عبادة الأسطورة ودين آخر الزمان
عند ميرتشا إلياده

د. علي حسين قاسم
أستاذ فلسفة الدين المساعد
كلية الآداب- جامعة سوهاج

المستخلص:

تسعي هذه الدراسة إلى محاولة فهم الدين في السياق الأسطوري عند ميرتشا إلياده، وذلك من خلال قراءة للعلاقة الجدلية بين الدين والأسطورة من ناحية، والمقدس والدنيوي من ناحية ثانية، وتأويلاته للأسطورة في الكتاب المقدس، ودلالاتها الرمزية من ناحية ثالثة، ومحاولة الكشف عن قدسية الزمكان في البنية الأسطورية. علاوة على تأويلاته الظاهراتية للدين، والتجربة الدينية.

الكلمات المفتاحية: الأسطورة- الدين- المقدس- الظاهراتية- التجربة الدينية- الهرمينوطيقا الخلاقة- الرمزية.

Myth Worship and The End of Time Religion According to Mircea Eliade

D. Ali Hussien Kassem
Associate Professor Philosophy of Religion Faculty of Arts
Sohag University

Abstract:

This study is an attempt to understand religion within the mythical context in the philosophy of Mircea Eliade. This comes through an analytical reading of the dialectical relationship between religion and myth, the sacred and profane and his interpretations of myth in the Bible and its symbolic significance. The study is an attempt to reveal also the sanctity of space-time in the mythical context. In addition,

(ISSN: 2536 - 9555)

the study aims to deal with Eliade's phenomenological interpretations of religion and religious experience.

Keywords: (Myth, Religion, the Sacred, Phenomenology, Religious Experience, Creative Hermeneutics, Symbolism)

مقدمة:

مما لاشك فيه أن البحث في قضايا الدين، والسعي نحو المقدس وتجلياته، وتحقيق نوع من القداسة ليس وليد عصر بعينه، بل هو شغل الإنسان الشاغل منذ أقدم العصور ابتداءً من حضارات الشرق القديم، حيث تقديس المصري القديم للظواهر الطبيعية، وبعض الحيوانات التي تفيده أو ترهبه أو تخيفه، ناهيك عن الأساطير الهندية بداية من الشذرات المحفوظة عند الفيدية Vedas والبراهمة Brahma وأتباع الجينية Jainism، ثم البوذيين Buddhism الأوائل، فجميعهم ربطوا بين التعليم والقصص الشعبي والخيال الجمعي المتواتر والتعاليم المقدسة، الأمر الذي يجعلنا نحكم بأن أخصب وأثرى ميدان الفكر الأسطوري الديني وميراثه يكمن في التراث الهندي وليس أدل على ذلك من نظرية وحدة الوجود Pantheism التي هيمنت على العديد من النظريات الدينية والفلسفية والصوفية.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر الغربي سنجد السوفسطائيين– في الفكر اليوناني– الذين فسروا الدين بنظرة مماثلة للفكر المصري القديم جمعت بين الرغبة في المنفعة كما هو الحال عند بروديقوس Prodicus (٤٦٠– ٣٩٩ق.م)، والرهبة من بعض الظواهر الطبيعية، كما هو الحال عند كرتياس Critias (٤٦٠– ٤٠٣ق.م).

كذلك فقد نظر معظم مفكري العصر الوسيط إلى مفهوم الله بحسب ما جاء في الكتاب المقدس من أن الله خالق لكل الأشياء، فقد خلق الإنسان على صورته، واختلفت هذه النظرة عند فلاسفة العصر الحديث ولاسيما الملاحدة منهم؛ فها هو فيورباخ Feurbach (١٨٠٤– ١٨٧٢م) يرى أن الإنسان هو الذي خلق الله على

صورته ومثاله مخالفًا بذلك ما جاء في سفر التكوين، وعلاوة على ذلك فقد أرجع العديد من الفلاسفة أمثال توماس هوبز T. Hobbes(١٥٨٨-١٦٧٩م) ونيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠م) وولتر ستيس W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧م) ورسل B. Russel (١٨٧٢-١٩٧١م) وكاي نيلسن K. Nielsen (١٩٢٦-٢٠٢١م) نشأة الدين إلى الخوف والشعور بالذنب، وبالتالي فقد تباينت النظرة إلى المقدس، الأمر الذي جعله يتخذ صورًا متعددة وفقًا للدين الواحد أو المذهب أو الثقافة التي يتبناها الإنسان.

والمتأمل للأديان عامة يجد أن كل دين يتضمن مجموعة من المعتقدات تشكل التصورات الأساسية في فهم المقدس وفقًا لطبيعة المعتقد، لكن على الرغم من هذا الاختلاف فإنه يكاد يكون هناك شبه إجماع على أن طبيعة العقل الإنساني عاجزة عن الوصول إلى إدراك طبيعة المقدس إدراكًا كاملاً، نظرًا لما يكتنفه من غموض، كما أن هناك بعض الأمور الدينية التي تفوق مستوى العقل البشري كقضايا الوحي والنبوة والمعجزات في الأديان السماوية.

وإذا تأملنا فكر الفيلسوف الروماني الأصل، الأمريكي الجنسية ميرتشا إلياده Mircea Eliade (١٩٠٧-١٩٨٦م) نجد أنه يعد واحدًا من أعظم المفكرين تأثيرًا في مجال تاريخ ومقارنة الأديان وليس أدل على ذلك من أنه قام بكتابة تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية بأجزائه الثلاثة بوجهة نظر نقدية ومن زاوية فينومينولوجية متتبعًا معطيات هذه الأديان بداية من العصر الحجري حتى اللاهوت المعاصر. بما في ذلك اللاهوت الصوفي، "ولاهوت موت الإله"، علاوة على تحليله وفهمه العميق للعلاقة بين الدين والأسطورة الذي جاء على غير مثال، كما تبنى ما أسماه بالديانة العالمية The Cosmic Religion وأراد أن يؤسس بناؤه الفينومينولوجي أو الظاهراتي استنادًا على فهمه لهذه الديانة من خلال عناصره المختلفة.

(ISSN: 2536 - 9555)

لقد أطلق على نفسه مؤرخ أديان، ورأى أن عصره قد اختلف تمامًا عن البيئة الثقافية التي عاشها الفلاسفة السابقين عليه أمثال ماكس موللر M. Muller (١٨٢٣–١٩٠٠م) ادوين بيرنت تايلور E. B. Taylor (١٨٣٢–١٩١٧م) وجيمس فريزر J. Frazer (١٨٥٤–١٩٤١م) وروبرت رنولف ماريت R. R. Marett (١٨٨٦–١٩٤٣م). وبالتالي فقد وجد ذاته في بيئة جديدة تربى فيها على فلسفة ماركس K. Marx (١٨١٨– ١٨٨٣) ونيتشه، ودلتاي W. Dilthey (١٨٣٢–١٩١١م) وكروتشة[١] B. Croce (١٨٦٦–١٩٥٢م).

ومن هنا كان لزامًا علينا أن نحدد دلالات بعض المصطلحات التي كان يستخدمها إلياده، والتي أثارت لبسًا لدى بعض الباحثين، ومن ثم جاءت تحليلاتهم مفتقرة إلى الدقة، ولعل من أهمها مصطلح الديانة العالمية، وتعني عنده الديانة الحالة في الوجود، أو الفكر الديني المهيمن على كل الموجودات في العالم. وكذلك اصطلاح التجربة، ولا يقصد بها الاستقراء، أى الخطوات العلمية التي تبدأ بالملاحظة والظاهرة المادية المحسوسة، بل تعني عنده التجربة الشعورية التي تبدأ بالوعي بوجود الأحاسيس الشعورية لذلك الدين، وإن شئت فقل الحاسة أو التجربة الدينية، وكذلك اصطلاح المقدس The Sacred الذي يعد مكونًا أساسيًا من مكونات الشعور، وبنية الوعي الإنساني وهو ليس بالضرورة إلهًا فقد يكون إلها أو آلهة أو الأسلاف الأسطوريين، وقد يكون المقدس زمان أو مكان يتسم بالقداسة.

ومن هذا المنطلق اجتمعت في فلسفة إلياده خيوط فكرية مختلفة الألوان والاتجاهات، استطاع أن ينسجها بعبقريته التأويلية الرمزية وتمثل ذلك في وعيه بالاتجاهات المعاصرة مثل الماركسية، والظاهراتية عامة، والظاهراتية الدينية خاصة، والوجودية، والبنيوية، وفلسفة التاريخ، والتفكيكية التي استخدمها في تفكيك معطيات الظاهرة الدينية، والرمز الديني، تلك الأمور التي بدت جلية في كتاباته،

(١) Douglas Allen: Eliade and History, The Journal of Religion, Vol. 68, No. 4, 4 October 1988, p. 546.

وأفاد منها في دراسة الدين والأسطورة، وقد تجلى ذلك في قدرته على الربط بين الأساطير المختلفة وربطها بالحضارات المختلفة الواردة فيها هذه الأساطير من خلال عملية تأويل وفهم لهذه الأساطير، ومن أجل الوقوف على السمات المشتركة بين هذه الأساطير والحضارات التي ظهرت فيها، ومدى إسهامها في الثقافة المعاصرة.

لقد آمن إلياده بأن القراءة الواعية للأسطورة لا تكمن في معناها الحرفي الذي يبعدها عن رسالتها، ومن ثم اتجه إلى التأويل اللاهوتي للأسطورة من خلال نصوصها الأصلية التي تحتمل أكثر من وجه للتأويل الدلالي والاعتقادي والمستوى الظاهر والباطن، ومحاولة فك رموزها، وتأثر في ذلك بالعديد من مؤرخي الأديان وفلاسفة الاجتماع والأنثروبولوجيا والدين أمثال اميل دور كايم E. Durkhiem (١٨٥٨-١٩١٧م) ومارسيل موس Marcel Mauss (١٨٧٢-١٩٥٠م) ويواقيم فاخ Joachim Wach (١٨٩٨-١٩٥٥م) الذي ينتمي مع إلياده إلى مدرسة شيكاغو في تاريخ الأديان، وكذلك روجيه كايوا Roger Cailois (١٩١٣-١٩٧٨م) وجورج دوميزيل G. Dumezil (١٨٩٨-١٩٨٦م)، كما أنه يتفق مع الفلاسفة الرومانتيكين في أن الأسطورة تمثل دعامة أساسية من دعامات الحضارة الإنسانية بالإضافة إلى اهتمامهم بالرمز.

وعلاوة على ذلك فقد كان إلياده مولعًا بالفكر الشرقي القديم ودياناته وأساطيره، وأسرار التصوف الهندي من ناحية، ووحدة الوجود من ناحية ثانية، مما ترتب عليه اعتناقه مذهب اليوجا Yoga القائم على التأمل والعزلة والزهد عن طريق اتحاد الذات بالإله بهدف التحرر من الرغبات الجسدية والوصول إلى السعادة، وقد تمخض عن هذا المذهب رسالته للدكتوراه عام ١٩٣٣ بعنوان: "اليوجا والروحانية الهندية" من جامعة كلكتا Calcutta الهندية التي درس فيها الفلسفة وأتقن اللغة السنسكريتية.

(ISSN: 2536 - 9555)

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في محاولة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي شكلت موضوع البحث لعل أهمها:

- ما أهم الأسس التي ارتكزت عليها الديانة العالمية وطبيعتها عند إلياده، وما مدى انعكاس هذه الديانة على فهمه للمقدس، وكيف حلل ظاهرة المقدس؟
- ما العلاقة بين تأويلات الديانة العالمية عنده، وماهية الأسطورة بوصفها قصة مقدسة؟
- ما المناهج التي أفاد منها إلياده في فهمه الأسطورة في الكتاب المقدس ودلالتها اللغوية والرمزية؟
- كيف استطاع إلياده أن يحل مشكلة العلاقة الجدلية بين المقدس والدنيوي؟
- كيف أدت فكرة المركز دورًا أساسيًا في كل الأديان بلا استثناء من وجهة نظر إلياده؟
- لماذا انتصر إلياده لصالح الزمان الأسطوري على حساب الزمان التاريخي؟
- هل استطاع إلياده أن يوظف المنهج الفينومينولوجي في دراسته للدين وبنية الأسطورة؟
- ما الأبعاد التي اتخذتها فينومينولوجيا الدين عند إلياده، وما مدى انعكاس ذلك على الظاهرة الدينية والتجربة الدينية؟
- كيف عالج إلياده نظرية العود الأبدي من خلال ربطها بالزمن الأسطوري أو المقدس؟ وما أهم الانتقادات التي وجهت له جراء تقسيمه مفهوم الزمان؟
- كيف ربط إلياده بين بعض التجارب الدينية والمسحات الأسطورية في بعض الأديان من خلال بنيتها اللغوية الاشتقاقية، ودلالتها الرمزية؟

منهج البحث:

للإجابة عن هذه التساؤلات، بالإضافة إلى تساؤلات أخرى موجودة في ثنايا البحث، اعتمدت في بناء البحث وبنيته على مناهج عدة: المنهج التحليلي في

تحليل الأفكار التي أنتجها إلياده ومصادرها، والمنهج المقارن في تحديد مواطن التأثير والتأثر بينه وبين سابقيه من فلاسفة الدين من ناحية، ومعاصريه ولاحقيه من ناحية أخرى، كما اعتمدت على المنهج النقدي للوقوف على إيجابيات الفكرة وسلبياتها، ونقاط القوة والضعف فيها، بالإضافة إلى علم تاريخ الأفكار الذي يمكننا من مقارنة البنية الأسطورية بالبنية الدينية المقدسة.

محتوى البحث: للإجابة عن التساؤلات المطروحة، قسمت البحث إلى ستة محاور يسبقها مقدمة (وضحت فيها إشكالية البحث وتساؤلاته ومناهجه)، ثم يعقبها خاتمة تتضمن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

وقد جاءت المحاور على النحو الآتي:

١] الديانة العالمية والأسطورة.

٢] جدلية العلاقة بين المقدس والدين والأسطورة.

٣] الأسطورة في الكتاب المقدس.

٤] الأسطورة بين قداسة الرمز والشعور الديني.

٥] قدسية الزمكان في البنية الأسطورية:

أ- المكان المقدس.

ب- الزمان الأسطوري الدائري (المقدس) والزمان الدنيوي.

٦] التأويل الظاهراتي والتجربة الدينية.

١] الديانة العالمية والأسطورة:

على الرغم من إشادة إلياده "بتراث أسلافه"، وما انطوى عليه من قوة روحية وتقدير للكنيسة الرومانية فإنه نادى بالتجديد، ففي شبابه كان يرى في المسيحية الديانة العالمية التي تنظر إلى المسيح بوصفه السيد على الطبيعة أكثر من التاريخ، وهكذا كان يعايشها الفلاحون في رومانيا[٢].

([2]) John C. Lyden; Film as Religion: Myth, Morals Rituals New York university press, N. Y, 2003, p. 65.

(ISSN: 2536 - 9555)

وعلى الرغم من ولع إلياده بالديانات الهندية ولاسيما الهندوسية فإنه لم يقيد نفسه بدين من الأديان، وحاول الوقوف على مسافة واحدة من جميع الأديان سواء كانت إنسانية أم وضعية، ومن ثم بشر بمذهب إنساني جديد يتناسب مع دعوته لوحدة الإنسانية. ومع الديانة العالمية ذلك لان كل منهما يرتبط بالآخر.

لقد كان من حصيلة دراسته للديانات الهندية عدة أمور **أولها:** أنه استطاع أن يفهم أسس اليوجا وما انطوت عليه من عزلة وزهد، وتعاليم سرية استنادًا إلى نصوص هندوسية، بحيث تنتهي بتغيير جذري في الوضع الوجودي لمن يخضع لقواعدها(٣)، ومن ثم فقد اتخذها نهجًا وتجربة دينية، أسهمت في معرفة الأنطولوجيا عنده، ومدى تناسق فكره وتفسيره للتاريخ(٤).

كما رأى أن الهدف الأساسي لجميع الفلسفات الهندية وتقنياتها الصوفية–من خلال اليوجا– بأشكالها المتعددة يتمثل في السعي وراء الحرية المطلقة والعفوية الكاملة(٥).

ثانيها: توصله إلى الديانة العالمية تلك الديانة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود الموجودة في كل زمان ومكان، ورآها الديانة المنفتحة على الآخر المتسمة بالطابع الإنساني العالمي التي لا تختزل الدين في طائفة أو شكل معين.

وتقوم الديانة العالمية عند إلياده على مجموعة من العناصر أهمها: فهم المقدس وتجلياته، والدنيوي، وما يتضمنه من نزعة إنسانية، والأسطورة ودلالتها الرمزية، والعود الأبدي Eternal Return، والشعور بمعنى الوعي والفهم والحدس Intuition وصلته بالتجربة الدينية الذي يشكل هذه التجربة، ولقد تعامل إلياده مع

(3) Mircea Eliade: Rites and symbols of imitations, Trans by Willard R. Trask, Harper and Row publishers, N. Y, 1958, p. 106.
(4) John Valk: The concept of coincidentla oppositorum in the thought of Mircea Eliade, Religious studies, Vol. 28, No.1, Mar. 1992, p. 36.
(5) Mircea Eliade: Yoga, Immortality and Freedom, Trans by Willard R. Trask, Rutledge and Kegan paul LtD, N.Y, 1958, p. XX.

كل هذه العناصر من ناحية فينومينولوجية؛ لأنها لا ترتكز على الشعائر بقدر ما تعتمد على الشعور في المقام الأول، وهذه العناصر الموجودة في الدين هي التي تقودنا نحو المقدس.

وفي هذه النقطة يلتقي إلياده مع كل من كانط Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) والمنهج الظاهراتي عند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م) فهو يقترب من كانط مع الفارق بينهما، وهو أن ديانة كانط الكونية تقوم على الشعور الأخلاقي لأنها ديانة أخلاقية عقلية، أما عند إلياده فهي تقوم على الحدس والشعور الديني في المقام الأول الذي يتضمن استعادة كل من المقدس، وقدسية الحياة، والطبيعة، ولا تعني بالضرورة العودة إلى الوثنية، وهذه الديانة ليست مسألة معرفية فحسب، ولكنها تجربة معاشة، فهي ثمرة التقاء، وتفاعل عنصرين أساسيين هما المقدس الذي يمثل البعد الكوني الشامل، والدنيوي، وتنظر إلى الإنسان بوصفة موجودًا متدينًا بطبيعته يشارك في الأعياد والمناسبات المقدسة ومن ثم فإنه يرتد بذلك إلى الزمن الأسطوري زمن البدايات أو الأصول، كذلك فإن اعتماد إلياده على الشعور- بصفة أساسية- في فهم الدين يجعله وثيق الصلة بالفينومينولوجيا أو الظاهراتية في التعامل مع بناء وبنية الأسطورة والدين ودلالتهما القصدية التي يتسم بها الشعور.

لقد صرح إلياده بافتتانه بالإنسان المتدين- في ديانات ما قبل التاريخ- حيث توصل إلى أن كل شيء في العالم يمتلك شعورًا أو وعيًا[٦]، ولقد تولدت فكرة الديانة العالمية التي انبثقت منها كل الديانات في رأيه من ملاحظاته بوجود قواسم أبدية مشتركة في جميع الحضارات الإنسانية، وعقائد ما قبل التاريخ والأديان بما في ذلك المسيحية، كل ذلك يؤسس في رأيه للديانة العالمية، وإن شئت فقل وحدة الأديان التي غلب عليها اللاهوت الأسطوري، ورآها مناسبة لكل إنسان في العالم،

(6) Mircea Eliade: Homo faber and Homo religious, An Essay in the history of religions, ed. By Joseph M. Kitagawa Macmillan publishing Co., N. Y, 1985, pp. 6-7.

(ISSN: 2536 - 9555)

ولعله متأثر في ذلك بالرواقية Stoicism صاحبة السبق في النداء بوحدة الجنس البشري والتي كان لها أثرها في الفكر المسيحي فيما بعد.

لقد قاده هذا الإيمان إلى التوسع في فهم دوائر المقدس (سواء كان إلهًا أو آلهة أو الأجداد الأسطوريين ودورها في خلق العالم) أو أماكن (مثل المعبد، أو الكعبة، أو الجبل، أو الحجر، أو العليقة، أو السماء، أو القمر) أو زمان (مثل الأعياد، أو الجمعة، أو السبت، أو الأحد).

وعلى ذلك فقد درس "إلياد" المقدس بتجسداته، وتجلياته، وتحولات صوره التي تفوق العقل ورآه موجودًا داخل الشعور الوجداني الفردي الشخصي العرفاني، ولقد عبر إلياده عن ذلك قائلاً: إن المقدس جوهر الدين، ومكون أساسي من مكونات الشعور وبنية الوعي الإنساني وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي(٧). ذلك لأننا إذا عدنا إلى بداية الحضارة الإنسانية لعرفنا أن حياة الإنسان بوصفه إنسانًا عُدَّ من صميم الفعل الديني، فالثالوث المتمثل في حياتنا الجنسية والتغذية، والعمل انطوى على درجة عالية من القداسة المتصلة بالأسرار، ومن ثم رأى إلياده أن غياب الأديان لا يفترض بالضرورة غياب التدين لسبب بسيط ألا وهو أن التدين موجود في الشعور، مما يترتب على ذلك أنه مهما بلغت درجة نزع القداسة عن العالم، فإن الإنسان الذي اختار الحياة الدهرية أو المادية قد فشل في التخلي التام عن السلوك الديني(٨).

وعلى ذلك فإن "إلياده" يركز هنا على مواقف وسلوك المتدينين الأخلاقي الذين يؤمنون بالمقدس بصورة مفضلة عن المقدس في حد ذاته(٩)، وكأنه يؤسس الدين

(7) Mircea Eliade: The Quest: History and meaning in Religion, the university of Chicago press, Chicago and London, 1969, Perface, p. 1, p.40.

(8) Mircea Eliade: The scared and the profane, the nature of religion, trans by Willard R. Trask, Harcourt Brace and World Inc., 1963, p. 23.

(9) Bryan Rennie: The influences of Eastern orthodox Christian theology Mircea Eliade's understanding of religion, An Essay in Hermeneutics, politics and the history of religions, ed. By Christian K. Wedemayer and

على الأخلاق لا الأخلاق على الدين، وهو الأمر الذي يقربه من كانط، وعلاوة على ذلك فإن الشعور الديني بالمقدس لا يمكن أن يزول ولكنه في الوقت ذاته يخالف ما ذهب إليه فلاسفة عصر التنوير الذي حاولوا استبعاد الدين من الحياة الإنسانية.

