

ميرتشيا إلياده

# البحث عن التاريخ والمعنى في الدين

ترجمة وتقديم

د. سعود المولى

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

علي مولا

المنظمة العربية للترجمة

ميرتشيا إلياده

# البحث عن التاريخ والمعنى في الدين

ترجمة وتقديم

د. سعود المولى

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

**الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة**  
إلياده، ميرتشيا  
البحث عن التاريخ والمعنى في الدين / ميرتشيا إلياده؛ ترجمة وتقديم  
سعود المولى.

410 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)

بليوغرافية: ص 373 - 396

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-0966-7

1. الدين. أ. العنوان. ب. المولى، سعود (مترجم). ج. السلسلة.

200.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Eliade, Mircea

*The Quest: History and Meaning in Religion*

© University of Chicago press, Chicago; London, 1969.

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حسراً لـ:

### المنظمة العربية للترجمة



بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب : 5996 - 113  
الحرماء - بيروت 2090 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)

e-mail: info@aot.org.lb - <http://www.aot.org.lb>

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب : 6001 - 113  
الحرماء - بيروت 2407 - Lebanon

تلفون: 750085 - 750084 (9611) 750086

برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)

e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: <http://www.caus.org.lb>

**الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2007**

## المحتويات

7 .....	مقدمة المترجم
39 .....	تقديم
47 .....	- 1 مذهب إنساني جديد
65 .....	- 2 استعادة لتاريخ الأديان: 1912 وما بعدها
109 .....	- 3 بحثاً عن «أصول» الدين
135 .....	- 4 أزمة وتجديد
161 .....	- 5 أسطورة نشأة الكون و«التاريخ المقدس»
187 .....	- 6 الفردوس واليوتوبيا: الجغرافيا الأسطورية وأحوال اليوم الآخر
225 .....	- 7 التكريس والعالم الحديث
251 .....	- 8 مقدمة نقدية لتاريخ الثنوية الدينية: الأزواج والتقاطبات

325 .....	الثبت التعريفي
363 .....	ثبات المصطلحات
373 .....	المراجع
397 .....	الفهرس

## مقدمة المترجم

بقدر ما كانت ممتعة ومثيرة علمياً وثقافياً ترجمة هذا الكتاب، أمل أن تكون ممتعة ومثيرة علمياً وثقافياً قراءته والنقاش حوله ومعه. فإذا كان هدف الترجمة هو النقل الأمين والدقيق للنص الأجنبي، ومحاولة إيصاله كاملاً تماماً، بلا زيادة ولا نقصان، أي من دون ابتسار لمعناه أو لقصده، ومن دون التصرف بالترجمة إفراطاً أو تفريطًا في قول المؤلف، فإن نصوص ميرتشيا إلياده هي مما يغرى إلى هذه وتلك... فهي من السهل الممتنع الذي يتطلب جهداً وتدقيقاً وتركيزًا في الوقت الذي يقدم فيه مادة ممتعة ومثيرة... وهي تفتح شهية القارئ ونهمه أيضاً، الباحث كما المهتم، على ركوب مركب البحث والتقصي طلباً للاستزادة والتعمق إن أمكن. فالقراءة هنا كما الترجمة هي كدح وجهد. ذلك أن متابعة أفكار إلياده ونظرياته وموضوعات دراساته، الكثيرة والغنية، تستوجب إحاطة موسوعية بالأديان، حاضرها وغابرها، وتستوجب معرفة صحيحة ب مجالات الدراسات المقارنة في تاريخ الأديان وفروعها، وفي الفلسفات والعقائد، كما في الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا وفقه اللغة. وهذه المعرفة هي مما سيسعى إلى اكتسابه قارئ هذا الكتاب حين يدعوه المؤلف إلى ألا يتوقف هنا والآن، وإلى أن يستكمل

البحث والكذب على طريق المزيد من المعرفة والفهم. «فالسعي إلى الفهم» هو كذبٌ وجّهْ وجّهْ وبحثٌ وطلبٌ. الكذب إذاً هو بذل الجهد (جهاد وإجتهداد) في السعي العلمي والمعرفي، أي في السؤال والبحث عن الحق والحقيقة، وعن المعنى والتاريخ، كما في العنوان الثاني للكتاب. فالبحث هو أولاً سؤالٌ فسعيٌ وجهدٌ، فهو إذاً كذب صوب الحق، كما في الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادْحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذِحاً فَمُلَاقِيهِ»<sup>(1)</sup>.

وبعد، فلقد ترجم الكثيرون لميرتشيا إلى ياده حتى صار اسمه علماً في بلادنا، يستشهد به علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. إلا أنه لم يصل، كما أحب وأراد هو، إلى فئة الطلاب والدارسين والمتعلمين من العصاميين الذين كان هو أنموذجاً فذاً لهم في حياته وأعماله التي تركها لنا. وبهذا تكتسب مهمة التقديم أهمية لجهة إيصال رسالة إلى ياده إلى من يهمه أمر الأديان في عالم اليوم. وليس ما هو أفضل وأصح من أساليب القدماء في التقديم والتصدير، وهذا أنا على سنتهم أبدأ بالتعريف بالكاتب وأعماله، ثم أعرض لعلوم الأديان المقارنة وموقع ميرتشيا إلى ياده فيها، متناولاً من ثم أهم ما جاء به من أفكار وموضوعات في علم الأديان وتاريخها، لكي انتهي بكلمة حول هذه الترجمة والترجمات التي نشرت له حتى الآن. أما المقارنات والاستنتاجات والإسقاطات حول الدين الإسلامي أو المسيحي في شرقنا العربي فهي مما لا يتحمله كتاب مترجم، وإنما يجب أن تكون مفردة مستقلة يتحمل صاحبها المسؤولية عنها في ما يرتأيه في دراسته للأديان الحية التي تسكن مجتمعاتنا والتي تسكننا ونسكن فيها.

---

(1) القرآن الكريم، «سورة الانشقاق»، الآية 6.

## ميرتشيا إلياده الإنسان والعالم

ولد ميرتشيا إلياده في بوخارست - رومانيا عام 1907 لعائلة مسيحية أورثوذك司ية متدينة (وقد كتب العرب اسمه مرسيا إلياد الصحيح هو ميرتشيا إلياده، كما يلفظه أهل رومانيا). والده خورخي (أو جرجي كما عند المسيحيين العرب المشارقة) كان ضابطاً في الجيش. تميز ميرتشيا في سن مبكرة بموهبة الإبداعية، إذ إنه كتب سلسلة نصوص صغيرة (قصص وحكايات) وهو لما يبلغ الثانية عشر من العمر. ونشر أول مقال له في سن الرابعة عشرة (عنوانه: «كيف اكتشفت حجر الفلسفة»). وصار قبل دخوله الجامعة يشارك بانتظام في عدد من الصحف والمجلات الرومانية. نشر بين عامي 1922 و1923 أكثر من 32 مقالاً في مجلة للناشئة اسمها مجلة العلوم الشعبية. خلال مرحلة التحصيل الجامعي (1925 - 1928) كتب في إحدى أبرز وأهم صحف بوخارست اليومية جريدة الكلمة بمعدل مقالين في الأسبوع، متابعاً في الوقت عينه تزويد صحف ومجلات أخرى بمقالاته اليومية والأسبوعية. وفي العام 1927 نشر أول كتابه: مسار روحي الذي اعتبر أكثر مؤلفات مرحلة الشباب أهمية وتأثيراً، وبه كانت شهرته قد طبقت آفاق رومانيا كلها. خلال العام 1928 أمضى إلياده أشهرأً عدة في العاصمة الإيطالية روما مشغلاً على أطروحته لشهادة الليسانس (عن فلسفة النهضة الإيطالية وفلسفتها) التي نالها في شهر تشرين الثاني / نوفمبر من ذلك العام، وسافر بعدها إلى الهند حيث استقر حتى كانون الأول / ديسمبر 1931 بمنحة دراسية نالها من مهراجا مدينة «قاسم بازار» في البنغال الذي كان يمنع الدارسين الغربيين منحاً للدراسة في جامعة كلكوتا. وكانت تلك تجربة ميرتشيا الأهم والأخطر في حياته، التي يسميها في كتاباته بالتجربة الهندية الحاسمة. وقد أقام عام 1929 في كلكوتا لدراسة

السينسكريتية على الأستاذ العلامة سورندراناث داسغوبتا (Surendranath Dasgupta) (1887 - 1952) صاحب المجلدات الخمس في تاريخ الفلسفة الهندية، وعاش في منزله حيث وقع في غرام ابنته مايتراي دي في (Maitreyi Devi)، وكتب لاحقاً عن هذا الحب سيرته الذاتية المستترة بعنوان مايتراي والمعروفة أيضاً في ترجماتها الإنجليزية والفرنسية تحت عنوان الليلة البنغالية، زعم فيها أنه أقام مع الفتاة علاقات جنسية، الأمر الذي نفته هي بشدة في رواية لها باللغة البنغالية عنوانها شيء لا يموت. وإلى جانب مواصلة دراساته الهندية كتب إلى ياده في تلك الأيام روايته إيزابيل ومياه إيليس التي نشرت في رومانيا عام 1930 باعتبار أنها روايته الأولى. في تلك الأيام الهندية اهتم ميرتشيا بنشاط المهاتما غاندي ونصاله، والتقاء مرات عده ودرس فلسنته الساتياغراها (معناها الحرفي جهاد الحق، وعرفت باسم المقاومة السلمية اللاعنفية وتتأثر بها خصوصاً مارتن لوثر كنغ). واقبس من أفكار غاندي الكثير مما يتعلق بالروحانيات، محاولاً تطبيقها على رومانيا. وفي تلك المرحلة أيضاً درس إلى ياده تحت إشراف أستاده تقنيات اليوغا وفلسفتها التي تعلمها على مذهب بانتانجالي (Pantanjali)، وكتب عن تاريخها موضوع أطروحته للدكتوراه. كما مارسها بدءاً من 1930 على يد الأستاذ والمراجع الروحي سوامي شيفاناندا (Swami Shivananda). وفي العام 1933 عين إلى ياده، بعد نيله الدكتوراه في الفلسفة، أستاداً مساعدأً على كرسى ناي أيونسكو (Nae Ionesco) في جامعة بوخارست (ناي أيونسكو 1890 - 1940) فيلسوف روماني وهو غير صديق إلى ياده. الحميم الكاتب المسرحي الشهير يوجين إيونيسكو (1909 - 1994). ودارت دروسه على موضوعات «الشر في الفلسفة الهندية»، و«الخلاص في الأديان الشرقية»، وقضايا مثل «ميتابفيزيقيا أرسطو»، و«الرمزية الدينية عند الشعوب»، و«تاريخ البوذية»، و«الأوليانشاد».

ونشر عام 1936 أطروحته للدكتوراه **اليوغا**: بحث في أصول الروحانية الغيبية الهندية. وعام 1937 كتاباً عن الخيمياء ونظرية نشأة الكون البابلية. ورئيس عام 1938 تحرير مجلة **زالموكسيس** (Zalmoxis) للدراسات الدينية التي لم يصدر منها غير ثلاثة أعداد بسبب الحرب العظمى. وبين العامين 1930 و1940 نشر إلياده ما يزيد على العشر روايات وعدداً مماثلاً من الكتب، ما أعطاه شهرة أدبية داخل رومانيا ظلت مجهرة في الخارج.

وكان إلياده يكتب بعد عودته إلى بوخارست في العديد من الصحف والمجلات إلا أنه تميز بالكتابة في المجالات القومية المتطرفة. وقد شارك في تأسيس حلقة فكرية حول أفكار ناي أيونسكو التي كانت مزيجاً من الوجودية ومن التقليدية المحافظة والمعتقدات اليمينية الجديدة (ما عُرف لاحقاً باسم اليمين الجديد). وعلى الرغم من دفاعه عن الحداثة بوجه منتقديها إلا أنه كان أقرب إلى اليمين القومي والديني منه إلى العلمانيين والتقدميين، الأمر الذي يفسر دعمه لمنظمة الحرس الحديدي، وهي منظمة قومية فاشية معادية لليهود والهنغار، قامت على أساس مسيحية رومانية أورثوذكسية، وعرفت أولاً باسم «كتيبة الملك ميخائيل»، ثم صارت تعرف لاحقاً باسم حركة الكتائب، وأتباعها باسم الكتائبيون. ورأى كثُر من نقاد إلياده أن أفكاره القومية والدينية كانت قد ظهرت واضحة منذ كتابه الأول **مسار روحي** الذي نُشر عام 1927 على حلقات متسلسلة في إحدى الصحف القومية المتطرفة. وقد بدا منذ ذلك الوقت، وخصوصاً في دعواته الشبان والشباب للعودة إلى الكنيسة، أن إلياده يرفض الليبرالية، وكذلك الثورات الشعبية التي اعتبرها من قبيل التقليد البيغائي للغرب الأوروبي، وصولاً إلى رفضه الديمقراطية نفسها باعتبار أنها تعمل على سحق كل نهوض قومي. ولاحقاً أعلن

إلياده تأيده لفاشية بنيتو موسوليني، ودعا في بلاده إلى دولة قومية متمركزة حول الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية، رافضاً في الوقت نفسه القومية العلمانية. وكانت نظرته إلى الحرس الحديدي أنه «ثورة مسيحية تهدف إلى خلق رومانيا جديدة»، وأنه جماعة تبغي «مصالححة رومانيا مع الله». ويقال إنه انضم إلى الحزب السياسي للحرس الحديدي (واسمها: كل شيء في سبيل الوطن)، ودافع بحرارة عن قادته ورجالاته في مقالات كانت تنشرها صحيفة الحزب، ناهيك عن مشاركته في حملته الانتخابية عام 1937. ونشر اسمه في عدد مسؤولي الحزب عن مقاطعة براهوفا. وقد أدى التزامه السياسي إلى تورطه في الصراعات الرومانية الداخلية، فجرى اعتقاله في تموز/ يوليو 1938 بأمر من الملك كاروا الثاني الذي أراد إضعاف الحرس الحديدي. واثُّهم إلياده يومها بأنه المسؤول عن الدعاية الحزبية، وحاولت الحكومة الحصول منه على وثيقة براءة من الحرس الحديدي إلا أنه رفض وبقي في السجن. وقد أدى الصراع الداخلي الروماني إلى حصول انقلابات عدّة قبل الحرب العظمى الثانية، انتهت بحكومة يمينية للحرس الحديدي (1940) بعد فترة حياد متوترة متقلبة. وكان إلياده قد أخرج من السجن ليترى منصباً دبلوماسياً في الخارج ملحاً ثقافياً في لندن التي سرعان ما تركها بسبب قطع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين (1941)، ليتقلّ منها إلى البرتغال حيث أعلن صراحة عن دعمه للجنرال سالازار و«دولته الجديدة، الدولة المسيحية والتوتاليتارية القائمة على المحبة، والمحبة أولًا وأخيرًا» (بحسب قوله). وبالطبع فإن سقوط النظام الروماني اليميني بعد الحرب العظمى واستلام الشيوعيين الحكم أسهم في قرار إلياده عدم الرجوع إلى بلاده واختياره المنفى في فرنسا التي عاش فيها من 1945 وحتى 1957. وبتركيبة من جورج دوميزيل اختير إلياده للتدرّيس في «المدرسة العملية للدراسات العليا»، إحدى أهم المعاهد الجامعية

والبحثية في باريس، حيث صار يعمل خمس عشرة ساعة في اليوم. وخلال مرحلته الباريسية كتب إلياده في مجلة نقد (*Critique*)، ومجلة تاريخ الأديان (*Revue de l'histoire des religions*) وغيرها من الدوريات المتخصصة، إضافة إلى حضوره المؤتمرات الدولية حول تاريخ الأديان. وباستثناء المجلدات الثلاثة لكتاب تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية فإن الأغلبية العظمى من كتابات إلياده العلمية صدرت بين العامين 1949 و1954 نُشرت كلها في فرنسا. ذكر على سبيل المثال: أسطورة العود الأبدي، الشامانية، اليوغا، وكتاب دراسة في تاريخ الأديان الذي شهره عالمياً مختصاً في هذا الفرع المعرفي العلمي. ويُبَدِّل أن ذكر هنا أيضاً كتابه الغابة المحرمة وهو رواية ملحمية ظهرت عام 1955، وتعتبر من الناحية الأدبية قمة أعماله وأخر رواياته.

في العام 1956 دُعِي إلياده لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة شيكاغو في موضوع نماذج ترسimية للتكريس (نُشرت المحاضرات بالإنجليزية عام 1958 بعنوان ولادة وولادة من جديد، وبالفرنسية عام 1959 بعنوان ولادات صوفية). وعاد عام 1957 إلى أمريكا بدعوة من جوشيم واش لإلقاء محاضرات جديدة في جامعة شيكاغو حيث طاب له العيش والتدريس فبقي هناك حتى وفاته، علمًا أنه استمر يزور باريس لتمضية الصيف من كل عام. ويعتبر إلياده مع واش من مؤسسي ما صار يعرف باسم «مدرسة شيكاغو» التي وسمت دراسة الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين. وعقب وفاة واش حل إلياده محله باعتباره رئيساً لقسم تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، ونان لاحقاً لقب أستاذ شرف لتاريخ الأديان. وإضافة إلى التدريس والبحث والتأليف اشتغل إلياده مدير تحرير لموسوعة ماكميلان للأديان، وتعاون مع كارل يونغ في حلقة إيرانوس (*Eranos*) (وهي

حلقة حوار ثقافي موضوعها الروحانيات، تأسست في سويسرا عام 1933 باعتبارها لقاء يعقد لمدة أسبوع مرة واحدة في السنة، ويناقش موضوعاً واحداً محدداً بعد تقديم المحاضر لورقة بحثية تطرح أفكاره ورؤيته. والفكرة الأساسية في الأمر أن يعيش المشاركون معًا لمدة ثمانية أيام يأكلون وينامون ويتحدثون ويمرحون ويفكررون ويناقشون مع بعضهم بعضاً من دون قيود. ولا تزال الحلقة قائمة وتعقد لقاءاتها السنوية ولها موقع انترنت ومنشورات). كما تعاون مع أرنست يونغر (Jünger) في إطلاق دورية *أنتايوس* (*Antaios*) عام 1959. وفي العام 1961 أطلق مع جوزيف كيتاغاوا وشارل لوونغ دورية تاريخ الأديان. نشر إلياده خلال سنوات 1950 - 1967 مؤلفات عدة ذاعت شهرتها في العالم، أهمها: المقدس والدنيوي (1956 بالفرنسية و1957 بالألمانية) والأساطير والأحلام والأسرار (1957). ومفيستوفيليس والختني (1962)، وصور الأسطورة (1963)، ومن ديانات البدائيين إلى ديانة الزن (1967). ونشر عام 1967 قسماً من سيرته الذاتية بعنوان ذكريات، وهي تعطي المرحلة الأولى من حياته التي تشمل طفولته وشبابه حتى سفره إلى الهند. كما أنه حاضر في جامعات كثيرة حول العالم، منها محاضراته عن الأديان الهندية في جامعة مكسيكو (1965). و نال ألقاباً ودرجات دكتوراه فخرية من جامعات ومؤسسات دولية مثل جامعة يال والأكاديمية الأمريكية للآداب والفنون والعلوم وجامعة لابلاتا في الأرجنتين وغيرها.

وكانت السبعينيات الفترة الأكثر خصوبة في إنتاجه ونشاطه وفي التقدير العلمي الذي أحاط به. فقد نشر عام 1970 كتابه عن الأديان والفلكلور والأساطير الخاصة بالشعوب البلقانية من بلغار ورومانخصوصاً، وعنوانه من زالموكسيس إلى جنكيز خان (زالموكسيس إله أسطوري ونبي ومصلح عند هذه الشعوب). وفي عام 1972 نشر

الأديان الأسترالية، وعام 1973 مقاطع من سيرة حياة - الجزء الأول، ويغطي السنوات 1945 - 1969 من حياته. وفي الفترة نفسها تزايد الاهتمام الدولي به وبأعماله، فصار عام 1970 عضواً في الأكاديمية البريطانية، ودكتوراً فخرياً في جامعة لويولا بشيكاغو (جامعة للأباء اليسوعيين)، وفي كلية بوسطن (1971)، وجامعة لاسال في فيلadelفيا (1972)، وكلية أوبيرلين الشهيرة في ولاية أوهايو (1972)، وعضوًا في الأكاديمية النمساوية للعلوم (1973)، ودكتوراً من جامعة السوربون (1974)، وجامعة لانكستر (1975)، وعضو الأكاديمية الملكية البلجيكية (1975). كما صار مشاركاً دائمًا في مؤتمرات تاريخ الأديان حول العالم. أنسج عام 1976 الجزء الأول من كتابه تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (من العصر الحجري حتى أسرار إيلوزيس)، وتلاه عام 1978 بالجزء الثاني (من غواتاما بودا حتى انتصار المسيحية)، وفي ما بينهما صدر له عام 1977 كتاب السحر والعرافة والتنجيم والأنماط الثقافية، وفي عام 1979 أنسج الجزء الثالث من تاريخ المعتقدات الدينية: من محمد إلى عصر الإصلاح الديني (العنوان الأصلي الذي كان اقترنه إلياده هو: «من محمد إلى اللواهيت الإلحادية المعاصرة»)، ثم نشر القسم الأول من سيرته الذاتية بعنوان مذكرات - 1 - وعود الربيع (1979)، ومقاطع من سيرة حياة - الجزء الثاني (1981). وكانت الحكومات الرومانية المتعاقبة منذ مطلع السبعينيات قد أعادت له الاعتبار وبرأته من التهم التي أثارتها ضده في الخمسينيات حملة الحزب الشيوعي الروماني الحاكم وصحفته التي وصفته بأنه «منظر الحرس الحديدي، عدو الطبقة العاملة، والمدافع عن دكتatorية سالازار وأشباهه». وفي السبعينيات اتصل به مبعوثون من طرف الرئيس تشاؤشيسكو عارضين عليه الرجوع إلى رومانيا على أساس تدعيم الموقف القومي الروماني الداعي إلى الاستقلال عن الكتلة الشرقية. وفي الفترة نفسها أجرى

معه الشاعر الروماني أديريان باونيسكو مقابلة طار صيتها في ما بعد نظراً لإقدام إلياده على مدح الشاعر ونشاطه «ال رسمي»، مؤكداً أن «شبيبة أوروبا الشرقية متفوقة على شبيبة أوروبا الغربية»، وأنه في غضون عشر سنوات «سيتوقف الجيل الثوري الشاب عن التصرف تصرفات الأقلية من المحتاجين الغربيين .. إن شبيبة الشرق قد عاشت مرحلة إلغاء المؤسسات التقليدية، وهي قبلت بذلك ، ومع إن الشبيبة ليست سعيدة بالمؤسسات القائمة اليوم إلا أن سعيها هو لتطويرها». وقد تلا زيارة باونيسكو لشيكاغو زيارات أخرى قام بها الكاتب القومي الرسمي أوجين باربو والأديب قسطنطين نويكا صديق إلياده الشخصي .. وكل ذلك لإقناعه بالعودة إلى بلاده .. وعلى ما يبدو فإن إلياده قد تأثر بهذه العروض الرسمية ولم يثنه عن العودة سوى ضغوطات زملائه من المثقفين الرومانيين المنفيين في الغرب والمعادين للشيوعية .. وقد طوّلت صفححة هذه المفاوضات عند توقيع إلياده على بيان للمثقفين الرومانيين في المنفى يدين حملة القمع التي قام بها نظام تشافيسيسكو في العام 1977. وقد عادت الحملة ضده قوية منذ مطلع الثمانينيات.

توفي ميرتشيا إلياده في نيسان / أبريل 1986 بعد أربعة شهور على تدمير مكتبه بحريق اعتبره نذير شؤم. وكان سبق ذلك حملة كبيرة استهدفته بتهمة معاداة السامية والانتقام إلى الفاشية والنازية ، تعرض خلالها لشتى أشكال الضغط والإرهاب الفكري ، الأمر الذي أنهكه نفسياً وأسهم في تدهور صحته حتى وفاته. وقيل يومها أيضاً إن الحريق الذي أتى على مكتبه كان مفتعلأ.

### ميرتشيا إلياده وتاريخ الأديان

يستخدم إلياده مصطلح تاريخ الأديان المقارن للتعریف بفرعه المعرفي الجديد كما بمنهجه في العمل. وهو تعریف يشمل الميدان

الذي كان يغطيه ما كان يعرف بالألمانية باسم الدراسة الشاملة للعلم العام بالأديان (Allgemeine Religionswissenschaft). ولا يوجد في أي لغة ترجمة دقيقة للمصطلح الألماني (Religionswissenschaft) ما جعل العلماء يترجمونها وفقاً لوجهة نظرهم في: الدراسة العامة للأديان، أو الدراسة المقارنة لعلوم الأديان، أو علم الأديان، أو التاريخ المقارن للأديان، أو تاريخ الأديان، أو علم الأديان العام ... إلخ، وصولاً إلى فينومينولوجيا الأديان وسوسيولوجيا الأديان. هنا وقد وقف الكثيرون من مؤرخي الأديان موقفاً معارضأً لما يسمى التاريخ المقارن للأديان، أو الدراسة المقارنة للأديان، معتبرين أنها ليست تارياخاً بمعنى الكلمة، وأنها تنتمي إلى مجال اللاهوت والفلسفة أكثر منها إلى العلم الصحيح. واعتبر الكثيرون أن إلياده ليس مؤرخاً. إما إلياده فقد أدان من جانبه ما أسماه «الاختزالية التاريχانية» لدى هؤلاء المؤرخين الذين ينکرون على الظواهر الدينية معناها ومقاصدها وغاياتها الأصلية. وقد اعتبر إلياده إن تاريخ الأديان بالمعنى العلمي المعاصر ابتدأ مع ماكس مولر الذي كانت له الريادة في هذا الحقل، خصوصاً أنه كان أول من شدد على ضرورة أن يكون الفرع المعرفي الجديد وصفياً وموضوعياً وعلمياً ومجرداً من أي اعتبار معياري ذي صلة بلاهوت الأديان وفلسفتها. وقد نشر جوزيف كيتاغاوا (1915 - 1992) تعريفاً أراده وافياً لما يقصد هو وإلياده بمصطلح تاريخ الأديان، قال: «إن المنظمة الدولية الجامعية للاختصاصيين في هذا الفرع تبنت مؤخراً اسماً لها هو «الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان». ويبدو واضحاً أنه يجب أن نفهم من عبارة تاريخ الأديان ما معناه العلم العام بالأديان. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى طبيعة هذا الفرع ضمن سياق أعم وأشمل هو سياق الـ (Religionswissenschaft). وقد قسم جواشيم واش (1898 - 1955) الفرع الجديد إلى أربعة أقسام هي: تاريخ الأديان،

فينومينولوجيا الأديان، علم نفس الأديان، وعلم اجتماع الأديان. إلا أن إلياده أضاف إلى ذلك المقاربة الإثنولوجية والمقاربة الأنثروبولوجية. ويعتبر الكثيرون أن تعريف إلياده لهذا الفرع المعرفي ولمنهجيته في الدراسة يمكن أن يوجز كما يلي: «إنه فينومينولوجيا واجتهاد تأويلي مقارن ومورفولوجيا تاريخية للظواهر الدينية، في أن معاً، يمكن أن ندرجه تحت عنوان التاريخ العام للأديان، أو بشكل أكثر تحديداً نسميه فينومينولوجيا الأديان». ويمكن القول إن إلياده قد تأثر في صياغة فرضياته وتصانيفه واستنتاجاته كما في منهجه عمله بمصادر عدة، أولها وأهمها المعطيات والمعلومات والوثائق المتعلقة بالأديان على اختلاف أنواعها ومضامينها وأزمنتها والتي أمكن له الاطلاع عليها. ونحن نرى ذلك في كتاباته التي تغطي الأديان الغابرة أو البدائية والشamanية والديانات الآسيوية والأسترالية والشرق أوسطية والهندية... إلخ، كما تأثر إلياده بأعمال من سبقوه من مؤرخي الأديان، وخصوصاً أولئك الزملاء في «الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان». وكان الكثيرون قد رأوا في نشوء هذا الفرع المعرفي الجديد (علم الأديان العام وتاريخ الأديان المقارن) النتيجة المنطقية لعقلانية القرن التاسع عشر وعلمويته. وهذا ما أكدّه إلياده حين قال «إنه من المهم أن نلاحظ أن بدايات التاريخ المقارن للأديان تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، أي إلى الفترة التي شهدت أوج الدعاية المادية والوضعية». فالوضعية المادية التي استند إليها أوغست كونت التقت مع التزعة التطورية التي ظهرت في نظريات تشارلز داروين حول أصل الأنواع، وأطروحتات هيربرت سبنسر حول الخط الأحادي للتطور والتقدم. ووفق هذه التيارات والنظريات لم تكن الظواهر الدينية سوى مخلفات ماضٍ مظلمٍ وبنية بدائية تقضي بضرورة التطور أو التقدم باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشروع الأنوار. وفي هذه الفترة بالذات ولد العلم الجديد الخاص بالأديان

ليتازعه منذ البداية اتجاهان: اتجاه فقهاء اللغة ورئيسمهم الفقيه العلامة اللغوي والمستشرق الألماني ماكس مولر (1823 - 1900)، مؤسس الدراسات المقارنة للميثولوجيا؛ واتجاه علماء الإثنولوجيا ورئيسمهم الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد بورنست تايلور (1832 - 1917)، صاحب المذهب الإحيائي الروحي (Animism). وقد درس إلياده كل هذه المدارس والاتجاهات واستواعب تراث الوضعية، كما الدراسات النقدية والتأويلية التي راجت في عصره، وخلص إلى استنتاج أن علماء القرن التاسع عشر سيطر عليهم سرساب البحث عن الأصول: «بحيث صار الكلام عن «أصل الشيء وتطوره» رؤسماً (كليشيه)». فكتب عدد من العلماء الكبار حول أصل اللغة وأصل المجتمعات البشرية، وأصل الفن، وأصل المؤسسات والأعراق الهندو - آرية ... إلخ، وهذا البحث عن أصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية هو امتداد واستكمال لما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، ولما يحمل به العالم الحيواني (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، ولما يبذله الجيولوجي والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون.... رب قائل يقول إن البحث القلق عن أصول الحياة والفكر، والافتتان «بأسرار الطبيعة»، وهذه الحاجة إلى اقتحام بني المادة الداخلية وفك رموزها، إن كلّ هذه التطلعات والاندفاعات تشير إلى ضرب من ضروب الحنين إلى الأولاني، إلى الرحم الأصلية الشاملة. فالمادة، أو الجوهر، تشكل الأصل المطلق، البداية الأولى لـكلّ الأشياء، سواء أكانت كوناً أم حياة أم روحًا. ثمة رغبة لا تقاوم في سبر أعمق الزمان والمكان لبلوغ حدود العالم المرئي و بداياته، وخصوصاً لاكتشاف الأساس المتين الذي به قوام الجوهر والحال الجنينية التي تخلقت منها المادة الحية» (انتهى كلام إلياده). ونحن نقلنا هذا الاستشهاد الطويل لنوضح الجو العام الذي كان يسيطر في تلك الأيام والذي طبع تاريخ الأديان في بداياته بطابع

ـ «ضد - الدين» و«ضد - الغبيات»، أي ب موقف وضعى حيال «الواقع» الدينية سمتها العامة ما سُمى بالموضوعية العلمية المطلقة، والحياد البحثي الكامل، وتغلب العقل والدراسة التجريبية، أي العداء أصلًا للظاهرة الدينية باعتبارها شيئاً لاعقلاً ومقابل علمياً...

ـ سبج إلياده عكس التيار السائد في زمانه، داعياً إلى «مذهب إنساني جديد»، وإلى «نهضة جديدة»، وإلى تاريخ للأديان يأخذ بالاعتبار ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان الكوني، على الرغم من امتداده شجاعة وخیال أسلافه ممن طرحو نظريات المانا والإحيائية الروحية والطوطم والحرام والسحر والكهانة والعرفة وكبار الآلهة... إلخ، (خصوصاً مولر وفرويد وفرايزر وتايلور ولانغ). ومن الناحية المنهجية شدد إلياده على استحالة اكتشاف أصل ما للدين رافضاً كل النظريات الخاصة بتطور الأديان. وقام اجتهاده التأويلي على القطع التام مع إدعاءات الحياد والموضوعية، وعلى رفض «العقلانية» المزعومة وشتى أنواع التيارات «الاخترالية» التي لا ترى غنى وتعقيد وخصوصية كل تعبير ديني. وانتقد إلياده التطورية الموضوعية، قائلاً إن فرايزر وتايلور وسبنسر وغيرهم من التطوريين اعتقدوا أنهم يستطيعون مقارنة معطيات لا يربطها تاريخ أو جغرافيا واحدة، وتوهموا أن رد فعل العقل البشري حيال ظواهر الطبيعة هو واحد موحد نمطي. وبال مقابل اعتمد إلياده على المعاينات والمعطيات التي جمعها الأنثروبولوجيون، كما أنه كان يتبع كل ما ينشر في هذا الحقل، وذلك لتأكيد غنى المحتوى الرمزي المتحصل من المعطيات الأشد بدائية، وتعقيدها وعمقها الفكري. وكان موقف إلياده أن على مؤرخ الأديان الاهتمام الكامل بما تقدمه الأنثروبولوجيا لفرعه، وأن كل مقاربة وكل نهج أو ممشى أنثروبولوجي يُضيء الظاهرة الدينية من زاوية خاصة، ويبيرز فيها سمات مختلفة. وحده المنظور التاريخي

- الثقافي يسمح بتجنب أخطاء أولئك الذين وقفوا على أرض لا تاريجية، أو حملوا نزعة طبيعوية تطورية.

ومن جهة أخرى اهتم إلياده بزاوية النظر الجديدة التي قدمها علم نفس الأعمق (والتحليل النفسي) لفهم الظاهرة الدينية. وقد قارن في العديد من مؤلفاته بين إسهامات فرويد (سيغموند: 1856 - 1939) ويونغ (كارل غوستاف: 1875 - 1961)، مفضلًا الثاني، واعتبرًا الأول شخصية انتقالية لا تزال تتعلق بالقرن التاسع عشر بكل ما فيه وله من منهجيات ومن نزعات وضعية وعلمية وعقلانية مفرطة وإسقاطات سلبية حول تطور الأديان ومن اختزالية فاقعة تبرز في تفسير الرمزية الدينية تفسيرات لا دينية وابتدائية سطحية. ومع أنه اعترف لفرويد بإسهامه الكبير والخطير في اكتشاف اللاوعي وفي منهج التحليل النفسي، إلا أنه تأثر أكثر بيونغ وشاركه نظراته حول «اللاوعي الجماعي» و«المثال الأصلي»، أو النموذج البدئي (Archetype). لكنه حذر ونبه من مخاطر الموقف الذي يختزل الظاهرة الدينية إلى حدود سماتها التفاسانية، قائلاً إنه: «لا يجوز أن نخلط بين صعيدي المرجعية لكل منهما (مؤرخ الأديان والعالم النفسياني)، ولا بين سليمي القيم الخاص بكل منهما، ولا بين منهجياتهما المختلفة»، وأنه يجب مقاربة الظاهرة الدينية على صعيد حقل مرجعيتها الخاص بها.

