهم التوغّل في علم النفس بأخذ الافتراضات النفسانية المسبقة، والسيّاق النفساني للتجليات الدينية. (3)

كما يؤكّد "الياذ" >>أنّ اختزالية فرويد قد فرضت على مؤرخ الأديان أن يميّز تمييزا أكثر دقة بين ما يمكن تسميته الجينية الروحية والتكوينية الروحية، بحيث أنّ المهتمين الجدد المتحمسين لها ظلّوا لفترة من الزمن لا ينظرون إلى القيم الروحية وإلى الأشكال الثقافية إلّا من حيث صيغتها الجينية حصرا>>. (4)

يوضّح "الياذ" هنا، أنّ المرحلة البدئية (الجينية) التي يدعو إليها "فرويد"، لا بدّ أن تكون لها صلة بمراحلها الأخرى حتى يمكننا فهمها فهما جيّدا، وليست المرحلة الجينية هي التي تعطينا هذا الفهم،

1- ميرتشيا الياذه، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 22.

2- المصدر نفسه، ص 21.

3- ميرسيا الياذ، تاريخ الأديان من 1912 إلى أيامنا هذه، ترجمة حسن قببسي، مصدر سابق، ص 339.

4- ميرتشيا الياذه، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، المصدر نفسه، ص 81.

يظهر تعبيره عن ذلك في قوله: <والحق أن الجنيني لا يتخذ معناه ودلالته إلا بمقدار وضعه على صلة بالإنسان البالغ وبالمقارنة معه، وليس الجنين هو ما يفسر الإنسان، إذ أن صيغة كينونة الإنسان المخصوصة في هذا العالم تتكوّن بالضبط بمقدار ما لا يعود يتمتع بوجود جنيني>. (1)

وقد استعان "الياذ" في نقده لـ "فرويد" بتلميذه "يونغ" الذي خالفه ونقده في الكثير من وجهات

النظر حيث:

أنّ نظرة "يونغ" للدين تخالف نظرة "فرويد"، لأنّه في نظره الدين ليس حالة مرضية، وإنّما يحتاجه الإنسان لنموّه وتساميه، كما يعتقد أنّ التجارب الدينيّة لها معنى وغاية واقعيّة، والدين ضروري للمجتمع، << وخلافاً لـ "فرويد" الذي كان يحتقر الدين، كان يونغ مقتنعاً بأنّ للتجربة الدينية معنى وغاية، وأنه ينبغي بالتالي ألا نتخلّص منها بتوسّل التفاسير الاختزالية>. (2)

من خلال جملة الانتقادات التي وجّهها "الياذ" للتوجّه الاختزالي، يرى أنّه لا بدّ أن لا ندرس الظاهرة الدينيّة ونفسرها بإرجاعها إلى عواملها الخارجية فقط، بل يجب علينا أن ندرسها من جميع الجوانب والاتّجاهات، وبكلّ تفاصيلها وجزئياتها، لكن للقيام بهذه الخطوة لا بدّ من الاعتماد على طرق وآليات منهجيّة تقدّم لنا ذلك الفهم السليم. فما هي هذه الآليات التي اعتمدها "الياذ" لفهم الظاهرة الدينية؟ وكيف فسّر لنا الدين من الوجهة الداخليّة بعيداً عن المنظور الاختزالي؟

2- المقاربة المنهجية للدين عند "ميرسيا الياذ"

إنّ الإحاطة بالظاهرة الدينيّة وأسرارها يقتضي مقاربتها بمنهجية تتناسب مع طبيعتها

وخصوصيّاتها

¹ - ميرسيا الياذ، تاريخ الأديان من 1912 إلى أيامنا هذه، ترجمة حسن قبيسي، مصدر سابق، ص 339، 340.

² - ميرتشيا الياذه، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 82.

حتى لانقع في الاختزالية والسطحية و التبسيط، وهوما وقع فيه بعض العلماء والمفكرين الذين توسلوا بالمقاربة التاريخية على نحو مارينا، وهو ما أدى بميرسيا الياد إلى انتقاد هذه المقاربة، كما رأينا، ومن ثمة، وحتى لا يقع فيما وقع فيه هؤلاء من اختزالية، فقد حاول قراءة الدين والظاهرة الدينية قراءة جديدة وذلك بالاعتماد على منهج مركب من التأويلية أو الهرمنيوطيق أو كذا فينومينولوجيا الدين بشكل أساسي، فكيف طبق الياد هذه المنهجية في مقاربه للدين؟ ماهي مبرراته في ذلك، وماقيمة هذه المقاربة؟ ذلك ماسنحاول التعرف عليه فيما يلي:

الهرمنيوطيقا الدينية

يرى "ميرسيا الياد" أنه حتى نفهم الظاهرة الدينية بشكل جيد، لا بد أن نعتد في دراستنا على التأويل وذلك لإعطاء معنى للوقائع الدينية، لأن دراستها من الإطار التاريخي يجعلها غير مكتملة وغير مفهومة، هذا ما تهتم به الهرمنيوطيقا، >> كان الباحثون المختصون قد انهمكوا كلية في أغلب الأحيان، بجمع ونشر وتحليل المعطيات، والحالة هذه أن تلك المعطيات هي التعبير عن مختلف التجارب والخبرات الدينية، إنها تمثل في التحليل الأخير مواقف وأوضاعا خبرها بشر في مجرى التاريخ، وعندما يكون مؤرخ الأديان قد أعاد بناء التاريخ بشكل ديني أو أوضح سياق السوسولوجي، الاقتصادي أو السياسي، فلا يكون قد أنهى عمله أحب ذلك أم كره، إذ يجب عليه زيادة على ذلك أن يفهم دلالة ذلك الشكل الديني أي أن يعرف ويوضح الأوضاع والمواقف التي أدت أو جعلت ظهور أو انتصار هذا الشكل الديني، في لحظة خاصة من التاريخ أمرا ممكننا >> (1)

¹ - ميرسيا الياد، نزعة انسانية جديدة، تعريب عبد السلام حيمر، عبر الموقع الالكتروني:

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n34_13haymar.htm

وحتى نفهم "المقاربة الإليادية" لا بدّ أن نتطرّق إلى مصطلح الهرمنيوطيقا وعلاقتها بالفلسفة الدينيّة.

مصطلح الهرمنيوطيقا من الفعل اليوناني hrmeneuein ويعني "يفسر"، والاسم hermeneia يعني تفسير، ويبدو أن كليهما يتعلّق لغويا بالإله "هرمس" Hermes وهو رسول آلهة الأولمب الرشيح الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اطّلع على الإلياذة والأوديسا أنّ "هرمس" كان ينقل الرسائل من زيوس _ كبير الآلهة _ إلى كلّ من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضا إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر.⁽¹⁾ ويظهر هنا أنّه توجد علاقة بين هرمس والهرمنيوطيقا، إذ أنّ هذه الأخيرة تظهر لنا ما خفي من المعاني الكامنة للنصوص، أمّا هرمس فيظهر في إيصال معنى الكلام الإلهي للبشر، أي أنّه يكشف ما هو مستتر.⁽²⁾

لكن مهمّة الهرمنيوطيقا لا تقتصر على كشف معاني النصوص، لأنّ هذا بعد من أبعادها يهتمّ به التأويل L'interprétation، لأنّ الهرمنيوطيقا أوسع وأعمق، حيث لا ينحصر معنى Hermeneuein في الاتصال اللغوي، مثل التعبير وترجمة اللغة، وهي أبعاد لم تعد مرتبطة باستخدامنا "للهرمنيوطيقا"، إلا أنّ البعد التأويلي هو أحد الأبعاد التي أشار إليها الفعل وهو المسؤول عن التطوّر الحديث الذي طرأ والذي قادنا إلى المعنى العالمي تقريبا للهرمنيوطيقا: وهو نظرية تفسير النص.⁽³⁾

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير -، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2007، ص24.

² - مجموعة من المؤلفين، فلسفة الدين _ مقول المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية _، إشراف وتحرير علي عبودي المحمداوي، منشورات ضفاف، بغداد، العراق، ط1، 2014، ص ص305، 306.

³ - ويرنجر جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية (1) من البدايات إلى عصر التنوير، العدد 59-60، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العراق، 2014، ص ص 64، 65.

ونجد أن المصطلحان _ الهرمنيوطيقا والتأويل _ أصبحا في الفترات الأخيرة متفقان وذلك لانتقال الهرمنيوطيقا إلى مصاف التأمل الفلسفي، ولم تعد تقتصر إلا على تفسير معاني النصوص، وإنما أصبح الاهتمام بها في جميع المجالات وخاصة ردّ الاعتبار للوجود الإنساني ذلك من خلال فهم معانيه وهذا ما يظهر مع "هيدجر" و"غادامير" إذ >> تتفتح التجربة التأويلية على الفن والتراث من أجل فهم أعمق للعلوم الإنسانية<<.(1) وهذا الاهتمام بالهرمنيوطيقا لم يقتصر على الفلسفة العامة فقط، إنما مسّ حتى الفلسفة الدينية المعاصرة، التي ترى أن التأويلية تمكّنها من فهم الدين فهما موضوعيًا بعيدا عن كل تحيز أو نظرة خاصّة، وهنا تكمن مهمّة مؤرّخ الأديان حسب "الياذ" في دراسته وتفسيره لأية ظاهرة، ولا يمكنه الوصول إلى هذه الموضوعية إلا بالاعتماد على التأويل، يقول: >> يجب على العمل التأويلي أن يتمّ على يد مؤرّخ الأديان نفسه، لأنّه هو الوحيد المؤهل لفهم وتقدير معنى التعقيدات الدلالية التي تحفل بها وثائقه<<.(2)

واهتمام مؤرّخ الأديان بالهرمنيوطيقا حسب "الياذ" هو أهمّ شيء، لأنّ هذه الأخيرة هي التي تساعده في الكشف وفكّ الأسرار والرموز الكامنة في أيّة ثقافة من ثقافات العالم، وهي التي تجعله يخطو بمعرفة الإنسان خطوة إلى الأمام، >> إنّ أفضل أنواع الإمتياز والفخر ينالها مؤرّخ الأديان هو بالضبط جهده في فك شيفرة ولغز واقعة مشروطة (كما يجب عليها أن تكون) بلحظتها التاريخية وبالمنظ الثقافي المميز لعصرها، وفي أن يفهم الوضعية الوجودية التي جعلتها ممكنة الوقوع<<.(3)

وعليه، فالتأويلية حسب "الياذ" تساعد مؤرّخ الدين على فهم الظاهرة الدينية فهما عميقا، وفهم الظاهرة الدينية بهذا الشكل يغيّر من واقع الإنسان وتفكيره الديني، هذا بفضل الهرمنيوطيقا لأنها جعلت

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مرجع سابق، ص 308.

² - ميرتشيا الياذه، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 148.

³ - المصدر نفسه، ص 27.

الإنسان يدرك ويفهم المعاني والدلالات الموجودة بصورة موضوعية وجزلية. >> يفضي التأويل الخلاق في نهاية الأمر إلى تغيير الإنسان وهو أكثر من تثقيف وإطلاع، إنه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها، ويصحّ ذلك بنوع خاص على الاجتهاد التأويلي التاريخي _ الديني >>. (1)

فينومينولوجيا الدين عند "ميرسيا الياد"

بعدما تعرّفنا في الفصل الأول على مفهوم فينومينولوجيا الدين، وتوصلنا إلى أنّها تحاول معالجة الظواهر الدينية معالجة موضوعية، وذلك يتم من خلال دراسة البنية الماهوية لأي معنى ديني بالاعتماد على المنهج الوصفي والتفسيري.

وهذا ما يحتاجه "ميرسيا الياد" في تفسير معنى الظواهر الدينية، لكن قبل ذلك لا بدّ أن نتطرّق إلى أنّه يوجد اعتقاد بوجود تداخل بين فينومينولوجيا الأديان وتاريخ الأديان، إلى حد اعتبارهما واحداً، هذا ما رفضه "ميرسيا" مبيناً ذلك في قوله: >>الواقع أنّ التباعد بين هاتين المقاربتين شديد الظهور، فضلاً عن أنّ هناك اختلافات _ تكون بارزة في بعض الأحيان _ بين أعضاء كلّ من الفريقين (...). فريق فينومينولوجيا وفريق التاريخ >>. (2) إنّ الفرق بين المقاربتين يكمن بحسب إلياد في أنّ >> الفينومينولوجيا لا تتعاطى المقارنة _ من حيث المبدأ _ إذ يكفي صاحبها أمام هذه الظاهرة الدينية أو تلك بمقاربتها وباستكشاف معناها، في حين أنّ الدّارس لتاريخ الأديان لا يتوصّل إلى فهم ظاهرة إلا بعد أن يستوفي مقارنتها مع آلاف الظواهر المماثلة أو المختلفة، وبعد أن يوضعها وسط هذا الكم من الظواهر >>. (3)

¹ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 146.

² - المصدر نفسه، ص 24.

³ - المصدر نفسه، ص 25.

بهذا استطاع "الياد" إزالة الغموض بين المفهومين، لكن السؤال المطروح: هل "الياد" في فهمه للظاهرة الدينية طبق المقاربة الفينومينولوجية أم المقاربة التاريخية؟ وإذا كان الدين لا يمكنه الاستغناء عن أي منهما، فهل تمكّن "الياد" من تطبيقهما معا؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، وجب التنويه إلى أنّ "الياد" يُعتبر فينومينولوجيا أكثر منه مؤرخا للدين، ذلك لأنه يجعل التجربة الدينية تتمثّل في المقدّس ما فوق طبيعي، وعليه فإنّ المقدس الما فوق تاريخي، ينفلت من وهم التاريخ.⁽¹⁾ لكن لا يمكن في هذا السياق لفهم الظاهرة الدينية_ أن تتخلّى عن الإطار التاريخي، لأنّه لا يمكن أن يكتمل فهم الظاهرة الدينيّة، >>...خارج تاريخها أي خارج سياقها الثقافي والاجتماعي، الاقتصادي، فلا وجود لحقيقة دينيّة خالصة خارج التاريخ، إذ لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية<<.⁽²⁾

من خلال هذا التنويه نستطيع القول بأنّ "الياد" استطاع أن يقارب ويوفّق بين المقاربتين بتطبيقهما معا وذلك في نظره أنّ كلّ واحدة منهما تكمل الأخرى، >> يرتبط التحليل الظاهري بمادته كنظيره المؤرّخ، إذ يعمل الثنائي حول وثائق ويقومان بجرد للمواد وقد يتواجد المنهجان أحيانا مجتمعين في نفس السياق التحليلي نفسه، ولكن تفسير المواد يختلف، فالمؤرّخ يسعى لاسترجاع ما مضى ولا يبلغ دون فهم عميق للوقائع والبشر، (...) والظواهرية (...) في اهتمامها بدراسة الظواهر الدينيّة لا تولي شأنًا للتطور التاريخي للأديان التي تجرّد بناها (...) وهي ترمي لبلوغ إرساء معنى كوني (...)<<.⁽³⁾

فلاحظ، أنّ لكلّ من الفينومينولوجي ومؤرّخ الأديان له وظيفة في فهم الظاهرة الدينية الواحدة ووسائله الخاصّة، لتتجلّى لنا الظاهرة الدينيّة بوضوح دون اختزالها وإغفال جزئياتها الدقيقة. >> فمن

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 179.

² - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مصدر سابق، ص 57.

³ - ميشال مسلان، علم الأديان_ مساهمة في التأسيس _، المرجع نفسه، ص 174.

الناحية المنهجية يأخذ الياد جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنّه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألا يغرق في البحث المعمق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنّما يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه، فإذا كان الفينومينولوجيون يهتمون بمعاني المعطيات الدينيّة، فإنّ المؤرّخين يسعون من ناحيتهم إلى إظهار كيف أنّ المعاني اختبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية (...).⁽¹⁾

ونلاحظ، أنّ مقارنة "ميرسيا" الفينومينولوجية، تحاول أن تقدّم لنا دلالات الظاهرة الدينيّة ومعانيها، وذلك بمحاكاة هذه الدلالات لموضوعها الحقيقي، >> فمن الناحية الميثودولوجية يعوّض مطلب الوصف الفينومينولوجي الاهتمام بالتفسير انطلاقاً من أسبابها، ويتمثّل هذا الوصف في إرجاع الظاهرة إلى موضوعها كما هو مقصود ومعطى في العبادة والإيمان والطقوس والأسطورة، وبفضل هذه الأولوية الممنوحة للتوجّه الغرضي وملازمة الموضوع، تبدو فينومينولوجيا الدين في صورة فينومينولوجيا القدسي<<.⁽²⁾

يحاول "ميرسيا" هنا أن يكشف الجوهر الثابت والمشارك بين الثقافات الدينية المختلفة ويتجلّى ذلك حسبه في المقدس، وهذا التجلّي هو العامل الأساسي لتوليد المعنى في الحياة الإنسانيّة. >> يتمسك الياد أكثر بإخراج الطابع المميّز والثّابت للتجربة الدينيّة على تحليل التغيّرات، فلهذا وجود الإنسان المتديّن في السلوكات المتشابهة، أيّا كانت التجربة المعاشة التي يمكن أن تكون له مع المقدّس (...). ينبغي أن يكون

¹ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 25.

² - نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ص 81.

الهدف النهائي لتاريخ الأديان، فهذا المعنى لحياته الذي يفتش الإنسان عنه، يؤكد الياد أنه يجده ضمن مقدّس ما فوق تاريخي>>. (1)

هنا تظهر لنا وظيفة فينومينولوجيا الدين عند "ميرسيا الياد" في >> تفسير الطرق المختلفة التي يظهر فيها المقدّس للبشر في العالم، والطرق التي بها يفهم البشر ما ينكشف لهم وبها يهتمون بما هو من الأسرار والعجائب والغرائب>>. (2)

وعليه، نصل إلى أن اعتماد "الياد" على المقاربة الفينومينولوجية لفهم الظواهر الدينية، هو بغية فهمها فهما موضوعيا بعيدا عن أي تحييز، ويتجلى ذلك في منظور "الياد" من خلال:

- اعتماده على الفينومينولوجيا، من أجل استكشاف الظاهرة الدينية، أسبابها ومرتكزاتها ومميّزاتها...
- المزج بين مؤرّخ الأديان والفينومينولوجي الأديان، وذلك محاولة منه لإيجاد معنى للتجربة الدينية، من خلال جمع جزئيات التجارب الدينية، وحتى أجزاء التجربة الواحدة عند الإنسان.
- دراسة الدلالات والمعاني لفهم أعمق للتجارب الدينية.
- الوعي الديني يقوم على الإيمان بأشياء تكون ما وراء طبيعة، وتتمثل في المقدّس.

خلاصة و نقد

إنّ المقاربة المنهجية للدين عند "الياد" أزلت الكثير من الغموض والمشكلات، حيث وضح لنا، كيف نفهم الظواهر الدينية ونفسرها، بدراستها من الداخل وليس من الخارج فقط، كما فعل أصحاب النظرية الوضعية الذين اختزلوها في ظروف سوسيوثقافية وسيكولوجية، كما ظهر ذلك مع "دوركايم" و "فرويد" وآخرون؛ لأنّ هذا النوع من الاختزال حسب "الياد"، قام بإفراغ الظاهرة الدينية من كل معانيها

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان_ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 178.

² - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مصدر سابق، ص 347.

وتحويلها إلى مجرد تاريخ؛ لكن "الياد" من خلال مقاربتة المنهجية التي قدّمها كبديل لدراسة وتفسير الظواهر الدينية من مرجعية داخلية، أي من داخل بنية الدين، كشف لنا أنّ الإنسان يمكنه فهم الدين لكشف حقيقة الأشياء الثابتة الواحدة، التي تتمثل في المقدّس الذي يعتبره الظاهرة الشاملة، التي تتجلى بصور مختلفة، ولا يمكننا الوصول إلى هذه الحقيقة إلاّ بالاعتماد على آليات منهجية _ الهرمنيوطيقا و الفينومينولوجيا _ التي توصلنا إلى المعارف والدلالات الباطنة في مختلف الظواهر الدينية، وذلك بتكامل وظيفية كل واحدة مع الأخرى، حيث يقول: >> يتوجّب على دارس الأديان أن يصير إلى حد ما فينومينولوجي أديان ... ومن دون هرمنيوطيقا يصبح تاريخ الأديان مجرد تاريخ عادي يرصّف الوقائع ويرتّبها بشكل جيّد ... و بما أنّ المعنى والقصد هي قوام الهرمنيوطيقا فإنّ كل تجلٍ للمقدس (الأساطير والرموز والطقوس) يصبح حاملا لرسالة فعلية حقيقية كاملة المعنى بالنسبة للثقافة أو العشيرة (...). ومن اللحظة التي يبدأ فيها دارس تاريخ الأديان في إيجاد معان ومقاصد، فإنه يصبح وفقا للمبدأ الفينومينولوجي تعليق كل حكم عقلي، ملزما أن يحيي بين التزامن التاريخي، وبالتالي، أن يقابل بين المعاني المختلفة التي تقدمها لنا ثقافات مختلفة وأزمنة متباعدة...<<(1)

كما أكد "الياد" أيضا على ضرورة التكامل بين المؤرخ والفينومينولوجي للأديان، حتى نتمكن من فهم الظواهر الدينية التي تصادفنا، >>التاريخ والظواهرية يتكاملان معا، فهما يشكلان آليتين خاضعة كل واحدة منهما للأخرى في علم الأديان الذي تعبّر الوحدة المركّبة عن مادّته: الخبرة الداخلية والتجليات الخارجية>>(2).

إنّ توسل "الياد" بمنهج تركيبى، من أجل إعادة معالجة الظاهرة الدينية في ذاتها ولذاتها، وهوما يعيد للحياة الإنسانية قيمتها وأهميتها.

¹ - ميرتشيا الياده، ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مصدر سابق، ص 26.

² - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 177.

لكن "المقاربة الإليادية" بالرغم من تميّزها في تقديم الحلول لفهم الظواهر الدينيّة، إلّا أنّ هذا التميّز لم يمنعها من التعرّض للانتقاد والرفض، وتتمثّل هذه الانتقادات فيما يلي:

ففي كتاب (الدين الأسس) قدّم لنا "مالوري ناي" بعض الاعتراضات على نظرية "الياد" حول فكرة المقدّس، التي رآها "الياد" بأنّها هي الفكرة المتواجدة، والإنسان المتديّن هو الذي يمثّل لديه المقدّس كل شيء، "تعرّضت المناقشة الفريدة حول تعرّض الدّين إلى نقد شديد في السنوات الأخيرة، وبخاصة من "دونالد وايب" و"راسل ماكاتشيون"، حيث رفض الإثنان فرضيّة كون القداسة عنصرا عالميا يوجد في الأديان كلّها وفنّدوا فكرة أنّ الغرض من دراسة الدين هو وصف وتحليل هذا الشيء (مثل الكيان الحقيقي والكيان المقدّس) باعتباره شيئا مميّزا من أي جانب آخر من الحياة الثقافيّة والبشريّة".⁽¹⁾

كما ينتقد كلّ من "وايب" و"ماكاتشيون" نظرية "الياد" من حيث >> أنّ وجود تصنيف ديني مميّز للكيان المقدّس هو فرضيّة لاهوتيّة تقوم على شكل محدّد من أشكال الإيمان لا يمكن إثباته ولا عدم إثباته، وبدلا من ذلك دافع كل منهما عن كون دراسة الدين تدور أساسا حول ما فنّده إلياد: دراسة الدين بوصفه نشاطا بشريا<<⁽²⁾ وعليه، فهم يقدّمون بديل عن مقاربة "الياد" بالرجوع إلى المقاربة الاختزالية.

¹ - مالوري ناي، الدين الأسس، مرجع سابق، ص ص 185، 186.

² - المرجع نفسه، ص 186.

الفصل الثالث:

الرؤية الدينيّة عند ميرسيا الياذ

تعدّ ظاهرة الدين من أكثر الظواهر حضوراً ومصاحبة للإنسان من بداية خلقه وصولاً إلى وقتنا الحالي، إلا أننا نجد عبر العصور خلافاً وجدلاً حول وجهات النظر الدينية للإنسان، لكن هذا لم يمنع من الحفاظ على حضوره في حياة الناس على مر العصور، إلا أننا نلمس في الفكر المعاصر ولادة رؤى منهجية جديدة مغايرة للنظرة السابقة، فقد أصبح الفكر الديني يحاول أن يدرك السلوك الديني للإنسان من أجل إدراك وفهم شامل لنشأة الأديان وتطورها ولمعرفة الأزمات التي مرت بها، وهذا ما تمثله الرؤية الدينية عند "ميرسيا الياد" والتي حاول من خلالها كشف علاقة الإنسان بالمقدس، التي يمكن على ضوءها فهم الدين، والوصول إلى ثقافة دينية كونية، وهذا يجعلنا نتساءل: ماهي نظرة الياد إلى الدين؟ هل الدين عنده شيء مقدس أم ظاهرة إنسانية عادية؟ وإذا كان الدين قدسي، فماهي الصفات التي يتجلى فيها القدسي لفهم الدين؟ وموقف "الياد" من مسألة الدين والعلمنة؟ هذه جملة من التساؤلات التي يحاول هذا الفصل الاجابة عنها، وقد ارتأينا تقسيمه إلى ثلاثة مباحث أساسية، هي:

المبحث الأول: الديانة الكونية

لقد نوهنا في فصلنا التمهيدي إلى علاقة المقدس بالمدنّس، وتوصلنا إلى أنّه رغم اختلاف هذين المفهومين، إلا أنّهما يكادا أن لا يفترقا أبداً عند دراسة الظاهرة الدينية، ولكن في هذا الفصل سنتطرق إلى مفهوم ورؤية ميرسيا الياد إلى العلاقة الموجودة بين المقدس والديني؛ وما علاقة المقدس بالدين؟ وكيف يتكشّف المقدس في بنية كونية عالمية؟

إنّ السمة الأساسية لأي دين هو تقسيم العالم إلى عالمين، عالم مقدس متعالٍ، وعالم غير مقدس سفلي، الأول يعيش فيه الإنسان دلالات دينية لا نهاية لها، أما العالم الثاني فهو الذي يعيشه الإنسان في حياته اليومية وهي مؤقتة، وهذا ما ذهب اليه ميرسيا الياد >>إنّما يعرف الإنسان المقدس، لأنّ المقدس

يتجلى، يظهر ظهور شيء يغير الشيء العادي مغايرة تامة⁽¹⁾ و "إلياد" يفضل العالم المقدس على العالم العادي، لأن الشيء المقدس يتميز بالقوة والتعالى والتميز².

فالمقدس هو الذي يضفي معنى للحياة الإنسانية، فهو نشاط فاعل ودائم يعي الإنسان من خلاله حقيقة الأمور الدنيوية التي تكون خالية من المعنى، >ليس للأفعال الإنسانية بالمعنى المخصوص، ولا لأشياء العالم الخارجي قيمة ذاتية مستقلة، فالشيء أو الفعل يكتسب قيمته، ويصير بالتالي حقيقيا لأنه يشترك على نحو أو آخر في حقيقة تعلو عليه.<⁽³⁾

ويرى ميرسيا الياد أن إضفاء المعنى على حياة الإنسان الدينية، يتشكل بقدر ارتباطه بنماذج إلهية (قوة متعالية على الإنسان)، لأنها تمثل السمة الأساسية في الحياة الدينية، >وهي سمة بنيوية لم تتخلق بالثقافة والأزمنة منذ أقدم الوثائق والوقائع الدينية التي يمكن الوصول إليها، وحتى زمن المسيحية والإسلام لم ينقطع حبل محاكاة صورة الله، بوصفه معيارا وخطا موجها للوجود البشري والحق أن شيئا غير ذلك لم يكن ممكنا فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة، نجد أن العيش ككائن بشري هو بحد ذاته فعل ديني، إذ أن الغذاء والحياة الجنسية والعمل، لها قيمة قدسية<⁽⁴⁾.

وكان ميرسيا الياد يصرح، ليعي الإنسان المعنى الحقيقي للدين لأبد أن يسلم في بادئ الأمر بأن الإنسان متدين بطبعه ، يقول في هذا الصدد: >أن تصبح إنسانا يعني أن تكون متدينا<⁽⁵⁾. وأيضا لا بد

¹ - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2009، ص51.

² - ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة : عبد الهادي عباس، داردمشق، سوريا، ط1، 1988، ص17.

³ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدى، ترجمة: نهاد خياطة، دار طلاس، ط1، 1987 ، ص 17.

⁴ - ميرتشيا اليادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مصدر سابق، ص 41.

⁵ - ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، ترجمة:عبد الهادي عباس،دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1،

1986-1987، ص9.

من التسليم بأنّ المقدّس جوهر أساسي في الوجود الإنساني لا يمكن التخلّي عنه، لأنّه >> عنصر في بنية الشعور وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور << (1).

و يبدو أنّ الشّعور الديني أساسي في الحياة الإنسانيّة ولا يستطيع الإنسان التخلّي عنه، فهو صفة ملتصقة به منذ القدم، ونجد أنّ الإنسان الديني اعتمد على تجربة المقدّس بأنواعها (طقوس، أساطير، سحر، رواية...) من أجل المشاركة الفعلية في القداسة التي تضفيه عليه تمثّله لزمّن البدايات (2) فميرسيا الياد يؤكّد أنّ الإنسان المتديّن لا يمكنه العيش في عالم غير المقدّس >> لأنّ هذا العالم [المقدّس] وحده يساهم في التكوين ويوجد واقعيًا، وتعبّر هذه الحتميّة الدينيّة عن عطش أنطولوجي (...)، فالإنسان المتدين متعطش للكينونة والرعب أمام العماء الذي يحيط بعالمه المسكون يناسب رغبة تجاه الفناء << (3).