وفي هذا الإطار لا يمكن اغفال مدى تأثر إلياده بكل من "شلايرماخر" F. Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤م) "ورودلف أوتو" R. Otto (١٨٦٩-١٩٣٧م) "ووليم جيمس" W. James (١٨٤٢-١٩١٠م) فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه وضع الديانة الحقة داخل الشعور[١٠]، أما الثاني فقد كان إلياده مولعًا به في حديثه عن فكرة المقدس وظهر ذلك جليًا في كتابيه "المقدس والدنيوي" وكتابة "الأساطير والأحلام والأسرار"، حيث نجد فيهما اعترافًا بفضل "أوتو" عليه، ولكن مع الفارق بينهما، وهو أن "أوتو" ركز على التجربة الدينية وصنوفها ولكنه تعرض بشكل مقتضب تمامًا- في كتابه فكرة القدسي- لعلاقة قصص الكتاب المقدس بالأسطورة، فرأى أن كل قصص الكتاب المقدس تكتسي بالسمة الأسطورية لكننا بحاجة إلى أن نقيم الاعتبار لقيمة الرمز والجمال الذي تتسم به قصص الكتاب عن سواه على الرغم من طبيعته الأسطورية[١١]. أما الثالث فقد آمن بما أسماه الديانة الشخصية The Personal Religion المنبثقة عن الديانة العالمية، التي أطلق عليها اسم الضمير أو الأخلاق، ووسمها بالنقاء والبساطة، وعرفها بأنها مجموعة من المشاعر والأفعال وخبرات الأفراد في العزلة بقدر فهمهم لأنفسهم عندما يشاركون في علاقة مع ما يعتبرونه إلهًا وهذه العلاقة ربما تكون أخلاقية أو

Wendy Doniger, Oxford university press, Inc. Oxford and N. Y, 2010, p. 209.

([10]) F. Schleiermacher: The Christain faith with an introduction by paul Nimno, 3rd ed., Bloomsbury publishing, PIC, T. and Clark, London, 1916 proposition 32, p. 131.

([١١]) رودولف أوتو: فكرة القدسي، الملحق الثاني عشر، القيامة كاختبار روحي، ترجمة الأب جورج خوام البولسي، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص٢٧٢.

(ISSN: 2536 - 9555)

طبيعية أو طقوسية[١٢]. كذلك فإن تركيز إلياده على الشعور يجعله يلتقي مع بعض الفلاسفة الإنجليز مثل ولترستيس وهنري برايس H. Price (١٨٨٩–١٩٨٤م) وريتشارد بريثويت R. Braithwaite في التعامل مع القضايا الدينية التي عالجوها.

وفي الحقيقة أن ما يميز إلياده عن سابقيه أنه توسع بفكرة الديانة العالمية لتشمل تناغم الإنسان مع الطبيعة لتضم كل الأديان والأساطير ولتتعامل مع الأسطورة بفهم واسع ينم عن سعة اطلاعه على كل الثقافات السائدة في عصره، ولاسيما أساطير الديانة الرومانية التي يسمو فيها الجانب الطقسي وما ينطوي عليه من رموز على حساب الجانب العقدي، وكذلك الأساطير الشرقية، وجل الأساطير في معظم حضارات العالم. فدرس الأساطير من ناحية أسسها المنهجية، وتفاعلها على مر التاريخ، وقد ساعده على ذلك إلمامه بالمناهج المعاصرة بما في ذلك المنهج التفكيكي بالمعنى "الدريدي" في صورته الإيجابية المتمثلة في إعادة بناء الأسطورة من أجل الوصول إلى ما وراء الأسطورة، ومن ثم فإن التفكيك عنده هو محاولة للكشف عن المسكوت عنه فيما يخص المقدس بهدف العودة إلى الأصول الأولى أو إلى الدين في بداياته.

فمعرفة الأساطير– عند إلياده– تعني التعرف على سر أصل الموجودات أو بعبارة أخرى فإن الإنسان لا يتعلم فحسب عن طريقها كيف أتت الموجودات إلى الوجود، بل يتعلم أن يجدها من أجل التكيف معها بالطريقة التي يجعلها أن تعاود الظهور إلى الوجود تارة ثانية عندما تختفي من أمامنا[١٣].

ومن هذه الزاوية فإن الديانة العالمية عنده تمثل محور اهتمام الإنسان المعاصر، ويمثل الفيلسوف الفرنسي وعالم الحفريات بيير تيلارد دي شاردن P.

([12]) W. James: The Varieties of Religions Experience, A study in Human nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London and N. Y, 2004, pp. 27- 30.
([13]) Mircea Eliade: Myth and Reality, Trans by Willard R. Trask, Harper and publishers, N. Y, and Evanston, 1963, pp. 13-14.

Teilhard de Chardin (١٨٨١-١٩٥٥م) في رأيه أفضل نموذج للديانة العالمية، حيث قدم تبريرًا دينيًا للعالم من خلال الحياة والمادة، ورأى أن الأسس التي تنظم عملية التطور الروحي تسير على نفس شاكلة الأسس التي تنظم عملية التطور المادي(١٤)، واعتقد أن التطور ليس مسئولاً عن الخصائص الطبيعية فحسب، ولكن عن كل التاريخ الاجتماعي والثقافي وهو ما أكده في كتابه "ظاهرة الإنسان" عام ١٩٤٠م حيث فسر طبيعة الإله من خلال مصطلحات المسيح العالمي(١٥).

وعلى ذلك فإن مفهوم الدين عند إلياده لا يتضمن بالضرورة الاعتقاد بوجود إله أو آلهة أو أرواح أو أشباح ولكنه يشير إلى التجربة الدينية- التي تختلف بطبيعتها عن التجربة الفكرية- مع المقدس، وبالتالي فهو مرتبط بأفكار الوجود والمعنى والحقيقة في العالم(١٦). وهذا الفهم للدين والمقدس يضع إلياده في مصاف فلاسفة الدين الذين اتخذوا من الدين أداة أو نموذجًا لحل كل أزمة وجودية في الحياة، فالدين يبدأ عندما يكشف عن علاقات إنسانية مع المقدس، تتخذ أشكالاً ودلالات متعددة من شأنها أن تجعل وجود الإنسان بصورة تلقائية منفتحًا على قيم الروح(١٧). ومن ثم فقد نظر إلياده إلى الدين بوصفه الإجابة عن السؤال الأساسي

(14) Carl Olson: Theology of nostalgia: Reflections on the theological Aspects of Eliade's work, Numen, Vol. 36, Fasc. 1, June 1989, p. 107.
(15) Celia Deane Drummond: Theology and the Biological sciences, An Essay in the modern theologians, 3 rd, ed. by David F. Ford with Rachel Muers, Blackwell publishing LtD, U.S.A, 2005, pp. 362- 363.

وانظر:

J. J Duyvene De Wit: Pierre Telihard de Chardin: An Essay in creative minds in contemporary theology ed., by Philip Edgecombe Hughfs, w.m, B Eerdmans Publishing, U.S.A, 1966, pp. 407- 414.
(16) Mircea Eliade: The Quest: history and meaning in religion, op. cit, p.1.
(١٧) ميرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م، ص١٨.

(ISSN: 2536 - 9555)

المتعلق بمعنى الوجود، وهو الأمر الذي يذكرنا هنا بما ذهب إليه بول تيليش[١٨] Paul Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥).

لكن السؤال المطروح: ما العلاقة بين تأويلات الديانة العالمية والأسطورة عند إلياده؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن القول بأن تأويلات الديانة العالمية عند إلياده هي جزء لا يتجزأ من صميم عمل الأسطورة التي تتسم ببنيتها العالمية، ودلالتها الرمزية، فالعلاقة بين الدين والأسطورة عنده علاقة جدلية، ذلك لأن الأسطورة تمثل عنصر رئيس في بنية الأديان بوجه عام سماوية كانت أو إنسانية، كما أن المقدس الذي تدور حوله الأساطير يمثل محورًا هامًا في بنية الشعور بعالم حقيقي. ولقد ركز إلياده في جل مؤلفاته إن لم يكن كلها على الدلالات التأويلية الرمزية للأساطير عامة والأساطير الدينية خاصة من حيث كونها ظاهرة إنسانية تكتسي بالسمة الفينومينولوجية التي تجعل الإنسان على درجة عالية من الوعي أو الشعور بقيمتها، أضف إلى ذلك الدلالات الرمزية للمقدس، والدنيوي، والزمان والمكان.

ولعل إلياده يتفق هنا مع ما ذهب إليه بول تيليش الذي أكد على أن الطابع الرمزي للأفكار الدينية لا يحرمها أبدًا من واقعها، لكنه يرفع هذا الواقع مما هو مشروط إلى اللامشروط، أى المجال الديني، **ولقد عبر تيليش عن ذلك قائلاً:** "إذا قصدنا أن نتحدث عن نحو غير رمزي عن الدين فإنه يكون لا دينيًا، لأنه يحرم اللامشروط من لامشروطيته، ويقضي إلى رفض حقيقي لهذا اللامشروط الذي يكون قد تحول إلى موضوع"[١٩].

([18]) Carl Olson: op. cit, pp. 99- 100, 105.

([١٩]) بول تيليش: الدين.. ما هو؟ الحب.. الإيمان.. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٨٧.

والمتأمل لكتابات إلياده بوجه عام يجد أنه يؤمن بالتعددية والاختلاف بين المعتقدات، وتباين المقدسات، كما أنه يجل جميع الأديان، ولا يمكن تصنيفه تحت أى دين من الأديان على الرغم من أنه نظر في شبابه إلى المسيحية بوصفها ديانة عالمية، ثم وجد الديانة العالمية البراهيمية الحديثة (الهندوسية)، وبعد ذلك عاد ليتعمق في دراسته للبوذية كفلسفة وديانة فوجد ضالته في البوذية، بوصفها ديانة عالمية.

وعلى الرغم من أنه نظر إلى البوذية على أنها ديانة عالمية، وهو يعي تمامًا أن العالم عند بوذا لم يخلقه إله ولا صانع ولا من قبل روح الشر كما اعتقدت الغنوصية Gnosticism والمانوية Manichaeism، فإنه قال: إن طبيعة البوذا ماثلة في كل كائن بشري، وحتى في كل حبة رمل، وهذا راجع أساسًا إلى أن بوذيتنا الخاصة هي التي تجبرنا لنصبح بوذا[٢٠].

في الحقيقة إن إلمام إلياده، وتعمقه في الفكر الشرقي القديم من ناحية، والفلسفة الوجودية من ناحية ثانية هو الذي جعله يتهم الفكر الغربي المعاصر بالاغتراب Alienation والقطعية، والقراءة غير المنصفة للفكر الشرقي القديم- في كتابيه صور ورموز[٢١]، والكون التاريخ[٢٢]؛ بسبب إعادة اكتشاف الإنسان الغربي في واقعه المشخص، حتى خيل للغرب أنهم أساس الحضارة والوعي، ورأى إلياده أن تحليلات هذا الفكر اقتصرت على المركزية الغربية أو الإنسان الغربي؛ مما جعل هذا الفكر يفتقر إلى العالمية والوعي الديني، وإن شئت فقل إنه وقع في

---

(٢٠) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، (من جوتاما بوذا حتى انتصار المسيحية)، ترجمة عبدالهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ١٩٨٧م، ص١٠٠، ص٢٤٤.

(21) Mircea Eliade: Images and symbols "studies in Religious symbolism Trans. by Philip Mairet, Sheed and Ward, N. Y, 1961, p. 118.

(22) Mircea Eliade: Cosmos and history: the myth of the eternal return, Trans. by Willard R. Trask, Harper and Torch Books, Harpers and Brothers, N. Y, 1959, p. XII.

(ISSN: 2536 - 9555)

نوع من الإقليمية الإنسانية الفكرية العقيمة المتمثلة في اتهام الشرق بالجمود أو السطحية، ولم يخطر ببالهم الحلول المطروحة للكثير من المشكلات من قبل مفكري الشرق القديم ولا التعرف على الديانات والفلسفات الشرقية القديمة، وما بها من سمات روحية عميقة ونسقية فلسفية ناهيك عن العلوم السائدة في الحضارات الشرقية ولاسيما علم الكيمياء(٢٣).

وعلى أية حال فإن هذا النقد من جانب إلياده يحيلنا إلى فكر هيجل F. Hegel (١٧٧٠–١٨٣١) نفسه الذي لم يفصل في كتاباته بين الديانة المسيحية والحضارة الغربية، وظهر منحازًا للغرب وللمسيحية التي اعتبرها وحدها الديانة الحقة، الأمر الذي اتخذت معه الموضوعات التي أراد أن يعالجها طابع الانحياز وعدم الدقة، والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية(٢٤).

وهكذا فقد كان إلياده يتوقع– على حد قوله– تجديدًا للفكر الغربي، استنادًا إلى النتائج التي توصلت إليها الفلسفة الهندية، وما انطوت عليه من أمور روحية، ولكن هذا لم يحدث، واستثنى من ذلك ماكس موللر بسبب اسهاماته في مجال الأسطورة، واهتماماته بالبحث عن الجذور اللغوية للآلهة الهندية، ولقد أرجع إلياده هذا الإخفاق في الفكر الغربي إلى سببين:

---

(٢٣) **يقول إلياده** "إنني لن أناقش أصول الكيمياء ولا تطورها في الصين والهند أو الحضارة الإسلامية، والحضارات الغربية، ولكن على أية حال فإن الكيمياء في الحضارة الشرقية لا تقل شأنًا عن الحضارة الغربية لاسيما عندما يتعلق الأمر بتحويل المعادن إلى ذهب بطريقة مذهلة".
انظر:
- Mircea Eliade: Homo Faber and Homo Religious, op. cit, pp. 6-7.

(٢٤) د. محمد عثمان الخشت: صورة الإسلام عند هيجل، نقد الفصام الفلسفي، مقال بدورية الاستغراب، العدد العاشر، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص٤٢.

أولهما: أفول الميتافيزيقا، وانتصار الأيديولوجيات أو مذاهب الفكر المادية والوضعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. **وثانيهما:** يتمثل في الحقيقة القائلة بأن المفكرين الهنود الأُول ركزوا على تحرير النص والمفردات، والدراسات اللغوية والتاريخية، وكان يتعين عليهم إيجاد فقه اللغة من أجل تطوير الفكر الهندي[٢٥]؛ لتحليل اللغة الأسطورية وفك رموزها عن طريق التأويل.

على ذلك فقد هدف إلياده من جراء نقده الفكر الغربي إلى هدفين **أولهما:** إقامة جسر من التواصل والحوار بين الحضارات والثقافات والديانات؛ لأن هناك قواسم مشتركة بين جميع الحضارات والديانات ومن ثم يتعين على الإنسان الغربي أن يفيق من وهم الاستعلاء وسيادة العالم، وبالتالي عدم إنكار دور الإنسان الشرقي في الوعي الحضاري، أى أن إلياده من أنصار تعدد الثقافات والحضارات، وليس من أنصار صدام الحضارات.

ثانيهما: إن دراسة الدين لا تستقيم عنده بدون دراسة الأسطورة والرمز، ومن أجل ذلك حاول جاهدًا إعادة اكتشاف البنى الرمزية والأسطورية للدين، من أجل الوقوف على التصورات الدينية السائدة لدى الشعوب المختلفة، فهناك علاقة وثيقة بين الأسطورة والطقوس والشعائر؛ ذلك لأن الطقوس نتيجة لازمة عن الأسطورة.

ويمكننا الوقوف مما سبق على عدة حقائق ومرتكزات حاكمة لتاريخ وفلسفة الدين عند إلياده:

أولها: إن انطلاقاته صوب ما أطلق عليه الدين العالمي يعتمد على الموروثات الشعبية التي كونت الشعور الديني عند سائر الشعوب، فالأسطورة قد أدت الدور الرئيس في توجيه الأذهان للقيم والمبادئ الخلقية وبررت للإنسان عوائده الاجتماعية وفسرت أحواله النفسية وما يطرأ على الأنا الإنسانية من أحداثٍ كونية.

([25]) Mircea Eliade and Harry B. Partin: Crisis and Renewal in History of Religions, Vol. 5, No. 1, Summer, University of Chicago 1965, p. 2.

(ISSN: 2536 - 9555)

الأمر الثاني: هو أن اعتماد إلياده على الأسطورة وليس على دين بعينه أو عقيدة بعينها يرجع إلى إمكانية تأويل الأسطورة على نحو عالمي، أى أن كل الشعوب تُحيي معظم الأساطير مع اختلاف عرضي واتفاق جوهري، يمكن معالجته عن طريق فك الرمز أو التأويل.

وخلاصة الأمر أن الديانة العالمية عنده هي ديانة عامة لا يخلو إنسان من انتحالها حتى الشكاك والمرتابون والجاحدون، فإن أفكارهم لم تقم عملية الرفض أو الارتياب إلا بتأثير من شعور دفين بداخلهم يُحدثهم عن ذلك المجهول الذي ينكرونه.

فليس من المعقول الشك في أمرٍ غير موجود حتى إذا كان وجوده في هامش الشعور أو في الأمور التي ننكرها أو نكرهها.

وعلى ذلك يمكننا أن نسلم بأن الإنسان عند إلياده إنسان متدين بطبعه وأن مشاعره تميل إلى الأسطورة أكثر من ميله للتعاليم أو النصائح التي تأتي في صورة خطابات مقدسة.

٢] جدلية العلاقة بين المقدس والدين والأسطورة:

يرى إلياده أن الأسطورة بالنسبة للإنسان البدائي المتدين حقيقة موجودة لا يساوره أدنى شك في ذلك بمعنى أنها الملهم الأول له في حياته وتصوراته عن العلم، كما أنها تمثل في الوقت ذاته إجابة له عن تساؤلاته المطروحة.

وفي هذا الإطار بحث إلياده في أصل الدين أو الشكل الذي بدا عليها الدين منذ الوجود الإنساني الأول فارتد به إلى الأسطورة مؤكدًا على أن الفلاسفة واللاهوتيين بداية من أفلاطون Plato (٤٢٧-٣٤٧ق.م) حتى المفكر الفرنسي دي فونتينال de Fontenell (١٦٥٧-١٧٥٧م) ومرورًا بـ شلنج Schelling (١٧٧٥-١٨٥٤) وانتهاءً بـ بولتمان R. Bultman (١٨٨٤-١٩٧٦م) اقترحوا تعريفات عديدة للأسطورة لكن السمة المشتركة التي تجمع بين هذه التعريفات في مجملها أنها تركز على الأساطير اليونانية، ويرى إلياده أن هذا الأمر ليس مُرضيًا

بالنسبة لمؤرخي الأديان على الرغم من عدم انكارنا لدور اليوناني الملهم في الشعر، والمسرح، والفنون التشكيلية، لكن المشكلة تكمن في لّيّ عنق الأسطورة التي تم اخضاعها لتحليلات متطرفة، نزعت منها سياقاتها الأسطورية[٢٦]، وتحميلها ما لا يحتمل من المعاني.

ويتمثل اعتراضه في هذا تجاهل معظم الفلاسفة التسلسل الدرامي، والتفاعل السياقي، والبنية الروائية والبناء اللغوي الإحالي، والرمزي للأساطير الشرقية؛ فحصر الأسطورة في النسق اليوناني لا يخلو من التعسف الذي يوجه الذهن ناحية قيم، وتعاليم بعينها تتنافى مع عالمية الأسطورة ووجهاتها المتعددة في الرمز، والإسقاط.

إنه من الأفضل لكي نفهم بنية الفكر الأسطوري أن ندرس الثقافات التي شغلت فيها الأسطورة شيئًا حيًا، أو مكانًا حيويًا بالنسبة للحياة الدينية بمعنى ألا تكون الأسطورة وهمًا أو خيالاً بل تفسيرًا يتسم بسمو الحقيقة، يقول إلياده "إن الأسطورة المعاشة، والمحاكية للواقع يكون إدراكها ومعايشتها في ذهن الإنسان أيسر وأوثق؛ فهي تظل دومًا متصلة بنوع من العبادة، وإن شئت فقل القداسة، كما أنها الملهم، والمبرر لسلوك ديني معين[٢٧]، وهنا يتضح البعد الفينومينولوجي في الوقوف على الحقيقة أى اكتمال المثلث "الحس والشعور" و"الإدراك والوعي".

ويمضي إلياده فيرى أن إنسان المجتمعات التي تمثل فيها الأسطورة شيئًا حيًا إنما يحيا في عالم مفتوح لكنه محاط بالأسرار فهناك حوار من جانب العالم للإنسان بلغة يغلب عليها الرغبة في معرفة الأساطير من أجل فك رموزها[٢٨]. ذلك لأن الأسطورة عنده لا تنفصل عن دلالتها الرمزية.

([26]) Mircea Eliade: The Quest History and Meaning in Religion, op. cit, p. 72.
([27]) Ibid., p. 73.
([28]) Mircea Eliade: Myth and Reality, op. cit, p. 141.

(ISSN: 2536 - 9555)

وفي هذا الإطار وجدنا بول ريكور P. Ricoreur (١٩١٣– ٢٠٠٥م) يذهب إلى أن كتابات إلياده في التاريخ المقارن للأديان وما تضمنته من معتقدات دينية وأساطير ورموز دينية تعد بمثابة كنوز لفلسفة الدين(٢٩).

على ذلك قد يكون من الصعوبة بمكان أن نجد تعريفًا جامعًا مانعًا للأسطورة يحظى بالقبول من جانب المتخصصين في الأسطورة، وغيرهم، ونقول أن هذا التعريف يتواءم مع كل أنواع الأساطير، ذلك لأنه ليس هناك اتفاق حول معنى معين للأسطورة ولا مصدرها، ولا وظائفها لدى كل المجتمعات القديمة، والتقليدية، لكن إلياده يهدف إلى إبراز القيمة الدلالية للأسطورة فيميل إلى إضفاء سمة القداسة في تعريف للأسطورة فيرى أن التعريف الذي لا يرقى إلى مرتبة الكمال، ولكنه يعد في الوقت ذاته أكثر شمولاً، إنها ليست مجرد قصة بل إنها واقع ثقافي معقد للغاية يروي تاريخًا مقدسًا(٣٠)، ويخبر عن أحداث وقعت في الأزمنة الأولى أو الزمن الأسطوري زمن البدايات العجيب بوصفه زمن الآلهة أو المقدس، أو بعبارة أخرى فإنها تروي لنا ما قامت به الموجودات الخارقة من أفعال في الكون، فهذه الموجودات ليست كائنات بشرية، وإنما آلهة أو أبطال أسسوا حضارات، لذا فإن أفعالهم تتضمن مجموعة من الأسرار مثل قصة الخلق التي تروي لنا كيفية خروج الموجودات وبداية وجودها(٣١).

---

(٢٩) بول ريكور: الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين، مقال بمجلة المحجة، ترجمة هيئة التحرير، العدد ٨، (عدد فلسفة الدين)، معهد الدراسات الحكمية، بيروت– لبنان، ٢٠٠٤م، ١٤٢٤هـ، ص٧٤.

(30) Mircea Eliade: Methodological Remarks on the study of Religious symbolism, in the history of religious symbolism, Essay in Methodology ed. by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa, university of Chicago press, Chicago, 1966, p. 5.

(31) Mircea Eliade: The Scared and the profane, the nature of religion , op. cit, p. 95.