وأولى إلياده اهتماماً معيناً بتيارين اثنين من تيارات السوسيولوجيا. التيار الأول هو تيار إميل دوركهايم (1858 - 1917) والمدرسة الفرنسية السوسيولوجية، التي تضم علماء مختلفين مثل هنري هوبير (Henri Hubert 1872 - 1927)، وروبرت هرتز (Marcel Graner Robert Hertz 1881 - 1915)، ومارسيل غرانير (Louis Gernet 1884 - 1940)، ولouis جرنيه (Louis Gernet 1882 - 1962).

ومارسيل موس (Marcel Maus) (1872 - 1950) ولوسيان ليفي - برويل (Lucien Levi-Bruhl) (1857 - 1939)، وروجيه كايوا (Roger Georges Dumézil) (1913 - 1978)، وجورج دوميزيل (Georges Cailloux) (1898 - 1986). وقد حمل إلياده موقفاً نقدياً من دور كهایم، معتبراً أنه هو الآخر يمثل تلك الحالة الانتقالية التي كان عليها فرويد من حيث إنه متأثر بطابع عصره وزمانه التطوري العلموي الوضعي (نظريته في الطوطمية) والاختزالي (اختزال الظاهرة الدينية إلى كونها محض ظاهرة مجتمعية). وقد خص إلياده لوسيان ليفي - برويل بانتقادات مميزة خصوصاً لجهة كلامه عن وجود «عقلية بدائية ما قبل منطقية» تختلف طبيعتها عن عقلية الإنسان المعاصر. يقول إلياده إن معظم علماء الأديان أبدوا شكواً حول وجود بنى «ما قبل منطقية» صلب العقل البدائي، أو عن كون الإنسان البدائي إنساناً ساذجاً عبيطاً. فالوعي الديني بحسب إلياده ليس مرحلة ماضية أو لحظة متخلفة في العقل البشري تشي بسذاجة الإنسان القديم أو بساطته، إنما هو جزء من بنية هذا العقل أكان قديماً أم حديثاً.

أما التيار السوسيولوجي الثاني فهو الذي يمثله ماكس فيبر (Max Weber) (1864 - 1920)، ويضم علماء أمثال راينولد نايبور (Reinhold Niebuhr) (1892 - 1971)، وهوارد بيكير (Howard Becker) (1899 - 1960)، وتالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902 - 1979)، وميلتون ينجر (J. Milton Yinger)، وجواشيم واش (Joachim Wash)، وهؤلاء بالنسبة لإلياده هم الممثلون الفعليون لتاريخ الأديان؛ وهو بذلك ي يريد القول إنهم عارضوا الترعة الاختزالية في دراسة الأديان وفهمها. ذلك أن فيبر، وعلى عكس دور كهایم، يرفض اعتبار السلوك الديني مجرد تصرف خاضع للظروف الاجتماعية للجماعة التي فيها يتجلّى، وأنه مجرد تعبير

أيديولوجي عن هذه الجماعة، أو أنه محض انعكاس لمصالحها المادية أو المعنوية. إذن يميل رأي إلياده أكثر إلى آراء مدرسة فيبر وبارسونز وواش، وهذا الأخير هو الذي دعاه إلى أمريكا وساعدته على التدريس فيها.

### ميرتشيا إلياده وفيئومينولوجيا الأديان

يعتبر الكثيرون أن الفينومينولوجيا هي التي أعطت إلى حد كبير لتاريخ الأديان الصورة التي عليها اليوم، لا بل يذهب بعضهم إلى حد المماهاة بينهما. فالبعض يقول إن كل مؤرخ أديان هو في الآن نفسه فيئومينولوجي أديان؛ وبعضهم الآخر يضيف أن هناك إجماعاً على أن تاريخ الأديان والفينومينولوجيا يستخدمان المناهج نفسها<sup>(2)</sup>. والحق أن في هذا الكلام مبالغة وتشويهاً لحقيقة هذا الفرع لا يرضاهما إلياده ورفاقه. ونحن رأينا كيف أنه، وعلى الرغم من ترحيبه الشديد بالأنثروبولوجيا وأفضالها، آلمه أن يكون تاريخ الأديان عرضة لنوع من التخصصية المفرطة إلى حد التباس الفرع مع أعمال الإثنولوجيين وغيرهم من «الاختصاصيين». وقد أعلن إلياده أن العلاقة الدينامية بين المقاربات التاريخية والفينومينولوجية تسيد على كل التاريخ الحديث للأديان. ولم يكن ذلك بسبب تحليلاته المورفولوجية، أو التصنيفية، أو بسبب الاهتمام الذي أولاه لدراسة البنى والمعاني والرموز، وإنما بصفته عالماً ومؤرخ أديان استخدم منهجاً فيئومينولوجياً رفيع المستوى. فبالنسبة لبعض معاصريه، وخصوصاً جيو فيدينغرين (Geo Widengren 1907 - 1996)، تهدف

(2) انظر المساهمات المختلفة المنشورة في كتاب : Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a Pref. by Jerald C. Brauer (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

فينومينولوجيا الأديان أولاً وأخيراً إلى إقامة تصنيفات: فهي علم يدرس مختلف الأشكال التي بها تتجلى الظاهرة الدينية. وهي تقابل تاريخ الأديان (أي التاريخ المحسن) من دون أن تلتبس به. وفي حين تدرس فينومينولوجيا الأديان مختلف تجليات الحياة الدينية وحيثما تظهر، يدرس تاريخ الأديان، بمعاييره التاريخية المخصصة به، تطور كل ديانة على حدى. كما تعمل فينومينولوجيا الأديان على إبراز قوام مختلف الظواهر الدينية وتجانسها، فهي إذاً مكملة لتاريخ الأديان. وفي الوقت الذي يقدم إلينا تاريخ الأديان التحليل التاريخي للظواهر، تعطينا فينومينولوجيا الأديان تحليلاً منظومياً نسقياً. أما بلير (Bleeker) فرأى أن هناك ثلاثة أشكال مختلفة من فينومينولوجيا الأديان: **الأول** المدرسة الوصفية التي تقول بوصف وترتيب وتصنيف الظواهر الدينية (وتتمثلها أعمال كريستنسن)، **الثاني** المدرسة النموذجية التي تعمل على تحديد وتعريف مختلف نماذج الديانات (وتتمثلها أعمال جوشيم واش وأيك هولتكرانتز)، **والثالث** المدرسة الفينومينولوجية الصافية، وتبحث عن جوهر الظواهر الدينية ومعناها وبنيتها (ويتمثلها رودولف أوتو وفان درلووي). وقد استخدم ميرتشيا إلياده مصطلح فينومينولوجيا الأديان بمعنى الأوسع، أي من حيث إنها تستوعب وتضم العلماء الذين يدرسون البنى والمعانى. أما «التاريخ» فيشمل العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينية ضمن سياقها التاريخي. الواقع أن التباعد بين هاتين المقاربتين شديد الظهور، فضلاً عن أن هناك اختلافات - تكون بارزة في بعض الأحيان - بين أعضاء كلٍّ من الفريقين اللذين يسميهما (الداعي للتبسيط على حد قوله في كتابه الذي بين أيدينا) فريق «الفينومينولوجيا» وفريق «التاريخ».

والفينومينولوجيا، بحسب إلياده، «لا تتعاطى المقارنة (من حيث

المبدأ)، إذ يكتفي صاحبها أمام هذه الظاهرة الدينية أو تلك بمقاربتها وباستكشاف معناها، في حين أن الدارس لتاريخ الأديان لا يتوصل إلى فهم ظاهرة إلا بعد أن يستوفي مقارنتها مع آلاف الظاهرات المماثلة أو المختلفة، وبعد أن يموضعها وسط هذا الكم من الظاهرات»<sup>(3)</sup>.

والحال إن إلياده كان ضحية ذلك القدر الذي حكم على العلماء أن يختاروا بين «الفينومينولوجيا الدينية» و«تاريخ الأديان»، وهو سعي إلى التوصل إلى منظور يتسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معاً، حين يعلن بأن «كلاً من المقاربتين المذكورتين تعبّر إلى حد ما عن مزاج فلسفى بعينه، وأن من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم كنه الظاهرات الدينية وبنها، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائياً في يوم من الأيام. لكن مثل هذا التوتر هو دليل إيداع، بفضلـه ينجو علم الأديان من الجمود العقائدي والخمول، إن قدر له ذلك»<sup>(4)</sup> فمن الناحية المنهجية يأخذ إلياده جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألا يغرق في البحث المعمق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنما أن يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه. فإذا كان «الفينومينولوجيون» يهتمون بمعانـي المعطيات الدينية، فإن «المؤرخين» يسعون من ناحيتـهم، إلى إظهـار كيف أن هذه المعانـي

---

Mircea Eliade: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series; 76, Rev. and enl. Ed. (New York: [Bollingen Foundation], 1964), and *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, bibliothèque scientifique, 2ème édition revue et augmentée (Paris: [Payot], 1968).

(3) من مقدمة كتابه: *Ecstasy*, Bollingen Series; 76, Rev. and enl. Ed. (New York: [Bollingen Foundation], 1964), and *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, bibliothèque scientifique, 2ème édition revue et augmentée (Paris: [Payot], 1968).

اختبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدلت واغنت، أو ذوت، على مر التاريخ. غير إن إلياده في حرصه على عدم الوقوع مجدداً في اختزالية عتيقة، يدعو للنظر إلى تاريخ المعاني الدينية هذا بوصفه جزءاً من تاريخ الفكر البشري ... فيبدو بذلك أن الدارس لتاريخ الأديان لن يستخدم الفينومينولوجيا إلا لكي يتم إنجاز عمله. «فلا أنه يبحث عن المعاني، يتوجب على دارس الأديان أن يصير إلى حد ما فينومينولوجياً أدياناً... ومن دون هرمنوطيقياً يصبح تاريخ الأديان مجرد تاريخ عادي يرفض الواقع ويرتبها بشكل جيد... وبما أن المعنى والقصد هي قوام الهرمنوطيقياً فإن كل تجلٍ للمقدس (الأساطير والرموز والطقوس) يصبح حاملاً لرسالة فعلية حقيقة كاملة المعنى بالنسبة للثقافة أو الدين أو العشيرة التي يتمظهر فيها هذا التجلي... ومن اللحظة التي يبدأ فيها دارس تاريخ الأديان في إيجاد معانٍ ومقاصد فإنه يصبح، وفقاً للمبدأ الفينومينولوجي في تعلق كل حكم عقلي، ملزماً بأن يحلل بنى التزامن التاريخي، وبالتالي بأن يقابل بين المعاني المختلفة التي تقدمها إلينا ثقافات مختلفة وأزمنة متباude...»<sup>(5)</sup>.

### الهرمنوطيقيا أو الاجتهاد التأويلي

ينطلق ميرتشيا إلياده، كما الكثيرون غيره من مؤرخي الأديان، من مبدأ ينظر إلى الدين باعتباره يقوم على افتراض وجود تجربة دينية، أو اختبار ديني يخوضه ويعيشه ذلك الكائن الديني الذي هو الإنسان، وسواء أكانت هذه التجربة تجربة أم اختبار المقدس أم القدس أم القوة القاهرة، العلية، القادرة... إلخ، فإنها تشكل القوام

(5) انظر مقاطع من: «The Sacred in the Secular World», Mircea Eliade, *Cultural Hermeneutics*, no. 1 (1973), pp. 101, 103 and 106-107.

الذي به تكون كل ظاهرة دينية (بحسب تعبير جوزيف كيتاغاوا في مقالة له بعنوان «الأديان البدائية والكلاسيكية والحديثة»، من كتابه المذكور أعلاه). وبحسب تعبير إلياده فإن «أفضل أنواع الامتياز والفخر ينالها مؤرخ الأديان هو بالضبط جهده في فك شيفرة ولغز «واقع» مشروطة (كما يجب عليها أن تكون) بلحظتها التاريخية وبالنمط الثقافي المميز لعصرها، وفي أن يفهم الوضعية الوجودية التي جعلتها ممكناً الواقع» (من كتابه: *مفisteوفيليس والختنوي*، ص 242). وفي كتابه *المقدس والدنيوي* يورد شيئاً مماثلاً: «الهدف النهائي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم وأن يضيء للأخرين سلوك الكائن الديني وعالمه الذهني الخاص» (ص 137). وعلى امتداد مؤلفاته لا ينفك إلياده يؤكد أن لا شيء أهم عند مؤرخ الأديان من الهرمنوطيقيا «أن يفهم معنى الأنماط دلالاتها أو الأشكال أو التعبيرات المختلفة للظواهر الدينية بما فيها من رموز ومن لاهوتات مخصوصة» (من كتابه: *الأديان الأسترالية*، ص 197). ولعل «الملحوظات من أجل الحوار» (1970) تحوي كلمته الأخيرة في أهمية الهرمنوطيقيا بالنسبة لمؤرخ الأديان، وفيها نقرأ: «حاولت جهدي أن أتوصل في كتاباتي إلى هرمنوطيقيا للمقدس تكون في الآن نفسه دقيقة ومتماسكة. ولم أضع على عاتقي يوماً أن أقوم ببلورة أنثروبولوجيا فلسفية شخصية. كان هدفي الأول والرئيس أن أضع منهجية تأويلية قادرة على أن تكشف للإنسان الديهي المعاصر معنى الإبداعات الدينية ومحتوها الروحي، من معتقدات غابرة وشرقية وتقليدية» ... وهو يدعو في ذلك إلى «مذهب إنساني جديد»، يرجو أن يكون «ثمرة التقاء الإنسان الغربي الحديث بعالم المعاني والدلالات المجهولة لديه، أو الأقل إلفة من عوالمه»، معطياً دوراً مهماً لتاريخ الأديان في الحياة الثقافية المعاصرة، «لأن فهم الأديان الغربية والغابرة من شأنه أن يوفر مساعدة قيمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضاً،

وبشكل خاص، لأن السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعتبر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرخ الأديان تمكّنه من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان».

خلاصة القول إن ميرتشيا إلياده يدعو مؤرخي الأديان لتسلیط الضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عهد للإنسان الغربي بها، قائلاً إنه عبر هذا الفهم بالذات لمثل تلك الأوضاع «غير المألوفة» و«الغريبة»، يمكن للغرب أن يتجاوز تلك النزعة الثقافية المحلية (التي يسميها الإقليمية الثقافية الضيقة).

## أفكار إلياده وأطروحاته الرئيسية

لعل أهم أعمال إلياده تمثل بتسليطه الضوء على معنى الشamanية من جهة، وعلى اليوغا ومدارسها من جهة أخرى. كما أنها ندين له بنظرية «العود الأبدى» (ونظرية «الحنين إلى الأصول»)، أي القول بوجود اعتقاد ضمني صلب كل الديانات، مفاده أن السلوك الديني (من عبادات ومعاملات أو طقوس) ليس تقليداً لتراث سابق نمسي على هديه فقط (سنن الأولين) وإنما هو أيضاً مشاركة في أحداث ومناسبات مقدسة، بما يعيد الزمن الأسطوري للأصول الأولى أو البدايات.

وقد تأثر إلياده هنا بكتابات رودولف أوتو (Rudolf Otto 1869 - 1937) وجيراردوس فان در لووي (Gerardus Van der Leeuw 1890 - 1950) من جهة، كما بالمدرسة المسمّاة «التقليدية أو التراثية» والتي مثلها رينيه غينون (René Guénon 1886 - 1951) ويوليوس إيفولا (Julius Evola 1898 - 1974) من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال فإن كتاب إلياده المقدس والدنيوي يُبني جزئياً على ما جاء في كتاب أوتو مبدأ المقدس لجهة أنه يبيّن فيه كيف أن

الدين يظهر إلى الوجود من تجربة أو اختبار المقدس، ومن أساطير الزمن والطبيعة. وما ميز إلياده حقاً هو اشتغاله على إبراز متوازيات عريضة ما بين الثقافات المختلفة ونقطات وحدة ما بين الأديان، وخصوصاً في الأساطير، وهو ما تسميه وندى دونيغر (Wendy Doniger) (زميلته في العمل منذ 1978 وحتى وفاته) «الكلمات الكونية العامة بين الأديان والمعتقدات التي دافع إلياده عن وجودها وكان يمكن أن يقول عنها إنها نماذج مثالية سائدة». وكان جورج دوميزيل قد امتدحه وأطروى على مقدراته الفائقة في التوليف بين أساطير مختلفة ومتمايزه وإيجاد نقاط ارتكاز مرجعية تسمح بفهم خواصها ومشتركاتها.

دافع إلياده أيضاً عن النظرية القائلة إن الفكر الديني يرتكز عموماً على ذلك التمييز القاطع بين المقدس - محرم وبين دنيوي - دهري فان. والمقدس عنده هو الله، أو الآلهة، أو الأجداد الأسطوريين، أو الآباء الأولين... إلخ، والذي هو الحقيقة والقيمة والمعنى؛ في حين أن كل الأشياء الأخرى لا تكون حقيقة أو ذات قيمة إلا من خلال مشاركتها «في» أو «مع» المقدس. ويتمحور فهم إلياده للدين حول مفهومه عن «تجلي المقدس» وظهوراته الكشفية التي يرى أنها هي التي تعطي العالم الدنيوي قصدأً ومعنى وبناء (أو بنية)، وذلك بإقامتها لنظام المقدس. فالدنيوي - الدهري، الفنان، هو حيز التجربة اليومية العادية اللادينية، أي أنه لا يملك قيمة مائزة أو ميزة معنوية، وبالتالي فلا قصد له أو هدف ينبع من بنيته الخاصة. وبهذا فإن الحيز الديني لا يعطي الإنسان مثلاً أو منوالاً لسلوكه. وبالمقابل فإن موقع ظهور المقدس أو تجلّيه له تركيبة بناء مقدسة يلتزم بها رجل الدين ويمثل لها. فالتجلي أو الظهور الكشفي لل المقدس هو كشف لحقيقة مطلقة في مقابل لا حقيقة الحيز الممتد

والمحيط. وكمثال على ما يسمى العجز المقدس الذي يتطلب استجابة الإنسان وتجاويه معه، يعطي إلياده قصة النبي موسى ووقوفه في حضرة الله، كما وردت في سفر الخروج: «وَجَاءَ (موسى) إِلَى جَبَلِ اللَّهِ حُورِيبَ. وَظَهَرَ لَهُ مَلَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبٍ نَارًا مِنْ وَسْطِ عُلَيْقَةٍ. فَنَظَرَ إِذَا عُلَيْقَةٌ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ وَعُلَيْقَةٌ لَمْ تَكُنْ تَحْرُقَ. فَقَالَ مُوسَى أَمِيلٌ إِنَّا لَأَنْظَرْنَا هَذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ. لَمَذَا لَا تَحْرُقُ عُلَيْقَةً. فَلَمَّا رَأَى الرَّبَّ أَنَّهُ مَالٌ لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللَّهُ مِنْ وَسْطِ عُلَيْقَةٍ وَقَالَ مُوسَى مُوسَى. فَقَالَ هَا أَنْذَا. فَقَالَ لَا تَقْرُبْ إِلَيْهَا هَنَا. إِخْلُعْ حَذَامَكَ مِنْ رَجْلِكَ. لَأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفًا عَلَيْهِ أَرْضَ مَقْدَسَةٍ»<sup>(6)</sup>.

يلاحظ إلياده أن الأسطورة تمثل في المجتمعات التقليدية الحقيقة الأخيرة عن الزمن الأولاني، أي ذلك الزمن الذي ظهر فيه المقدس أول ما ظهر منشأً بذلك قوام العالم وتركيبته. وتقدم الأسطورة عادة وصفاً للأحداث البدائية الأولانية التي جعلت العالم والكون والمجتمع وكل الموجودات على ما هي عليه. وبالنسبة لإلياده فإن كل الأساطير هي بهذا المعنى أساسيات بدايات وأصول، أي «حكايات عن الخلق والتوكين». والعديد من المجتمعات التقليدية تؤمن بأن قوة شيء ما تكمن في «أصله». فإذا كان الأصل يعادل القوة فهو إذا «التجلّي الأول لشيء ذي معنى وقيمة». (وبالتالي فإن قيمة شيء ما وحقيقة تكمن فقط في ظهوره الأول). وبحسب إلياده وحده المقدس له قيمة، وحده الظهور الأول له قيمة، وبالتالي فوحده الظهور الأول للمقدس له قيمة؛ والأسطورة تحكي بالضبط الظهور الأول للمقدس، وبالتالي فالعصر الأسطوري هو زمن مقدس، الزمن الوحيد الذي له قيمة، «الإنسان البدائي اهتم فقط

---

(6) الكتاب المقدس، «سفر الخروج»، الإصحاح 3، الآيات 1-5.

بالبدايات.. ولم يكن ليبالي بما حدث له أو لأشباهه في أزمنة متباينة متفرقة.. فما يهم هو ما حصل في البداية...». من هنا ما يسميه إلياده «الحنين إلى الأصول وال بدايات» التي نجدها في العديد من الديانات، والرغبة والشوق للعودة إلى فردوس أولاني. وبحسب إلياده فإن الإنسان التقليدي لا يقيم وزناً للتقدم أو التطور الخطي للتاريخ وأحداثه ووقائعه: وحده الزمن الأسطوري له قيمة وزن. وبغية إمداد حياته بقيمة ومعنى يمارس الإنسان التقليدي شتى أنواع الأساطير والرتب والطقوس. ولأن جوهر المقدس يمكنه في الزمن الأسطوري فقط، في الظهور الأول للمقدس فقط، فإن أي ظهور لاحق هو في الحقيقة والواقع «الظهور الأول». وعبر استذكار ورواية الأحداث الأسطورية وتمثيلها تقوم الأساطير والطقوس باسترداد تلك الأحداث وتفعيلها في الواقع الراهن. وهذا ما يقصده إلياده حين يقول إن السلوك الديني ليس عملية استذكار وإحياء للمناسبات والأحداث المقدسة فقط، وإنما هو مشاركة فيها. «حين يقلد أو يمثل الأقوال والأفعال المثالية لإله أو بطل أسطوري أو حتى حين يستعيد رواية مغامراتهم فقط فإن إنسان المجتمعات الغابرة يفصل نفسه عن زمن دهري فان ويدرج حاله في الزمن الأكبر، الزمن المقدس». وقد صارت نظرية إلياده في العود الأبدي من الحقائق البدوية في دراسة الأديان،(على حد قول دونيغر). ويعزو إلياده التصور الدورى للزمن (المعروف والمشهور في الحضارات القديمة) إلى الإيمان بالعود الأبدي. فاحتفالات رأس السنة في بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية وغيرها من شعوب الشرق الأدنى (على سبيل المثال لا الحصر) تعيد تفعيل أساطير الخلق والتكون السائدة عندهم. وبحسب منطق العود الأبدي فإن كل احتفال برأس سنة جديدة «كان ويكون بداية» للكون عند هذه الشعوب التي تشعر بحسب إلياده بحاجة للعودة إلى البدء الأول في مراحل دورية منتظمة تجعل من الزمن

دائرة مغلقة. ويقول إلياده إن التوق إلى الزمن الأسطوري يسبب الارتباك من سطوة التاريخ: يرغب الإنسان التقليدي في الإفلات من قبضة التاريخ وتعاقب أحداثه (التي هي بحسب إلياده فارغة من أي معنى أو قيمة أو قداسة ضمنية). ويرى إلياده إن ترك الفكر الأسطوري وقبول الزمن التاريخي الخطى مع الرعب الكامن فيه، هو أحد أسباب قلق إنسان الحضارة الحديثة (قارن بنظرية فرويد في قلق الحضارة الحديثة). والمجتمعات التقليدية تفلت من رعب هذا القلق (إلى حد ما) بأن ترفض الخضوع الكلى للزمن التاريخي.<sup>2</sup>

ويعرف إلياده بأن ليس كل الديانات، أو السلوكيات الدينية، تنتمي إلى الصنف الذي عبر عنه بنظرية الزمن المقدس والعود الأبدي. فاليهودية والمسيحية والإسلام تتبنى زمناً خطياً تاريخياً باعتباره مقدساً أو حاماً للقداسة. إلا إن إلياده يعتبر أن اليهودية والمسيحية، وبسبب احتواهما طقوس ورتب طقسوية وطقوسية، تحملان مسحة من الزمن الدوري. فالزمن الطقسي (Liturgical) هو إعادة اكتشاف دورية لزمن ما (*illud tempus*)، زمن البدايات، وهو أيضاً محاكاة للمسيح بصفته مثلاً أولياً أصلياً. ومع أن اليهودية والمسيحية لا تنظران إلى الزمن باعتباره دورة لا منتهية (حلقة مغلقة)، ناهيك عن أنهما لا ترغبان أصلاً في ذلك، بل هما تدعوان إلى مفهوم التطور الخطى للتاريخ نحو زمن مسيحياني (عوده المسيح المخلص أو يوم الحساب) وتوسيسان بذلك فعلياً لمفهوم «التقدم» من حيث كدح البشر نحو السعادة في الفردوس المستقبلي، أي العالم الآخر، إلا أن إلياده يفهم هذه الأخرويات النشورية اليهودية - المسيحية على أنها زمن دوري من حيث إن آخر الزمان هو عودة الله المتجسد (المسيح)، وعند المسلمين الله هو البداية (لا إله إلا هو الحي القيوم الخالق الباري... إلخ) وهو النهاية (في الرجوع إليه يوم

الحساب والنشرور: إنا لله وإنا إليه راجعون). والكارثة الزمنية المتمثلة بالقيامة تتضمن حداً للتاريخ (نهاية التاريخ)، أي أنها بذلك ستعيد الإنسان إلى الأبدية والغبطة الفردوسية. أما الأديان الآسيوية الدارمية<sup>(7)</sup> (Dharma) فهي على العموم تحمل نظرة دورية للزمن من قبيل الاعتقاد الهنودسي والبوذى بما يسمى كالبا (Kalpa) (كلمة سنسكريتية معناها الأيون، أو وحدة الزمن الكوني، وهي مثلاً عند الهندوس 4,32 بليون سنة، أو ما يعادل يوم واحد من حياة بraham، وعند البوذيين تترواح بين 16 مليون و 1,28 تريليون سنة). وبحسب إلياده فإن مجرد قبول النظرة الدورية للزمن يعني التزامه واستبطانه باعتباره طريراً للعودة إلى الزمن المقتس. إلا إننا نعرف من دراسة البوذية والجainية وبعض أشكال الهندوسية أن المقدس يكمن ويظهر خارج دفق العالم المادي (المسمى مايا أو الوهم) ولا يبلغه المرء إلا بالإفلات من دورات الزمن (يمكن المقارنة هنا مع النظرات أو الشطحات الصوفية والباطنية المعروفة). ولأن المقدس يوجد خارج الزمن الدوري الذي يشرط الوجود البشري، فإن البشر يستطيعون بلوغ المقدس عند الإفلات من الشرط البشري. وهنا تأتي تقنيات اليوغا لتساعد على هذا الإفلات من حدود الجسد وتمكين الروح (أتمان) من الارتفاع فوق المايا وبلوغ المقدس (الترفانا، الموكشا). فالتحرر من سجن الجسد أو موت الجسد حتى والولادة بجسد جديد هي من أساسيات النصوص اليوغية (ليس فقط بالترويض والإماتة وإنما وصولاً إلى التناسخ والتقمص وغيرها)، وهي تمثل الإفلات من قيد الشرط البشري الزمني الذهري.

ومن الموضوعات التي تتكرر عند إلياده في دراسته للأسطورة

---

(7) انظر الثبت التعريفي في هذا الكتاب.

مقوله محور العالم (Axis mundi) أو المركز الكوني وهي ملازمه بالضرورة للقسمة إلى مقدس ودنيوي. فال المقدس يمتلك كل القيمة، ولا يتوصل العالم إلى أن يكون ذا معنى وقصد إلا من خلال تجليات المقدس أو ظهراته الكشفية. فوسط الخواء (Chaos) الممتد بلا تجانس ولا نهاية، والخالي من أي نقطة ارتكاز أو مرجعية استدلال، تكشف التجليات القدسية نقطة ثابتة مطلقة هي المركز أو المحور. ولأن الحيز أو الفضاء الذهري الفاني لا يعطي الإنسان وجهة ومقصداً لحياته، صار على المقدس أن يظهر نفسه عبر التجلي أو الظهور الكشفي، مقيماً بذلك موقعاً مقدساً (أو مكاناً حرماً - مقدساً) تدور حوله وحواليه حياة الإنسان؛ فهذا الموقع الحرم، حيث يتجلى المقدس، يقيم «مركزًا ثابتاً»، محوراً، يؤدي بدوره إلى إزالة تجانس الحيز الذهري ونسبيته، ويصير المحور المركزي لكل تزوجه ومقصد مستقبلي. ويضيف إلياده أن المجتمعات التقليدية حين كانت تجد لنفسها مجال سكن جديد (أرضاً جديدة) كانت تقوم بطقوس تكريسية تهدف إلى إحياء وتفعيل التجلي المقدس الذي أقام المركز وأنشأ العالم. كما إن هندسة المباني القديمة وخصوصاً المعابد عادة ما تحاكي الصورة الأسطورية عن محور العالم. فالزيغورات البابلية صممت لكي تشبه الجبال الكونية المارة عبر الفضاءات القدسية السماوية، والصخرة في معبد سليمان في أورشليم القدس (عند اليهود) تصل إلى عمق أعمق الأمواه الأولانية المسمّاة تيهوم (Tehom). وبحسب منطق العود الأبدي فإن موقع كل مركز رمزي هو موقع مركز العالم أو سرته أو قلبه ومحوره.

الإله الأكبر المحتجج أو المتبطل هو موضوعة أساسية أيضاً عند إلياده الذي استند إلى دراسات فيلهلم شميدت ومدرسته الثقافية - التاريخية التي قالت إن الكثير من المجتمعات ما قبل الزراعية تحمل

إيماناً غامضاً بوجود إله كبير في السماء (إله سماوي أكبر أو أعلى) فقال إلياده إن في ذلك دليلاً على وجود «توحيد أولاني» قديم وسابق على الديانات التوحيدية المعروفة. ويتناقض هذا الكلام بالطبع مع تلك المدارس الغربية السائدة التي ترى الدين يتطور ويتقدم خطياً من الوثنية وتعدد الآلهة إلى التوحيد. غير أن إلياده لا يتورط مثل شميدت (فيليهم: 1868 - 1954) في اعتبار هذا التوحيد الأولاني بداية أو أصل كل دين. كما أنه لا ينفي أن هذا التوحيد الأولاني المفترض يختلف عن فكرة الله في المعتقدات التوحيدية المعاصرة، إذ إن الإله الأكبر الأولاني قد يتجلّى في حيوان من دون أن يفقد وضعيته ورتبته باعتباره كائناً سماوياً أعلى. ويقول إلياده إن اكتشاف الزراعة جلب معه جملة من الآلهة والآلهات، مسبباً احتجاب أو عطالة وتبطل الإله الأكبر إلى حد اختفائه لاحقاً من العديد من الديانات القديمة.

من بين أعمال إلياده المشهورة دراسته عن «الشamanية وتقنيات الوجود الصوفي»، وكذلك دراسته الرائعة عن «الأساطير والأحلام والأسرار». وفي كل ما كتب حول الموضوع يدعونا إلياده إلى الاقتصاد في استخدام مصطلح شامان وشامانية بحيث لا نطلقه على مطلق ساحر أو مطبّب أو عزاف، كما أنه يدعو في الوقت نفسه إلى عدم اقتصار الاسم على أقوام سيبيريا ووسط آسيا (حيث ولد الاسم ومنه انتشر). أما تعريف إلياده للشaman فهو التالي: «إنه يطبّب ويداوي ويعتقد الناس بقدراته على الشفاء وعلى اجتراح المعجزات مثل السحرة ( وإنما على شاكلة ما يقوم به الفقير الهندي) .. وهو أيضاً وأساساً معالج نفسياني أبهي متخايل، وكاهن وصوفي وشاعر ..».

وبهذا التعريف يرى إلياده أن مجتمعات الرعي والصيد والقطاف

هي التي عرفت الشamanية الصافية التي تمجد إليهاً سماوياً أكبر صار مع الوقت متبطلاً. وبحسب إلياده يؤدي الشامانيون دور مساعدة الإنسان على أن يستعيد وضع ما قبل السقوط خارج الزمن المقدس وهذا يُعبر عن الحنين إلى الفردوس وعن الرغبة في استعادة تلك الحالة الفردوسية من الحرية المطلقة ومن الغبطة والحبور، حال ما قبل السقوط. ومن أبرز ما يتعرض له الشaman احتفالية موته الافتراضي ثم بعثه من جديد وذلك لمناسبة مراسم تأهيله وتدريجه. وبحسب إلياده يتم ذلك بواسطة أرواح تقطع جسد الشaman وتتنزع لحمه عن عظامه (كما كانت تقول جدتي حين تحدث عن الجن والأرواح الشريرة)، ثم تعيد تركيب الأجزاء المقطعة وتتنفس فيها روحه من جديد.. وفي ذلك تأكيداً على ارتفاع الشaman فوق مصاف البشر.

### الترجمات العربية المعروفة

في حدود ما أطلعت عليه هناك ترجمات عدة لكتب أو لأعمال لميرتشيا إلياده (صدرت على الخصوص في سوريا)، ذكرها هنا مع التحفظ؛ إذ لربما كان هناك ترجمات أخرى لم أستطع الوصول إليها، فاقتضى التزويه والاعتذار:

تاریخ المعتقدات الدينیة، ترجمة عبد الهادي عباس، 3 ج ([دمشق]: دار دمشق، 1986؛ 1987)؛ المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس ([دمشق]: دار دمشق، 1988)؛ المقدس والعادي، ترجمة عادل العقا ([د. م.]: صحاري للنشر، 1994)، المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة ([د. م.]: العربي للطباعة والنشر، 1987). كما ترجم نهاد خياطة أيضاً: أسطورة العود الأبدي، ومظاهر الأسطورة (منشورات سوريا أيضاً)، وهي نفسها ترجمها حسيب

كاسوحة بعنوان: **أسطورة العودة الأبدية، وملامح من الأسطورة؛ إضافة إلى ترجمته صور ورموز، والتنسيب والولادات الصوفية ( وكلها نشرت في سوريا)**، كما ترجم المرحوم حسن قبيسي الحنين إلى **الأصول** (بيروت). والعنوان هو من الترجمة الفرنسية للكتاب الذي بين أيدينا.

وهناك مقالات متداولة في مجلات ودوريات عربية عدّة، أبرزها ترجمة محمد يشوعي لمقالة «بنية الأساطير»<sup>(8)</sup>. كما نجد الكثير غيرها على موقع الانترنت خصوصاً في سوريا وببلاد المغرب العربي. ويُجدر التنويه هنا بالاهتمام السوري بترجمة أعمال إلياده (ولعل ذلك راجع إلى اهتمامه بحضارات سوريا وببلاد ما بين النهرين)، كما بالمناقشات المغاربية حول أعماله.