فالدين يبدأ من حيث ارتباطه بالمقدّس، لأنّه يرتبط بمعاني الكينونة و الحقيقة >> يبدأ عندما يكشف عن علاقات الإنسان مع المقدّس، علاقات تأخذ أشكال متعدّدة، ومتبدّلة وتحمل أحيانا أكثر من دلالة واحدة، ولكنها تضع الإنسان دائما في قلب الواقع بالذات، ومن شأن هذه الكشوف والإيحاءات الصادرة عن الدين ، أن تجعل الوجود الإنساني بصورة تلقائية منفتحا على قيم الروح << (4).

إنّ، فالمقدّس بما يحمله من دلالات المعنى والحقيقة والكينونة يؤسّس لعالم كوني، يثبت للإنسان وجود حقيقة متعالية خارجة عنه، لأنه >> يصعب على المرء أن يتصور كيف يمكن للذهن البشري أن يعمل من دون قناعة لديه بأنّ ثمة شيئا في العالم هو فعلا حقيقي، كما أنه يستحيل على المرء أن يتخيل

¹ - ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، مصدر سابق، ص09 .

² - أحمد زين الدين، الديني والديوي قراءة في فكر ميرسيا الياد، بيسان، ط1، 2018، ص52.

³ - ميرسيا الياد، المقدّس والمدنس، مصدر سابق، ص52.

⁴ - ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص18.

كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء معنى على دوافع الإنسان وتجاربه. فإنّ نعي العالم على أنه حقيقي وذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطاً حميماً باكتشاف المقدس.⁽¹⁾

فالمقدس هو الذي يكشف للإنسان الديني عن حقائق الوجود الكوني، فهو المؤثر والفاعل في هذا الوجود، وما غير ذلكا معنى له، وكأنّ الإنسان المتدين يدرك ويعي أنّ ما يعيشه في حياته اليومية لا قيمة ولا معنى له لأنّ >> على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقياً وقويا وغنيا وذا معنى، وبين ما هو ليس كذلك، أي ما هو عبارة عن ذلك الدفع الفوضوي والخطر من الأشياء و ظهوراتها و انحلالاتها العابرة والخالية من المعنى <<.⁽²⁾ فالمقدس بالنسبة للإنسان المتدين هو كل شيء، و من دونه يفتقد للمعنى والقصدية.

و يرى ميرسيا الياد أنّ فهم الظاهرة الدينية كمقدس يكون بدراسة تفاصيل مساراتها مع ربطها بتاريخها، وهذا ما نجد " ميشال مسلان" يوافق عليه في كتابه علم الأديان، حيث يقول: >>المقدس معاش ضمن بنية شاملة، ثقافية ومؤسسية ولسانية وسوسولوجية محدّدة بزمان ومكان معينين فكلّ الظواهر المتعلقة به لا يتيسر إدراكها إلا ضمن تجربة تاريخية <<.⁽³⁾

والهدف من تجربة المقدس حسب "ميرسيا إلياد" هو الكشف عن الجوهر الثابت والمشارك بين الثقافات الدينية المختلفة والذي لا يتجلى إلا من خلاله، لأنّ >>فهم العالم بصفته عالماً وبصفته كونا [يكمن] في المعيار الذي يتكشف فيه كعالم مقدس <<.⁽⁴⁾ ويمثل المقدس عند الإنسان المتدين الوجود المطلق الذي يتشبّه به من أجل البقاء والعيش في عالم حقيقي فعّال، وفي مقابل ذلك يخشى مما هو

¹ - ميرتشيا الياذة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 39.

² - المصدر نفسه، ص 40.

³ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 175.

⁴ - ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 52.

دنيوي الذي يعيش فيه ولا يمكنه التخلص منه لأنه بالنسبة له هو >> فضاء غير مكوّن لأنه غير مكرّس، وهو مجرد امتداد لا شكل له حيث أن أي توجه لم يطرح بعد، هذا الفراغ الدنيوي يمثّل بالنسبة للإنسان المتديّن اللاتكون المطلق وإذا تاه فيه، فإنّه يشعر بنفسه مفرغاً من جوهره، وكما لو أنّه ذاب في العماء وانتهى للفناء >>. (1)

و حسب ميرسيا الياد أنّ إنسان المجتمعات البدائية يعكس لنا علاقة المقدّس بالمدنّس، يظهر من خلال كلّ سلوك أو طقس أو أسطورة أو معتقد وحتى الفعاليات اليومية كانت مصبوغة بالمعتقدات والطقوس بهدف إضفاء صبغة القدسيّة عليها ، وهذا يدلّ على وجود وعي ديني حتى في ذلك الزمن، يقول ميرسيا الياد: >> ظلّ الإنسان طوال آلاف السنين، يعمل طقسياً ويفكر ميظيقياً في أوجه الشبه بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، لقد كان العمل والتفكير على هذا النحو أحد الإمكانيات المتاحة له من أجل الانفتاح على العالم، وهو إذ يفعل هذا فإنّما يساهم في قدسيّة الكون >>. (2) فالإنسان كلّما تعلّق بالبدائيات الأولى للإنسان في المراحل البدائية، سيدّ آثاراً للتفكير الديني الأصيل، وهو ما نادى به "ميشال ماسلان": >> فالدين الأكثر أصالة هو الذي يمكث في الماضي الديني البعيد للإنسانية >>. (3)

فالإنسان القديم حسب "الياد" لا يعيش حياته دون معنى ولا هدف، و كلّ شيء سواء كان سلوكاً أو عملاً أو اعتقاداً فهو يحمل دلالة؛ لهذا فهو إنسان يعي حقيقة الوجود بشكل صحيح وشامل، لذا فهو إنسان متديّن بامتياز لأنّ الإنسان البدائي >> لا يعرف أفعالاً دنيويّة محضة، كلّ فعل له معنى محدّد (قنص، صيد، زراعة، لعب، قتال، جنس...) فإنّما يساهم بطريقة ما في القدسي، والأفعال الدنيوية هي

¹ - ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 52.

² - ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، ط1، 1991، ص 130.

³ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 181.

الأفعال التي تخلو من مغزى مطيقي أي الأفعال التي تفتقر إلى نموذج مثالي⁽¹⁾ فالإنسان البدائي يربط كل أفعاله بالأساطير والطقوس، و يؤمن بوجود قوة غير طبيعية تتعالى على قوته، تعتبر النموذج الأول في هذا العالم، هو الذي يؤسس الوجود الحقيقي فكانت محاولاته المتكررة لاستعادة ذلك الفعل الأولي، رغبة في إسهام الواقع، وبالتالي فحياة الإنسان البدائي >في مجملها قابلة لتكون مقدسة، وإنّ الرسائل التي تحصل بها على التّقدس متعدّدة ولكن النتيجة تقريبا هي دائما ذاتها عيش الحياة على مستوى مزدوج، إنّها تجري بصفتها وجودا بشريًا، وفي الحنين ذاته تساهم بحياة غير بشرية، هي حياة الكون أو الآلهة⁽²⁾.

وهذا التكرار الواعي لأفعال معيارية معينة حسب الياد يكشف عن أيديولوجيا أصلية في نظر البدائي، لأنّ كل ما ينتج من الطبيعة أو الإنسان لا يكون له قيمة إلا بمقدار ما يشارك في واقع متعال؛ إذن، لا يكتسب الفعل الإنساني دلالاته و واقعيته إلا بمقدار ما يستعيد فعلا أوليا.⁽³⁾ بالتالي، فالمجتمعات البدائية، تعتبر المنهل الأول للدلالات الدينية المرتبطة بالمقدس، وعليه، لا بد حسب إلياد من العودة إلى هذا الزمن البدئي لنستطيع فهم التجربة الدينية بكل جزئياتها ومساراتها؛ هذا و ينوه ميرسيا الياد أنّ المشاركة في الكينونة عن طريق ارتباطها بالمقدس، لم تكن مطلب الإنسان البدائي فقط، وإنّما كانت مطلب كل إنسان ديني عبر الزمن، فالمقدس >>في نظر الابتدائيين مثلما هو في نظر جميع المجتمعات قبل الحديثة، المقدس يعادل القدرة ويعادل آخر الأمر الواقع بالمعنى الأصح، المقدس مشبّع بالوجود

¹ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 58.

² - ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، مصدر سابق، ص 124.

³ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي الى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 161.

والقدرة المقدّسة تدلّ بأنّ واحد على معنى الواقع والديمومة والنجوع⁽¹⁾. وكلّ عالم في نظر الإنسان الديني هو عالم مقدّس⁽²⁾.

نلاحظ إذن، أنّ التجربة الدينيّة عند الإنسان الديني، سواء البدائي أو المعاصر تتمّ عن إيمانه بوجود حقيقة كونيّة في العالم متعالية عن العالم الدنيوي، الذي يمثّل العالم اللاحقي، فنجد أنّ التجربة الدينيّة التي تشكّل بنية كلية للشعور الإنساني عبر التاريخ، لا يمكن فهمها وإدراكها، إلا بوجود كلّ من المقدّس والدنيوي، لأنّ هذين الأخيرين >يشكّلان نموذجين للتكوّن في العالم، ووضعين وجوديين معتمدين من الإنسان على تاريخه (...). وفي آخر المطاف ترتبط طرائق تكوّن المقدّس والمدنّس بمختلف الأوضاع التي حصل عليها الإنسان في الكون⁽³⁾. وهذا يدلّ على أنّه رغم التعارض الظاهري بين المقدّس والدنيوي، إذ يعتبر الأول المتعالي (الله) والثاني هو الأمور العادية التي تحدث في حياتنا اليومية، إلا أنّنا نجد أنّ المقدّس لا يمكن أن يتشكّل إلا بحضور الدنيوي، الذي يعتبر هو الآخر مقدّسا منزوعا للقداسة فقط، يدلّ هذا على أنّ القداسة ليست شيئا جاهزا، وإنّما هي من إنشاء البشر ويظهر ذلك من خلال >> أنّ المقدس يبدو حاضرا في أي مكان يريده الإنسان، إذ لا شيء يقدر أن يعوضه ولكن ما هو مقدّس يستطيع دائما أن يتحوّل إلى مدنّس، فالحدود دائمة التحرك بين الاثنين، إذ هي خاضعة لخيار الإنسان⁽⁴⁾.

¹ - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص ص 52 - 53.

² - المصدر نفسه، ص 66.

³ - ميرسيا الياد، المقدس والمدنّس، مصدر سابق، ص 19.

⁴ - عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الاستشراقي، ميرسيا الياد أنموذجا دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 367.

فالياد يرى أنّ المرور بين الفضاءين متيسّر عبر الطّقوس فإمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدّس متوقّرة، والحركة العكسية متيسّرة على الدوام.¹ فلا يوجد شيء مقدّس خالص ولا شيء مدنّس تماماً، >> فصفة المقدّس ليست موقوفة على شيء معين بل كلّ شيء، وكيف ما كان يمكن أن يصبح مقدّساً وقداسته تظل كل ما له علاقة به.<<²

إذن، مادام المقدّس والدنيوي لا يفصلهما إلا خط رفيع بالرغم من اختلافهما، وما دام هذا التعارض شيء فطري في وعي الإنسان، وأنّ كل منظومة دينيّة يمكن للدنيوي بفضلها أن يتحوّل إلى مقدّس، فما هي إذا سبل هذا التحوّل؟ وماهي الطريقة التي يمكن للإنسان أن يدرك بها المقدّس؟

يجيب إلياد على ذلك بأن الإنسان يمكنه معرفة المقدّس واكتشافه، باعتباره أمراً يخالف ما هو دنيوي تماماً عن طريق ما يسمّيه بالتجلّي الذي يظهر لنا المقدّس كموضوع يشكّل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي والدنيوي،³ فيمكن للمقدّس أن يظهر في كل شيء دنيوي، حيث يتجلّى المقدّس على شيء ما عادي للدلالة على معنى متعالٍ عن الشيء وليس ذاته >> يمكن للمقدّس أن يظهر نفسه في حجارة أو أشجار، (...). إنّه لا يتعلّق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتهما، فالحجر المقدّس والشجرة المقدّسة لم يعبدا بصفتهما تلك، وإنهما ليسا موضوع عبادة فعلاً، لأنّهما يتجلّيان ولأنّهما يظهران شيئاً ما ليس هو حجر ولا شجرة، وإنما الكائن المطلق<<⁴

¹ - حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، آداب القيروان، كلية الآداب، 2006، ص214.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 17.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ف نجد أنّ التجلّي هو بنية من بنيات معرفة المقدّس، ولا يمكن للمقدّس أن يظهر إلا بارتباطه مع ما هو تاريخي، لأنّه دلالة على تجلّيه وعليه >> ليس بوسعنا إدراك المقدّس إلا عبر تجلّياته التي هي دائما تجلّيات تاريخية مشروطة<<¹.

فتجلّي القداسة لا يعني إلغاء الطبيعي الذي يظهر من خلاله، لأنّه يصبح شيئا مغايرا لكنّه يبقى في الظاهر غير متغيّر فهو يبقى هو ذاته، و عند الياد >> إظهار المقدّس يصبح موضوع ما شيئا آخر، ودون أن ينقطع عن كونه هو ذاته، لأنّه يكمل مساهمته في وسطه الكوني المجاور، فحجر مقدّس يبقى حجرا وبحسب ظاهره لا يميزه شيء عن الحجاره الأخرى، وبالنسبة لأولئك الذين يتكشف لهم حجر أنه مقدس، تتحول حقيقته مباشرة على العكس لحقيقة ممّا فوق الطبيعة، وبعبارات أخرى بالنسبة لمن لديهم تجربة دينيّة، تبدو الطبيعة برمتها أنّها قابلة للتكشف بصفته قداسة كونيّة، فالكون في كليته يمكن له أن يصبح تجليا قدسيا<<².

بالتالي، فالأشياء المقدّسة لا تكون مقدّسة في ذاتها، وإنّما تعطى وتنتزع منها، فهي لا تمتلك أمر قداستها، وإنّما يعود ذلك إلى قوّة متعالّية عليها؛ هذا يعكس لنا الترابط الموجود بين ثنائيّة المقدّس والمدنّس رغم تعارضهما إلا أنّهما ليسا متضادّين، والهدف من ذلك هو بناء وحدة كونية، ويظهر ذلك حسب الياد بحضور المطلق في التجربة الإنسانية.

ويرى الياد أنّ تجربة المقدّس لا يشترط أن تكون مرتبطة باعتقاد روحانيولا بإيمان إلهي، إذ لا يمكن >> أن نجعل من كلّ حياة إنسانيّة فقط مجرد نسخة لتاريخ الآلهة<<³

¹ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 134.

² - ميرسيا الياد، المقدس والمدنّس، مصدر سابق، ص 17

³ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، مرجع سابق، ص 182.

فالياذ لا يحدّد لنا ماهيّة المقدّس، قد يكون هذا الأخير في أي شيء يمكن للإنسان أن يتعامل معه، فالإنسان الديني هو الذي يبيّن ذلك على حسب اعتقاداته، كما يمكن أن تكون هذه التجليات ظاهريّة أو باطنيّة، فالإنسان يستطيع أن يدرك المقدس ضمن عالمه اليومي، بهذا يمكن للمقدّس أن يظهر كبنية عالميّة، وبالتالي، يمكنه أن يؤسّس لوحدة دينيّة (ديانة كونية)، من خلال ذلك نلاحظ أنّه يوجد ترابط تلازمي بين الإيمان والوعي بقداسته ما يؤمن به، فيوجد ترابط وثيق بين الدّين والمقدّس عبر التاريخ، لأنّ الدّين قائم على مجموعة من المبادئ والمعتقدات، وهي التي ينكشف المقدّس من خلالها، يدلّ هذا حسب "ميرسيا الياذ" على أنّه لا توجد ديانة من الديانات خالية من المقدّسات، حيث يؤكد لنا تاريخ الأديان أنّه >> كان لدى إنسان المجتمعات القديمة ميل للعيش بأكثر ما يمكن في المقدس أو في صميم الموضوعات المكرّسة، وهذا ميل يمكن ادراكه، فبالنسبة للبدائيين كما هو الشأن بالنسبة لإنسان كل المجتمعات الماقبل الحديثة، كان المقدّس يعادل القوة، وفي النهاية يعادل الحقيقة بامتياز، إنّ المقدّس مشبّع بالكينونة وقوة مقدّسة، تعني في آن واحد حقيقة، وخلودا، وفاعلية<<¹.

ونجد أنّ من أكثر التجليات بدائية، على سبيل المثال إظهار المقدّس في موضوع ما حجر أو شجر، >> حتى التجلي الأعلى الذي هو بالنسبة لمسيحي، تجسد الإله في يسوع المسيح لا يوجد انقطاع من الاستمرارية<<²، ويعتقد الياذ >> أن السر الديني هو في كون المقدس يظهر لأنّه بظهوره يحدّد ذاته ويدخل نطاق التاريخ<<³

فالياذ يؤمن أنّ المقدّس يحمل صفة الكونيّة ذلك لأننا نجد أنّ كلّ الأديان لها منظومة من المبادئ التي تقدّسها، و تتمثّل في مجموعة من الممارسات تتميز بالثبات في كل دين، وبالرغم من

¹ - ميرسيا الياذ، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص ص 17، 18.

² - المصدر نفسه، ص 17.

³ - ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 198.

اختلاف هذه الثوابت بين الأديان، إلا أنها تشترك في أنها تحمل مجموعة من الوقائع المقدسة، أي أنه بالرغم من اختلاف مظاهر المقدس بالنسبة إلى الأديان، إلا أن بنيته تبقى واحدة في جميع الأديان، فهو أساس كل ديانة.

و يرى إلياذ أنه لا يمكن للمقدس أن يتجلى، ولا أن يظهر إلا إذا حُدد بمكان وزمان محددين، حيث يعتقد الياذ >> أن الأماكن تختلف عن بعضها فهناك مكانا يحمل دلالات معينة على مكان آخر، فهناك أمكنة مختلفة عن سواها فمثلا مواطن الولادة، منبت الحب الأول أو الشارع، أو زاوية المدينة الأجنبية الأولى التي يزورها المرء في صباحه، إن هذه الأمكنة كلها تحتفظ حتى في نظر الإنسان اللامتدين بكل معنى الكلمة، تحتفظ بصفة استثنائية صفة وحيدة، إنها هي الأمكنة المقدسة لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن اللامتدين كان قد تمتع بوحى صادر عن واقع مغاير للواقع الذي يسهم فيه بتجربته اليومية>>¹.

والمكان المقدس بالنسبة إلى الياذ هو مكان غير متجانس ، وهو المكان الحقيقي الذي يكشف عن حقيقة مطلقة، يمكنه أن يؤسس لتكوّن العالم وإن >> الانفصام الذي يصيب المكان هو الذي يتيح تشكيل العالم، لأنّ هذا الانفصام هو الذي يكشف عن النقطة الثابتة عن المحور المركزي لكل إتجاه مقبل، وعندما يزهر المقدس في أية حالة من أحوال تجلي القداسة لا يوجد إنفصام في تجانس المكان وحسب، بل يوجد كذلك كشف عن واقع مطلق يعارض في لا واقعيته الإمتداد الرحب المحيط، إن ظهور المقدس هو الأساس الأنطولوجي للعالم، وإن تجلي القداسة يكشف في الامتداد المتجانس اللانهائي حيث تعذر وجود أي صدى، يكشف عن نقطة ثابتة مطلقة، يكشف عن مركز>>².

¹ - ميرسيا الياذ، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 62.

² - المصدر نفسه، ص 60.

إذن، فالمقدس يتجلى في مكان دون آخر، ونجد أن تجربة الزمان هي الأخرى تحت وطأة ثنائية المقدس والمدنس، >> إن الزمان (...) بالنسبة لإنسان المجتمعات القديمة لا ينطوي على تجانس، إنه يحتوي على انقطاعات تتم بصورة دورية، وتقسمه إلى ديمومة دنيوية لا تقبل التكرار وإلى زمان مقدس يقبل الاعادة إلى ما لانهاية>>¹.

فالزمان العادي هو الزمن الدنيوي نقوم فيه بالأعمال اليومية، أما الزمان المقدس هو زمن مطلق لا نهائي لا يعرف الانقطاع، وما يميزه عن الزمن العادي هو أنه >> زمن البدايات أي زمن خلق الكون بمختلف عناصره وزمن تدشين الأفعال وبدء الخليقة>>².

ويتجلى ذلك من خلال إمكانية استرجاعه وإعادة تكراره دوريًا عن طريق الأعياد والطقوس والمناسبات الدينية، وبالتالي، فهو إحياء للزمن البدئي فحسب الياد >> أن هذا التكرار الواعي لبوادر نموذجية معينة يكشف عن أنطولوجيا أصلية ما تنتجها الطبيعة وما يصنعه لا يجد حقيقته ولا هويته، إلا بمقدار نصيبه من حقيقة متعالية، والفعل لا معنى له ولا حقيقة إلا أن يكون إعادة لفعل بدئي>>³.

إذن، فالزمن المقدس هو الزمن الحقيقي الكامل، زمن ظاهر، يعيد للإنسان الديني معنى لحياته من خلال تكرار الأفعال التي قامت بها الآلهة أو النماذج الأولى، ولأنها اللحظة التي تتجلى فيها القدرة الإلهية لحظة الأصول والبدايات.

¹ - ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 33.

² - حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 222.

³ - ميرسيا الياد، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 19.

وتعدّ الأسطورة حسب ميرسيا الياد أيضا مظهرا من مظاهر تجلّي المقدّس، لأنها تعتبر جسر عبور بين المقدّس والدنيوي، حيث أنّها >> تحكي لنا بوادر الكائنات العليا وتجلّي قدرتهم، تصبح عندئذ النموذج المثالي لجميع أوجه النشاط البشري المحمل بالمعنى<<¹.

ولا تنفصل الأسطورة عن الواقع، إنّما تروي لنا عن كيفية مجيء الأشياء وخلقها في هذا الوجود. وبالتالي، فالأسطورة تهتمّ بالبحث عن أصل الأشياء وإعادة تحيينها في الزمن البدئي، وبالنسبة للإنسان المتديّن أن الوجود الحقيقي الأصلي إنّما يبدأ في اللحظة التي يطّلع فيها على هذا التاريخ البدئي ويسلم بنتائجها. فالأسطورة إذن، هي التي تجعل الإنسان الديني يفصل بين ما هو أصلي وما هو ديني، تفصل بين سلوكات القوة العليا(الله) وسلوكات البشر من خلال الرموز والدلالات التي تقدّمها لنا هذه الأساطير، فهي قصة مقدّسة تتعلّق دائما بخلق شيء جديد.

ومن أهمّ مظاهر الكشف والتجلّي للمقدّس حسب الياد هو الرمز أو الرمزية التي تعدّ من الأدوات التي نستخدمها من أجل فهم التجارب الدينية، لأنها تكشف لنا عن عمق الأشياء، كما جعلنا نفهمها فهما مباشرا لا يحمل أيّ تأويل أو احتمال >> من الجلي أنّ للرمزية شأنا كبيرا في حياة البشريّة الدينية، وبالرموز يصبح العالم شافا، يصبح قادرا على إظهار التعالي<<².

فالرمز حسب ميرسيا الياد ملازم لجوهر الإنسان، ومن خلال الرمز يمكن فهم ذاته والعالم ككل أيضا >> إنّ الرمزية الكونيّة تضيف قيمة جديدة لموضوع أو لعمل بدون أن تمسّ مطلقا بقيمتها الخاصّة والمباشرة، إنّ وجودا مفتوحا نحو العالم ليس وجودا لا واعيا مغلقا في الطبيعة، فالانفتاح نحو العالم يجعل

¹ - ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص10.

² - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص160.

الإنسان المتدين قادرا لأن يعرف نفسه بمعرفة العالم، وهذه المعرفة هي ثمينة بالنسبة له، لأنها دينية ولأنها ترجع للكائن¹.

وقد جعل ميرسيا الياد من الرموز أنماطا مختلفة وفاضل بينها لما تقدمه من وعي إنساني نحو فهم العالم، وهذه الرموز عند الإنسان المتدين تعبر عن الظهور الكشفي للمقدس، وهو الكشف عن الحقيقة المطلقة، وقد ميز الياد بين الرموز والتجلي، فالرمز هو تجسيد للألوهية أي هو المقدس ذاته، أما التجلي هو مجموعة من الصور والأشكال المادية التي تحلّ فيها لظهور ذلك المقدس كالحجر والصخرة².

وعليه، فتجلي المقدس جعل من الإنسان المتدين مفتحا على العالم، بالتالي يفتح على وجود ديانة كونية تقوم على بنية للمقدس؛ وبما أنّ ميرسيا الياد يرى بأنّ هناك ديانة واحدة عالمية وكونية تعكس الرؤية الأحادية للأديان المتمثلة في وحدة المقدس، فنجده يسلم بفكرة التوحيد الأولاني، ومنه فهو يؤمن بفكرة الإله الواحد ويرى أنّها هي الأصل، أي أنّه يدعو إلى وجود ديانة عالمية خارج التاريخ، نجده بذلك يعتقد أنّ أصل الدين إلهي وليس إنساني، يصل إليه الإنسان عن طريق الوحي، الذي هو عبارة عن صورة للتجلي الإلهي في التاريخ، ويعتقد الياد أنّ هذا الاهتمام بالأصول الدينية راجع للديانات الهرمسية* واهتمامها بالدين منذ عصر النهضة وكان ذلك حسبه يعبر عن حنين وبحث عن وحي أولاني، حيث يقول: إن >> طفرة الفكر الماورائي الغيبي الأوروبي في أوائل القرن العشرين والنهضة الدينية

¹ - ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 124.

² - أحمد زين الدين، الديني والديني قراءة في فكر ميرسيا الياد، بيسان، ط1، 2018، ص 60.

*الهرمسية (Corpus Hermeticum) : هي مجموعة كتب تنسب لهرمس الحكيم صاحب مثلث العظمة، والحقيقة أنّ أول ترجمة للمتون الهرمسية قام بهامرسيليو ف يتشينو (1433 - 1499) بطلب من زميله [كوزيمو مد يدتشي (1389 - 1464) صاحب المخطوط الأصلي وقد كانت الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية. (عبد الله جفال، الأسطورة والدين، فراس السواح وميرسيا الياد نموذجاً، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة وهران 2، 2016 - 2017، ص 149).

والمكتسبات العديدة المتنوعة من تعمق علم النفس والشعر والفيزياء الصغرية (الميكروفيزياء) وحدها هي التي مكّنت من فهم الأفق الرّوحي للبدائيين وبنية رموزهم ووظيفة خرافاتهم ونضوج تصوّفهم¹.

فميرسيا الياد هنا يحاول أن يلفت النظر إلى عدم إغفال ظاهرة دينية مهما كانت بسيطة وقليلة الأهمية لحساب ظاهرة أخرى تكون أشمل وأكثر انتشاراً، أي أننا لابدّ أن نولي اهتماماً بالمعتقدات الدينية القديمة، لأنها تكشف لنا ما كان مجهولاً، وهذا ما كشفه لنا "فيتشينو" في الديانة الهرمسية بوجود وحي أولاني، وهو أقدم أنواع الوحي، حيث >> سبق وحي موسى وألهم فيثاغورس وأفلاطون، كما ألهم المجوس الفرس<<².

ونجد أن هذا الحنين للأولاني حسب إلياد قد مسّ أيضاً النزعة الوضعية والمادية ويظهر ذلك من خلال كتابات كل من "داروين" و"سبنسر"... إلخ، وهذا يدلّ على حنين إلى الأصول وإلى العود الأبدي، ضف إلى ذلك أننا نجد اهتماماً روحياً في ظلّ الاهتمام الوضعي، كما نجد أيضاً الجمعية الإشراقية هي الأخرى تحاول أن تثبت صحة عقيدتها الإشراقية عن طريق أدلة علمية تجريبية يقول إلياد: >> أمّا الآن في القرن التاسع عشر وفي عصر علمي ووضعي، فقد صار خلود النفس مرتبطاً بنجاح تجربة أن نبرهن علمياً على هذا الخلود يعني الإتيان بأدلة فعلية، أي مادية وهكذا صير لا حقا إلى اتخاذ أجهزة مخبرية معقّدة ترمي إلى دراسة الدليل على بقاء النفس حيّة بعد الموت، والحال إنّنا نجد ذلك التناؤل الوضعي يسحب ظله على معظم الأبحاث البارابسيكولوجية، إذ يلوح دائماً من خلالها ذلك الأمل بأنّه لا بدّ في يوم من الأيام أن يبرهن علمياً على وجود النفس بعد الموت<<³.

¹ - سهيل بشروئي و مرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة: محمدغني، دار

الساقي، بيروت، لندن، ط1، 2012، ص 77.

² - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص111.

³ - المصدر نفسه، ص118، 119.

كما يقول أيضا: >> فالحركة الروحانية شأنها شأن الجمعية الإشرافية، عبّرت عن روح العصر ذاته الذي عبّرت عنه الأيديولوجيات الوضعيّة، إن قراء أصل الأنواع والقوة والمادة ومقالات في الميثولوجيا المقارنة وكشف الحجاب عن وجه ايزيس لم يكونوا الأشخاص أنفسهم لكن أمرا بعينه كان يجمع بينهم (...). النمط السائد، المقاربة الوضعية للوقائع والبحث عن الأصول وعن البداية الحقيقية للدين>>¹.