بالتالي فقد توسع إلياده بدلالات الأسطورة فجعلها بمنزلة تعبير عن المقدس، وكأن الأسطورة والدين متلازمان عنده، فلا وجود لدين بدون أسطورة، ولا وجود لأسطورة بدون دين ولا وجود لكليهما بدون المقدس والرمز، وعلاوة على ذلك فقد توسع أيضًا بهذه الدلالات من كونها ظاهرة ثقافية إلى جعلها تاريخًا مقدسًا، وأعطى لها قيمة دلالية جديدة بوصفها ظاهرة إنسانية؛ بمعنى أنه لم يتعامل معها على أنها وهم أو خيال، كما تعامل معها أسلافه وفلاسفة عصر التنوير، أو كما بدت في الكتابات الشائعة لدى علماء الاجتماع، والأنثولوجيا ومؤرخي الأديان، وإنما نظر إليها بمعناها الواسع والبعيد على أنها قصة حقيقية[٣٢]، وهو يتفق في ذلك مع العديد من الفلاسفة أمثال كل من فيكو Vico (١٦٦١- ١٧٤٤م) وجورج سوريل Georges Sorel (١٨٤٧- ١٩٢٢م) وكلود ليفي شتراوس Claud Levi-Strauss (١٩٠٨-٢٠٠٩م) وكارين آرمسترونج K. Armstrong (١٩٤٤-) بل إنه أضاف في ذلك بأنها قصة مقدسة تفضي إلى تأويل الدين وعدم اختزاله بمعنى أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن مصطلحاته أى بمعنى وجهة النظر الشعورية أو الواعية للمتدين وذلك فيما يتعلق بأصل الدين، ومعناه، ووظيفته[٣٣].

على هذا الأساس فالأسطورة قصة مقدسة، وتاريخ مقدس يرتكز على وقائع أو أحداث مثل أسطورة خلق العالم، وأسطورة أصل الموت، فالأولى حقيقية لأن وجود العالم ماثل للعيان، والثانية مبرهن على صحتها من ناحية فناء الإنسان[٣٤]. وبذلك أكد إلياده على أن الأسطورة تكشف بعمق أكثر من أى تجربة عقلية عن

([32]) Mircea Eliade: Myth and reality, op. cit, p. 1.
([33]) Robert A. Segal: Indefence of reductionalism, journal of the American Academy of Religion, Vol. 51, No.1, March, 1983, pp. 97- 98.
([34]) Mircea Mircea Eliade: Myth and Reality, op. cit, p. 5.

(ISSN: 2536 - 9555)

البنية الفعلية للألوهية التي تتجاوز كل الصفات، وتسوي بين كل المتناقضات[٣٥]. ومن ثم فإن الفضل في وجود العالم يرجع إلى الفعل الإلهي للخلق، فبنية الأساطير المعرفية وتناغمها هي نتاج أحداث حدثت في زمن البدايات، فلكل من القمر والشمس والحيوان، والنبات مثلاً تاريخ أسطوري، ولكل موضوع مغزى كوني وتاريخ له القدرة على الحديث إلى الإنسان[٣٦].

ويذهب إلياده إلى أنه في بعض الديانات هناك تصور لقدرة الأرض (الأم) على الحمل بدون الحاجة لمن يساعدها على الإنجاب "فالإلهه" جايا Gaia إله الأرض حملت أورانوس Ouranos بدون مساعدة، وهكذا الحال بالنسبة لبعض الإلهات اليونانيات، وقد تمخض عن هذه الأفكار ما يعرف باسم أساطير التوالد العذري للإلهات Myths of the Parthenogensis وعلى النقيض من ذلك نجد في بعض الديانات الأخرى تحدث عملية الخلق الكوني بين أمنا الأرض، وإله السماء نتيجة التناغم أو الانسجام بينهما فيما يعرف باسم الزواج المقدس وهذه الأسطورة سائدة في أفريقيا، وآسيا، والأمريكتين، وأن الزواج الإنساني ما هو إلا اقتداء بالزواج المقدس "أنا السماء وأنت الأرض"[٣٧].

ويؤكد إلياده على أن الإنسان المتدين لديه الرغبة في أن يكون إنسانًا مختلفًا عن الدنيوي بالنسبة لتجربته، فالمتدين يصنع ذاته بتقربه من النماذج الإلهية، وهذه النماذج بمثابة وثائق أسطورية في التاريخ الإلهي المقدس، وبالتالي فالمتدين يعتبر ذاته من صنع التاريخ، شأنه في ذلك شأن الإنسان الدنيوي، لكن التاريخ الوحيد الذي يعنيه هو التاريخ المقدس الذي تم كشفه بواسطة الأساطير، وهو تاريخ الآلهة. ذلك لأن أحد أهم مظاهر الأسطورة يتمثل في الكشف عن القداسة المطلقة

(35) Mircea Eliade: Patterns in comparative religion, translated by rosemary sheed, sheed and ward, N. Y, 1958, p. 419.
(36) Mircea Eliade: Myth and reality, op. cit, p. 141.
(37) Mircea Eliade: The scared and the profane, op. cit, pp. 144- 145.

المتصلة بالأفعال الإبداعية التي ترويها الآلهة والمرتبطة بالتجلي الوجودي للمقدس(٣٨).

ولعل إلياده يتفق هنا مع أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥م) الذي ساوى بين كل من الأسطورة والدين والفن من حيث ارتباطهم برابطة وظيفية تهدف إلى غاية واحدة ومن ثم يتعين علينا تناولها جميعًا فيما وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تحصر(٣٩). ويرى إلياده أن أى انحراف قيمي أو أخلاقي أو تناقض في بنيات الأساطير لا يرد إلى أصالة الأسطورة أو بنيتها بل يرجع إلى انحراف في التأويل أو خطأ في التدوين أو تزييف متعمد لموائمة النسيج الأسطوري، وما يحمله من أفكار وواقعات مع ما يحدث في مجتمع ما وفترة ما.

لقد بلغت الأسطورة قدرًا كبيرًا من القداسة لدرجة أن العديد من القبائل البدائية- مهما كانت الظروف- لا تُجيز رواية الأساطير أمام الأطفال، وفي حضرة النساء إذ ينظر إليهم بوصفهم أشخاصًا غير مؤهلين، ولم يطلعوا على أسرار ومعتقدات الجماعة(٤٠). ويؤكد إلياده في هذا الصدد على أن فهم أساطير الشعوب واللاهوت الخاص بهم هو فهم لأسلوب حياتهم، ووجودهم في العالم(٤١).

وبطبيعة الحال فقد اعتمد إلياده في فهم الأسطورة على المنهج التاريخي، وفقه اللغة، فحاول الربط بين الأساطير اليونانية ومثيلاتها في الرومان، والهند مستخدمًا المنهج اللغوي الذي سبقه إليه ماكس موللر الذي انطلق من مبدأ لا شيء في

---

(38) Ibid., pp. 96-100.

(٣٩) آرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦١م، ص١٣٥.

(40) Mircea Eliade: Myth and reality, op. cit, p. 9.

(41) Adrina Berger: The concept of imagination in the phenomenological approaches of Henery Corbin and M. Eliade, the journal of religion, Vol. 66, No. 2, April, 1986, p. 150.

(ISSN: 2536 - 9555)

العقل إلا وقد مر من قبل في الحواس في فحص، ومقارنة الأساطير فوجد أن أسماء الآلهة متشابهة لغويًا، ولها أصل حسي في الظواهر الطبيعية، وانتهى إلى أن الدين الأول الذي نشأت عنه كل الأديان المؤلهة لـ زيوس هو عبادة الشمس التي هي أحد مظاهر الطبيعة(٤٢)، ومن ثم رأينا إلياده يميل إلى التحليل اللغوي، والبحث عن أصول الكلمات، والاشتقاقات اللغوية في تفسير الأساطير الهندية الفيدية، وفي المقصود بأسماء الآلهة وبنيتها المعرفية، وسماتها الفكرية ودلالتها الرمزية بصفة عامة، والرمزية الدينية بصفة خاصة(٤٣). التي اهتم بها في كل مؤلفاته مبينًا مدى أهميتها للفكر القديم من ناحية ونبلها وتماسكها بالنسبة للإنسان الحديث من ناحية أخرى، وإن كان إلياده لم يكتف بذلك فحسب بل تجاوزها بفلسفته الظاهراتية. كذلك لا يمكن إغفال مدى تأثره بالبنيوية اللغوية وكلود ليفي

(٤٢) د. محمد عثمان الخشت: تطور الأديان، قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: ٢٠١٠م، ص١٤٤، ١٤٥.

(٤٣) لعل من أبرز هذه الرموز: رمزية فارونا Varuna (إله الفيدية) الإله المهمين على الكون الذي أرجع أصوله إلى أصول لغوية أخرى هندية– أوروبية والإله فريترا Vritra الذي يحتجز الماء، والإله أندرا Indra شأنه شأن Agni أجني، وسوما الذي يحرر الناس من أربطة فارونا، كما أن هناك آلهة الموت ياما Yama ونيرتي Nirrti والشياطين Demons لمختلف الأمراض، **انظر:**

Mircea Eliade: Images and symbolism, op. cit, p. 96.

كذلك حاول إلياده إعادة بعض بنى الديانة الهندوأوربية فنظر إلى الجذر الهندي الأوروبي المختصر ديفوس Deiwos (سماء) في المصطلحات الدالة على الله (Dieu) وفي اللاتينية Deus وفي السنسكريتية Deva وفي الإيرانية Div وفي الليتوانية Diewas وفي الجرمانية القديمة Tivar وفي الأسماء للآلهة الأساسية: دايوس Dyaus (زيوس) (Zeus) وجوبيتر Jupiter ففكرة الإله تبدو متضامنة مع القداسة السماوية أى النور والمفارقة أو السمو (ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار، ج١، ترجمة عبد الهادي عباس، القاهرة: ١٩٨٧م، ص٢٣٥.

شتراوس؛ حيث يراه من أعظم الفلاسفة والأنثروبولوجيين شهرة؛ نظرًا لاهتماماته الواسعة التي تجاوزت البنيوي(٤٤).

وإذا أردنا أن نقيم ما ذهب إليه إلياده هنا يمكننا ملاحظة نسقيته في انتقاداته لبعض المؤرخين والفلاسفة الذين يتحيزون للأساطير الغربية دون الشرقية والأفريقية، ويعتبر أن هذا التحيز ضد النسقية، التي وضعها لفكرته عن الأسطورة، وهذا درب البنيويين، فالأثر البنيوي واضح جدًا عندما وجد إلياده العمد والأسس والقيم والتفاعل الدرامي للأساطير صوب مقصد واحد ألا وهو تهذيب الإنسان وإسعاده في هذا الكون من جهة، وإثبات أن المقدس واحد في شتى الأساطير في العالم من جهة أخرى؛ الأمر الذي سوف يترتب عليه القول بوحدة الدين العالمي.

٣] الأسطورة في الكتاب المقدس:

يناقش إلياده البنية الأسطورية في الكتاب المقدس؛ الأمر الذي دفعه للتعويل على منهجين **الأول:** المنهج النقدي وذلك لإزاحة مواطن التعارض بين الأساطير، **أما الثاني:** المنهج التأويلي، وقد استخدمهما على غرار ما فعله الفيلسوف اليهودي السكندري فيلون Philo of Alex (٢٠ق.م-٥٠م) وذلك لتنقية النسيج الأسطوري من الخرافات والأحداث التي لا يمكن قبولها حتى على سبيل المجاز والرمز.

لقد تحدث إلياده عن العلاقة الجدلية بين الدين والأسطورة في الفكر الديني اليهودي فارتد بها إلى العهد القديم، وأصوله الأسطورية المستمدة من الديانات الشرقية، فذهب إلى أن العبرانيين عندما دخلوا أرض كنعان جوبهوا بعبادة الإله إيل El الذي يعد من أقدم آلهة كنعان، هذا الاسم الذي أصبح من أكثر أسماء الآلهة شيوعًا عند العبرانيين، وأن رب الآب انتهى بالتماهي به، وأن هذا التمثيل

(44) Mircea Eliade: Occultism witchcraft and culture fashions, Essays in comparative religions, the university of Chicago press, Chicago and London, 1978, p. 13.

(ISSN: 2536 - 9555)

يترك مجالا للافتراض بأنه كان يوجد بعض التشابه البنيوي بين نموذجي الآلهة[٤٥]. هذا الأمر يتوافق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه المفكر الأمريكي "فرانك مور كروس" F. M. Cross (١٩٢١–٢٠١٢م) الذي رأى أن هناك تطابقًا بين الإله بتاح Ptah وإيل المأخوذ أساسًا من الديانة الكنعانية، الذي كانت عبادته منتشرة في سيناء على أوسع نطاق بحسب ما جاء في وثيقة منشورة حديثًا[٤٦].

ينطلق إلياده في إثبات أسطورية العهد القديم من أول وصية من الوصايا العشر: "لا يكن لك آلهة أخرى غيري"، ويرى أنها لا تتعلق بالتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة، فوجود آلهة أخرى غير مجحود ويستدل على ذلك بهتاف موسى Moses بعد عبور البحر "من مثلك في الآلهة يا رب"، من مثلك جليل القدس مهيب التسابيح صانع المعجزات (خروج ١٥: ١١)، وعلاوة على ذلك فإن تجسيم يهوة Yahaweh في العهد القديم له مظهر مزدوج، فمن جهة يظهر مزايا وعيوب بشرية مثل الشفقة والحقد، السرور والحزن، والتسامح والانتقام، كذلك فإن عنف يهوة فجر البنى البشرية، فغيظه يبدو أحيانًا غير معقول لدرجة أنه أمكن القول بشيطانية يهوة[٤٧].

كما أكد إلياده على أن المؤلفين المحدثين بدءوا تاريخ ديانة بني إسرائيل بإبراهيم Abraham وتبعًا للتقاليد فهو الذي اختير من قبل الرب ليصبح جد الشعب الإسرائيلي، وليأخذ ملك كنعان، غير أن الأحد عشر فصلاً من التكوين تروي الأحداث الخرافية التي سبقت اختيار إبراهيم منذ الخليقة حتى الطوفان، وبرج بابل. إن تحرير هذه الفصول كما هو معلوم أكثر حداثة من كثير من نصوص

(٤٥) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، مصدر سابق، ص٢١٤، ٢١٥.

(46) Frank Moore cross: Canaanite myth and Hebrew Epic, Essays in the history of religion of Israael, Harvard university press, Cambridge, 1997, p.20.

(٤٧) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، مصدر سابق، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

الأسفار الخمسة الأخرى، كما أكد كثير من الكتاب على أن أساطير الأصل (خلق الإنسان، وأصل الموت) أدت دورًا ثانويًا في الوعي الإسرائيلي، وإجمالاً فإن العبرانيين اهتموا بالتاريخ المقدس أى بعلاقتهم بـ "يهوة" أكثر من اهتمامهم بالأحداث الأسطورية والخرافات البدئية(٤٨). لكن هذا لا ينفي أن هناك كثيرًا من القصص الواردة في العهد القديم لها جذورها الأسطورية، ولها بنيتها ودلالاتها الرمزية مثل قصة الطوفان التي تشترك مع أحداث الطوفان الواردة بأسطورة جلجامش وغيرها، فمن الممكن أن يكون الكاتب قد عرف النص الأكادي (بلاد ما بين النهرين) أو مصادر أقدم من ذلك(٤٩).

علاوة على ذلك يتفق كلً من يائير زاكوفيتش Yair Zakovitch(١٩٤٥م–) وافيجادور شينان Avigdor Shinan (١٩٤٦م–) مع إلياده على أن شهرة إيليا النبي Elijah بعد الوفاة تقربه من موسى، فقد جعلت الأسطورة يهوه يرفعه للسماء في مركبة من نار تجرها خيول نارية نقلت إيليا عن طريق عاصفة إلى السماء (٢ملوك ٢: ١١) وخلافًا لإيليا فإن اليشع Elisha يجمع جمعًا من الأنبياء حوله، ولكنه تمامًا كإيليا يشارك بنشاط في الحياة السياسية، يرسل وسطاء من الكهنة إلى الملك ويرافقه بنفسه إلى الحرب(٥٠)(٢ ملوك: ٣: ١١).

كذلك يعلق إلياد على بعض الأمور والقصص الأسطورية الواردة في العهد القديم، ومنها ما جاء في سفر أيوب (٦–١٢) المليء بالألغاز وواقعة انسياق الإله للمراهنة مع الشيطان، وتجربة أيوب، الأمر الذي يعكر صفو الكثير من

(٤٨) المصدر السابق نفسه، ص٢٠٣، ٢٠٤.

(٤٩) المصدر السابق نفسه، ص٢١١.

(50) Avidgor Shinan and Yair Zakovitch: From Gods to God, Trans. by Valerie Zakovitch, University of Nebraska press, Lincoln, U.S.A, 2012, pp. 181- 184.

وانظر: ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، مصدر سابق، ص٤٢٠.

(ISSN: 2536 - 9555)

النفوس المتدينة بسذاجة، وفهم أيوب أن كل شيء يتبع الإله، فإذا كان الرب عصي على الفهم فإنه من غير الممكن أن يحاسبه على أفعاله، ومن غير الممكن أن يحاكم حالته، كذلك فقد اتهم العهد القديم بعض الأنبياء بالجنون مثل هوشع (٩: ٧) وهو ما يقربه بما كان يقوم به الشاماني، وجنون كبار الصوفية، وعلاوة على ذلك يذهب إلياد إلى أن العبادة بسبب التأثيرات الكنعانية قد لوثت بإدخال عناصر تهتكية كنعانية. فاحترام الأشياء المقدسة خارج الأمكنة المقدسة هو غير مفيد[٥١]، وذلك بحسب ما جاء في سفر عاموس (٤: ٤) تعالوا إلى بيت إيل وارتكبوا المعاصي واقبلوا إلى الجلجال، وكثروا ذنوبكم، قربوا زبائحكم كل صباح وعشوركم كل ثلاثة أيام.

ويتساءل إلياده هل يصح القول بأن العبرانيين كانوا أول من اكتشف دلالة التاريخ كتجلٍ للإله؟ إن هذا المفهوم كما يتوجب انتظاره قد أعيد أخذه وتوسيعه من قبل المسيحية. ويجيب إلياده على ذلك قائلاً "إن اكتشاف التاريخ بوصفه كشفًا إلهيًا لن يكون أبدًا بصورة مباشرة وبالكلية مقبولا من قبل الشعب اليهودي وأن المفاهيم القديمة ستستمر في الحياة أيضًا لزمن طويل"[٥٢].

وإذا ما انتقلنا مع إلياده إلى الفكر المسيحي نجد أنه ينظر إليه بعين المنهج البنيوي الذي يوازن بين الأنساق، ويربط بين الأفكار؛ ليحلل ويؤول الواقعات والأحداث فذهب إلى أن هناك بعض الضوابط التي يجب أخذها في الاعتبار عند تقييم الأساطير الواردة في العهد الجديد، منها: تأثر كتاب العهد الجديد بالعهد القديم، ولعل إلياده متأثر في ذلك بالفكر الشرقي القديم، والأساطير اليونانية والرومانية، والثيوصوفية والروحية الحديثة، وما انطوت عليها من أفكار مثل التجسد، والخلاص، والقيامة، وموت الإله.

---

(٥١) ميرسيا إلياد: تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ج١، مصدر سابق، ص٤٢١– ٤٢٣.
(٥٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٣٤.

لقد بحث إلياده في مسألة الوجود التاريخي للمسيح فوجدناه يستشهد بكل من أوريجانوس Origen (١٨٥-٢٥٤م) ورودلف بولتمان، فذهب إلى أن الأول لاحظ صعوبة إثبات حدث تاريخي بالاستناد إلى وثائق لا يطالها الشك. أما الثاني الذي توقف عنده كثيرًا في كتاباته فرأى عدم إمكانية معرفة شيء عن حياة وشخص يسوع، على الرغم من أنه لا يشك في وجوده التاريخي، وأن هذا الموقف يحمل على الافتراض بأن المسيحية في البداية تأثرت بعناصر أسطورية، فضلاً عن ذلك فإن رموزًا وأشكالاً وطقوسًا سائدة في الأقطار المتاخمة للبحر المتوسط ذات أصل يهودي، قد تمثلتها المسيحية منذ وقت مبكر، فالمسيحية كما عاشها الناس في حياتهم وكما فهموها من خلال الألفي عام لا يمكن أن تكون منفصلة انفصالاً كاملاً عن الفكر الأسطوري(٥٣). واعتبر بولتمان أن السير الذاتية الواردة عن يسوع تعد سطحية غير محتملة، فالشهادات قليلة وغير موثقة، وأكثرها قدمًا رسائل بطرس التي تهمل بالكلية تقريبًا الحياة التاريخية لـ "يسوع" كما أن الأناجيل الأربعة المتوافقة المحررة ما بين ٧٠، ٩٠م تجمع التقاليد المنقولة شفاهة عن طريق الجماعات المسيحية الأولى، لكن هذه التقاليد تنسب ليسوع كما تنسب للمسيح المصلوب، وهذا لا يلغي بالضرورة قيمتها الوثائقية(٥٤).

على ذلك يرى إلياده أنه سرعان ما تبلورت أسطورة كاملة حول صورة المعلم المبعوث تعيد إلى الذاكرة الآلهة المنقذين والإنسان المأمول إلهيًا، هذه الأسطورة التي أسهمت في فهم البعد الديني المميز للمسيحية وتاريخها، وبفضل هذه الأسطورة والرمزية أصبحت اللغة الدينية عالمية وموحدة ومقبولة خارج بؤرتها الأصلية(٥٥). وفسر إلياده المسيحية بوصفها ديانة السقوط الإنساني Religion

---

(٥٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٠٣، ٢٠٤. **وانظر:**
R. Bultmann: Jesus and the Word trans. by L. Pettibone Smith and E. H. Lantero, Charles Scribners Sons, N. Y, 1958, p. 78.

(٥٤) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، مصدر سابق، ص٢١١.

(٥٥) المصدر السابق نفسه، ص٣٦٩.

(ISSN: 2536 - 9555)

of Fallen Man، فالإيمان في المسيحية يتضمن نوعًا من السقوط الخالد، وهنا يتفق إلياده مع بولتمان، فعلى الرغم من الأساس التاريخي للمسيحية فإن موضوع الخطيئة من الموضوعات التي لم تشغل اهتمام إلياده بالنسبة للوضع الإنساني لأنها تضمنت عناصر بدائية، ونظر إلى المسيحية بوصفها ديانة السقوط الإنساني الخالد، والعلمنة التي يتم فيها تعمية الرموز الدينية إلى اللاوعي، وهذا يعد سقوطًا ثانيًا، وإلياد ليس واضحًا بدرجة كافية فيما يتعلق بما يقصده من وراء هذه النقطة، فهو ليس مهتمًا فقط بالظاهراتية الوصفية التي يتضح في سياقها تحليله للوظائف الدينية كما تبدو في الزمان والمكان، ولكنه مهتم أيضًا بنوع من التأمل الميتافيزيقي(٥٦).