### هذه الترجمة

حاولت في هذه الترجمة أن استفيد من تراث علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان وظاهراته كما تبلور على يد إلياده (عبر قراءة كل ما تيسر من أعماله بالفرنسية والإنجليزية)، من دون أن أغفل ما له علاقة بتراثنا العربي - الإسلامي أكان لجهة دقة المصطلح والتعبير وانطباقه على ما هو مألوف في ثقافتنا، أم لجهة إعادة فتح الباب أمام تطوير علم الأديان المقارن الذي كان استهله المسلمين الأوائل أمثال الشهريستاني بعنوان الملل والنحل. واستفدت كثيراً من أعمال وكتابات زملائي في معهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية الذين كانوا السباقين في بناء مقاربات عربية مستقلة ونقدية. أذكر

---

(8) ميرسيا إلياد، «بنية الأساطير»، ترجمة محمد يشوعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 13-14 (ربيع 1991).

الزملاء المتوفين المرحومين أنطوان عبد النور وحسن قبيسي ونبيل سليمان وهياں المولى. وأذكر الزملاء الذين أدعو لهم بطول العمر والعطاء : حسن الضيقه وشوقى الدويهي ونظير جاهل ومحمد دكروب ووضاح شراره وأحمد بيضون. ومن خارج المعهد ذكر الأستاذة الأصدقاء وجيه كوثاني وعلى حرب والطاهر لبيب. ومن خارج دائرة الأصدقاء في لبنان لا بد من ذكر سعيد الغانمي ونهاد خياطة وحسيب كاسوحة وفراس السواح الذين كان لهم مساهمات في غاية الأهمية في هذا الحقل.

وإذا كان لا بد من الكلمة شكر أساسية فهي تتجه إلى جميع العاملين في المنظمة العربية للترجمة، فرداً فرداً، لأنهم مثل الجندي المجهول الذي لا يعرف حقه إلا من عمل معه.

## تقديم

لا يتوافر بين أيدينا، للأسف، كلمة أدق من كلمة دين لكي نعبر بها عن تجربة أو اختبار «المقدس» (Sacred). فهذا المصطلح يحمل في طياته تاريخاً طويلاً جداً، على محدوديته النسبية على صعيد الثقافة، ما يجعل المرء يتساءل كيف يمكن تطبيقه، بالجملة، ومن دون تمييز، على كل الحضارات المعروفة: من الشرق الأدنى القديم إلى اليهودية وال المسيحية والإسلام، ومن الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، إلى الشعوب المسمّاة بدائية (Primitive). ولعله فات الأوان للبحث عن كلمة أخرى. بل ربما كان مصطلح «دين» لا يزال صالحًا شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بالله أو بأرواح، وإنما هو يحيينا بالضبط إلى تجربة «المقدس»، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة.

والحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف يمكن للذهن البشري أن يعمل من دون وجود قناعة لديه بأن ثمة شيئاً في العالم هو فعلًا حقيقي (Real). كما أنه يستحيل على المرء أن يتخيّل كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء «معنى» (Meaning) على دوافع الإنسان وتجاربه. فأن تعي العالم على أنه عالم حقيقي ذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطاً حميمًا باكتشاف المقدس. فمن خلال

تجربة المقدس كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقياً وقوياً وغنياً وذا معنى، وبين ما هو ليس كذلك، أي ما هو عبارة عن ذلك الدفق (Flux) الفوضوي والخطر من الأشياء، ومن ظهوراتها (Appearances) وانحلالاتها (Disappearances) (العاشرة والخالية من المعنى).

ناقشت جدليات المقدس وأواليات تكوئه (مورفولوجيته<sup>(\*)</sup>) (Morphology) في كتابات سابقة، فلا حاجة بنا إذا للعودة إلى ذلك النقاش. يكفي هنا أن أقول إن «المقدس» هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالماً ذي معنى - والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء (Chaos) - هو حصيلة سيرورة (Processus) جدلية يمكننا أن نسميتها عملية تجلّي المقدس (Manifestation). والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج المنوالية (الباراديغم<sup>(\*\*)</sup>) (Paradigm) التي

(\*) المورفولوجيا (Morphology) بالأصل هي دراسة حجم وشكل الأشياء عموماً وما نسميه هنا أوليات التكوئن. [الهواشم الموجودة في الكتاب هي من وضع المؤلف، باستثناء الهواشم المشار إليها بـ(\*)، هي من وضع المترجم].

(\*\*) منذ نهاية السنتينيات صارت كلمة باراديغم تشير إلى نمط أو متوازن فكري في أي فرع علمي أو سياق معرفي علمي. في الأصل كانت الكلمة مخصوصة في قواعد اللغة ومكتداً فإننا نجد معجم مريم - ويستر يعرفها عام 1900 باعتبارها مصطلحًا على أنها المثل أو الحكایة التي تُثْلِل عن الواقع.. والأصل اليوناني للكلمة (باراديغما) (Paradeigma) يعني النمط والمتوازن أو المثل يشتق من الكلمة بارادييكموناي أي الشرح من خلال الأمثلة. وقد أعطى فيلسوف العلوم توماس كون للكلمة معناها المعاصر والراهن وذلك حين استخدمها للدلالة على طائفة من الممارسات التي تُعَيَّن هوية فرع علمي خلال فترة محددة من الزمن. ولكن كون نفسه كان يفضل استخدام مصطلحات علم مثالي وعلم سوي أو عادي والتي لها بحسب رأيه معنى فلسفياً أدق. إلا أنه في كتابه بنية الشورات العلمية، عرف الباراديغم كما يلي: أنه مجموعة القوانين والتقييدات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويدبرون نشاطاتهم. وحالما تأسس تأخذ اسم العلم السوي أو العادي.

أوحت بها كائنات غيبية مفارقة. فمحاكاة هذه التماذج المافق - بشرية تشكل واحدة من السمات الأولية التي تتصف بها الحياة «الدينية»، وهي سمة بنوية لم تخلق بالثقافة والأزمنة. فمنذ أقدم الوثائق والواقع الدينية التي يمكن الوصول إليها، وحتى زمن المسيحية والإسلام، لم ينقطع حبل محاكاة صورة الله (باللاتينية<sup>(\*)</sup> (Imitatio dei) بوصفه معياراً وخطاً موجهاً للوجود البشري. والحق أن شيئاً غير ذلك لم يكن ممكناً. فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة نجد أن «العيش ككائن بشري» هو بحد ذاته فعل ديني. إذ إن الغذاء والحياة الجنسية والعمل، لها قيمة قدسية. بتعبير آخر، لأن نكون - أو بالأحرى لأن نصير بشراً - يعني إننا كائن «ديني».

(\*) محاكاة صورة الله هو مصطلح أو مفهوم ديني يقول إن الفضيلة بين البشر تتحقق بأن يكونوا على صورة الله وأن هذا ما ينبغي أن يكون غاية سعيهم وكدهم. وهذا المفهوم له أصل في معظم الأديان. ففي اليهودية هو مشتق من قول الكتاب المقدس إن الإنسان خلق على صورة الله. والأمر ليس فقط مجرد سعي البشر ليكون لهم أخلاق وفضائل إلهية بل هو في تصويرهم الله على صورة إنسان، كما نجد ذلك في المقطع التالي من التوراة: «وكلم رب موسى قائلاً كلّم كل جماعةبني إسرائيل وكل لهم تكونون قدسيين لأني أنا الرب إليكم قدوس»، الكتاب المقدس، «سفر اللاويين»، الإصلاح 19، الآياتان 2-1. وفي ما بعد صار هذا المفهوم جزءاً من أساسيات اليهودية الربينية (الاخامية) حيث إنها تدعو اليهود إلى التحليل بصفات الرحمة والرفق والمحبة الشبيهة بصفات الله. وفي المسيحية يؤمّر التلامذة بمحاكاة صورة الله في مناسبات عدة: «فكُونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل»، و«فكُونوا رحماء كما أن أباكم أيضاً رحيم»، الكتاب المقدس: «إنجيل متى»، «الإصلاح 5، الآية 48، وإنجيل لوقا»، «الإصلاح 6، الآية 36 على التوالي. وفي رسالة بولس إلى أهل أفسس: «فكُونوا متمثلين بالله كأولاد أحباء»، الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس»، «الإصلاح 5، الآية 1، وفي رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: «كونوا متمثلين بي كما أنا أيضاً باليسوع»، الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس»، «الإصلاح 11، الآية 1. أما في الإسلام فالروايات والأحاديث كثيرة حول معنى التشبه بأخلاق الله وحول معنى الإمام ومعنى الإنسان الكامل خصوصاً عند المتصوفة والفرق الباطنية.

هكذا، واجه التفكير الفلسفـي منذ بداياته الأولى عالـماً من المعاني كان من الناحية التكوينية والبنيوية «دينـياً». وهذا أمر يـصحـ إطـلاقـه بـصـورـةـ عـامـةـ، أيـ لـيسـ فـقـطـ عـلـىـ «الـبـدائـيـنـ» والـشـرقـيـنـ وـماـ قـبـلـ السـقـراـطـيـنـ وـحـسـبـ. لقد سـبـقـتـ جـدـلـيـةـ المـقـدـسـ كـلـ الـحرـكـاتـ الجـدـلـيـةـ التـيـ اـكـتـشـفـهـاـ الـفـكـرـ فـيـ مـاـ بـعـدـ، بلـ إـنـهـاـ كـانـتـ نـمـوذـجاـ لـهـاـ كلـهـاـ. إنـ تـجـرـيـةـ المـقـدـسـ، بـكـشـفـهـاـ عـنـ الـكـيـنـوـنـةـ وـالـمعـنـىـ وـالـحـقـيـقـةـ، فيـ عـالـمـ مـجـهـولـ الـمـعـالـمـ، فـوـضـوـيـ التـرـكـيبـ، وـبـاعـثـ عـلـىـ الـخـوـفـ، قدـ شـقـتـ الـطـرـيقـ أـمـامـ الـفـكـرـ الـمـنـظـومـ.

قد يكون هذا كافياً لإثارة اهتمام الفلاسفة بما يقوم به مؤرخو الدين وعلماء ظاهريات الأديان. لكن ثمة أوجهها أخرى للتجربة الدينية لا تقل إثارة للاهتمام عما سبق. ذلك إننا سنتفكر الظاهرات الكشفية (Hierophanies)، أي تجليات المقدس التي جرى التعبير عنها برموز وأساطير (Myths) وكائنات مفارقة للطبيعة... إلخ، بوصفها بنى، وباعتبار أنها تشكل لغة تنتمي إلى ما قبل التفكير التأملي (Prereflective) ما يجعلها تستوجب اجتهاداً تأويلياً (Hermeneutics) مخصوصاً. وقد مضى حتى الآن أكثر من ربع القرن على محاولة المشتغلين بتاريخ الدين وظاهرياته بلوحة مثل هذا التأويل المخصوص. وهذا عمل لا شأن له بالاشتغال على جمع الأشياء العتيقة (الأنتيكا)، على الرغم من أنه قد يستخدم بعض الوثائق التي وصلتنا من ثقافات بادت منذ زمن طويل، ومن شعوب بعيدة عنا كل البعد. وعندما نطبق على تاريخ الأديان تأويلاً صالحأً وسلامـاً، فإنه يكـفـ عنـ أنـ يـكـونـ مـتـحـفـاـ لـلـمـتـحـجـرـاتـ وـالـأـثـرـيـاتـ وـشـنـطـةـ الـعـجـائـبـ والـغـرـائـبـ الـبـالـيـةـ (Obsolete Mirabilia)، ليـصـبـحـ ماـ كـانـ يـتـوجـبـ أنـ يـكـونـ عـلـيـهـ مـنـذـ الـبـداـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـكـلـ باـحـثـ: سـلـسلـةـ مـنـ الرـسـائـلـ (Messages) الـتـيـ تـتـنـظـرـ مـنـ يـفـكـ رـمـوزـهاـ وـيفـهـمـهاـ.

ثم إن الاهتمام الذي قد يولى لمثل هذه «الرسائل» لا يقتصر على كونه اهتماماً تاريخياً. فهي لا «تحدثنا» فقط عن ماضٍ مضى وانقضى منذ أمد طويل، بل إنها تنمّ عن أوضاع وجودية أساسية هي مما يرتبط مباشرة بواقع الإنسان الحديث. وكما أشرت في أحد فصول هذا الكتاب فإن الوعي يعني اغتناء جمّاً بفعل الجهد التأويلي المبذول من أجل كشف سرّ (فك شيفرة) (Deciphering) معاني الأساطير والرموز وغيرها من البنى الدينية التقليدية. حتى إنَّ بوسعنا أن نتحدث، بمعنى من المعاني، عن تحول داخلي يحصل لدى الباحث، وربما - وهذا ما نأمله - لدى القارئ الشغف. فما يطلق عليه اسم فينومينولوجيا الأديان وتاريخها يمكن أن يعتبر جزءاً من ذلك العدد الضئيل من فروع المعرفة الإنسانية التي هي في الوقت نفسه تقنيات تمهدية (Propaedeutic) وروحية.

وربما أثارت هذه الدراسات اهتماماً أكبر فأكبر في مجتمع يتوجه تدريجياً نحو العلمنة. فقد يساء تأويل هذه العلمنة (Secularization)، جزئياً على الأقل، إن نظرنا إليها من منظار يهودي - مسيحي. فقد يرى فيها أناس، على سبيل المثال، تأكيداً لعملية نزع الأسطرة التي هي بدورها تكميلة متاخرة لنضال الأنبياء في سبيل تفريغ الكون والحياة الكونية من المقدس. لكن هذا ليس كل الحقيقة. فنحن نجد في أشد المجتمعات علمنة (دهرية)، وبين أكثر حركات الشبيبة المعاصرة عداءً للتقاليد والأعراف (مثل حركة «الهيبيين» (Hippie)، مثلاً)، عدداً معيناً من الظاهرات التي تبدو غير دينية، وإنما يمكن لنا أن نستشفُ فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدس - على الرغم من التسليم بعدم الاعتراف بها أنها استعادة للمقدس من جانب النظر اليهودي - المسيحي. وأنا لا أقصد هنا ذاك التدين الذي يظهر بكثير من الجلاء عبر العديد من الحركات الاجتماعية والسياسية، كحركات

الدفاع عن الحقوق المدنية أو المظاهرات التي تحتاج ضد الحرب... إلخ. فما هو ذو مغزى أهم نجده في البنى الدينية كما في القيم الدينية (والتي لا تزال لا واعية حتى اللحظة) التي تطبع الفن الحديث، وفي بعض الأفلام السينمائية المهمة ذات الرواج الشعبي الواسع، وفي عدد من الظاهرات المتعلقة بثقافة الشباب، وخصوصاً ظاهرة استعادة الأبعاد الدينية لوجود إنساني في الكون، أصيل وذي معنى (إعادة اكتشاف الطبيعة، الأعراف الجنسية المتخلصة من الكبت، التشدد على «أن يعيش المرء لدنياه وكأنه يعيش أبداً»، التخفف من أعباء «المشاريع» الاجتماعية والطموحات... إلخ).

إن معظم هذه الاستعادات للمقدس تشير إلى نمط من الديانة الكُوْنِيَّة الوثنية (Paganism)، اختفى بعد انتصار المسيحية، ولم يبق له أثر إلا بين الفلاحين الأوروبيين. إن إعادة اكتشاف قدسيّة الحياة والطبيعة لا يعني بالضرورة عودة إلى الوثنية (Paganism)، أو عبادة الأصنام (Idolatry). وعلى الرغم من أن تلك الديانة الكونية التي كان يدين بها فلاхи الجنوب الشرقي من أوروبا كانت تبدو في أعين أي واحد من الطهرانيين (Puritans)، بمثابة شكل من أشكال الوثنية، إلا أنها تبقى «طقسَ تعبد» (Liturgy) كونيّاً من الطقوس الدينية المسيحية». وقد حصل في يهودية القرون الوسطى عملية مماثلة، ففضل التقاليد المتجلستة في القبالة (Kabbalah) أساساً، جرت استعادة قداسة كونية (Cosmic Sacrality)، كان يُظن أنها انقرضت إلى الأبد بعد الإصلاح الريفي (Rabbinic Reform).

لا ترمي هذه الملاحظات إلى أن تكون محاجة عن الطابع المسيحي المستتر وراء بعض أحدث التغيرات عن ثقافة الشباب. فما أقصد قوله هنا، هو أن المرء لا يسعه في فترة أزمة دينية أن يستيقن الأجوية الخلاقة التي تشكل رداً على الأزمة - والتي ربما كانت

جدتها الإبداعية سبباً في عدم التعرف إليها. إلى ذلك، إذ لا يسعنا أن ننكهن بما ستكون عليه تعبيرات شكل جديد من أشكال تجربة المقدس كامن بالقوة في ما لم يظهر بعد. فالإنسان الكلّي (Total Man) لا يسعه البتة أن يكون تماماً متزوجاً للقداسة (Desacralized). ويحقّ لنا أن نشكّ في إن كان ذلك ممكناً أصلاً. إن العلمنة تحرّز نجاحاً كبيراً على مستوى الحياة الواقعية: فالآفكار اللاهوتية القديمة والعقائد الجامدة (Dogmas) والمعتقدات والطقوس (Rituals) والمؤسسات... إلخ. أخذت تفرغ تدريجياً من المعنى. ولكن ليس ثمة إنسان سوي يمكن أن يُختزل إلى مجرد نشاطه الوعي العقلاني. إذ إنّ الإنسان الحديث لا ينفك يحلم ويقع في الحب ويسمع الموسيقى وينذهب إلى المسرح ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب - أي أنه، بكلمة، لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضاً في عالم وجودي، خاص، وفي كون خيالي. وإذا كان ثمة من هو مؤهل للتعرّف إلى البنى والمعانى «الدينية» التي تحفل بها هذه العوالم الخاصة وهذه الأكوان الخيالية، فهو أولاً وأساساً، مؤرخ الأديان وعالم فينومينولوجيا الأديان.

لا فائدة في أن نكرر هنا إعلان الحجج التي عرضناها في متن هذا الكتاب. فهي تتلخص في القول إنّ الفائدة المرجوة من تحليل الأديان الغابرة والغريبة لا تقتصر على دلالتها التاريخية. فالفيلسوف واللاهوتي والناقد الأدبي يستطيعون الاستفادة كذلك من اكتشاف عوالم المعنى تلك، المنسية أو المحرّفة (Misrepresented) أو المهملة. ولهذا السبب فقد حاولت أن أعرض وأناقش وثائق مأخوذة من ديانات هي أقل إلفة عندها. فلقد تحقّقت في الفترة الأخيرة إنجازات مهمة على طريق فهم الديانات التوحيدية الثلاث، فضلاً عن البوذية، لا بل حتى الفلسفات الدينية في الهند. والقارئ المهتم بهذه

المواضيع لن يجد صعوبة في الحصول على عدد من المؤلفات المعروفة.

إن المقالات التي جمعتها في هذا الكتاب لم تكتب في الأصل لإطلاع «صاحب الاختصاص»، بل لتصل إلى الإنسان العادي (بالفرنسية في الأصل : *Honnête homme*) وإلى القارئ الفطّن. والحال إنني لم أتردد في إيراد أمثلة معروفة لمؤرخ الأديان أو الأنثروبولوجي أو المستشرق، أو مما يمكنهم الحصول عليه، لكنها ربما كانت غير معروفة للقارئ غير المختص. وإنني أرجو أن يكون المذهب الذي يمكن تعريفه باسم «الإنسانية الجديدة» ثمرة التقاء الإنسان الغربي الحديث بعالم المعاني والدلائل المجهولة لديه، أو الأقل إلفة من عوالمه. إن هذه المقالات، شأنها شأن كتاباتي السابقة، ترمي إلى التشديد على الوظيفة الثقافية التي يمكن لتاريخ الأديان أن يقوم بها في مجتمع «متزوع القداسة». كما أنها ترمي أيضاً إلى التوسيع في عملية التأويل المنظومة للمقدس ولتجلياته التاريخية.

إن معظم الأبحاث الواردة في هذا الكتاب سبق أن نُشرت في العديد من المطبوعات، إلا أنني أجريت عليها بعض التصحيحات والتعديلات توسيعاً وتكميلاً. وأنا هنا أسعد لشكر ثلاثة من تلامذتي السابقين: السيد هاري بارتون الذي ترجم من المخطوط الفرنسي المسودات الأولى للفصل الثالث، والسيد الفرد هيلتبايتل الذي صرّح ونقح ما له علاقة بالأسلوب في الفصول الخامس، السابع، والثامن، والسيد نورمان جيراردو الذي قام بوضع ثبت الأعلام والمصطلحات<sup>(\*)</sup>.

ميرتشيا إلياده

---

(\*) قمنا بوضع ثبت جديد للأعلام والمصطلحات على ما جرت به عادة المنظمة العربية للترجمة

# 1

## مذهب إنساني جديد<sup>(1)</sup>

يصعب على المرء أن يتبع ويلاحق التقدم الحاصل في قطاعات تاريخ الأديان كلها<sup>(2)</sup>، وهي صعوبة تزداد يوماً بعد يوم على الرغم من عدد المصادر والدوريات وثبت المراجع التي تتوفّر في أيامنا هذه للعلماء والباحثين. لذا يصعب على المرء أكثر فأكثر أن يصبح مؤرخاً للأديان. فالمؤرخ يجد نفسه، وللأسف، وقد تحول إلى متخصص بدين واحد، بل بفترة من تاريخ هذا الدين، أو بوجه خاص من أوجهه.

دفع بنا هذا الوضع إلى إيجاد دورية جديدة. لكننا لا نرمي من

---

(1) هذا الفصل هو مراجعة وتوسيعة لمقال سابق عنوانه «تاریخ الأديان ومذهب إنساني جديد»، كان قد صدر في تاريخ الأديان، انظر : Mircea Eliade, «History of Religions and a New Humanism,» *History of Religions*, vol. 1, no. 1 (Summer 1961), pp. 1-8

(2) نظراً لصعوبة ترجمة (religionswissenschaft) الألمانية، اضطررنا إلى استخدام مصطلح تاريخ الأديان (History of Religions) بمعناه الأشمل بما في ذلك ليس التاريخ بحد ذاته فقط، وإنما أيضاً الدراسة المقارنة للأديان، وmorphology الأديان، وفي morphology الأديان.

وراء هذه الدورية إلى مجرد إضافة مجلة أخرى إلى سلسلة المجالات الموجودة، نضعها في متناول الاختصاصيين (ناهيك عن أن غياب دورية مثل هذه في الولايات المتحدة من شأنه أن يكون كافياً لوحده لتبرير هذا المشروع)، بل إننا نرمي بشكل أخص إلى توفير وسيلة هي دليل إرشادي للتوجه في ميدان لا يبني يت unanim ويتسع، وإلى الحث على تبادل وجهات النظر بين الاختصاصيين الذين لا يتوفرون لواحدهم، باعتبارها قاعدة عامة، إمكانات متابعة وملاحقة التقدم الحاصل في فروع المعرفة الأخرى. وإننا لنرجو أن يصبح هذا الاتجاه وهذا التبادل في وجهات النظر أمرين ممكنين، بفضل ما تنشره دوريتنا من ملخصات لأحدث الإنجازات على طريق التقدم في فهم بعض المشكلات الأساسية في تاريخ الأديان، وبفضل النقاشات المنهجية والمحاولات الرامية إلى تحسين تأويلاً لالمعطيات الدينية.

ويحتل الاجتهد التأويلي مكاناً بارزاً في أبحاثنا بسبب كونه، لا مندودة، أقل الأوجه تطوراً في فرعنا. فالاختصاصيون إذ يهتمون، أو بالأحرى إذ يستغرقون في معظم الأحيان استغراقاً كاملاً في جمع المعطيات والواقع الدينية، ونشرها، وتحليلها - وهي مهمات يعتبرونها، عن حق، مهاماً ملحة ولا غنى عنها - فإنهم يهملون أحياناً دراسة معنى هذه المعطيات. والحال، أن المعطيات المذكورة إنما هي تعبير عن تجارب دينية مختلفة. وهي تمثل، في التحليل الأخير، مواقف وأوضاعاً اضطلع بها البشر عبر التاريخ. وسواء شاء مؤرخ الأديان أم أبي، فإنه لا يكون قد أنهى عمله عندما يعيد بناء تاريخ شكل من الأشكال الدينية، أو حين يستخلص ظروفه الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. إذ أنَّ عليه بالإضافة إلى ذلك أن يفهم معنى هذا الشكل الديني، أنَّ عليه أن يعيّن ويشرح تلك المواقف والأوضاع التي أدت إلى - أو سمحـت - بظهور أو بغلبة هذا الشكل

الديني أو ذاك، في فترة معينة من فترات التاريخ.

فقط بمقدار ما ينجز هذه المهمة يكون علم الأديان قد قام بوظيفته الثقافية الحقيقة، خصوصاً أن يجعل معنى الوثائق والواقع الدينية ميسوراً لفهم الإنسان الحديث وإدراكه. ذلك أنه مهما يكن من أمر الدراسة المقارنة للأديان في الماضي، فإنها مدعوة للاضطلاع بدور هو بغاية الأهمية في المستقبل المباشر. وكما سبق لي أن أشرت مراراً وتكراراً، فإن الفترة التاريخية التي نمر بها الآن تدفعنا إلى خوض غمار مواجهات لم يكن يسعنا حتى مجرد تصوّرها قبل خمسين عاماً. ومن ناحية أخرى، فقد باشرت شعوب آسيا مؤخراً عودتها إلى مسرح التاريخ، كما إن الشعوب المسمّاة «بدائية» قد شرعت تتهيأ للظهور في أفق تاريخ أكبر (Greater History) (بمعنى أنها تسعى لأن تصبح ذاتاً فاعلة في التاريخ بدلاً من أن تكون موضوعاته المنفعل، وهو الدور الذي كانت تقوم به حتى الآن). ولكن إذا كانت شعوب الغرب لم تعد وحدها «صانعة» التاريخ، فإن قيمها الروحية والثقافية لم يعد لها أن تتمتع بتلك المكانة المميزة التي كانت تفرد بها منذ بضعة أجيال، هذا إذا شئنا أن نضرب صفحات عن سلطانها غير الخاضع للنقاش. فهذه القيم أصبحت الآن موضع تحليل ومقارنة وإطلاق أحكام من قبل أنثروبولوجيين غير غربيين. كما إن الغربيين من ناحيتهم أخذوا ينصرفون أكثر فأكثر إلى دراسة وتفكير وفهم المسائل الروحية في آسيا والعالم الغابر. ويتوجّب أن تستكمل هذه الاكتشافات والصلات عبر الحوار. والحوار الحق يقوم على التعامل مع القيم المركزية المرعية في كل ثقافة من الثقافات المشاركة فيه. والحال أن فهم هذه القيم حقّ فهمها يستوجب الإلقاء على مصادرها الدينية. وكما نعلم فإن الثقافات غير الأوروبية، سواء أكانت شرقية أم بدائية ما زالت تغذّي من تربة دينية خصبة.

لهذا السبب نعتقد بأن تاريخ الأديان مدعو للقيام بدور مهم في الحياة الثقافية المعاصرة، لأن فهم الأديان الغربية والغابرة من شأنه أن يوفر مساعدة قيمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضاً، وبشكل خاص، لأن السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعبّر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرخ الأديان تمكّنه من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان. ذلك أن إنسانية جديدة، على الصعيد العالمي، إنما تنمو على قاعدة مثل هذه المعرفة. بل إن بوسعنا أن نتساءل حتى بما إذا كان بوسط تاريخ الأديان أن يقدم مساهمة ذات أهمية أساسية في تكوين هذه الإنسانية الجديدة. إذ إن دراسة الأديان دراسة تاريخية ومقارنة تشتمل من جهة أولى، على الصيغة الثقافية المعروفة كلها إلى يومنا هذا، سواء منها الثقافات الإثنولوجية، أم تلك التي قامت بدور كبير في التاريخ. أما من جهة أخرى، فإن مؤرخ الأديان إذ يدرس التعبيرات الدينية التي تعبّر عنها ثقافة من الثقافات فهو إنما يتطرق إليها من الداخل، وليس من خلال سياقاتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية فقط. خلاصة القول إن مؤرخ الأديان مدعو لتسلیط الضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عهد للإنسان الغربي بها. وعبر هذا الفهم بالذات لمثل تلك الأوضاع غير المألوفة و«الغربيّة»، يمكن لنا أن نتجاوز تلك النزعة الثقافية المحلية (Cultural Provincialism) [أو الإقليمية الثقافية الضيقة (المترجم)].

ليس المقصود إذاً أن نعمد إلى مجرد توسيع آفاق دراستنا، أو أن نزيد «معرفتنا بالإنسان» زيادة كمية سكنوية. فالامر الشيق والمجيء على الصعيد الثقافي يكمن في الالتقاء والتلاقي مع « الآخرين » - مع كائنات بشرية تتسم إلى أنماط شتى من المجتمعات الغابرة والغريبة. والتجربة الشخصية لهذا التأويل الفريد هي الأمر

الخلق<sup>(\*)</sup>. وليس من المستبعد أن تؤدي هذه الاكتشافات وهذه اللقاءات التي يتبعها تقدّم حقل تاريخ الأديان إلى تفاعلات وأثار شبيهة بتلك التي أدت إليها بعض الاكتشافات الشهيرة في ماضي الثقافة الغربية. وأنا أفكّر هنا، مثلاً، باكتشاف الفنون الغربية والبدائية الذي كان له أن يحيي الجماليات الغربية وينعشها. كما إنني أفكّر أيضاً، بشكل خاص، باكتشافات مدرسة التحليل النفسي التي فتحت آفاقاً جديدة أمام فهمنا للإنسان. ففي كلتا هاتين الحالين حصل التقاء مع الغريب (Foreign)، مع المجهول (Unknown)، مع الذي لا يمكن اختزاله إلى صنف المقولات المألوفة - أي وبكلمة مختصرة: مع «الآخر بتمامه وكامله»<sup>(3)</sup>. غير أن هذه الصلة بـ«الآخر» لا تخلو من مخاطراتها. والممانعة التي أبديت في بادئ الأمر تجاه الحركات الفنية الحديثة وتجاه علم نفس الأعمق هي مثال ساطع. إذ إن الاعتراف بوجود «الآخرين» يؤدي إلى إضفاء طابع «النسبية» على العالم الثقافي الرسمي، أو حتى إلى تدميره، إن جاز القول. فالعالم الجمالي (الأستطيقي (Aesthetic) الغربي لم يكن له أن يظل كما كان بعد تقبل وتمثل الإبداعات الفنية التي جاءت بها التكعيبية والسوريانية. كما إن «العالم» الذي كان يعيش فيه الإنسان قبل مقولات التحليل النفسي أصبح نسياً منسياً بعد اكتشافات سigmوند فرويد. لكن ضروب «التدمير» هذه فتحت آفاقاً جديدة أمام عقريّة الغرب الإبداعية.

(\*) انظر أدناه، ص 146 - 147 من هذا الكتاب.

(3) وصف رودolf أوتو «المقدس» بأنه: «الشيء المغاير» (بالألمانية في الأصل). وعلى الرغم من أن اللقاءات بـ«الآخر بتمامه وكامله» التي تولدت من علم نفس الأعمق والاختبارات الفنية الحديثة قد حصلت على صعيد غير ديني، فإن من الممكن اعتبارها تجارب شبه دينية.

كلّ هذا لا يمكن إلا أن يوحّي لنا بالإمكانات غير المحدودة التي تنفتح أمام مؤرخي الأديان من خلال «اللقاءات» التي تناح لهم في أثناء سعيهم لفهم أوضاع بشرية مختلفة عن تلك التي يألفون. ويصعب على المرء أن يعتقد أن خبرات «غريبة» كغرابة خبرة الصياد في العصر الباليوليتي أو خبرة الراهب البوذى، لن يكون لها أثر ولو بسيط في الحياة الثقافية الحديثة. فمن البديهي أن مثل هذه «اللقاءات» لن تصبح ثقافية خلافة إلا بعد أن يكون مؤرخ الأديان قد تخطى مرحلة التبخر الممحض (Erudition). أي بتعبير آخر، إذ يعمد بعد جمعه الوثائق ووصفه وتصنيفه لها، إلى بذل الجهد في فهمها «على قاعدة مرجعيتها الخاصة بها». وهذا لا يعني الحطف من قيمة التبخر. ولكن يجب أن يكون واضحاً لدينا، بعد كل حساب، أن التبخر بحد ذاته لا يسعه أن ينجز كلّ مهمة مؤرخ الأديان، مثلما أن المعرفة باللغة الإيطالية الدارجة في القرن الثالث عشر وبثقافة فلورنسا في ذلك العصر، ودراسة اللاهوت والفلسفة في القرون الوسطى، إلى جانب معرفة معينة بحياة ذاتي، لا تكفي كلها للكشف عن القيمة الفنية لـ *الكوميديا الإلهية* (Divina Commedia). إن المرء يكاد يتعدد في ذكر مثل هذه الحقائق البديهية. لكنه ينبغي له ألا يملّ من تكرار القول إن مؤرخ الأديان لا يكون قد أنجز عمله حين يفلح في إعادة تركيب التطور الزمني لديانة من الديانات، أو في استخلاص سياقاتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. فالظاهرة الدينية، شأنها شأن كلّ ظاهرة بشرية، شديدة التعقيد. لذا يتوجب من أجل إدراك كلّ قيمها ومعانيها أن تعالج من زوايا عدة.

ومن المؤسف ألا يكون مؤرخو الأديان قد استفادوا على نحو أفضل من خبرة زملائهم مؤرخي الأدب أو النقاد الأدبيين. فالإنجازات التي تحققت في هذين المضمرين كان من شأنها أن

تجتبيهم الواقع في حالات مؤسفة من سوء الفهم. فمن المسلم به اليوم أن هناك تواصلاً وتآزرًا بين عمل مؤرخ الأدب وعالم اجتماع الأدب، بين عمل الناقد وعالم الجماليات. ولإعطاء مثل واحد فقط نذكر أنه إذا كان من الصحيح القول إن المرء يصعب عليه فهم كتابات بلزاك ما لم تكن لديه معرفة بأحوال المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر، وما لم يكن لديه علم بتاريخ العصر (بالمعنى الواسع للتاريخ: أي التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني)، فالذى لا يقل صحة أيضاً هو أنه لا يسعنا اختزال الكوميديا البشرية (*Comédie humaine*) إلى مجرد كونها عبارة عن وثيقة تاريخية. فهي من نتاج فرد استثنائي. ولهذا السبب بالذات يجب أن تتوافر لنا معرفة بحياة بلزاك وبنفسيته. لكن حلّ مسألة هذا «العمل» (بالفرنسية في الأصل: *Oeuvre*) الضخم يستوجب أيضاً دراسته بحد ذاته، تماماً كمثل مغالبة الفنان للمادة الأولية التي يشتغل عليها، وكمثل تجاوز الفكر الخلاق لمعطيات التجربة المباشرة. وبعد أن ينهي مؤرخ الأدب مهمته فإنه يتبقى عليه أن يقوم بعمل كامل من أعمال التأويل: وهنا يمكن دور الناقد الأدبي فيه. فالناقد هو الذي يعالج النتاج الأدبي بوصفه عالماً قائماً بذاته، له قوانينه وبناء الخاصة به. إلى ذلك، وفي حالة الشعراء على الأقل، فإن نتاج الناقد نفسه لا يفي حتى الموضوع حقه. إذ إنّ من شأن دارسي الأسلوب والذوق المجماليين أن يكتشفوا قيم العالم الشعرية وأن يفسروها. ولكن هل يسعنا أن نقول إن العمل الأدبي الواحد قد أصبح في نهاية المطاف «مفسراً» عندما يقول ذوقه الجمال كلمته الأخيرة فيه؟ لا أظن ذلك طالما أنّ أعمال الكتاب الكبار تنطوي دائمًا على رسالة حفية، وهي رسالة لا يمكن إدراك مراميها إلا على صعيد الفلسفة.