هذا يعني أنّ الاهتمام بأصل الدّين ظلّ ماثلا حتى من خلال النّزعات الوضعيّة ومؤثرا في تقدّمها؛ وبالتالي فاهتمام إلياد بالأصول الدينيّة والروحيّة، هو من أجل فهم حقيقة الدين التي بحث فيها عن التشابه الموجود في السلوك الديني عند الإنسان والتي في ظاهرها تعكس لنا رؤية موحّدة وواحدة للأديان، بالتالي، فهي تدور حول وجود ديانة كونية عالمية، والإنسان حسب إلياد سواء كان متدينا أو غير متدين، فهو يدين بالديانة الكونية والتي تتمثّل في المقدّس وتختلف هذه الديانة من ناحية الأساليب والأشكال والممارسات، وكأنّ محور جميع الديانات يقوم على فكرة أساسيّة، ثنائيّة المقدّس والمدنّس، فلا يمكن أن نجد أي ديانة لا تقوم على جدليّة الدّيني والدنيوي الطاهر والنجس، ما يعني ذلك أن كلّ إنسان يؤمن بديانة كونية، >> غير أن هذا الإنسان اللامتدين متحدر من الإنسان المتدين، وسواء أراد أم لم يرد فهو صنيعته، وقد تكون انطلاقا من أوضاع اضطلع بها أجداد، وباختصار هو حصيلة عملية إبطال صيغة القداسة وتاما أن الطبيعة هي حصيلة دنيوية متدرجة للكون صنيعة الإله>>².

إذن، فالديانة الكونيّة التي يدعو إليها ميرسيا إلياد، تتجلّى حينما نعيد للدين قيمته من خلال استعادة تجربة المقدّس، باعتبارها تجربة أصليّة وهي التي تعبّر عن الحقيقة والشمولية، كما تعبّر عن فهم الصلة التي تربط الإنسان بخالقه، وحسب إلياد لا يمكن فهم ماهية هذه التجربة إلا بالعودة إلى المجتمعات القديمة، لمعرفة أهمّ تجلياتها وكشف أسرار تشكّلها، ولتبيّن أنّ الدين عنصر أساسي في النشاط البشري.

¹ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنفي الدين، مصدر سابق، ص 120.

² - ميرسيا الياد، المقدس والمدنّس، المصدر سابق، ص 147.

المبحث الثاني: العود الأبدي

تتعلق فكرة العود الأبدي eternal recurrence، أو فكرة التكرارية من أن الدورة الحياتية تعرف سيرورة دائمة وأبدية، وذلك يرجع لقابلية تكرار الحوادث بنفس الطريقة فهي تذهب إلى >> أن كل ما هناك سوف يعود مرة أخرى، وأن ما حدث من قبل وما يحدث الآن سوف يحدث مرة أخرى، بالطريقة نفسها في كل مرة وإلى الأبد، فلن يحدث شيء لم يحدث عددا لا حصر له من المرات في تكرار دقيق للشيء نفسه¹

ويمكن اعتبار فكرة العود الأبدي بأنها دورة لا نهائية، حيث أن كل شيء سيعود من جديد كل مرة وإلى الأبد، هذا التكرار ضروري لوجود الإنسان والكون ككل، هذا و تؤمن هذه النظرية بانبثاق متجدد أبدا لعالم آخر يولد من الاحتراق الكوني، بعد أن يكون الاحتراق قد أفنى كل شيء²، ونجد أن هذه الفكرة ظهرت بشكل واضح وجديد عند الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" وعند "ميرسيا الياد" وهي فكرة قديمة مستوحاة من فلسفة "هيراقليطس" التي كانت إحدى أهم الفلسفات في العهد اليوناني، لكن هذه الرواية عن العود الأبدي لم تكن الأخيرة، لكنّها بالتأكيد الرواية الأهمّ، ذلك لأنّ فلسفة "هيراقليطس" قد حققت ما كان يصبو إليه الإنسان الإغريقي الذي وجد نفسه نهبا للسيرورة والزوال.³

وقد ظهرت بوادر هذه الرؤية في فلسفة " أنكسمندرس"، من خلال دعوته إلى وجود عدد لا متناهي من العوالم ثم تخضع للفناء الكوني والانحلال والفساد، أما هيرقليطس فقد استبدل اللامتناهي بالنار، فكل شيء حسبه يخرج من النار وإلى النار يعود، وظهرت عند الفيثاغوريين عندما نادوا بأنّ

¹ - عدنان فالح، مقدمة لدراسة العود الأبدي للشبيه في فلسفة نيتشه، مجلة الكوفة، العدد 3، 2013، ص 81.

² - أحمد زين الدين، الديني والدينيويقراءة في فكر ميرسيا الياد، مرجع سابق، ص 89.

³ - عدنان فالح، المرجع نفسه، ص 97.

الزمان يعود كما صار من قبل وستتعاقب كل حوادث العالم،¹ أمّا نيتشه فقد أكد أنّ للإنسان مراحل ودورات أهمّها دورة أو مرحلة البدء من جديد، وهي تعتبر ولادة جديدة لكلّ شيء في الحياة سواء كان كبيراً أو صغيراً، لأنّ هذه الحياة لها دورات جديدة تعود كل مرة، وهي تستدعي عوالم جديدة ولهذا يقول نيتشه: >> سأعود مع هذه الشمس وهذه الأرض، وهذا النسر وهذه الحية لا من أجل حياة جديدة، ولا من أجل حياة أحسن، ولا من أجل حياة مشابهة، وإنما سأعود دائماً وأبداً إلى نفس هذه الحياة بعينها، وأنا لا أتغير، لا في صغيرة ولا في كبيرة>>.² ويقصد نيتشه هنا أن الحياة تعرف دورات متكررة ولن تكتفي بالتكرار فقط، إنّما ستكون مشابهة أتم الشبه لسابقتها و بكل تفاصيلها. ويقول أيضاً: >> كل شيء يمضي، كل شيء يعود، وبصفة أبدية تدور عجلة الوجود، كل شيء ينبع من جديد، بصفة أبدية تمضي الدورة السنوية للوجود، كل شيء ينكسر، وكل شيء يلتئم من جديد بصفة أبدية يظل بيني بيت الوجود، كل شيء ينفصل، وكل شيء يلتقي من جديد بصفة أبدية تظل دورة الوجود وفيه لذاتها، في كل لحظة يبدأ الوجود>>.³ إذن، فنيتشه يعتقد أن الوجود يعرف تكراراً مستمراً، فحوادث العالم حسبه متجددة ومتكررة دائماً كلما أكملت دورتها.

هذا فيما يخص النظرة العامة على نظرية العود الأبدي عبر العصور، أمّا فيما يخص فكرة ميرسا الياذ حول العود الأبدي، فهو يرى >> بأن العود الأبدي هو الاعتقاد بأنّ الماضي يحتوي الأصول المقدّسة ولا بدّ من الرجوع إليها دائماً، إما مباشرة، وإما بإقامة طقوس في الحاضر، تذكر بتلك الأصول

¹ - هبة عادل، العود الأبدي في الفكر الفلسفي المعاصر من التجذير إلى التحوير، مجلة الأستاذ، العدد 211، المجلد الأول 2014، ص ص 375، 376.

² - عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 253.

³ - فريديريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007، ص 410.

وتضمن بإستعادتها ولو لوقت وجيز، هو زمن الطقس>>. ¹ف"إلياد" هنا، يرى بأن فكرة العود الأبدي هي عبارة عن تكرار لأفعال قام بها الإنسان القديم، لأنها تمثل أفعالا مقدّسة باعتبارها النّموزج الأوّل، وتعتبر الطقوس البوابة التي يستطيع من خلالها الإنسان استعادة الأفعال البدائيّة.

ويقول أيضا: >> إن إنسان الحضارات التقليدية إستطاع بوساطة طرق إصطنعها، أن يتحمل (التاريخ)، وبينما كيف كان يحمي نفسه من التاريخ، إما بإلغائه دوريا عن طريق ولادة الكون، وتجديد ولادة الزمان، وإما بإضافائه على حوادث التاريخ معنى بعده تاريخي، وهو معنى لا يقف عند تقديم العزاء وحسب، وإنما يتعدى ذلك، أولا وقبل كل شيء إلى انطوائه على ترابط، أي قابلية الاندراج في نظام بيّن حيث لكل من الكون والإنسان سبب وجود>>. ²

نلاحظ أن رؤية إلياد لنظرية العود الأبدي، تحاول أن تركز على التفكير التقليدي القديم أكثر من البحث في مفهوم العود الأبدي وهذا ما أشار إليه الياد في مقدمة كتابه "أسطورة العود الأبدي"، حيث قال: >> لا بد من تحليل الظاهرة التاريخية تحليلا نظريا [عمدنا] أن ندرس المفاهيم الأساسية في المجتمعات القديمة التي إن كانت عرفت شكلا من التاريخ، إلا أنها كانت تعمل جاهدة على ألا تدخله في إعتبارها>>. ³

ونجد إلياد يُرجع فضل فكرة العود الأبدي إلى الفيلسوف اليوناني "أفلاطون" أكثر منها إلى "هيراقليطس"، ويثبت ذلك عن طريق محاورة "طيمائوس" وهي المحاورة التي يثبت فيها أفلاطون أنّ الكون مصنوع بشكل دائري، وأنّ لكل واحد من الكواكب السبعة حركته وتأثيره على العالم السفلي، وما أن تتحقّق

¹ - خزعل الماجدي، علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص 134.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص7.

الدورات المختلفة لتلك الكواكب، وتصل إلى تمامها في الزمن عينه، حتى تعود إلى نقطة انطلاقها الأولى في دورة كونية كاملة.¹

وقبل التطرق إلى نظرية التكرار عند إلياد، لابدّ أولاً أن ننوّه بأنّه مميّز بين نموذجين من المجتمعات، المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة، وقد فضّل الأولى، لأنّه يرى بأن الأفعال التي يقوم بها الإنسان التقليدي لها قيمة، لأن الفعل عنده لا يكون حقيقياً إلا إذا قام بتكرار الأفعال التي قامت بها النماذج الأولى، حيث قال: >> في المفهوم الأنطولوجي البدائي، الشيء أو الفعل لا يصير حقيقياً إلا أن يحاكي أو يكرر نمودجا أصلياً، أي أن الحقيقة لا تكتسب إلا بالتكرار أو الاقتسام، وكل ما ليس له نمودج مثالي فهو عار من المعنى.<<².

بالتالي، فوظيفة التكرار تتكشف عندما لم يصبح للفعل الإنساني ولا لأشياء العالم الخارجي قيمة ذاتية مستقلة، وهذه القيمة تتمثل في إعادة الأفعال البدئية وتكرار لمثال أسطوري، لأنّ الحياة هي عبارة عن تكرار متّصل لأعمال قام بها آخرون.³

نلاحظ أنّ فكرة التكرار التي يدعو إليها إلياد والتي تحاكي النماذج الأصلية هي مستوحاة من نظرية أفلاطون ، هذا ما يذكره إلياد في كتابه: >> إنّ هذه الأنطولوجيا البدائية قائمة على بنية أفلاطونية، أو يمكننا إعتبار أفلاطون فيلسوف العقلية البدئية بامتياز.<<⁴.

¹ - أحمد زين الدين، الديني والديني في فكر ميرسيا الياد، مرجع سابق، ص ص 89 - 90.

² - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 70.

³ - عدنان فالح، مقدمة لدراسة العود الأبدي للشبيه في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 84.

⁴ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 70.

وعليه، لا شيء في الوجود الإنساني له قيمة حسب ميرسيا إلياد إلا إذا تم أخذ الحقيقة من النماذج الأصلية البدئية، ويتضح لنا هدفه في استعادة النماذج من أجل رسم نمطية الإنسان القديم مع الأسطورة، و التي تتداخل وتتربط مع الإنسان الحديث المصبوغ بالنزعة التاريخية.¹

إذن، بالنسبة لإلياد فإن التكرار الواعي لنماذج وأفعال معينة تكشف عن أنطولوجيا أصلية، لأن ما يوجد على وجه الأرض سواء كان كائن أو جماد لا تُعرف هوياتهم إلا بقدر ارتباطهم بقوى متعالية، كما أنّ الفعل لا يكون له معنى إلا إذا تمكن من إعادة فعل بدئي.²

وحتى يعيد الإنسان القديم هذه النماذج ويكرّرها لابدّ عليه من الاعتماد على الأسطورة والطقس، لأنّه يمكن للإنسان القديم أن يعود للزمن البدئي ويصبح معاصرا للحوادث الأولى، وهو ما تقوم به الأسطورة، >> وبتلاوة الأساطير يصار إلى استعادة هذا الزمن الأسطوري، وتبعاً لذلك يصبح المرء معاصرا للحوادث التي جرت في ذلك الزمان، ويقتسم مع الآلهة أو الأبطال حضورهم<<.³

إذن، فإنّ الفعل الذي يكون له معنى، لابدّ أن يرتبط بالأسطورة والتي من خلالها يخرج الإنسان من الزمن العادي ويعايش الزمن المقدّس، ولا يتمّ ذلك إلا بتكرار الأفعال الأولى الأصلية.

لكن السؤال الذي يمكن طرحه هو لماذا ميرسيا الياد يقوم بإلغاء الزمن الدنيوي والدعوة إلىالزمن

الميطيقي (الأسطوري)؟

¹ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 158.

² - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 19.

³ - ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 20.

يجيب ميرسيا الياد على هذا السؤال في كتابه حيث قال: >> إنَّ إنسان الثقافات القديمة يجد صعوبة في تحمل التاريخ فيضطر إلى إلغائه بصورة دورية<<¹. بالتالي، يبين لنا الياد أنَّ إعادة تحيين الزمن الأسطوري لا يكون بصورة عامة، وإنَّما عبر فترات زمنية معيّنة، وهي الفترات التي تحمل دلالة ومعنى؛ وتبدو السنة الجديدة بالنسبة لالياد هي اللحظة التي نعيد فيها الزمن المقدس، لأنَّها تعتبر >> إعادة في الحاضر لنشأة الكون، فإنَّها تتضمن استئناف الزمان منذ بدئه، أي ترميم الزمان الأولي، الزمان المحض، الزمان الذي كان يوجد لحظة الخلق<<².

فالياد إذن، يرى أنَّ الإنسان القديم يمكنه تحيين وتجديد الحوادث عن طريق العودة إلى الزمن البدئي بصفة دورية على عكس الإنسان الحديث الذي لا يمكنه إعادة الحوادث التاريخية، يقول >> كان البدائي حين يمنح الزمان وجهة دائرية، يلغي عدم قابليته للرجوع، كل شيء يعود إلى بدايته في كل لحظة، وليس الماضي غير تصور سابق للمستقبل، مامن حادثة إلا وهي قابلة للرجوع، وما من تغيير إلا وهو غير نهائي بمعنى ما، يمكننا القول أنه لا يحدث جديد في العالم لأن كل شيء ما هو غير تكرر للنماذج البدئية نفسها، وهذا التكرار إذ يحين اللحظة الميظيقية التي تتكشف فيها البادرة النموذجية، ما ينفك يبقي العالم في لحظة فجر البدايات نفسها، والزمان لا يفعل شيئاً غير أن يتيح للأشياء أن تظهر وأن توجد، فليس له تأثير حاسم على هذا الوجود، لأنه هو نفسه ما ينفك يولد من جديد<<³.

وعليه، تتجلى فكرة العود الأبدي عند الياد، بأنَّ السلوك الإنساني ليس فقط تقليدا لتراث سابق يتوارثه الإنسان من جيل إلى آخر، وإنَّما هو مشاركة فاعلة في أحداث ومناسبات مقدسة لإعادة الزمن

¹ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 74.

² - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 111.

³ - ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 160.

الأسطوري، كما تعبّر فكرة العود الأبدي عند الياد عن نظام ديني لأنه يضمّ أهمّ مكوناته (أساطير، معتقدات، طقوس...).

المبحث الثالث: العلمنة والدين

إنّ رؤية "ميرسيا الياد" للدين تتمحور حول مفهوم المقدّس، ومن خلال ذلك نجده قد ميّز بين الإنسان البدائي الذي يتشبّه بالمقدّس، لأنه يضفي معنى وقيمة جوهرية لحياته، والانسان المعاصر الذي يرفض - في الغالب - وجوده، ويعتبر أنّ هذا الأخير يتعارض مع أيّ شيء يكون دنيويًا، ولا يسير معه أبداً، وبهذا نجد إلياد يقول بوجود عالين متناقضين هما الديني والعلماني⁽¹⁾. يعدّ المقدّس في نظر "الياد" هو العامل الأساسي لتوليد المعنى في الحياة أي أنّه بنية الوعي الإنساني، وهو أساس فهم الحياة الدينية >> مهما كان السياق التاريخي الذي ينغمس الإنسان الديني فيه، فإنه يؤمن على الدوام بأن ثمة واقعا غامضا، هو المقدس، الذي يتعالى على هذه الحياة الدنيا، ولكنه يتجلى فيها، ولذا فإنه يقدهس ويعتبره واقعيًا، إنه يؤمن بأن للحياة أصلا مقدسا، وأن الوجود الإنساني يحقق في الحاضر جميع إمكاناته بقر إتصاف هذا الوجود بالصفة الدينية.<<⁽²⁾

كما يعتبر الدين مهمًا في حياة الإنسان حسب "ويلهلم دوبري" وخاصة في الديانات البدائية، لأنّها تعبّر عن ثقافة أيّ أمة موجودة في وقتنا الرّاهن، هذا و نجده قد قسمّ الأبعاد الثلاثة للإنسان منذ الحياة البدائية إلى ثلاثة أبعاد، هي: البعد الوجودي والبعد الرمزي والبعد الديني.⁽³⁾

¹ - خزعل الماجدي، علم الاديان (تاريخه، مكوناته، مناهجه، اعلامه، حاضره، مستقبه)، مؤمنون بلا حدود، للدراسات والابحاث، المملكة المغربية- الرباط، 2016، ص 131.

² - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، ت، عادل العوا، دار التنوير، بيروت لبنان، 2009، ص 228.

³ - عبد القادر عبد العالي، الإنسان القرآني، دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 95، 2019، ص 44.

ويعتبر البعد الديني له ارتباط كبير في حياة الإنسان المتدين، ويظهر هذا الاستخدام في ثلاث

دلالات حسب الأنثروبولوجي "جيورجي ألس":⁽¹⁾

1- الرجل المتدين بمعنى الزائد أو القائد: وهو الإنسان الذي له رابطة بالمقدس أو الإلهي، كما

يستخدم هذا المصطلح في الإسلام.

2- البعد الديني للنشاط البشري : ويقصد به أنّ الإنسان ذو طبيعة دينية.

3- الإنسان المقابل للإنسان الحداثي: ويقصد به أنّ الإنسان الديني هو الذي عاش في مرحلة ما قبل

، الحداثة وهو ما يراه " ميرسيا الياد".

فهنا يوضّح لنا "ميرسيا الياد" أنّ الإنسان الديني هو الذي يعيش في علاقة واتصال مع الكون المليء

بالأشياء المقدّسة التي تحمل معنى وقيمة في الحياة، >>إنّ الإنسان الديني يعتقد أنّ الكون يحيا ويتكلم،

وأن حياة الكون ذاتها برهان على قداسته مادامت الآلهة قد خلقتهم ومادامت الآلهة تتجلى للناس عبر

الحياة الكونية<<⁽²⁾. فالممارسات الدينية التي يقوم بها الإنسان الديني لها قيمة لأنها متشعبة بالقداسة،

ويعدّ هو العالم الحقيقي بالنسبة له، لأن >>رغبته في أن يوجد في الواقع الموضوعي في ألا يدع شلل

نسبية التجارب الذاتية الخالصة يستولي عليه، رغبته في أن يحيا في عالم واقعي ناجح، لا في وهم، وهذا

السلوك يتحقق في مستوى وجوده كلها، (...). رغبة الإنسان الديني أن يتحرك في عالم مقدس، أي في

مكان مقدس<<⁽³⁾.

فميرسيا الياد يعتبر أنّ الإنسان الديني يعيش من أجل هدف هو إضفاء القداسة على العالم للارتباط

بما هو إلهي، لكن في مقابل ذلك يرى أنّ الإنسان اللاديني - وهو الذي يعيش في العالم الحديث - هو

¹ - عبد القادر عبد العالي، الإنسان القرآني، دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية

الغربية، مرجع سابق، ص 44.

² - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 191.

³ - المصدر نفسه، ص 66.

إنسان بلا معنى ولا غاية وذلك نتيجة التطورات العلميّة التي حدثت في عصره، فأصبح إنسانا ماديا، فردانيا منعزلا إلى أقصى درجة يبحث عن الاستقلالية، وذلك من أجل التحرّر من سيطرة الطبيعة، بعيدا عن الدين، فالإنسان الحديث اللاديني يحاول الوصول إلى الحقيقة بتحرّره من كل ما هو ديني عن طريق مسار تاريخي وليس الارتباط بما هو متعالّي مقدّس، لأنّه في نظر ميرسيا >الإنسان يصنع نفسه بنفسه ولا يستطيع أن يصنعها تماما إلا بقدر سلخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم، فالمقدس هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته، وهو لن يغدو ذاته إلا عندما يحرر ذاته جذريا من أسر الخرافة والزيّف، إنه لن يصبح حرا إلا عندما يقتل آخر إله <<(1).

وبالتالي، هي دعوة لإلغاء أي مرجع ديني ، واعتبار الدين كظاهرة إجتماعية وإنسانية وتاريخية لا بد من تفسيرها وإخضاعها للتحليل والتفكيك، وتجريدها من الخرافات والأساطير التي مضى عليها الزمن، فإنسان الأنوار يحاول أن يدنّس كل ما هو مقدّس، ويصبغه بالصبغة الدنيوية، وأصبحت الحقيقة هي التي يصنعها الإنسان، فهو جوهر مادي، هو >إنسان بلا حدود، يتمتّع بكل السّمات الأساسية للطبيعة_ المادة، فهو بذاته مرجعية ذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه، اجتماعية أو تاريخية أو أخلاقية أو جمالية، فهو سوبرمان حقيقي، إنسان يعيش في الزمان الطبيعي الحرّ وليس في الزمان التاريخي الإنساني الذي تتحكّم فيه القيم والأعراف <<(2). فما يؤكّده الإنسان الحداثي هو إنكار أية معرفة خارج الإنسان، وذلك لما يمتلكه من قدرات تكيفه للوصول إلى كل ما يبتغيه دون إرجاعها إلى تفسيرات خارج عن الإنسان، >فالإنسان أو الذات الإنسانية ستكون هي المرجع النهائي لكل أشكال المعرفة كما

¹ - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق ، ص228.

² - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص

لكل المواقف والقرارات، فالدين والأخلاق والدولة والتاريخ والحياة والفن والأدب والحق والقانون، وحتى الطبيعة والكون كلها يجب أن تمر عبر الإنسان حريته ووعيه وجهده⁽¹⁾.

فالإنسان اللاديني هو إنسان علماني يقوم على الحرية والعقلانية والذاتية، وعليه هو يدعو إلى التحرر من أي قدرة إلهية، وهو التصريح بالتخلي عن كل ما هو ديني، بالتالي عن كل ما هو مقدس متعال، وهذا يعني تمجيد الإنسان وإعلائه، هذا ما يعلنه "نيتشه" عند تصريحه بموت الإله، فهو بذلك يدعو إلى >إسقاط جميع الأخرويات، وجميع العوالم الماورائية ونسف جميع القيم والمثل العليا... إنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشطي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع، هوية الإنسان التي أضحت مجرد تعدد وتشتت واختلافات تختفي وراء وحدة وهمية⁽²⁾.

ويرى "نيتشه" أنه حتى نتخلص من هذه العوالم الميتافيزيقية، ومن هذه التأويلات غير الواقعية ونعطي معنى لهذه الحياة وهذا الوجود، لابد من إرادة القوة >هل تريدون اسما لهذا العالم...، وحلا لجميع أسراره وألغازه؟ إنّه إرادة القوة، ولا شيء آخر غيرها⁽³⁾. كذلك يرى "كارل ماركس" (Karl Marx) 1818-1883 أن الدين مجرد بناء فكري خيالي وهو عبارة عن أيديولوجيا محدّدة وغير محدّدة⁽⁴⁾. فالإنسان خاضع للمادية التاريخية، للتحرر من أية قيود مثالية متعالية. ويرى أنه توجد محاولات كثيرة لبناء عالم

¹ - السيد صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدثة، دراسة نقدية مقارنة بين الحدثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 45.

² - عبد الرزاق الداوي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ص 35.

³ - المرجع نفسه، ص 36.

⁴ - لوسيان سكويلا، هل يمكن الاستغناء عن الدين، ترجمة: محمد الحاج سالم، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص 10.

عقلاني ولاوجود للدين فيه.وأما "ماكس فيبر" Max Weber (1864 - 1920) فيرى، أن الدين ما هو إلا اعتقاد لا عقلاني ولا يمكن أن يدوم في عالم اليوم العقلاني، لأن سحره لم يعد موجوداً.⁽¹⁾

إذن، فالاعتقاد العلماني يدعو إلى القطيعة التامة مع كل ما هو لا عقلاني ، إذ لابد من الابتعاد عن الاعتقادات الميتافيزيقية والإيمان بكل ما هو متعالي، ولا بدّ من الاعتماد الكليّ على التفسيرات العقلية الموضوعية والعلمية التي من شأنها أن تحرّر الإنسان من تلك القيود الخرافية الغيبية.

من خلال ما سبق نلاحظ أن فكرة المقدّس التي كانت مهيمنة في القرون السابقة، قد آلت إلى الأفول في عصر الأنوار، فظهور دعوات الحداثة والأنوار كان بمثابة حركة تدنيسيه هدفها التجرد من المقدّس واستبداله بما هو دنيوي واقعي.⁽²⁾ وكان هذا على حد تعبير " كيث توماس " Keith tomas >> بمثابة عصر (تحرير العالم من الخرافة)، وكأنّ هذا يعني انهيار الطريقة التي نرى بها العالم وكأنه مليء بالقوى السحرية والروحية وبالقوى التي يحكم كونا غامضاً⁽³⁾.

لكن السؤال المطروح: هل يمكن انتزاع القداسة وسلخها عن العالم والإنسان؟ وهل يمكن الاستغناء فعلا عن الدين؟ وهل للدين نهاية؟ أم أنّ الدين يعتبر حتمية ضرورية أمام الرؤية الواقعية؟

يجيب " ميرسيا الياد " >> أن المقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي⁽⁴⁾. كما يذهب إلى ذلك "كارل ماركس" وذلك لأن المقدّس في نظر "الياد" هو >>عالم ذا معنى _ والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء _ هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسمّيها

¹ - لوسيا نسكوبلا، هل يمكن الاستغناء عن الدين، مرجع سابق، ص 169.

² - لونييس بن علي، النقد والمقدس، مجلة المقدس والتاريخ، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص ص 7،6.

³ - المرجع نفسه، ص 7.

⁴ - ميرتشيا اليادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 40.

عملية التجلي للمقدس¹. (1) ف"الياد" هنا يرى بأن الإنسان له ارتباط وثيق بما هو مقدس وديني، لأن الإيمان شعور داخلي لا يستطيع إنكاره كما يفعل الإنسان الحديث وهو حسب "الياد" بالرغم من رفض الإنسان الحديث للدين إلا أنه >> لا يزال يحتفظ إن أحب وإن كره ببقايا سلوك الإنسان الديني، ولكن بعد تجريدها عن دلالاتها الدينية، وهو مهما صنع فإنه وريث الإنسان الديني وليس في وسعه أن يحو ماضيه بسلسلة من أحوال النفي والرفض، ولكن الوقائع التي كفر بها مازالت تخامره². (2) فالإنسان الحديث بالرغم من محاولاته للتخلص مما هو مقدس إلا أنه لا يمكنه ذلك فهو بطريقة من الطرق يعيش دلالات دينية تحمل أبعادا قدسية، يقول ميرسيا الياد: >> فنحن نجد في أشد المجتمعات علمنة، وبين أكثر حركات الشبيبة المعاصرة عداً للتقاليد والأعراف (...) عدداً معيناً من الظواهر التي تبدو غير دينية، وإنما يمكن لنا أن نستشف فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدس³. (3)

وعليه، لا يمكن التخلص من المقدس حتى في ظل العلمانية >> لأن البحث عن المقدس أساسي بالنسبة للإنسان، إذ يبدو أن الإنسان لا يمكنه أن يواجه عالماً من الصيرورة الكاملة، والحياد الكامل لا مركز له ولا معنى ولا أسرار فيه، ولذا فهو دائم البحث عن مركز ومعنى، يحاول دائماً أن يستعيد القداسة لعالمه وهذا يعود إلى أن الإنسان ليس مجرد إنسان طبيعي مجموعة من العناصر البيولوجية، وإنما يوجد داخله ما يميزه عن الطبيعة⁴. (4) فسلوكات الإنسان اللاديني إذا هي دينية في مضمونها، لأن هذه الحركات العلمانية تقوم بنفس مبادئ الدين حيث نجدها >> تقوم في تنظيمها على بنية هرمية، كما أن لها دساتيرها، ومرجعياتها النصية التأسيسية وأصنامها، وحتى تكتمل الدائرة نمتلك الأتباع والأشياء

1- ميرتشيا اليادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 40.

2- ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 229.

3- ميرتشيا اليادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، المصدر نفسه، ص 43.

4- رحيم يوسف، العلمانية من أنسنة الإلهي إلى تأليه الإنساني رؤى وأفكار، مجلة مدونة، المجلد الخامس، العدد الأول،

جوان 2018، ص ص 418، 419.