كذلك رأى إلياده في طقوس العقائد المثرية(٥٧) Mithraism السرية (نسبة إلى الإله Mitra)– التي وجدت لدى الهنود، ثم انتقلت إلى الرومان– أوجه شبه كثيرة بينها وبين المسيحية، وذلك فيما يتعلق بالأساطير المسيحية للولادة في مغارة بيت لحم المغمور بالنور، أضف إلى ذلك أن ميترا كان معادًا تجسيده ومتولدًا مجددًا، أى أن الولادة الإعجازية لميترا تشكل جزءً لا يتجزأ من أسطورة كبرى إيرانية

(56) Carl Olson: Theology of Nostalgia, op. cit, p. 99.

وانظر:

Guilford DudelyIII: Mircea Eliade as the Anti- Historian of religion, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No.2, (June 1976), p. 352.

The Encyclopedia of Britannica: http:// www.Britannica,com.2002,pp.20-21

(٥٧) يعد الإله ميترا هو الإله الوحيد للأسرار الذي لم يعرف الموت أبدًا، وأن الميثرية هي الوحيدة من العقائد السرية التي لم تقبل النساء، ويستشهد إلياده بمقولة ارنست رينانE. Renan (١٨٢٣-١٨٩٢م) لو أن المسيحية توقفت في نموها بأحد الأمراض القاتلة لكان العالم أصبح مثريًا، وأرجع إلياده ذلك إلى الاحترام والشعبية التي تمتعت بها أسرار ميترا في القرنين الثالث والرابع الميلاديين في كافة المقاطعات من الإمبراطورية الرومانية (انظر: ميرتشا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٣٥٦، ٣٥٧.

توفيقية للمدبر الكوني الفادي(٥٨)، وعلى ذلك فإن فهم إلياده لتراثه المسيحي أصبح ممكنًا من خلال تجربته الهندية(٥٩).

وعلى الرغم من اتفاق إلياده مع بولتمان في بعض الأمور المتعلقة بالأساطير والدين فإنه يختلف معه ومع معاصره هانز يوناس Hans Jonas (١٩٠٣-١٩٩٣م) فإلياد لا يسعى إلى التوفيق بين الأسطورة والعلم من خلال تفسير الأساطير تفسيرًا رمزيًا، كما فعل بولتمان ويوناس، كما أنه لم يقم بتعديل الوظيفة الظاهرة للأسطورة كما فعل يوناس، وإنما يقترب إلى حد كبير من الفيلسوف الإنجليزي تايلور في تفسيره الأسطورة من خلال تعامله مع أصل الظاهرة، وليس مجرد تكرارها، كما أنه لم يحاول تحديث الأساطير التقليدية، ولكنه يتمسك بدقة بالأساطير الدينية التقليدية، ويتجه أيضًا صوب الأساطير الحديثة غير الدينية(٦٠).

ويلاحظ على حديث إلياده عن الكتاب المقدس تجنبه النقد المباشر، وعدم تعرضه لمنهج النقد التاريخي في تحليل الأساطير والمنهج المقارن في الموازنة بين الحبكة الدرامية لأساطير الكتاب المقدس التوراتية، وأساطير العهد الجديد الجامعة-في رأيه- بين العديد من الثقافات الشرقية والغربية، ولكن نجده يعيب على البنية الأسطورية الواردة في الكتاب المقدس بوجه عام انحرافها، وإن شئت فقل انتحالها بعض الأمور التي تخرجها عن النسقية العامة للأسطورة المقدسة، ومن ثم لا يمكننا وصفها بالعالمية.

يواصل إلياده حديثه عن العهد الجديد ويتوقف عند الإنجيل الرابع المعروف بإنجيل يوحنا الذي تم تأليفه قبل عام ١٠٠م بقليل، فيرى أنه ينحو منحى باطنيًا، وينطوي على تأثيرات أفلاطونية لا غبار عليها ولاسيما تقديمه ليسوع بوصفه

(٥٨) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٣٥٢- ٣٥٧.
(59) Adrina Berger: op. cit. p. 150.
(60) Robert A. Segal: Avery Short History of myth, Oxford university press, Oxford, 2004, p. 54.

(ISSN: 2536 - 9555)

لوغوس Logos أو كلمة الإله، التي تمثل النموذج الإلهي المحتذى به في خلق العالم، كما أن هذا الإنجيل يتضمن في رأيه موقفًا سلبيًا للغاية من عالم الإنسان الاجتماعي الواقع تحت سيطرة الإنسان الذي يبدو خصم وليس خادمًا للإله، وقد جرت العادة على مقارنة هذه التصورات بالغنوصية وبنصوص قمران Gumran المعروفة بمخطوطات البحر الميت، مما يدل على أن طائفة من العهد الجديد تتسم بقدر من الغموض يسمح بقيام شتى أنواع النظريات(٦١). وعلى ذلك فإن المذهب المركزي للاهوت الشرقي وبخاصة فكرة تأليه الإنسان في رأيه هي ذات أصولية كبرى مع أنها تعتمد على القديس بولس وإنجيل يوحنا ونصوص توراتية أخرى(٦٢).

وتتفق وجهة نظر إلياده مع وجهة نظر تلميذه يوان ب. كوليانو Ioan Peter Culiano (١٩٥٠–١٩٩١م) بأن ما جاء بالأناجيل عن سيرة يسوع، وحياته القصيرة مغاير للمصادر التاريخية ذات العلاقة بالفترة الزمنية التي عاشها والتي تخلو من أى إشارة إليه حتى أن طائفة من أصحاب التفسير الأسطوري المتزمت جنحت بقوة إلى التشكيك في وجوده التاريخي، وعلى الرغم من أن زمننا هذا يصادر بحكم العادة على وجود يسوع التاريخي، فإن هذا الوجود لا يزال يصطدم بمشكلات تاريخية عديدة(٦٣).

فضلاً عن ذلك فقد ربط إلياده بين صورة المسيح التي تقدمها الكنيسة والأناجيل وبين صورة المسيح في اللاهوت الشعبي أى من خلال التقاليد الشعبية الدينية، فلم ير أى تناقض ذلك لأن ولادة المسيح وصلته، وقيامته من الأموات،

(٦١) ميرسيا إلياد، ويوان ب. كوليانو: معجم الأديان، ترجمة خليد كدري، سلسلة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب– بيروت، لبنان، ٢٠١٨، ص٢٩٠.

(٦٢) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، دار دمشق، سوريا، ١٩٨٧، ص٦٣.

(٦٣) ميرسيا إلياد، ويوان ب كوليانو: مصدر سابق، ص٢٩٠.

تؤلف الموضوعات الأساسية عند أتباع المسيحية الشعبية[٦٤]. التي لا يُخفى إلياده إعجابه بها.

على ذلك راح إلياده يؤكد على أن نصوص العهد الجديد ما زالت مسألة مثيرة للجدل منذ خمسمائة عام أى منذ ظهور الإرهاصات الأولى للنقد التاريخي وفلسفة الدين والدين المقارن على مائدة البحث، وتمثل رسائل بولس إذا سلمنا بأصالتها أقدم طبقات القانون المسيحي (نحو ٥٠-٦٠م)، وبخلاف ذلك فالعديد من الرسائل القانونية الأخرى لم تؤلف إلا من خلال النصف الأول من القرن الثاني أى بعد رحيل مؤلفيها المزعومين بزمن، كما أن الأناجيل نتاج متأخر قام على أكتاف تقاليد عديدة وتسمى الثلاثة الأولى منها (متى، ومرقس، ولوقا) الأناجيل الإزائية بسبب التشابهات الموجودة بينها، ويعد إنجيل مرقس أقدم الأناجيل، أما الإنجيلان الآخران (نحو٨٠م) فإنهما يتبعان مرقس، ومصدرًا ثانيًا يشار إليه بالحرف اللاتيني Q[٦٥].

ويمضي إلياده متفقًا مع ما ذهب إليه بولتمان[٦٦]، فيرى أنه عندما قال المسيحيون بتجسد يسوع، وقيامته من بين الأموات، وصعوده إلى السماء حصلت عندهم القناعة بأنهم لم يقدموا إلى العالم أسطورة جديدة، إلا أنهم في الواقع استخدموا مقولات الفكر الأسطوري، ولم يكن بمقدورهم التعرف على تلك الذهنية الأسطورية من خلال الأسطورة المجردة عن القداسة التي أخذ بها معاصروهم الوثنيون المثقفون، وكذلك فإن طقوس الخلاص متصلة بالسلوك الديني للفكر الأسطوري[٦٧]. يقول إلياده "لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المسيحية لكونها ديانة

([٦٤]) ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، (دراسات اجتماعية ٢٠)، دمشق، ١٩٩٥م، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

([٦٥]) ميرسيا إلياد، ويونان ب كوليانو: مصدر سابق، ص٢٨٩، ٢٩٠.

([66]) R. Bultmann: New Testment and Mythology in Kerygma and myth, A theological Debate, Vol. 1, ed. by Hans Werner Bartsch, trans by, Reginold H. Fuller, 2nd ed. S.P.C.K, London, 1964, p. 8.

([٦٧]) ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص٢٠١، ٢٠٢.

(ISSN: 2536 - 9555)

ترتب عليها أن تحتفظ ضمن حدود دنيا بسلوك أسطوري يشير إلى الزمان الطقسي أو التعبدي زمن الطقوس والعبادات أى إلى رفض الزمن الدنيوي، والعمل على الالتحاق بالزمن الكبير ذلك الزمان القديم لبدايات المسيحية[٦٨].

كذلك فقد انتقد إلياده عبادة الشهداء التي كانت طبقتها الكنيسة وقبلتها منذ نهاية القرن الثاني الميلادي متأثرًا بكل من القديس أوغسطين Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) والقديس إرازموس[٦٩] D. Erasmus (١٤٦٦-١٥٣٦م) وبعض الأساقفة الذين رأوا في هذه العادة عودة إلى الوثنية ورفضوا أيضًا عبادة الصور والأيقونات– استنادا إلى ما جاء في الوصايا العشر– هذه العبادة التي أقامها يوحنا الدمشقي St. John of Damascus (٦٧٥-٧٤٩م) وثيودور السنوديت (٧٥٩– ٨٢٦) ورأى أنه من غير الممكن رسم وجه المسيح بدون اضمار حضور الطبيعة الإلهية أو بدون فصل الطبيعتين اللتين لا يمكن فصلهما بهدف رسم الطبيعة البشرية فقط، الأمر الذي يعتبر هرطقة، وعلى العكس فإن سر القربان المقدس يمثل الصورة الحقيقية للمسيح لأنها معرفة بالروح القدس، وهكذا فإن سر القربان المقدس على عكس الأيقونة أو الصورة يملك بعدًا إلهيًا وماديًا في آن واحد[٧٠].

ويخلص إلياده إلى أن لقب ابن الإنسان الذي لا معنى له في اليونانية أبدل بابن الله أو السيد كيريوس Kyrois، وكلمة مسيح ترجمت في اليونانية خريستوس Christos انتهت لتصبح اسمًا علمًا هو يسوع المسيح[٧١]. كذلك فقد قلل إلياده من أهمية مركزية عبادة الأم العظيمة Great Mother وبدلاً من ذلك شدد على

---

(٦٨) ميرسيا إلياد: الأساطير والأحلام والأسرار، مصدر سابق، ص٣١.

(69) D. Erasmus: Ten colloquies, tans. By Craig R. Thompson, The library of liberal Arts, The Bobbs Merril Company, Inc, N.Y, 1957, pp. 56- 59.

(٧٠) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، مصدر سابق، ص٥٧، ٦٦.

(٧١) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٣٧٦.

دور الخلود، ورأى أن أفكار الحياة والموت تفهم من خلال تمجيد عبادة الأسلاف(٧٢).

وعلى ذلك امتد الفكر الأسطوري إلى المسيحية في العصور الوسطى، التي ظلت محتفظة به حتى عصرنا الحاضر، فكل الطبقات الاجتماعية اعتمدت على تقاليد أسطورية، وقد ظهرت خلال هذا العصر أساطير حاولت أن ترفع فرديريك الثاني Frederic II (١١٩٤-١٢٥٠م) وتجعل منه المسيح العالمي؛ لأنه أعلن أن ولادته لها المكانة نفسها والأهمية بالنسبة للعالم مثل ولادة المسيح وأن مجيئه إلى العالم كان بفعل العناية الإلهية وطبقًا لهذا الزعم نظر إليه بوصفه الإله المتجسد، ولم تمت هذه الأسطورة بموته؛ لأن أمر موته كان غير قابل للتصديق وأنه لابد من عودته حتمًا إلى عرشه، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدًا حتى القرن الخامس عشر الميلادي(٧٣).

وإذا انتقلنا إلى فكرة الإله وموته عند إلياده نجد أنه يرى أن فكرة الإله والتجارب الدينية التي انطوت عليها كانت موجودة منذ أقدم العصور، لكنها اتخذت أشكالاً دينية أخرى للتعبير عن هذه الفكرة مثل التوتمية وعبادة الأسلاف، وآلهة الخصوبة العظمى، وقد لاقت هذه الأشكال استجابة دينية وتوافقًا لدى المجتمعات البدائية(٧٤). أما فيما يتعلق بفكرة عذاب الإله وآلامه وموته فإن أقدم أسطورة عن موت الإله هي أسطورة موت الإله "تموز" Tammuz، وقيامته، التي عرفت وتكررت في معظم أساطير الشرق القديم، وظلت حتى بعد ظهور الغنوضية المسيحية، كما أن هذه الآلام الموجودة عند تموز كانت نموذجًا لآلام آلهة أخرى عند مردوك Marduk، ووجدت أيضًا في الأصول المانوية والمندية Mandean، لكن بشيء من التعديل(٧٥).

(72) Robert S. Corrington: A semiotic theory of theology and philosophy, Cambridge university press, Cambridge, 2003, p. 154.
(73) Mercia Eliade: Myth and reality: op. cit, pp. 174, 175.
(74) Mercia Eliade: Cosmos and history: op. cit, p. 161.
(75) Ibid., pp. 100- 102.

(ISSN: 2536 - 9555)

فكل الثقافات البدائية في رأى إلياده عرفت موجود أسمى أو عظيمًا، وإن نسيته إلى حد ما، فهو يتصف بأنه خالق العالم، والإنسان ثم انسحب إلى السماء، وأن هذا الانسحاب كان يصاحبه أحيانًا انقطاع الاتصال بين السماء والأرض أو ابتعاد السماء بعدًا شاسعًا مما ترتب عليه نسيانه، وإن حلت محله بعض الآلهة الأخرى التي قد تسهم إما في مساعدة البشر، أو اضطهادهم بصورة متداخلة ومباشرة(٧٦).

ويمضي إلياده إلى أبعد من ذلك فيربط بين نيتشه وأندرو لانج Andrew Lang (١٨٤٤-١٩١٢م) وفيلهلم شميدت W. Schmidt (١٨٦٨-١٩٥٤م) فيما يتعلق بفكرة مسئولية التاريخ عن تقهقر الإله ونسيانه، وصولاً إلى موت الإله، تلك الفكرة التي أعلنها نيتشه، التي تعد ظاهرة قديمة جدًا في تاريخ الأديان، فموت الإله عند نيتشه هو أن يعتاد الإنسان المسئولية وحيدًا في عالم نزعت منه القداسة، وهو عالم التاريخ. كذلك فقد اكتشف "لانج" فكرة كبير الآلهة عند البدائيين واكتشف موته أيضًا، وحاول أن يجد تفسيرًا لتقهقر كبار الآلهة وزوالها النهائي فأرجعها إلى المخيلة الأسطورية، وإن كان قد وقع في الخطأ لإعتقاد الإنسان البدائي أنه انسحب إلى السموات العليا. فإذا كان البدائيون يعرفون موت الإله فإنهم عنوا بذلك احتجابه، وتحكمه عن بعد، وليس قتله على يد إنسان كما نادى نيتشه(٧٧). ومن بعده هيدجر Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦م)، ولعل إلياده يرجع السبب في ذلك إلى أن إنسان العصر الحديث قد شابه الغموض عندما جعل المقدس يتمحور في الطقوس والشعائر.

وصفوة القول أن منهج إلياده البنيوي كان له عظيم الأثر على موقفه من أساطير الكتاب المقدس المختلفة في بنيتها وأحداثها عن السياقات الأسطورية في الشرق والغرب، وإن تأثرت بها وقد جوبه موقف إلياده باستنكار، وطعن، ومج من

(76) Mercia Eliade: Myth and reality: op. cit, p. 98.
(77) Mercia Eliade: The Quest: op. cit, pp. 48- 50.

قبل رجالات الدين اليهودي، وأساقفة الدين المسيحي، فنجد معظم أحبار اليهود يشككون في مراميه ونتائج فلسفته بحجة أنه معادٍ للسامية، ومناهض للصهيونية.

٤] الأسطورة بين قداسة الرموز والشعور الديني:

يرى إلياده أن هناك معضلة احتار فيها فلاسفة الدين، ألا وهي الثوب الأسطوري، وما لحق به من خرافات تحول بين العقل، وتفهمه لمقاصد القصص، وأبعاد الأحداث، والغاية من البنية الدرامية التي تشكل الحبكة، ويرى إلياده أن الرمز والتأويل هما أيسر السبل للتغلب على هذه المعضلة، وذلك بعد تحليل البناء القصصي، والوقوف على التجربة الروحية الكامنة وراء الألفاظ، والأشخاص، والأحداث للكشف عن مدى توائمها مع النسيج الأسطوري العام، وتآلفها مع ما نطلق عليه الدين العالمي والوجودي.

ولا غرو في أن النسيج الروحي الذي لا يدرك إلا بالمشاعر هو الذي سيهدي المؤول إلى كيفية فك الرموز وتوضيح الغامض، وتبسيط المركب من الأفكار.

وتمثل مقولة المقدس وصوره الرمزية بالمعنى الواسع حجر الزاوية في فكر إلياده، بل قد لا نبالغ كثيرًا إذا قلنا بأنه لا يخلو مؤلف من مؤلفاته من الحديث المتكرر عن المقدس وتجلياته، وارتباطه بكل من الظاهرة الدينية ومعناها، والتجربة الدينية، والرمزية الدينية، وكل هذا يتصل اتصالاً وثيقًا بأسس التجربة الإنسانية عنده.

ولقد تأثر إلياده بـ إميل دوركايم الذي ميز في كتابه الصور الأولية للحياة الدينية بين المقدس والدنيوي، فرأى أن المقدس جمعي بينما الدنيوي تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الدنيوي حسي، واعتبر الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأمور المقدسة أى منفصلة محرمة، وتنهض على فكرة المقدس وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة[٧٨].

([٧٨]) د. محمد عثمان الخشت: تطور الأديان، مرجع سابق، ص١٤٩.

(ISSN: 2536 - 9555)

فالمقدس عند إلياده موجود أينما وجد الإنسان في الزمان والمكان، وهو البعد الكوني الشامل الذي يقوم على التصور وفقًا لمعتقد الفرد أو الجماعة التي ينتمي إليها. ولعله متأثر في ذلك بالتصوف الهندي وطقوس الشامانية Shamanism[٧٩]. والتي خصص لها أيضًا دراسة ضخمة تحمل عنوان "الشامانية وطرق الوجد القديمة" التي تعد لونًا من ألوان التصوف، والسحر في آن واحد، ودين بالمعنى الواسع للمصطلح لدى معتنقيها، ولقد سعى إلياده من خلال دراسة ضخمة عن الشامانية إلى معالجتها من كافة جوانبها التاريخية والثقافية، وتطورها، والأساطير المرتبطة بها، وتحليل نسقها الفكري، ودلالتها الرمزية، وتجاربها الدينية، فالشاماني إنسان عقلاني وهو ساحر، وطبيب يعتقد بأنه يعالج شأنه شأن جميع الأطباء، ويقوم بالمعجزات وهو كاهن، وصوفي، وشاعر، وهو وسيط بين المقدس والدنيوي، ومتصل بالأرواح لأنه يمتلكها ويسيطر عليها[٨٠].

([٧٩]) الشامانية: هي واحدة من أقوى صور المعرفة لدى الإنسان البدائي وهي مجموعة من المعتقدات المتصلة بالسحر، والشعوذة، والأرواح التي يهتم بها الشامان الذي يدعي قربه من العالم الآخر. **انظر:**

- Gananath Obeyeskere: An Essay on personal symbols and religious experience, university Chicago press, Chicago, 1998, p. 180

بمعنى أنها ظاهرة قديمة تقوم على طقوس معينة، ومنتشرة عالميًا (باستثناء أفريقيا) ولقد انتشرت في آسيا، ولكنها تعرضت لتأثيرات كبرى من جانب البوذية، واللامية، والإيرانية، لكن دون أن تفقد بنيتها الخاصة، ويعتقد أن الشامان مخلوقًا إلهياً، ولكن بسبب تعاسته حددت الآلهة قدراته، وتتمثل مهمته في شفاء الأمراض وعودة الروح إلى جسد المريض بعد أن سلبتها الأرواح الشريرة والشياطين، ويمكن للمرء أن يصبح شامانًا بإلهام عفوي (الدعوة أو الاختيار)، أو بالانتقال الوراثي للشامانية، ويمكن بقرار شخصي يتمثل في إرادة القبيلة، ولكن هذا في حالات نادرة (ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، مصدر سابق، ص١٧– ص٢٥.

وانظر:

Mircea Eliade: Rites and Symbols of imitations, op. cit, p. 87.

([80]) Mircea Eliade: Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy trans. by Willard R Trask, Arkana, Penguin Books, London, 1988, p. XiX, pp.4-5.

وعلى هذا الأساس قدم إلياده منظورًا مغايرًا بالنسبة لتحليل ظاهرة المقدس، ومظاهره في كافة تعقيداته، وليس فيما ينطوي عليه من لا عقلانية، فليس كل ما يهمنا التمييز بين العناصر العقلانية، واللاعقلانية للدين، ولكن المقدس بوصفه الكلي فهو وحده الذي يعمل بشكل فعال ويخلق الأشياء ويحافظ عليها، ويصبح الإنسان على وعي بالمقدس لأنه يظهر ذاته كشيء مغاير للدنيوي(٨١)؛ لأن بنية وطبيعة المقدس المحاطة بالأسرار والغموض تختلف عن بنية وطبيعة الدنيوي.

وإذا تطرقنا لأنطولوجيا المقدس والدنيوي وطبيعة كل منهما عند إلياده نجد أن هناك فارقًا كبيرًا بين المقدس باعتباره مفهومًا ملغزًا غير مباشر، وبين تجلي المعاني باعتبارها المظهر المباشر المحسوس من ناحية، وتجلي المقدس من ناحية أخرى، أو بعبارة أدق بين ما هو سر رهيب أو روحاني، وما هو ظاهري محسوس، فإلياده يلح مرارًا وتكرارًا في أنه على الرغم من طبيعة المقدس المحاطة بالأسرار والغموض فإنه يمثل بطبيعته جوهر الظاهرة الدينية فهو الحقيقي وهو النقطة المضيئة، ومصدر الإلهام، والقوة في الحياة، والفاعل المطلق الذي يخلق جميع الموجودات فهو مصدر خصب، وحياة يحفظ للوجود استمراريته لأنه منبع الوجود(٨٢). كما أن هناك فرقًا بين الرمز والتجلي وهو فرق في الدرجة وليس في النوع، فالرمز هو أكثر دقة واستمرارية ووضوحًا من التجلي(٨٣).