أرجو أن يعذرني القارئ على هذه الملاحظات البسيطة التي أبديتها

حول تأويل الأعمال الأدبية. فهي لا شئّ ناقصة<sup>(4)</sup>. لكنني أعتقد أنها تكفي لكي أبين أن الذين يدرسون الأعمال الأدبية يعون كلّ الوعي مبلغ تعقيدها، وأنهم لا يعمدون، إلا في القليل من الاستثناءات، إلى «تفسيرها» برمّتها إلى هذا الأصل أو ذاك: مثل صدمة الولادة، أو هذا العارض الغدي، أو ذاك الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي ... إلخ. وأنا لم أخص بالذكر جزافاً ذلك الوضع الفريد الذي يتتصف به الإبداع الفني، إذ إنّ العالم الجمالي يمكن أن يقارن من زاوية معينة، بعالم الدين. فتحن في كلا الحالين، تجاه «تجارب فردية» (تجربة جمالية - ذوقية لدى الشاعر وقارئه من جهة، وتجربة دينية من جهة أخرى) وتجاه «واقع لا شخصية» (كأن نكون حيال عمل فني في

(4) من الضروري أن يأخذ المرء بالاعتبار، مثلاً، تحولات العمل الأدبي ومضاعفاته في الوعي الجماعي، لا بل حتى في «اللاوعي» الجماعي. فتداول العمل الأدبي واستيعابه وتقويمه مثل كلها مشكلات لا يستطيع فرع معرفي واحد أن يحلها بمفرده. وهذه عالم الاجتماع، وإنما معه أيضاً المؤرخ الأخلاقي والنفساني، هما اللذان يستطيعان مساعدتنا على فهم النجاح الذي أحرزه فرثر (*Werther*) [هي رواية مسرحية بعنوان آلام الفتى فرثر، كتبها غوته (1892) (الترجم)]. والفشل الذي مني به ضريبة الجسد (*The Way of All Flesh*] هي رواية (1903)، سيرة ذاتية لصامويل بتلر هاجم فيها التفاصيل البريطاني في العهد الفيكتوري. كتبت خلال الأعوام 1873 و 1884 وبحكت عن أربعة أجيال من عائلة وعن انحدار القيم والرؤى البروتستانتية الكالفينية القاسية. لم ينشر بتلر الرواية خلال حياته، وهي اشتهرت لاحقاً واحتلت المرتبة 17 بين أهم 100 رواية في القرن العشرين. (الترجم)]، وكيف أن عملاً صعباً مثل أوليس (*Ulysses*) [هناك قصيدة للوردة تينيسون بعنوان «أوليس» (1833)، كما إنّ هناك رواية جايمس جويس: «أوليس» (1922)، ورواية اليستير مال لين (1955)، ولعل إلياده يقصد الملحمـة الإغريقـية نفسها التي تحولت إلى أعمال شعبـية مشهورـة (الترجم)]، تحول إلى أدب شعـبي خلال ما يقلـ عن العشـرين عامـاً، في حين أن خـرف الشـيخوخـة (*Senilita*) وضمـير زـينـو (*Coscienza di Zeno*) [خرـف الشـيخوخـة (1898) وضمـير زـينـو أو اعـترافـات زـينـو (1923) هي روـايات لـلكـاتـب المعـروـف باـسـم إـيطـالـو سـفـيفـو (اسـمـهـ الحـقـيقـي هـارـونـ إـيتـوريـ شـميـتزـ (1861 - 1928). وكان رـجـلـ أعمالـ يـهـودـيـاً تحـولـ إـلـىـ الكـاثـوليـكـيـةـ] وهـيـ روـاـيـاتـ تـعـكـسـ تـأـثـيرـ سـيـفـمـونـدـ فـروـيدـ ومـدرـسةـ التـحلـيلـ النـفـسيـ فيـ زـمانـهاـ (الـترجمـ)] ما زـالـاـ حتـىـ الآـنـ عـلـمـينـ مـغـورـينـ ... إـلـخـ.

متحف، أو حيال قصيدة أو سيمفونية، أو أن تكون حيال صورة إلهية أو طقس أو أسطورة... إلخ). ويمكننا بالطبع أن نستمر في النقاش إلى ما لا نهاية حول المعنى الذي نميل إلى إساغه على هذه الواقع الفنية والدينية. لكن أمراً واحداً على الأقل يبدو بدبيهياً. وهو أن الأعمال الفنية، شأنها شأن «المعطيات الدينية»، تتمتع بسنخ وجود خاص بها: أنها توجد على مستوى حقل مرجعيتها الخاص بها، في عالمها المخصوص. ولا يعني كون هذا العالم هو غير العالم الطبيعي الذي تدرج التجربة المباشرة ضمنه، إنه غير واقعي. وقد نوقشت هذه المسألة بما في الكفاية، إلى حد أن تسمح لنا اجتناب العودة إلى نقاشها هنا. غير إني أكتفي بإيراد ملاحظة واحدة: العمل الفني لا يكشف عن معناه إلا بمقدار اعتباره عملاً إبداعياً قائماً بذاته، أي بمقدار ما نسلم بنمط كينونته - وهو «نمط كينونة الإبداع الفني». من دون أن نرده أو نختزله إلى واحد من أبعاده التي يتكون منها (كأن نردة القصيدة مثلًا إلى ما تتكون منه من أصوات، أو أن نختزلها إلى مفرداتها أو بنيتها اللغوية... إلخ)، أو إلى أحد أوجه استعماله اللاحقة (مثل وجه استعمال القصيدة باعتبارها حاملاً لرسالة سياسية، أو كونها وثيقة اجتماعية أو إثنوغرافية... إلخ).

كذلك يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به، لا عندما يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته. وأنا أكتفي هنا بإيراد المثل التالي: قلما نجد ظاهرات دينية أشد ارتباطاً مباشراً واتصالاً وثيقاً بالظروف الاجتماعية السياسية من الحركات «المسيحانية» والألفية الحديثة التي نجدها لدى الشعوب المستعمرة سابقاً (نحلة عبادة الحمولة<sup>(\*)</sup> (Cargo

---

(\*) نحلة عبادة الحمولة هي من صنف النحل الدينية التي ظهرت في المجتمعات القبلية عشية الغزو الاستعماري خصوصاً في غينيا الجديدة وميلانيزيا. وهي تقوم على اعتقاد بأن حولة الباخرة التي أقلت الرجل الأبيض وبضائعه وأشياءه، وإن كل الأشياء الغربية =

(... إلخ). غير أن تعين وتحليل الظروف التي هيأت ومكنته لهذه الحركات المسيحانية لا يشكلان إلا جزءاً من مهمة مؤرخ الأديان. إذ إن هذه الحركات هي أيضاً من إبداع الفكر البشري، بمعنى أنها صارت إلى ما هي عليه - «حركات دينية» لا مجرد تحركات احتجاج أو تمزد - بواسطة فعل خلاق من أفعال العقل، ما يمكننا من القول باختصار إن دراستنا لظاهرة المسيحانية البدائية يجب أن تكون مماثلة لدراستنا لـ**الكوميديا الإلهية**، أي بأن نستخدم الأدوات والوسائل كلها التي يتيحها التبحّر والمعرفة (لا أن نعتمد - بالعودة إلى كلامنا عن داتي - على مفرداتها أو تراكيب جملها، أو على مجرد التصورات اللاهوتية والسياسية التي نجدها فيها). ذلك أنه إذا كان مؤرخ الأديان منذوراً للتسريع في ظهور مذهب جديد في الإنسانية، فإن عليه أن يستخلص من هذه الحركات الدينية البدائية كلها القيمة الأصيلة فيها، أي قيمتها بما هي «إبداع روحي». أما ردها إلى سياقها الاجتماعي - السياسي، فهو في نهاية التحليل عبارة عن تسليم بأنها لم «ترتفع» بعد إلى ذلك المستوى «النبيل» الذي يجعلها قابلة للمعالجة بوصفها من إبداعات الفكر البشري على نحو ما هي عليه **الكوميديا الإلهية**، أو فيوريتي القديس فرنسيس<sup>(5)</sup>. ولهذا السبب يستطيع المرء أن يتوقع في المستقبل القريب

= المصنوعة إنما خلقتها أرواح وخصت بها الشعوب الأصلية المحلية، وإن الغربيين استولوا عليها من غير وجه حق، فاقتضى القيام بشعائر وطقوس لتطهير هذه الأشياء من رجس الأبيض، وأنه سيتخرج من ذلك رضا الأرواح التي ستغمر أبناء النحلة بالأشياء والأشياء من حوله الياخر. وفي بعض القبائل تقوم بعض النحل بتنديس وعبادة الأمريكيين البيض الذين جاءوا بهذه الحمولة.

(5) بل إن بوسعنا أن نتساءل إن كانت مختلف المحاولات «الاختزالية» لا تنت، في العمق، عن عقدة التفوق التي تحكم بعلماء الغرب. فهو لا يشكّون أبداً في أن العلم وحده - وهو إبداع غربي بحت - هو الذي سيصدّم في وجه نزع الأوهام عن الروحانية وعن الثقاقة. [أزهار القديس فرنسيس الصغيرة (فيوريتي) (Fioretti) هي باقة

اتجاه أنتلجنسي الشعوب المستعمرة سابقاً إلى أن تعتبر الكثيرين من المختصين بالعلوم الاجتماعية باعتبارهم منافحين مستررين عن الثقافة الغربية. والحق أنه ما دام هؤلاء العلماء مصرىن كلّ هذا الإصرار على القول بالأصول والسمات الاجتماعية السياسية للحركات المسيحانية «البدائية»، فإنه يظل من الممكن الاشتباه بأنّهم مصابون بعقدة التفرق الغربي، أي باقتناعهم الراسخ بأن الحركات الدينية التي من هذا النوع لا يسعها أن ترتفع إلى ذلك المستوى من «التحرر من قيد الظروف الاجتماعية السياسية» الذي ارتفع إليه جواشيم دو فلور<sup>(\*)</sup> ، مثلاً، أو القديس فرنسيس. هذا لا يعني ، بالطبع، أن من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج «تاريخها»، أي خارج سياقها الثقافي والاجتماعي - الاقتصادي. فلا وجود لحقيقة دينية «خالصة»، خارج التاريخ. إذ لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية. وإنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص. لكن التسلیم بتاريخية التجارب الدينية لا

أزهار (Florilegium) (Florilegium) وهي كلمة لاتينية مشتقة من اليونانية ἀνθολογία (Anthology) بمعنى المقطفات الراقصة كالأزهار). وتقسم إلى 53 فصلاً صغيراً عن حياة القديس فرنسيس الأسيزي (1181 - 1226) وهو من أشهر القديسين الكاثوليك اللاتين. وقد عرف بأنه شفيع الحيوانات وخصوصاً الطيور، والبيئة عموماً. مؤسس الرهبنة المعروفة باسمه: الفرنسيسكان). يعود تاريخ هذه الباقة من الزهور إلى القرن الرابع عشر ولا يعرف مؤلفها الإيطالي التوسكاني على الأغلب. اشتهرت كأفضل سيرة ترجمة حياة القديس فرنسيس، وقد استوحى منها روبرت روسيلليني فيلمه عن القديس فرنسيس (1950)، والذي كتب حبكته بالاشتراك مع فيديريكو فيلليني (المترجم)[].

(\*) جواشيم الفلوري (أو فيوري) = نسبة إلى بلدة فلورا - فيورا الإيطالية (1135-1202). من أشهر الرهبان النساك الزاهدين العابدين المتصوفين. سبب تحوله الروحي أزمة وجودانية صوفية عينة منها في أثناء حجه إلى الديار المقدسة (القدس). تأثر به الكثيرون في الغرب منهم ذاتي وريتشارد قلب الأسد والكثير من مؤسسي الرهبනات لاحقاً. أتباعه يسمون اليوم الجواشيميون.

يستتبع كونها قابلة للاختزال إلى أشكال من السلوك غير دينية. فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائمًا معطى تاريخي لا يعني أنه قابل للاختزال إلى تاريخ اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي. ويجب أن نضع دائمًا نصب أعيننا ذلك المبدأ الذي يُعتبر من المبادئ الأساسية للعلم الحديث، وهو أن «الصعيد» (Scale) هو الذي يخلق «الظاهرة» (Phenomenon). وقد سبق لي أن أشرت<sup>(6)</sup> إلى أن هنري بوانكاريه كان يتساءل - ولم يكن تساؤله ليخلو من سخرية - عما إذا كان عالم الطبيعة الذي لا يدرس الفيل إلا بالمجهر يعتقد أنه يعرف هذا الحيوان معرفة كافية. فالمجهر يكشف لنا بنية الخلايا وإوالتها، وهما بنية وإواللة مشتركتان لدى كل الكائنات العضوية المتعددة الخلايا. ولا شك في أن الفيل كائن عضوي متعدد الخلايا، ولكن هل هو يقتصر على كونه كذلك وحسب؟ إذا وضعنا أنفسنا على الصعيد المجهري، قد تردد في الإجابة. أما إذا وضعنا أنفسنا على صعيد الرؤية البشرية التي تمتاز على الأقل بأنها تقدم إلينا الفيل بوصفه ظاهرة حيوانية، فلا يعود ثمة مجال للشك في الجواب.

ليس في نيتها أن أقدم هنا منهجية (Methodology) خاصة بعلم الأديان. فالمشكلة أعقد من أن تعالج في بعض صفحات<sup>(7)</sup>. لكنني

Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions*, préf. de Georges Dumézil, (6) bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1949), p. 11, et *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed (London; New York: [Sheed and Ward, 1958]).

(7) يجد القارئ بعض الإيماءات الأولية في عدد من كتبه السابقة. بشكل خاص في: Mircea Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, pp. 1-33; *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux*, les essais, 60 ([Paris: Gallimard, 1952]), pp. 33-52 et 211 - 235; *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism*, Translated by Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, [1961]), pp. 27-41 and = 16-78; *Mythes, récits et mystères*, les essais, 84 ([Paris: Gallimard, [1957]]), pp. 7-15

أعتقد أنه لا يأس من التذكير بأن الإنسان الديني يمثل الإنسان الكلّي (Total Man). وبالتالي فإنه يجب على علم الأديان أن يصبح فرعاً معرفياً (discipline) كلياً، بمعنى أن عليه أن يستعمل النتائج كلها، وأن يفصل (Articulate) هذه النتائج ويؤلّف بينها. إذ لا يكفي أن يدرك المرء معنى ظاهرة دينية في ثقافة معينة، وأن يعمد من ثم إلى فك رموز «رسالتها» (Message) (إذ إن كلّ ظاهرة دينية تشكل «شيفرة» (Cipher)، بل يتوجب أيضاً دراسة «تاریخها»، أي تفصيل مسارات تغيراتها وبدلاتها، وصولاً في نهاية الأمر إلى استخلاص مساهمتها في الثقة بأسرها.

في السنوات القليلة الأخيرة، شعر عدد من العلماء بالحاجة إلى تخطي قدر الاختيار بين «الفيئورميولوجيا الدينية» أو «تاريخ الأديان»<sup>(8)</sup>، وإلى التوصل إلى منظور يتسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معاً. ويبدو أن جهود العلماء تتوجه حالياً نحو تصور جامع لعلم الأديان. ولا شك في أن كلاً من المقاربتيين المذكورتين تعبر إلى حد ما عن مزاج فلسفى بعينه، وأن من السذاجة الافتراض بأن

et 133-164; *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary = Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 13-20 and 99-122, and «Methodological: Remarks on the Study of Religious Symbolism,» in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a pref. by Jerald C. Brauer ([Chicago: University of Chicago Press, 1959]), pp. 86-107.

(8) نستعمل هنا هذه العبارات بمعناها الأوسع: «الفيئورميولوجيا» تشمل أذا العلماء الذين يتبعون دراسة البنى والمعنى، أما «التاريخ» فيشمل العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينية ضمن سياقها التاريخي. الواقع أن التباعد بين هاتين المقاربتيين شديد الظهور. فضلاً عن أن هناك اختلافات - تكون بارزة في بعض الأحيان - بين أعضاء كلٍ من الفريقين اللذين أسميناها للداعي التبسيط، فريق «الفيئورميولوجيا» وفريق «التاريخ».

التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم كنه (Essence) الظاهرات الدينية وبناها (Structures)، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائياً في يوم من الأيام. لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضله ينجو علم الأديان من الجمود العقائدي والخمول، إن قدر له ذلك.

والنتائج التي أسفرت عن هاتين العمليتين الفكرتين تصلح كذلك لإنتاج معرفة أكثر صدقية بالإنسان الديني (باللاتينية: homo religiosus)، فإذا كان «الفيتومينولوجيون» يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فإن «المؤرخين» يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أن هذه المعاني اختبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدلت واغتنت أو ذُوّلت على مر التاريخ. غير إننا إذا كنا نحرص على عدم الواقع مجدداً في اختزالية عتقة، علينا دائماً أن ننظر إلى تاريخ المعاني الدينية هذا بوصفه جزءاً من تاريخ الفكر البشري<sup>(9)</sup>.

وليس ثمة في فروع المعرفة الإنسانية (سواء منها علم النفس، أو علم الأنثروبولوجيا، أو علم الاجتماع... إلخ) ما يضارع تاريخ

(9) توصل مؤرخ الأديان الكبير رافائيل بتازوني في أحد كتبه الأخيرة إلى نتائج مماثلة: «الفيتومينولوجيا والتاريخ يكملان بعضهما بعضاً». فالفيتومينولوجيا لا يسعها أن تستغني عن الإثنولوجيا وعن فقه اللغة وغيرها من فروع المعرفة التاريخية. كما إن الفيتومينولوجيا تقدم، بالمقابل، للفروع التاريخية ذلك الوعي بالدين الذي لا تستطيع هذه الفروع تحصيله. من هذه الزاوية تصبح الفيتومينولوجيا الدينية عبارة عن الفهم الديني للتاريخ. إنها تاريخ في بعده الديني. فالفيتومينولوجيا الدينية والتاريخ الديني ليسا علمين اثنين، بل وجهان متكملان لعلم الأديان الجامع، وهذا ما يجعل لعلم الأديان، بما هو علم، طابعاً محدداً بوضوح يسّره عليه Raffaele Pettazzoni, «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», in: Eliade and Kitagawa, eds., *Ibid.*, p. 66.

الأديان قدرة على شق الطريق أمام نوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية. ذلك أن المقدس هو بعد كوني (Universal) شامل، وأن بدايات الثقافة، كما سنرى لاحقاً (ص 155)، تضرب جذورها في تجارب ومعتقدات دينية. ثم إن بعض الإبداعات الثقافية، كالمؤسسات الاجتماعية والتكنولوجيا والأفكار الأخلاقية والفنون... إلخ، تظل بعد علمتها الجذرية، مستعصية على الفهم السليم ما لم نعرف أرومتها (Matrix) الدينية الأصلية، على الرغم من أنها تنتقد ضمنياً هذه الأرومة أو تحورها أو ترفضها لتصبح ما هي عليه حالياً من قيم ثقافية دهرية. وهكذا فإن مؤرخ الأديان هو بوضع من يستطيع إدراك استمرارية ما سمي بالوضع الوجودي المخصوص للإنسان من حيث «كونه في العالم» (Being in the World)، إذ إن تجربة المقدس ما هي إلا قرينة له. والحق أن وعي المرء لنمط كينونته الخاص (Mode) of Being واضطلاعه ببعضات «حضوره» (Presence) في العالم يشكلان معاً تجربة «دينية».

خلاصة الأمر أن مؤرخ الأديان يضطر بفعل جهده التأويلي إلى أن «يعيش من جديد» طائفة من الأوضاع الوجودية، وإلى أن يكشف الحجاب عن عدد كبير من الأنطولوجيات (Ontology) ما قبل انتظامها في نسق (System) معين. فهو لا يستطيع، مثلاً، أن يقول إنه فهم البيانات الأسترالية ما لم يكن قد فهم «نمط كينونة الأستراليين في العالم». وكما سنرى في ما بعد، فإنه حتى في تلك المرحلة من الثقافة، نقع على مقوله التعدد في أنماط الكينونة، فضلاً عن وقوعنا على وعي بأن الطابع المخصوص الذي يتتصف به الشرط البشري (Human Condition) ما هو إلا حصيلة «تاريخ مقدس» أولاني (Primordial). (أنظر أدناه، ص 173 - 174).

والحال أنه لا يمكن إدراك هذه الأمور بنجاح ما لم يتبيّن

للباحث أن يُكَلِّ دين «مركزًا» (Center)، أي أن له تصوّراً مركزاً يبعث الحياة في أطراف ذلك المجموع (Corpus) من أساطير وطقوس ومعتقدات. وهذا الأمر ظاهر البداهة في ديانات كاليهودية وال المسيحية والإسلام، على الرغم من أن التحولات التي دخلت على هذه الديانات مع مرور الزمن تعمل في بعض الحالات على حجب «الصيغة الأصلية». فالدور المركزي الذي يقوم به على سبيل المثال عيسى (يسوع) بوصفه مسيحاً يظل شفافاً، مهما بلغت بعض التعبير اللاهوتية والكهنوتية المعاصرة من التعقيد والصنعة، قياساً على «المسيحية الأولى». ولكن «مركز» دين من الأديان لا يكون دائماً بمثيل هذه البداهة. حتى إنَّ بعض الباحثين لا يتبعون أحياناً إلى أن هناك مركزاً أصلاً. بل يحاولون بالأحرى أن يركبوا القيم الدينية المرعية في نمط معين من المجتمعات بما يجعلها تتناسب مع نظرية رائجة. لذا نجد على امتداد ما يناهز ثلاثة أرباع القرن أن الديانات البدائية قد فهمت على أنها شهادات ناطقة بصحة واحدة من النظريات السائدة في ذلك العصر: الإحيائية، عبادة الآباء الأولين، المانا (Mana)، الطوطمية ... إلخ. فأستراليا، مثلاً، اعتبرت أنها بلاد الطوطمية بلا منازع، بل إن هذه الطوطمية طوّرت أقدم أشكال الحياة الدينية نظراً لافتراض بأن الأستراليين هم أقدم الشعوب.

والحال أنه مهما كانت نظرة المرء لمختلف الآراء والمعتقدات الدينية التي تندرج كلها تحت اسم «الطوطمية»، فإن هناك أمراً ثابتاً اليوم هو أن الطوطمية لا تشكل مركز الحياة الدينية الأسترالية.

وعلى العكس، فإن التعبيرات الطوطمية، شأنها شأن آراء ومعتقدات دينية أخرى، لا تتجلّى بِكُلِّ معانيها، ولا تندرج ضمن إطار نمط مرسوم (Pattern) إلا عندما نبحث عن مركز الحياة الدينية في المكان الذي ما انفك الأستراليون يعيشون عن وجوده فيه، أي

في ذلك المفهوم المتعلق بـ «زمن الحلم»، وهو العصر الخرافي الأولاني الذي تكون العالم إبانه، كما صار الإنسان في أثنائه على ما هو عليه اليوم .. لقد ناقشت هذه المسألة مطولاً في مكان آخر، ولا أرى فائدة في العودة إلى نقاشها هنا<sup>(10)</sup>.

هذا مثل واحد من بين أمثلة عديدة أخرى، ولعله ليس أكثرها تمثيلاً على المقصود؛ إذ إنَّ الديانات الأسترالية لا تواجه الدارسين بتعقيد الأشكال وتنوعها، مثلما هي الحال بالنسبة لディانات الهند أو مصر أو اليونان. لكن من السهل أن نفهم أن إهمال مؤرخي الأديان شؤون البحث عن المركز الحقيقي لهذا الشكل الديني أو ذاك هو ما قد يفسر ربما تقصيرهم عن المساهمة الحقة في الأنثروبولوجيا الفلسفية. وكما سترى لاحقاً (الفصل الرابع)، فإن هذا التقصير يعكس أزمة أعمق وأعقد. ولكن ينبغي ألا ننسى بالمقابل وجود علامات وأمارات (signs) تدلُّ على أن هذه الأزمة بدأت تجد سبيلاً إلى الحل. ونحن سوف نتفحص بعض أوجه هذه الأزمة، ونرى إلى ما نجم عن ذلك من تجديد في فرعنا المعرفي، وذلك في الفصول الثلاثة التالية من هذا الكتاب.

---

Mircea Eliade, «Australian Religion: An Introduction,» *History of Religions*, vol. 6, no. 2 (November 1966), pp. 108-134 and 208-237.



## 2

### استعادة لتاريخ الأديان: 1912 وما بعدها<sup>(1)</sup>

كان عام 1912 عاماً له مغزى في تاريخ دراسة الدين دراسة علمية. ففي ذلك العام نشر أميل دوركهایم كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (*Formes élémentaires de la vie religieuse*), كما أنهى فلهم شميدت المجلد الأول من مؤلفه الضخم **أصل فكرة الإله** (*Ursprung der Gottesidee*), الذي لم يكتمل إلا بعد ذلك بأربعين عاماً، إذ إن المجلدين الآخرين (الحادي عشر والثاني عشر)، نُشرا في عامي 1954 و1955، أي بعد وفاة المؤلف. وعام 1912 كذلك أصدر رافائيل بتازوني دراسته المونوغرافية القيمة الديانة البدائية في

---

(1) عام 1962 دعاني ناشرو مجلة الكتاب المقدس والدين (*Journal of Bible and Religion*) إلى كتابة مسح لتاريخ الأديان خلال الخمسين سنة المنصرمة، في مقال لا يتجاوز السبعة آلاف كلمة. وبما أن مساهمات أخرى في العدد نفسه من المجلة تولت نقاش التقدم الحاصل في الدراسات المتعلقة بالمهدين القديم والجديد، فإني لم أدخل هذين الحقلين في دراستي. وإن إعدادي لهذا الكتاب قمت بمراجعة النص واستكماله من دون الإخلال بمحضطه الأصلي على الرغم من أن بعض الاتجاهات في الدراسات الكتابية ترتبط مباشرة بالاكتشافات التي حققها مؤرخو الأديان العاملون في حقول أخرى. عنوان المقال في الأصل: Mircea Eliade, «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962», *Journal of Bible and Religion*, vol. 31, no. 2 (April 1963), pp. 98-107.

سردينيا (*La Religione primitiva in Sardegna*). كما نشر كارل فيونغ كتابه التحولات في رموز الباه (الليبيدو) (*Wandlungen und Symbole*) (der Libido). في حين كان سيموند فرويد يصحح مسودات الطوطم والمحرم (*Totem und Tabu*) التي صدرت كتاباً في العام التالي.

مثلت هذه الكتب أربع مقاربات مختلفة في دراسة الدين، لم تكن أي منها جديدة كلّ الجدة: مقاربة اجتماعية، وأخرى إثنولوجية، وثالثة نفسانية، ورابعة تاريخية. أما المقاربة الجديدة الوحيدة، وهي المقاربة الفينومينولوجية للأديان، فلم تجر المحاولة لإخراجها إلا بعد مضي عشر سنوات على هذا التاريخ. غير أن فرويد فيونغ ودوركهaim وشميدت كانوا يطبقون منهجيات جديدة بالفعل، وكانتوا يدعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبتت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم. والجدير بالذكر أن أيّاً من هؤلاء المؤلفين، باستثناء بنازوني، لم يكن يستغل على تاريخ الأديان. على الرغم من ذلك فقد كان لنظرياتهم أن تؤدي دوراً كبيراً في الحياة الثقافية التي سادت خلال العقود التالية. ومع إننا لا نجد إلا قلة ضئيلة من مؤرخي الأديان ممن يعتمدون على أعمال فرويد وفيونغ ودوركهaim وشميدت وحسب، فإن هؤلاء المفكرين - وبخاصة منهم الآخرين - قد ساهموا مساهمة كبيرة في روح العصر (*Zeitgeist*) الذي عرفته الأجيال الماضية، وما زالت اجتهاداتهم حول الدين تلقى بعض التقدير حتى اليوم لدى الذين ليسوا من أهل الاختصاص.

كان هؤلاء المؤلفون جميعهم يستجيبون في صياغة فرضياتهم، سلباً أو إيجاباً، لتأثير أسلافهم المباشرين أو لتأثير معاصرיהם. في حدود 1910 - 1912 كانت المدارس الألمانية المتمحورة حول (قيمة واعتبار) الأساطير الفلكية وحول (شمولية) الحضارة البابلية قد

وصلت إلى مرحلة انحطاطها. فمن أصل إنتاج لا يأس بوفرته<sup>(2)</sup>، كان ثمة كتابان فقط لا يزالان يحتفظان بشيء من القيمة لدى الأجيال اللاحقة من الدارسين المتبحرين هما كتاب ب. إهرنرايخ **الميثولوجيا الألمانية وأصولها الأنثropolوجية** (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*) (1910)، وكتاب أ. جيريمياس المرجع **في الثقافة العقلية للشرق القديم** (*Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*) (1913)، وصدرت الطبعة الثانية عام 1929). وأهم ما ظهر في ألمانيا بين 1900 و1912 من مساهمات في تاريخ الأديان، ارتبط، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بنظرية أ. ب. تايلور الإحيائية<sup>(3)</sup>. ولكن، وخلافاً لما كانت عليه الحال خلال السنوات الثلاثين التي خلت، لم تعد هذه النظرية مقبولة عموماً. في عام 1900، كان ر. ر. مارييت قد نشر مقالته «الديانة ما قبل الإحيائية» (*Preamimistic Religion*)، وهي مقالة كان لها أن تذيع وتتشهّر، وفيها يحاول صاحبها أن يقيم البرهان على أن أول مرحلة من مراحل الدين لم تكن عبارة عن اعتقاد معتم بالآرواح بقدر ما كانت شعوراً بخوف غامض ودهشة مبهمة يغذيهما مواجهة الإنسان لقدرة مفارقة

(2) أكثر من مئة كتاب ومقال نشرت خلال خمسة عشر عاماً. حول هذه المدارس، انظر: Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, Translated from the Original German by H. J. Rose (New York: [n. pb.], 1931), pp. 91-102.

(3) مثال ذلك: Albrecht Dieterich, *Mutter erde; ein versuch über volksreligion*, von Albrecht Dieterich (Leipzig: [n. pb.], 1905); Leopold von Schroeder, *Mysterium und mimus im Rigveda* (Leipzig: [H. Haessel], 1908); Wilhelm Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle: [n. pb.], 1903), and Wilhelm Max Wundt, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, 2 vols. in 5 pts (Leipzig: [Verlag von Wilhelm Engelmann], 1900-1909), vol. 2: *Mythos und Religion*.

(المانا)<sup>(4)</sup>. وكان عدد كبير من العلماء قد وافقوا على هذه النظرية وساهموا في تطويرها، بحيث إن المانا (أو الأوراندا، أو الواكان، أو ما شابه ذلك . . . إلخ) كادت تصبح ضرباً من الرؤسّم (الكليشيه Cliché)). وعلى الرغم من الانتقادات التي صاغها الإثنولوجيون الأكفاء<sup>(5)</sup>، فإن الاعتقاد الذي ساد، في العديد من الأوساط، هو أن المانا تمثل المرحلة الأولى للدين.

فرضية أخرى حول وجود مرحلة سابقة على الإحيائية صار لها شعبية كبيرة هي تلك التي طرحتها ج. ج. فرايزر في كتابه الشهير *الغضن الذهبي* (The Golden Bough) (صدرت الطبعة الثانية عام 1900). انطلق الأنثروبولوجي العلامة من افتراض أسبيقية وجود السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري. وكان فرايزر، في الكتاب نفسه، قد تبئى ما قاله مانهارت عن الأرواح التي تسكن القمم، وطور مورفولوجيا غنية من آلهة الزرع التي تموت ثم تحيى. وعلى الرغم من كل السينات التي يشكو منها كتاب *الغضن الذهبي*، وعلى رأسها أن فرايزر لم يقم شأناً للفوارق الثقافية<sup>(6)</sup>، أي للتاريخ، فإن

Robert Ranulph Marett: «Preamimistic Religion,» *Folklore*, نشرت في : (4) vol. 11 (1900), pp. 162-182, and «Preamimistic Religion,» in: Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion* (London: [Methuen and co., 1909]), pp. 1-32.

Paul Radin, «Religion of the North American Indians,» *Journal of American Folklore*, vol. 27, no. 106 (Octoober- December 1914), pp. 335-373, esp. pp. 344ff.; Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, pp. 160-165, and Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed (London; New York: [Sheed and Ward], 1958), pp. 19 ff. and 362-365.

Schmidt, *Ibid.*, pp. 123-124; Eliade, انظر : (6) للإطلاع على نقد لنظريات فرايزر، انظر : Ibid., pp. 362-365, and Robert Heinrich Lowie: *Primitive Religion* (New York: [Boni and Liveright], 1924), pp. 137-147, and *The History of Ethnological Theory* = (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1938]), pp. 101-104.

هذا الكتاب ما لبث أن صار مرجعاً كلاسيكيّاً، وكان له أثر بالغ في عدد كبير من حقول العلم والمعرفة. كتاب آخر لا يقل أهمية عن الغصن الذهبي هو كتابه **الطوطمية والزواج الخارجي** (*Totemism and Exogamy*) (صدر في 4 مجلدات عام 1910)<sup>(7)</sup> ، الذي يصعب علينا لولاه أن نتصور فرويد يكتب الطوطم والمحرم.

تبئى دور كهaim وفرويد ويونغ الفرضيات ما قبل الإحيائية (التي تتعلق بالمانا وبأسبية السحر)، وعملوا على بلورتها وصياغتها من جديد، من خلال التشديد على أهمية الطوطمية التي شكلت بالنسبة لدور كهaim وفرويد التجليات البدائية للحياة الدينية. أما الشخص الوحيد الذي رفض النظريات كلها المعتمدة على العموم في عصره - وكانت إحيائية تايلور أم النظرية ما قبل الإحيائية، أم الطوطمية، أم آلهة الزرع - فهو فلهم شميدت الذي أنكر أن تكون هذه الأشكال الدينية في أصل الدين، أو أن تكون أشد التجارب الدينية بدائية.

=  
لخص تيودور غاستر مؤخراً أهم النقاط التي انتقدت اتجهادات فرايزر أو اخضعتها للتعديل، وذلك في تقديمـه لكتاب **الغصن النبوي الجديد**، انظر : James George Frazer, *The New Golden Bough: A New Abridgement of the Classic Work*, Edited, and with Notes and Foreword by Dr. Theodor H. Gaster (New York: Criterion Books, [1959]), pp. xvi - xx.

وانظر أيضاً النقاش الذي جرى بين أدمند ليش وجاري بعنوان : Edmund Leach [et al.], «Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply],» *Current Anthropology*, vol. 7, no. 5 (December 1966), pp. 560-575.

(7) نشر فرايزر مساهمته الأولى في : James George Frazer, *Totemism* (Edinburgh: [A. and C. Black], 1887).

ثم أعقبه بمقالات مهمـين : James George Frazer: «The Origin of Totemism,» *Fortnightly Review* (April - May 1899), and «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines,» *Fortnightly Review*, no. 78 (July - September 1905).