والمؤمنين بها، كما أنّ موقفها من الآخرين، أي من الحركات والأفكار المعارضة لها يكون موقفا متعصبا ومنتجا للعنف⁽¹⁾. فمثلا نجد "كارل ماركس" من الذين يمثلون ذلك التعصب الديني، لأنه حسب ميرسيا الياد >> عاود أخذ وتمديد الأساطير الأخروية الكبرى للعالم الآسيوي المتوسطي، أي: دور المنقذ الصالح (المختار، المسيح، البريء، المبعوث) في يومنا للبروليتاريا التي هي مدعوة بالأمها لتغيير الأنطولوجية للعالم⁽²⁾. فكان بـ"ماركس" ينادي بضرورة العودة إلى الأصول، أي الاستعانة بالدين من أجل إشباع حاجياتهم ومصالحهم السياسيّة الدفينة، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق العودة إلى الدين وإلى الاعتماد على أشكال المقدّس باختلافها.⁽³⁾ فالإنسان الحديث لم يستطع الانفلات من سيطرة الدين، لأننا نلاحظ أنّ مظاهر التدين لا تتفكّ وتظهر في كل فترة أو في كل سلوك من حياته، سواء كان مدركا لتلك الدلالات الدينيّة أم لا، يقول ميرسيا الياد >> إنّ الإنسان الحديث لا ينفكّ يحلم ويقع في الحبّ ويسمع الموسيقى، ويذهب إلى المسرح ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب، أي أنّه بكلمة، لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا في عالم وجودي خاص، وفي كون كوني⁽⁴⁾.

ويرى ميرسيا الياد أنّ سقوط الإنسان الحديث في التاريخ جعله يعيش في أزمة اللامعنى والتشتت، يعيش بلا غايات ولا أهداف، يعيش في فوضى وفساد، وذلك لغيب الرؤى والمبادئ الكونية العليا التي تحكمه، لأنّ الإنسان >> بفطرته لا يملك أن يستقرّ في هذا الكون الهائل ذرة تائهة معلقة ضائعة، إذ لا بد له من رباط معين في هذا الكون يضمن له الاستقرار ومعرفة مكانه في هذا الكون الذي يعيش فيه، ولذلك

¹ - لونييس بن علي، النقد والمقدس، مرجع سابق، ص 9.

² - ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 149.

³ - جورج قرم، المسألة الدينية في القرن 21، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 170.

⁴ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 45.

لابدّ له من عقيدة تفسّر له ما يحيط به وتفسّر له مكانه فيما حوله⁽¹⁾. لعلّ "ميرسيا الياذ" هنا أراد أن يوضّح لنا أن أزمة الإنسان الحديث، هي أزمة دينيّة لأنّ الإنسان اللاديني لا يشعر بمعنى الحياة، لغياب المعنى الحقيقي والهدف الأساسي لهذا الوجود، يقول: >>الحقّ أنّه يصعب على المرء أن يتصوّر كيف يمكن للذهن البشري أن يعمل من دون وجود قناعة لديه بأنّ ثمة شيئاً في العالم هو فعلاً حقيقي، كما أنّه يستحيل على المرء أن يتخيّل كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء معنى على دوافع الإنسان وتجاربّه، فإنّ نعي العالم على أنه عالم حقيقي وذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطاً حميمياً باكتشاف المقدّس، فمن خلال تجربة المقدّس كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقيّاً وقويّاً وغنياً وذا معنى، وبين ما هو ليس كذلك، أي ما هو عبارة عن ذلك الدفق الفوضوي والخطر من الأشياء وظهوراتها وانحلالاتها العابرة والخالية من المعنى⁽²⁾. فالدلالات الدينيّة التي لها صلة بالمقدّس لها أهميّة على إضفاء معنى الوجود الإنساني وعلى الكون ككل، وبالتالي، فميزة الإنسانيّة هو التديّن يقول ميرسيا الياذ >> " نجد أنّ العيش ككائن بشري هو بحدّ ذاته فعل ديني، إذ أنّ الغذاء والحياة الجنسيّة والعمل لا قيمة قدسية، بتعبير آخر، لأن تكون _ أو بالأحرى لأن نصير بشراً _ يعني أننا كائن ديني⁽³⁾.

وكأنّ الدين وفقاً لهذا التصوّر، قدر محتوم على الإنسان فهو دائم الوجود بقدر ديمومة هذا العالم،

فالدين تجربة كونية مرتبطة بالإنسان

¹ - عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، دراسات في المجتمع العربي السعودي، جدة، السعودية، ط2، 1991، ص 37.

² - ميرتشيا الياذ، البحث عن التاريخ والمعنفي الدين، مصدر سابق، ص ص 45، 46.

³ - المصدر نفسه، ص 41.

خلاصة و نقد

بعد قراءتنا لأهم أفكار ميرسيا الدينية، والتعرف على مشروعها الفكري، نجد أن رؤيتها الدينية متميزة حيث:

- يحتسب لميرسيا أنه عارض تيار عصره، حيث دعا إلى نهضة جديدة ناقض بها كل النزعات التي كانت مسيطرة كالعلمية والوضعية والتطورية، التي كانت تهدف إلى نزع القداسة، وهو ما أكده سعود المولى في ترجمته لكتاب << البحث عن التاريخ والمعنى في الدين >> لميرسيا الياد، حيث قال: << من الناحية المنهجية شدد إلياد على استحالة اكتشاف أصل ما للدين رافضا كل النظريات الخاصة بتطور الأديان، وقام اجتهاده التأويلي على القطع التام مع ادعاءات الحياض والموضوعية، وعلى رفض العقلانية المزعومة وشتى أنواع التيارات الاختزالية التي لا ترى غنى وتعقيد وخصوصية كل تعبير ديني، وانتقد الياده التطورية الوضعية، قائلا أن "فرايزر" و "تايلور" و "سبنسر" وغيرهم من التطوريين، اعتقدوا أنهم يستطيعون مقارنة معطيات لا يربطها تاريخ أو جغرافيا واحدة >>¹.

- ما يحتسب لإلياد أنه قدم مشروعا و رؤية دينية مميزة، وذلك بجعل تجربة المقدس كبنية عالمية في الدين، فنجده انطلق من أنّ الإنسان كائن ديني، و اعتبر المقدس جزء من وعي الإنسان؛ يقول << إن وعي المرء لنمط كينونته الخاص واضطلاعه بتبعات حضوره في العالم يشكّلان معا تجربة دينية >>². إذن، فهو يرى أن المقدس هو القاسم المشترك بين جميع الأديان والمعتقدات قديما وأحدثا. بالتالي، فالدين عند ميرسيا الياد هو شيء أصيل جُبل الإنسان عليه وهو غريزة فطرية فيه و هذا مانجد الديانة الإسلامية تنادي به. ودليل ذلك قوله تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

¹ - ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 20.

² - المصدر نفسه، ص 61.

فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِاتَّبِيدِ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ،
مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ { [الروم: 30، 31]

- اشتغل "ميرسيا الياد" على فهم طبيعة الدين بربطها بالأصل، وحسبه لا يمكن الوصول إلى هذه المرحلة إلا بالعودة إلى بداية التدين عند الشعوب البدائية، وبذلك يمكن التعرف على مراحل التطور الديني التي عرفها الإنسان على مر العصور.¹ وبهذا استطاع "إلياد" الربط بين الإنسان القديم والإنسان الحديث، فقد تمكّن من الجمع بين المرحلة الروحية التي يمثلها الإنسان القديم وبين المرحلة المادية التي يمثلها الإنسان الحديث، وهكذا برهن على أهميّة ووحدة وجود ثنائية المقدّس والمدنّس في فهم كل الديانات والمعتقدات سواء القديمة منها أو الحديثة؛ وعليه، نجده قد قصر المسافات بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المعاصرة ولم يهمل أي منهما، لأن كل مرحلة بالنسبة له مهمة و لا يمكن الانتقاص منها أو إبعادها، لأنها هي الأخرى كان لها الأثر في بناء الحضارة في فترة من الفترات.

لكن، و بالرغم من الإسهامات التي قدّمها "ميرسيا الياد" في دراسة الأديان، إلا أنّ مقارنته هذه أثارت الكثير من الجدل في أوساط مؤرخي الأديان والأنثروبولوجيين واللاهوتيين، وقد وجه هؤلاء العديد من الانتقادات والرفض في كثير من الأحيان لأرائه، وأهمّ هذه الانتقادات:

- يعتبر إلياد من رافضي النظرة الاختزالية في دراسة الدين، إلا أننا بعد دراسة مشروعته والبحث فيه وجدناه قد وقع في نوع من الاختزالية، ويظهر ذلك فيما يسمّيه بالديانة الكونيّة، والتي تقوم على فكرة المقدّس، والتي يعتقد فيها إلياد بفكرة أنّ الانسان والإله والكون واحد، أي أنه جعل الإنسان

¹- أحمد محمد جاد، المناهج الأنثروبولوجية في دراسة الأديان، مرجع سابق، ص 41.

جزء من المتعالي، وبهذا ففكرة الإله تقتضيها الحاجة الإنسانية لا غير، أي أنّ إلياد قد اختزل

المقدّس في مدى علاقة ودور الإنسان به.⁽¹⁾

- ما يؤخذ عليه "إلياد" أيضا اعتباره فكرة المقدّس فكرة مطلقة عالميّة، مشتركة بين كل الأديان،

لأنّ الممارسات الطقوسيّة التي أخذت الطابع المقدّس تختلف من دين لآخر ومن ثقافة إلى

أخرى، وهو ما يؤدي إلى صعوبة في الوصول إلى قوانين عامة بين الديانات، ممّا يجعل من

المقدّس مفهوما نسبيا، وليس كما يذهب إليها إلياد.⁽²⁾

- ما يلاحظ في مقاربة "ميرسيا إلياد" غفاله للدين الإسلامي في عمله، وهذا راجع على الأرجح

إلى تعارض فكرة الديانة الكونيّة مع مبادئ الدين، التي تعتبر أصل كل دين بالنسبة له، و

الملاحظ في أبحاث "إلياد" أنّه توجد نصوص قليلة عن الإسلام وهذه النصوص تتسم بقلة التوجيه

وعدم الدقّة في اختيار مصادره، كما نجد حذفًا أو تجنّبًا للدراسات التي تنفي تعميماته و التي

تتعارض مع فرضياته، وعدم وجود أيّة أدلّة علميّة تجريبية واقعية على أبحاثه، فهذا ينمّ على

قراءة غير متعمّقة وغير مكتملة، ومثال ذلك فكرة أنّ الحجر الأسود هو من أشهر النيازك، الكعبة

تعتبر أعلى مكان في العالم _ حسب الدين الإسلامي _ هذه الأحكام أُطلقت دون الرجوع إلى

المصادر الإسلامية الرئيسية؛⁽³⁾ وهذا الإجحاف في دراسة الدين الإسلامي من قبل "ميرسيا إلياد"

راجع في نظري إلى عدم توافق أفكاره الكونية مع المبادئ والتعاليم الإسلامية.

¹- عبد الناصر سلطان محسن، إبراهيم محمد زين، مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا الياد، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، إسلامية المعرفة، العدد 79، 2015، ص 141.

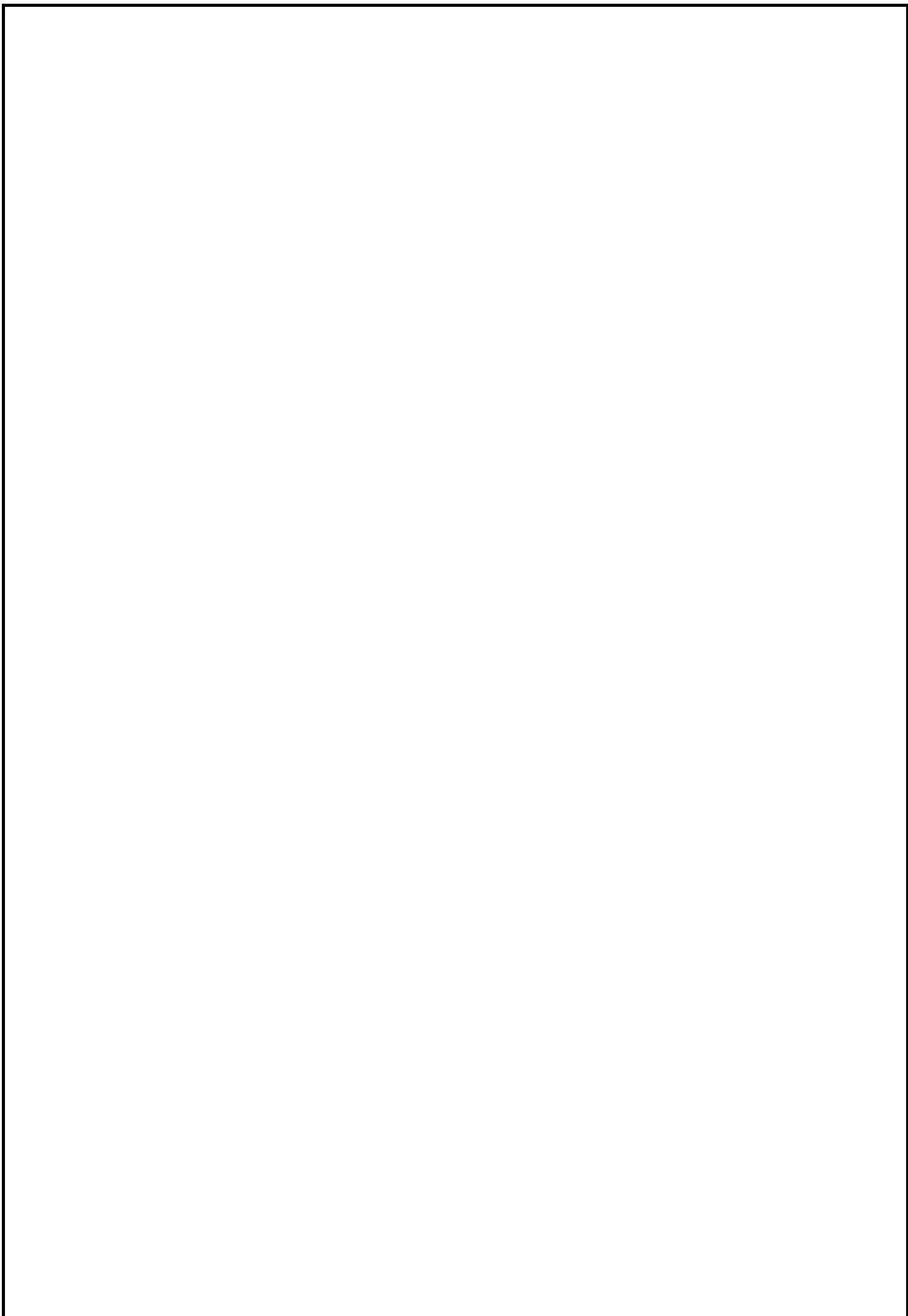
²- حمدي بشير، المقدس والسرديات الكبرى، مرجع سابق، ص 139.

³- عبد الناصر سلطان محسن، إبراهيم محمد زين، مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا الياد، مرجع سابق، ص 141، 142.

- تبدو فكرة العود الأبدي في نفسها فكرة سلبية، لأنّ الإنسان في الحقيقة لا يستطيع أن يرسم خطأً تطورياً، وإنما يعيش في نمطية واحدة، حيث أن طقوس البدء واحدة وهي عبارة عن تجليات مكررة، تقصي إرادة الإنسان أمامها.¹ ففكرة العود الأبدي عند "إلياد" تعرف التجدد الغير المنقطع للوجود، وبهذا تنكر هذه الفكرة وجود يوم الحساب والآخرة أي وجود حياة أخرى بعد موت الإنسان لأنها تدعو إلى حياة أبدية أزلية.

¹- أحمد زغب، محاولة في عقلنة الطقوس نقد نظرية العود الأبدي لميرسيا الياد، مجلة الإنسان والمجتمع، المجلد 8، العدد1، 2020، ص 3.

Carl Olson,ibid; p 8:أنظر أيضا



الفصل الرابع:

دور المقدّس في إنقاذ الإنسان
واستعادة المعنى عند ميرسيا اليا

مع التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي عرفه العصر الحديث، نجد أنّ المقدّس قد فقد قيمته ومكانته وانسلخ الإنسان عنه، بعدما كان هو أساس تنظيم سلوكه ، أدّى هذا إلى شعور الإنسان الحديث بالمأساة والقلق وظهور أزمة اللامعنى، وفقدان الإنسان لإنسانيته؛ ما جعل "ميرسيا الياذ" يحاول تقديم مشروع فكري لإنقاذ الإنسان من أزمة فقدان المعنى، واستعادة إنسانيته المهدورة، ومن ثمّة تحقيق ولادة جديّة له، ولا يمكن أن تتحقّق هذه الولادة، فينظره، إلا باستعادة تجربة المقدّس في حياة الإنسان، أخذاً للرؤية الدينيّة التقليديّة نموذجاً على ذلك وهي مهمّة مؤرّخ الأديان بالدرجة الأولى، وهذا يجعلنا نتساءل: كيف يمكن استعادة المعنى وتحقيق إنسانيّة الإنسان في نظر إلياذ؟ وكيف صار المقدّس التاريخ والحادثة لإضفاء المعنى؟ وماهي السبل التي استطاع من خلالها ميرسيا الياذ أن يكشف لنا عن أهميّة إحياء المقدّس في الوجود الإنساني؟

المبحث الأول: الحياة الإنسانية والوجود التاريخي (الرّعب من التاريخ)

يعد علم التاريخ مطلباً أساسياً في دراسة أي مجال من مجالات الحياة، لما يحمله من قيمة وأهميّة لفهم مراحل التطوّر البشري، ويعتبر التاريخ خزّاناً لكلّ الخبرات الإنسانيّة بما فيها تجربة المقدّس، التي اهتمّ بها "ميرسيا الياذ" بهدف إعادة المعنى للوجود الإنساني، وهو ما جعله يهتم بمشكلة التاريخ ومحاولة فهم السبل والمناهج لتفسيره، فكيف فسّر إلياذ مشكلة التاريخ؟ وما علاقة التاريخ بالمقدّس؟

لقد ميز ميرسيا إلياذ بين الإنسان البدائي، والإنسان الحديث أو المعاصر، عند محاولة فهمه للتاريخ فوجد اختلافًا حول مفهومه، ويكمن هذا الاختلاف حسب من حيث:

أنّ الإنسان البدائي هو الذي يقف موقفاً سلبياً أمام التاريخ، أي أنّه يحاول تجاوز التاريخ. والإنسان الحديث الذي يرى نفسه صانعاً للتاريخ، >> إنّ النزاع لم يزل قائماً بين مفهومين، مفهوم قديم وهو المفهوم

النموذجي وغير التاريخي، ومفهوم حديث يندرج فيما بعد الهيكلية، وهو المفهوم الذي يريد أن يكون فيه الإنسان تاريخياً".¹

فالإنسان البدائي يرفض التاريخ، إذ يعتقد أنّه يمكن تكرار ما حدث عن طريق الطقوس والأساطير، لأنّ في نظر إلياد الأسطورة والطقس هي الأداة التي بها يستطيع الإنسان البدائي التقرب من الزمن المقدس.²

فالإنسان البدائي يعتبر أنّه لا وجود لتاريخ آخر سوى التاريخ المقدّس وهو زمن البدايات، على عكس الإنسان الحديث، الذي يعتبرهنا للتاريخ هو الذي كونه، وحدّد ماهيته، فهو -الإنسان الحديث- نتاج لصيرورة التاريخ، وعليه يرى أنه مجبر على معرفة التاريخ في كليته وتبجيله. على عكس الإنسان البدائي الذي يرى أنه ليس ملزماً بتذكّر التاريخ، وإنما بإعادة تحيينه دورياً،³ وهذا يدلّ على أنّ الإنسان الحديث يحمل على عاتقه فهم التاريخ فهماً كلياً، على عكس الإنسان البدائي الذي لا يعير لتذكّر التاريخ أهميّة، إلا إذا أعاد تكراره بقوة الطقوس. أي أنّ <<إنسان المجتمعات القديمة لا يتعلم كيف جاءت الأشياء إلى الوجود وحسب، وإنما أين يجدها وكيف يجعلها تعود للظهور عندما تختفي>>.⁴

فالإنسان الحديث عرف نفسه بأنّه صاحب وصانع التاريخ، وأنه يصنع نفسه بنفسه على عكس الإنسان البدائي، فهو يرى أنه نتيجة عدة أحداث ميطيقية⁵، هي التي تجعله يعود للزمن البدئي، فهي

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 242.

² - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا، العلم، مرجع سابق، ص 160.

³ - ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 16.

⁴ - المصدر نفسه، ص 17.

⁵ - المصدر نفسه، ص 16 / أنظر أيضاً: عبد الناصر سلطان محسن، إبراهيم محمد زين، مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا الياذ، مرجع سابق، ص 147.

وسيلة اتصال بين الإنسان والمقدّس، لأن في رأي الإنسان البدائي إعطاء قيمة للمقدّس هو الذي يضفي معنى على حياته، أي الوصول للحقيقة.

وبالتالي، فالإنسان البدائي يهدف إلى إلغاء الزمن الحسي، يقول إلياذ: <بمقدار ما يكتسب فعل أو شيء حقيقة معينة بواسطة تكرار البوادر النموذجية، وبهذه الوسطة وحدها يكون ثمة إلغاء ضمني للزمن الدنيوي وللتاريخ، ومن يكرّر البادرة النموذجية يجد نفسه محمولا إلى الزمن الميطيقي الذي تمّ فيه الكشف عن هذه البادرة النموذجية لأول مرة>¹. وهنا تكمن نظرة كلّ من الإنسان البدائي والإنسان الحديث للتاريخ، فالأول يحاول أن يستقي تجاربه من نماذج أولية متعالية، أمّا الثاني فهو يجعل من التاريخ أساسا له ولحياته، وبمعنى آخر فالحقيقة بالنسبة للإنسان البدائي تكمن في الجانب الروحي، أمّا بالنسبة للإنسان الحديث فالواقع هو ما يقدّمه لنا التاريخ، وهنا نلاحظ أن الإنسان البدائي هو إنسان روحي، بينما الإنسان الحديث هو إنسان تاريخي، ويظهر ذلك من خلال نظرة واستيعاب وإدراك كل واحد منهما للأمور التي تحيط به، فإدراك الإنسان البدائي لمختلف الأشياء التي حوله تختلف عن إدراك الإنسان الحديث، فعلى سبيل المثال أنّ شخصا من العصر الحديث إذا نظر إلى شجرة أو حيوان، فهو يراها عادة شيئين ماديين، والظواهر الطبيعية كالعواصف والأمطار يراها أحداثا طبيعية، بينما الإنسان البدائي يرى أن هذه الأحداث الطبيعية تجسّد شيئا روحيا غامضا ربّانيا²، ويؤكّد "الياذ" أن الإنسان البدائي، كانت عبادته وتقديسه للأشياء الطبيعيّة كالشجر والحجر، ليس في ذاتها وإنما يقوم بعبادتها ،

¹- ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 72.

²- سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثنا الروحي، من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة ، ترجمة: محمد غنيم، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 88.

لتجلي المقدس في هذه الأشياء الكونية¹، لأن الإنسان البدائي يدرك هذه الأمور من حيث علاقتها بجوهرها ويستوعبها على أنها كائن روحي².

وهذا الموقف الإدراكي للإنسان القديم يعتبره "الياذ" تصريحاً عن رفض هذه المجتمعات للزمن الدنيوي، وبالتالي، تقليلها وتهميشها لشأن التاريخ، لأنه لا يستمد نماذجه من أصول أسطورية، وبمعنى آخر فهو لا يرى أنها <<مقولة نوعيّة لها نمطها الخاص بها من الوجود>>³.

إلا أنّ هذا الرفض أو التجاهل للتاريخ بالنسبة للإنسان القديم، لهو دليل على وعيه بوجود التاريخ ولو بشكل من الأشكال، لأنّ الإنسان القديم لا يستطيع تحمّل التاريخ، لذا حاول رفضه عن طريق تكرار زمن البدايات الأولى، لذا لا بدّ أن ننوه أنّ الإنسان القديم لا يعيش إلا في زمن مقدّس، بل يعرف فترات دنيوية عادية، وهي التي لا تحمل أيّة دلالة، ولا يمكن تحيينها وإعادتها عن طريق الأساطير والطقوس، ولهذا فالزمن التاريخي هو مجرد ظلّ لما هو واقع وحقيقة، لهذا يعتبره الإنسان القديم مجرد زمن عادي ثانوي لا يحمل أيّة حقيقة، لأنّ الحقيقة بالنسبة للإنسان القديم تتمثّل عن طريق المشاركة في أنماط أسطورية أصلية، فالأفعال الأولى التي حدثت في البداية مثل الأعمال البطوليّة التي سجّلها السلف تقرّر أنماط الحياة اليومية وتنتقل هذه القصص وتحفظ من خلال تلك الأساطير، وتتنظم بهذه الطريقة أعمال الحياة اليومية في طقوس وشعائر مشبعة بالمعنى الكوني⁴.

بالتالي، يعود هذا الرفض للتاريخ والتقليل من قيمته بالنسبة للإنسان البدائي القديم، لما يحمله هذا التاريخ من شقاء وألم له فهو <<لا يستطيع شيئاً أمام الكوارث الكونية أو النكبات الحربية، أو المظالم

¹ - ميرتشيا الياذ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مصدر سابق، ص 132.

² - سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثا الروحي، المرجع نفسه، ص 89.

³ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 242.

⁴ - سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثا الروحي، مرجع سابق، ص 83، 84.

الاجتماعية المتصلة ببنية المجتمع نفسها أو المصائب الشخصية¹. ومع ذلك نجده يصارع هذا الألم ويتحمّله بكل شجاعة وقوة، وهذا ما يجعل إلياذ يتساءل عن معنى الألم عند الإنسان البدائي؟ وما الذي جعله يتحمّل شقاء وألم التاريخ مادام أنه يستطيع العيش وفقا لنماذج بدائية؟

هنا ينوّه إلياذ أنّ معنى الألم والشقاء ليس مفهوما مجردا من الدلالة والمعنى، ولا يمكن تجاهله أو تجنبه لأنّه شيء مقدّر عليه وحتمي، لكنه لا يأتي بفعل الصدفة، فإنّ معاناة الإنسان البدائي >لها معنى مهما كانت طبيعتها وأسبابها البادية، فإن لم تكن تستجيب دائما لنموذج أصلي فهي تستجيب على الأقل لنظام لا تحتل قيمته الأخذ والردّ <<². فالألم المصاحب للأحداث التاريخية سواء كانت اجتماعية أو طبيعية، فهي تحمل في طبيعتها دلالة ومعنى، وأنّ هذا الألم حسب التفكير الهندي هو مبدأ للوجود الإنساني، لكن يمكن تجاوزه بمعرفة أسبابه، ويرى ميرسيا إلياذ أن الإنسان البدائي إستطاع تحمّل هذه المعاناة والآلام، لأنه كان يرى أنّها لم تُحمل على الاعتباطية والعشوائية، فمثلا البدائي الذي يرى حقله وقد اجتاحه الجفاف، وحيواناته وقد فتك بها المرض وأولاده معدّبين وهو نفسه مصاب بالحمى، أو صيادا خائبا في أكثر الأحيان، يعلم أنّ جميع هذه المصائب لم تنزل به بمحض المصادفة بل تحت تأثيرات معينة³. وهذا القلق أو الخوف بالنسبة للإنسان البدائي ضروري ولا بدّ منه، وذلك من أجل ولادة إنسان جديد⁴. فهو من منظوره أنّ هذا الإحساس بالألم هو خلاصه وأداة للتطهير والرقى الروحي، لأن الحدث أو الواقعة التاريخية هي نتاج قوة متعالية أو نموذج بدئي لا يمكن الفرار منه، ولهذا لم يكن لإعطاء المعاناة قيمة وحسب، وإنما بمقدار البحث عن الخلاص والارتقاء الروحي في ظل هذا الألم⁵. وبهذا، فإنّ

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 167.

² - المصدر نفسه، ص 169.

³ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 170.

⁴ - ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام، مصدر سابق، ص 83.

⁵ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 169.

الإنسان البدائي يؤمن أن من وراء هذا الألم والشقاء بعدا مقدّسا وهو الذي يجعله حرًا من سيطرة التاريخ، وهذا ما يؤمن به إنسان الثقافات القديمة.

ويشير إلياد إلى أن الرعب من التاريخ لا يعرفه الإنسان البدائي فقط وإنّما نجد كذلك الإنسان الحديث لديه رهاب وخشية من التاريخ، ويعود هذا القلق والخوف من التاريخ حسب إلياد إلى >> ارتباطه الخفي وشعوره بتاريخيته، وهذا الشعور بدوره يتيح له أن يتحسّس الغمّ والاكتئاب أمام الموت وأمام العدم¹. وهذا القلق أمام العدم وأمام الموت هو ظاهرة حديثة لأننا لا نجدها عند الإنسان القديم، لأن فكرة الموت عند هذا الأخير هي انتقال من عالم حالي إلى عالم آخر، بينما فكرة الموت عند الإنسان الحديث تساوي العدم، وهو ما يخلق في نفسه التوتر والقلق والخوف.

فنجد أن سقوط الإنسان في التاريخ مدعاة للقلق والخوف، فقد بات الإنسان المعاصر ضحية لمجموعة من المشاعر التاريخية المتعددة التي أضحت تقيده وتأسره، ودليل ذلك حسب إلياد أن: >>المسيحي المعاصر لديه شعور بأنه في تدهور وسقوط، لا في شرطه الجسدي وحسب، وإنّما أيضا بسبب شرطه التاريخي وبسبب خضوعه لتاريخه، لهذا نقول لم يعد الكون ولا الجسد هما اللذان يضعان العقبات في طريق خلاص الإنسان، إنّّه التاريخ والخوف الشديد من التاريخ².