ويمثل المقدس بكل تجلياته من رموز وطقوس ظاهرة دينية وذلك من خلال الطريقة التي يظهر بها المقدس في كافة صوره المتعددة وتجسيداته في الطبيعة، فالمقدس هو السر الذي يكتنفه الغموض وهو الذي يعبر عن ذاته وفقًا لقوانين الجدل الخاصة به، وأن هذا التعبير يأتي للإنسان من الخارج(٨٤). وهنا يقترب إلياده من كل من الفيلسوف الألماني رودلف أوتو، ومن الفيلسوف الوجودي

(81) Mircea Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 11.
(82) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 17.
(83) Douglas Allen: Structure and creativity in religion, Mouton publishers, N. Y, 1978, p. 136.
(84) M. Edliade: Patterns in comparative in religion, op. cit, p. 369.

(ISSN: 2536 - 9555)

المعاصر "مارتن بوبر" M. Buber (١٨٧٨–١٩٦٥) فقد نظر الأول إلى المقدس بوصفه السر الرهيب الذي يمكن الشعور به آتيا في بعض الأحيان خاطفًا كأنه طيف يجتاح الذهن بمسحه هانئه من عبادة خاشعة، كما في استطاعته أن ينقلب رعبًا وهولاً[٨٥]. كذلك فقد نظر الثاني إلى الإله على أنه الآخر الشامل كلية، والمغاير كلية، والسر الهائل المهيمن والواضح بذاته[٨٦].

إن كل تجلٍّ للمقدس يمثل حقيقة تاريخية تحدث في زمان ومكان محدد في التاريخ، وعلى الرغم من ذلك فقد نظر إلياده إلى التجلي بوصفه يفوق حدود الزمان والمكان، ويتجاوز التاريخ ويتسم المقدس عند إلياده بطبيعته المتعالية، ولكن رغم تعاليه فإنه يتجلى في العالم، لكن الإنسان المعاصر اللاديني يرفض المتعالي، ويقبل نسبية الحقيقة، وربما يشكك في دلالة الوجود كما أنه يتبنى موقفًا وجوديًا؛ إذ ينظر إلى ذاته بوصفه تابعًا، وفاعلاً في التاريخ لا يحتكم إلا للوجود الإنساني فهو صانع ذاته، ويرفض أى احتكام إلى المتعالي، ذلك لأن القداسة تقف عائقًا، بل إنها العائق الأول أمام تحقيق الإنسان حريته التي تتطلب منه أمرين: تخليص ذاته من الخرافات ومن الإله[٨٧].

وينظر إلياده إلى المقدس بوصفه موجودًا في علاقة جدلية مع الدنيوي، وهذه العلاقة تقوم على مفارقة Paradox لا يمكن للعقل أن يستوعبها، ولعله متأثر في ذلك بـ كيركيجورد Kierkegaard (١٨١٣–١٨٥٥م) الذي كان إلياد أول مفكر ينشر عنه مقالاً في رومانيا ما بين عامي (١٩٢٥ و١٩٢٦م)[٨٨]، وتتمثل المفارقة عند إلياده في أن المقدس موجودٌ دائمًا وباستمرار في الوقت الذي يكشف عن ذاته من خلال الدنيوي وهو ما يسميه إلياده بالتجلي، ولقد فهم إلياده الرمز

---

(٨٥) ردودولف أوتو: فكرة القدسي، مرجع سابق، ص٣٦.
(86) Martin Buber: I and thou, 2nd edition, trans. by R. G. Smith, Charles Scribner's' sons, N. Y, 1947, p. 79.
(87) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 203.
(88) Adrina Berger: op. cit, p. 148.

والأسطورة، والطقس بوصفهم تجليات للمقدس(٨٩)، أما الدنيوي فهو غير حقيقي أو وهم أو خداع، فهو كل ما يقوم به الإنسان بدون نموذج أسطوري(٩٠).

وعلى الرغم من العلاقة الجدلية بين المقدس والدنيوي، وأن المقدس يتجلى داخل الدنيوي، وفي الوقت ذاته يصبح مختلفًا عنه فإن كلا منهما يحتاج إلى الآخر، فبينهما صلة متبادلة، فالمقدس بحاجة إلى الدنيوي، والدنيوي بحاجة إلى المقدس أى أن كليهما يكمل الآخر، وهو في هذه الحالة يتفق مع كل من وليم جيمس، و"الفرد نورث وايتهيد" A. N. Whitehead (١٨٦١-١٩٤٧) و"مارتن بوبر"، على الرغم من تصوراتهم المختلفة حول مفهوم الإله، فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه يذهب إلى أننا شركاء مع الإله في هذا العالم، بمعنى أن كلاً منا يحتاج إلى الآخر، فهناك علاقات متبادلة بيننا وبينه، فعندما ننفتح بذواتنا على أفعاله فإننا نحقق الغاية من وجودنا لأنه الضامن لتحقيق دعائم العالم المحسوس(٩١).

أما الثاني فقد قال إن الله هو الفاعل في العالم، واستنادًا إلى هذه الفعالية تتحدد غاياتنا، وأهدافنا التي تكون في وعينا من أجل مصالحنا، فهو العنصر الذي بإمكانه إصدار أحكام تتجاوز وقائع الوجود إلى قيمة الوجود، وهو القادر على تحويل تلك القيم التي يحملها الآخرون إلى قيم لنا أو تختص بنا أيضًا(٩٢).

أما الثالث فقد ربط بين علاقة الأنت بالأنت الأبدي Thou and Eternal Thou قائلاً: "أنت تعرف دائمًا في قلبك بأنك تحتاج إلى الله أكثر من أى شيء

(89) B. S. Rennie: The Religious creativity of Modern humanity: some observation on Eliade's un finishing thought, Vol. 31, No. 2, June 1995, p. 223.
(90) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 96.
(91) William James, The Varieties of Religious experience, op. cit, pp. 398- 399.
(٩٢) الفرد نورث وايتهيد: كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧، ص١١٦.

(ISSN: 2536 - 9555)

آخر غير أنك لا تعرف أيضًا بأن الله محتاج إليك من أجل كمال أبديته، كيف سيكون الإنسان إذا لم يكن الله محتاجًا إليه؟ فالإنسان بحاجة إلى الله من أجل وجوده وهو بحاجة إلى الإنسان لأجل أن تتحقق حكمته من وجود الإنسان(٩٣).

مما هو جدير بالملاحظة أيضًا أن إلياده في تفرقته بين المقدس والدنيوي يذكرنا بأفلاطون وثنائيته المتمثلة في التفرقة بين عالم الحقيقة (المثل) وعالم المحسوس؛ فالأول ثابت أبدي مقدس، وبالتالي له معنى، أما الثاني فهو يتسم بعدم الثبات أو التغير، سريع الزوال، دنيوي، وعلى ذلك لا معنى له، ومن ثم فإن الحقيقة عند كل منهما هي مجال ميتافيزيقي واضح المعالم يتجاوز نطاق المحسوس، وإن كانت تظهر أيضًا عند إلياده في بعض الأحيان من خلال المحسوس(٩٤). فكثير من المقدسات الموجودة في الواقع مثل الأنهار والمعابد ما هي إلا نماذج وصور للمقدسات الحقيقية الموجودة في السماء أو التي تصل بين السماء والأرض.

إن تقديس بعض الأشياء الكونية لا يمكن اعتباره صنمية شيئية، إذ ليست الشجرة أو النبع أو الحجر هي التي تعبد بل المقدس الذي يتجلى من خلال الأشياء الكونية، إن هذا الفهم الجيد لتجربة الإنسان السحيقة دينيًا هو نتيجة توسيعنا لأفق وعينا التاريخي(٩٥).

وفي هذا الإطار يؤكد إلياده على أن من يقرأ تاريخ الأديان بداية من الديانات البدائية وانتهاءً بالديانات السماوية يجد أنه حافل بتجليات القداسة التي يغلب عليها البدائية مثل إظهار المقدس في شيء ربما يكون حجرًا أو شجرة، حتى التجلي المتمثل في التجسيد المسيحي. كل هذه الأمور مستمرة بدون حل؛ وهو الأمر الذي يصعب على الإنسان الغربي الحديث قبول مثل هذه الأشياء على الرغم من أن الأمر لا يتعلق بقدسية حجر أو شجرة في حد ذاتها وإنما المقدس

(93) M. Buber: I and Thou, op. cit, p. 52.
(94) Robert A. Segal: Eliade's theory of millenarianism, Religious studies, Vol. 14, No. 2, June, 1978, p. 160.
(95) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p118.

الذي يتجلى فيهما"[٩٦]. وبالتالي فقد شكلت الرموز والطقوس ظاهرة دينية، وذلك من خلال المركز.

٥] قدسية الزمكان في البنية الأسطورية ودلالته الرمزية:

أ) المكان المقدس:

لكل دين مركز، والمركز هو المكان الذي يتجلى فيه المقدس في كليته أو يكشف عن ذاته، أو على الأقل مكان تم تشييده بصورة طقوسية تجعل الوصول للمقدس أمرًا مقبولاً وميسرًا، فمن خلاله يظهر المقدس إما في شكل تجليات بسيطة على نحو ما كان يتصوره البدائيين في المراكز الطوطمية في الكهوف، أو على نحو أكثر تطورًا من التجليات المباشرة للآلهة، كما هو الحال في الحضارات التقليدية، فهناك العديد من المراكز في الحضارات الشرقية في بلاد ما بين النهرين والصين والهند وغيرها أطلق عليها مركز العالم[٩٧].

وتتضح فكرة المركز أيضًا في الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام على الرغم مما حدث من تعديلات تسللت إلى هذه الديانات أضف إلى ذلك أنه مع مرور الزمن عملت هذه التعديلات على إخفاء الطابع الأصلي أو الصيغة الحقيقية، وخير مثال على ذلك الدور المركزي الذي قام به يسوع المسيح الذي اتسم بالشفافية بغض النظر عن التفسيرات اللاهوتية، والكنسية المعاصرة وذلك إذا قورنت بما كانت عليه المسيحية الأولى، وإذا كان لكل دين مركز فإن هناك من الباحثين لا يضعون ذلك الأمر ضمن اهتماماتهم[٩٨].

يرى إلياده أن الطريق الذي يفضي بنا إلى المركز هو في الحقيقة طريق شائك وشاق سواء كان للمعبد أو في الحج إلى الأماكن المقدسة في مكة، Mecca، وهردوار Hardwar وأوروشليم Jeruslalem، .... إلخ، لأنه بمنزلة رحلة شاقة

([96]) Ibid., p. 11.
([97]) Mircea Eliade: Images and Symbols studies in religious symbolism, op. cit, p. 39.
([98]) Mircea Eliade: The Quest, op. cit, p. 10.

(ISSN: 2536 - 9555)

من الدنيوي إلى المقدس أو من الوهم إلى الحقيقة وإلى الألوهية، فنقطة الوصول إلى المركز بمثابة حياة حقيقية وجديدة[٩٩]. ومن ثم يعد المركز منطقة تجلي المقدس الذي يشير إلى الأماكن المقدسة والمعابد– في معظم الأديان– والذي يرمز أيضًا إلى الحقيقة المطلقة، والحياة، والحكمة، وكذلك جميع الرموز الأخرى مثل شجرة الخلد، وينبوع الشباب، وشجرة الحياة[١٠٠].

وإذا تأملنا رمزية المركز الديني نجد أنها تشير إلى نقطة مثالية لا تنتمي إلى المكان الهندسي الدنيوي فحسب بل إلى المكان المقدس، وهذه النقطة التي يمكن أن يتحقق عندها التواصل مع الجنة أو الجحيم، ويتسم المكان المقدس بالمفارقة لأنه بمثابة النقطة التي يمكن بها تجاوز العالم المحسوس[١٠١]. فهذه الرمزية الخاصة بالمكان المقدس تكشف عن المعاني العميقة للمكان المقدس الذي يظهر في صورة بقعة مقدسة أو بيت للعبادة أو مدينة عالمية، حيث نجد في كل مكان رمزية مركز العالم، هذه الرمزية هي التي تفسر معنى السلوك التقليدي حيال المكان الذي يحيا فيه الناس[١٠٢]. وهي أيضًا تعبير عن الألوهية، ومن ثم فالوعي بالمكان شأنه شأن الوعي بالزمان يمثل إحدى المعطيات الظاهراتية عند إلياده.

إن الإنسان المتدين يشعر بالحاجة للعيش دائمًا في المركز من أجل دلالته الرمزية، لذلك فهناك كثير من الأماكن التي ينظر إليها على أنها تمثل مركز العالم في فلسطين وإيران، والمعابد البابلية Bapylonian Temples، والجبل الكوني، والشجرة المقدسة، والكعبة، وصخرة أورشليم، والجلجلة Golgothe، والصلب وهي تعد بمثابة رموز للإيمان المسيحي[١٠٣].

([99]) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 18.
([100]) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 28.

وانظر:

- Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 18.
([101]) Mircea Eliade: Images and Symbols studies religious symbolism, op. cit, p. 75.
([102]) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, pp. 36- 38.
([103]) Ibid., pp. 37- 39.

فالأماكن بالنسبة للمتدين لا يسودها التماثل أى أنها تختلف بطبيعتها، وبحسب البقعة الموجود بها المكان، فهناك أماكن تتسم بالقداسة بدرجة عالية، وهناك أماكن أخرى تخلو من القداسة أى بدون بنية مقدسة(١٠٤). وهذا الأمر مختلف تمامًا بالنسبة لتجربة غير المتدين الذي ينظر إلى الأماكن على أنها متجانسة أو متشابهة، ويستشهد إلياده على قدسية المكان بقول الرب لموسى في سفر الخروج(١٠٥) "لا تقرب إلي ههنا، اخلع حذاءك من رجليك لأن المكان الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة".

بيد أن إلياده يرى أن الأمر مختلف بالنسبة للتجربة الدينية اليهودية التي اعتقد أصحابها بأن إسرائيل تمثل مركز العالم، وأن المعبد اليهودي الموجود في أورشليم يمثل أساس العالم، وبالتالي فهم مركز الكون(١٠٦)، وكانوا إذا حلت بهم كارثة أو مصيبة أولوا ذلك على أنه ابتلاء، أما إذا حلت بغيرهم فهي عقاب وانتقام(١٠٧).

ويذهب إلياده إلى أن التراث اليهودي ما زال يعتبر نفسه الأكثر دقة حيث قالوا بأن قدس الأقداس خلق العالم كجنين بمعنى أن الجنين ينمو بداية من السرة، وكذلك خلق الله العالم بداية من السرة وانتشر في كل الاتجاهات(١٠٨). وطبقًا لكتاب سوري "كهف الكنوز" أن خلق آدم حدث وسط الأرض، وهو ذات المكان الذي جرى عليه فيما بعد صلب المسيح في مركز العالم، ونلمح التراث ذاته في اليهودية في كتاب المدارش Midrash، (كتاب تأويلي للنصوص التوراتية وضعه كبار الكهنة اليهود)، وأدب الرؤيا اليهودية يوضحان أن آدم خلق في القدس،

---

(104) Mircea Eliade: Occultism Witchcraft and cultural fashions, op. cit, p. 21.

(١٠٥) سفر الخروج (٣: ٥).

(106) Mircea Eliade: Occultism Witchcraft and cultural fashions, op. cit, pp. 27- 28.

(107) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 20.

(108) Mircea Eliade: Images and Symbols studies in religious symbolism, op. cit, p. 43.

(ISSN: 2536 - 9555)

ودفن في نفس المكان الذي خلق فيه أى مركز العالم على الجلجلة وفيما بعد افتداه المسيح بدمه(١٠٩).

ويعلق إلياده على ذلك فيرى أن مثل هذه النغمات الأسطورية المقامة خاصة من المؤلفين المسيحين بداية من القرن الثالث الميلادي لها تاريخ مسبق طويل ومعقد من دم وجسد إله، أو كائن أولى معذب أو منكل به، فمثل هذه الصور لاقت نجاحًا لا مثيل له في الأدب الشعبي الديني في أوروبا فما لا يحصى من الأساطير والأغاني الشعبية تتكلم عن زهور وأعشاب طبية نبتت تحت الصليب أو على قبر يسوع أو في الشعر الشعبي الروماني(١١٠). وقد تمخض عن هذه الصور العديد من الرموز مثل (التعميد، وشجرة الحياة، والصليب الممثل لشجرة الحياة، وأصول المواد السرية، وزيت خمر وقمح من دم المنقذ)، وأحيانًا تكون (الشجرة الكونية، وشجرة الحياة) رموز قديمة حاضرة سابقًا في العصر الحجري، وموجودة بوضوح في الشرق الأدنى منذ ثقافة السومريين، وفي حالات أخرى متصلة بتطبيقات دينية من أصل وثني مستعارة من قبل اليهود في العصر الروماني– الأغريقي، وباختصار فإن التصور الأسطوري المسيحي يستعير ويطور بواعث وأقاصيص خاصة بالتدين العالمي(١١١).

ويربط إلياده المقدس بالاعتقاد الديني فيستشهد على المركز، وقداسة المكان، ورمزية التجلي في المكان بالنسبة للحضور الإلهي ورمزية السلم وعمود العالم كما جاء في التوراة من أن يعقوب وهو في حاران نام على حجر فرأى في منامه سلمًا على الأرض يلامس السماء تستخدمه الملائكة في الصعود والنزول، وأنه سمع كلام الرب في السماء يقول: "أنا الرب إله أبيك إبراهيم واسحق ويعقوب" فلما أفاق

(109) Mircea Eliade: Patterns in Comparative religion, op. cit, p. 378.

(١١٠) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٤٣٩.

(١١١) المصدر السابق نفسه، ص٤٣٩، ٤٤٠.

من سباته أيقن أن الرب في هذا المكان، وأصابه الرعب، وتأكد أن هذا بيت الله وباب السماء، وبعد أن استيقظ أخذ الحجر الذي كان قد وضعه تحت رأسه وأقامه عمودًا أو نصبًا وأطلق على هذا المكان بيت إيل أى بيت الإله[١١٢] وذلك بحسب ما جاء في سفر التكوين (٢٨: ١٢-٩).

ويعلق إلياده على ذلك فيرى أنه من الصعب تحديد المعنى الأصلي للحجارة المنصوبة (مذبح- مصطبة Massebah) لأن نصوصها الدينية تختلف، فالحجر يمكن أن يشهد على اتفاق مبرم (التكوين ٣٠: ٤٥، ٥١، ٥٢) أو يستخدم كقبر (٢٥: ٣٠) أو يدل على تجلٍ كما في هذا المشهد، أضف إلى ذلك أن الحجارة المنصوبة كانت تؤدي دورًا في الدين الكنعاني، ولكن هذه العادة كانت موجودة عند العرب قبل الإسلام[١١٣].

وفي مقابل الاعتقاد القديم بأن للمدن والمعابد نماذج أصلية سماوية يتحدث إلياده عن أهمية فكرة المركز ودلالتها الرمزية فيشير إلى مركزية الجبل المقدس في المعتقدات الهندية والإيرانية، وبلاد ما بين النهرين، وفلسطين، وكذلك المدن والأماكن، والأبراج المقدسة، فالجبل المقدس يمثل لهم مركزًا أو قلب العالم ونقطة أو محور التقاء بين السماء والأرض في بابل، وأورشليم، وصهيون والكعبة[١١٤].

ب) الزمان الأسطوري الدائري (المقدس) والزمان الدنيوي:

بداية يمكن القول بأن الإنسان المتدين يتعامل مع نمطين من الزمان هما: الزمان الأسطوري أو المقدس، والزمان الدنيوي. ولقد أسهمت الأبعاد الرمزية للأساطير وما انطوت عليها من دلالات دينية متعددة عند إلياده في تشكيل بناء الزمان الأسطوري المقدس وبنيته.

([112]) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p. 26.

([١١٣]) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، مصدر سابق، ص٢١٥.

([114]) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, pp 12- 13.

(ISSN: 2536 - 9555)

فالزمن الأسطوري هو زمن أزلي ليس له مبنى محدد لأن الأسطورة ترى أن الماضي لم ينته بل لا يزال مستمرًا، فالماضي والحاضر، والمستقبل مرتبطة معًا وهي تُكوِّن جميعًا وحدة لا تمايز بين أجزائها، وكلاً لا انفصام بين مفرداته(١١٥).

وتعد فكرة الزمان المقدس من الأفكار التي هيمنت على عقل الإنسان وفهمه بدرجة لا تقل أهمية عن وعيه بالمكان المقدس، ولعل ما يقصده إلياده بالزمان المقدس هو زمن البدايات الموجود في الأساطير الدينية والنصوص المقدسة، وذلك عن طريق تكرار فعل الخلق، وغيرها من المناسبات الدينية(١١٦). وتمثل الأعياد إحدى فترات الزمان المقدس، وهي غالبًا ما تكون أعيادًا دورية تمثل عودة أو ارتداد لحدث وقع في الزمن الأسطوري الذي يتسم بقابليته للتكرار بصورة مستمرة، ذلك لأن هذا الزمن من إبداع الآلهة ويتسم أيضًا بالحضور والسرمدية، ولقد ساد هذا الزمن الديانات القديمة التي ظهرت قبل المسيحية، وهو غير قابل للمطابقة مع الماضي التاريخي(١١٧)، بل إن الزمن المقدس الأسطوري هو الذي أوجد الزمان الوجودي التاريخي كما أنه يعد نموذجه المثالي(١١٨).

وعلى ذلك فالزمان الأسطوري أو المقدس يختلف كيفا عن الزمن الدنيوي المألوف غير القابل للإعادة أو التكرار الذي نزعت منه القداسة(١١٩). فعندما يُحيي الإنسان الأساطير فإنه يخرج من الزمان الدنيوي العادي الذي يسجله التاريخ ليدخل زمانًا مقدسًا يقبل الإعادة والتكرار إلى ما لا نهاية، ويترتب على هذه المعايشة أنه يعاني حقًا تجربة دينية تختلف عن التجربة العادية التي تعرض لها.

---

(١١٥) آرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص٢٩٥.

(116) Ibid., p. 22.

(117) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, pp. 68- 72, pp. 96- 97.

(118) Ibid., p. 89.

(119) Mircea Eliade: Images and Symbols studies religious symbolism, op. cit, p. 57.