وسوف نرى في ما يلي أن شميدت كان يعتقد أن أقدم شكل من أشكال الحياة الدينية إنما كان الاعتقاد بإله أكبر. وكان الرجل يعتقد أيضاً أن بوسعي إثبات صحة أطروحته من الناحية التاريخية، وذلك بمساعدة فرع معرفي جديد هو الإثنولوجيا التاريخية.

### المقاربات الاجتماعية

كان الدين في رأي دوركهایم عبارة عن إسقاط للتجربة الاجتماعية. إذ لاحظ في دراسته للأستراليين أن الطوطم يمثل العشيرة والمقدس في الآن نفسه. فاستنتج من ذلك أن القدسية (أو «الله») والزمرة الاجتماعية ليسا إلا أمراً واحداً بعينه. وهذا التفسير الدوركهایمي لطبيعة الدين وأصله كان موضع انتقاد شديد من جانب بعض الإثنولوجيين البارزين. هكذا وأشار غولدنويزر إلى أن القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها لا عشائر ولا طواطم. فمن أين تستمد الشعوب غير الطوطمية ديانتها إذا؟ أضف إلى ذلك، أن دوركهایم أعلن أنه كشف عن أصل المشاعر الدينية في تلك الحمية الجماعية التي كانت أجواء أداء الطقوس الأسترالية نموذجها المفضل. لكن غولدنويزر لاحظ أنه إذا كان صحيحاً أن التجمع بحد ذاته هو الذي يولّد المشاعر الدينية، فلماذا إذا لا تتحول رقصات هنود أمريكا الشمالية اليومية إلى مناسبات دينية؟<sup>(8)</sup> أما فلهلم شميدت فانتقد من ناحيته اقتصار معلومات دوركهایم على أستراليي وسط البلاد،

Alexander A. Goldenweiser: «Religion and Society: A Critique of Emile (8) Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion,» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 14, no. 5 (March 1917), pp. 113-124; *History, Psychology, and Culture* (New York: [Alfred A. Knopf], 1933), p. 373, and *Early Civilization: An Introduction to Anthropology* (New York: [A. Knopf], 1922), p. 360 ff.

ويشكل خاص على عشائر الأروتنا، متجاهلاً بذلك أسترالي الجنوب الشرقي، وهم أشد إغراماً في القدم ولا يعرفون الطوطمية<sup>(9)</sup>. أما الاعتراضات التي أثارها روبرت لووي، فلا تقل هي الأخرى أهمية عما ذكرنا<sup>(10)</sup>.

برغم هذه الانتقادات ظلَّ كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** يحظى ببعض المكانة في فرنسا. والسبب في ذلك يعود بشكل خاص إلى أن دوركهایم كان مؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وناشر مجلة **الحولية الاجتماعية** (*L'Année sociologique*). وعلى الرغم من أن دوركهایم ماهي بين الدين والمجتمع، فإن كتابه هذا لم يكن يمثل بالمعنى الفعلي مساهمة في علم اجتماع الدين. غير أن بعض تلامذة دوركهایم البارزين نشروا في ما بعد كتاباً مهماً في هذا المجال. تجدر الإشارة بشكل خاص إلى اجهتهات مارسيل غراناني<sup>(11)</sup>، حول ديانة الصين القديمة، وإلى دراسات ل. غرنبي حول المؤسسات الدينية الإغريقية<sup>(12)</sup>.

أما لوسيان ليفي - برويل فكان له موقف خاص داخل إطار

Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, (9) pp. 115 ff.

Lowie: *Primitive Religion*, pp. 153 ff., and *The History of Ethnological Theory*, pp. 197 ff.

Marcel Granet: *La Religion des Chinois*, science et civilisation; 4 (Paris: (11) [Gauthier-Villars et cie], 1922); *Danses et légendes de la Chine ancienne*, travaux de l'année sociologique, 2 vols. (Paris: [F. Alcan], 1926); *La Civilisation chinoise* (Paris: [La Renaissance du livre], 1929), and *La Pensée chinoise, l'évolution de l'humanité, synthèse collective*; [1. section. XXV bis] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934).

Louis Gernet et André Boulanger, *Le Génie grec dans la religion* (Paris: (12) [La Renaissance du livre], 1932).

المدرسة السوسيولوجية الفرنسية<sup>(13)</sup>. فهذا الفيلسوف لجهة استعداداته ودراساته، صار مشهوراً بمقولته عن «العقلية البدائية». إذ زعم أن «البدائي» ينخرط بضرب من «المشاركة الصوفية» (بالفرنسية في الأصل «Participation mystique») مع العالم المحيط به ما يجعله عاجزاً عن التفكير السليم. وكان ليفي - برويل يعتقد أن فهم هذا النمط من العقلية ما قبل المنطقية من شأنه أن يساعد الباحث المعاصر على إدراك معنى الرموز والأساطير ووظيفتها، وصولاً إلى فهم البيانات البدائية والغابرة. وقد لاقت فرضية وجود عقلية ما قبل منطقية نجاحاً كبيراً. وعلى الرغم من أنها لم تزل موافقة الإثنولوجيين<sup>(14)</sup> أبداً، إلا أنها كانت موضع نقاشات حامية من جانب

(13) تقدم ليفي - برويل بفرضيته حول وجود «العقلية البدائية» في : Lucien Lévy- Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: [F. Alcan], 1910), et *La Mentalité primitive* (Paris: [F. Alcan], 1922).

غير أن بعض كتاباته اللاحقة لا تقل أهمية في نظر مؤرخ الأديان عن الكتابين المذكورين. انظر بشكل خاص : Lucien Lévy-Bruhl: *L'Âme primitive, travaux de l'année sociologique*, 2<sup>ème</sup> ed. (Paris: [F. Alcan], 1927); *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, travaux de l'année sociologique* (Paris: F. Alcan, 1931), et *La Mythologie primitive; le monde mythique des Australiens et des Papous, avec 4 planches hors-texte, travaux de l'année sociologique*, 2<sup>ème</sup> ed. (Paris: [F Alcan], 1935).

Wilhelm Schmidt, in: *Anthropos*, vol. 7 (1912), pp. 268-269; Olivier (14) Leroy, *La Raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris: Librairie P. Geuthner, 1927), p. 47 ff. Raoul Allier, *Le Non-civilisé et nous; différence irréductible ou identité foncière?*, bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1927); Goldenweiser, *Early Civilization: An Introduction to Anthropology*, 1 p. 380-389; Lowie, *The History of Ethnological Theory*, pp. 216-221; Edward Evan Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Sir D. Owen Evans Lectures; 1962 (Oxford: [Clarendon Press], 1965), pp. 78-99, and R. Thurnwald, in: *Deutsche Literatur-zeitung* (1928), pp. 486-494.

علماء النفس وال فلاسفة . وظن يونغ أنه وجد في المشاركة الصوفية واحداً من البراهين على وجود لوعي جماعي . غير أن ليفي - برويل ، كان عالماً مستقيماً غاية الاستقامة . فهو أعاد النظر في أواخر سني حياته في فرضيته ، ثم تخلّى عنها . ومات من دون أن يجد متسعًا من الوقت لعرض تصوراته الجديدة حول هذه المسألة ، وقد نشرت دفاتره (*Carnets*) (بالفرنسية في الأصل) بعد وفاته ، على يد م. لينهارت عام 1948 . وعلى الرغم من أن كتابات ليفي - برويل الأولى كانت تقوم على فرضية مغلوطة ، إلا أنها كانت ذات قيمة واعتبار ، فهي ساهمت في إثارة الاهتمام بالإبداعات الروحية للمجتمعات الغابرة .

كان تأثير مارسيل موس ، وهو أحد أهم علماء عصره وأكثرهم تواضعاً ، أقل جلاء إنما أشد عمقاً وانتشاراً . فمقالاته عن الأضاحية والسحر والهبة ، بما هي شكل بسيط من أشكال التبادل ، تعدّ من الكلاسيكيات التي يتكرر ذكرها<sup>(15)</sup> . ومن المؤسف أنه لم ينجز كتابه **المفصل الكبير** (*Opus Magnum*) وهو عبارة عن مصنّف في الإثنولوجيا باعتبارها علم الواقع الاجتماعية الكلية ، إلا أن دروسه والمثل الذي ضربه في حياته أثراً في عدد كبير من مؤرخي الأديان الفرنسيين ، نذكر منهم جورج دوميزيل وموريس لينهارت . ويمثل كتاب هذا الأخير : *دو كومو* (*Do Komo*) واحدة من أكثر المساهمات حيوية وأشدّها حثاً على فهم الأسطورة والطقس عند البدائيين<sup>(16)</sup> .

(15) جمع معظم هذه الدراسات في كتاب نشر بعد موت موس ، بعنوان **السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا** ، مع مقدمة قيمة لكلود ليفي ستروس ، في : Marcel Mauss , *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

Maurice Leenhardt , *Do kamo; la personne et le mythe dans le monde mélanésien* , la montagne sainte-Geneviève; 6 ([Paris: Gallimard, 1947]).

ولا يسعنا كذلك أن ننسى كتابات المستشرقين الفرنسيين (Africanists)، وبخاصة كتابات مارسيل غريول وتلامذته<sup>(17)</sup>. ففي كتاب شيق بعنوان *إله الماء* (*Dieu d'eau*) (1948) عرض غريول للتقاليد الأسطورية الباطنية عند قوم الدوغون. وكان لهذا الكتاب نتائج مهمة من حيث إعادة تقييم «الديانات البدائية»، إذ إنه كشف عن مؤهلات مدهشة لدى الدوغون في مجال التأمل الذهني المنظم، وليس عن حرقنات صبيانية على نحو ما كان يفترض «بالعقلية ما قبل المنطقية» أن تكون. كما كشف أيضاً عن نواقص معلوماتنا بشأن الفكر الديني الحقيقي لدى البدائيين. والحق أن الدوغون لم يفصحوا عن عقيدتهم الباطنية لغريول إلا بعد أن أقام الرجل مرات متالية بين ظهرانيهم، وفقط بعد ذاك بفضل ظروف مناسبة. فيحق للمرء إذاً، بناء على ما سبق، أن يرتاب في أن معظم الكتابات التي تعالج «الديانات البدائية» تعرض وتفسر ما يكاد يقتصر حسراً على مظاهرها الخارجية، وعلى ما هو أقل ما فيها شأناً.

وقدم علماء إثنولوجيا وعلماء اجتماع فرنسيون آخرون مساهمات مهمة من أجل فهم الحياة الدينية في المجتمعات الأمية. نذكر منها دراسات الفرد مترو حول ديانات أمريكا الجنوبية وهaiti، والدراسات المونوغرافية التي وضعها جورج بالاندييه حول علم الاجتماع الأفريقي، وبخاصة أعمال كلود ليفي ستروس حول

(17) انظر من بين أشياء أخرى : Marcel Griaule, *Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemméli* (Paris: [Editions du Chêne, 1948]); Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, préf. de Marcel Griaule, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], 1951), et E. Michael Mendelson, «Some Present Trends of Social Anthropology in France,» *British Journal of Sociology*, vol. 9, no. 3 (September 1958), pp. 251-270.

الطوطمية وبنية الأسطورة وعمليات «الفكر البري» (Savage Mind) بشكل عام، وهي أعمال تحظى بشعبية واسعة ومتزايدة. والحق أن ليفي ستروس ينفرد في كونه قد استقطب اهتمام الجمهور المثقف «بالبدائيين»، وهو الاهتمام الذي كان ليفي - برويل قد أثاره قبل خمسين عاماً<sup>(18)</sup>.

وبموازاة تأثير دوركهایم، جاء وقع سوسيولوجيا الدين، بالمعنى الحرفـيـ، كما مثـلـها ماكس فيـبرـ وأرنـستـ تـرـولـتشـ - إنـماـ هيـ اقتـصرـتـ بدـاـيـةـ عـلـىـ أـلـمـانـيـاـ قـبـلـ أـنـ تـبـلـغـ أـمـريـكاـ، شـمـالـهـاـ وـجـنـوـبـهـاـ، كـمـاـ إـيطـالـيـاـ، بـعـدـ الـحـرـبـ الـعـالـمـيـةـ الثـانـيـةـ. وـلـمـ تـدـخـلـ سـوـسـيـوـلـوـجـيـاـ الدـيـنـ بـمـعـناـهـاـ الفـعـلـيـ فـرـنـسـاـ إـلـاـ فـيـ مـرـحـلـةـ مـتـأـخـرـةـ. إـلـاـ أـنـ هـذـاـ فـرعـ الـجـدـيدـ مـاـ فـتـعـ يـشـهـدـ مـنـذـ نـهـاـيـةـ الـحـرـبـ الـعـالـمـيـةـ الثـانـيـةـ نـمـوـاـ سـرـيـعاـ. يـكـفـيـ أـنـ نـشـيرـ هـنـاـ إـلـىـ غـابـرـيـلـ لوـبـرـاـ، وـإـلـىـ فـرـيقـ الـبـاحـثـيـنـ الشـبـانـ الـذـيـنـ نـشـرـواـ أـرـشـيفـاتـ سـوـسـيـوـلـوـجـيـاـ الـأـدـيـانـ<sup>(19)</sup> (Archives de sociologie des religions). وفي

Alfred Métraux: *Le Vaudou haïtien*, 6<sup>e</sup>me ed. (Paris: [Gallimard, 1958]), (18) and *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, édition posthume établie par Simone Dreyfus, bibliothèque des sciences humaines ([Paris: Gallimard], 1967), and Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], 1955); Claude Lévi-Strauss: *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: [Presses universitaires de France], 1962); *La Pensée sauvage* ([Paris: Plon, 1962]), et *Le Cru et le Cuit*, His Mythologiques; 1 ([Paris: Plon, 1964]).

Gabriel Le Bras: *Etudes de sociologie religieuse*, bibliothèque de (19) sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], [1955-1956]), et «Sociologie des religions: Tendances actuelles de la recherche,» *Current Sociology*, vol. 5, no. 1, (1956), and *Archives de sciences sociales des religions* (Paris): no. 1 (janvier- juin 1956) et no. 13 (janvier- juin 1962).

الولايات المتحدة قدم تالكوت بارسونز<sup>(20)</sup> وج. ملتون ينجر وجواشيم واس مساهمات قيمة. فنشر واس مدخل إلى سوسيولوجيا الدين (*Einführung in die Religionssoziologie*) عام 1931، ثم أطلقه بعد ثلاثة عشر عاماً بكتابه سوسيولوجيا الدين<sup>(22)</sup>. ويكتسي الموقف المنهجي الذي تبنّاه واس أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا. فقد كان الرجل مؤرخاً للأديان بالدرجة الأولى أو، بشكل أدق، اختصاصياً بعلم الأديان (بالألمانية: *Religionswissenschaft*) لا تشكل سوسيولوجيا الدين، في نظره، إلا واحداً من فروعه الأربع (إلى جانب تاريخ الأديان وفيمنيولوجيا الدين وعلم نفس الدين).

لقد انصرف واس طيلة حياته إلى حل مشكلة التأويل، ولا يزال

Talcott Parsons, «The Theoretical Development of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, no. 2 (April 1944), pp. 176-190, and Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Glencoe, Ill.: [Free Press], 1949).

John Milton Yinger: *Religion, Society, and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion* (New York: [Macmillan, 1957]) and «Present Status of the Sociology of Religion,» *Journal of Religion*, vol. 31, no. 3 (July 1951), pp. 194 - 210.

Joseph M. Kitagawa, «Joachim Wach et la Sociologie de la Religion,» pp. 25-40, et Henri Desroche, «Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach,» pp. 41-63, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1 (janvier-juin 1956); Joseph M. Kitagawa, «Introduction: The Life and Thought of Joachim Wach,» in: Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Edited with an Introd. by Joseph M. Kitagawa, Lectures on the History of Religions, New Series; no. 4. Columbia Paperback (New York: [Columbia University Press], 1958), pp. xiii-xlvii, and *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1 (janvier-juin 1956), pp. 64-69.

حيث يتضمن الأخير بيلوغرافيا جواشيم واس.

كتابه في التأويل (*Das Verstehen*)، في ثلاثة مجلدات (1926 - 1933)، يعتبر الكتاب العياري (ستاندارد) في هذا الموضوع. كان واش يشعر بضرورة النظر بمنتهى الاهتمام إلى التكيف الاجتماعي للحياة الدينية فضلاً عن السياقات الاجتماعية لمختلف التعبيرات الدينية. غير أنه كان يرفض التصور المتطرف الذي كان يرى الحياة الدينية مثل ظاهرة برانية تطفو على سطح البنية الاجتماعية. لقد حرص واش على تحويل اهتمام المستغلين بسوسيولوجيا الدين نحو علم الأديان، إلا أنه لم ينجح بذلك نجاحاً كبيراً. إذ إنَّ معظم هؤلاء الاختصاصيين، لا سيما من كان منهم في العالم الناطق بالإنجليزية، كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأنَّ الوسائل التي يعتمدونها كافية لتوضيح البنى الدينية والأحداث الدينية. وباستطاعتنا إلى حدٍ ما أن نفهم هذا الموقف. إذ إنَّ كلَّ فرع من فروع المعرفة يسعى إلى تغطية ما أمكنه من المجالات. إلى ذلك، فإنَّ النمو الكبير الذي عرفته العلوم الاجتماعية خلال السنوات الخمسين الأخيرة من شأنه أن يحضر الباحث في سوسيولوجيا الدين على اتخاذ موقف المستقل، إذ يبدو بمعنى من المعاني أنَّ سوسيولوجيا الدين أكثر «علمية» وأكبر فائدة من فروع «علم الأديان» الأخرى، هذا في نطاق الحضارة الغربية على الأقل.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ سوسيولوجيا الدين قدّمت لعلم الأديان العام، وما زالت تقدّم، إسهامات مهمة. فقاعدة المعلومات والمعطيات السوسيولوجية تساعد العالم على فهم السياق الحي الذي تندمج وثائقه ضمنه، وتقيه شرُّ الانزلاق وراء تأويل الدين تأويلاً مجردة. والحق أنه ليس هناك أمر ديني «محض». فالشأن الديني هو دائماً «أيضاً» شأن تاريخي واجتماعي وثقافي ونفساني، إذا شئنا أن نذكر فقط أهم أبعاده. وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدد دائماً على هذا التعدد في المعاني فذلك يعود أساساً إلى أنه يفترض به أن يُركّز على

المعنى الديني لوثائقه. وإنما يبدأ الالتباس عندما يؤخذ «وجه واحد فقط» من أوجه الحياة الدينية على أنه أولي وذي معنى، بينما بقية الأوجه أو الوظائف ينظر إليها على أنها ثانوية أو حتى وهمية. لقد اتبع دوركاهايم وآخرون غيره من المشتغلين على سوسيولوجيا الدين منهجاً احتزاليَا كهذا، بل إن فرويد كشف في كتابه *الطوطم والمحرّم* عن احتزالية أشدَّ من هذه وأدھى.

## علم نفس الأعمق وتاريخ الأديان

يرى فرويد أن في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل أولية. أخذ فرويد بنظرية أتكنسون التي تقول إن الجماعات الأكثر بدائية كانت تتشكل من «ذكر راشد وعدد من الإناث ومن الذكور اليافعين الذين سرعان ما كان يطردهم كبير القوم عندما كانوا يبلغون السن التي يصيرون فيها مصدراً لإثارة غيرته»<sup>(23)</sup>. ثم يعمد الآباء المطربون في آخر الأمر إلى قتل أبيهم، ثم إلى أكله وتقاسم الإناث في ما بينهم. يقول فرويد: «أما أن يكونوا قد أكلوا جثة أبيهم، فليس في الأمر ما يدهش على الإطلاق، نظراً لكونهم متوحشين من أكلة لحوم البشر.. وتكون الوليمة الطوطمية والحالة هذه، ولعلها كانت أول عيد في تاريخ البشر، تكراراً أو احتفالاً بذكرى ذلك الحدث العظيم والإجرامي الذي شكل نقطة انطلاق لأمور كثيرة كالتنظيمات الاجتماعية، والتحريمات الأخلاقية والدين»<sup>(24)</sup>. وكما

A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-Analysis,» (23) *American Anthropologist* (New Series), vol. 22, no. 1 (January - March 1920), pp. 48-55, Quoted in: Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, p. 110.

Sigmund Freud, *Totem und tabu*, p. 110, Quoted in: Kroeber, *Ibid.*, and (24) Schmidt, *Ibid.*, p. 111.

يشير فلهم شميدت، فإن فرويد «يُزعم أن الله هو عبارة عن الصورة المتسامية للأب الجسدي للكائنات البشرية، لا أكثر ولا أقل. ومن هنا، فإن من يقتل ويضحى به في أثناء طقوس التضحية الطوطمية ليس سوى الله نفسه. وما جريمة قتل الأب - الإله هذه إلا الخطيئة الأصلية التي ارتكبها البشرية منذ القدم. ثم تكون الكفاراة الخلاصية لهذا الشعور الدامي بالإثم بواسطة الميّة الدموية للMessiah»<sup>(25)</sup>.

لقد تعرض اجتهاد فرويد حول الدين لانتقادات عديدة، ورفضه الإثنولوجيون رفضاً كلياً، ابتداء من و. هـ. ريفرز وفـ، بوعباس (F. Boas)، وانهاء بـ أ. لـ. كروبر، وبـ. مالينوفسكي، وشميدت<sup>(26)</sup>. وقد لاحظ شميدت عند تلخيصه أهم الاعتراضات الإثنولوجية على عمليات إعادة التركيب الشاذة التي جاءت في الطوطم والمحرّم ما يلي :

- 1 - إنّه لا وجود للطوطمية في بدايات نشأة الدين.
- 2 - إن الطوطمية ليست ظاهرة عامة، كما أنه لم تمر بها كل الشعوب.
- 3 - سبق لفرانز بـ أن يبرهن على أن أربع عشرات فقط من أصل مئات العشائر الطوطمية، هي التي تعرف طقساً يقارب احتفال قتل «الطوطم - الإله» وأكله (وهو طقس يعتبره فرويد عنصراً ملائماً

---

Schmidt, Ibid., p. 112.

(25)

W. H. R. Rivers, «Presidential Address: The Symbolism of Rebirth,» (26) *Folklore*, vol. 33, no. 1 (March 1922), pp. 14-22; Franz Boas, «The Methods of Ethnology,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 22, no. 4 (October - December 1920), pp. 311 ff., and Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: [K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace & company, inc.], 1927).

للطوطمية)، وأن هذا الطقس، فوق ذلك، لا علاقة له بأصل التضحية وتقديم القرابين لأننا لا نجد أثراً للطوطمية لدى الثقافات القديمة.

4 - إن «الأقوام ما قبل الطوطمية لا تعرف شيئاً عن أكل لحوم البشر، وأن قتل الأب عندها أمر مستحبيل بالمتلقي: نفسانياً واجتماعياً وأخلاقياً».

5 - أخيراً: «إن العائلة ما قبل الطوطمية - وبالتالي أقدم العائلات البشرية التي يسعنا أن نأمل بمعرفة أي شيء عنها بواسطة الإثنولوجيا - لم تتخذ شكل الفوضى الجنسية المعممة، ولا شكل الزواج الجماعي، لأن هذين الشكليين لم يكن لهما وجود على الإطلاق، بحسب شهادات أشهر الإثنولوجيين»<sup>(27)</sup>.

لم يأخذ فرويد هذه الانتقادات بالاعتبار. لكن بعض تلامذته كانوا يحاولون من حين لآخر دحض اعترافات كروبر ومالييفسكي، كما إن المحللين النفسيين من ذوي الإعداد الأنثربولوجي (مثل جيزا روهييم) افترحوا حججاً إثنولوجية جديدة<sup>(28)</sup>. لا حاجة لنا هنا للخوض في هذا السجال. إنما يتوجب علينا من أجل الحكم الصالح على مساهمة فرويد في عملية فهم

---

Schmidt, Ibid., pp. 112- 115.

(27)

وقد برهن فولهارد أن أكل لحم البشر ظاهرة متأخرة جداً في التاريخ، انظر: Ewald Volhard, *Kannibalismus, mit 42 abbildeingen und 20 kartenskizzen, Added t.-p.: Studien zur kulteerkunde...* Herausgeber: Ad. E. Jensen; 5. bd. (Stuttgart: [Strecker und Schröder], 1939).

Benjamin Nelson, «Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex,» pp. 120-126, and Meyer Fortes, «Malinowski and Freud,» pp. 127-145, *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, vol. 45 (1958).

الدين، أن تميّز بين اكتشافه الرئيسي، نظريته في اللاوعي ومنهجه في التحليل النفسي، وبين تصوراته النظرية حول أصل الحياة الدينية وبنيتها. وباستثناء المحللين النفسيين وبعض المبتدئين الهواة المتحمسين، لم يوافق مجتمع أهل العلم على النظريات المطروحة في الطوّطم والمحرم. إلا أن اكتشاف فرويد اللاوعي كان له أن يشجع على دراسة الرموز والأساطير. وهو مسؤول، جزئياً، عن هذا الاهتمام الحديث بالديانات والميثولوجيا، الغابرة والشرقية. إن على مؤرخ الأديان أن يعترف بفضل فرويد لأنّه برهن على أن الصور والرموز تبلغ «رسالاتها» حتى ولو كان العقل الواعي غير متّبه لهذا الأمر. ومن ثم، فللمؤرخ ملء الحرية في القيام بعمله التأويلي حول رمز من الرموز، من دون أن يتوجّب عليه أن يتّساع بالضرورة عن عدد الأفراد الذين يفهمون، في مجتمع معين وفي زمن تاريخي محدد، كلّ معاني هذا الرمز ومضمونه.

وتشكل اختزالية فرويد، تحدياً جديداً وعنصراً تحريريّياً آخر يُرمي بوجه دارس الأديان المعاصر. إذ تتحّمّل على التنقيب في أعماق النفس، وعلى الأخذ بالاعتبار تلك الافتراضات النفسانية المسبقة وذلك السياق النفسي للتجليات الدينية. بل إنّ بوسعنا القول إن اختزالية فرويد قد فرضت على مؤرخ الأديان أن يتميّز تميّزاً أكثر دقة بين ما يمكن تسميتّه «الجينيّة الروحية» و«التكوينية الروحية». لقد كان لاكتشافات فرويد تأثيرات هائلة في العالم الحديث، بحيث إنّ المهتمين الجدد المتحمسين لها ظلّوا لفترة من الزمان لا ينظرون إلى القيم الروحية وإلى الأشكال الثقافية إلا من حيث صيغتها الجنينية حصراً. غير أنه صار من البديهيّ اليوم اعتبار الحالة الجنينية لا تفسّر نمط كيّنونة الإنسان البالغ في هذا العالم. فالجينيّ لا يتخذ معناه إلا بمقدار ما يكون على صلة بالإنسان البالغ وبالمقارنة معه. وليس الجنين هو ما «يفسر» الإنسان، إذ إنّ النمط المخصوص لكيّنونته

الإنسان في هذا العالم يظهر بالضبط يوم لا يعود وجوداً جنانياً<sup>(29)</sup>.

كان نشر ك. غ. يونغ كتابه *تحولات الباه ورموزه* (بالألمانية: *Wandlungen und Symbole der Libido*)، إذاناً بانفصاله عن فرويد. تأثر يونغ، خلافاً لفرويد، بوجود قوى كونية لا شخصية، في أعماق قرارة النفس (Psyche). كانت أوجه التماثيل البارزة بين الأساطير والرموز والأشكال الأسطورية لدى شعوب وحضارات شديدة التباعد والانفصال، هي التي دفعت يونغ بشكل خاص إلى وضع فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي. وقد لاحظ أن محتويات هذا اللاوعي الجماعي تتجلّى عبر ما أسماه «النموذج البدئية» (Archetypes). واقتصر يونغ تحديدات شتى للنموذج البدئي أو المثال الأصلي كان آخرها ذاك الذي يعرّفها بأنها «مسطرة للسلوك» (Patterns of Behavior)، أو أنها نزوات تشکل جزءاً من الطبيعة البشرية. وكان يرى أن أهم النموذج البدئية هو نموذج الذات، أي الإنسان بكلّيته. لقد اعتقد يونغ أن الإنسان، نحو في كلّ الحضارات، وعبر ما أسماه سيرورة الفردنة - نحو تحقيق الذات. ورمز الذات في الحضارة الغربية هو المسيح، وأن تحقيق الذات هو «الفاء الخلachi» (Redemption). وخلافاً لفرويد الذي كان يحتقر الدين، كان يونغ مقتناً بأن التجربة الدينية معنى وغاية، وأنه ينبغي بالتالي ألا تخالص منها بتسلّل التفاسير الاختزالية<sup>(30)</sup>. وقد شدد أيضاً على التقارب بين

---

Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between (29) Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 120 ff.

(30) ترجم. ر. ف. س. هال مؤخراً أهم كتابات يونغ حول الدين، ونشرت في المجلد الحادي عشر من مؤلفاته الكاملة: Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Translated by R. F. C. Hull, Bollingen Series; 20. Collected Works; v. 11 = ([Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1958]).

الأشكال والصور الدينية في اللاوعي (ما يُذكر بالأهمية التي كان يوليها رودلف أوتو لهذا التضارب في وصفه الظاهرات الخارقة للطبيعة: النومينوس (Numinous)). إلى ذلك، درس يونغ الديانات الغابرة والشرقية دراسة متأنية، بحيث حفّزت مساهماته عدداً كبيراً من مؤرخي الأديان على تعميق أبحاثهم<sup>(31)</sup>.

## رودل夫 أوتو

على الرغم من أن كتاب رودلف أوتو الشهير في المقدس (*Das Heilige*) (1917)، لا يعتبر من كتب علماء النفس، إلا أنه يمكن ذكره في هذا السياق. فقد وصف أوتو وحلّل مختلف صيغ وأشكال

---

Carl Gustav Jung: *Psychology and Alchemy*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: [n. pb.], 1953); *The Archetypes and the Collective Unconscious* ([n. p.: n. pb., 1959], and *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self* ([n. p.: n. pb., 1959]).

و حول تفسير يونغ للدين انظر : Ira Progoff: *Jung's Psychology and its Social Meaning; an Introductory Statement of C. G. Jung's Psychological Theories and a First Interpretation of their Significance for the Social Sciences*, Introd. by Goodwin Watson (New York: Julian Press, 1953)], and C. G. Jung und die Religion ([Munich: n. pb., 1957]), and Raymond Hostie, *Analytische psychologie en godsdiest*, universitaire bibliotheek voor psychologie (Utrecht: [Het Spectrum, 1954]), and Victor White, *Soul and Psyche; an Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion*, Edward Cadbury Lectures; 1958-59 (London: [Collins and Harvill, 1960]).

(31) نذكر من بينهم هاينريخ زيمير وكارل كيريني وجوزف كامبل وهنري كوربان.  
انظر أيضاً : Erich Neumann: *The Origins and History of Consciousness*, with a Foreword by C. G. Jung; Translated from the German by R. F. C. Hull (New York: [n. pb.], 1957), and *The Great Mother; an Analysis of the Archetype*, Translated from the German by Ralph Manheim, Bollingen Series; 47 ([New York: Pantheon Books, 1955]).

التجربة الخارقة للطبيعة (نومينوس). حتى إن مفرداته (السر الكبير، الخيانة العظمى، السر الأخاذ... إلخ) (باللاتينية في الأصل: *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans*) أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مصطلحات لغتنا. لقد شدد أوتو في كتابه المذكور، وبصورة تكاد تكون حصرية، على الطابع اللاعقلاني للتجربة الدينية. ويقاد المرء يميل إلى اعتبار أوتو - من فرط الشعبية الواسعة التي لقيها كتابه - بمثابة كاتب «عاطفي»، أو بصفته وريثاً مباشر لشلابيرماخر. لكن كتب أوتو أعقد وأغنى مما قد يتبدّل إلى الذهن، بل يستحسن النظر إليه بصفته فيلسوفاً من فلاسفة الدين يشتغل مباشرةً من المصدر، على وثائق في تاريخ الأديان والروحانيات والغيبيات الصوفية.

كان لأوتو تأثير في عموم المثقفين الغربيين، وبخاصة الألمان منهم، أكثر من تأثيره في مؤرخي الأديان الفعليين، أو اللاهوتيين. وهو لم يتطرق إلى مشكلة الأسطورة والفكر الأسطوري التي أثارت اهتماماً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية. ولربما كان هذا هو السبب الذي جعل تحليلاته الفائقة الروعة والجمال، لمختلف «العالم الدينية» تبدو ناقصة. لكن أهمية أوتو تكمن في مكان آخر: فهو أشار إلى ما يمكن أن يقوم به تاريخ الأديان من دور في تجديد الثقافة الغربية المعاصرة. وقد شبّه «الواسطة» التي أقامها دو ويتني (De Wette) في لاهوته بين العقلاني واللاعقلاني بالجهود التي بذلها إقليمنطس الإسكندراني أو أوريجينس من أجل التوفيق بين الفلسفة الوثنية والوحى المسيحي. ومن الممكن جداً أن يكون أوتو قد أدعى لنفسه ضمناً القيام بمهمة مماثلة، أي بمهمة الوسيط بين الوحى العام (Revelatio Generalis) والوحى الخاص (Revelatio Specialis)، بين الفكر الدينى الهندو - آري والسامي، وبين نمطي

## الروحانية الصوفية الشرقي والغربي<sup>(32)</sup>.

من كتاب «في أصل فكرة الإله» إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية

عام 1955، عندما نُشر كتاب في أصل فكرة الإله (*Der Ursprung der Gottesidee*) أي بعد عام على وفاة مؤلفه فلهم شميدت، كان عدد صفحاته يتخطى 11000 صفحة! فلا عجب أبداً في أن تكون قلة من مؤرخي الأديان قد قرأت هذا البحث الضخم، وعلى الرغم من مبالغة مؤلفه في اعتماد الأسلوب السجالي (بخاصة في المجلد الأول) والأنسياق وراء الميول التقريرية فإن هذا الكتاب عمل عظيم. فمهما كان موقفنا من نظريات شميدت حول أصل الدين وتطوره، يتوجب علينا أن نقدر ثقافته وصياغته المذهلين. ولا ريب أن فلهم شميدت كان واحداً من أكبر علماء اللغة والإثنولوجيا في هذا القرن.

تأثر شميدت تأثراً قوياً باكتشاف أندرود لانغ للآلهة الكبار لدى أقدم الشعوب بدائية، كما أدهشه من ناحية أخرى عدم التماسك

---

(32) إن النجاح الكبير الذي لقيه كتاب أوتو في القدس (*Das Heilige*) الترجمة الإنجليزية (The Idea of the Holy), انظر : Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Translated by John W. Harvey ([London; New York: H. Milford; Oxford University Press], 1923)

طغى على كتابيه الآخرين اللذين لا يقلان أهمية، انظر : Rudolf Otto: *Mysticism East and West; a Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Translated by Bertha L. Bracey [and] Richenda C. Payne ([New York: Macmillan Company], 1932), and *The Kingdom of God and the Son of Man; a Study in the History of Religion*, Translated from the Revised German Edition by Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf, Lutterworth Library; v. 9 ([London: Lutterworth Press, United Society for Christian Literature], 1938).