وهنا يوضح لنا أنّ الإنسان سواء كان قديما أو حديثا فهو يصارع الحدث التاريخي، وذلك لما يصحب هذا الأخير من آلام ومعاناة للإنسان، إلّا أنّ ما يلاحظ هو أنّ الإنسان القديم، بالرغم من معاناته التاريخية إلا أنه استطاع تحويل هذه المعاناة من جانب سلبي إلى جانب إيجابي، لما يحمله ذلك الألم من قيمة ودلالة روحية، وبذلك استطاع تحمّل عقباته، لأنّه كان يسعى للعيش وفقا للإيقاعات الكونية التي تمكّنه من الوجود الحق في عالم مقدس.

¹-ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام، مصدر سابق، ص 80.

²- المصدر نفسه، ص 239.

في مقابل ذلك نجد الإنسان المعاصر جعل من نقطة قوّته بؤرة ألم ومعاناة وقلق وهلع، فقد كان مهتماً بتعاقب الأحداث الإنسانيّة فحسب، وقطع كل النماذج الإلهية لتفسير هذا الوجود وإبطال صفة القداسة في العديد من جوانب الحياة بهدف التحرّر وعدم الرجوع إلى أي معطى سابق أبداً. وكأنّ إلياد يرى أنّ الإنسان القديم هو إنسان روحي وضع له مرجعيّة وسندا يحاول جاهدا الوصول إليه على عكس الإنسان المعاصر، فهو إنسان مادي عملي لا يسير وفق مبادئ ثابتة أو وفق مرجعيّة أو سند معين يعود إليه.

فالإنسان البدائي أو القديم يحاول أن ينسب كل ما يقوم به إلى ما هو متعالٍ عنه، بينما الإنسان الحديث لا يقلد أي نموذج متعالٍ، فيبقى سجيناً لما هو تاريخي فقط، لعدم ربطه بأية دلالات روحية متعالية. وعليه، فالأحداث التاريخية بالنسبة للإنسان البدائي تحمل دلالات دينية في طبيّاتها. فالألم والمعاناة في مفهومه يرجعان إلى الإرادة والقدرة الإلهية، ولهذا يعتبر أنّ الأحداث التاريخية هي تجلّيات إلهية، فهي تظهر بمثابة <<عقوبة فرضها الربّ، وعلى هذا النحو لم تكتسب الأحداث معنى وحسب، بل كشفت عن تماسكها الداخلي، بإظهارها التعبير المشخص لإرادة إلهية وحيدة>>¹.

فأصبحت الكوارث الطبيعية التي تحدث عبارة عن عقاب أنزله الإله، فالكوارث التي تحدث سواء كانت فيضانات أو جفاف أو وباء هي بالنسبة للإنسان البدائي غضب إلهي ينزله نتيجة خطأ أو تقصير، وفي كل الأحوال هذه الأحداث التاريخية هي محددة بإرادة الله. ولهذا فالإنسان القديم يعيش وفق النماذج البدئية المتعالية، يقول إلياد: <<أن يعيش المرء طبقاً للنماذج البدئية معناه أن يحترم الشريعة مادامت

¹ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 176.

الشریعة لیست غیر تجلّ إلهی أولی وكشف فی الزمن البدئی عن قواعد الوجود التي استنتتها الألوهة أو كائن مطیقي>>¹.

وهذا ما جعل الإنسان البدائي يتقبّل معاناته وآلامه التاريخية، بإدراكه أنّ هذه الحوادث لم تحمل معنى فقط، وإنّما أدرك أنّها تكتسي دلالة دينية يربطها بإرادة إلهية أو قوة تفوق قدرة البشر، فهذه الأحداث تُفسّر وفق ما حدده إرادة الله. بالتالي، فالتاريخ تجلي إلهي بكل أحداثه.

وللكشف عن معنى التاريخ كتجلي إلهي عند إلیاد نجد أنّه أوزعه إلى الأديان التوحيدية بشكل أساسي، حيث اعتبر أوّل من كشف عن فكرة التاريخ تجلي إلهي هم اليهود حيث يقول: <<كان العبريون كلما حلت بهم كارثة تاريخية كانت في نظرهم عقاباً ينزله بهم يهوه الغاضب، من عظم الذنوب التي كان يقترفها شعبه المختار، ما من هزيمة عسكرية كانت عبثاً، وما من عذاب كان لغواً، لأن وراء الحدث دائماً كانت إرادة يهوه، حتى يمكننا القول أن هذه الكوارث والنكبات التي كانت تنزل بهم كانت ضرورية لأنها مقدرة من الله، حتى لا ينحرف الشعب اليهودي عن مصيره المرسوم له عندما يتخلّى عن موروثه الذي عهد به موسى إليه>>².

وكانت هذه الكوارث تحدث في اعتقاد اليهود لوجود نزاع بين قوى دينية من مستويات مختلفة، فهناك ديانة يهوه مواجهة لتجارب الآلهة المتعددة الأخرى، كالإله بعل والآلهة عشتار. يقول إلیاد: <<هناك من جهة أولى تجليات القداسة الكونية القديمة، ومن جهة أخرى هناك قداسة موحى بها عن

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 168.

² - المصدر نفسه، ص 182.

طريق شخص هو يهوه، لا تتراعى فقط من خلال ظواهر الكون، وإنما لها تجلياتها في التاريخ على وجه الخصوص<>¹.

وقد كان الإله يهوه يُنزل هذه الكوارث على شعبه ليعودوا إلى طريق الصواب، وحتى لا يضلّوا الطريق، وكان لهذه التّكبات حتميّة لا بدّ منها، وحسب إلياذ، فإنّ هذه الكوارث جعلت الشعب اليهودي يرى الإله يهوه يوجه الأحداث التاريخية بإرادته لصالحهم، فكلّ ما يقع من أحداث كارثية، حروب، آفات، دمار...، هي تنفيذ لإرادة يهوه، هو الذي أرادها >>لأنّها ضروريّة ولازمة من أجل الخلاص النهائي للشعب المختار<>². فيهوه هو الكائن الإلهي الذي ينكشف في التاريخ، وفي هذا التجلّي تتبدّى قدرته، >>بوصفه كائنا متمتعا بالحرية التامة، يخرج من مجال المجردات ويقيم علاقات مع كائنات تاريخية<>³.

وبالتالي، فالإنسان العبري ترسّخت في فكره واعتقاده أنّ الحوادث التاريخية لها قيمة ومعنى، على قدر صلتها بإرادة الله بعدما كان يعتقد أنّ هذه الأحداث تتوقّف على التكرار الأبدي لجميع الأشياء، وبهذا تصبح >>وقائع التاريخ مواقف إنسانية إزاء الله، وهي بهذه الصّفة تكتسب قيمة دينيّة، ما كان لشيء أن يؤكّدها حتى حينئذ<>⁴.

ونجد أن المسيحيّة تبنت هذا الاعتقاد وآمنت به من خلال تجاوزها لفكرة التكرار الدائري للحوادث، ويظهر ذلك >>عندما قدم الإله الأب ذاته بصورة تامة وحاسمة عن طريق تجسّده ببسوع، فقد صار التاريخ نفسه تجلّيًا إلهيًا<>⁵. فالمسيح عند تجسده الروحي فهو حاضر في التاريخ، وبهذا فمجيء المسيح

¹ - ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام...، مصدر سابق، ص 232-233.

² - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 176.

³ - ميرسيا الياذ، الأحلام والأساطير...، مصدر سابق، ص 237.

⁴ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 185.

⁵ - ميرسيا الياذ، الأحلام والأساطير...، المصدر نفسه، ص 237، 238.

حسب إلياد : <<حدد تجلي القداسة في العالم>>¹. أي عندما <<يأتي المسيح يخلص العالم نهائياً ويتوقف التاريخ عن الوجود>>².

وعليه، فالحادثة التاريخية ما هي إلا تجليات إلهية تحددها الإرادة الإلهية، والتي تبين مدى صلة وتداخل الإله مع شعبه، وهنا يظهر البعد الديني الجديد للإنسان الذي : من شأنه أن يجعل الإيمان ممكناً، بنفس الوقت الذي يصبح فيه الحدث التاريخي بمثابة تجلٍ إلهي³، ولكن لا بدّ أن ننوّه أنّ الإنسان القديم تحمّل التاريخ على أمل أنّه سيلغى يوماً ما وينقطع إلى الأبد. يقول إلياد: <<يلغى التاريخ لا عن طريق الشعور بحياة أبدية حاضرة (تزامن مع لحظة لا زمانية تتكشف فيها النماذج البدئية)، ولا عن طريق طقس يتكرّر دورياً، مثلاً طقوس بداية السنة... وإثماً في المستقبل">>⁴.

والهدف الذي يريد "ميرسيا إلياد" أن يؤكّده هو أنّه حتى يستطيع الإنسان أن يتحرّر من مشكلة التاريخ ومخاوفه لا بدّ عليه بالإيمان بوجود الله، فهو الذي يصل به إلى أعلى درجات الحرية، لأنّها تمكّنه من التحرّر من أيّ عقبات يواجهها دون استبعاد الله، وهذا ما نجده في الديانات التوحيدية، وهذه الحرية تمكّن الإنسان من التدخّل في القوانين الأنطولوجية للعالم، وبعبارة أخرى هي قدرة الإنسان في خلق عالم يكون أكثر مرونة وأريحية وضماناً وأمناً، ولا يكون ذلك إلا بتحالف مع الله عن طريق الإيمان، ومثل هذه الحرية القائمة على الإيمان بفكرة الله؛ في نظر "إلياد" هي وحدها <<القادرة على وقاية الإنسان الحديث الخوف من التاريخ: أي حرية تستمدّ أصلها من الله، وتجد ضمانتها وسندها فيه">>⁵.

¹ - المصدر نفسه، ص 239.

² - ميرسيا إلياد، العود الأبدي، المصدر نفسه، ص 189.

³ - ميرسيا إلياد، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 194، 195.

⁴ - المصدر نفسه، ص 196.

⁵ - المصدر نفسه، ص 275.

ومن خلال ما سبق يخلص إلياد إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يفلت من رعب التاريخ وهلعته إلا بحماية نفسه بفكرة الإيمان بوجود الله، ويرى أن <<المسيحية هي ديانة الإنسان الحديث والإنسان التاريخي، الإنسان الذي اكتشف في الوقت نفسه الحرية الشخصية والزمان المتصلّ بدلاً من الزمان الدوري، ولعلّ من المهم أن نبيّن أنّ وجود الله يفرض نفسه بإلحاح شديد على الإنسان الحديث>>¹.

كما ينوه " إلياد " في كتابه <<العود الأبدي>> أن النزعة التاريخية في القرن السابع عشر <<ما برح مذهب الخط المستقيم والمفهوم التقدّمي للتاريخ يتسرّخان باطراد وبذلك كانا بداية الإيمان بتقدّم ليس له نهاية>>².

ونجد فكرة التطوريّة نالت نجاحاً ورواجاً كبيراً في القرن التاسع عشر، وهو ما نجده شائعاً في عصر الأنوار وفي اعتقاد وتصريح "لينيتز"، وقد عرف القرن العشرون وثبة جديدة لنظرية الأدوار، يقول "إلياد" <<كان لا بدّ من إنتظار هذا القرن الذي نحن فيه، حتى نرى بوادر رجوعات جديدة معينة على الخطية التاريخية، وعودة معينة إلى الاهتمام بنظرية الأدوار* هكذا صرنا نرى في الاقتصاد السياسي إعادة لتشييد المفاهيم الدورية، والتقلبات والنوسات المتناوبة، كما صرنا في الفلسفة نرى أسطورة العود

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 276.

² - المصدر نفسه، ص 249.

* نظرية الدور ROLE THEORY : ظهرت هذه النظرية في مطلع القرن العشرين اذ تعد من النظريات الحديثة في علم الاجتماع . وتعتقد بأن سلوك الفرد وعلاقاته الاجتماعية انما تعتمد على الدور أو الأدوار الإجتماعية التي يشغلها في المجتمع . فضلاً عن أن منزلة الفرد الاجتماعية ومكانته تعتمد على أدواره الاجتماعية . ذلك أن الدور الاجتماعي ينطوي على واجبات وحقوق اجتماعية . فواجبات الفرد يحددها الدور الذي يشغله ، اما حقوقه فتحددها الواجبات والمهام التي ينجزها في المجتمع . علماً بأن الفرد لا يشغل دوراً اجتماعياً واحداً بل يشغل عدة ادوار تقع في مؤسسات مختلفة ، وأن الادوار في المؤسسة الواحدة لا تكون متساوية بل تكون مختلفة فهناك أدوار قيادية وأدوار وسطيّة وأدوار قاعدية، والدور يعد الوحدة البنائية للمؤسسة والمؤسسة هي الوحدة البنائية للتركيب الاجتماعي . فضلاً عن أن الدور هو حلقة الوصل بين الفرد والمجتمع. (مجموعة من الطلاب، نظرية الدور، جامعة الملك عبد العزيز كلية الآداب والعلوم الإنسانية قسم علم الاجتماع والخدمة الاجتماعية، المملكة العربية السعودية، 2013، ص 2).

الأبدي تتدرج في أعمال نيتشه، وفي فلسفة التاريخ أمثال "شبينغلر" و"توينبي" يتواثبان على مشكلة الدورية¹.

أما بالنسبة لإلياذ إنّ هذا الرجوع والظهور للنظريات الدائرية للتاريخ في الفكر المعاصر ينمّ عن معنى ومقصد معين، يتمثل حسبه في محاولة للخروج من المآسي والآلام التاريخية، بإعطائها مصوغ وقيمة للحفاظ على الحدث التاريخي باعتباره حدثاً يعبر عن نفسه ولنفسه (قائم بذاته)، ويعتبر إلياذ أنّ "هيجل" من أبرز - إن لم نقل أول - من فسّر النزعة التاريخية الحديثة، باعتبارها تجل لإرادة الله، أي أنّ الحادث التاريخي حسب هيجل يظلّ >يحفظ بمعنى بعد تاريخي، بما أنّ كل تاريخ يكشف عن تجلّ جديد للروح الكوني أو العالمي أكمل كمالاً من سابقه². وهنا نجد نقطة اشتراك بين التصرّو اليهودي والمسيحي، والتصور الهيجلي، فيما يخص الاعتقاد بوجود تجلي إلهي عن الحوادث التاريخية.

أمّا الماركسيّة فنجدها وضعت لنفسها هدف التخلّص من مشكلة الرعب التاريخي نهائياً وإفشاء السلام عن طريق احتفاظها بالتاريخ، إذ اعتبرت أنّ سير الأحداث التاريخية لم يأت اعتباراً وبوجه الصدفة، بل هو عبارة عن بنية متكاملة ومترابطة فيما بينها، وقد أعادت تقويم أسطورة العصر الذهبي البدائية ورفع شأنها إلى مستوى إنساني محض مع وضعها >حصرها في نهاية التاريخ بدلاً من أن يضعه في البداية³. وحسب إلياذ فإنّ هذا هو سر العلاج من الخوف التاريخي عند الماركسيين⁴.

وبالتالي، فالماركسية رأت أنّ حرية الإنسان الحديث والتخلّص من وطأة التاريخ وآلامه لا تكون بالإيمان بوجود روح مطلقة أو متعالية كما ذهب إلى ذلك "هيجل" وإنّما فضّل الوقوف أمام هذه الأحداث

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 249.

² - المصدر نفسه، ص 254.

³ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 255.

⁴ - المصدر نفسه، ص 255.

التاريخية، ويرى أنّ هذه الخطوة خطيرة، <إلا أنّه يكشف عن شيء ضروري هو طليعة نصر قريب يوشك أن يضع حدا نهائي لكل بشر في التاريخ>>¹.

وإن لم يقم الإنسان الحديث بالتحرّر من هذا الخوف والتخلّص منه، سيبقى طوال حياته في خوف وهروب، وتتسلخ منه صفة الإنسانيّة ويتجرّد منها، وفي ظلّ هذا كلّه نجد إلياد يتساءل: كيف أنّ لإنسان اليوم أن يتحمّل رعب التاريخ ووطأته بدءاً من التهجير الجبري والمذابح الجماعية، ووصولاً للقصف النووي، إذا لم يكن لتحمّل هذه الكوارث أية علامات أو مقاصد تتجاوز التاريخ؟

يرى إلياد أنّ الإنسان لا يستطيع تحمّل الكوارث التاريخية إن هو تجرد من أيّ تعال، تعال يمنحه قيمته. فبالنسبة لإلياد لا يمكننا تجاوز أسطورة العود الأبدي والتكرار بدون عقاب إلا إذا اعتقنا فلسفة في الحرية لا تستبعد الله، وهذا ما تشمله الديانات التوحيدية.²

المبحث الثاني: الرمزية الدينية

تعتبر الرموز من المواضيع الأكثر قدماً، إذ نجدها تمتد في الجذور الأساسية الأولى، كان الإنسان يستخدمها للتعبير عمّا يعيه غالباً كأمر غير قابل للوصف، فالرمز ملازم للإنسان من أجل فهم وجوده على مرّ التاريخ حيث استطاع من خلاله فهم الأمور المستعصية والغامضة التي تدور حوله. فنجد أنّ السلوك الرمزي أصبح من أهم الميزات الإنسانية، لأنّ الإنسان لا يلبث أن يبيت في شيء إلاّ ويجد نفسه داخل منظومة رمزية تحيط به؛ فكأنّ الرّمز ليس شيئاً ملازماً للإنسان فقط وإنّما هو ضروري. حتى أنّ بعض المؤرّخين يرون أنّ الإنسان كائن رمزي لأنّه يختلف عن غيره من الكائنات الأخرى. وقد استطاع الإنسان عن طريق الرموز فهم وجوده والتأسيس له عن طريق فهم أعماق نفسيّته لما

¹ - ميرسيا الياذ، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 256.

² - المصدر نفسه، ص 274.

تحمله من صعوبات وتعقيدات. كما أنّه من خلال الرمز استطاع أن يؤسّس نظام الأشياء، كإدراك حقيقة العلاقة الموجودة بينه وبين الله، بالتعبير عنها عن طريق عدة وسائل أهمّها الرمز، وهذه _ علاقة المقدّس والإنسان _ تعتبر أهمّ جدليات التفكير الفلسفي الديني. وما يهتمنا في دراسة المنظومة الرمزية بصورة عامة، هو الرمزية الدينية بالخصوص لأنّها تضيء معنى على الوجود الإنساني، وفهم عالمه القدسي وعالمه الدنيوي وهذا ما يذهب إليه ميرسيا إلياد وهو ما يهتمنا في هذا الموضوع. لكن قبل الخوض في المنظومة الرمزية الدينية عند إلياد لابدّ أن ندرك ما معنى الرمز؟ وماهي أهم خصائصه؟

الرمزية (symbolisme) لغة: مصدر مشتق من الفعل رمز يرمز رمزا بمعنى أوما و أشار،¹ ولفظة رمز symbole مشتقة من الكلمة اليونانية symbolon وهي عبارة عن قطعة من الخزف أو الخشب مجزأة بين طرفين لكل واحد منهما جزء يعبر عن هوية الآخر وتربطهما ببعضهما البعض.² والرمز عند العرب كما قال "ابن منظور" >> الرمز إشارة وإيماء بالعينيين والحاجيين والشفقتين والفم، والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ أي شيء أشرت إليه بيد أو بعين<<.³

فالرمزية تعبّر عن علاقة تداخل بين جزأين يعبران عن شيء واحد، فالرمز هو إدراك أنّ شيئا ما يقف بديلا عن شيء آخر أو يحلّ محله أو يمثّله، بحيث تكون العلاقة بين الإثنين علاقة الخاص بالعام أو المحسوس بالمجرد.⁴

¹-عبدالغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكالات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2016، ص 155

²-بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص13.

³- ابن منظور، لسان العرب، مادة الرمز، مرجع سابق، ص3119.

⁴-فيليب سيرينج، الرموز في الفن الأديان والحياة، ترجمة: عبدالهادي عباس، داردمشق، سوريا، ط1، 1992، ص05.

فالرمز هنا هو أداة للتعبير تحمل دلالة معينة، إذ يدل الرمز على <<الموضوع أو التعبير أو النشاط الإنساني الإجتماعي الذي يوحي بفكره، أو يشير إلى قيمة شيء ما إشارة مجردة، ويحلّ محلّها ويصبح ممثلاً لها وبديلاً عنها، إنه يُستخدم استخداماً مطّرداً ليمثّل مجموعة من الأشياء أو نوعاً من أنواع العلاقات الاجتماعية أو الفكرية أو الروحية، ويقال الرمز الاجتماعي حين يشترك فيه المجتمع كالرموز التي تمثّلها الميثولوجيا والفلكلور والرموز الوطنية والقومية والإنسانية وغيرها>>¹. وبالتالي، فالرمزية تدلّ على أسلوب يعبر عن المعاني الخفية للأشياء بطريقة غير مباشرة للدلالة على وجود علاقة بين جزأين أو طرفين.

اهتمّ ميرسيا الياذ بالرموز الدينية، لأنها تمثّل شكلاً من أشكال التفكير، وهي في اعتقاده تشير إلى منظومة متماسكة في الحياة، كما تكشف لنا هذه الرموز الدينية عن حياة أكثر عمقا وغموضاً من تلك المعروفة خلال التجربة اليومية، فالرمز بالنسبة لميرسيا الياذ هو انعكاس للواقع الموضوعي << فيما يتعلّق بقدرة الرموز على الكشف عن بنية عميقة للعالم، يكشف هذا الرمز العالم ككيان حي يجدّد نفسه بشكل دوري وبسبب هذا التجديد يكون مثمراً وغنياً ولا يموت أبداً في هذه الحالة أيضاً، لا يتعلّق الأمر بالمعرفة الخارجية فقط بل ويتعلّق أيضاً بالمعرفة الذاتية (الحدس المباشر) لتشفير العالم وفك ألغازه>>².

إذ يعد الرمز إحدى الوسائل المهمة التي يمكن بها فهم العالم والذات الإنسانية، وهذا يعني أنّ علاقة الإنسان بمحيطه (الديني أو المقدّس) قائمة على منظومة رمزية، وهذا ما يذهب إليه "أرنست كاسيرر" حيث قال: << وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوّعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية>>³، وهذا يبيّن لنا أنّ الرمز هو علاقة تبادلية، حيث يعبر عن

¹ - عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكالات... من الحداثة إلى العولمة، مرجع سابق، ص 155

² - Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The history of religious : Essays in Methodology Chicago : University of Chicago Press, 1959, pp 84-85.

³ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 134.

علاقة الأفراد ببعضهم البعض، وعن علاقة الإنسان بالإلهي أو المتعالي؛ بالتالي، فالرموز الدينية حسب ميرسيا الياذ تضيء دلالة ومعنى على الوجود الإنساني، يقول: >> تكون الرموز دائماً دينية، لأنها تشير إلى شيء حقيقي أو إلى بنية العالم<<¹. فالرموز ضرورية وهي تؤدي وظيفة في الفكر الإنساني والديني لفك الأسرار أو الدلالات الكونية المشفرة، وحسب ميرسيا الياذ فإن الرموز الدينية لا تنحصر في خاصية واحدة، وإنما لها عدة خصائص أساسية ومهمة.

مما سبق يلاحظ أنّ الرمزية الدينية حسب ميرسيا الياذ لها القدرة على كشف الأبعاد العميقة للواقع التي يستعصي فهمها في الحياة العادية، وبالنسبة له فالرموز الدينية >> تكشف عن الجانب المعجز من الحياة الذي لا يمكن تفسيره، وفي نفس الوقت يكشفون عن الأبعاد المقدسة للوجود البشري، تكشف الحياة البشرية نفسها_ التي تفك رموزها_ في ضوء الرموز الدينية عن جانب خفي يأتي من جزء آخر من بعيد، إنه إلهي بمعنى أنه عمل الآلهة أو الكائنات المتعالية عن الطبيعة<<². فكأن ميرسيا الياذ يؤكد أن الرمز يكشف عن الحقيقة المقدسة التي فاقت قدرة استيعاب العقل البشري، >> فالرمز الديني يدخل ضمن إطار المقدس المعاش الذي يبني علاقة مع الإله المتعالي وتتبادلته الأفراد المنتمية إليه ضمن التجربة الإنسانية<<³.

وقد ذهب الياذ في هذا السياق متّبعا " رودولف أوتو" الذي يرى >> أن الدين هو تجلي قوى نفسية لا شعورية يختلط فيها الإلهي بالإنساني، والعقلي باللاعقلي، ووجد أن ثمة عاطفة خاصة تتكشف في الأديان كافة، ويمكن عزلها عن سواها وتسميتها عاطفة المقدس<<⁴، وبهذا لا يمكن للإنسان إدراك

¹-Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The history of religious, ibid , p 85.

² - Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The history of religious, ibid ; P 85.

³ - بلال موسى بلال العلي، قصة الرمز الديني، دراسة حول الرموز الدينية ودلالات في الشرق الأدنى القديم والمسيحية و الإسلام و ما قبله، 2011- 2012، ص20.

⁴ - ميرسيا الياذ، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 35.

الحقيقة المقدّسة إلا بواسطة الرّموز، لأنّ هذه الأخيرة هي التي تمكّن من فهم المعاني والدلالات الثابتة في التجربة الدينيّة.

إذا، فالرّموز الدينيّة هي تعبير عن صوّر المقدّس وتجليّاته، وهنا تتجلّى علاقة الإنسان بالمتعالى عن طريق الرّموز؛ كما تلعبهاته الأخيرة دورا هاما حسب الياذ في معرفة جوهر الحياة الإنسانيّة، أي أنه لا يمكن تصوّر هذه الحياة في غياب الرّموز لأنّها هي التي تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، فهي تعدّ إحدى المحرّكات الأساسيّة لتمييز الإنساني عن غيره، هذا وتعتبر الرّموز أساس التواصل الاجتماعي والثقافي بين الأفراد.¹ لكن نجد أنّ المعاني والدلالات الرمزية تختلف حسب أساليب الحياة والنظم الاجتماعية وحتى في العقائد الدينيّة والثقافيّة أيضا، وهذا الاختلاف في الرمزيّة لا يمنع المجتمعات الثقافيّة والدينيّة المختلفة أن يتبادلوا المعاني والدلالات.²

وعليه، فالرمز يعتبر أساس الوجود الإنساني الديني، أي >> إن لكل جماعة دينية نظامها وقيمها الرمزية بهما تعرف، وحينما ينهار هذا النظام أو تهتز تلك القيم تفقد تلك الجماعة هويتها الدينية>>.³

يتبين لنا ممّا سبق، أن الرّموز الدينيّة هي الأساس الذي يعتمد عليه الإنسان الديني، من أجل فهم الدلالات والمعاني التي تختلف عن مجتمعه وقيمه، وبذلك فالرموز تحاول الوصول إلى ماهو كوني حسب ميرسيا الياذ: >> إنّ هذه المتشابهات البشريّة الكونيّة تغنينا بصورة خاصّة في المقياس التي هي فيه رموز بمختلف الأوضاع الوجوديّة ونقول أنّ الإنسان المتديّن يعيش في عالم منفتح زد على ذلك فإنّ

¹-فيليب سيرينج، الرّموز في الفن الأديان والحياة، مرجع سابق، ص6.

²- بلال موسى بلال العلي، قصة الرمز الديني، مرجع سابق، ص17.

³- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص23.

وجوده منفتح على العالم وهذا ما يعيد القول بأن الإنسان المتدين حفي بسلسلة غير متناهية من تجارب يمكن تسميتها كونية¹.

نخلص أنّ الرمزية الدينية لها الفضل في فهم الوجود الإنساني، لما يحمله من أغاز وأسرار كما تمكّنا الرموز من فهم الحياة الروحانية للإنسان الديني؛ ومن الخصائص الأساسية للرمزية قدرتها على التعبير في وقت واحد عن عدد من المعاني، إذ نجد مثلا أنّ الشجرة ترمز للدورة الزمنية الموسمية، وهي أيضا رمز للارتقاء العمودي، كما نجد الماء أيضا له عدة إichاءات، إذ يمكن أن يرمز للتطهر من الذنوب والخطايا، كما يمكن أن يكون رمزا للانبعاث والخصب، وهذا ما نجده في أساطير خلق العالم والإنسان، وقد يرمز الماء أيضا إلى الدمار والفناء وهذا ما أبرزته أساطير الطوفان².

إنّ هذا التعدّد الدلالي للرموز، إنّما يعبر عن حيويّتها وقيمتها عبر التاريخ، ويفضل هذا التعدّد للمعاني يمكن أن نصل لفهم الرمز بشكل صحيح، فحسب ميرسيا الياذ: >> إذا احتفظنا بوحدة من دلالاتها، في اعلانها فقط الدلالة الأساسية أو الأولى أو الأصلية، فإننا نجازف بعدم استيعاب المعنى الحقيقي³.

وينوّه الياذ هنا أنّ هذا التعدد في الدلالات والمعاني التي يحملها الرمز الواحد لم تكن تعسفية واعتباطية بل >> نجدها تأخذ مدلولها حسب النظام والمجال التي وضعت فيه، فالإنسان هو الذي يعطي القيمة والمعنى للرمز⁴. إذن، فقدره الرموز الدينية على كشف المعاني المتعددة والمتماكة منطقيا وبنويًا لها

¹ - ميرسيا الياذ، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص ص 125، 126.

² - بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص ص 27، 28.

³ - Timothy Scott, The Traditional Doctrine of Symbol, 2007, p7.

⁴ - بلال موسى بلال العلي، قصة الرمز الديني، مرجع سابق، ص ص 14، 15.