هذه الصيغة الدينية لتجربة إنسانية ترجع لاستحضار أحداث مدهشة حافلة بالدلالات والمعاني(١٢٠). فالممارسة الطقسية بحسب رأى الإنسان القديم تلغي بصورة رمزية الزمان الدنيوي الذي يسجله التاريخ، وتعمل على استعادة الزمان المقدس الذي وقعت فيه أحداث الأسطورة(١٢١). ويستشهد إلياده بنصوص البراهمة (الهندية) المقدسة لتوضيح الفارق بين الزمنين المقدس والدنيوي، وعدم تجانسهما، فنحن نكون بإزاء طريقين: طريق الآلهة المقترن بالخلود، وطريق الإنسان المقترن بالفناء، وبمقدار تقرب المضحى وتكراره نحو تقديم القرابين إلى الآلهة في المناسبات الدينية، فإنه يتخلى عن العالم الدنيوي، ويلتحق بالعالم السماوي مهللاً بلغت السماء إلى الآلهة وصرت خالدًا(١٢٢).

ولقد ناقش إلياده تصورات الزمان التي هيمنت على المجتمعات القديمة أو البدائية التي تمثلت في التمسك بالزمن الأسطوري، وتفادت الزمن الخطي أو الزمن التاريخي الذي يتسم بالقسوة، وعلى ذلك ميز إلياده بين نوعين من الزمان:

أ- **الزمان الدائري Cyclical Time غير المحدود**، وجذوره موجودة في جميع الثقافات البدائية، ولاسيما البوذية والجينية، والفيدية، وهو زمان مقدس، حيث آمنوا بالعقيدة الهندوسية نفسها المتعلقة بالزمن الدوري، ووجد أيضًا لدى بعض فلاسفة اليونان، ومن ثم فإن التكرار الأبدي يقتضي عودًا أبديًا للوجود بفضل الكارما Karma التي تمثل قانون العلية الشاملة، فهي بمثابة تبرير للحالة الإنسانية التي تصبح مع مرور الزمن أساسًا للعبودية والألم، وبالتالي سعت التقاليد الهندية لتحرير الإنسان منها من أجل الوصول إلى النيرفانا(١٢٣)

(120) Mircea Eliade: Myth and reality, op. cit, pp. 18- 19.
(121) Ibid., p. 140.
(122) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 36.
(123) Ibid., p. 112, pp. 115- 116.

وانظر:

- Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, p.109.

(ISSN: 2536 - 9555)

Nirvana فكل شعائر لها نموذج أصلي أو مثال إلهي لهذه الحقيقة كانت معروفة جدًا، ومن الأمثلة على ذلك أننا يجب علينا تكرار ما فعلته الآلهة في البدء أمثال ساتاباتا Satapatha وبراهمانا Brahmana، فالطقوس ليست فحسب التي تمتلك مثال أسطوري، بل هي كل ما يقوم به الإنسان من أفعال ويكررها بالفعل في الزمان مقتديًا بالإله أو البطل أو السلف، ومن ثم فإن تقديس يوم السبت في اليهودية يعد بمثابة تقليد أو محاكاة للإله الذي استراح في اليوم السابع، كما أن طقوس الزواج تتخذ سمة إلهية، فهي بمثابة تكرار للزواج المقدس(١٢٤). إن هذا الزمن يشير إلى الأحداث الأساسية مثل الخلق وبداية الجنس البشري وقصة سقوط الإنسان وصولاً إلى البدايات التي حدثت بصورة متكررة في الطقوس والأساطير.

كذلك إذا نظرنا إلى الطوفان في الزمن الأسطوري نجد أن هناك عددًا كبيرًا من الأساطير يربط حصول الطوفان بخطيئة طقسية استدعت غضب الكائن الأعظم، وقد ينجم الطوفان أحيانًا عن رغبة كائن إلهي في وضع حد لبقاء الإنسانية نتيجة تزايد ذنوب البشر، فالطوفان بمثابة تمهيد لانبعاث الإنسانية وخلق العالم خلقًا جديدًا(١٢٥).

ب–النوع الثاني: الزمن المحدود Finite Time

وهو زمن دنيوي يشكل مرحلة بين نهايتين غير زمانيتين، وهذا النوع يبدأ من خلق آدم وخروجه من الجنة حتى نهاية العالم، فهو محل قبول من جانب معظم المعنيين بالفكر الديني في الديانات السماوية(١٢٦).

فإذا نظرنا إلى الزمن في اليهودية نجد أن له بداية ونهاية، ففكرة الزمن الدوري أو الدائري تم تجاوزها، "ويهوه" لن يتجلى أبدًا في الزمان العالمي (كآلهة الديانات

(124) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, pp 21- 23.

(١٢٥) ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص٧٠.

(126) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 143.

الأخرى) وإنما في زمن تاريخي، وفي اتجاه واحد لا ينعكس، فكل مظهر جديد لـ"يهوه" في التاريخ غير قابل لإعادته لمظهر سابق، ومن ثم فلا وجود للتكرار الأبدي في اليهودية؛ لأن الزمن عندهم ليس أسطوريًا وإنما تاريخيًا(١٢٧)، وكذلك الحال بالنسبة للزمن في المنظور المسيحي، فإذا تأملنا المفهوم الدائري وتجدد التاريخ الدوري سواء عن طريق أسطورة التكرار الأبدي، أو بدونها نجد أنه دخل إلى الفلسفة المسيحية على الرغم من المعارضة القوية من جانب الكُتاب الأُول للمسيحية؛ ذلك لأن الزمن من وجهة النظر المسيحية هو شيء حقيقي يعني الفداء Redemption فهو خط مستقيم يبدأ من السقوط حتى الفداء النهائي، كما أن التجسد حادث وحيد والمسيح لم يمت من أجل خطايانا إلا مرة واحدة، وهو حدث لا يتكرر، وهذا المفهوم المستقيم للتاريخ تأثر به القديس آيريانوس الليوني Irenaeus of Lyon (١٢٠/١٣٠-٢٠٣م) في القرن الثاني الميلادي، وتأثر به القديس باسيليدس الكبير St Basil (٣٣٠-٣٧٩م) ثم تأثر به القديس أوغسطين الذي توسع وبذل جهدًا كبيرًا في دراسته، ثم تأثر به أخيرًا القديس جريجوري(١٢٨) St Gregory (٥٤٠-٦٠٤م).

لكن على الرغم من ذلك فإن إلياده يرى أن السنة الموسمية المسيحية تقوم على تكرار دوري وحقيقي لولادة يسوع وآلامه وموته وقيامته، وذلك بكل ما تحمله الدراما الأسطورية الصوفية بالنسبة للشخص المسيحي، بمعنى أنها تحدد ولادة وقيامة شخصية وكونية للمخلص(١٢٩).

(127) Mircea Eliade: The Sacred and the profane, op. cit, pp. 68- 72, pp. 110-118.
(128) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. 143.
(129) Ibid., p. 130.

(ISSN: 2536 - 9555)

وبناءً على ذلك فقد ارتبطت مشكلة الزمان المقدس عند إلياده بفكرة العود الأبدي(١٣٠). أى مصير الإنسان إلى الخلاص والخلود في معية الإله، وهناك عدة نظريات عن العود الأبدي أهمها النظرية المصرية التي تنزع إلى أن هناك عالمًا آخر حيث النعيم الأبدي، وهو يعد مكافأة للإنسان الخير عن أعماله فيخلد في النعيم.

وهناك العود الأبدي الرواقي المأخوذ من هيرقليطس Heraclitus (٥٣٥–٤٧٠ق.م) الذي يقرر أن العالم لا يفنى بعد احتراقه، وإنما يعود ثانية بعد آلاف السنين في دورة وجودية أخرى ويبدأ عالم جديد تمر الأحداث السابقة عليه، ثم أخذ بها نيتشه وقام بتعديلها والإضافة عليها على نحو قيمي أخلاقي، بيد أنه أنكر وجود عالم خالد أو عالم نعيم أرضي أو سماوي(١٣١). وهناك العود الأبدي

(١٣٠) يرتد إلياده بجذرو نظرية العود الأبدي إلى الفكر الديني الهندي والبرهمي وعند الجانية والبوذية، ويرتد بها إلى الفلسفة اليونانية حيث إنها سادت الأفكار التأملية لمرحلة ما قبل سقراط Socrates (٤٧٠–٣٩٩ق.م) فوجدت لدى كثير من فلاسفة اليونان أمثال أنكسيماندر Anaximander (٦١٠–٥٤٦ق.م) وعند أمبادوقليس Empadocles (٤٩٠–٤٣٠ ق.م) وهيراقليطس والرواقية وأفلوطين Plotinus (٢٠٥–٢٧٠م) كذلك فقد آمن أفلاطون بالتكرار الأبدي بالمعنى الرواقي القطعي، وهو ما تنبه له القديس أوغسطين في عصر الآباء الذي رفض العود الأبدي ودافع عن روما الدائمة بمعزل عن النظرية الدورية، **انظر:**
Mircea Edliade: Cosmos and history, op. cit, pp. 120- 133.
وعلى الرغم من ذلك فقد وجدنا في العصر نفسه من قبل هذه النظرية– من آباء الكنيسة– قبولاً جزئيًا على الأقل أمثال كلمنت السكندري Clement of Alex (١٥٠–٢١٥م) ومينسيوس فيلكس Minucius Felix (ت ٢٥٠م)، والذي تأثر بالرواقية، وكذلك أرنوبيوس Arnobious (٢٢٥–٣٣٠م) وثيودورت Theodort (٣٩٣–٤٥٧م)، ولقد ظل الصراع محتدمًا بين المفهومين الأساسيين للزمان والتاريخ حتى القرن السابع عشر، **انظر:**
Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, pp. 143- 144.

(١٣١) د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٤٧٧.

الثيوصوفي الذي يصور العود الأبدي على أنه قانون أزلي أبدي تخضع له كل الموجودات، ويدعى هذا القانون بقانون كارما، أو قانون السببية الكونية الذي يحكم مراتب الوجود في العالم(١٣٢).

أما ميرتشا إلياده فرأى أن إنسان العصر الحديث يمكنه أن يستعيد الأحداث الماضية، والحياة الفردوسية، والأساطير الدينية، ودلالاتها الرمزية التي مر بها، لأنها موجودة وبقوة في وعيه أو شعوره الباطني، وقد ساعده على ذلك تأثره بكل من أناندا كوماراسومي Ananda Coomaraswamy (١٨٧٧-١٩٤٧) وهوسرل؛ فقد نظر إلى الأول بوصفه أحد مبدعي القرن العشرين المعروف بإلمامه بالثيوصوفية، والديانة الهندية، وتأويلاتها الرمزية، وأبعادها الميتافيزيقية، ولقد اتضح ذلك جليًا من خلال أعمال إلياده الضخمة(١٣٣). أما الثاني فقد تأثر به إلياده وبكتابه فينومينولوجيا الوعي الباطني، حيث أكد هوسرل على أن العالم الواقعي ليس بمعطى فينومينولوجي، وكذلك زمن العالم أى الزمن الشيئي أى زمن الطبيعة ليس بمعطى فينومينولوجي، وأن الزمن الباطني هو زمن صيرورة الوعي(١٣٤).

لقد أقام إلياده ادعاءه المتمثل في استعادة الفردوس المفقود الذي كان موجودًا في زمن البدايات على أساس فهمه لطبيعة المقدس، فجدل المقدس هو الذي يشير بالحنين إلى الفردوس المفقود(١٣٥). ولقد ميز إلياده بين نوعين من الحنين الديني، **الأول:** هو الحنين إلى البدايات الأولى التي وجدت قبل أن يوجد الخلق أى الحنين

(132) G. de Purcker: Occult Glossary, A compendium of oriental and theosophical Terms, Theosophy, http://www.com.2001,

(133) William W. Quinn: Mircea Eliade and The Sacred Tradition, Novo Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, Vol. 3, No. 1, October, 1999, pp. 149- 152.

(١٣٤) ادموند هوسرل: فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ترجمة: لطفي خير لله، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠٠٩م، ص٨، ٩.

(135) Mircea Eliade: Patterns in comparative religion, op. cit, pp. 382-383

(ISSN: 2536 - 9555)

لاستعادة تلك الحقبة الدينية، أما **النوع الثاني** فيتمثل في الحنين إلى استعادة الفترة الزمنية التي بدأت مباشرة بعد عملية الخلق، وفي هذه الحالة يكون الحنين إلى التاريخ المقدس الذي يتسم بالتكرار اللامتناهي على عكس الزمن المحدد، ومن ثم إذا وجب علينا أن نقارن مثل هذه الأساطير عن التاريخ التي لا زالت موجودة لدى عدد من المجتمعات التقليدية، فإننا يجب أن نقارنها بفكرة التاريخ السائدة لدى اليهودية والمسيحية(١٣٦).

وعلى ذلك فإن جوهر العود الأبدي عند إلياده يختلف عن نيتشه، لأن العود الأبدي عند إلياده هو عود للأشياء ولكن بصيغة دينية أسطورية يغلب عليها الشعور الباطني الذي هو أساس الديانة العالمية، فهو عودة إلى زمن البدايات، أضف إلى ذلك أن العود الأبدي عنده مستمد من الفكر الهندوسي والأخلاقيات والأعمال الكريمة، التي يؤمن بها إلياده ولا يلعب الإنسان أى دور في الإعادة الدورية لخلق العالم، ولا يرغب أساسًا في هذه الإعادة الأبدية للخلق، إنما يسلك سبيل الهروب من الدورة الكونية، ومن ثم لا يوجد عند الهنود نهاية للعالم حاسمة بالمعنى الدقيق للكلمة(١٣٧). أما العود الأبدي النيتشوي فهو لا ديني يرجع إلى إرادة القوة لأنه يعول على السوبرمان Superman أو الإنسان المكتفي بذاته، ومن ثم فهو بمثابة دعوة إلى بعث جديد للأشياء ونحن معها لأننا قد سبق أن وجدنا وتلاقينا في العديد من المناسبات، ولقد عبر نيتشه عن ذلك قائلاً: كل شيء يمضي، وكل شيء يعود، وبصفة أبدية تدور عجلة الوجود، كل شيء يموت، وكل شيء ينبع من جديد، وبصفة أبدية تمضي الدورة الشهرية السنوية للوجود.. كل شيء ينفصل ويلتقي من جديد، وبصفة أبدية تظل دوائر الوجود وفية لذاتها(١٣٨).

---

(136) Mircea Eliade: The Quest, op. cit, p. 87.

(١٣٧) ميرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مصدر سابق، ص٧٨، ٧٩.

(١٣٨) فردريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ط٢، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م، ص٨٣، ٨٤.

وفي النهاية يمكن القول بأنه إذا كان إلياده– في بداية كتابه الكون والتاريخ– ومن أول صفحة قد حاول أن يتنصل من رد أفكاره إلى كل من بعض فلاسفة اليونان ونظرية نيتشه في العود الأبدي(١٣٩)، إلا أنه يمكن القول بأن العود الأبدي عند نيتشه وإلياد مستمد من الهندوسية وهيرقليطس في المقام الأول لكن مع اختلاف البدايات والمنطلقات والغايات بين كل منهما.

ويعلق بول ريكور على تقسيم إلياده السابق للزمن فيراه تقسيماً مجردًا لا يحظى بتأييد الدين المقارن، أضف إلى ذلك أن إلياده يتظاهر بقصدية إلغاء الزمن ويتمسك بالزمن الأسطوري الذي يعتمد على التكرار الأبدي، ولاسيما في كتابه الكون والتاريخ الذي خصصه لهذا الأمر، وربما يفهم أن إلغاء الزمن هو حل تراجيدي للتناقض بين الزمان المقدس والدنيوي، وعلينا أن نعترف به، والذي يتكرر في بعض الأنماط البوذية(١٤٠).

كذلك فقد انتقدت فرنسيسكا شو بانتلي Francisca Sho Bently إلياده ورأت أن الأساطير الصينية لا تتناسب مع معيار إلياده للتمييز بين الزمن التاريخي والأسطوري، فهذا التمييز غير موجود في الفكر الصيني، أضف إلى ذلك أن الغرض الأساسي لكل أنماط الأساطير هو أنها تمنح الحياة لدى بعض أتباعها، بقطع النظر عن قبول الزمن التاريخي أو رفضه(١٤١).

كذلك فقد ذهب جليفورد دودلي إلى أن برنامج إلياده قد شكل مقاربة تهكمية بحق مقترح وضعه فيلسوف لاهوتي مسيحي هو رودولف بولتمان، فبدلاً من

(139) Mircea Eliade: Cosmos and history, op. cit, p. VII.
(140) P. Ricoeur: The History of Religions and the Phenomenology of the Consciousness, An Essay in the History of Religions, ed. by Joseph M. Kitagawa, Macmillan publishing company, N. Y, 1985, pp. 20- 21.
(141) Francisca Cho Pantly: Archetypes of Selves: A study of the Chinese Myth- Historical Consciousness, An Essay in Myth and Method, ed. by, Laurie L. Patton and Wendy Doniger, university press of Virginia, 1996, p. 201.

(ISSN: 2536 - 9555)

محاولة إلياده تخليص الدين من الأساطير الموجودة داخل السياق التاريخي وجدناه يريد إعادة بناء التاريخ الأسطوري داخل السياقات الأسطورية، وبالتالي التلاقي الوجودي المحدد بواسطة الأسطورة(١٤٢).

وفي النهاية يمكن أن نقول مع الفيلسوف اللاهوتي الأمريكي كارل أولسن C. Olson (١٩٦٩–) إن عقل إلياده وجسده في القرن العشرين، لكن قلبه معلق بتصوره للزمان المقدس للديانة البدائية(١٤٣).

ويمكننا أن نستنبط من حديث إلياده عن الزمكان في الأسطورة أنه يريد تخليصها من كل مواطن الخرافة أو الانتحال أو الأكاذيب المفتعلة، وذلك لأن الزمان والمكان يعدان همزة الوصل بين الحس الداخلي للإنسان وبين عامل التقديس الذي ينبع من مشاعر الأفراد تجاه تلك الأساطير، بما فيها من أحداث وواقعات تؤكد وجودها باعتبارها جوهر الديانة العالمية.

وعليه كان لزامًا على إلياده التعمق في دراسة تاريخ الأديان وتطورها والأماكن المقدسة وما صاحبها من أحداث وواقعات لتوحيد النسق الأسطوري، فمن غير الممكن أن تنزع بعض الأساطير إلى إضفاء ضروب القداسة أو الإعلاء من شأن أمور بعينها في الشرق، وإلغاء ذلك في الغرب، فهذا التوازن لا يمكن معالجته إلا بإزالة تلك العوارض التي تشتت أو تضعف من تماسك النسق الزمكاني، وتحول بين اكتماله في العقل الجمعي عند الشعوب المختلفة المرتبط بالرموز الدينية.

٦] التأويل الظاهراتي والتجربة الدينية:

يؤكد إلياده على أنه قبل ظهور المنهج الظاهراتي كانت هناك أربعة مناهج مختلفة لدراسة الدين، جُسِّدت منذ بدايات القرن العشرين حتى الستينيات من القرن ذاته، من خلال أعمال اجتماعية عند إميل دور كايم الذي رأى أن كل ما يدور

(142) Karl Olson, op. cit, p. 110.
(143) Guilford Dudley III: Mercia Eliade: as the Anti- Historian, op. cit, p. 357.

حول المقدس أو الإله يرمز للمجتمع، فالتوتم يرمز للمقدس، وللمجتمع في الوقت ذاته، ومن ثم فقد طابق بين الدين والمجتمع، وطُبقت هذه المناهج بالفعل لدى المعنيين بعلم الأجناس البشرية الذين يأتي على رأسهم "روبرت رنولف ماريت"، الذي حاول أن يثبت أن المرحلة الأولى لنشأة الدين لا تكمن في الاعتقاد العام في الأرواح، ولكن من خلال الرهبة المحاطة بالتلاقي مع قوى غير شخصية (المانا) Mana واتضحت هذه المناهج أيضًا من خلال أعمال تاريخية لدى مؤرخي الأديان أمثال كل من فيلهلم شميدت، ورافائيل بيتازوني R. Pettazzoni (١٨٨٣-١٩٥٩م)- الذي تأثر به إلياد- ووجدت كذلك لدى أقطاب علم النفس والتحليل النفسي أمثال فرويد S. Freud (١٨٥٦-١٩٣٩م) ويونج[١٤٤]. G. Jung، الذين اختزلوا الدين في ظواهر اجتماعية ونفسية، ولقد استفاد إلياده من هذه المناهج بالتحليل والنقد رافعًا شعار رفض الاختزالية في منهجه في دراسة الدين وهو الأمر الذي يتماشى أيضًا مع تاريخ الأديان.

وإذا كانت الفينومينولوجيا بوجه عام هي علم دراسة الظواهر، فإن الظاهرة الدينية هي واحدة من الظواهر التي تعني بها الفينومينولوجيا عند إلياده أو بعبارة أدق إذا كان محور اهتمام الفينومينولوجيا هو الموضوعات الكامنة في الشعور الخالص السابق على أى تجربة، فإن الظاهرة الدينية عند إلياده تقوم على الشعور والحدس.

وفينومينولوجيا الدين هو منهج في دراسة الدين يقوم على الدراسة النسقية للأشكال أو الصور التي بدا عليها الدين، والتي تعد جزءًا من البحث الديني الذي يمكن تصنيفه، والتحقق منه بشكل منهجي من خلال المفاهيم والطقوس والتقاليد الأسطورية من وجهة نظر تأصيلية اشتقاقية مقارنة[١٤٥].

([144]) Mircea Eliade: The History of religion in retrospect (1912- 1962), journal of bible and religion, Vol. 31, No. 2, April, 1963, pp. 98- 99.

([145]) Ugo Bianchi: Current Methdological Issues in the history of religions, An Essay in the history of religions, ed. by Joseph M. Kitagawa, Macmillan publishing Co. N. Y, 1985, p. 68.

(ISSN: 2536 - 9555)

ولقد اتخذت ظاهريات الدين عند إلياده بعدين أحدهما وصفي والآخر معياري، تمثل البعد الوصفي في وصف ماهية الظواهر الدينية التي تظهر فيها الأساطير الدينية، والطقوس الأصلية من خلال إدراك الذات هذه الظواهر التي تظهر أمام الوعي الذي يتسم بالقصدية بشرط التخلص من أى فروض تجريبية أو أحكام مسبقة لأن الظاهراتية تعني أساسًا بالماهيات، أما البعد المعياري فيتمثل في وضعه معايير معينة تسهم فيما ينبغي أن يكون الهدف من جراء دراسة الدين أو المقدس أو الظاهرة الدينية وتأويلها بمعزل عن أى مصطلحات تختزل الدين في أمور غير دينية سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو لاهوتية وهو الأمر الذي يمثل مقاربة حقيقية مع المنهج الظاهراتي الذي أوجده هوسرل بوجه عام.

وعندما نتحدث عن وصف ماهية الظواهر الدينية، وتفسير معطياتها الأصلية، فإن كلمة معطي Datum قريبة في معناها من ظاهرة، والمعطي عند هوسرل هو ما أستقبله دون أن أخلقه أو أؤدي دورًا في ايجاده[١٤٦]. والمعطي عند إلياده يتمثل في الرموز الدينية في صورها المختلفة.