المنهجي الذي وقع فيه هذا العالم السكوتلاندي اللامع (أنظر لاحقاً ص 122 - 123). لقد أدرك شميدت أنه ليس من الممكن الإجابة عن سؤال حاسم وجذري مثل سؤال أصل فكرة الإله من دون أن نستخدم قبل كل شيء منهجاً تاريخياً شديداً التماسك، يجعلنا قادرین على التمييز بين التراصفات الثقافية في المجتمعات المسماة بدائية وعلى توضیح أمرها. يعترض شميدت اعترافاً شديداً على المقاربات غير التاريخية التي يعتمدها تایلور وفرايizer ودورکهایم ومعظم الأنثروبولوجيين. وهو كان واحداً من أوائل الذين أدركوا أهمية الإثنولوجيا التاريخية التي اعتمدتها غرابنر، لا سيما مقولته حول الحقل الثقافي أو الدورة الثقافية (Kulturkreis). إذ ساعده التراصف التاريخي على تمييز التقاليد الغابرة، بل «الأولية»، عن التطورات والتأثيرات اللاحقة. ففي حال أستراليا، مثلاً، حاول شميدت أن يبرهن على أن الإيمان بـإله أكبر كان أمراً مشهوداً منذ أقدم الأزمنة، في حين أن الطوطمية ميزت العشائر الأحدث عهداً من الناحية الثقافية. والإثنولوجيا التاريخية تعتبر أن عشائر جنوب شرق أستراليا، والبيجمة (الأقراص) (Pygmies)، وبعض عشائر شمال آسيا وأمريكا، فضلاً عن الفويجيين (Fuegians)، هي بقايا أقدم الحضارات في العالم. وكان شميدت يعتقد أن الانطلاق من هذه الأحافير (Fossils) الحية يمكننا من إعادة تكوين الديانة الأولية. وهذه الديانة كانت تقوم، برأيه، على الإيمان بـإله أكبر أزلي، عليم، رحمن رحيم، وافتراض أنه يعيش في السماء. وقد توصل شميدت إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية، وفي كل الأمكنة، توحيد أولاني (بالألمانية: Urmonotheismus)، ولكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية شوّهت المعتقدات الأصلية، بل محظ آثارها في كثير من الحالات.

وقد اعترف روبرت هـ. لووي، وبول رادن وغيرهما من

الإثنولوجيين بوجود إيمان بكائنات عليا لدى أقدم الشعوب<sup>(33)</sup>. بالمقابل، فإن ما لا يمكن الموافقة عليه في طروحات شميدت هو مقاربته العقلانية للبحثة. ذلك أن شميدت كان يزعم أن الإنسان البدائي في بحثه المنطقي عن علة مسببة للأشياء اكتشف فكرة الله. ولكن شميدت يهمل هنا أمراً بدبيهاً هو كون الدين ظاهرة شديدة التعقيد، وأنه قبل كل شيء تجربة فريدة من نوعها (*Sui Generis*) متولدة عن التقاء الإنسان بالمقدس. وكان شميدت أميل إلى الاعتقاد بأن كل العناصر اللاعقلانية تمثل «تدهوراً» طرأ على الدين الأولاني». والحق إننا لا نملك سبيلاً أو وسيلة لدراسة ذلك «الدين الأولاني». فأقدم الوثائق التي نملكتها تعود إلى حقبات قريبة نسبياً، إذ لا تعود بنا إلى ما هو أبعد من العصر الباليوليتي، ما يجعلنا نجهل جهلاً مطبيقاً كل ما يتعلق بالإنسان ما قبل العصر الحجري وبما كان يفكّر فيه طيلة مئات الألوف من السنوات التي انقضت على وجوده. صحيح أن الإيمان بكائنات عليا كان على ما يبدو أمراً معروفاً عند أقدم الثقافات، لكننا نجد في هذه الثقافات نفسها عناصر دينية أخرى، ما يجعل من الأسلام والأوثن أن ننطلق على ضوء معلوماتنا عن الماضي الصحيح من الفرضية القائلة إن الحياة الدينية كانت منذ بدايتها، شديدة التعقيد، وإن التصورات «الرفيعة المقام» كانت تتعايش جنباً إلى جنب مع أشكال «دنيا» من العبادة والإيمان.

صحح مساعدو شميدت وتلامذته تصوراته<sup>(34)</sup>. كما قدم بول

Lowie, *Primitive Religion*, pp. vi and 122 ff.; Paul Radin, *Monotheism (33) among Primitive Peoples*, with a Foreword by Israel Zangwill (New York: [n. pb.], 1924), and Anton W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst* (Leiden: [n. pb.], 1920).

Wilhelm Koppers, *Primitive Man and His World Picture*, Translated by (34) Edith Raybould (London; New York: [Sheed and Ward], 1952); Josef Haekel: = «Professor Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des

شيبستا، ومارتن غوسيندي، وم. فانوفبرغ، مساهمات قيمة لفهم الديانات الغابرة<sup>(35)</sup>. أما في الجيل الذي أعقب هؤلاء في مدرسة فيينا فتجدر الإشارة إلى جوزف هايكل<sup>(36)</sup> وكريستوف فون فورر - هيمendorf (Christoph Von Furer - Haimendorf) وألكسندر

vorkolumbischen Amerika,» *Saeculum* (Freiburg), vol. 7 (1956), pp. 1-39; «Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie,» in: Universitas Viennensis, Institut für Völkerkunde, *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, The Vienna School of Ethnology, Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, Herausgeber J. Haekel [et al.] (Wien: [n. pb.], 1956), pp. 17-90, and «Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie,» Paper Presented at: *Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*, Mit besonderer Berücksichtigung Mitteleuropas; Bericht über das erste österreichische Symposium auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz, 8 -12 September 1958; Für die Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., New York; Herausgegeben von Emil Breitinger, Josef Haekel and Richard Pittioni (Horn: Berger, 1959), pp. 127-147.

انظر بشكل خاص ملاحظات ردولف راهمان على تقييم هايكل لـ «مدرسة فيينا» *Anthropos*, vol. 54 (1959) في: والردود المتبادلة بينهما في: *Anthropos*, vol. 56 (1961).

On Schmidt's *Urmonotheismus* see the Strictures of: W. E. Muhlmann, «Das Problem des Urmonotheismus,» *Theologische Literaturzeitung*, vol. 78 (1953), coll. 705 ff., and Raffaele Pettazzoni, «Das Ende des Urmonotheismus,» *Numen*, vol. 5 (1958), pp. 161-163.

Paul Schebesta, *Die Negrito Asiens. II. Band: Ethnographie der Negrito*. (35) 2. *Halbband: Religion und Mythologie*, Die Pygmaenvölker der Erde; Reihe 2 ([Wien: St. Gabriel Verlag], 1952-1957), and Martin Gusinde, *Die Feuerland - Indianer*, 2 vols. (Vienna: [n. pb.], 1931-1937).

(36) انظر: لواحة المراجع عند هايكل، في: Haekel, «Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie,» pp. 141-145.

سلافيك . (Karl Jettmar) وكارل جتمار (Alexander Slawik)

حاول عدد آخر من الإثنولوجيين من مختلف المشارب والاتجاهات إعادة تركيب صورة بدايات تكون الدين وتطوره. فافتراض ك. ت. بروش وجود مرحلة ما قبل الإحيائية نشأ فيها السحر وفكرة الإله الأكبر في آن معًا<sup>(37)</sup>. وافتراض ر. ثورنواลด أن الإيمان بقدسيّة الحيوانات (Theriomisme) كان أمراً شائعاً وعاماً في ثقافات مرحلة القطاف، وأن الطوطمية تتفق مع ثقافات الصيادين (Hunters)، وأن تشخيص الآلهة (بواسطة الإحيائية والشيطانية ... إلخ) يميز المزارعين الأوائل، في حين أن الإيمان بإله أكبر كان أمراً خاصاً بالشعوب الرعوية وحدها<sup>(38)</sup>. هذا بينما ربط جنسن بين مقولتي إله سماوي مبدع، وسيد الحيوانات عند ثقافات الصيادين البدائية من جهة، وبين ظهور آلهة من طراز الديما (Dema) وميثولوجياها الدرامية بين المزارعين الأوائل (من العصر الباليوليتي) من جهة أخرى. ويرى أن آلهة الديما قد تبدلت في حقبة تعدد الآلهة. وتتجدر الإشارة مختلف أنواع الآلهة المعروفة في حقبة تعدد الآلهة. وتتجدر الإشارة إلى أن مؤلفات جنسن ذات قيمة كبيرة، خصوصاً من حيث تحليلاتها التي تفتح لنا آفاق فهم عالم الأساطير لدى أوائل المزارعين<sup>(39)</sup>.

---

K. Th. Preuss: «Der Ursprung der Religion und Kunst,» *Globus*, vol. (37) 86 (1904-1905); *Der geistige Kultur der Naturvolker* (Leipzig: [n. pb.], 1914), and *Glauben und Mystik im Schatten des Hochsten Wesens* (Leipzig: [n. pb.], 1926).

Richard Thurnwald, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen undirren* (38) (Berlin: [Duncker and Humblot], 1951).

Adolf Ellegard Jensen: *Das Religiöse Weltbild Einer Frühen Kultur* (39) (Stuttgart: [n. pb.], 1948); *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Studien zur Kulturforschung; Bd. 10. = Universität Frankfurt am Main. Frobenius-Institut. Veröffentlichung (Wiesbaden:

كما إن هناك كتاباً قيمة عالجت الحياة الدينية عند مختلف الشعوب الغابرة، وضعها إثنولوجيون ألمان ونمساويون من أولئك الذين لم يدخلوا في النقاش الدائر حول أصل الديانة البدائية وتطورها. نذكر منها بعض مؤلفات لـ فروينيوس وهـ بومان حول الديانات والأساطير الأفريقية، والدراسة المونوغرافية التي وضعها مولمان عن عشائر الأريوري البولونيزيين (Polynesian Ariori)، فضلاً عن كتابات فرنر مولر القيمة عن ديانات أهالي أمريكا الشمالية الأصليين. ويستحق أـ فريدریخ تويهـ خاصـاً بدوره الريادي، إذ شقت دراسته حول ديانات الصيادين الأوائل الطريق أمام اتجاه جديد في البحث<sup>(40)</sup>.

ومن بين الأنثروبولوجيين الناطقين بالإنجليزية الذين اهتموا بدراسة الدين، يجب أن نذكر روبرت هـ لووي وبول رادن، إذ إنـ كلاًـ منهما نشر مصنفـاً عامـاً في الديانة البدائية<sup>(41)</sup>. ولعل كتاب لووي أفضل ما هو متوفـر حالياً عن هذا الموضوع، إذ إنه كتبـ بعيدـاً عن

[F. Steiner, 1951]); *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Translated by = Marianna Tax Choldin and Wolfgang Weissleder (Chicago: [University of Chicago Press, 1963]).

انظر مناقشـة هذا الكتاب في :  
Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig: [F. Vieweg], 1954), pp. 73-120, and Josef Haekel, in: Leonhard Adam and Hermann Trimborn, eds., *Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart: [n. pb.], 1958), pp. 40-72.  
Hermann Baumann, *Schöpfund und urzeit des Menschen im Mythos* (40 afrikanischer Völker (Berlin: [n. pb.], 1936); Wilhelm Emil Mühlmann, *Arioi und Mamaia; eine ethnologische*, Studien zur Kulturkunde; 4 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955); Werner Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin: [n. pb.], 1956), and Adolf Friedrich, «Die Forschung über das fruhzeitliche Jagertum,» *Paideuma*, vol. 2 (1941).

Lowie: *Primitive Religion*, and Paul Radin, *Primitive Religion; its Nature and Origin* (New York: [Viking Press], 1937).

أي تمذهب عقائدي جامد، وناوش فيه مختلف الأوجه المهمة في الديانات الغابرة، آخذًا بالاعتبار السياق النفسياني والاجتماعي، فضلاً عن التراصنفات التاريخية. أما رادن فقد كتب بشيء من الشخصانية التي تكاد تقارب المساجلة، وهو يشدد على العوامل الاجتماعية - الاقتصادية إلى جانب ذلك العامل الذي يسميه بالتكوين العصابي - شبه الصرعي الذي يختص به الكهان المنجمون أو العرافون (الشامانيون) Shamans) ومؤسسو الأديان. ومن قائمة الكتابات الطويلة التي نشرها ف. بوعاس، يستحسن أن نذكر هنا دراسته المونوغرافية الأخيرة التي تناول بها ديانة الكواكيوتل (Kwakuitl) وأساطيرهم. وقد أنتج ألفرд كروبر وفرنك سبك وأدوين لوب وغيرهم من الإثنولوجيين الأميركيين دراسات معمقة حول الحياة الدينية في عشائر شتى. لكن أيًّا من هذه الدراسات لم تكتب من منظور مقارن، ولا من زاوية تاريخ الأديان، اللهم إلا إذا استثنينا بعض أعمال روبرت ريفيلد وكلايد كلوكموهن، فضلاً عن كتاب روث بندickt *أنماط الثقافة*<sup>(42)</sup> (Patterns of Culture).

بعد وفاة فرايزر لم يحاول أيٌّ من الإثنولوجيين، في إنجلترا، أن يضع دراسة تعطي كُلَّ مناطق الديانة البدائية. فركز مالينوفسكي انتباذه على أقوام جزر تروبريان، وأسند مقاربته الوظيفية للأسطورة

(42) يضع كيتاغارا جردة بتأريخ الدراسات التاريخية - الدينية في الولايات المتحدة، في مقال له : J. M. Kitagawa, «The History of Religions in America,» in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a Pref. by Jerald C. Brauer ([Chicago: University of Chicago Press, 1959]), pp. 1-30.

انظر أيضًا : Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System,» Paper Presented at: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Edited by Michael Banton, A.S.A. Monographs; 3 (London: [Tavistock pub.], 1966).

والطقوس بالواقع التي عاينها في تلك المنطقة. وقدم رادكليف براون في كتابه المحزن (*Taboo*) مساهمة فذة من حيث المقدرة على فهم المعتقدات البدائية. أما الدراسات المونوغرافية لـ التنان وضعيهما إيفانز - بريتشارد: العين والعرفة والسحر عند الأزندى (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*) (1937)، وديانة النوير (*Nuer*) (1956). دراسة ريمون فيرث عمل الآلهة في تيكوبية (*The Religion of the Gods in Tikopia*) (1940). دراسة ميدلتون ديانة اللوغبارا (*Lugbara religion*) (1960)، دراسة ليهاردت ديانة الدنكا (*The Religion of the Dinka*) (1961)، فتشهد كلها على التوجه الراهن الذي تعتمده الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في دراستها لمشكلات الديانة البدائية. يبدو أذن أن عهد تايلور وفرايزر وماريت قد انتهى. وأن الأنثروبولوجيا لم تعد تعتبر مفتاحاً لمشكلات واسعة وعويصة مثل مشكلة أصل الدين وتطوره. وهذه أيضاً هي التبيّحة التي توصل إليها كتاب حديث العهد وضعه إيفانز - بريتشارد بعنوان نظريات في الديانة البدائية (*Theories of Primitive Religion*) (1965).

### بنازوني وعلم الاديان العام

في بداية هذا الفصل أشرت إلى الدراسة المونوغرافية التي وضعها رافائيل بنازوني حول الديانة البدائية في سردينيا، ليس بسبب أهمية العمل المذكور، وإنما للأهمية التي حظي بها مؤلفه في ما بعد. إذ كان بنازوني واحداً من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جدية لأبعد فرعهم المعرفي. الواقع أنه حاول أن يغطي حقل الوضع الراهن للعلم العام بالدين<sup>(43)</sup> (*Allegemeine*

---

(43) نشر ماريو غانдинي لائحة بمؤلفات بنازوني في: *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 31 (1961), pp. 3-31.

يعني بذلك أن طرحة ومنهجه لم يكونا مثل طرح الباحثين في علم اجتماع الدين ومنهجهم، أو في علم نفس الدين. لكنه كان يتطلع إلى أن يكون مؤرخاً «للأديان»، وليس اختصاصياً بهذا الحقل وحده أو ذاك. وهذا فارق مهم. إذ إنَّ عدداً من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون، «مؤرخي أديان» لأنهم يستخدمون حسراً مناهج وافتراضات تاريخية. غير أنهم في الواقع كانوا خبيرين بديانة واحدة فقط، وأحياناً بحقيقة واحدة معينة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة. ولا شك في أن مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة. فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين «علم عام في الأديان». فلتذكَّر مثلاً أبحاث أ. كرن وف. أوتو حول الديانة الإغريقية، ول. ماسيينيون وهـ. كوريان حول الإسلام، وهـ. أولدنبرغ وهـ. زيمير وهـ. فون غلاستاب حول الديانات الهندية، فضلاً عن مصنف بول موس (Mus) الفصحى المسماً بارابودور (Barabudur)، وكتاب جيوسيب توتشي الذي لا يقل روعة المخطوطات التibيتية الملونة (Tibetian Painted Scrolls)، أو مجلدات أورين غودناؤ الأثنى عشر الرموز اليهودية خلال الحقبة الإغريقية - الرومانية (Jewish Symbols in the Greco - roman Period). فمن خلال هذه المؤلفات يتوصل المرء إلى تقدير تبعات هذا النمط من الأبحاث التاريخية ونتائجها. غير أن مؤرخ الأديان، بالمعنى الواسع للكلمة، لا يسعه أن يقتصر على مجال واحد. إذ إنَّ بنية فرعه المعرفي بذاتها تلزمها بدراسة بعض الأديان الأخرى على الأقل، بحيث يستطيع أن يقارن بينها، وأن يدرك، وبالتالي، أشكال التصورات والمؤسسات والسلوكيات الدينية مثل الأسطورة والطقوس والصلوة والسحر والتأهيل - التكريس والآلهة الكبرى ... إلخ.

ولحسن الحظ فإن بعض كبار الاختصاصيين هم في الوقت

نفسه أصحاب كفاءة في ميادين أخرى: فناتان سودربلوم، وج. ف. مور نشراً مساهمات مهمة في حقل اختصاصهما (حول الديانات الإيرانية وحول اليهودية)، وصارت لهما شعبية واسعة بوصفهما «عموميين» (أي أنَّ عملهما أعم من اختصاص محدد)، كما إنَّ م. ب. نلسون، عميد مؤرخي الديانة الإغريقية، كان قد درس أيضاً الفولكلور والمعتقدات البدائية، ويان دو فرايز مؤرخ الديانات герمانية كان مرجعاً كذلك في ما يتعلق بديانة السلاطين والفولكلور والميثولوجيا بشكل عام. أمّا أعمال فرانز أنتهايم، فكانت تتراوح بين تاريخ الأديان الرومانية والهellenية، والتقاليد الإيرانية والآسيوية الوسطى. وغطَّت أعمال جورج دوميزيل كلَّ الديانات والميثولوجيات الهندو - أوروبية. وكان و. ف. أولبرايت اختصاصياً بالديانة الإسرائيليَّة، لكنه نشر مساهمات مهمة حول أديان أخرى في الشرق الأدنى القديم. وأخيراً، كان تيودور هـ. غاستر خبيراً بالفولكلور والشرق الأدنى القديم معاً. وهذه اللائحة قد تطول وتستمر.

من البديهي أن يكون علماء آخرون من جيل بتازوني قد طرحوا على أنفسهم، هم أيضاً، أن يغطوا حقل «علم الاديان العام» بكلٍّيته. نذكر منهم على سبيل المثال كارل كليمِن وأ. أو. جايِمس وج. فان درلُووي. لم يكن كليمِن يتخطى، عادة، حدود التأويل اللغوي، على الرغم من أن سعة إطلاعه ودقته لم يكن ليرقى إليها أدنى شك. وكان فان درلُووي يكتفي أحياناً بمقاربة انتباعية. في حين أن بتازوني كان يميل دائماً نحو تأويل تاريخي - ديني، بمعنى أنه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويمفصلها ضمن منظور عام. وكانت الأسئلة الكبيرة على الرغم من جسامتها، لا تثنيه عن عزمه. فهو لم يتردد مثلاً في التصدِّي لمشكلات مثل: أصل الديانة التوحيدية وألهة السماوات والأسرار والاعتراف بالخطيئة وزردشت والديانة الإيرانية، والديانة

الإغريقية... إلخ. كانت معلوماته غزيرة ودقيقة، وكان يكتب بأسلوب واضح متوازن وأنيق. وأنه درس وتدرب في ظل التأثير الشديد لتاريخانية كروتشه، فقد كان يعتبر الدين بمثابة الظاهرة التاريخية البحث.

كان بتازوني يشدد بحق على تاريخية كلّ فعل إبداعي ديني، ويقول: «إن الحضارة الإغريقية لم تخرج من العدم. فلم يكن هناك إغريقية «خارج الزمان» تكشفت وانجلت في الزمن التاريخي. فأمام محكمة التاريخ كلّ ظاهرة هي مولود مورث (genomenon)»<sup>(44)</sup>.

وكان بتازوني يشدد في هذا الصدد على ضرورة فهم الدين الإغريقي تاريخياً بغية تعميق وعينا التاريخي الخاص. ولا يسع المرء إلا أن يوافق على أن ثمة حاجة ماسة لفهم أي دين كان فيما تاريخياً. غير أن التركيز الحصري على «أصل» صيغة دينية واحدة وعلى تطورها - بموجب القول إن «كلّ ظاهرة اجتماعية هي مولود مورث» - من شأنه أن يختزل البحث التأويلي إلى مجرد عمل تأريخي. وفي النهاية، فإن مثل هذا العمل قد يفضي إلى أن يتحول تاريخ الديانة الإغريقية، مثلاً، إلى واحد من الفروع العديدة التي تتفرّع إليها الدراسات الإغريقية، شأنها في ذلك، وقربياً من شأن التاريخ والأدب وعلم المسكوكات (Numismatics) وعلم الكتابات القديمة (Epigraphy) والأثريات (Archeology)، الإغريقية. وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في ميادين البحث كلها، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مهدداً حينئذ بالزوال. ومن حسن الحظ أن بتازوني كان يعي هذا الخطر وعيَا تاماً. فقد شدد في أواخر

---

Raffaele Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique, des origines à (44) Alexandre le Grand*, traduction de Jean Gouillard; préface de Charles Picard, bibliothèque historique (Paris: [Payot], 1953), pp. 18-19.

أيامه على ضرورة التكامل بين «الفينومينولوجيا» و«التاريخ»<sup>(45)</sup>. من جهة أخرى، كان المثل الذي ضربه بيتازوني عبر حياته الشخصية، شأنه في ذلك شأن فرويد أو فرايزر، أهمّ من نظرياته. ذلك أن تاريخ الأديان صار بفضله، مفهوماً في أيامنا هذه في إيطاليا، على نحو أوسع وأفضل مما هو عليه في كثير من البلدان الأوروبيّة الأخرى. وقد نجح زملاؤه الأصغر سنّاً وتلامذته، في المحافظة - جزئياً على الأقل - على ما يمكن تسميته «تراث بيتازوني»، أي تحديداً على الاهتمام بالمشكلات المركزية التي يطرحها تاريخ الأديان، إلى جانب الجهد والاجتهداد لجعل هذا الفرع المعرفي ذا معنى وراهنية في الثقافة الحديثة<sup>(46)</sup>. وبوفاة بيتازوني يغيب آخر «الموسوعيين» الذين تركوا لنا تراثاً بدليعاً، كان قد استهلّه تايلور ولانغ، وواصل على دربه فرايزر وسودربيلوم وكليمون وموس وكوماراسوامي وفان درلووي.

(45) انظر: الفصل الأول، ص 60، الهامش رقم 9.

(46) بين العلماء الإيطاليين، انظر: Uberto Pestalozza: *Religione mediterranea*,

*vecchi e nuovi studi ordinati a cura di Mario Untersteiner e Momolina Marconi* (Milano: [Fratelli Bocca], 1951), and *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florence: [Sansoni], 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano: [Principato], 1939); Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso* (Roma: [Edizioni dell' Ateneo], 1958); Ernesto de Martino: *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria* (Turin: [n. pb.], 1958), and *La Terra del rimorso; contributo a una storia religiosa del Sud*, La Cultura; v. 42. Storia, critica, testi ([Milano: Il Saggiatore, 1961]); Vittorio Lanternari, *La Grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive* (Milano: [n. pb.], 1951); Alessandro Bausani, *Persia religiosa da Zarathustra a Bahá' u 'Llah* ([Milano: Il Saggiatore, 1959]), and Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*, Nuovi saggi; 86 (Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958).

## مدرسة الأسطورة والطقوس

أثارت مدرسة الأسطورة والطقوس أو «النمذجة» (Patternism) جدلاً منهجياً في غاية الحيوية. بعض الكتاب الذين ساهموا في كتابين نشرهما ص. هوك **الأسطورة والطقوس** (*Myth and Ritual*) (1933)؛ **المتاهة** (*The Labyrinth*) (1935)، فضلاً عن العلماء الإسكندينافيين: س. موونكيل وأ. إينييل وج. فيدنغرين، شددوا جميعاً وبصورة جازمة على العناصر المشتركة بين الثقافات والأديان في الشرق الأدنى القديم. فقد اعتبر هوك على سبيل المثال، أن الملك، ظلّ الله وممثله على الأرض، هو موضع العبادة، وبالتالي فإنه كان مسؤولاً، بصفته تلك، عن محاصيل الموسم وعن ازدهار المدن. وقد ذهب فيدنغرين، في كتابه المتسلسل في ستة أجزاء: **الملك والمخلص** (*King and Saviour*) (1945 - 1955) إلى أبعد من ذلك، إذ زعم أن الملك كان مسؤولاً عن حياة ورغد عيش الكون بأسره. وهذا التصور هو الذي أفضى في ما بعد، بحسب فيدنغرين، إلى ولادة الأيديولوجيا الإيرانية حول المخلص، والمسيحانية اليهودية. ولكن كتابات هذا العالم السويدي لا تقتصر على مشكلات «النمذجة». فقد ألف فيدنغرين كتاباً في فينومينولوجيا الدين أيضاً، وكتاباً آخر عن تاريخ الديانات الإيرانية، وعددًا كبيراً من الدراسات المونوغرافية حول مختلف جوانب الحياة الدينية<sup>(47)</sup>.

---

Geo Widengren: *Religionens värld; religionsfenomenologiska studier och översikter*, 2 omarbetedade och utökade uppl (Stockholm: [Svenska kyrkans diakonistyrelsес bokförlag], 1953); *Hochgottgläube im alten Iran; eine religionsphänomenologische untersuchung*, Uppsala universitets årsskrift 1938; 6 (Uppsala: [A.b. Lundequistska bokhandeln], 1938]), and *Die Religionen Irans, Die Religionen der Menschheit*; Bd. 14 (Stuttgart: [n. pb.], 1965).

غير أن نظرية «النموذج» هوجمت من جوانب عدّة، وبخاصة من قبل هـ. فرنكفورت<sup>(48)</sup>. فهذا العالم البارز ذهب إلى أن الاختلافات [بين الثقافات والأديان (المترجم)] هي أهم من التشابهات. ولفت، على سبيل المثال، إلى أن الفرعون كان يعتبر إليها، أو أنه يتحول إلى إله، في حين أن الملك في بلاد ما بين النهرين ليس إلا ممثلاً لإله. غير أنه من البديهي أن تكون الاختلافات والتشابهات متساوية من حيث الأهمية كلما كنا حيال «ثقافات متصلة بصلة قربى تاريخياً». فكون اللغة البرتغالية مختلفة عن الفرنسية والرومانية لا يمنع علماء اللغة من اعتبارها كلها بمثابة لغات رومانية. فهذه اللغات الثلاث تتحدر جينياً من أصل واحد هو اللاتينية. إن النقاش الحامي الذي دار حول «مدرسة الأسطورة والطقس» ينم عن شيء من الغموض على صعيد المنهجية. وأنا لا أعني هنا تلك المبالغات الهوجاء التي ذهب إليها بعض المؤلفين الإسكندينافيين ولا حماقاتهم اللغوية أو تحريفاتهم التاريخية. فيما كان حقيقة على المحك هو شرعية المقارنة بين ظاهرات دينية في الشرق الأدنى القديم، ذات صلة قرابة من الناحية التاريخية ومتباينة من الناحية البنائية. والحال

---

Henri Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern (48) Religions*, Frazer Lecture; 1950 ([Oxford: Clarendon Press], 1951); Samuel Henry Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present,» pp. 1-21, and S. G. F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered,» pp. 261-291, in: Samuel Henry Hooke, ed., *Myth, Ritual, and Kingship; Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* (Oxford: [Clarendon Press], 1958), and Theodor Herzl Gaster: *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, Foreword by Gilbert Murray (New York: [Schuman], 1950), and *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, Foreword by Gilbert Murray, Anchor Books; A230, New and rev. ed. (Garden City, NY: [Doubleday], 1961).

أنه إذا كان ثمة منطقة من العالم تجوز فيها مثل هذه المقارنات، فهي بالضبط منطقة الشرق الأدنى القديم، إذ إننا نعلم أن الزراعة، ثم ثقافة القرية النيوليتية، وصولاً إلى الحضارة المدينية، قد انتشرت كلها انطلاقاً من مركز يقع في الشرق الأدنى وكان لها شعاعات متعددة.

### جورج دوميزيل والديانات الهندو - أوروبية

إن ارتباكاً منهجياً من هذا القبيل هو الذي يفسر أيضاً تلك المعارضية التي قامت في وجه كتابات دوميزيل القيمة حول المؤسسات الدينية والميثولوجيات الهندو - أوروبية<sup>(49)</sup>. إذ احتاج البعض مثلاً على أنه لا تجوز المقارنة بين تصورات اجتماعية دينية سلتية أو إيطالية من جهة، وتصورات إيرانية أو فيدية من جهة أخرى، وذلك بصرف النظر عن إننا نعلم علم اليقين في هذه الحال

---

Georges Dumézil: ان أيسر المداخل للتعرف إلى نتاج ج. دوميزيل، انظر : (49) *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, collection latomus; vol. 31 (Bruxelles: Latomus, 1958), et *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européene de la société et sur les origines de Rome*, 3 vols. (Paris: [s. n.], 1941-1945).

يجد المرء قائمة بأعمال دوميزيل في : *Hommages à Georges Dumézil*, collection latomus; v. 45 (Bruxelles: [Revue d'études latines], 1960), pp. xi-xxiii.

Mircea Eliade: «La Souveraineté et la religion indo- europeanées,» *Critique*, no. 35 (avril 1949), pp. 342-349, and «Pour une histoire générale des religions,» *Annales économies, sociétés, civilisations*, vol. 3, no. 2 (1949), pp. 183-191; Huguette Fugier, «Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: La Méthode de M. Georges Dumézil,» in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg: Université de Strasbourg, faculté de théologie protestante, 1965), pp. 358-374, et C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley: [University of California Press], 1966).

أيضاً، أن هناك تراثاً ثقافياً هندو - أوروبياً مشتركاً ما زال بالإمكان التعرف إليه تحت انقاض الكثير من المؤثرات الخارجية المختلفة.

ولعل هذه المعارضة التي واجهها الطرح الدوميزيلي - وهي معارضة آخذة بالتراءج في بلدان عديدة - قد صدرت عن ثلاثة أسباب :

1 - إن الفرع المعرفي للدراسة المقارنة للميثولوجيا الهندو - أوروبيية قد فقد الكثير من قيمته بسبب ارتجالات ماكس مولر والذين اتبعوه.

2 - إن الاتجاه الذي عم في الرابع الأول من هذا القرن، كان يميل نحو تفسير الحياة الروحية والثقافية لدى الشعوب ما قبل التاريخية، على ضوء ما كان يعتبر خاصة من خصائص «البدائيين»، ومن هنا سر كون الميثولوجيات المتراكبة والمتكاملة التي كان دوميزيل يعزّوها للهندو - أوروبيين الأوائل - لا سيما ذلك المنظوم الأيديولوجي الذي تنطوي عليه - تبدو على قدر من التماسك والعمق لا قبل للمجتمع ما قبل التاريخي بهما.

3 - إن الاختصاصيين بالحقل المخصوص لعلوم اللغة الهندو - أوروبيية كانوا مقتنيين بأنه يستحيل على عالم واحد أن يحيط بكل حقل الدراسات الهندو - أوروبيـة<sup>(50)</sup>.

---

(50) من المحتمل أن يكون جو الريبة والشك الذي أحاط بأعمال دوميزيل عائدًا إلى ما كان الرجل يقوم به من إعادة تركيب منظومة، لا إلى تبحره المذهل. الواقع أن الأوساط الأكademie كانت لا تخفي تقديرها واحترامها لاختصاصيين معاصرين آخرين من ذوي الإحاطة المعرفية المدهشة أمثال ب. لاوفر وبول بليوت. لكن هؤلاء العلماء لم يحاولوا أن يتخطوا حدود التبحر اللغوي والتاريخي.

إن هذه الاعتراضات كلها تقوم على العدد نفسه من الالتباسات في فهم مقاربة دوميزيل:

1 - إن دوميزيل لم يستخدم المنهج اللغوي (الفيلولوجي)، أي الاشتراقي (الإيمولوجي)، الذي اتبّعه ماكس مولر، بل استخدم منهجاً تاريخياً. لقد قارن بين ظاهرات اجتماعية - دينية ذات صلة قرابة تاريخياً (عني المؤسسات والميثولوجيات والإلهيات لدى عدد معين من الشعوب المتحدرة من رحم عرقية ولغوية وثقافية واحدة)، ويرهن، في نهاية الأمر، على أن التشابهات تساعدهنا على القول بوجود منظوم أصلي واحد، وأنها لم تكن عبارة عن بقايا عرضية (اتفاقية Casual) وصلت إلينا من عناصر متنافرة.

2 - إن الأبحاث الحديثة بيّنت خطأ مغالطة المذهب التطوري الشائعة حول عجز «البدائيين» عن التفكير عقلانياً و«بانظام منهجي». هذا فضلاً عن أن الثقافة ما قبل الهندو - أوروبية لم تكن «بدائية» أبداً بقدر ما أنها كانت تتغذى بمؤثرات دائمة، وإن غير مباشرة، كانت تأتيها من الحضارات المدنية الأرفع للشرق الأدنى القديم.

3 - إن الفرضية القائلة باستحالة أن يتضلع شخص واحد بعدد كبير من اللغات هي فرضية مغلوطة، تستند إلى التجربة الشخصية أو إلى المعلومات الإحصائية، وهذه تظل في النهاية غير ذات صلة بالموضوع. إذ إن الحجة المقنعة الوحيدة تقوم في البرهان على أن التفسير الذي يقدمه دوميزيل لنصف سنسكريتي أوسلتي أو قوقازي، مثلاً، هو تفسير ينمّ عن معرفة ناقصة باللغة المعنية.