نتائج مهمّة فهي >> تسمح للإنسان باكتشاف وحدة معينة في العالم وفي نفس الوقت يكشف لنفسه عن مصيره الصحيح كجزء متكامل من العالم<<¹.

كما تكشف لنا تأويليّة الرموز الدينيّة عند ميرسيا الياد عن تعدديّة المعاني للرمز، و أيضا عن قدرتها في الوصول إلى الحقيقة عن طريق الأشياء المتناقضة، فحسب الياد يوجد تناظر ثنائي، بين الليل والنهار، المقدس والمدنس، الظهور والغياب، الموت والحياة...، فالرمز يُظهر دائما التجلّيات وتضامنها واندماجها، وتحويل الموجودات إلى أشياء أخرى تلك التي تبرز في تجربة الحياة الاعتياديّة، وهي تمثّل بذلك حقيقة متعالّية وتلغي حدودها المحسوسة ولا تبقى كائنات معزولة، بل تتكامل داخل نظام واحد.²

وعليه، نرى أنّ العمليّة التأويليّة للرموز الدينيّة تهدف إلى فك وتشفير رسالته_ الرمز_ بشكل صحيح، وهو يعني الانفتاح على الجانب الرّوحي، وأخيرا الوصول إلى ما هو كوني شمولي أو عالمي.

وينوّه ميرسيا الياد في هذا الصّدّد، أنّ الرموز تبقى وظيفتها مستمرة حتى إن فلت الوعي البشري عنها، لأنّها تساعد الإنسان على معرفة نفسه والآخرين كما تساعده على فهم المعاني والدلالات الرمزيّة المختلفة.³ وهذا ما ذهب إليه علماء النّفس وعلى رأسهم "سيغموند فرويد" الذي برهن على أنّ الصّور والرموز تصل للشّخص المرسلّة إليه حتى لو كان غير واعٍ بها، وبهذا فالإنسان يهدف إلى فهم الدلالات والمعاني الرمزية بشكل كلي وشامل، يقول ميرسيا الياد: >> إنّ الرمز الديني يحمل رسالته حتى لو لم يدرك بجملته إدراكا واعيا، لأنّ الرّمز يخاطب الكائن البشري كلّ ولا يقتصر على ذكائه وحسب<<⁴.

¹ - Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The history of religious : Essays in Methodology Chicago, p 86.

² - أحمد زين الدين، الديني والديني، مرجع سابق، ص 61.

³ -Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The history of religious : Essays in Methodology Chicago,p90.

⁴ -ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص159.

إذن، يظهر أنّ الفكر الرمزي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقدّس، وإنّنا نجد أنّه يوجد ترابطاً وثيقاً بين جوهر الرّمز وجوهر التجربة الدنيّة، وبالتالي، فالرمز في خدمة الوعي الإنساني، كما يشير أيضاً في جانبه الكوني إلى التجليات الأولى للمقدّس، والتي كانت عبارة عن عناصر طبيعيّة كالماء أو الشمس أو الحجر أو الشجر، وقد قدّم ميرسيا الياذ تفاصيل وتحاليل عن هذه المنظومات الرمزية، نذكر بعضها منها فيما يلي :

رمزية المركز

يعتبر المكان في الفكر الديني غير متجانس أي أنّ ليس له نفس الأهميّة، وبالتالي هناك اختلاف بين الأمكنة؛ هناك أمكنة مقدّسة وأخرى مدنّسة، وعند الإنسان المتديّن يعتبر المكان المقدّس هو الذي يحتلّ مركز العالم، وهذا ما يدعو إليه ميرسيا إلياد، لأنّه يرى أنّ تجلي المقدّس في المكان يكشف عن كينونة العالم . وبهذا >> فإنّ لكشف المكان المقدّس قيمة وجوديّة بالنسبة للإنسان المتديّن لا يمكن لشيء أن يبدأ وأن يحصل بدون توجّه مسبق، وكلّ توجّه يقتضي امتلاك نقطة ثابتة ... إن الاكتشاف أو الطرح المسبق لنقطة ثابتة (المركز) يعادل خلق العالم<<¹. فالمركز إذن، يعدّ منطقة للمقدّس بامتياز حسب ميرسيا إلياد لأنه يمثل منطقة الحقيقة المطلقة.²

إنّ المركز هو المكان الذي كشف فيه المقدّس عن نفسه، كما يعتبر المركز محور المناطق الكونيّة الثلاث (الجنة ، الأرض ، الجحيم) فهي تعتبر رموزاً دينية حول المكان، لأنّه عن طريقه يمكن

¹ - ميرسيا الياذ، المقدّس والمدنّس، مصدر سابق، ص 26.

² - ميرسيا الياذ، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 40.

للإنسان أن يتواصل مع المتعالي (الآلهة) المقدّس كما أنّه يماثل خلق العالم، لأنّ العالم بدأ من المركز كما يعتبر المركز إعادة نشأة الرّمن الكوني(المقدّس).¹

وقد وضحّ إلياذ ذلك بتقديم أمثلة حول رمزيّة المركز، نذكر منها:²

- يمثّل الجبل المقدّس- في بعض المعتقدات الدينيّة- مركز العالم حيث تلتقي السّماء بالأرض، ففي المعتقدات الهنديّة يقع جبل "مورو" في مركز العالم وفوقه يتلأأ نجم القطب. كما يمثّل الجبل المقدس "هربرزايّتي" في المعتقدات الإيرانيّة منتصف الأرض وهو يتصل بالسماء. كما نجد اعتقادات مماثلة عند البوذيين، عندما حدّدوا أنّ جبل "زّالو" يوجد في مركز العالم وهذا ما نجده أيضاً في اعتقاد العديد من الشعوب على اختلافها، وهذا يدلّ أنّ مركز العالم مثل الرّابط بين السماء والأرض.

- تعتبر المعابد والأبراج المقدّسة جبلا مقدّسا يشكل مركز الكون يرتبط من خلالها العالم العلوي (السماء) مع العالم السفلي الأرض. إذ نجد باب "إيلاني" في بابل يعرف بباب الآلهة، لأنّ هذه الأخيرة كانت تنزل في الأرض وتشبه المدن والأماكن المقدّسة بالجبال المقدّسة لأنها لا تمسّها الكوارث والمآسي كالطوفان الذي لم يغرقها. أمّا الديانة الإسلاميّة فنجدها تعتقد أنّ الكعبة أعلى مكان في الأرض.³

¹- John D. DADOSKY, Sacred Symbols as Explanatory Geertz, Eliade and Lonergan, Fu Jen International Religious Studies Vol. 4.1, N. Summer 2010, p145.

²- المصدر نفسه، ص 33.

³- ميرسيا الياذ، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 35.

- المعبد أو المسجد، وهو المكان المقدّس لأنّه يمثّل مركز الكون الذي من خلاله يمكن التواصل مع العالم العلوي (الآلهة)، وبالتالي، يمكن للإنسان رمزيا أن يصعد للسماء. يقول ميرسيا إلياد

"المعبد يشكل فتحة بمعنى الكلمة صوب الأعلى ويضمن التواصل مع الآلهة".¹

- وعليه، فإنّ بناء مقام ديني أو معبد هو تكرار لعملية الخلق الإلهي للكون، أو تقليد لها لا لكون المعبد يمثّل الكون فقط، بل لأنّه يمثّل مختلف الأدوار الزمانيّة أيضا، وهو تمثيل لعملية الخلق

الأولى.²

مانستخلصه من هنا هو أنّ المكان المقدس حسب ميرسيا إلياد يدلّ على مجموعة من الرموز الدينية، فهو يعد مركز الكون ومنتصفه، كما أنّه يدلّ على أنّ المركز هو المكان المرتفع في العالم، وهو الذي له صلة بين السماء والأرض عن طريق المعبد.

و بالتالي، فالمكان المقدّس يختلف عن المكان العادي ويتميّز عنه. هذا ما يعتقده الإنسان المتديّن. إذ يؤكد "شلحد" على ذلك في كتابه <<بنى المقدس عند العرب>> في قوله: <<إنّ المكان والزمان ليسا لهما دائما قيمة واحدة في كل مكان وأن: هناك أماكن و آثا مميّزة، بمعنى أنّها بحكم انتمائها إلى الألوهة يكون التواصل بينها وبين الغيب حميما وكثيفا جدا>>³. فالأماكن بالنسبة لميرسيا إلياد تختلف نوعيا عن بعضها البعض، ففي التجربة الدينيّة تعرف هذه الأماكن انقطاعات فهي ليست على نفس المستوى >> لا تقترب من هنا قال الربّ لموسى: اخلع نعليك من رجلك لأن المكان الذي توجد فيه هو أرض مقدسة>>⁴.

¹ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 28.

² - شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية، قداسة المكان دراسة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص 16.

³ - يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، مرجع سابق، ص 140.

⁴ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 25.

أي أنه يوجد حيز مقدس يحمل دلالة ومعنى ما، وآخر ليس بمقدس لأنه بدون بنية وبدون قوام، وهذا الانقطاع للمكان وعدم تجانسه هو الذي يسمح بتكوين العالم، لأنه يكشف عن نقطة ثابتة. وعدم التجانس للمكان حسب ميرسيا لا يكشف عن تجلي المقدس وحسب وإنما كشف لحقيقة مطلقة.¹

وعليه، فالأماكن المقدسة هي التي تتجلى فيها الآلهة أو القوى المتعالية، وتعدّ سكنا لهذه القوى.² وهذا التجلي للمطلق لا يمكن أن يكون إلا في مركز، وهذا ما يذهب إليه ميرسيا إلياد في قوله: <>لكشف المكان المقدس قيمة وجودية بالنسبة للإنسان المتدين لا يمكن لشيء أن يبدأ أو يحصل دون توجه مسبق، وكل توجه يقتضي إمتلاك نقطة ثابتة.>³

أما بالنسبة للإنسان غير المتدين فهو يعترف بتجانس المكان في التجربة اليومية (الدينية)، وبالتالي، لا يعترف باختلاف الأمكنة عن بعضها البعض، ولا يعترف بوجود مكان مقدّس. إلا أنه حسب ميرسيا إلياد <> يوجد هناك أمكنة متميّزة مختلفة نوعياً عن غيرها، المشهد الطبيعي لمسقط الرأس، ومكان الحب الأول، أو شارعا أو زاوية من أول مدينة أجنبية جرت زيارتها في فترة الشباب، فكل هذه الأمكنة تحافظ حتى بالنسبة للإنسان الأكثر صراحة بعدم تدينه، على خاصية استثنائية وحيدة. إنها هي الأمكنة المقدسة لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن غير المتدين كشف لحقيقة أخرى من الواقع الذي يساهم فيه بوجوده اليومي.>⁴

¹ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 25.

² - حمادي المسعودي، مدخل الى دراسة المقدس في الثقافة العربية الاسلامية، آداب القيروان، كلية الآداب، 2006، ص 226.

³ - المصدر نفسه، ص 26.

⁴ - المصدر نفسه، ص 27.

ومن خلال هذا يتضح أن الإنسان لديه حنين ورغبة في العيش بالقرب من المقدّس، وبالتالي،
القرب من المركز، لأنّ المركز حسب إلياذ >>المركز هو بحق المكان الذي يحدث فيه انقطاع مستوى،
حيث يصبح الحيز مقدسا، وحقيقيا بإمتياز [...] وبعبارة أخرى إقتحاما للمقدس في العالم>>¹.

ونلاحظ أن مركز العالم، في نظر إلياذ، من أكبر الدلالات عمقا في التعبير عن المقدّس، كما
أنه يعتبر نقطة محورية في الطقوس الدينية، حيث تعتبر الشعائر والطقوس التي يؤدّيها الناس في المكان
المقدّس، إنما هي صورة من صور التواصل ومحاكاة الآلهة (القوى العليا)، كما تلعب أسطورة العود
الأبدي أهمية أساسية لفهم قداسة أي منطقة مقدسة، ولقداسة المعبد لأنه ينظر إليهما أحيانا كمنظير لأصل
سماوي.²

وتوافق "كارين أرمسترونغ" على أن رمزية المركز مهمّة للتوجه الديني والحياة الطقسيّة للبشر في
قولها: >> وهذه الأسطورة نفسها ذات أهمية أساسية لفهم قداسة أي مدينة مقدّسة إذ يمكن اعتبارها نظيرا
لمنزل الأرباب في السّماء، ويعتبر المعبد نظيرا للقصر السماوي الذي ينزل فيه ربّ من الأرباب ، وإذا قام
الإنسان بمحاكاة الصّورة السماويّة القديمة للمعبد في السماء بأكثر قدر من الدقة ، فربما استطاع أن
يجعل المعبد بيتا للرب هنا على الأرض>>³.

وبالتالي، فجميع الطقوس تقوم بفعل المحاكاة الذي سيؤدّي إلى إعادة تكرار خلق العالم من نقطة
مركزيّة، حيث نجد أنّ >> عهدا جديدا يفتتح مع بناء كل بيت، كل بناء فهو بدء مطلق، أي يميل إلى
إعادة إنشاء اللّحظة الأولى>>⁴.

¹ - ميرسيا الياذ، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 40.

² - شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية، قداسة المكان دراسة، مرجع سابق، ص 18.

³ - كارين أرمسترونغ، القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث، ترجمة: فاطمة نصر، محمد عناني، 1998، ص 18.

⁴ - ميرسيا الياذ، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 138.

وقد لاحظ ميرسيا إلياد أنّ الرموز الدينيّة للمركز (رمزية المركز) تتخذ أشكالاً وتعبيراً متعدّدة ومختلفة، كالجبل المقدّس، والشجرة الكونيّة، عمود العالم، السلم، والمعبد، فهذه كلها رموز تدلّ وترمز إلى أنّها أماكن مقدّسة، وكلها موجودة في الوسط، وبالتالي، فهي مركز العالم الذي من خلاله يمكن المرور بين السماء والأرض. يقول إلياد: >>النقطة الثابتة لا تتمتع بحالة أنطولوجية وحيدة، إنها تظهر وتغيب حسب الضرورات اليومية <<¹. فعلى سبيل المثال نجد أنّ الصليب رمز ليسوع المسيح، ويعتبر الصليب والقيامة نقطة محورية في الديانة المسيحية، وعلاوة على ذلك يرى إلياد أنّ الصليب يربط بين المناطق الكونية الثلاث الجنة والأرض والجحيم، حيث أنه بعد الصليب ينزل المسيح إلى الجحيم ويقود تلك النفوس إلى الجنة ويفتح الطريق لبقية البشرية على الأرض للوصول إلى الجنة<<².

وينوه ميرسيا إلياد إلى أنّ الطريق الذي يوصلنا إلى المركز هو طريق ليس بالسهل، فهو طريق شاق وصعب، وقد قدم لنا مثالا على معبد "برابؤور" * وأيضاً الأماكن المقدّسة في الحج عند المسلمين، حيث لا بدّ على المسلم حتى يتطهّر من الذنوب والخطايا والوصول إلى الإيمان الكامل أن يقوم بالحجّ لأنه سيكون في مواجهة للمقدّس. كما ان حياة الحاج ستتغير وسيعمق من التزامه الديني.³

وحسب إلياد فإنّ هذا الطريق الشاق في الحقيقة هو >> عبور من الدنيوي إلى القدسي، من الزائل والوهمي إلى الحقيقي والأبدي، من الموت إلى الحياة، من الإنسان إلى الألوهية<<⁴. بالتالي، فالمركز هو باب العبور من الدنيوي إلى المقدّس، وهو الشيء الحقيقي الذي يستمرّ ولا يزول، والوصول إلى القدسي هو الذي يعبر عن الوجود التام للإنسان.

¹ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 27.

² - John D. DADOSKY, Sacred Symbols as Explanatory Geertz, Eliade and Lonergan, p9

* معبد بوذي كبير يقع في وسط جاوة "Java" بأندونيسيا تم بناؤه في القرن التاسع للميلاد، يتكون المعبد من طوابق عديدة بنيت على شكل هرمي. أنظر: بسام الجمل، من الرمزالى الرمز الديني، مرجع سابق، ص 88.

³ - ibid, 9

⁴ - ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، مصدر سابق، ص 40، 41.

وهنا يمكن أن نستخلص أهمية الدلالات أو الرموز الدينية للأمكنة المقدّسة (مركز الكون)، ففي بناء كل معبد أو مسجد تحيين وتكرار لنشأة الكون، فمثلا إذا تأملنا موقع المسجد نجده يحتل مركز المدينة أو القرية، وهو يطل على العالم من خلال عدد الكوى المفتوحة فيه والتي ترمز إلى الاتصال بين دنيا الناس وعالم الفوق، وهو يرمز أيضا إلى الطهارة لوجود الميضات وأيضا لطهارة قلوب المصلين فيه.¹

ونجد أيضا في بناء المعبد رمزية، إذ توافق الأقسام الثلاثة للمعبد المناطق الكونية الثلاث، إذ يمثّل الفناء البحر (أي المناطق الدنيا) ويدلّ بيت القدس على الأرض، ويرمز قداس الأقداس إلى السّماء.²

ويرى ميرسيا إلياد أنّ: >> في العالم القديم يشعرون أنّهم إذا لم تتوفّر لهم إمكانية الحياة في ظل تلك الصّلة مع القوة الإلهية فسوف تصبح حياتهم غير محتملة، خالية من المعنى، وهو ما دفع هؤلاء الناس إلى عدم الاستقرار إلا في الأمكنة التي أفصحت القداسة فيها عن ذاتها لهم يوما ما، فأزالت الحاجز الذي يفصل بين الآلهة والبشر>>³.

إنّ، فرمزية المكان (المركز) هي الوسائط التي من خلالها يظهر ما يدلّ ويرمز على وجود المقدّس (الإله)، وتعدّ هذه الرمزية ظاهرة إنسانية عالمية، لأنها تكاد لا تخلو في أي شعور إنساني.

¹-حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص232.

²-بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص ص 88،89.

³-شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية، قداسة المكان دراسة، مرجع سابق، ص 17.

الرمزية المائية: (الرمزيات الكونية)

تعدّ الطبيعة من أقدم صور المقدّس عند إنسان المجتمعات القديمة التي كان يحاول من خلالها فهم ما يجري من حوله وبهذا تتكشف له القداسة عبر تكوينات العالم ذاته، لأن حسب ميرسيا إلياد >> ما فوق الطبيعة هو الذي يمكن فهمه من قبل الإنسان المتدين عبر المظاهر الطبيعية للعالم¹، ونجد أنّ هذه تدلّ على المقدّس، عن طريق الدلائل والرموز التي تشير إليها ومن خلالها يتكشف ويتجلى المتعالي فيها، ومن بين هذه الرموز نجد رمزية الأحجار والأرض، كما نجد أن السماء أكبر مظاهر تجلي الإلهي بامتياز وذلك من خلال علوّها وتصاعدها ولا نهايتها وتعتبر مسكن الكائن المطلق (المقدّس)، يقول إلياد >> الأقاليم العليا غير الممكن إدراكها للإنسان والمناطق الفلكية تكتسب مزايا المتصاعدة والحقيقة المطلقة والأزلية فهناك مقر الآلهة².

ويقدم ميرسيا إلياد أمثلة عن الثقافات والديانات التي اعتقدت برمزية السماء كالماويين والبولوغاوا والأنداميين الذين يسكن إلههم السماء، وصوته الرعد ونفسه الريح والإعصار دلالة على غضبه، فهو يعاقب بالصاعقة أولئك الذين يعصون أوامره³.

ونجد في الديانات التوحيدية خاصة اليهودية ما يعرف أيضا بالإله المتعالي السماوي حيث يعتبر يهوه عند الإسرائيليين إله سماوي وهو سيّد الكون القادر على كل شيء، ويرمز لحضوره عن طريق العواصف والرعد؛ ونرى أنّ الرمزية الدينية فعّالة في التجربة الدينية، فنجدها حاضرة من خلال مجموعة من الرمزيات حيث أنّها تجلي لرمزية الصعود، ويظهر ذلك من خلال تسلق الشجرة الكونية أو السلم

¹ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق، ص 90.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - يوسف توفيق، دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، الثقافة الشعبية، العدد 25،

2014، ص 35.

الطقوسي، وهذا يكشف لنا رمزية أخرى والتي تتمثل في رمزية المركز الذي هو وسيلة اتصال مع السماء.¹

فنخلص من خلال هذا أنّ رمزية السماء تعدّ من أهمّ الرمزيّات عند ميرسيا إلياد، لأنها تستمر في كشف المتعالي (المقدس) بصفة دائمة، لأنها ستبقى حاضرة في التجربة الدينيّة، وذلك من خلال ظهورها عبر الرموز التي نترجمها، ومن بين أهم عناصر الطبيعة التي يتجلّى فيها المقدّس حسب إلياد رمزيّة الماء، لأنّ الماء يعتبر << مستقر إمكانات الوجود كافة وإنه ليسبق كل شكل ويؤيد كل خلق >>.²

وتشير رمزيّة الماء في آن واحد إلى الموت والبعث، وبالتالي، فهي تقابل نشأة الكون، ويعدّ الطوفان حدثاً لتأسيس حياة جديدة بعدما أفنى الإله كل شيء على الأرض بإرساله الطوفان؛ وإننا نجد أنّ أسطورة الطوفان* منتشرة في العديد من الديانات فهي تعدّ أسطورة عالمية >> وتشكل أغلبية الأساطير الطوفانية جزء من إيقاع كوني، فالعالم القديم المسكون ببشرية منحطة غرق في الماء وبعد فترة من الزمن طفا (عالم جديد) بين المتاهة المائية في عدد كبير من القصص المختلفة، إن الطوفان هو حصيلة الأخطاء والآثام البشريّة<>³. وبالتالي، فحادثة الطوفان تعبّر عن رمزيّة التطهّر من الذنوب والخطايا بالنسبة للبشر

¹ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مصدر سابق ، ص 97.

² - ميرسيا إلياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 160.

* قصة الطوفان: هي قصة منتشرة عند أغلب الأمم، سواء كانت ديانات وضعية أو ديانات سماوية، حيث تروي لنا أحداث هذه القصة ، غضب الإله من إنسان ذلك العصر لطغيانه على الأرض، فعاقبه الله، بإرسال طوفان أفنى كل شيء على وجه الأرض، ولم يبق فيها، إلا رجل صالح وزوجته (سيدنا نوح زوجته) وزوجين من كل شيء، وقد فسرها القرآن الكريم بالتفصيل خاصة في سورة "هود".

³ - ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1،

1987-1986، ص ص 86-87.

والعودة إلى طريق الصّواب؛ كما ترمز حادثة الطوفان إلى المقاس الكوني أثناء إفناء البشرية وولادة إنسانية جديدة إلى عيد السنة الجديدة (أي أنها في حركة دورية) تكرر نشأة الخلق.¹

وعليه، تبقى رمزية الماء من الرموز الأساسية في التجربة الدينيّة لأنّه يدل ويرمز إلى الحياة والتجديد <وجعلنا من الماء كل شيء حيّ> [الأنبياء: 30]، لأنّ بالماء يروي الظمآن ظمأه، والأرض لا تخضّر ولا تنتج إلا بوجود الماء، فهو يعتبر عنصراً حيويًا لا يمكن الاستغناء عنه.

وحسب إلياد توجد رمزيّات أخرى لها فاعليتها في التجربة الدينية والإنسانية تشتمل على سبيل المثال في الدورات القمرية والشمسية، كما في النباتات والنشاط الفلاحي و الجنسي فترمز خدمة المرأة للأرض إلى الخصوبة، لأنّ المرأة هي التي يكون لها تأثير على خصوبة الأرض أو جذبها.²

وعليه، فإنّ هذه المنظومة الرمزيّة تهدف إلى بناء نظام كوني وعالمي للوجود الإنساني، من خلال إدراك المتعالي الذي لا يمكن إدراكه وفهمه إلا بواسطة الزمن، لأنّ الرمز يؤمّن التوسّط بين الوعي واللاوعي ويؤسّس علاقة بين ما هو جليّ وما هو خفيّ.³ إذن، بالرّمز يمكن للذات الإنسانية أن تجتمع وتشارك، وبالتالي، يمكن إدراك ما هو خفيّ من خلال الصورة الخارجيّة أو الموضوعيّة، ونلاحظ أنّ ميرسيا الياد لا يفرق بين الرمز والمقدّس ففي نظره أنّ الرمز هو الصورة التي يتجلّى فيها المقدّس في هذا العالم.

المبحث الثالث: الأسطورة والوجود الإنساني

يعتبر ميرسيا الياد الأسطورة بنية من بنيات المقدّس وتجليه، وهي شكل من أشكال الوجود الإنساني، وبالرغم من صعوبة تحديد تعريف للأسطورة، إلا أنّها تحمل عمقا دلاليًا من خلال حضورها في

¹ - ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، مصدر سابق، ص 87.

² - بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص 36.

³ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 260.

مختلف العلوم (فلسفة، دين، تاريخ،...)، وهذا ما يجعلها معقدة وغامضة، ولهذا لا بد من فهم بنيتها ووظيفتها؟ ولا بد من التساؤل حول إمكانية وجود علاقة بينها وبين الدين؟ وأين تظهر حاجة الإنسان لاستعادة هذا النوع من التفكير؟

تعتبر الأسطورة شكلاً من أشكال التعبير عن الظاهرة الدينية فهي وسيلة تبريرية للحوادث الدينية التي لا يمكن فهمها، وذلك بتقديم الجانب الخيالي له، كما تحفظ النصوص الدينية وتنقلها عبر مختلف الثقافات، فالأسطورة تعتبر إبداعاً إنسانياً للحفاظ على موروته الديني، وذلك على حد تعبير "غوسدروف" أن الأسطورة هي: >> شكل للحقيقة ليس مؤسساً بحسب سياق عقلي، ولكن بحسب وفاق متضمن عبره تتكشف الأصالة العفوية للكائن في العالم<<¹.

في البدء ليس من السهل إيجاد تعريف يتفق عليه جميع العلماء، وهذا ما تمّ تقديمه في الفصل التمهيدي، إذ قدّمنا مجموعة من التعريفات الخاصة ببعض العلماء كل على حسب تخصصه ووجهة نظره، ويعود هذا الاختلاف حسب ميرسيا إلياد إلى أنّ الأسطورة عبارة عن: >> واقع ثقافي مركّب جداً يمكن تناوله وتأويله من وجهات نظر متعدّدة ومتكاملة<<².

ولكن بالرغم من اعتراف ميرسيا إلياد بصعوبة تعريف الأسطورة، وذلك لما يميّزها من تعقيد ورؤى متعدّدة، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من محاولة تقديم تعريف لها، حيث يقول: >> الأسطورة تروي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، (...). إذن هي دائماً سرد لحكاية خلق تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده، لا تتحدث الأسطورة إلا عما قد حدث فعلاً، عما قد ظهر في كل إمتلائه، إما أشخاص الأساطير فكائنات عليا، نعرفهم بما قد صنعوه في

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 273.

² - لوليدي يونس، اشكالية المصطلح ومقاربة تعريف، مجلة الفيصل، العدد 284، 2000، ص ص 49، 54.

الأزمنة القوية ذات التأثير الفعال، (...). باختصار تصف الأساطير مختلف أوجه تفجر القدسي (أو الخارق) في العالم، وليس كهذا التفجر للقدسي ما يؤسس للعالم حقا ويجعله ما هو عليه اليوم¹.

نجد أنّ "إلياد" حصر تعريفه للأسطورة بربطها بأحداث بدائية ماضيّة، وابتعد عن النظرة الخياليّة الحديثة لها، >>الناس في عصرنا ينظرون إلى الأسطورة كأحداث متخيلة أو ملفقة، بينما كان ينظر إليها في المجتمعات القديمة البدائية بجد، وكأنها تاريخ حقيقي، ونموذج يؤخذ به، وحكاية حافلة بالمعاني، وينظر إليها بأعلى درجات التقدير لما تتصف به من قداسة ووقار مشبعة بالمعاني والرموز².

كما يعتبر "إلياد" أنّ الأساطير مفعمة بالحيويّة وهي تروي لنا أحداثا مقدّسة حصلت في بدايات نشأة خلق العالم، ونجد ما يوافق هذا التعريف، في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، حيث جاء فيه مايلي: >> الأسطورة تروي قصة مقدّسة حدثت في غابر الزمان أبطالها من الآلهة أو أنصاف الآلهة، وتعتبر كل أسطورة كشفا عن سر من أسرار الوجود وتفسيرا للغز من ألغازه، فالأسطورة تروي عادة كيف نشأ العالم ووجدت الأشياء، كما أنها تعبر عن تصور للعالم لبدايته وأصله ومنزلة الإنسان فيه بالمقارنة مع القوى التي تفوق قواه³. فهذه المميّزات للأسطورة، تُظهر مدى أهميّتها وفائدتها في المجتمعات البدائيّة، ودورها الفعال عبر التاريخ، فالأسطورة لها دور أساسي باعتبارها حكاية البدايات (الأصل)، لأنّها تُورّخ لأحداث ووقائع تبدو حقيقية للإنسان القديم، ولذلك تعتبر تلك الأحداث مقدّسة، وهذا يدلّ على مدى وعي الإنسان البدائي، لأنّه يرى أنّ الأسطورة هي الطريقة لفهم العالم وهي صالحة لكل الأزمنة >> ظل الإنسان طوال آلاف السنين يعمل طقسيا ويفكر ميّطيقيا في أوجه الشبه بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، لقد كان العمل والتفكير على هذا النحو أحد الإمكانيات المتاحة له من أجل الانفتاح على

¹ - ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 10.

² - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 46.

³ - سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 42.