ومن هذه الزاوية حاول إلياده أن يربط بين تاريخ الأديان انطلاقًا من كونه مؤرخًا للأديان من ناحية، وتحليل ظاهريات الأديان بوصفه فيلسوفًا للدين من ناحية أخرى من خلال البحث في معطيات الظاهرة الدينية، ومعناها وجوهرها، وبنيتها مع الاهتمام أيضًا بجذور هذه الظاهرة تاريخيًا بهدف توضيح أن هذه المعطيات كانت وما زالت موجودة في تاريخ الأديان، والحضارات، وأن مهمته تتمثل في الكشف عنها وإعادة بنائها من خلال فحص فينومينولوجي للرمزية الظاهراتية في مجال الدين والأسطورة من خلال الوعي.

وعلى الرغم من شهرة إلياده في فينومينولوجيا الدين فإنه يؤكد أن هناك أعمالاً رائدة سبقته في هذا المجال مثل أعمال كل من جيراردفان درليو Geradus Van

(١٤٦) د. محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص٩٧.

Der leeuw (١٨٩٠- ١٩٥٠م) ورودلف أوتو، وقد استفاد منهما بالطبع، فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه كتب أول دراسة في هذا الصدد وافق فيها هوسرل، واستعان فيها بـ دلتاي، وإدوارد سبرنجر E. Spranger (١٨٨٢- ١٩٦٣) وكارل ياسبرز K. Jaspers (١٨٨٣-١٩٦٩) وقد ظل فان درليو فينومينولوجيا في وصفه الظاهرة الدينية، والمعطيات الدينية، وسماتها القصدية، كما رفض أى أحكام مسبقة، وأكد فان درليو على أن مهمة فينومينولوجيا الدين تتمثل في ايضاح البنية الداخلية للظاهرة الدينية، لكنه اعتقد على نحو خاطئ أنه يمكن اختزال كل الظواهر الدينية في مجملها في ثلاثة أمور هي مذهب القوى والمذهب الحيوي، والدين الطبيعي. أما الثاني فإذا نظرنا إلى عمله المميز فكرة القدسي نجد أنه يتضمن جوانب متعددة من فينومينولوجيا الدين لم يسمح فيها بتصنيفات أو تقسيمات متزمتة(١٤٧).

أما فيما يتعلق بالتأويل فلم يخلو مؤلَّف من مؤلفات إلياده من الحديث عن التأويل؛ فهو على دراية تامة بمفهوم التأويل وتاريخه، ومنهجه، وربطه بالفينومينولوجيا، وكذلك تأويلات الكتب المقدسة سواء وضعية أو سماوية، وقد بلغ به هذا الأمر أن وجدناه يستشهد بقول الإمام علي بأنه لا يوجد آية قرآنية إلا ولها أربعة معانٍ: الظاهر والباطن، والحد والمصطلح، فالظاهر هو من أجل التلاوة الشفهية، والباطن من أجل العلم الداخلي، والحد هو التلاوة المقيمة للحلال والحرام، والمصطلح (المشروع الإلهي هو ما قصد الله تحقيقه في الإنسان بواسطة كل آية) وهذا المفهوم خاص بالشيعة، لكنه موزع بين عدد من المتصوفة والإشراقيين المسلمين(١٤٨). ويبدو في ذلك ميله إلى التفكيكية في التأويل وليس النسقية الاصطلاحية.

(147) Mircea Eliade: the history of religions in Retrospect, 1912- 1960, op. cit, p. 106.

(١٤٨) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، مصدر سابق، ص١٣٢، ١٣٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

على هذا المنوال حاول إلياده تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الدين والأسطورة في العديد من كتاباته، ولاسيما كتابيه صغيري الحجم، كبيري القيمة، واسعي الشهرة هما أسطورة العود الأبدي، والمقدس والدنيوي، بالإضافة إلى كتابه البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، وكتاب أنماط من الدين المقارن الذي حاول فيه الانتقال من الوصف إلى النقد، وقد وضع هذه الكتب خصيصًا لإثارة متابعيه من أجل التعرف على فينومينولوجيا الدين التي هدفت عنده إلى الوقوف على الأشكال المختلفة التي تتجلى فيها الظاهرة الدينية، فالتجلي هو تفسير للظاهرة الدينية التي تظهر أمام وعينا بدون أى فرضيات مسبقة بهدف تحليلها وفهم جوهرها، ومعناها بوجه عام، والمقدس بوجه خاص، ومن هنا ركز إلياده على البنية الداخلية للظواهر الدينية، ووصف أشكال المقدس في العالم عبر تاريخ الأديان متضمنة في ذلك الأسطورة والطقوس والرموز وكل من الأشجار والأحجار المقدسة والمياه والسماء والقمر.

لقد أسهمت الفينومينولوجيا في معرفة إلياده للأنطولوجيا البدائية، وفي فهم ومعرفة المعنى الوجودي للأساطير الدينية والطقوس[١٤٩]، وعلى ذلك راح إلياده يؤكد على أنه ليس كافيًا أن نفهم معنى ظاهرة دينية داخل ثقافة معينة، ومحاولة فك شفرة أو رموز رسائلها، "لأن كل ظاهرة دينية تنطوي في حد ذاتها على شفرة أو رموز خاصة بها"، وإنما يتعين علينا دراسة تاريخها وفهمه حتى يتسنى لنا الكشف عن تحولاتها وتبدلاتها من أجل أن نصل في نهاية المطاف إلى مدى مساهمتها في الثقافة بأكملها[١٥٠]. وبذلك فقد حاول الجمع بين فينومينولوجيا الدين وتاريخه.

([149]) Guilford DudleyIII: Mercia Eliade Anti- historian of religions, op. cit, p. 346.
([150]) Mircea Eliade: The Quest, op. cit, p. 8.

ومن هنا جمع إلياده المعطيات الدينية والأسطورية لدى الشعوب ثم وجدناه يقوم بعملية استقراء وتحليل لهذه المعطيات والدلالات بهدف الوصول إلى جوهرها من ناحية، والوقوف على معنى الظواهر الدينية وتاريخها من ناحية ثانية وتأويلها من ناحية ثالثة، وبذلك فقد جمع بين فينومينولوجيا هوسرل، وهيدجر معًا، علاوة على اعجابه بتأويلات دلتاي وبولتمان، وعلى ذلك قام إلياده بطريقة فينومينولوجية بتفسير الطرق المختلفة التي يتجلى فيها المقدس للبشر بوصفه عنصرًا فريدًا، وكذلك سبل محاولة فهم البشر ما يظهر لهم، وكذلك ما يحدث لهذا العالم من أسرار، وبالتالي فإن فينومينولوجيا إلياده ليست نسخة مكررة من فينومينولوجيا هوسرل، وذلك لتباين البدايات والمقاصد والغايات بين كل منهما.

إن أحد العلامات البارزة في منهج إلياده هو تفكيك الرموز الدينية من جهة مع تأكيده على قوة الصلة بينها وبين التجربة الدينية، يقول إلياده "لكي نفكك الرمز الديني فإن هذا لا يعني بالضرورة أن نأخذ بعين الاعتبار سياقاته، ولكن يتعين علينا فوق ذلك كله أن نتأمل المعاني السابقة لهذا الرمز قبل أن يصل إلى مرحلة النضج"(١٥١).

فالرموز الدينية أو المقدسة تنطوي على معانٍ تأويلية متعددة لها أكبر الأثر في فهم الدين، ولها القدرة على الكشف عن الأشكال الحقيقية للمقدس، ولها القدرة على مواصلة نشاطها فيما يتعلق بجدل المقدس، وأن تفصح عن شكل العالم غير الواضح على مستوى التجربة الإنسانية، وتسمح للإنسان بالكشف عن التناغم المؤكد الموجود في العالم، وتكشف له في الوقت ذاته عن مصيره الحقيقي بوصفه جزءًا متكاملاً من العالم، وبالتالي فإن للرموز وظيفة وجودية تمكن الإنسان من فهم وإدراك معنى الوجود الإنساني، فالرمز الديني لا يكشف فحسب عن البنية الحقيقية أو البعد الوجودي بالقوة نفسها، ولكنه يجلب المعنى داخل الوجود

(151) Mircea Eliade: Methodological Remarks, op. cit, p. 107.

(ISSN: 2536 - 9555)

الإنساني، ويجعلنا نفهم سر الوجود الإنساني لأفكار مثل الموت، والولادة الجديدة، والمغزى الحقيقي للخلق[١٥٢]. وبالتالي يتسم الرمز عند إلياده ببنية قصدية أخذها عن هوسرل والتي أخذها عنهما فيما بعد بول ريكور في كتابه صراع التأويلات[١٥٣]، وكتابة "نظرية في التأويل الذي استشهد فيه بالدلالات الرمزية الدينية عند إلياده مثل (الأشجار، والجبال، والسلالم، والمتاهات، والأحجار) التي تتخطى ذاتها مشيرة إلى شيء آخر بالكامل يكشف عن ذاته فيها، فالرموز وسط لتجليات المقدس أو ما يسميه إلياده اشراقات المقدسHierophanies[١٥٤].

وقياسًا على ذلك حاول إلياده تقييم نتائج ما ذهب إليه كل من الفينومينولوجيين، ومؤرخي الأديان؛ فرأى أن مؤرخ الأديان يبدأ من حيث ينتهي الفينومينولوجي، فإذا كان الفينومينولوجي معنيًا في المقام الأول بالمعطيات الدينية ومعانيها فإن مثل هذه النقطة تعد نقطة انطلاق مؤرخ الأديان، حيث تتمثل مهمته في اختبار هذه المعاني وطرق معايشة الناس لها في مختلف الثقافات واللحظات التاريخية، والتحولات التي طرأت عليها. ومن ثم يتعين علينا تجنب الانغماس في اختزالية عفا عليها الزمن، والأخذ بعين الاعتبار أن المعاني الدينية هي جزء لا يتجزأ من تاريخ الروح الإنساني، أضف إلى ذلك أن وضع مؤرخي الأديان يسمح لهم بإدراك ديمومة ما يطلق عليه الوضع الوجودي المرتبط بالإنسان[١٥٥].

ويمضي إلياده فيؤكد على أنه عندما تتعامل الهرمنيوطيقيا مع تاريخ الأديان فإنها تظهر نفسها بصورة أكثر تعقيدًا، لأن الهرميوطيقيا ليست مجرد سؤال لفهم

([152]) Ibid., p. 98– 102.

([١٥٣]) بول ريكور: صراع التأويلات "دراسات هرمينوطيقية"، ترجمة منذر عياشي، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٤١.

([١٥٤]) بول ريكور: نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت– لبنان، ٢٠٠٨م، ص ٩٥، ٩٦.

([155]) Mircea Eliade: The Quest, op. cit, p. 9.

الحقائق الدينية وتفسيرها، فالحقائق الدينية بحكم طبيعتها تشكل مادة ملغزة يشوبها الغموض والتخفي على من يقرأها بسطحية، ومن ثم فهو يطالب بإعمال نهج التأويل الخلاق الذي يسهم في اكتشاف ما تقوله الظاهرة الدينية، ويتضح فيها المنهج النقدي التأويلي لحالة الإنسان الوجودية والدينية، وتضمن إعادة اكتشاف البنى الرمزية والأسطورية بطريقة تأويلية خلاقة على نحو ما فعل مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٧٥م) وفولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) وهردر Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) وهيجل، علاوة على اهتمامهم الفكري بالمبادئ الإنسانية(١٥٦).

وهكذا يواصل إلياده حديثه فلا يخفي إعجابه بـ "نيتشه"، ويراه نموذجًا يدعم حرية التفكير وهو مشجع لمؤرخي الأديان ومرشدًا لهم، فقد نجح في إعادة بناء الفكر الغربي بشجاعته الفكرية، لكن هذا الأمر لا يعني مطالبة مؤرخ الأديان بأن يكون مقلدًا لـ "نيتشه". إن بوسع التأويل الديني الخلاق الذي يعد بمثابة الطريق الملكي لتاريخ الأديان أن ينهض بالفكر الفلسفي ويغذيه ويجدده، فمن وجهة نظر معينة يستطيع المرء أن يقول إن فينومينولوجيا جديدة للعقل بحاجة إلى الصياغة والتأسيس وفقًا لما يقدمه لنا تاريخ الأديان(١٥٧).

وبناء على ذلك فقد تأثر إلياده بهوسرل، فإذا كان هوسرل وضع مفهوم الإله والوجود كله بين قوسين أو بما أسماه تعليق الحكم Epoche التي لا تعني الإنكار الكلي، وإنما تعني التوقف عن الحكم بصورة مؤقته، فإن إلياده وضع

(156) Mircea Eliade and Harry B. Partin: Crisis and Renewal in history of religion, op. cit, p. 7.

وانظر:

- Mircea Elaide: The Quest, op. cit, p. 64.
-The Encyclopedia of Britannica: http://www.Britannica.com,2002,p.11.

(157) Eliade and Harry B. Partin: Crisis and Renewal in history of religion, op. cit, pp. 9- 10.

وانظر:

M. Eliade: The Quest, op. cit, p. 64.

(ISSN: 2536 - 9555)

المقدس داخل الشعور متفقًا في ذلك مع كل من أوتو وهوسرل، فكل منهما يؤكد وجوده كلٌ بطريقته، وخير دليل على ذلك استخدامهما للمنهج التأويلي في التعامل مع فهم المقدس بمنحى رمزي، لا سبيل لنا إلا معرفته إلا عندما يكشف عن ذاته من خلال التجلي، فالتجلي هو المقدس. الذي يمثل المرحلة الثانية المتمثلة في إعادة البناء– بحسب المنهج الفينومينولوجي– والنظر إلى المقدس بوصفه موجودًا في صميم الشعور.

كذلك إذا كان هوسرل قد استخدم القصدية في منهجه فإن إلياده استخدم ما يرادفها وهو الوعي بمعناه الفاعل أو المؤثر الذي يقوم ببناء تصوراته حول المقدس، فلا قصدية بدون وعي عند هوسرل، كما هو الحال عند إلياده في تطبيقه على موضوع المقدس، فتنمو هذه الفكرة داخل الشعور، ومن ثم يتجلى المقدس في العالم في مظاهر متعددة من خلال العلاقة بين الوعي الإنساني والمقدس من ناحية، والوعي الإنساني والعالم من ناحية ثانية، والمقدس والعالم من ناحية ثالثة، ذلك لأن المقدس هو عنصر أساسي من عناصر الوعي كما أسلفنا.

وعلى ذلك فإن فينومينولوجيا إلياده ترد كل من الأسطورة والمقدس أو المتعالي إلى وعي الإنسان، وهو في ذلك يسير على نهج هوسرل ومن بعده هيدجر، وترتبط القصدية عند إلياده بالشعور أو الوعي أو العلاقة بالعالم شأنه في ذلك شأن هوسرل أيضًا، ذلك لأن المعرفة والتجربة الدينية العميقة عند إلياده ليس أمرًا سهل المنال بالنسبة للإنسان؛ لأنهما يتطلبان شعورًا ونداءًا باطنيًا أو إرادة فردية استثنائية؛ فالإنسان لا يمكن أن يصبح شامانيًا أو صوفيًا لمجرد الرغبة في ذلك، ولا يمكنه الارتقاء إلى درجات معينة ما لم يمتلك سمات روحية[١٥٨] وذاتية، ومن أجل ذلك طالب إلياده بفهم الدين ذاته، وبذاته، ولأجل ذاته، وهنا تكمن فلسفته الذاتية ذات الطابع الفينومينولوجي، وبالتالي فإن المنهج الفينومينولوجي الذي تبناه إلياده يسير جنباً إلى جنب مع المعرفة في منحى تكاملي.

(158) M. Eliade: Rites ans Symbols of Imitation, op. cit, p. 38.

ولقد استخدم إلياده القصدية الرمزية في تجربة الزمان والمكان المقدس، فرأى أن القصدية المرموز إليها في هذه التجربة، وكذلك الرغبة في الحنين إلى زمن البدايات أو الأصل حنين ديني، أى الزمن الذي كانت فيه الآلهة أو الأجداد الأسطوريون موجودين إبان خلق العالم ومن ثم الكشف عن أسس الحضارة الإنسانية، فهذا الوضع ليس ذات طبيعة تاريخية، ولا يندرج تحت الحساب التاريخي(١٥٩).

ويعلق دوجلاس آلن Douglas Allen على ذلك فيرى أنه منهج إلياده الفينومينولوجي قد بدأ في كتاباته المبكرة معقدًا، وهو الأمر الذي جعل النقاد يتحفظون عليه، يقول ألن: "إنني حاولت إعادة بناء وبنية منهجه التأويلي فوجدت أن هؤلاء النقاد لم يأخذوا على محمل الجد فهم إلياده العميق لتاريخ وفينومينولوجيا الأديان(١٦٠).

ولقد تعرضت فلسفة إلياده بوجه عام لكثير من الانتقادات التي تركزت في مجملها حول افتقارها للوضوح المنهجي، ولاسيما المنهج الفينومينولوجي عنده الذي يعتربه الازدواجية والجمع بين البنيوية والتفكيكية، ومن ثم فقد تعرض لكثير من الانتقادات من جانب العديد من الفلاسفة أمثال كينيث هاملتون Kenneth Hamilton وأنسجار بوس Ansgar Paus (١٩٣٢-٢٠١٧) وتوماس ألتيزر وايفان سترنسكي Ivan Strenski، فقد ذهب الأول إلى أن منهج إلياده لاهوتي على الرغم من الاختلاف الكبير بين منهج اللاهوتي ومنهج مؤرخ الأديان، وهو يتفق في ذلك مع الفيلسوف اللاهوتي الأمريكي كارل أولسن الذي أكد على أن إلياده لديه مخطط لاهوتي خفي أو لاهوت تأملي متجسد في تصوراته لتاريخ الأديان، وذلك من خلال المفاهيم التي استعملها في كتاباته، ومن ثم يرى بعض الدارسين أن استخدام اللاهوت هو أمر غير مبرر بالنسبة لمؤرخ الأديان، حيث إنه من المفترض أن يتسم بالفهم الموضوعي وليس التحيز العاطفي لمختلف

(159) M. Eliade: The Sacred and the Profane, op. cit, pp. 91- 92.
(160) Douglas Allen: Eliade and history, op. cit, pp. 545- 546.

(ISSN: 2536 - 9555)

الظواهر الدينية، لكن يمكن التماس العذر لإلياد في أنه ليس لاهوتيا شاعريًا مثل كيركيجورد، وليس لاهوتياً نسقيًا مثل بول تلش أو كارل بارت K. Barth (١٨٨٦–١٩٦٨) وإنما لاهوتيًا تأمليًا لعب معه الحنين إلى الماضي دورًا أساسيًا في التأمل(١٦١)، أما الثاني فقد ادعى قدرته على البرهنة بأن المفتاح الأساسي لفهم فكر إلياده الديني والتاريخي يكمن في اللاهوت أو بعبارة أدق في اللاهوت البيزنطي(١٦٢). أما الثالث فقد نظر إليه بوصفه صوفيًا باطنيًا إلهاميًا وليس عقلانيًا أو علميًا، ورأى أن تفسيره الأديان البدائية يستحق الثناء، لكن منهجه الفينومينولوجي غير كافٍ لتفسير الأديان الكبرى والظاهرة الدينية في الحضارة الغربية، كما أن تاريخ الأديان عنده غير تاريخي لأنه لا يتماشى مع الديانات التاريخية الأخرى(١٦٣). وهو يتفق في ذلك مع ما ذهب إليه الفيلسوف الأمريكي أنتوني والاس Anthony F. C. Wallace (١٩٢٣–٢٠١٥م) حيث رأى أن إلياده قد تبنى منهجًا صوفيًا يقوم على تأملات باطنية لحقائق يمكن شرحها بتأويلات تاريخية ومقارنة بعيدة، وبدون توافر أدلة واضحة(١٦٤).

أما الرابع "إيفان سترنسكي" فقد رأى أن تاريخ الأديان عند إلياده يعطي انطباعًا واهيًا بأنه دراسة استقرائية تستند نتائجه على حقائق علمية تاريخية لا قيمة لها في حين أنها تعتمد على حقائق قبلية وبراهين ظنية تشكل عائقًا في علاقتها بالمعطى التاريخي من الناحية المنطقية والزمانية(١٦٥).

كذلك فقد اتهم سميث إلياده بتجاهل مقولات الزمان والمكان، واستبعاد المعطيات التاريخية، وهكذا فعل نينيان سمارت Ninian Smart (١٩٢٧–

(161) Carl Olson: Theology of Nostalgia, op. cit, pp. 98-99.
(162) Bryan Rennie: The influences of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade's understanding of religion, op. cit, pp. 202,203.
(163) Duglas Allen: op. cit, p. 548.
(164) Anthony F. C. Wallace: Religion: An Anthropological view, Random House, N. Y, 1967, p. 252.
(165) Evan Strenski: Mircea Eliade: Some Theoretical problems in the Theory of Myth, Six studies, ed. by Adrain Cunningham, Sheed and Ward, London, 1973, pp. 51- 52.

٢٠٠١) الذي اتهم إلياده بأنه بعيد عن المنهج التاريخي، وأنه يقلل من قيمة الوعي التاريخي، وهكذا نظر جليفورد دودلي. أما روبرت بيرد Robert Baird (١٩١٧-٢٠١٠م) فقد انتقد الطبيعة غير التاريخية لبنية البحث عند إلياده، وعلى الرغم من ذلك فإن هناك قلة من الباحثين استخفوا بنقاد إلياده وأصروا على اعتماده على التاريخ(١٦٦).

وعلى الجانب الآخر فقد دافع "راندال ستودستيل" Randall Studstill ونفى عن منهجه السمة اللاهوتية، وغير التاريخية، ورأى أنه ربما يكون قدم الماهية على الوجود، وله في ذلك منطقة واتهم نقاد إلياده بالسطحية، ورأى أنهم قد أساءوا فهم المفاتيح والمفاهيم الأساسية لفكر إلياده، فانعكس ذلك على تفسيراتهم وليس أدل على ذلك من أن المنهج التاريخي يمثل الخطوة الأولى الذي قاده نحو المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين، كما أن منهج إلياده تم تشكيله وتوجيهه عن طريق افتراضات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفينومينولوجيا(١٦٧).

وإذا ما انتقلنا إلى التجربة الدينية التي تختلف عن أى تجربة عقلية نجد أن فينومينولوجيا إلياده قد أسهمت في دراسة الكثير من مظاهر التجلي الديني للقداسة، وهي التي أفضت به إلى التجربة الدينية التي جاءت مرتبطة بالشعور بالقداسة والتي لم تختلف كثيرًا عن سابقيه أمثال شلايرماخر وردولف أوتو، وبخاصة وليم جيمس الذي رآها تتمثل في الحديث مع المحبوب غير المرئي، مع الأصوات، والأرواح، إنها الأحلام والدعوات المستجابة، وفي التغيرات التي تحدث للقلوب، والتحرر من الخوف، والتدفق الباطني(١٦٨)، كما أنها تتسم بالتلقائية. أما

(166) B. S. Rennie: The Religious creativity of Modem Humanity, op. cit, p. 229.