درس دوميزيل في سلسلة قيمة من الكتب والدراسات المونوغرافية التي نشرها بين عامي 1940 و1960 ما أسماه التصور الهندو - أوروبي المثلوث للمجتمع، أي تقسيمه إلى ثلاث مناطق متراطبة تقابل ثلات وظائف: الملك والقوة الـحـربـية والـازـهـارـ

الاقتصادي. وقد ذهب إلى أن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث منوطه بمسؤولية فئة اجتماعية - سياسية (ملوك، محاربون، منتجون للغذاء)، ومرتبطة ارتباطاً مباشراً بطاراز مخصوص من الألوهية (في روما القديمة مثلاً: المشترى، المريخ، كيرينوس). أما الوظيفة الأولى، فتقسم إلى دورين أو جانبين متكمالين: **المُلْك** السحري وال**المُلْك** الشرعي، ويمثلهما فارونا وميتراء في الهند الفيدية. وهذا التشكيل الأيديولوجي الأساسي لدى ما قبل الهندو - أوروبيين صير إلى تطويره وإلى إعادة تأويله بطرق شتى من قبل الشعوب الهندو - أوروبية المختلفة في مجرى التاريخ الخاص بكل واحد منها. وقد بين دوميزيل، مثلاً، وبصورة مقنعة أن العقل الهندي عبر عن النظام الأصلي بعبارات كوزمولوجية، في حين أن الرومان «أرخنا» (Historicized) المعطيات الأسطورية، بحيث إنّه يمكن فك رموز أقدم أسطورة رومانية - والوحيدة الصحيحة - على ضوء الأشخاص والأحداث «التاريخية» التي وصفها تيطوس - ليفيوس في الكتاب الأول من تواريخته.

ختّم دوميزيل دراسته المعمقة للأيديولوجيا المثلوثة بعدد من الدراسات المونوغرافية حول الطقوس الهندو - أوروبية وحول الإلهات الفيدية واللاتينية، وأعقبها مؤخراً (1966) بمجلد ضخم حول الديانة الرومانية<sup>(51)</sup> [المقصود ديانة الإمبراطورية الرومانية وليس

---

Georges Dumézil: *Rituels indo-européens à Rome*, études et (51) commentaries; no. 19 (Paris: [n. pb.], 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses; vol. 68 (Paris: [n. pb.], 1956); *Déesses latines et mythes védiques*, collection latomus; vol. 25 (Bruxelles: [Latomus], 1956), et *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, bibliothèque historique. Collection «les religions de l'humanité» (Paris: [Payot], 1966).

رومانيا، ولذلك ترجمها البعض «الروميمية» نسبة الى روما (المترجم).<sup>52</sup> لقد أخذ الاختصاصيون يقلدون يوماً بعد يوم على استعمال منهج دوميزيل والنتائج التي تتصل إليها. وبالإضافة إلى أهمية عمله - وهو في الوقت الحاضر المساهمة الوحيدة من حيث جذتها وأهميتها في فهم الديانات الهندو - أوروبياً - فإن المثال الذي ضربه دوميزيل فريد بالنسبة للفرع المعرفي المستمد تاريخ الأديان. والحق أن الرجل قد بين كيف يمكننا أن نكمل تحليل النصوص تحليلاً لغويًا وتاريخياً دقيقاً، بمعلومات مستقاة من علم الاجتماع والفلسفة. كما بين كذلك أن كشف رموز المنظوم الأيديولوجي الأساسي الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية والدينية وفكها يسمح وحده بأن نفهم فيما صحيحاً مطلقاً صورة إلهية أو أسطورة أو طقس معينين.

### فان درلووي وفيتومينولوجيا الدين

ارتبط اسم جيراردوس فان درلووي بفيتومينولوجيا الدين. والحق أنه كان أول من كتب بحثاً مهماً في هذا الموضوع، لكن تعدد جوانب عمله، شأنه في ذلك شأن رودلف أوتو، يحول دون تصنيفه تصنيفاً جاماً. ومع أنه درس اللغات الشرقية في شبابه، وحصل على درجة الدكتوراه بناء على أطروحة حول الديانة المصرية، فإن فان درلووي نشر لاحقاً كتابين ممتازين عن الديانة البدائية، وعدهاً كبيراً من المقالات والدراسات المونوغرافية حول ديانات أخرى مختلفة، وحول مشكلة الديانة التوحيدية الأولانية، وحول علم نفس الدين. وكان الرجل، إلى ذلك شاعراً وموسيقياً ورجل دين ومؤلفاً لكتاب مهم حول القدس في الفن<sup>(52)</sup> (*The Holy*)

---

52) ترجم إلى الإنجليزية بعنوان «*Sacred and Profane Beauty*»، انظر : Gerardus = van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty; the Holy in Art*, Pref. by Mircea

غير أن فضوله النهم واهتماماته المتعددة لم يكن لها أن تصب في نهاية الأمر في خدمة نتاجه، فهو كاتب بارع، يكتب بأسلوب بديع وبغاية الوضوح، لذا جاءت كتبه قريبة إلى الأفهام، ولا تحتاج قراءته إلى الشروحات والتعليقات. وفي زمن كاد يتحول فيه الأسلوب الجاف والعيوض والمغلق إلى ما يشبه الموضة في الأوساط الفلسفية، فإن وضوح الكتابة والتميز الفني صارا معززين للاشتباه بالسطحية وروح الهوائية أو غياب أصالة الفكر.

في كتابه *فينومينولوجيا الدين*<sup>(53)</sup> (*Phanomenologie der Religion*) (1933) إشارات وإحالات قليلة إلى هوسرل، لكننا نجد عدداً كبيراً من الإحالات إلى ياسبزر (Jaspers) ودلشي وأدوارد سبرانغر. لقد تأثر فان دزلرووي تأثراً كبيراً بنتائج أعمال مدرسة الجشطالت النفسيانية (Gestalt psychologie)، ومدرسة البنائية النفسانية<sup>(54)</sup> (*Struktur psychologie*). لكنه ظلَّ على الرغم من ذلك

Eliade; Translated by David E. Green (New York: [Holt, Rinehart and Winston, = 1963]).

Gerardus van (53) ترجم هذا الكتاب بعنوان الدين بين جوهره وظواهره، انظر : der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, Translated by J. E. Turner, Sir Halley Stewart Publications; no. 5 (London: Allen and Unwin, 1938), and *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, Translated by J. E. Turner, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1963).

Fokke Sierksma, *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie; (54) een methodologische bijdrage* (Assen: [n. pb.], 1951).

ولا تقل كتب فريديريخ هيلر أهمية بالنسبة لفينومينولوجيا الدين، خصوصاً دراسته المونografية التي أصبحت كلاسيكية وهي : Friedrich Heiler, *Das Gebet: Eine religions- geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München: [n. pb.], 1918).

[وقد ترجم الكتاب إلى الفرنسية، انظر : Frédéric Heiler, *La Prière*, trad. d'après

ظواهرياً (فينومينولوجياً) من حيث أنه احترم في كتاباته الوصفية المعطيات الدينية وغاياتها المخصوصة. وكان يشدد على استحالة اختزال التصورات الدينية إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية، ويرفض التفسيرات الطبيعية التي تسعى إلى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه. وكان يرى أن المهمة الرئيسة التي يجب أن تضطلع بها فينومينولوجيا الدين، هي أن توضح البنى الداخلية للظاهرات الدينية. وكان يظن، واهماً، أنه كان يمكنه رد مجمل الظاهرات الدينية إلى ثلاث بنى أساسية (Grundstrukturen): دينامية وإحيائية وألهانية. غير أنه لم يكن يهتم بتاريخ البنى الدينية. وهنا يكمن العيب الأكبر خطورة في طرحة. إذ إنَّ أسمى التعابير الدينية (مثل الانجذاب أو الوجود الصوفي) تتجلى عبر بنى وأشكال تعبيرية ثقافية محددة، تكون مشروطة من الناحية التاريخية (أنظر أدناه ص 131). والواقع أن فان درلوفي لم يحاول مطلقاً بلورة صيغة مورفولوجية دينية أو صيغة فينومينولوجية تطورية للدين. غير أن هذه الشغرة، ولا بأس من تكرار ذلك، لا تقلل شيئاً من أهمية نتاجه. وعلى الرغم من أن عبريته الموسوعية لم تتح له أن يستكمل

la 5ème éd. allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty, bibliothèque = scientifique (Paris: [Payot], 1931).

انظر أيضاً: Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Die Religionen der Menschheit; Bd. 1 (Stuttgart: [W. Kohlhammer], 1961).

وقدم كل من منشنغ (G. Mensching) وبريد كريستنسون (W. Brede Kristensen) وبلير (C. J. Bleeker) مساهمات فينومينولوجية أخرى.

انظر أيضاً: Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft* (Würzburg: [Konrad Triltsch], 1940).

وينظم اجتهاداً تأويلاً جديداً في الدين، إلا أنه يظل رائداً متحمساً.

### «الطواهريون» و«المؤرخون»

كان الاهتمام المتزايد بفينومينولوجيا الدين مدعاه لخلق بعض التوتر لدى الدارسين في علم الأديان. وقد ردت المدارس التاريخية والمؤرخنة على اختلافها، ردًا شديداً على ادعاء الفينومينولوجيين أن بوسعمهم إدراك كنه الظاهرات الدينية وبنيتها. فالمؤرخون يرون في الدين أمراً تاريخياً بحثاً، لا معنى له ولا قيمة خارج التاريخ، وأن البحث عن «ماهيات» يعني الواقع في الخطأ الأفلاطوني القديم (بالطبع، لا يقيم المؤرخون وزناً لهوسنل).

كنا قد أشرنا سابقاً إلى ذلك التوتر الدائم بين «الفينومينولوجيين» والمؤرخين أو «المؤرخين» (58 - 59 من هذا الكتاب). ومن جهة أخرى هناك أمارات تشير إلى سعي عدد من العلماء نحو إيجاد منظور أرحب وأوسع، قادر على إدراج كلا الموقفين ضمنه. أما في الوقت الراهن، فإن مختلف المقاربات المنهجية والافتراضات النظرية تبرهن عن صلاحتها أو عن فائدتها بمقدار ما تحقق أساساً من إنجازات في مضمون الاجتهاد التأويلي. قد يوافق المرء أو لا يوافق على قناعة أناندا كوماراسومي الشخصية المتعلقة بالـ *Philosophia Perennis* (الفلسفة الأزلية)، وبـ «التراث» الأولاني الشامل، اللذين كانا يلهمان، برأيه، الثقافات ما قبل الحديثة كلها. والمهم، في نهاية الأمر، هو الضوء غير المتوقع الذي سلطه هذا المؤلف على الإبداع الديني الفيدي والبوذي. كذلك يستطيع المرء عدم مشاطرة هنري كوربيان «مناهضته الأرخنة»، لكنه لا يستطيع أن ينكر أن هذا العالم قد استطاع، بفضل تصوّره الخاص، أن يكشف النقاب عن بعد مهم من أبعاد الفلسفة الصوفية الإسلامية، كاد يكون مجهولاً حتى ذلك

الحين من جانب العلماء الغربيين.

وفي نهاية الأمر فإن الحكم على نتاج مفكر من المفكرين هو في مدى مساعدة هذا النتاج في فهم نمط مخصوص من الإبداع الديني. كما أن نجاح مؤرخ الأديان في القيام بدوره في الثقافة المعاصرة يقاس بمقدار ما يوفق، عبر الاجتهاد التأويلي، إلى تحويل مواد شغله إلى رسائل روحية. وهذا أمر لا يتحصل لنا، مع الأسف، لأسباب ويعاقب نناقشها في الفصل الرابع.



### 3

## بحثاً عن «أصول» الدين<sup>(1)</sup>

### وحي أولاني

هناك مثل فرنسي يقول: «ليس هناك من أمر مهم سوى التفاصيل». لا أريد أن أدعى أن هذا هو الحال دائماً، إنما هناك لحظات في تاريخ الثقافة تكون التفاصيل فيها أقوى على الكشف والإيحاء مما قد يظن البعض. فلنأخذ، مثلاً، بدايات المذهب الإنساني الإيطالي في فلورنسا. إننا نعلم بشكل عام أن مرسيليو فيتشينو [1433 - 1499]. من أشهر فلاسفة المذهب الإنساني في بداية عصر النهضة الإيطالي. كان أيضاً فلكياً مهتماً بالغنوصية وبالنيوأفلاطونية، [وهو أول من ترجم أفلاطون إلى اللاتينية (المترجم)] كان قد أسس الأكاديمية الأفلاطونية، وترجم إلى اللاتينية حوارات أفلاطون، فضلاً عن بعض الكتابات والشروحات النيوأفلاطونية. غير أن هناك تفصيلاً يغيب عادة عن الأذهان: كان

---

(1) هذا الفصل هو مراجعة وتوسيعة لمقال سابق، كان قد صدر في مجلة تاريخ الأديان، انظر: Mircea Eliade, «The Quest for the «Origins» of Religion,» *History of Religions*, vol. 4, no. 1 (Summer 1964), pp. 154-169.

كوزيمو دو مدি�تشي [1389 - 1464]. مؤسس سلالة آل مدি�تشي التي حكمت فلورنسا طوال عصر النهضة (المترجم) قد عهد إلى فيتشينو بترجمة مخطوطات أفلاطون وأفلاطون بعد أن قضى بصفته رجل دولة سنوات عديدة في جمعها. وكان كوزيمو قد اشتري في حوالي العام 1460 مخطوطة ما سوف يسمى في ما بعد بالمجموع الهرميسي (كوربوس هرميتيكوم) [باللاتينية في النص: أي المجموع الهرميسي (Corpus Hermeticum)، راجع الثبت التعريفي (المترجم)] وطلب من فيتشينو أن ينقلها فوراً إلى اللاتينية. في ذلك الحين لم يكن فيتشينو قد باشر بعد بترجمة أفلاطون. فوضع الحوارات جانبأً، وانصرف على عجل إلى ترجمة النصوص المسماة بواندريس [أحد فصول المجموع الهرميسي ويتعلق بالآلهة (المترجم)] وغيرها من المصنفات الهرمية، بحيث يستطيع أن ينتهي منها في بضعة أشهر. وبالفعل أصبحت هذه الترجمات جاهزة عام 1463، أي قبل سنة من وفاة كوزيمو. فكان الكوربوس هرميتيكوم أول نص يوناني يترجم وينشر على يد مرسيليو فيتشينو. ولم ينصرف الرجل إلى ترجمة أفلاطون إلا بعد ذلك<sup>(2)</sup>.

نحن هنا أمام تفصيل مهم. إذ يكشف لنا وجهاً من أوجه النهضة الإيطالية كان مجهولاً، أو مهماً على الأقل من قبل مؤرخي الجيل الماضي. لقد أصيب كل من كوزيمو وفيتشينو بذهول شديد عندما اكتشفا أن هناك وحياً أو لأنياً، هو ذلك الوحي الذي تأتي على ذكره النصوص الهرمية. حيث لم يكن لديهما أي داع لأن يشككا بذلك المصري [المقصود هرمس (المترجم)], أي وبالتالي بأقدم أنواع الوحي التي وصلت إلينا، وهو وحي سبق وحي موسى، وألهم

Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (2)  
(Chicago: [University of Chicago Press], 1964).

فيثاغوراس وأفلاطون، كما ألهم المجنوس الفرس.

ومع أنه أشاد بقدسيّة النصوص الهرمسية وبمصداقيتها، إلا أن فيتشينو لم يكن ليتباه الشك - ولم يكن بمقدوره أن يشك - أنه لم يعد مسيحيًا صالحًا. وكان لاكتانتيوس، وهو أحد المنافحين عن المسيحية<sup>(\*)</sup>، قد سبق فيتشينو، ومنذ القرن الثاني للميلاد، إلى اعتبار هرمس المثلث العظمة<sup>(\*\*)</sup> حكيمًا يُوحى إليه من عند الله، وإلى تأويل بعض النبوءات الهرمسية كما تحققت في ولادة السيد المسيح (إذ تنبأت بها). فعمد مرسيليو فيتشينو إلى التأكيد على هذا التوافق بين الهرمسية والسحر الهرمي من جهة، والمسيحية من جهة أخرى. ولم يكن بيكون دليلًا ميراندو<sup>(\*\*\*)</sup> أقل صدقًا وحسن طوية عندما كان يعتبر أن السحر أو الماجيا (Magia) والقابلة (Cabbala) تؤيدان ألوهية المسيح. كما إن البابا إسكندر السادس كان قد أمر بأن ترسم في الفاتيكان لوحة جدارية تغص بالصور والرموز المصرية، أي الهرمسية! أما السبب في ذلك، فلم يكن لا من باب الذوق الجمالي (الأستطيقيا) ولا من باب الزخرفة، بل من قبيل رغبة إسكندر السادس في الإعراب عن حمايته للتراث المصري المجيد والباطني.

إن مثل هذا الاهتمام المفرط بالهرمسية ينطوي على دلالات بعيدة المدى. فهو ينمّ عن توق إنسان النهضة إلى «وحي أولاني» من شأنه أن يشتمل لا على موسى والقابلة فقط، بل على أفلاطون أيضًا، ناهيك عن اشتتماله أولاً وقبل كل شيء على الديانات السرية

(\*) عاش ما بين 240 و320 ميلادية على وجه التقرير. وهو من لatin شمال أفريقيا.

(\*\*) المثلث بالحكمة على ما جاء عند القدماء.

(\*\*\*) ميراندو (1463 - 1494). من فلاسفة النهضة الإيطالية وكاتب «مانيفستو النهضة» أحد أبرز النصوص الفلسفية الإنسانية المؤسسة للنهضة.

الغامضة لبلاد مصر وفارس. كما أنه يكشف كذلك عن استياء عميق أورثه لاهوت القرون الوسطى، وتصوراته المتعلقة بالإنسان والكون. فكان ذلك بمثابة رد فعل على ما يمكن تسميته بالمسيحية «الإقليمية» أو «المحلية»، أي الغربية الممحض، وبمثابة التوق أو التطلع إلى ديانة عالمية، خارج التاريخ، «أسطورية». لقد ظلت مصر والهرمية - أي السحر المصري - تستحوذان طوال قرنين من الزمن على اهتمام ما لا يحصى عدده من اللاهوتيين وال فلاسفة، سواء أكانتوا مؤمنين أم غير مؤمنين أم ملحدين متخفين (زنادقة). وإذا كان جيورданو برونو<sup>(\*)</sup> قد هلل بحماسة شديدة لاكتشافات كوبرنيكوس، فلأنه كان يعتقد بأن لنظرية مركزية الشمس معنى ديني وسحري عميق. فعندما كان برونو في إنجلترا، كان يبشر بالعودة القريبة لديانة المصريين القدماء السحرية، كما جرى وصفها في الأسكليبيوس<sup>(\*\*)</sup> (Asclepius) وهو كان يشعر أنه أرفع شأنًا من كوبرنيكوس، فمن حيث فهم هذا الأخير نظريته بصفته رياضيًّا، كان برونو أن يتأنّل الترسيمة الكوبرنية بوصفها خطوطاً هيروغليفية لأسرار إلهية.

من الممكن أن يقوم المرء بدراسة شقيقة، يستعيد فيها تاريخ الأسطورة الدينية والثقافة المتعلقة «بالوحى الهرمي الأولاني» حتى زوالها عام 1614 على يد العلامة المحقق اليوناني إسحاق كازوبون (Isaac Casaubon). لكن التاريخ المفضل لهذه الأسطورة ما قبل - الحدائمة من شأنه أن يبعدنا كثيراً عما نحن فيه. نكتفي إذن بالقول إن

(\*) برونو (1548 - 1600) فيلسوف وكاهن وعالم فلك اهتم بالماورائيات وبالسحر والتنبؤات الغيبية حتى اتهم بالهرطقة وأعدم حرقاً عهد حاكم التفتيش. ويعتبره البعض الشهيد الأول للعلم.

(\*\*) أحد المصنفات الكبرى في الهرمية ويتعلق بالطبع والاستثناء نسبة إلى اسم بطل نصف إله في الميثولوجيا اليونانية القديمة.

إسحاق كازوبون كان قد استند إلى أسس لغوية بحثة، ليبرهن على أن «المجموع الهرمي» لم يكن يعبر عن «وحي أولاني»، بقدر ما أنه مجموعة من النصوص كتبت في فترة متأخرة نسبياً - لا ترقى إلى ما قبل القرنين الثاني والثالث من عصرنا - وأنه يُعبر عن التزعة التوفيقية بين الهلينية والمسيحية.

إن بروز، كما أقول، هذا الاعتقاد المفرط بـ«وحي أولاني» كان قد وصلنا بحرفيته عن طريق بعض الكتابات، لأمر ذي معنى. لا بل إنه يمكننا القول إنه يستبق ما سيحدث خلال القرون الثلاثة اللاحقة. والحق أن البحث عن وحي سابق على الحقبة الموسوية كان قد تبلور، ثم ما لبث أن رافق سلسلة الأزمات التي عصفت بال المسيحية الغربية، ثم انتهى به الأمر إلى تمهيد الطريق أمام الأيديولوجيات الطبيعية والوضعية التي شهدتها القرن التاسع عشر. إن الاهتمام الشديد والدائم بمذهب «المصرانية» (Egyptianism) و«بالأسرار الشرقية» الأخرى لم يكن عاملاً مشجعاً، خلال عصر النهضة، على تطور ما نسميه اليوم بعلم الأديان المقارن. بل على العكس، فإن النتيجة المباشرة لجهود كل من فيتشينو وبيكو وبرونو وكامبانيا<sup>(\*)</sup> في دراسة المعارف الهرمية، تمثلت بتطوير مختلف الفلسفات الطبيعية، وبانتصار العلوم الرياضية والفيزيائية. ففي منظور هذه العلوم والفلسفات الجديدة ليست المسيحية ديانة الوحي الوحيدة - هذا إن كانت تعتبرها بالفعل ديانة «وحي». وأل ذلك في النهاية، أي في القرن التاسع عشر، إلى اعتبار الأديان المعروفة كلها، بما فيها المسيحية، ليس أنها لا تقوم على أي أساس فقط، وإنما أيضاً أنها تمثل خطراً ثقافياً لأنها أعاقت عموماً تقدم العلم. وكان هناك إجماع بين الإنجلجنسيا في ذلك العصر على أن الفلاسفة قد أثبتوا استحالة

(\*) توماس كامبانيا (1568 - 1639). فيلسوف ولاهوري وفلكي إيطالي.

البرهنة على وجود الله. كما ساد الادعاء أيضاً بأن العلوم تبرهن على أن الإنسان لم يُصنع إلا من المادة، أي بمعنى آخر أنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لأي شيء من قبيل «النفس»، أي ذلك الكيان الروحي المستقل عن الجسد والذي يبقى بعده.

### بدايات مباحث مقارنة الأديان

من الافت هنا أن بدايات «الأديان المقارنة» وقعت في حوالي أواسط القرن التاسع عشر، أي في الوقت الذي كانت قد وصلت فيه الدعاية المادية والوضعيية إلى أوجها. وكان أوغست كونت قد نشر كتابه **تعاليم الوضعيية** (*Catéchisme positiviste*) عام 1852، وكتابه الآخر **نسق السياسة الوضعيية** (*Système de politique positive*) بين عامي 1855 و1858. وعام 1855، نشر لوذرفيغ بوختر كتابه **القوة والمادة** (*Kraft und Stoffe*). حيث حاول أن يقيم البرهان على أن الطبيعة تفتقد للغاية، وأن الحياة قد نشأت بالتلود التلقائي، وأن الروح والعقل وظيفتان عضويتان. كما أكد أن العقل هو حصيلة مجمل القوى المجتمعة في الدماغ، وأن هناك احتمالاً كبيراً في أن يكون ما يطلق عليه اسم «النفس» أو «الروح» عبارة عن مفعول «الكهرباء العصبية». وفي العام التالي، 1856، نشر ماكس مولر كتابه **مقالات في الميثولوجيا المقارنة** (*Essays in Comparative Mythology*) الذي يمكن اعتباره أول كتاب مهم في حقل «الأديان المقارنة». وظهر **أصل الأنواع** (*Origin of Species*) لداروين بعد ثلاثة أعوام. كما نشر هيربرت سبنسر عام 1862 كتابه **المبادئ الأولى** (*First Principles*). حاول فيه تفيسر تطور الكون بتحول غامض طرأ على المادة الأولانية، نقلها من حال تجانس غير محدد إلى حال تغير محدد.

سرعان ما تحولت هذه الاكتشافات والفرضيات والنظريات

الجديدة التي أخذت بعقول المتعلمين وأفئدتهم، إلى آراء ذات شعبية واسعة جداً. فكان كتاب أرنست هايكل قصة الخلقة على المذهب الطبيعي (*Naturliche Schöpfungsgeschichte*) واحداً من الكتب التي حققت أفضل المبيعات في ذلك العصر. وبعد نشره عام 1868، قبل انصرام القرن، طبع منه أكثر من عشرين طبعة، وترجم إلى حوالي اثنتي عشرة لغة. وتجب الإشارة إلى أن هايكل لم يكن فيلسوفاً قديراً ولا مفكراً أصيلاً، فهو استلهم آراء داروين، واعتقد بأن نظرية التطور تشكل الطريق الأسرع والأصح (الطريق الملكية) نحو فهم الطبيعة فهماً آلياً. وبحسب هايكل فإن نظرية التطور أبطلت التفسيرات اللاهوتية والغاية، وأن من شأنها، وبالضرورة نفسها، أن تساعد على تيسير فهم أصل الكائنات العضوية بالاعتماد على الأسباب الطبيعية وحدها.

وبينما كان كتاب هايكل يلقى رواجاً منقطع النظير، فيعاد طبعه ويترجم، وفي الوقت الذي كان سبنسر ينجز فيه كتابه نسق الفلسفة التأليفية (*System of Synthetic Philosophy*) (1860 - 1896) كان الفرع المعرفي الجديد الذي هو «تاريخ الأديان» يحقق إنجازات سريعة. ففي قراءات في علم اللغة (*Lectures on the Science of Language*) (السلسلة الثانية، 1864) عرض ماكس مولر نظريته المتعلقة بالميثولوجيا الشمية لدى الآرين، وهي نظرية تقوم على فهم مقاده أن الأساطير نشأت عن «داء في اللغة». وعام 1871، نشر أدوارد ب. تايلور كتابه الثقافة البدائية (*Primitive Culture*) الذي يشكل محاولة لامعة لإعادة تركيب أصل المعتقدات الدينية وتطورها. عرف تايلور أول مرحلة من مراحل الدين في ما أسماه «بالإحيائية»: أي الاعتقاد بأن الطبيعة حية، أي أن لها نفساً. كما كان يرى أن الإحيائية أدت إلى ديانة الآلهة المتعددة التي أدت بدورها في النهاية إلى ديانة التوحيد.

لأنوي هنا التذكير بكل التوارييخ المهمة التي طبعت تاريخ دراسة الدين دراسة علمية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. غير إننا سنتوقف لحظة لنلقى نظرة على معنى هذا التزامن بين الأيديولوجيات المادية من جهة، والاهتمام المتضاد بالأسكارال الدينية الشرقية والغابرة من جهة أخرى. رب قائل يقول إن البحث القلق عن أصول الحياة والفكر، والافتتان «بأسرار الطبيعة»، وهذه الحاجة إلى اقتحام بنى المادة الداخلية وفك رموزها، إن كل هذه التطلعات والاندفاعات تشير إلى ضرب من ضروب العينين إلى الأولاني، إلى الرحم الأصلية الشاملة. فالمادة، أو الجوهر، تشكل الأصل المطلقاً، البداية الأولى ليكلّ الأشياء، سواء أكانت كوناً أم حياة أم روحًا. ثمة رغبة لا تقاوم في سبر أعمق الزمان والمكان لبلوغ حدود العالم المرئي وبدياياته، وخصوصاً لاكتشاف الأساس المتبين الذي به قوام الجوهر والحال الجنينية التي تخلقت منها المادة الحية<sup>(3)</sup>. والقول من وجهة معينة، بأن النفس البشرية

(3) ولنضيف إلى ذلك أن الانشغال بالأصل المطلق، ببداية الأشياء كلها، إنما هو سمة من سمات ما يمكن أن نسميه العقلية الغابرة. وقد سبق لي أن ذكرت في كتابات سابقة أن أسطورة نشأة الكون تقوم بدور مركزي في البيانات الغابرة، وذلك لسبب أساسى وهو أنها إذ تروى كيف نشأ الكون فإنها تفصح في الوقت نفسه عن كيفية وجود الواقع (أى عن «الكينونة» نفسها). انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب، و *Mircea Eliade, Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963).

فالنظريات المنظومية الأولى التي تحدثت عن نشأة الكون وعن صفاته إنما كانت، بمعنى من المعنى، نظريات في انبجاد الوجود (*Ontogenies*). انظر: *Eliade, Myth and Reality*, pp. 111 ff.

وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية معينة يتبين لنا أن ليس هناك انقطاع في التواصل بين العقلية الغابرة وأيديولوجيات القرن التاسع عشر العلمية. ثم إن فرويد هو الآخر يستعمل مقوله «البداية المطلقة» للدلالة على ما يعتبره خصوصية الشرط البشري. لكن «الأولاني» عنده يفقد بعده الكونى ويرتد إلى «أولانية شخصية»، أي أنه يرتد إلى الطفولة الأولى، انظر: المصدر المذكور، ص 77 وما يليها، وص 128 - 129 من هذا الكتاب.

قد نشأت، في نهاية الأمر، عن المادة، ليس بالضرورة قوله مخزيًا ولا فيه مس بكرامة الإنسان. صحيح أن النفس البشرية لا تعود، في هكذا منظور، خلية الله.. إلا إننا إذا أخذنا باعتبارنا واقعة أن الله غير موجود، كان لنا عزاء وسلوان في اكتشافنا أن النفس هي حصيلة لتطور مديد في غاية التعقيد، وأن أصلها يعود إلى أقدم الواقع الكوني: المادة الفيزيائية - الكيميائية. فالمادة حلّت، في نظر علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومثقفيه، المشكلات كلها، لا بل أنها ردت تقريرياً مستقبل البشرية إلى تقدم مضطرب، شاق، لا تاريخ له. ففضل العلم، صار بإمكان الإنسان أن ينصرف إلى تحسين معرفته بالمادة وإحكام سيطرته عليها. ولن تتوقف هذه المسيرة الحثيثة نحو الكمال. وانطلاقاً من هذه الثقة الحماسية بالعلم وبالتربيـة العلمية وبالصناعة، سيصير بمقدرتنا استنباط ضرب من التفاؤل الديني المسيحياني. وأخيراً سيكون الإنسان حـراً، سعيداً، غـنيـاً، قـويـاً.

الإشرقية، الروحانية، المادية

ناسب التفاؤل تماماً مقاصد المادية والوضعية والاعتقاد بالتطور  
اللامحدود. وهذا يتضح بدهاهة، لا من خلال مستقبل العلم (*L'Avenir*)  
الذي كتبه أرنست رينان في أواسط القرن التاسع عشر (*de la science*)  
فقط، بل أيضاً من خلال بعض الحركات شبه الدينية المهمة التي  
نشأت في النصف الثاني من ذلك القرن، مثل الحركة الروحانية مثلاً.  
بدأت هذه الحركة عام 1848 في هايدسفيل من أعمال ولاية نيويورك.  
وكان منشؤها سماع بعض أفراد عائلة جون فوكس لسلسلة من  
الطرقات الغامضة على الباب بدا أنها صادرة عن مسبب عاقل.

«اقترحت إحدى البنات شيفرة معينة: ثلاثة طرق للدلالة على الجواب بنعم، وطريقة واحدة للدلالة على الجواب بلا»

وطرقتين للجواب بالشك أو التردد. وهكذا حصل الاتصال مع هذا الذي جرى الزعم بأنه «روح». وصارت الشقيقات فوكس الثلاث أول «وسيطات»، وما لبث الجلوس في «حلقات» (Circles) وعقد «الجلسات» (بالفرنسية في الأصل Séances)، بهدف الاتصال «بالأرواح» التي تجib بالطريقات أو بارتجاج الطاولات أو بإشارات أخرى، أن انتشر سريعاً في أنحاء العالم» كله<sup>(4)</sup>.

عرفت الظاهرات الروحانية منذ أزمنة قديمة، وجرى تأويتها بشتى الأشكال من قبل الثقافات والأديان المختلفة. غير أن العنصر الجديد والمهم في الروحانة الحديثة هو نظرها (Outlook) المادي. ذلك أن هذا النظر عنى بداية الاعتقاد إننا بتنا نملك «أدلة مادية» (وضعية علمية) على وجود النفس، أو بالأحرى على وجود هذه النفس بعد الموت من خلال الطريقات وارتجاج الطاولات، وفي ما بعد من خلال ما يسمى «تجسدات مادية» (Materializations). استبدلت مشكلة بقاء النفس وخلودها بالعالم الغربي على نحو غير سوي منذ فيثاغوراس وأمبذلوكوس وأفلاطون. لكنها كانت عند هؤلاء مشكلة فلسفية أو لاهوتية. أما الآن (في القرن التاسع عشر)، وفي عصر علمي ووضععي، فقد صار خلود النفس مرتبطاً بنجاح تجربة: أن نبرهن «علمياً» على هذا الخلود يعني الإثبات بأدلة «فعالية»، أي مادية. وهكذا صير لاحقاً إلى اتخاذ أجهزة ومختبرات معقدة ترمي إلى دراسة الدليل على بقاء النفس حية بعد الموت. والحال إننا نجد ذلك التفاؤل الوضعي يسحب ظله على معظم الأبحاث

---

F. C. S. Schiller, «Spritism,» in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (4)  
Edited by James Hastings with the Assistance of John A. Selbie and Other  
Scholars, 13 vols. ([Edinburgh: T. and T. Clark; New York, Scribner, 1910-1934]),  
vol. 11, p. 806.

البارابسيكولوجية: إذ يلوح دائمًا من خلالها ذلك الأمل بأنه لا بد في يوم من الأيام أن يرعن علمياً على وجود النفس بعد الموت.

ولم تكن الجمعية الإشرافية - وهي حركة شبه دينية واسعة أُسستها هيلانة بتروفنا بلافاتسكي في نيويورك في تشرين الثاني 1875- لتقل عن الروحانية تفاؤلاً ووضعية. لقد عرضت هذه المغامرة المذهبة والموهوبة في كتابها *كشف الحجاب عن وجه إيزيس* (*Isis Unveiled*) (1877)، كما في كتابها الضخمة الأخرى، وحياناً غيبياً سحيرياً غامضاً يخاطب العالم الحديث بلغة يفهمها. فهذا العالم يؤمن بالتطور، وبالتالي بالتقدم الذي لا تحدّه حدود. فما كان من السيدة بلافاتسكي إلا أن طرحت نظرية في التطور الروحاني الذي لا حدود له، وذلك عبر التقمص والتأهيل التدريجي. وكانت تدعى أنه خلال إقامتها المزعومة في بلاد التبيّت، هبط عليها الوحي الأولاني الذي هو بزعمها الوحي الآسيوي، لا بل الوحي المفارق لهذا العالم. ولكنني هنا أجدد نفسي مضطراً إلى قطع جبل هذا التسلسل لكي أقول إنه إذا كان ثمة شيء تختص به التراثات الشرقية فهو بالضبط تصوّرها الحياة الروحية على نحو مضاد للتطورية. إلى ذلك كانت السيدة بلافاتسكي تؤمن بضرورة الإثبات «بأدلة» وضعية مادية، تدعم بها العقيدة الإشرافية. فكانت تعمل بانتظام على «التجسيد المادي» لرسائل كانت تصلها من «مرجعياتها الروحية» (المهاتمات Mahatmas) الغامضين في التبيّت. ولم يكن ليقلل من وقع هذه الرسائل وهييتها باعتبارها أمراً ثابتاً ومادياً، حقيقة أنها كتبت بالإنجليزية وعلى ورق عادي. فهي كانت تقنع عدداً كبيراً من الأشخاص الظاهري الذكاء بصحة العقيدة السرية للسيدة بلافاتسكي. وكانت هذه العقيدة، بالطبع، عقيدة سرية ومتفائلة يوحى بها بما يلائم جمعية سرية متفائلة روحانياً: إذ لم يكن عليك إلا أن تقرأ

مجلدي كتاب **كشف الحجاب عن وجه إيزيس**، وأن تصبح عضواً متنسباً إلى الجماعة الإشرافية حتى يتم تأهيلك تدريجياً لدخول عالم أعمق أسرار الكون وأعمق أسرار نفسك الخالدة والمهاجرة أبداً نحو تقمص جديد. وهكذا تصير أخيراً ممن يدركون أن هناك تقدماً لا محدوداً، وأنك لست وحدك بمنذور لبلوغ الكمال، بل إنه قدر البشرية بأسرها أن تتوصل إليه في يوم من الأيام.