العالم، وهو إذ يفعل هذا فإنما يساهم في قدسية الكون>>¹. فكلّ أسطورة تروي لنا قصة مقدّسة، وفي كثير من الأحيان تعود إلى قصة واقعيّة، >> الأسطورة هي حكاية مقدّسة يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها بصدق روايتها إيماناً لا يتزعزع... فهي تبين عن حقائق خالدة تؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعوالم القدسية>>².

وبما أنّ الأسطورة مرتبطة بالمقدّس من الناحية الوظيفيّة، فإنّ هناك صلة وثيقة بين الدين والأسطورة وهذا ما ذهب إليه "ميرسيا الياذ" في قوله: >> كل أسطورة وكل معتقد أو صورة إلهية إنما يعكس تجربة المقدس، وإن مفاهيم التكون والمعنى والحقيقة وحتى الإكتشافات التكنولوجية الأولى... تنتج عالماً من القيم الأسطورية الدينية إلى الدرجة التي لا يمكن معها تصور حياة إنسانية مهما أغرقت في القدم تخلو من الشعور الديني>>³.

فـ "ميرسيا" هنا يرى أنّه لا يمكن الفصل بين الفكر الأسطوري والفكر الدّيني، وهذا ما نجد "أرنست كاسيرر" يوافق ميرسيا عليه حيث يرى >> إن كلاهما وجدا أصلاً في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانية أن نعيّن نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين>>⁴.

إنّ، فأصل الأسطورة من منظور "ميرسيا الياذ" ومنبعها هو المعتقد الديني، وهذا ما يدعو إليه " فراس السواح" أيضاً لأنه يعتقد أنّها >> بمثابة إمتداد طبيعي له، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه،

¹ - ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 130.

² - فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، مرجع سابق، ص 15.

³ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدى إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 158.

⁴ - المرجع نفسه، ص 145.

وتثبته في صيغ تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية¹.

في حين أن الدّين لا يلغي ما أتت به الأسطورة من تعليقات وتفسيرات، وإنما ينميها ويحفظها ويمنحها شكلا وعمقا جديدا حسب رؤية كاسيرر.² ومثال ذلك أننا نجد أنّ الفكر الأسطوري خاض في تفسير أصل الكون وأصل الإنسان، فنجد الفكرة ذاتها ضمن التفكير الديني بنظرة جديدة. وهنا يتّضح لنا الترابط بين الأسطورة والدين، حيث يقول ميرسيا إلياذ: <<إذ تتطوي معاشة الأساطير إذن على خبرة دينية حقيقية من حيث تميزها من الخبرة العادية التي نختبرها في حياتنا اليومية، وترجع دينية هذه الخبرة إلى كونها تحين الحوادث الأسطورية المجيدة ذات الأهمية>>³. وهذا الترابط يكشف لنا مدى وعي الإنسان الديني بأنّ الأساطير ما هي إلا خبرات دينية من خلالها ندرك العالم القدسي، وبالتالي، يصل الإنسان إلى أنّ الأشياء الحقيقية هي التي تدل على معنى ودلالة معينة، وأمّا غير ذلك فهو شيء عادي. وكل عمل يحمل دلالة حسب إلياذ فهو يشارك فيما هو مقدّس، وبهذا تمثّل الأسطورة << شكلا للحقيقة ليس مؤسسا بحسب سياق عقلي، ولكن بحسب وفاق متضمن، عبره تتكشف الأصالة العفوية للكائن في العالم>>⁴.

وبالتالي، فالأساطير تعبّر عن قيم دينية واقعية يلجأ إليها الإنسان من أجل عقلنة للحوادث التي تتكشف عن العالم الإلهي (المقدس)، من هنا يمكن أن ندرك الدور الذي تلعبه الأسطورة في كشف

¹ - فراس السواح، الاسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 24

² - أرنست كاسيرر، مدخل إلى الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، دارالأندلس، بيروت، لبنان، ص 33. / أنظر أيضا: شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 145.

³ - ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 20 - 21.

⁴ - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 273.

المقدّس واستعادة ولادة جديدة للإنسان، فهي قريبة من الواقع الإنساني، تهدف إلى تلبية حاجياته ومتطلّباته، وإرساء الطمأنينة والأمان.

إن الأسطورة تؤسّس كل أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يفهم الإنسان نفسه داخل العالم، وبذلك تشرح الفهم الذي يشكّله الإنسان عن العالم والأسطورة، وإن كانت تساعد الإنسان على تجاوز حدوده الخاصة والمشروطة، وتدفعه إلى أن يرتفع إلى مصاف العظماء، فإنّها مع ذلك تكشف عن خوفه أمام الظواهر الطبيعيّة، وعن خوفه أمام الحقيقة الجنسية الخالصة والرغبات المحرّمة، ثم بعد ذلك تسعى الأسطورة إلى أن تطمئن العقل البشري عن طريق تصريف هذا الخوف.¹

إذن، فغاية الأسطورة <<إقامة النظام والاستقرار في الطبيعة والمجتمع، وتأكيد العقيدة، وضمان فعالية الشعيرة، والحفاظ على التصرفات والقوانين التقليدية والتعبير بلغة رمزية عن أفكار دينية وفلسفية، وعن تجارب الروح، وشرح وجود العالم والإنسان والأشياء. ومن أجل أن تحقق الأسطورة كل هذه الغايات فإنّها تتحدث إلى كل إنسان بلغته الخاصة>>.²

ويتّضح من خلال ذلك أنّ من وظائف الأسطورة المهمة الاهتمام بالفكر الإنساني وبمشاغله، وذلك لارتباطها بما هو واقع مادي (دنيوي) من جهة، ومن جهة أخرى ارتباطها بما هو مجرد روحي (مقدس).

إنّ عددا من العلماء والفلاسفة يؤكّدون على أهميّة الوظيفة الإنسانية للأسطورة، من هؤلاء "ميشال مسلان" في كتابه <<علم الأديان>> حيث يؤكّد أنّ السلوك الإنساني ليس محاكاة، ولا يفسر فقط بلعبة

¹- لوليدي يونس، اشكالية المصطلح ومقاربة تعريف، مرجع سابق، ص 54.

²- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المؤسّسات، ولكنّه ينكشف عبر أشكال أسطورية للحياة.¹ ويذهب "موريس لينهاردت" Maurice Leenhardt إلى أنه : >> توجد معرفة لا يتيسر بناؤها إلا من خلال الفعل الإنساني، لأنها تصور حقيقة العالم. إنها الأسطورة، والأسطورة وحدها قادرة على التعبير عن ذلك.<<².

ومن وجهته يرى "فراس السواح" أنّ التفكير الأسطوري تفكير شمولي مقارنة بالتفكير الفلسفي وحتى العلمي، فهو يذهب إلى أنّ الأسطورة تهتم بدراسة المواضيع الشاملة، مثل معنى الحياة وسر الوجود، وهي قضايا تم تبنيها من قبل الفلسفة فيما بعد، إلا أن الإختلاف الموجود بينهما يكمن في الوسائل المستخدمة من أجل الوصول إلى الحقيقة، فبينما الفلسفة تستخدم المحاكاة العقلية المجردة، فإن الأسطورة تلجأ إلى محاكاة الطبيعة بالإعتماد على الخيال والرموز.³

إن الأسطورة تؤسس لوجود إنسان كليّ لما توفّره من دراسة شاملة لكلّ جوانبه، على عكس الفلسفة والعلم اللذين لا يمكنهما ذلك لقصر أدواتهما. فكأنّ فراس السواح يريد أن يصل إلى أنّ الأسطورة تؤلّف بين الوعي الإنساني والعالم. ويصل فراس السواح إلى أن >> الأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.<<⁴.

ويذهب "جورج غوسدروف" من جهته، إلى أنّ الأسطورة تعتبر هي الحقيقة نفسها، ذلك أنّها ترتبط بالمعرفة الأولى التي اكتسبها الإنسان عن طريق محيطه. بل أكثر من ذلك، إنّها بنية هذه المعرفة.⁵

ونخلص إلى أنّ الأسطورة عبارة عن واقع ثقافي مركب يمكن دراسته دراسة متكاملة، ومن جميع أبعادها (الاجتماعية أو العلمية أو النفسية...) لدرجة يصعب على الإنسان التخلي عنها، وهذا يعني

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 286.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - فراس السواح، المصطلح و الوظيفة ، مرجع سابق، ص7.

⁴ - المرجع نفسه، ص8.

⁵ - توليدي يونس، اشكالية المصطلح ومقاربة تعريف، مرجع سابق، ص 50.

أنَّ >>الأسطورة بداية حقيقية لنشاط العقل البشري في فهم الوجود ككل، ذلك أن الأسطورة أساس الفكر<<¹.

فالأسطورة تعتبر جوهر أساسي في هذا العالم لا يمكن التخلّي عنها لأنها وببساطة تمكّننا من فهم الإنسان لذاته ولهذا العالم؛ وهذا ما يراه إلياد أيضا إذ يعتبر الأسطورة نموذجا مثاليا تلازم في العمق كل شرط إنساني.²

ويضيف إلياد أيضا من أهم الوظائف الأساسية للأسطورة أنّها >> تعبر عن الحقيقة المطلقة، لأنها تروي تاريخا مقدسا، أي تكشف عن وحي يتجاوز حدود البشر، حصل في فجر الزمان الكبير في زمان البدايات المقدس وفي ذلك الزمان المقدس<<³.

ففي هذا النص نلاحظ أنّ الأساطير بالنسبة لإلياد عبارة عن تاريخ مقدّس يروي لنا عن البدايات الأولى والأصول لأنّها تعكس لنا الحقيقة المطلقة (المقدسة)، ورأى أن أفضل من قام بهذا الدور هي المجتمعات التقليدية، لأنّ بالنسبة له هي النموذج الأول الذي يستطيع أن يدرك الحقيقي من غيره، فهي لها القدرة أن تكشف لنا الأساطير الأصلية والحقيقية من الأساطير المزيفة، فالأسطورة عندهم تروي لنا قصة خلق، وهذا الخلق >>هو السبب الذي من أجله تكوّن الأساطير النموذج المثالي لكل فعل بشري محمل بالمعنى، ثم أننا إذ نعرف الأسطورة فإنما نعرف أصل الأشياء وتبعاً لذلك نصل إلى السيطرة عليها

¹- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص ص 47،46.

²- ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 28.

³- المصدر نفسه، ص 22.

والتحكم بها حسب إرادتنا»¹، إذن، فالقصة الحقيقية مقدّسة لأنّها تسرد لنا بدايات الأشياء، ومن خلال إعادة تحقيقها في الطقس تضمن الأساطير الحفاظ على الحياة وزيادتها.²

من هنا تتّضح لنا قوة الأسطورة المتمثّلة في ارتباطها بالنماذج العليا (القوة المقدّسة) وإعادة بناء هذه النماذج العليا للإنسان، وهذا يتمّ عن طريق قصة الخلق التي في رأي إلياد تخبرنا >>كيف أن شيئاً صار موجوداً وشخصياتها كائنات خارقة للطبيعة، وهي تُعرّفنا بنشاطهم الخلاق وتُظهر لنا قدسية عملهم، أو وبكل بساطة تكشف لنا طبيعة أعمالهم الخارقة (...). وبما أنّ الأسطورة تعنى بالخلق (خلق العالم أو إنسان أو مؤسسة...) فإنّها في موقع النموذج لكل الأفعال الإنسانية المهمة، بمعرفتها يعرف الإنسان الأشياء في أصلها»³.

فمن خلال الأسطورة يمكن أن نفهم بنية المقدس (النماذج العليا) من جهة، ومن جهة أخرى تساعد الأسطورة الإنسان على إدراك أصل ومسببات الأشياء التي تحيط به. فهي تساعده على فهم كيفية خلق العالم وتبيّن له لماذا ومتى خلقت، لأن وظائف الأسطورة تكمن في >>الكشف عن النماذج وإضفاء معنى على العالم وعلى الوجود البشري، كذلك تلعب دوراً كبيراً في تكوين الإنسان؛ بفضل الأسطورة ظهرت إلى الوجود (...). أفكار مثل فكرة الواقع والقيمة والمفارقة»⁴. فمهمة الأسطورة هي نقل الحوادث المقدسة للإنسان من أجل فهم العالم، فهي مرحلة انتقالية، إذ بواسطتها ينتقل الإنسان من عالمه الدنيوي إلى عالمه المقدّس، فكأنّها تنقله من الخيال إلى الحقيقة (حالة اللاتين إلى التدين).

¹ - ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 21.

² - ميرسيا الياذ، الأسطورة في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عدنان فرحة، ص 51.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 137.

ويرى ميرسيا إلياد أنّ التفكير الأسطوري الذي يعبر ويكشف عن المقدس لا يقتصر فقط على الإنسان البدائي بل يشمل الإنسان المتدين بصفة عامة، فهذا النوع من الأساطير يصلح لكل زمان ومكان، ففي منظور ميرسيا إلياد إنّ الأصول الأسطورية لا تقتصر حضورها على المجتمعات القديمة، وإنّما نجدها أيضا حاضرة في الديانات التوحيدية، فقد كانت للديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام رؤيتهم الأسطورية، لكن بوعي جديد وبدلالة رمزية مختلفة، إذ يبين لنا إلياد أنه يوجد تداخل بين الرموز والدلالات التي ترويه الديانات السماوية وبين الأساطير القديمة، فنجد أنه يوجد نقاط اشتراك كثيرة بينهما، مثلا: أسطورة الخلق، أسطورة الطوفان، قصة آدم وحواء...، فالأساطير في قصص الخلق في الديانات التوحيدية، أو في الديانات القديمة >> إنما تكشف عن تاريخ الآلهة، أي عن التاريخ المقدس قبل أن تكشف عن تاريخ البشر (التاريخ الديني) >>¹.

فنجد أنّ الأسطورة تبين لنا من خلال القصص التي ترويها أنّ هذا العالم وجد بفعل قوة متعالية والتي تتمثل في الآلهة، وبالتالي، فظهور المقدس يكون في العصر الأسطوري؛ وهذا ما يذهب إليه إلياد في قوله: >> فكل طقس وكل أسطورة وكل معتقد أو صورة إلهية يعكس تجربة المقدس ومن ثم يدخل مفاهيم التكون والمعنى الحقيقية >>². فالأشياء سواء كانت سلوكيات أو أحداث لا تأخذ قيمتها ودلالاتها الحقيقية إلا بمدى اقترانها بالنموذج البدئي (الإلهي)، أي أنّ الأعمال التي يقوم بها الإنسان هي عبارة عن محاكاة للأعمال الإلهية، وهذا ما يذهب إليه إلياد في قوله: >> الفعل لا يصير حقيقيا إلا أن يحاكي أو يكرر نموجا أصليا >>³.

¹-حمادي المسعودي، مدخل الى دراسة المقدس في الثقافة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص 220.

²-ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، مصدر سابق، ص 9.

³- ميرسيا إلياد، العود الأبدي، مصدر سابق، ص 70.

إن طقس الحج الذي يعد من الفرائض الخمسة الواجبة على المسلمين من الشعائر التي تحاكي نماذجاً أصلية وبدئية، فالحجاج أثناء تأدية مراسم الحج يقومون بتكرار الأفعال التي قام بها الأنبياء والسلف الصالح، وهذه السلوكات تكون مشبعة بروح القداسة وذلك بهدف التطهر والنقاء الروحي.¹

وإن بناء مقام ديني أو معبديّ بمثابة تكرار لعملية خلق الكون، لا لكون ذلك المقام يمثل العالم فقط، بل لأنه يمثل الدورات الزمانية أيضاً.² وبالتالي، فالأسطورة تساعد الإنسان للوصول إلى الحقيقة، وهي تثبت بأن الكون يسير وفق مبادئ ثابتة، ودليل ذلك امكانية الإنسان على استعادتها وتكرارها، كما أنه من خلالها يمكن للإنسان الإنفتاح على العالم. ولكن نجد الديانات التوحيدية أدخلت في التجربة الدينية مقولة الإيمان الذي يؤدي إلى أعلى درجة من الحرية، وهذه الحرية صورة لمشاركة الإنسان في خلق العالم وقيادته.³

وبالتالي، الأديان السماوية تربط حقيقة الأشياء بمدى اتصالها بالله، أي بقوة متعالية عن قوة الإنسان، أي إدراك الإنسان لنفسه والوصول للحرية لا يكون إلا بارتباطه بهذا المقدّس، والذي تكشفه لنا الأساطير. إذن، فالأسطورة تروي لنا كيفية ظهور المقدّس في الكون.

من خلال ما سبق نلاحظ أننا نستطيع أن نفهم بنية المقدّس من خلال الترابط الموجود بين الأسطورة والدين حسب ميرسيا إلياد، وهذه العلاقة صالحة لكل زمان ومكان، لأن من وظائف الأسطورة نقل الحوادث المقدّسة للإنسان والتي تجعله متديناً. كما تعد الأسطورة بالنسبة للإنسان المتدين أساساً للحياة الاجتماعية والثقافية، وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال: هل لا تزال الأسطورة حاضرة في العصر

¹ - حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 224.

² - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 165.

³ - المرجع نفسه، ص 177.

الحديث؟ أم أنها آلت إلى الزوال والاندثار؟ باعتبار أنّ العالم انخلع من القداسة ومن حيث أنّ الإنسان تاريخي؟

يجيبنا ميرسيا إلياد على هذا السؤال أنّه توجد بعض السلوكيات الأسطورية لا تزال حاضرة في عالمنا الحديث، وهذا راجع للوظيفة التي تؤدّيها الأسطورة ومن حيث أنّها أحد العناصر المكوّنة للكائن البشري.¹ ف إلياد يرى أنّ الإنسان الحديث بالرغم من رفضه للقداسة إلا أنّنا نلاحظ في سلوكاته أبعاد ميطقية أسطورية، ويظهر ذلك من خلال <العروض المسرحية والسينمائية، وفنون مصارعة الثيران، وسباق الخيول، والمباريات الرياضية، كلها تتفق في نقطة واحدة أنّها تلجأ إلى زمان آخر مختلف عن الديمومة الدنيوية البعيدة عن أجواء القداسة>.²

فالإنسان الحديث بهذه الأفكار يستعيد السلوك الأسطوري في حياته اليومية دون أن يعي ويدرك أصل وعمق ذلك السلوك، وهذا يثبت لنا أنّ الإنسان الحديث لا يعطي قيمة ومكانة للأسطورة في حياته كما نجدها عند الإنسان القديم. إلا أنّ ذلك في رأي ميرسيا إلياد لا يعني عدم الحضور الفعّال للأسطورة في هذا العصر، حيث يقول: <يبدو أنّ الأسطورة شأنها شأن الرموز التي تطلقها، لا تختفي أبداً من مجال الفعالية النفسية، إنما تبدل فقط من ملامحها وتعمل على تمويه وظائفها، ولعل من المفيد متابعة التحري والبحث ومواصلة الكشف عن التمويه الذي يلحق بالأساطير على الصعيد الاجتماعي>.³

وهذا يدلّ على أنّ الإنسان الفرد لديه ميول في الحصول على رغباته التي لم يشبعها والتي تكون ناتجة عن الأحلام، ولا يكون ذلك إلا بالخروج عن المألوف والعادي، وهنا تظهر قوة حضور الأساطير عند الإنسان الحديث، <في الحقيقة إنّ الأسطورة على صعيد التجربة الفردية لم تتوار بتمامها، إنها تعلن

¹ - ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 170.

² - ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 39.

³ - المصدر نفسه، ص 28.

عن حضورها من خلال التخيلات والأحلام ومن خلال الحنين والرغبات غير المرتوية، ثم إن الإنتاج الأدبي بكمه الهائل جعلنا نألف العثور على الميثولوجيا في الفعالية الشعورية ونصف الشعورية عند الفرد¹. وهذا يوضّح لنا أنّ الأسطورة هي مطلب إنساني بالدرجة الأولى، ومطلب حضاري بالدرجة الثانية، أي أنّه لا يمكن لأيّ سلوك إنساني أن يخلو من الأسطورة. كما أنّنا لا نجد في هذا العالم أي شعب أو حضارة لا تؤمن بالتفكير المطيقي، وهذا يبرّر لنا أهميّة الأسطورة عبر كل الأزمنة بالرغم من محاولات الإنسان الحديث والمعاصر من التخلي والتجرّد من القداسة إلا أنّ السلوكات الأسطورية لا تزال لها فعالية >إنما لا يمكن التعرف عليها بسهولة ويسر بسبب خضوعها لعمليات علمنة مديدة<².

وهذا ما يفسّر على حدّ تعبير ميرسيا إلياد وبعض الباحثين أن غياب الأسطورة وانتزاع ورفض أي قداسة في حياة الإنسان الحديث هو ما أدى إلى الشعور بالضيق والقلق، وهذا ما يذهب إليه "كارل يونغ" أيضاً، حيث يعتقد أن >أزمة العالم الحديث تعود في الجانب الأكبر منها إلى أن الإنسان الغربي لا يحيا بكل كيانه الرموز والأساطير المسيحية<³.

إلا أنّ هذا الرفض للأسطورة لم يمنع حضورها في العالم الحديث، حتى وإن كان اكتشافها أو ظهورها صعب، إلا أنّنا نجد العديد من السلوكات والأفعال في العالم الحديث لا تزال في أعماقها تحتفظ بالبنية والوظيفة الأسطورية، فمثلاً >أعياد رأس السنة أو الأفراح التي تعقب ولادة طفل، أو بناء بيت، أو حتى عند الإقامة في بيت جديد، وكلها تكشف عن الحاجة إلى بداية مطلقة يحس بها المرء إحساساً غامضاً وإلى أن يبدأ حياة جديدة، أي إلى أن ينبعث إنبعاثاً شاملاً<⁴.

¹ - ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 28.

² - المصدر نفسه، ص 29.

³ - المصدر نفسه، ص 30.

⁴ - المصدر نفسه، ص ص 28، 29.

وهذا ينم عن حاجة الإنسان الحديث إلى العودة إلى البدايات أو الأصول، مبتعدا عن اللحظة التي يعيش فيها في ذلك الوقت، وهذا يعود بنا إلى أسطورة التكرار الدوري للخلق (أسطورة العود الأبدي)، وهذه علامة لسلوك أسطوري يكمن في أعماق الإنسان الحديث دون الوعي بها، وهذا ما يجعل المجتمعات الحديثة "تتحد بالصفحة الحديثة لكونها قطعت أشواطاً بعيدة في مجال انتزاع القداسة عن الحياة والكون، وإنما يتم التعبير عن الجدة في العالم الحديث من خلال التقدير الذي تمنحه على المستوى الدنيوي إلى القيم المقدسة القديمة".¹

وبهذا يبقى الإنسان الحديث حسب ميرسيا إلياد >> يحتفظ ببعض من بقايا أوجه السلوك الميطيقي على الأقل، وتتبدى آثار هذا السلوك الميثولوجي أيضاً في شهوة استعادة التوهج الذي به عشنا أو عرفنا شيئاً للمرة الأولى استعادة الماضي البعيد عصر غبطة البدايات<<.²

وهذا يدل على أن الإنسان الحديث لا يعيش زمان دنيوي فقط كما يظن، وإنما في بعض الأوقات يخرج من الزمن العادي الدنيوي إلى زمن مقدّس وذلك من خلال ارتباطه بالأسطورة، وخير من يمثّل ذلك في العصر الحديث حسب ميرسيا إلياد هي التجربة الدينيّة عند المسيحيّة، >> إذ تستند إلى تقليد المسيح بوصفه نموذجاً يحتذى، إلى الإهداء بنهجه في الحياة و استعادة موته وانبعائه بصورة طقسية، من خلال العبادات والشعائر، إنها تقوم على معاصرة المسيح وعلى مواكبة الأعمال التي أتاها في ذلك الزمان، الزمان الذي يبدأ مع الولادة في بيت لحم، وينتهي بالصعود إلى السماء<<.³

وبهذا يبقى الإنسان يعمل بأسطورية كاملة تساعد على الخروج من الزمان الدائم ومعاصرة الزمان القدسي، >> وبهذا المعنى كان "كيركجارد" يطلب إلى المسيحيين الحقيقيين أن يكونوا معاصرين للسيد

¹ - ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 29.

² - ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص 180.

³ - ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، المصدر نفسه، ص 31.

المسيح، لكن حتى لو لم يكن المرء مسيحياً حقيقياً بالمعنى الذي يقصده كيركجارد فإنه يكون معاصراً للمسيح ولا يمكن إلا أن يكون كذلك. لأن الزمان الخاص بالعبادات وبالتقوى الذي يحياه المؤمن أثناء أداء الشعائر والذي يمضيه أثناء إقامة الصلاة ليس على الإطلاق بالديمومة الدنيوية، إنما هو زمان مقدس إلى أبعد حدود القداسة فيه تجسد الإله وصار إنساناً¹.

هنا تتوضّح لنا أهميّة الأسطورة بالنسبة للمجتمعات سواء القديمة أو حتى الحديثة، ومن هنا يبيّن لنا ميرسيا إلياد أنّ أي مجتمع لا يقوى على التخلّي عن الأسطورة والتحرّر منها لأنّه يعتبرها شرطاً إنسانياً، بواسطتها يستطيع الإنسان تفسير الأفعال أو السلوكات التي لا يستطيع أن يجد لها أي تفسير في حياته العادية، ولهذا نجده يهرب من زمنه الراهن إلى زمن البدء. فالأسطورة دائماً حاضرة ولم تغادر أبداً السلوك البشري، إلا أنّها تغيّر من أساليبها ودلالاتها حسب الحاجة التي يقتضيها المجتمع والسلوك البشري لفهمها، وحتى تضمن التوازن النفسي للإنسان. فنجد أن ميرسيا يرى أنّ وظيفة الأدب المعاصر في الغالب هي أسطورية ويبرهن على ذلك أنّ الإنتاج الأدبي يجعل القارئ يهرب من زمنه الواقعي ويرتمي إلى زمن حرّ وجديد².

يقول إلياد: >> وسواء كانت القراءة لقتل الوقت برواية بوليسية أم للنفاذ إلى كون زمني غريب تمثله أية قصة من القصص، فإنها تنقل الإنسان الحديث خارج ديمومته الشخصية وتدمجه في إيقاعات أخرى تجعله يحيا في تاريخ آخر³.

ونستخلص من هذا أن الإنسان المعاصر لا يزال يرغب في الخروج من زمنه التاريخي إلى زمن يختلف عن زمانه العادي، فهو يستعيد في كل سلوك من هذا النوع النموذج الأسطوري، وبهذا نجد أنّ

¹ - ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص 32.

² - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 304.

³ - ميرسيا إلياد، المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 230.

الإنسان الحديث يشترك مع الإنسان القديم (البدائي) في الهروب من الزمن التاريخي، إلا أنّ الإنسان الحديث لم يول الأسطورة أهمية كبيرة كما أولاها إنسان المجتمعات القديمة، لكن تبقى الأسطورة هدفها بناء إنساني.

خلاصة و نقد

من خلال معرفة أفكار ميرسيا الياذ بالنسبة لرؤيته الإنسانية الجديدة، نقول :

- حاول إلياذ فهم الإنسان بنظرة جديدة وفريدة من نوعها، ويظهر ذلك من خلال ربطه

بالمقدّس، حيث يعتقد أنّه ليعيد الإنسان اعتباره وفهم وجوده فهما جيداً، كان لابد عليه من استعادة المقدس _ الدين _ ، وهو ما ذهب إليه "ميشال مسلان" في كتابه <<علم الأديان>> حيث يعتقد أنّ << الدين رغم الأوصاف التي يظهر بها في العالم، إلا أنه يضمن الانسجام الذاتي للإنسان مع المتعالي، وعليه فهو يحقق معنى لوجوده؛ ومقياس الدين كحقيقة ثابتة صادقة يكمن في مدى خروج الانسان من قصوره وتصالحه مع ذاته>>(1)

بالتالي، فميرسيا يدعو إلى قراءة وفهم جديد للمقدس، باعتباره عامل جوهري وأساسي في وعي الإنسان، لأنّ المقدّس لا يخصّ فترة معيّنة من فترات الإنسان فقط، وإنّما هو لصيق بالوجود الانساني وهو ما يولد معنى للحياة الإنسانية، وبذلك نجد أنّ إلياذ قد أخرج المقدّس من الفهم الضيق له وحاول معرفة ماهيته الحقيقيّة، لأنّه لم يربطه بأيّ ديانة من الديانات، إذن فالمقدّس احتياج ضروري في حياة ووعي الإنسان، ولا يمكن إغفاله والتخلي عنه، لأنه جزء لا يتجزأ من الحياة الإنسانية.

¹ - ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _ مرجع سابق، ص ص 314، 315.

- يعد مشروع ميرسيا الياذ الإنساني الجديد، مشروعاً فكرياً جديداً، من حيث قراءته المختلفة لفهم الحياة الإنسانيّة، من خلال الانفتاح والتعرّف على الشّعوب الأخرى دون المحاباة والتحيّز للنظرة الغربيّة من الثقافة الدينيّة، فالياذ يدعو إلى التحرّر من السّطوة والنظرة الاستعلائية الغربيّة والانفتاح على الفكر الشرقي القديم، لأنّ هذا التغيير ينمّ عن رغبة في تجديد الوجود الإنساني بشكل أوسع وأعمق.⁽¹⁾ وبهذا فالياذ يعيد النزعة الإنسانيّة بربطها بالقيم الخلقية والدينيّة المرتبطة بالمقدّس وليس على أساس إقليمي وهو ما يمكن أن نسميه بالكونيّة.