(167) Randall Studstill: Eliade: phenomenology and Sacred religions studies, 38, Cambridge university press, 2000, pp. 177- 178.

(١٦٨) د. محمد عثمان الخشت: الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليام جيمس، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة للدراسات والعلوم الاجتماعية، المجلد ٦١، العدد٤، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٤٤٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

التجربة الدينية التي تنطوي على قطعيات ومعتقدات وطقوس ميتافيزيقية فهي أشبه ما تكون بالأساطير التي تتعرض للانتقادات من قبل أتباعها لبعضهم بعضا(١٦٩).

لقد تحدث جيمس كما تحدث إلياده عن تجارب دينية مزدوجة تجمع بين المقدس والدنيوي مثل إله البهاجافادا– جيتا الهندوسية Bahagafada Gita، في الأنشودة الإلهية الذي يقترب من يهوه خالق العالم ورب التاريخ، كما فهمه الأنبياء(١٧٠). كما أن أتباعه يبررون الأفعال الدنيوية في تجربتهم الدينية، ويحولون هذه الأفعال إلى تضحيات تساهم في النظام الكوني، وعلاوة على ذلك فإن هناك الكثير من التجارب الدينية الفردية مثلما هو الحال عند الصوفي الهندي راما كريشنا Rama Krishna (١٨٣٦–١٨٨٦م) الذي قال: "إن القلب لينهمر بالدموع لمجرد ذكر هاري Hari" وقول بوذا: "إن حب الإله يفضي بصاحبه إلى السلام والنيرفانا، أى السعادة الأبدية"(١٧١). فالنيرفانا هي الصخرة التي تتحطم عليها سفينة الآلام والشهوات، وهي الطريق إلى السعادة الأبدية التي يصل إليها البوذي المستنير في النهاية.

على ذلك يؤمن إلياده بأن التجربة الصوفية هي نمط من أنماط التجربة الدينية ولكنه يرفض اختزال التجارب الدينية في النمط الصوفي فحسب؛ لأن هناك تجارب دينية متعددة، ولا تخلو هذه التجارب في رأى إلياده من المسحة الأسطورية، فقد ربط إلياده بين تجربة المسيح– بعد التعميد– واقتياده إلى الصحراء كي يجرب من قبل الشيطان، كما جاء على لسان أصحاب الأناجيل الثلاثة(١٧٢). وبين تجربة جوتاما بوذا"، فرأى أن الصفة الأسطورية لتجربة المسيح واضحة

---

(169) Emile Boutroux: W. James, Trans by Archibald and Barbara Henderson, Longmans Green and Co. London, 1912, p. 72.

(١٧٠) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٢٦٩.

(171) W. James: The Varieties of Religious experience, op. cit, p. 281.

وانظر: ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٢٦٤.

(١٧٢) مرقس ١١: ١٢، ومتى ٤: ١–١٠، ولوقا ٤: ١–٣.

ولكن رمزيتها تكشف البنية المتميزة للأخروية المسيحية، كما أن البناء الاشتقاقي يشكل سلسلة من الامتحانات المسارية مشابهة لتجارب بوذا[١٧٣]. كذلك فإن سر القربان المقدس (الأفخارستيا) يذكرنا أيضًا من الناحية الدلالية بولائم الأصدقاء الطقوسية في الأزمنة القديمة في حوض البحر المتوسط، وبخاصة في ديانات الأسرار، فقد كان هدفها التكريس إذن والخلاص للمساهمين بالمشاركة مع ألوهية من بنية سرية حكيمة، وإن خط التقارب مع الشعيرة المسيحية له دلالته، فهو يوضح الأمل الشائع في ذلك العصر لتماهي صوفي مع الألوهية[١٧٤]. كذلك فقد تحدث إلياده عن التضحية بوصفها أحد مظاهر التجربة الروحية.

وعلى الرغم من إيمان إلياده بالتعددية الدينية، والاختلاف بين الأديان وما انطوت عليه من رموز فإن التجربة الدينية الهندوسية العميقة التي عايشها حظيت عنده بالنصيب الأوفر من الدراسة أى بدرجة تفوق أى ديانة أخرى، بل رأها أكثر الديانات التي تنطوي على الحرية الإنسانية، وليست الحرية بالمعنى المطلق، وإنما الحرية التي تمثل جوهر الوجود، التي تكمن في الشعور الإنساني.

وإذا ما انتقلنا مع إلياده إلى الإسلام نجد أنه رأى أن ديانة العرب المركزية في عصر محمد (ﷺ) لم تتأثر بمؤثرات يهودية مسيحية، كما أن البعثة النبوية انطلقت بعدد من التجارب الوجدية التي سجلها القرآن الكريم ويستهشد على ذلك بالعديد من الآيات التي شكلت نوعًا من مقدمات الوحي، ولعل أهمها "علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحي" [النجم: ٥-١٢) كما رأى "محمد" (ﷺ) جبريل "عند سدرة المنتهى" [لنجم: ١٤] أى بالقرب من شجرة عناب[١٧٥].

([١٧٣]) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، مصدر سابق، ص٣٦٣.

([١٧٤]) المصدر السابق نفسه، ص٣٧٣.

([١٧٥]) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، مصدر سابق، ص٧٤: ٧٦.

(ISSN: 2536 - 9555)

ويعلق إلياده على ذلك فيرى أن هذه الرؤى ترافقت بإلهامات سمعية وجيده، اعتبرها القرآن كأنها من أصل إلهي، والواقع أن اهتمام إلياده بالتجارب الصوفية في مرحلة مبكرة من حياته جعله يعرض للتجارب الصوفية التي غيرت مجرى حياة الرسول (ﷺ) في السيرة التي نقلها ابن اسحاق ٦٧٨م، كذلك يستشهد إلياده بتجربته في الغار عندما أتى إليه ملاك الرب "جبريل" ممسكًا بيده، ويطلب منه القراءة وهو يرفض، وجبريل يضغط على فمه وأنفه بقوة كادت أن تخنقه، وعندما كرر عليه في رابع مرة "اقرأ سأله محمد ماذا يجب أن أقرأ؟ أجاب الملاك: اقرأ بمعنى بشر باسم ربك الأعلى الذي خلق[١٧٦]، خلق الإنسان من علق... علم الإنسان ما لم يعلم" [العلق: ١–٥].

وصفوة القول: أننا يمكن أن نوجه نقدًا لإلياد يتمثل في أنه إذا كان ضد اختزال الدين في أمورٍ نفسية واجتماعية فإنه وقع في الاختزالية عندما اختزل الدين في الشعور بهدف الوصول إلى تجربة دينية، وهنا نتساءل أليس الدين أعم وأوسع من الشعور وحتى من العبادات ذاتها ذلك لأن الشعور نسبي، وليس كل شعور لديه القدرة على أن يصل بصاحبه إلى تجربة دينية، وبالتالي تصبح هناك فجوة بين المتدين وكتابه المقدس الذي يدين به بالنسبة لأصحاب الديانات السماوية، لكن يمكن أن نلتمس لـ "إلياد" العذر إذا كان يقصد أصحاب الديانات البدائية.

تلك كانت قراءة نقدية لكتابات إلياده عن الديانة العالمية، وكذلك محاولته تقديم مقارنة بين الأديان من ناحية، والفلسفات من ناحية ثانية، وموقفه من الأساطير، ومدى فاعليتها وأثرها في نفس المتدينين من ناحية ثالثة، وكيفية التعامل مع نصوصها بالمنهج التأويلي الذي يتيح للفرد تخطي العقبات التي تمنع وحدة الأديان أو تحول بين القول والنظر إلى الأديان كلها باعتبارها نسقية روحية عالمية كونية وجودية واحدة.

([١٧٦]) المصدر السابق نفسه، ص٧٦، ٧٧.

الخاتمة

لعل الصفحات السابقة قد انتهت بنا إلى عدة نتائج يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- أن مفتاح الدين وكلمة السر عند إلياده يكمن في الشعور الذي جعله مساويًا للوعي، والحدس والفهم، وكأن الشعور وحده هو الذي حفظ للدين مكانته على مر العصور، لكن على أية حال فإن تركيزه على الشعور أو الوعي يجعل منه فيلسوفًا اصلاحيًا في حضارات ركزت جل اهتمامها على مفاهيم مثل المقدس، والتابو، والدنيوي، والأسطورة، وما تمخض عنها من أفكار.
- إن الديانة العالمية التي دعا إليها إلياده تقوم على الشعور الديني والحدس، لكنها لا تضحى بالمعرفة العقلية، كما تمثل التجربة الدينية أحد أهم دعائم هذه الديانة، وترى أن الإنسان كائن متدين بطبيعته، وعلاوة على ذلك فإن تعاطفه مع الهندوسية يعد انتصارًا للماسونية.
- إن الدين عند إلياده هو الإجابة عن السؤال الأساسي المتعلق بمعنى الوجود الإنساني، ولذلك اتخذ من الدين أداة لحل كل أزمة وجودية في الحياة، كما أن مفهوم الدين– عنده– يشير إلى التجربة الدينية مع المقدس في علاقته بالدنيوي، لكن لا يعني بالضرورة الاعتقاد في وجود إله أو آلهة على النهج الأسطوري.
- توسع إلياده في درسته للأسطورة مساويًا بينها وبين الدين بل وجعلهما متلازمين لأنهما بمثابة وجهين لعملة واحدة، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر، ولا وجود لكليهما بدون المقدس والرموز.
- إن الأسطورة عند إلياده قصة وتراث مقدس، كما أنها تكشف بعمق أكثر من أى تجربة عقلية عن البنية الفعلية للألوهية التي تتجاوز كل الصفات وتساوي بين كل المتناقضات.

(ISSN: 2536 - 9555)

- اتسمت تحليلات إلياده، وفهمه الأسطورة، وعلاقتها بالدين بالإبداع لدرجة أننا يمكن أن نقول بأن هذه التحليلات لم يسبقه إليها أحد من فلاسفة الغرب الذين اقتصرت تأملاتهم على التأويلات المسيحية أو اليهودية، في حين سعى إلياده إلى ما أسماه بالديانة العالمية بغض النظر عن وجود هذه الديانة على أرض الواقع.
- إن إصرار إلياده على تفسير الدين بمصطلحات الدين نفسه، من خلال منهجه المتمثل في عدم اختزالية الدين أو المقدس إلى أمور غير دينية قد لاقى قبولاً لدى عدد كبير من الفلاسفة، هذا المنهج الذي سبق أن قال به كل من هوسرل وبولتمان.
- إن التفكيك عند إلياده ليس تفكيكًا من أجل التفكيك، ولكنه منهج يهدف إلى تفكيك بنية النص من أجل استنطاق النص نفسه بأوسع معانيه، ولقد طبق التفكيك في تحليله لمفهوم المقدس، وما صاحبه من تغير في المفاهيم الخاصة بالمقدس.
- اتخذ إلياده من الرمزية الدينية منهجًا أساسيًا في فكره الديني والإنساني؛ ذلك لأن الرموز الدينية لا تجعلنا منفتحين على العالم فحسب، ولكنها تمثل حياة وحقيقة دينية بالنسبة للإنسان في العالم.
- إن مشروع إلياده في الدين والأسطورة يتمثل في قراءته الأديان عامة من منظور شرقي، وذلك من خلال تأثره العميق بالهندوسية، وتجربته الدينية التي عاشها في الهند التي حاول من خلالها الربط بينها وبين الحضارة اليونانية والرومانية فيما يتعلق بالأساطير، علاوة على تأثره بكل من شلايرماخر ورودلف أوتو، وكيركيجورد وأستاذه ناي ايونسكو Nae Ionescu (١٩٠٩–١٩٩٤).

- انتصر إلياده لصالح الزمن الأسطوري على حساب الزمن التاريخي من أجل تدعيم نظريته في العود الأبدي، ورأى أن الزمان الأسطوري هو مصدر كل قوة ومعنى ونظام؛ فالزمن الأسطوري يتضمن تكرار دوري لكل النماذج الأصلية لأنه زمان مقدس، وهو مصدر القوة، والمعنى والنظام، وبالتالي جاء العود الأبدي عند إلياده مخالفًا لمفهوم العود الأبدي النيتشوي.
- إن الدنيوي عند إلياده لا يتعارض مع المقدس الذي يتسم بعدم ثبات المعنى فهناك صلة وثيقة بين ما هو إنساني، وما هو إلهي؛ ذلك لأن التدين عند إلياده شرط إنساني.
- هناك بعض التجارب الدينية لا تخلو من المسحات الأسطورية بداية من الديانات الشرقية حتى أرقاها.
- لقد استطاع ميرتشا إلياده تطبيق المنهج الفينومينولوجي أو الظاهراتي في دراسة الدين والأسطورة؛ فانتقل من الوصف إلى النقد، وذلك من خلال فهمه وتأويله الأساطير الدينية والطقوس ودلالاتها الرمزية.

أهم المصادر والمراجع

أولا: المصادر

أ] المصادر الأجنبية التي اعتمدنا عليها من كتب ميرتشا إلياده (مرتبة أبجديًا):

1) Eliade (Mircea): Cosmos and history: the myth of the eternal return, Trans. by Willard R. Trask, Harper and Torch Books, Harpers and Brothers, N. Y, 1959.
2) ——————: Images and symbols "studies in Religious symbolism Trans. by Philip Mairet, Sheed and Ward, N. Y, 1961.
3) ——————————: Myth and Reality, Trans by Willard R. Trask, Harper and publishers, N. Y, and Evanston, 1963.

(ISSN: 2536 - 9555)

4) ——————————: Occultism witchcraft and culture fashions, Essays in comparative religions, the university of Chicago press, Chicago and London, 1978.
5) ——————————: Patterns in comparative religion, translated by rosemary sheed, sheed and ward, N. Y, 1958.
6) ——————————: Rites and symbols of imitations, Trans by Willard R. Trask, Harper and Row publishers, N. Y, 1958.
7) ——————————: Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy trans. by Willard R Trask, Arkana, Penguin Books, London, 1988.
8) ——————————: The Quest: History and meaning in Religion, the university of Chicago press, Chicago and London, 1969.
9) ——————————: The scared and the profane, the nature of religion, trans by Willard R. Trask, Harcourt Brace and World Inc., 1963.
10) ——————————Eliade: Yoga, Immortality and Freedom, Trans by Willard R. Trask, Rutledge and Kegan paul LtD, N.Y, 1958.

ب] المصادر المترجمة إلى العربية التي اعتمدنا عليها من كتب ميرتشا إلياده (مرتبة أبجديًا):

١) إلياد (ميرسيا): الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.
٢) ـــــــ: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، ج٢، ج٣، ترجمة عبدالهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ١٩٨٧م.
٣) ـــــــ: ملامح من الأسطورة ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، (دراسات اجتماعية ٢٠)، دمشق، ١٩٩٥م.

٤) ـــــــ، ويوان ب. كوليانو: معجم الأديان، ترجمة خليد كدري، سلسلة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب– بيروت، لبنان، ٢٠١٨.

ج] مقالات ميرتشا إلياده:

1) Eliade (Mircea): Homo faber and Homo religious, An Essay in the history of religions, ed. By Joseph M. Kitagawa Macmillan publishing Co., N. Y, 1985, pp. 1-12.
2) ——————: Methodological Remarks on the study of Religious symbolism, in the history of religious symbolism, Essay in Methodology ed. by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa, university of Chicago press, Chicago, 1966.
3) ——————: The History of religion in retrospect (1912- 1962), journal of bible and religion, Vol. 31, No. 2, April, 1963, pp. 98- 109.
4) —————— and Partin (Harry B.): Crisis and Renewal in History of Religions, Vol. 5, No. 1, Summer, university Chicago 1965, pp. 1-17.

ثانياً: مقالات ودراسات أكاديمية عن ميرتشا إلياده: (مرتبة أبجدياً)

1) Allen (Douglas): Eliade and History, The Journal of Religion, Vol. 68, No. 4, October 1988, pp. 445- 465.
2) —————————— : Structure and creativity in religion, Mouton publishers, N. Y, 1978.
3) Berger (Adrina): The concept of imagination in the phenomenological approaches of Henery Corbin and M. Eliade, the journal of religion, Vol. 66, No. 2, April, 1986, pp. 141- 156.
4) DudelyIII (Guilford): Mircea Eliade as the Anti- Historian of religion, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No.2, (June 1976), pp. 345-359.

(ISSN: 2536 - 9555)

5) Olson (Carl): Theology of nostalgia: Reflections on the theological Aspects of Eliade's work, Numen, Vol. 36, Fasc. 1, June 1989, pp. 98-112.
6) Quinn (William W.): Mercia Eliade and The Sacred Tradition, Novo Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, Vol. 3, No. 1, October, 1999, pp. 147-153.
7) Rennie (Bryan): the religious creativity of modern humanity: some observation on Eliade's un finishing thought, Vol. 31, No. 2, June 1995, pp.221-235.
8) ——————————: The influences of Eastern orthodox Christian theology Mircea Eliade's understanding of religion, An Essay in Hermeneutics, politics and the history of religions, ed. By Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford university press, Inc. Oxford and N. Y, 2010, 197-213.
9) Segal (Robert A.): Eliade's theory of millenarianism, Religious studies, Vol. 14, No. 2, June, 1978, pp. 159- 173.
10) ——————————: Indefence of reductionalism, journal of the American Academy of Religion, Vol. 51, No.1, March, 1983, pp. 97- 124.
11) Strenski (Evan): Mircea Eliade: Some Theoretical problems in the Theory of Myth, Six studies, ed. by Adrain Cunningham, Sheed and Ward, London, 1973.
12) Studstill (Randall): Eliade: phenomenology and Sacred religious studies, 38, Cambridge university press, 2000, pp. 177- 194.
13) Valk (John): The concept of coincidentla oppositorum in the thought of Mircea Eliade, Religious studies, Vol. 28, No.1, Mar. 1992, pp. 31-41.

ثالثاً: مراجع ومقالات متخصصة في فلسفة الدين ذات صلة وثيقة بموضوع البحث:

1) Bianchi (Ugo): Current Methdological Issues in the history of religions, An Essay in the history of religions, ed. by Joseph M. Kitagawa, Macmillan publishing Co. N. Y, 1985, pp. 53-72.
2) Boutroux (Emile): W. James, Trans by Archibald and Barbara Henderson, Longmans Green and Co. London, 1912.
3) Buber (Martin): I and thou, 2nd edition, trans. by R. G. Smith, Charles Scribner's' sons, N. Y, 1947.
4) Bultmann (R).:: Jesus and the Word trans. by L. Pettibone Smith and E. H. Lantero, Charles Scribners Sons, N. Y, 1958.
5) ——————— : New Testment and Mythology in Kerygma and myth, A theological Debate, Vol. 1, ed. by Hans Werner Bartsch, trans by, Reginold H. Fuller, 2nd ed. S.P.C.K, London, 1964.
6) Corrington (Robert S.): A semiotic theory of theology and philosophy, Cambridge university press, Cambridge, 2003.
7) Cross (Frank Moore): Canaanite myth and Hebrew Epic, Essays in the history of religion of Israael, Harvard university press, Cambridge, 1997.
8) De Wit (J. J Duyvene): Pierre Telihard de Chardin: An Essay in creative minds in contemporary theology ed., by Philip Edgecombe Hughfs, w.m, B Eerdmans Publishing, U.S.A, 1966.
9) Drummond (Celia Deane): Theology and the Biological sciences, An Essay in the modern theologians, 3 rd, ed. by David F. Ford with Rachel Muers, Blackwell publishing LtD, U.S.A, 2005.

(ISSN: 2536 - 9555)

10) Erasmus (D.): Ten colloquies, tans. By Craig R. Thompson, The library of liberal Arts, The Bobbs Merril Company, Inc, N.Y, 1957.
11) James (W.): The Varieties of Religions Experience, A study in Human nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London and N. Y, 2004.
12) Obeyeskere (Gananath): An Essay on personal symbols and religious experience, university Chicago press, Chicago, 1998.
13) Pantly (Francisca Cho): Archetypes of Selves: A study of the Chinese Mytho- Historical Consciousness, An Essay in Myth and Method, ed. by, Laurie L. Patton and Wendy Doniger, university press of Virginia, 1996.
14) Ricoeur (P.): The History of Religions and the Phenomenology of the Consciousness, An Essay in the History of Religions, ed. by Joseph M. Kitagawa, Macmillan publishing company, N. Y, 1985.
15) Schleiermacher (F.): The Christain faith with an introduction by paul Nimno, 3rd ed., Bloomsbury publishing, PIC, T. and Clark, London, 1916.
16) Segal (Robert A.) :Avery Short History of myth, Oxford university press, Oxford, 2004.
17) Shinan (Avidgor) and Zakovitch (Yair): From Gods to God, Trans. by Valerie Zakovitch, University of Nebraska press, Lincoln, U.S.A, 2012.
18) Wallace (Anthony F. C.): Religion: An Anthropological view, Random House, N. Y, 1967.

رابعاً: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

– الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ١٩٧٠.

١) الخشت (د. محمد عثمان): الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليام جيمس، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة للدراسات والعلوم الاجتماعية، المجلد ٦١، العدد٤، القاهرة، ٢٠٠١م.
٢) ـــــــــ: تطور الأديان، قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: ٢٠١٠م.
٣) ـــــــــ: صورة الإسلام عند هيجل، نقد الفصام الفلسفي، مقال بدورية الاستغراب، العدد العاشر، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.
٤) أوتو (رودولف): فكرة القدسي، الملحق الثاني عشر، القيامة كاختبار روحي، ترجمة الأب جورج خوام البولسي، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٠.
٥) تيليش (بول): الدين.. ما هو؟ الحب.. الإيمان.. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٦) ريكور (بول): الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين، مقال بمجلة المحجة، ترجمة هيئة التحرير، العدد ٨، (عدد فلسفة الدين)، معهد الدراسات الحكمية، بيروت– لبنان، ٢٠٠٤م، ١٤٢٤هـ.
٧) ـــــــــ: صراع التأويلات "دراسات هرمينوطيقية"، ترجمة منذر عياشي، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٥.
٨) ـــــــــ: نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت– لبنان، ٢٠٠٨م.
٩) زيدان (د. محمود فهمي): مناهج البحث الفلسفي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.
١٠)كاسيرر (آرنست): مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦١م.

(ISSN: 2536 - 9555)

١١) نيتشه (فردريك): هذا هو الإنسان، ط٢، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.
١٢) هوسرل (ادموند): فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ترجمة: لطفي خير لله، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠٠٩م.
١٣) وايتهيد (الفرد نورث): كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧.

خامساً: المعاجم والموسوعات:

١) وهبه (د.مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
2) G. de Purcker: Occult Glossary, A compendium of oriental and theosophical Terms, http://www.com.2001. (Theosophy)
3) The Encyclopedia of Britannica: http:// www.Britannica,com.2002 (Eliade).