- ما يحسب لإلياذ أيضاً أن رؤيته الإنسانيّة تجرّدت من التعصّب والعنصريّة والتمييز، وهو ما يؤكدّه "شمس الدين الكيلاني" الذي اعتبر أنّ أفكار الياذ خلّصت الإنسان من إطلاق أيّة أحكام أيديولوجيّة أو محاباة لثقافة معيّنة دون النظر إلى ما قدّمته ثقافات أخرى.²

- ما يمكن أيضاً موافقة ميرسيا الياذ عليه هو ردّه الفكر الأسطوري إلى أصول دينيّة، عكس ما هو سائد في عصره _ الإتجاه العلماني _ أن الدين يرجع لأصول أسطورية، فالياذ يعتقد أن الأساطير تتيح لنا فهم الحياة الدينيّة عند جميع الشعوب، وهو ما يبرّر وجود علاقة بين الدين والأسطورة، واعتقاده بوجود نقاط اشتراك وتقاطع كثيرة بين الديانات من خلال الأساطير، حيث استطاع استخراج أهمّ نقاط الاشتراك الموجودة بين الأساطير الكبرى والديانات المختلفة وإمكانية فهمها⁽³⁾، وهذا الاشتراك نجده في النقاط العريضة للأساطير أو يمكن القول أن الاشتراك يكون في مصدرها، وهو ما نجده مثلاً في أسطورة الخلق، فالشيء المشترك أن الإنسان خلق من صلصال

¹ - ميرسيا الياذ، الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص ص 8، 9.

² - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، مرجع سابق، ص 182.

³ - ميرتشيا الياذ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 29.

(طين)، وهناك أسطورة التكوين التي تتقاطع في أيام الخلق وهي ستة أيام، أمّا أسطورة الطوفان

فالثابت هو أن الطوفان عقاب والسفينة هي نجاة للصالحين والخيريين....⁽¹⁾

لكن بالرغم من الإنجازات التي قدّمها ميرسيا الياد على المستوى الإنساني وإعادة المعنى المفقود للإنسانية في العصر الحديث، إلا أنّ ذلك لم يجعله يسلم من الانتقاد والاعتراض لبعض أفكاره، ومن بين هذه الانتقادات نذكر:

- ما يعاب على ميرسيا الياد من وجهة نظر منتقديه أن دعوى الياد للرمزية الدينية تفنقر إلى الصدق الواقعي العلمي، فنجد "دودلي" (Dudley) يعتقد أنّه لا يمكن اختبار الهيروفانيا (التجلي) والرموز والنماذج البدائية تجريبيًا وواقعيًا، لأنّ الرموز على سبيل المثال بالنسبة لميرسيا الياد: لها معنى ودلالة في غياب وعي الإنسان عنه (اللاوعي)، ما قد يجعل صعوبة إدراك الفرد لها ضمن تقليد ديني معيّن؛ وهذا الافتراض المسبق لإدراك معنى الرمز في اللاوعي، يدلّ على عجز الياد على وضعها واختبارها تجريبيًا.⁽²⁾

- لا يمكن أن نذهب إلى أن الأساطير مطلقة وعالمية (كونية) كما يدعي الياد، لأنّ جميع الأساطير مرتبطة ثقافيا ونسبيا، أو بعبارة أخرى أنّ الأساطير يمكن أن تكون مطلقة إلا في محيطها الثقافي، أي أنها تتصف بصفة المطلقة عندما تكون داخل ثقافتها الخاصة فقط، ولكنها نسبية بالنسبة للثقافات الدينية الأخرى.⁽³⁾ وبهذا لا يمكن الوصول إلى الكونية أو الانفتاح العالمي للأسطورة كما يدعو ميرسيا الياد.

¹ - للمزيد: أنظر ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات ج1، مصدر سابق، ص 211. / وفراس السواح، مغامرة العقل، مرجع

سابق، ص ص 154 - 155..

² - Carl Olson, The Theology and Philosophy of Eliade, A Search for the Centre, palgrave macmillan, 1992, p 17

³ - Epid, p 100.

الخاتمة

الخاتمة

ختاما ومن خلال تحليلنا ومناقشتنا، لموضوع المقاربة الفلسفية للدين عند ميرسيا الياذ، والتي حاولنا من خلالها تتبع واستخلاص أهم الأفكار التي تؤسس لفلسفة الدين عنده، تمكنا من الوقوف على جملة من النتائج، أهمها:

ما يميز فكر الياذ أنه تفكير ذو بعد إنساني عالمي، كان نتيجة لتأثره بمجموعة من الثقافات المختلفة وعلى رأسها الرومانية، الهندية والمسيحية...، فقد حاول استيعاب تاريخ الأديان سواء القديمة أو الحديثة من خلال المزج و التركيب بين جلّ هذه الثقافات بهدف الوصول إلى رؤية دينية كونية، فالياذ يدعو إلى تاريخ كوني متجاوزا بذلك أية ثقافة إقليمية وهو ما يوّلد نزعة إنسيّة جديدة قائمة على إحياء البعد الروحي للإنسان .

أثار ميرسيا الياذ فكرة حقيقة الدين وتاريخه، من خلال مشروعه الفكريّ القائم على استعادة القداسة من أجل بناء نزعة إنسانية جديدة، وفق رؤى جديدة مخالفة للنهج السائد في عصره وفي الأوساط الغربية الحديثة، وقد اعتبر الدين عنصرا أساسيا في النشاط البشري.

يُظهر مشروع الياذ الفكري تصورا جديدا للدين، بتأكيده أنّ الدين هو البحث عن الحقيقة والمعنى، لأنه ليس مرحلة من مراحل التاريخ البشري وإنما هو جزء لا يتجزأ من التكوين الإنساني، فالغريزة الدينية جُبل عليها كلّ النَّاس قديما أو حديثا، لهذا نجد مختلف الأديان تسعى للوصول للحقيقة الكلية الشاملة.

إنّ دعوة ميرسيا الياذ لإعادة القيمة للديني، وكشف ماهيته الحقيقية لا يتأتى إلا بربطه أو دراسته في منظومة قدسية، فعند فهم المقدّس سنفهم الإنسان والعالم ككل بشكل جيّد، سنفهم علاقة الإنسان

بالإلهي، فالمقدس تجربة روحية ترتقي من العالم الحسي إلى عالم فوق الطبيعي العالم الحقيقي الأصلي، فهو احتياج فطري ثابت في طبيعة الوعي الإنساني لا يمكن التخلي عنه أو محوه رغم سعي الوضعيّة العلميّة الاختزاليّة والحداثيّة لذلك.

يتبين من خلال قراءة ميرسيا الياد لفكرة المقدّس، أنّها دعوة للانفتاح والمشاركة و التعايش بين جميع الناس، وبالتالي، فظاهرة و تجربة المقدّس هي ظاهرة كونية تتقاسمها جميع الأديان عبر التاريخ البشري، بالرغم من اختلاف أشكاله وصوره من عصر أو من مجتمع إلى آخر. إذن ، فهي دعوة من ميرسيا الياد للتعددية الدينية والتعددية الثقافية أيضا.

كشف ميرسيا الياد لفهم حقيقة المقدّس وماهيته لابدّ من العودة إلى التجربة الدينية القديمة – الاهتمام بالمجتمعات البدائية _ لمعرفة أهم تجلياته وتمظهراته وكشف أسرار تشكّله كالأشياء الطبيعيّة (حيوان، حجر، شجر...) والأساطير والطقوس والرموز، المكان والزمان...

يقوم المشروع الالياي الديني على مبادئ منهجية رئيسية يستند إليها منهجه وتتمثل: في افتراض إلياد عدم قابلية اختزال وتقويض المقدّس في أي آليّة من الآليات الخارجية وإنّما لابدّ من دراسته في ذاته ولذاته، أي لابد من دراسته داخليا وخارجيا فهذا الافتراض هو شكل من أشكال لفهم ووصف حقيقة الدين (المقدّس) ، كما يؤكّد على ضرورة جدلية المقدّس كهيكل عالمي للقدسيّة، كما يكشف لنا منهجه على الأنظمة البنيوية من الرموز الدينية التي تشكّل الإطار التأويلي الذي من خلاله يفسّر المعنى الديني.

فهم الظاهرة الدينية عند الياد يعتمد على آليات وطرق منهجية، تتمثل في الاعتماد على المنهج التأويلي(الهيرمنوطيقا) والمنهج الفينومينولوجي، وقد أولى هذه الوظيفة لمؤرخ الأديان، من أجل فهم معاني المعطيات الدينية وتفسير الطرق التي تظهر بها في العالم وكشف شيفرات الرموز الكامنة بتتبّعها في

مختلف الحقب والعصور، فمؤرّخ الأديان عليه أن يفهم البنية الماهوية لأي معنى ديني بالاعتماد على الوصف والتفسير، وهذا الفهم العميق للظاهرة الدينية حسب الياد يجعلنا نفهم العلاقة بين الإنسان والمقدّس.

اعتمد الياد في مقاربتة المنهجية على منهج تركيبي لإعادة معالجة الدين و من أجل إعادة القيمة للوجود الإنساني، بتوفيقه بين المقاربة الفينومينولوجية و التاريخية معا، فالفينومينولوجي مهمته الاهتمام بمعاني و دلالات المعطيات الدينية، أما المؤرخ فيختبر تلك المعاني في مختلف الثقافات والعصور، بالتالي فتوظيف فينومينولوجيا الدين حسب ميرسيا الياد في الظاهرة الدينية هو كشف وتفسير مختلف الأشكال والطرق التي يتجلّى فيها المقدّس.

سلط الياد الضوء في مشروعه الفكري، على ظهور أزمة الفهم الوجودي للإنسان الحديث، التي أنتجتها العلوم الانسانية المتأثرة بالحركات العلمانية، الناجمة عن الابتعاد عن الدين وفناء المقدّس، ترتّب عنه فراغ نفسي وروحي في ذات الإنسان المعاصر لم يكن يعرفه الإنسان الديني القديم، وحسب الياد إنّ الإنسان المعاصر بالرغم من علمانيته إلاّ أنّه يحمل عطش وحنين أنطولوجي يظهر في كثير من سلوكاته، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على أن تجربة المقدّس وحضور الدين في الحياة الإنسانية يكسبها المعنى الحقيقي لوجودها وللعالم ككل، وهي تجربة أصيلة في ذات الإنسان منذ الأزل. وبهذا فمقولة أفول المقدّس لا أساس لها، وبالتالي، لا بدّ من الابتعاد وعدم الأخذ بالفكر العلماني.

يهدف الياد إلى إعادة المعنى الإنساني في عهد اللإنساني، من خلال إعادة البنى الدينية و الماهوية للإنسان التي ترتبط ارتباطا كليًا بالمقدّس، محاولا إعادة إحياء التجربة الروحية للإنسان، وقد أولى الياد تركيزه في ذلك على دراسة الأديان القديمة، فالإنسان البدائي حسبه يحمل من دلالات الحقيقة والمعنى لوجوده الديني، وهو يمثل اللبنة الأولى لنشأة المقدّس وظهوره التي تعكس التجربة الدينية للإنسان

القديم، و حتى يستطيع الإنسان الديني القديم أن يتواصل مع المقدس ويفهمه اتّخذ سبلا وأشكالا تمكّنه من العيش في المقدس حيث اهتمّ بفكرة الزمان والمكان المقدسين، لأنّه لا يوجد حدث ديني غير مرتبط لا بمكان ولا زمان، وأيضا اتّخذ من الأسطورة شكلا ووسيلة للحفاظ على الموروث الديني، كما أنّها تفسّر أصل الإنسان وحقيقة وجوده في العالم، وقد اعتمد على الرمز في كشف الحقائق والمعاني الخفيّة التي تظهر مختلفة في كثير من الأحيان، فالرمز ساعد الإنسان على فهم ذاته وانفتاحها على المحيط الخارجي من جهة، ومن جهة ثانية ساعده على فهم كينونته وشموليّته، فالرمز يعبر عن الحقيقة الموضوعيّة المباشرة بعيدا عن أي تأويل و احتمال.

إنّ ما يميّز المشروع الفكري لميرسيا الياد، هو دعوته الجادة للعودة للديني وإعادة تأسيسه لظاهرة المقدس في حياتنا اليوميّة، لإعادة إحياء المعنى في حياة الإنسان، وبهذا فميرسيا يسعى إلى الجمع بين الحياة الدنيويّة والحياة الروحيّة لدى الإنسان أي أنّه يدعو إلى الجمع بين السياسة والأخلاق، وليس الفصل بينهما كما تذهب العلمانيّة الحديثة، وتبدو هذه الدعوة مسعى من الياد للانفتاح والتعايش والسلميّة والاعتراف والابتعاد عن الآلام والقلق والعنف ولا يكون ذلك إلا بالإيمان والتحرر من أي أيديولوجيّة أو تعصّب ديني.

ومن هنا يمكن القول أنّ المقاربة الفلسفيّة للدين عند الياد، تعدّ من أبرز المقاربات المعاصرة في فلسفة الأديان، كما تعتبر فلسفته - في نظرنا - من أرقى الرسائل الفلسفيّة الداعيّة إلى الدّعوة إلى الأنسنة في عصرنا الحالي، لأنّها لا تحمل أيّة اعتبارات سياسيّة أو أيديولوجيّة، وإنّما على العكس تدلّ على رقيّ ونضج واستقراء علمي موضوعي، نرى أنّه حرّي بكل إنسان أن يتبنّاها ويعمل بها، لأنّها توافق الرسالة الإنسانيّة للدين.

أخيراً، نقول بأننا حاولنا جاهدين من خلال هذه الأطروحة المتواضعة تقريب فلسفة الدين عند ميرسيا الياذ من القارئ العربي، لما لهذه الفلسفة من أهمية كبيرة في معالجة الظاهرة الدينية في عصرنا هذا، وهو موضوع راهني شغل الكثير من الباحثين والمفكرين في حقول معرفية عدة كالفلسفة والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا ومقارنة الأديان وتاريخ الأديان وعلم النفس الديني وغيرها، لما للدين من أثر في حياة الإنسان، فردا كان أو مجتمعا.

ورغم أننا لم نكن سابقين إلى دراسة تفكير ميرسيا الياذ الديني، إلا أن ماميز دراستنا عن كثير من الدراسات الأخرى، هو أنها تناولت فكر إياذ من منظور فلسفة الدين، في حين أنه غالبا ما كان يدرس من زاوية علم مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان. كما أن دراستنا تناولت مشروعه الفلسفي في عمومته دون التركيز على جزئية واحدة كمسألة المنهج مثلا أو فكرة المقدس عنده أو غيرها من القضايا والإشكاليات التي تناولتها بعض الدراسات السابقة لنا، دون أن نقلل من قيمة هذه الدراسات.

لكن وبالرغم من ذلك، فإننا لانزعم أننا أحطنا بكل جوانب هذه الفلسفة موضوعا ومنهجيا، فثمة قضايا وإشكالات عدة في حاجة إلى مزيد من البحث، وربما هنا كمسائل لم نتطرق إليها أصلا في هذا البحث لسبب أو لآخر، وهو ما يجعلنا نطمح إلى العودة إليها بحثا ودراسة مستقبلا، فإن لم يتحقق ذلك لنا نرجو أن يتحقق عن طريق غيرنا من الباحثين والدارسين الذين نأمل أن تكون هذه الدراسة المتواضعة قد فتحت لهم باب البحث في تفكير واحد من أبرز علماء وفلاسفة الأديان في عصرنا هذا ألا وهو ميرسيا إياذ.

قائمة المصادر و

المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- ميرتشيا الياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ت: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- ميرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة: نهاد خياطة، دار طلاس، ط1، 1987.
- ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 2004.
- ميرسيا الياد، الأسطورة في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عدنان فرحة. عبرالموقع الإلكتروني: <https://hekmah.org/>
- ميرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2009.
- ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1988.
- ميرسيا الياد، تاريخ الأديان من 1912 إلى أيامنا هذه، ترجمة حسن قببسي، بيروت، مجلة العرب و الفكر العالمي، العددان 31، 32، صيف خريف 2012 .
- ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ج1، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1، 1986-1987.

- ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، ط1، 1991.
- ميرسيا الياذ، نزعة إنسانية جديدة، تعريب عبد السلام حيمر، عبر الموقع الإلكتروني: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n34_13haymar.htm

ثانياً: المراجع:

1- المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.
- 2- أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مجلة العربي، ط1، 2001.
- 3- أحمد زين الدين، الديني والديني قراءة في فكر ميرسيا الياذ، بيسان، ط1، 2018.
- 4- أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط8، 1988.
- 5- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة، فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
- 6- أرنست كاسيرر، مدخل إلى الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، لبنان.
- 7- الأسطورة توثيق حضاري، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، مملكة البحرين، ط1، 2005.

- 8- أليكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة: منظر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2000.
- 9- ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 10- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2007.
- 11- بلال موسى بلال العلي، قصة الرمز الديني، دراسة حول الرموز الدينية ودلالات في الشرق الأدنى القديم والمسيحية والإسلام وما قبله، 2011 - 2012.
- 12- جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة: عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب.
- 13- جورج قرم، المسألة الدينية في القرن 21، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 14- حمدي بشير، المقدس والسرديات الكبرى، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.
- 15- خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2016.
- 16- روجيه كايوا، المقدس والإنسان، ترجمة: سمير ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 17- سابينو أكوافيفا، إينزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ط1.

- 18- سهيل بشروئي و مراد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة: محمد غنيم، دار الساقى، بيروت، لندن، ط1، 2012.
- 19- السيد صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدثة، دراسة نقدية مقارنة بين الحدثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 20- سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- 21- سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2.
- 22- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط4، 1998.
- 23- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 24- شمس الدين الكيلاني ، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة الدين، الإيديولوجيا، العلم، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998.
- 25- شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية، قداسة المكان دراسة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- 26- طارق خليل السعدي، دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية والأديان الوضعية، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 27- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا -نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2007.

28- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين _موسوعة فلسفة الدين1_، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، لبنان، مصر، ط1، 2014.

29- عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين 2، الإيمان والتجربة الدينية، دار التنوير، بيروت، لبنان.

30- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.

31- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

32- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2016.

33- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، السعودية، ط2، 1990.

34- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

35- عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، مصر، 2001.

36- غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2019.

37- فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، عالم المعرفة.

- 38- فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2001.
- 39- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، ط4، 2002.
- 40- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط11، 2002.
- 41- فرج الله عبد الباري أبو عطاءالله، نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور، دار الكتب المصرية، مصر.
- 42- فريديريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007.
- 43- فريديريك هيجل، الأعمال الكاملة محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الألى مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2001.
- 44- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.
- 45- فيليب سيرينج، الرموز في الفن الأديان والحياة ، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1992.
- 46- كارم محمود عبد العزيز، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، الجيزة، مصر، ط1، 2007.

- 47- كارين أرمسترونغ، القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث، ترجمة: فاطمة نصر، محمد عناني، 1998.
- 48- كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 49- كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاعر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1986.
- 50- لزاهي نور الدين، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011.
- 51- لوسيان سكوبلا، هل يمكن الاستغناء عن الدين، ترجمة: محمد الحاج سالم، مؤمنون بلا حدود، 2016.
- 52- مارسيل ديتيان، إختلاق الميثولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 53- مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2009
- 54- مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012.
- 55- محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1956.
- 56- محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- 57- مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.
- 58- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، جامعة المنصورة، مصر، 2008.
- 59- ميشال مسلان، علم الأديان _ مساهمة في التأسيس _، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1.
- 60- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الإجتماعي، ج2، دار الشروق، جدة السعودية، 1981.
- 61- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة، مصر.
- 62- نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 63- يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ت: هيثم صعب، دار البلد، سورية، 2016.
- 64- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطووم - اليهودية - النصرانية - الاسلام)، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 65- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 2-المراجع باللغة الأجنبية:
1. - Durkheim Emile, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris : livres de poches, 1990.

2. Carl Olson, **Theology and philosophy of Eliade**, A Search for the centre.
3. David Cave, **Mircea Eliade's Vision for a New Humanism**, New York: Oxford University Press, 1993,p 53.
4. Didier Julia, **dictionnaire de la philosophie**. France : classiques abrégé,2007.
5. Douglas Allen, **PHENOMENOLOGY OF RELIGION**, in The Routledge Companion to the Study of Religion, edited by John R. Hinnells, London : Routledge, 2005.
6. John D. DADOSKY, **Sacred Symbols as Explanatory Geertz, Eliade and Lonergan**, Fu Jen International Religious Studies Vol. 4.1,N. Summer 2010.
7. Joseph G.Muthuraj, **The Significance of Mircea Eliade for Christian Theology**.
8. Malinowski BRONISLAW, **Magic science and religion and other essays**. BEACON PRESS: BOSTON, MASSACHUSET, United States of America,1948.
9. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, **The history of religious,Essays in Methodology**Chicago, University of Chicago Press, 1959.
10. Timothy Scott, **The Traditional Doctrine of Symbol**, 2007.

ثانيا: المعاجم والموسوعات:

1- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر ، 1983.

- 2- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
- 3- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2، ترجمة: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- 4- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج5، دار الفكر.
- 5- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.
- 6- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
- 7- شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (انجليزي - عربي)، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1981.
- 8- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985.
- 9- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة قارن، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.

ثالثا: المجالات:

- 1- أحمد زغب، محاولة في عقلنة الطقوس نقد نظرية العود الأبدي لميرسيا الياد، مجلة الإنسان والمجتمع، المجلد 8، العدد1، 2020.
- 2- حاكم عمارية، الأسطورة ودورها في الإبداع، مجلة جسور المعرفة، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف (الجزائر)، العدد6، جوان، 2016.

- 3- حمادي المسعودي، مدخل إلى دراسة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، آداب القيروان، كلية الآداب، 2006.
- 4- رحيم يوسف، العلمانية من أنسنة الإلهي إلى تأليه الإنساني رؤى وأفكار، مجلة مدونة، المجلد الخامس، العدد الأول، جوان 2018.
- 5- عبد القادر عبد العالي، الإنسان القرآني، دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 95، 2019.
- 6- عبد الله عوض العجمي، وعبد الناصر سلطان محسن، الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الإستشراقي، ميرسياالبياد أنموذجا دراسة تحليلية، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، المجلد 5، العدد 29، 2017 .
- 7- عبد الناصر سلطان محسن، إبراهيم محمد زين، مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا البياد، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، إسلامية المعرفة، العدد 79، 2015.
- 8- عدنان فالح، مقدمة لدراسة العود الأبدي للشبيه في فلسفة نيتشه، مجلة الكوفة، العدد 3، 2013.
- 9- علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة، حولية كلية الآداب، جامعة بنيسوييف، مج 5، ج 1، 2016 .
- 10- عماد فوزي شعبي، في إبستيمولوجية العلوم: الإختزالية: من ابستيمولوجية (الواحد) إلى نظرية كل شيء، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 3-4، 2006.
- 11- لوليدي يونس، إشكالية المصطلح ومقاربة تعريف، مجلة الفيصل، العدد 284، 2000 .

- 12- لونيس بن علي، النقد والمقدس، مجلة المقدس والتاريخ، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلاحدود، 2016.
- 13- هبة عادل، العود الأبدي في الفكر الفلسفي المعاصر من التجذير إلى التحوير، مجلة الأستاذ، العدد 211، المجلد الأول 2014.
- 14- ويرنج جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية (1) من البدايات الى عصر التنوير، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، العدد 59-60، 2014.
- 15- يوسف توفيق، دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، الثقافة الشعبية، العدد 25، 2014.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

- 1- أحمد محمد جاد، المناهج الأنثروبولوجية في دراسة الأديان، دراسة تحليلية نقدية. عبر الموقع الإلكتروني: <https://platform.almanhal.com/Reader/Article/9134>
- 2- زهير الخويلدي، خصوصية علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل. عبر الموقع الإلكتروني: <https://www.almothaqaf.com>
- 3- سيكومارافاتوري، علم مقارنة الأديان ... فضاء معرفي لفهم الآخر <https://islamonline.net>.
- 4- فراس السواح، المصطلح والوظيفة. عبر الموقع الإلكتروني: https://archive.org/details/20200308_20200308_0251/page/n25/mode/2up

5- هاني عبدالصاحب، التجربة الدينية رحلة الفرد مع الدين. عبر الموقع

الالكتروني: <https://tawaseen.com/7>

فهرس الموضوعات

المقدمة:	أ
الفصل الأول: ضبط وتحديد المفاهيم المفتاحية التمهيدية	11
المبحث الأول: فينومينولوجيا الدين والمقدس	17
1-فينومينولوجيا الدين	17
2- المقدس	23
المبحث الثاني: الدين وفلسفة الدين	28
أولاً: مفهوم الدين	28
ثانياً: فلسفة الدين	35
1-تعريف فلسفة الدين	37
2-منهج فلسفة الدين	38
3-غاية فلسفة الدين	39
4- موضوعات فلسفة الدين	40
5-علاقة فلسفة الدين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية	43
6-علاقة الفلسفة بالدين	45
7-علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو بعلم اللاهوت	47
المبحث الثالث: الأسطورة ومقارنة الأديان	49
1_ الأسطورة	49
2-مقارنة الأديان	59
نشأة علم مقارنة الأديان	60
الفصل الثاني: ميرسيا الياذ ومشروعه الفكري	65
المبحث الأول: "ميرسيا الياذ" حياته وفكره	65
1-حياته، أعماله، ومؤلفاته	66
2-العوامل المؤثرة في فكر ميرسيا إلياذ	73

77	المبحث الثاني: المقاربات الإختزالية للظاهرة الدينية والمقاربة البديل عند "ميرسيا الياد".....
78	1-الإختزالية التاريخية.....
81	الإختزالية التاريخية للدين عند إميل دوركايم.....
82	الإختزالية التاريخية عند "فرويد".....
87	2-المقاربة المنهجية للدين عند "ميرسيا الياد".....
91	فينومينولوجيا الدين عند "ميرسيا الياد".....
94	خلاصة ونقد.....
99	الفصل الثالث: الرؤية الدينية عند ميرسيا الياد.....
100	المبحث الأول: الديانة الكونية.....
116	المبحث الثاني: العود الأبدي.....
122	المبحث الثالث: العلمنة والدين.....
100	الفصل الرابع: دور المقدس في إنقاذ الإنسان وإستعادة المعنى عند ميرسيا الياد.....
134	المبحث الأول: الحياة الإنسانية والوجود التاريخي (الرعب من التاريخ).....
146	المبحث الثاني: الرمزية الدينية.....
162	المبحث الثالث: الأسطورة والوجود الإنساني.....
177	خلاصة ونقد.....
178	الخاتمة.....
178	قائمة المصادر و المراجع.....
178	فهرس الموضوعات.....
201	الملخص.....

المخلص

حاولنا في دراستنا هذه توضيح الرؤية الدينية عند ميرسيا الياد، حيث تناولنا فكره من منظور فلسفة الدين، كما حاولنا تناول مشروعه الفكري من عدة أبعاد وزوايا دون التركيز على بعد واحد فقط كمسألة المنهج، أو فكرة المقدس أو علاقة الأسطورة بالدين، أو غيرها من القضايا.

ما يميّز فكر ميرسيا الياد، أنّه تفكير ذو بعد إنساني عالمي، ويظهر ذلك من خلال محاولته بناء رؤية جديدة للإنسان، وفق رؤى تقليدية تخلى عنها الإنسان المعاصر، وهي دعوة من الياد لبناء نزعة إنسانية جديدة قائمة على إحياء البعد الروحي للإنسان، ولا يتحقق ذلك إلا بإعادة القيمة للدين، باعتباره جزء لا يتجزأ من التكوين الإنساني، ولن يتم إلا بربطه بمنظومة قدسيّة، التي تعتبر الأسطورة أحد أشكالها، لغاية إضفاء المعنى على حياة الإنسان الدينيّة.

وتهدف هذه الدراسة، إلى الكشف عن الجانب الفلسفي في أبحاث ميرسيا الياد الدينيّة، وتمّ ذلك بالوقوف على المنهج الذي اتّبعه الياد في مقارنته للظاهرة الدينيّة، وبمعرفة كيفية تفسيره للدين وفق مرجعيّة داخلية، أي من داخل بنية الدين نفسها، وكذلك من خلال رؤيته للدين كشيء مقدّس وليس كظاهرة عادية، كما يتبيّن لنا أنّ للمقدّس دور في استعادة المعنى عند الإنسان.

الكلمات المفتاحية: المقدّس والمدنّس، الأسطورة، فينومينولوجيا الدين، العود الأبدي، الديانة الكونيّة، الظاهرة الدينيّة، الرمز الديني.

Abstract

Through this study we tried to shed light on Mircea Eliade 's religious vision, where we discussed his approach from the perspective of philosophy of religion. We, also, attempted to investigate his intellectual project from different angles and dimensions, where we did not exclusively focus on one single aspect, like the issue of methodology, the concept of sacred, the relationship between mythology and religion, or some other issues.

What distinguishes Mircea Eliade's approach is its universal humanistic aspect, which manifests through his endeavor to construct a new perception of the human, based on traditional views abandoned by the modern man, which is an invitation, from Eliade, to develop a modern humanistic trend that stands on the revival of the spiritual dimension of the human, which cannot be attained, unless religion regains its value, for it is an integral part of the human formation which can be realized by connecting it to a sacred system, one type of which is mythology, with the aim of adding meaning and sense to the human's religious life.

This study, also, aims at discovering the philosophical aspect in the works of Mircea Eliade on religion, which was done by investigating the methodology that Eliade follows in approaching the religious phenomenon, and by knowing the way in which he interprets religion according to an internal reference, that is to say, from within the religious formation itself, as well as, his view of religion as something sacred and not just as a mere phenomenon, where it appears to us that the sacred plays a role in restoring meaning to man.

Keywords: Sacred and profane, myth, phenomenology of religion, eternal return, cosmic religion, religious symbol.