ينبغي للمرء إلا يتسم حين سمعه كلّ هذه الادعاءات الخيالية. فالحركة الروحانية، شأنها شأن الجمعية الإشرافية، عبرت عن «روح العصر» (Zeitgeist) ذاته الذي عبرت عنه الأيديولوجيات الوضعية. إن قراءً أصل الأنواع والقوة والمادة ومقالات في الميثولوجيا المقارنة وكشف الحجاب عن وجه إيزيس لم يكونوا الأشخاص أنفسهم، لكن أمراً بعينه كان يجمع بينهم: فكلهم كانوا غير راضين عن المسيحية، فضلاً عن أن عدداً منهم لم يكن «متدينًا» أصلاً. ذلك أن فراغاً في صفوّ الإنجلجنسيا سببه الإغماء التي أصبت بها المسيحية التاريخية، وهذا الفراغ هو الذي كان يدفع بالبعض إلى محاولة الوصول إلى أصل المادة الخلاقة، كما كان يدفع بالبعض الآخر إلى الاتصال بالأرواح أو بمهامات محتاجين عن الأنظار. وقد نما الفرع المعرفي الجديد الذي هو تاريخ الأديان سريعاً وسط هذا الجو الثقافي، فكان يتبع، بالطبع، النمط السائد: المقاربة الوضعية للواقع والبحث عن الأصول وعن البداية الحقيقة للدين.

## سراب الأصول

في ذلك العصر، كانت كلّ الأعمال التأريخية الغربية مسرسبة (Obsessed) بالبحث عن الأصول، بحيث صار الكلام عن «أصل الشيء وتطوره روسماً (كليشييه). فكتب عدد من العلماء الكبار

حول أصل اللغة وأصل المجتمعات البشرية وأصل الفن وأصل المؤسسات والأعراق الهندو - آرية . . . إلخ. وإذا نحن نتطرق هنا لمشكلة شائقة ومعقدة فإننا لا نستطيع مناقشتها في هذه العجالات. نكتفي بالقول إذاً إن هذا البحث عن أصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية هو امتداد واستكمال لما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، ولما يحمل به العالم الحاوي (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، ولما يبذله الجيولوجي والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون. فمن وجهة نظر نفسانية، نستطيع أن نستشف هنا نفس ذلك الحنين «للأولاني» و«للأصل».

كان ماكس مولر يعتقد أن الـ «ريغ فيدا» (Rig Veda)<sup>(\*)</sup> تعكس مرحلة أولانية من الديانة الآرية، وأنها، وبالتالي تعبّر عن مرحلة من أقدم المعتقدات الدينية والإبداعات الأسطورية. غير أن عالم السنسكريتية الفرنسي هابيل برغيني أثبت منذ 1870 أن التراتيل الفيدية لم تكن تعبرأً عفويًا وساذجًا عن «ديانة طبيعية»، بقدر ما كانت تتاجأً قامت به طبقة من كهنة المعبد المختصين بالتراطيل الطقوسية، على قسط رفيع من العلم والثقافة. ومرة جديدة إذاً كان لهذا اليقين المفرط بالعثور على شكل أولاني من أشكال الدين أن يتحول إلى سراب، بعد النجاح في تحليل الوثائق ذات الصلة تحليلاً لغوياً دقيقاً وصارماً. ولم يكن النقاش العلمي المتبحر حول الفيدا إلا جولة من جولات تلك المعركة الطويلة والدرامية الكية التي جرت من أجل تحديد «أصل الدين». فقد أسهم أحد الكتاب اللامعين والمطلعين، أندرو لانغ، إسهاماً حاسماً في تقويض التركيبات الأسطورية التي

(\*) كلمة سنسكريتية تعني الأناشيد العرفانية وهي مجموعة من الأناشيد الفيدية المخصصة للآلهة (الديفا) وتعد واحدة من النصوص الأربع الدينية الأساسية عند الهنود (والمسماة فيدا).

رسمها ماكس موللر. ولقي كتابان من كتبه هما العادة والأسطورة (*Custom and Myth*) (1883) والميثولوجيا الحديثة (*Modern Mythology*) (1896)، نجاحاً كبيراً، بعد أن جمعاً من مقالات عديدة كان قد رد فيها على ماكس موللر، مستفيداً من نظريات تايلور. غير أن لانغ ما لبث بعد عام واحد من نشر الميثولوجيا الحديثة، أي عام 1898، أن أصدر كتاباً آخر بعنوان صناعة الدين (*The Making of Religion*)، نقض فيه طرح تايلور الذي يرى أن أصل الدين قائم في الإحيائية. وكان لانغ قد بنى حجته على وجود إيمان بالله كبيرة لدى بعض الشعوب المغرفة في بدايتها، كالأتراك والأندامانيين (Andamanese). أما تايلور فقد زعم أنه من المستحيل أن يكون مثل هذا الإيمان أولانياً، وأن فكرة الله قد نمت وتطورت انطلاقاً من الإيمان بأرواح الطبيعة، ومن عبادة أرواح الآباء الأوليين. غير أن لانغ لم يجد لدى الأتراك والأندامانيين لا عبادة للأباء الأوليين ولا نحلة عبادة للطبيعة.

إن هذا الزعم المفاجئ والمضاد للتطورية والذي يذهب إلى القول إن الإله الكبير قد لا يكون في آخر التاريخ الديني بل في بداياته، لم يؤثر كثيراً في أوساط علماء ذلك العصر الاختصاصيين. لكن من المفيد الإشارة هنا إلى أن أندرو لانغ لم يكن يتحكم تماماً بوثائقه، وأنه اضطر في نقاش له مع هارتلاند إلى أن يتخلّى عن بعض عناصر إطروحاته الأولى. ومن جهة أخرى، فقد كان من سوء طالعه أنه كان كاتباً فذّا متعدد المواهب ومؤلفاً من بين أشياء أخرى لديوان شعري. والمواهب الأدبية تثير عادة حذر العالم المتبحر.

ومع ذلك، فإن التصور الذي حمله أندرو لانغ عن الإله بدائي أكبر كان له معنى ومغزى بالنظر إلى أسباب أخرى. ففي أواخر القرن التاسع عشر وببداية القرن العشرين، لم يعد هناك من يعتبر الإحيائية

بمثابة المرحلة الأولى من الدين. فقد ظهرت في ذلك الحين نظريتان جديدتان، يمكن وصفهما بـ «ما قبل الإحيائية»، لأنهما زعمتا أنها رصدتا مرحلة من مراحل الدين أقدم من تلك المسمّاة بالإحيائية. إحدى هاتين النظريتين هي نظرية أندرود لانغ التي تزعم أن بداية الدين تقوم على الإيمان بإله أكبر. وعلى الرغم من أن هذه الفرضية كانت غير معروفة في إنجلترا، فإنه جرى تبنيها، بعد تعديلها، من قبل غرابينر وبعض العلماء الأوروبيين. ومن المؤسف أن يكون فلهلم شميدت، أحد أهم الإثنولوجيين في عصرنا، قد بلور فرضية الإيمان البدائي بإله أكبر إلى حدّ أنه جعل منها نظرية صارمة عن توحيد أولاني. أقول «من المؤسف» لأن شميدت، إلى جانب كونه عالماً قديرًا، فإنه كان كاهنًا كاثوليكيًا أيضًا، الأمر الذي جعل الوسط العلمي يشك في أنه كان يحمل نوايا تبريرية. إلى ذلك، وكما سبق لنا أن أشرنا، كان شميدت من العقلانية بمكان بحيث إنّه سعى لإقامة البرهان على أن اهتداء البدائيين إلى فكرة الله، إنما كان عن طريق التفكير الغائي (Causalistic) البحث. وبينما كان شميدت منصّرًا لنشر المجلدات الضخمة من كتابه في أصل فكرة الإله، كان الغرب يشهد ولادة عدد مهم من الفلسفات والأيديولوجيات اللاعقلانية. فـ «الوثبة الحيوية» (Elan vital) عند برغسون، واكتشاف فرويد لدور اللاوعي، واستقصاءات ليفي برويل حول ما أسماه بالعقلية الغبية الصوفية ما قبل المنطقية، وكتاب في المقدس (Das Heilige) لرودولف أوتو، إضافة إلى الثورات الفنية التي حققتها الدادائية والسورينالية، كل ذلك كان يؤرخ لبعض الأحداث المهمة في تاريخ اللاعقلانية الحديثة. لذا، فإن قلة ضئيلة من الإثنولوجيين ومؤرخي الأديان كان بإمكانها أن تتقبل التفسير العقلاني الذي قدمه شميدت لاكتشاف فكرة الإله.

وبالمقابل، فإن ذلك العصر الذي يقع بين 1900 و1920 على وجه التقرير، سيطرت عليه النظرية الثانية عن ما قبل الإحيائية، أي نظرية المانا، وهي تلك التي تدّعى أن بداية الدين كانت عبارة عن إيمان بقوة سحرية - دينية غامضة وغير مشخصة. وكان الأنثروبولوجي البريطاني ماريت هو الذي شدّد بوجه خاص، على السمة ما قبل الإحيائية التي يتصف بها الإيمان بالманا، وذلك بأنّ بين أن هذه التجربة السحرية - الدينية لا تفترض وجود مفهوم الروح، وأنّها تمثل وبالتالي مرحلة أقدم من الإحيائية التي وضعها تايلور (أنظر أعلاه ص 66 - 67).

إن ما يشير اهتماماً، في هذا التعارض بين الفرضيات المتعلقة بأصل الدين، هو الانهمام بموضوع «الأولاني». فالمرء يلاحظ اهتماماً مماثلاً بهذا الموضوع عند المفكرين الإنثولوجيين والفلسفه الطليان بعد اكتشافهم للنصوص الهرمسية. كما إنَّ البحث عن «الأولاني» يطبع نشاط الأيديولوجيين العلمويين والمؤرخين في القرن التاسع عشر، وإن على صعيد آخر ولغويات مختلفة. إن النظريتين ما قبل الإحيائيتين - تلك التي تقول بالإيمان الأولاني بإله أكبر، وتلك التي تقول بتجربة أصلية للمقدس بوصفه قوة غير مشخصة - تؤكدان أنهما بلغتا، في مضمون التاريخ الديني، مستوى أعمق من مستوى إحيائية تايلور. الواقع أن النظريتين تزعمان أنهما اكتشفتا البداية المطلقة للدين. إلى ذلك، فهما لم توافقا على ما تضمنته فرضية تايلور من تطور وحد الجانب للحياة الدينية. فماريت ومدرسة المانا لم يكن ليهُمما بناء نظرية عامة في تطور الدين. في حين أن شميدت كرس كلَّ عمل حياته لمعالجة هذه المسألة بالذات، مع الإشارة هنا إلى أنه كان معتقداً أن تلك كانت مسألة تاريخية لا مسألة طبيعية.

يرى شميدت أن الإنسان كان في البداية يؤمن بإله واحد قادر على كل شيء وخالق لكل شيء. ثم ما لبث، بناء على ظروف تاريخية، أن أهمل هذا الإله الواحد، بل نسيه أيضاً، وراح ينخرط في إيمانات معقدة أكثر فأكثر بالآلهة والآلهات وأرواح وأباء أولين أسطوريين ... إلخ. وعلى الرغم من أن عملية التقهقر هذه قد بدأت منذ عشرات الآلاف من السنين، فقد كان شميدت يزعم أن من الواجب تسميتها بالسيرة التاريخية، لأن الإنسان هو كائن تاريخي. لقد أدخل شميدت الإثنولوجيا التاريخية على صعيد واسع في دراسة الديانة البدائية. ولسوف نرى في ما يلي عواقب هذا التحول المهم في طريقة النظر إلى الأمور.

### كبار الآلهة وموت الإله

من ناحية أخرى دعونا نعود الآن إلى اكتشاف أندرو لانغ بوجود إيمان بدائي بإله أكبر. لا أدرى ما إذا كان لانغ قدقرأ نيته أم لا. من المحتمل جداً ألا يكون قد قرأه. لكن نيته كان قد أعلن قبل عشرين عاماً من اكتشاف لانغ، عن موت الله - على لسان الناطق بلسانه زرادشت. وبينما مرّ هذا الإعلان من دون ضجة تذكر في حياة صاحبه، كان له تأثير كبير في الأجيال اللاحقة في أوروبا. فقد كان ينبع بزوال المسيحية - وزوال الدين - زوالاً نهائياً، ويتبناً من جهة أخرى بضرورة أن يحيا الإنسان الحديث، وبالتالي، في عالم محابيث حسراً، أي قائم بذاته [مقصور على العقل والوعي. (المترجم)] لا آلهة فيه. والحال أن ما أجده مثيراً للاهتمام هو أن لانغ، باكتشافه لوجود كبار الآلهة عند البدائيين، كان قد اكتشف موتها أيضاً، على الرغم من أنه لم يدرك هذا الوجه المخصوص من اكتشافه. فالواقع أن الرجل كان قد لاحظ أن الإيمان بإله أكبر لم يكن أمراً شائعاً جداً، وأن عبادة هذه الآلهة كانت هزلة، أي أن دورها الفعلي في

الحياة الدينية كان متواضعاً جداً. حتى إن لانغ حاول أن يجد تفسيراً لتفهقر كبار الآلهة وزوالها النهائي، فضلاً عن استبدالها بوجوه دينية أخرى. وكان من بين الأسباب التي ذكرها، أن المخلية الأسطورية أسهمت مساهمة جذرية في تفهقر فكرة الإله الأكبر. وقد كان مخطئاً في ذلك، لكن هذا الخطأ لا أهمية له بالنسبة لسياق ما نريد إياضاحه هنا. فالواقع أن الإله البدائي الأكبر قد تحول إلى إله متبطل (Deus Otiosus)، وبات الناس يعتقدون أنه انسحب إلى السماوات العليا، وصار لا يأبه لشؤون البشر. وفي النهاية طوأه النسيان. أي أنه بكلام آخر «قد مات»، لا لأن ثمة أساطير تروي وقائع موته، بل لأنه غاب عن الحياة الدينية غياباً تاماً، وبالتالي فقد غاب ذكره حتى من الأساطير.

إن نسيان الإله الأكبر على هذا النحو يعني أيضاً موته. لقد كان إعلان نيته نبأً جديداً على العالم الغربي اليهودي - المسيحي، لكن موت الإله ظاهرة قديمة جداً في تاريخ الأديان - مع هذا الفارق، بالطبع، وهو أن غياب الإله الأكبر يؤدي إلى ولادة مجمع للآلهة أكثر حيوية وDRAMATICKIE، على الرغم من مرتبته الأدنى؛ في حين أن موت الإله اليهودي - المسيحي يؤدي في تصور نيته، إلى أن يعتاد الإنسان الحياة على مسؤوليته، وحيداً في عالم نزع عنه القدسية تماماً. لكن هذا العالم القائم بذاته والذي نزع منه المقدس نزعاً جذرياً إنما هو عالم التاريخ. فالإنسان، بوصفه كائناً تاريخياً، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطراً إلى العيش في التاريخ ليس إلا. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن شميدت، صاحب نظرية التوحيد الأولاني، كان يعتقد أن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى، لم يكن نتيجة عملية طبيعية، بل كان نتيجة عملية تاريخية. فالإنسان البدائي كان قد فقد إيمانه باله واحد، وأخذ يعبد

عدة آلهة أدنى مرتبة منه، بحكم تحقيقه للإنجازات المادية والثقافية التي نقلته من مرحلة الإنسان الملتفت للغذاء إلى مرحلتي الزراعة والرعى وتربية الماشية، أي بتعبير آخر بحكم أنه صار «يصنع» التاريخ.

هكذا نجد عند نيتشه كما عند لانغ وشميدت فكرة جديدة: فكرة مسؤولية التاريخ عن تقهقر الإله، ثم نسيانه، وصولاً إلى «موته». وقد كان لعلماء الأجيال اللاحقة أن يجهدوا أنفسهم في حل المشكلة التي طرحت بناء على هذا المعنى العجيد للتاريخ. في هذه الأثناء كانت الدراسة المقارنة للأديان تحقق تقدماً. فقد تزايدت كميات الوثائق والنصوص التي تنشر كما أعداد الكتب التي تؤلف، كما كثر عدد الكراسي التي أنشئت لتدريس تاريخ الأديان في العالم أجمع.

وفي وقت من الأوقات، وخاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان هناك من يعتقد أن من المفيد تكريس جيل أو جيلين للانصراف إلى نشر الوثائق وتحليلها، بحيث يصبح من الممكن إطلاق يد العلماء اللاحقين في صياغة التفسيرات التأليفية. لم يكن ذلك إلا حلماً، بالطبع، مع أن رينان نفسه كان قد آمن بهذا الحلم عندما كتب مستقبل العلم. إن تاريخ الأديان، شأنه شأن كل الفروع المعرفية التاريخية الأخرى، كان قد اتبع طريق الحركة العلمية، أي أنه ركز جهوده أكثر فأكثر على جمع «الواقع» وتصنيفها. وهذا التواضع التشيكي الذي تحلى به مؤرخ الأديان حيال مواده الأولية، لم يكن يخلو من فخامة، حتى أنه يكاد يتخد دلالة روحية. ويمكننا أن نصف وضع العالم المستغرق في وثائقه - بل والمدفون حياً أحياناً تحت مادتها وزنها - بأنه من قبيل «النزول إلى العالم السفلي - أو الجحيم» (Decensus ad inferos)، غوص إلى

المناطق العميقه المظلمة والجوفية حيث عليه أن يواجه الأشكال الجنينية للمادة الحية. بل إننا نجد في بعض الأحيان أن هذا الاستغراق الكامل في «المواد الأولية» يكاد يكون عبارة عن موت روحي، إذ إن المحزن في الأمر أن ملكرة الإبداع لدى العالم قد تصاب من جراء ذلك بالعمق.

ويعبر هذا الدافع نحو «النزول إلى تحت» عن اتجاه العقلية الغربية بوجه عام في بداية هذا القرن. فليس بواسع المرء أن يجد وصفاً لتقنية التحليل النفسي التي بلورها فرويد أفضل من وصفها بأنها نزول إلى الأعماق، غوص إلى أعمق مناطق قرارنة النفس البشرية وأخطرها. وعندما وضع يونغ فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي، أخذ التقىب عن تلك الكنوز الخالدة التي هي أساطير البشرية الغابرة ورموزها وصورها، يشبه التقنيات المعتمدة في الأوقianoغرافيا (علم المحيطات وظواهرها Oceanography) وعلم دراسة المغاور والكهوف. فكما إن النزول إلى قيعان البحار والدخول إلى أعماق المغور قد كشف عن وجود كائنات عضوية بسيطة، كانت قد انقرضت منذ زمن طويلاً عن سطح الكره الأرضية، كذلك أدى التحليل النفسي إلى بعث أشكال من الحياة النفسية العميقه التي لم تكن من قبل بمتناول الدراسة. لقد كان لعلم دراسة المغاور والكهوف واستكشافها أن يضع بمتناول علماء الحياة كائنات عضوية ثالثية (Tertiary)، بل من بقايا الدهر الوسيط (Mesozoic)، وأشكالاً حيوانية بدائية لم يكن من الممكن العثور عليها بواسطة الحفريات، أي أنها كانت قد زالت عن سطح الأرض من دون أن تترك أثراً. فهذا العلم الجديد، باكتشافه لتلك «المطمورات الحية»، إنما كان يدفع معرفتنا بصيغ الحياة الغابرة خطوات إلى الأمام. كذلك فإن هناك صيغًا غابرة من الحياة النفسية، «مطمورات حية» مدفونة في

غياب اللاوعي، صارت الآن بتناول الدراسة بفضل التقنيات التي بلورها فرويد وغيره من علماء نفس الأعماق.

علينا بالطبع أن نميز بين تلك المساهمة الكبرى التي قدمها فرويد للمعرفة - نعني اكتشافه اللاوعي والتحليل النفسي - والأيديولوجيا الفرويدية التي لا تُعتبر من جهتها، إلا أيديولوجيا أخرى تنضاف إلى ما لا يحصى من الأيديولوجيات الوضعية. كان فرويد، هو الآخر، يعتقد أنه توصل بفضل التحليل النفسي إلى المرحلة «الأولانية» من الحضارة ومن الدين. وكما رأينا (ص 78 - 80) فإنه عين أصل الدين والثقافة في جريمة قتل أولانية، وبالضبط في أول جريمة قتل أب. فهو يرى أن الإله لم يكن إلا تصعيداً متساماً لصورة الأب الجسدي الذي قتله أبناؤه بعد طرده لهم. وقد جوبه عموماً هذا التفسير العجيب بالنقد والرفض من قبل الإثنولوجيين أصحاب الكفاءة والاختصاص. لكن فرويد لم يتخل عن نظريته، كما أنه لم يعدلها. ولعله كان يعتقد أنه وجّد أدلة على قتل الإله الأب لدى مرضاه من أهل فيينا. غير أن هذا «الاكتشاف» كان يساوي القول إن بعض البشر الحديثين أخذوا يشعرون بعواقب «قتل ربهم». فقد سبق لنيتشه أن نادى قبل ثلاثين عاماً من كتابة الطوطرم والمحرزم أن الإله قد مات، أو على الأصح أنه قتل على يد الإنسان. وربما كان فرويد قد أرجع العصاب (Neurosis) الذي كان يشكو منه مرضاه من أهل فيينا إلى ماضٍ أسطوري. ولكن إذا كان البدائيون يعرفون بدورهم «موت الإله» فإن هذه العبارة تدلّ عندهم على احتجابه (Occultation) وتحكّمه عن بُعد، لا على «قتله» على يد الإنسان كما نادى بذلك نيتشه.

ثمة في فكر فرويد أمران مهمان بالنسبة لموضوعنا، أولهما: أن فرويد، حين قدم لنا مثلاً عن ذلك التوق الذي يعرفه العلماء

الغربيون حق المعرفة، لاكتشاف «الأولاني»، «الأصول»، حاول أن يتغزل بعيداً في تاريخ الفكر، إلى حيث لم يجرؤ أحد من أسلافه. وقد عنى ذلك بالنسبة إليه الولوج إلى اللاوعي. أما ثانيهما: فهو أن فرويد كان يعتقد أنه لم يجد في بداية الحضارة ونشأة المؤسسات البشرية أمراً بيولوجيًّا، بل وجد حدثاً تاريخياً هو قتل الأب بيد أكبر أبنائه. أما التساؤل عما إذا كان هذا الحدث التاريخي الأولاني قد حصل في الواقع أو لم يحصل، فمسألة لا علاقة لها بمناقشنا. فالملهم هو أن فرويد - وهو كان بلا ريب على المذهب الطبيعي - كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن أصل الدين مرتبط بـ«حدث» (Event): هو أول عملية قتل للأب. وما يضفي على هذا القول أهمية أكبر هو أن آلاف المحللين النفسيين ومئات الآلاف من الغربيين المتفاوتين الثقافة، هم مقتنعون اليوم أن تفسير فرويد صحيح علمياً.

### التاريخية والتاريخانية

هكذا أذن ييدو أن حنين الغربي إلى «الأصول» وإلى «الأولاني» قد اضطرب إلى لقاء مع التاريخ. ومنذ ذلك الوقت علم مؤرخ الأديان أنه عاجز عن التوصل إلى «أصل» الدين. فما تم في البدء، من الأصل، (Ab Origine) لم يعد يعتبر مشكلة بالنسبة إليه، على الرغم من أن المرء يستطيع اعتبار هذا البدء مشكلة بالنسبة للاهوتي أو للفيلسوف. وهكذا وجد مؤرخ الأديان نفسه، من دون وعي منه تقريباً، وسط جو ثقافي مختلف كل الاختلاف عن ذاك الذي عاشه ماكس مولر وتايلور، بل حتى فرايزر وماريت. كان هذا الجو جواً جديداً تعبق فيه أفكار نيتشه وماركس وديلشي وكروتشه وأورتيغ. جو صارت فيه الكليشيه الرائجة (Fashionable) تحمل اسم التاريخ لا الطبيعة. كما أن اكتشاف أن التاريخ أمر لا مفر منه، وأن الإنسان كان دائماً كائناً تاريخياً، ليس بحد ذاته تجربة سلبية أو مجدهبة. فهذا الأمر

البديهي سرعان ما أتاحت المجال أمام سلسلة من الأيديولوجيات والفلسفات النسبية والتاريخانية من ديلشي، وصولاً إلى هييدغر وبمارتر. ففي سن السبعين كان ديلشي نفسه قد اعترف بأن «نسبة كل المفاهيم البشرية هي الكلمة الأخيرة التي تقال في النظرة التاريخية للعالم».

ليس من الضروري أن نناقش هنا صحة التاريخانية. غير أن الفهم السليم لموقف مؤرخ الأديان يملي علينا أن نأخذ بالاعتبار تلك الأزمة الخطيرة التي تولدت عن اكتشاف تاريخية الإنسان. فهذا البعد الجديد - ونعني به التاريخية - قابل لتفسيرات شتى. لكن علينا أن نسلم بأن النظرة إلى الإنسان بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، كائناً تاريخياً، كانت تتضوّي بمعنى من المعاني، على إدلال عميق للوعي الأوروبي لذاته. والحق أن الغربي كان قد اعتبر نفسه خليقة الله ومالكاً لوحبي فريد من نوعه، وأنه سيد هذا العالم، وصاحب الحضارة العالمية الوحيدة الصالحة. ثم تم اعتبار نفسه مبدعاً للعلم الوحيد الذي يتتصف بأنه صحيح ومفيد ... إلخ. ثم ها هو يكتشف فجأة أنه يقع على قدم المساواة مع سائر البشر الآخرين، وأنه مشروط مثلهم باللاوعي وبالتاريخ. فلم يعد لا المبدع الوحيد لحضارة رفيعة، ولا سيد العالم، بل عاد كائناً مهدداً بالتلاشي على الصعيد الثقافي. وعندما صرخ فاليري: «إننا نعلم الآن، نحن معشر الحضارات، إننا من الفنانين» (بالفرنسية في الأصل: *Nous autres, nous savons maintenant que nous sommes civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortels*)، كان كلامه هذا صدى لتاريخانية ديلشي المتشائمة.

غير أن هذا الامتحان لكرامة الإنسان الغربي والذي جاء إثر اكتشافه للشرطية التاريخية العامة لم يخلُ من نتائج إيجابية. إذ إنَّ تقبل تاريخية الإنسان قد ساعد الغربي على التخلص من آخر بقايا

الملائكة والمثالية. فنحن اليوم نحمل انتقام الإنسان إلى «هذا» العالم على محمل الجد أكثر مما مضى، ولم نعد نعتبر أنه روح مسجونة في المادة. أن نعلم بأن الإنسان مشروط دائمًا يعني أن نكتشف أنه أيضًا كائن مبدع وخلق، فهو يستجيب بصورة خلافة للتحدي المتمثل بالشروطيات الكونية أو النفسانية أو التاريخية. ولهذا السبب لم يعد هناك من يقبل بتفسير الثقافات والديانات تفسيرًا طبيعياً. وحتى لا نذكر إلا مثالاً واحداً، نذكر بأننا نعرف اليوم أن الإنسان البدائي لم يكن يدين بديانة «طبيعية»، ولا هو كان قادراً على ذلك. أما في زمن ماكس مولر وتايلور، فقد كان الاختصاصيون يتحدثون عن عادات «طبيعية» وعن صنممية شبيهة (Fetishism)، وهم يعنون بذلك أن البدائي كان يعبد أشياء طبيعية. غير أن تقديس بعض الأشياء الكونية لا يمكن اعتباره «صنمية شبيهة»، إذ ليست الشجرة أو النبع أو الحجر هو الذي يُعبد بل القدسي الذي يتجلّى من خلال هذه الأشياء الكونية. إن هذا الفهم الجديد لتجربة الإنسان الغابر الدينية هو حصيلة توسيعنا لأفق وعيينا التاريخي. ففي نهاية التحليل، يمكننا القول إن المذهب الذي يرى في الإنسان كائناً تاريخياً حصراً قد شق الطريق أمام نوع من الكونية الجامحة، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من احتمالات النسبية. فإذا كان الإنسان يصنع نفسه عبر التاريخ، فإن كل ما صنعه في الماضي مهم بالنسبة لـكُلّ منا. ما يعني أن الوعي الغربي لا يعترف إلا بتاريخ واحد هو التاريخ الكوني الجامع، وأنه لا بد من تخطيّ التاريخ المتمحور على بعض الناس لأنه ليس إلا تاريخاً إقليمياً - محلياً ضيقاً. وهذا يعني بالنسبة للمؤرخ الأديان أن عليه ألا يهمل أو يتجاهل أي شكل من الأشكال الدينية المهمة، على الرغم من أنه لا يُتوقع منه أن يكون خبيراً وختصاصياً فيها كلها.

وهكذا، وبعد أكثر من قرن من العمل الذي لم يعرف الكلل،

اضطرر العلماء إلى التخلّي عن الحلم القديم بإدراك أصل الدين بواسطة أدوات التاريخ، وكرسوا أنفسهم لدراسة مختلف مراحل الحياة الدينية وأوجهه. ولكن السؤال الآن هو أن كان ما سبق هو الكلمة الأخيرة في حقل العلم بالأديان. فهل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على المواد الدينية التي بين أيدينا، باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبراً عن مختلف الأوضاع الوجودية على مر العصور؟ وهل أن عجزنا عن الوصول إلى أصل الدين يعني أيضاً عدم مقدرتنا على إدراك ماهية الظاهرات الدينية؟ أيكون الدين ظاهرة تاريخية فقط لا غير، على نحو ما هو عليه سقوط القدس أو القسطنطينية مثلاً؟ يعني «التاريخ» بالنسبة للذى يدرس الدين، بالدرجة الأولى، أن كل الظاهرات الدينية مشروطة. ما يعني أنه لا وجود لظاهرة دينية خالصة. فالظاهرة الدينية هي أيضاً دائماً ظاهرة اجتماعية، واقتصادية ونفسانية، فضلاً عن أنها بالطبع ظاهرة تاريخية لأنها تتم في الزمن التاريخي، ولأنها مشروطة بكل ما حدث من قبل.

والسؤال المطروح هنا هو التالي: هل أن أنساق الاشتراط المتعددة تشكل تفسيراً كافياً للظاهرة الدينية. ذلك أنه عندما تسمع إحدى الاكتشافات الكبيرة بفتح آفاق جديدة أمام الفكر البشري، نجد دائماً أن هناك اتجاهًا لتفسير كل شيء في ضوء هذا الاكتشاف وبالإحالـة إلى صعيده المرجعـي. هكذا نرى كيف أن الإنجازات العلمية التي تمت في القرن التاسع عشر دفعت الناس والعلماء إلى تفسير كل شيء بالمادة - لا الحياة فقط بل الفكر ونتاجه أيضاً. كذلك، فإن اكتشاف أهمية التاريخ في مستهل هذا القرن، دفع بكثيرين من معاصرينا إلى اختزال الإنسان في بعده التاريخي، أي إلى نسق الشروط التي «يتmorph» بموجتها كل كائن بشري لا محالة.

ولكن ينبغي عدم الخلط بين الظروف التاريخية التي تجعل وجوداً بشرياً ما هو عليه في الواقع، وبين حقيقة أن هناك شيئاً اسمه الوجود البشري. إن مؤرخ الأديان يعتبر أن كون الأسطورة أو الطقس أمرين مشروطين دائماً من الناحية التاريخية مسألة لا تفسر وجود هذه الأسطورة نفسها أو هذا الطقس نفسه. بتعبير آخر، إن تاريخية التجربة الدينية لا تقول لنا، في نهاية التحليل، ما هي التجربة الدينية حقيقة. نحن نعلم أنه ليس بوسعنا إدراك المقدس إلا عبر تجلياته التي هي دائماً تجليات تاريخية مشروطة. لكن دراسة هذه التجليات لا تحيطنا علماً، لا بما هو المقدس، ولا بما تعنيه التجربة الدينية فعلياً.

خلاصة القول، إن مؤرخ الأديان الذي لا يتقبل النزعات التجريبية أو النسبية لبعض المدارس الاجتماعية أو التاريخية الرائجة، يشعر بشيء من الإحباط هنا. فهو يعلم أنه محكوم عليه بالعمل على وثائق تاريخية تحديداً، لكنه في الوقت نفسه يشعر أن هذه الوثائق تقول له شيئاً آخر غير مجرد أنها تعبر عن أوضاع تاريخية. إنه يشعر على نحو ما بأن هذه الوثائق تكشف له عن حقائق مهمة حول الإنسان، وحول صلة الإنسان بالمقدس. لكن كيف السبيل إلى إدراك هذه الحقائق؟ هذه هي المسألة التي تقض مضاجع الكثيرين من مؤرخي الأديان المعاصرين. وقد جرى اقتراح بعض الأجرؤة. لكن ما هو أهم من أي جواب قد يقترحونه هو أن مؤرخي الأديان هم الذين طرحوا هذا السؤال بالذات. وكما جرى مراراً في الماضي فإن بإمكان السؤال الموقف أن يضخ حياة جديدة في أوصال علم متهمالك.

4

لنعترف صراحةً بالأمر. إن تاريخ الأديان، أو الأديان المقارنة<sup>(2)</sup>، لا يقوم إلا بدور متواضع في الثقافة الحديثة. وعندما يستذكر المرء هنا ذلك الاهتمام المتقد حماسةً وفعلاً والذي كان الجمهور العلِم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتبع به آراء ماكس مولر حول أصل الأساطير وتطور الأديان، أو يتبع سجالاته مع أندرو لانغ، وعندما نستذكر أيضاً ذلك النجاح الكبير الذي حققه «الغضن الذهبي» وموجة المانا، أو القول «بالعقلية ما قبل المنطقية»

(١) هذا الفصل هو نسخة معدلة ومصححة عن مقال سبق نشره في مجلة تاريخ الأديان، انظر : Mircea Eliade «Crisis and Renewal in History of Religions», Translated from the French by Harry B. Partin, *History of Religions*, vol. 5, no. 1 (Summer 1965), pp. 1-17.

(2) هذه التعبيرات تمتاز بغموض محيطها. لكن دخولها في اللغة الشائعة يفرض على استعمالها. فـ«تاريخ الأديان» أو «الأديان المقارنة» تعني بشكل عام الدراسة العامة للواقع الدينية سواء أكانت تحليات تاريخية متعلقة بنمط مخصوص من أنماط «الدين» (قبلى، إثنولوجى، قومى) أم بني مخصوصة من الحياة الدينية (أشكال إلهية، تصورات حول النفس، أساطير، طقوس.. ومؤسسات.. أو تصنيفية للتتجارب الدينية.. إلخ). ولا تدعي هذه التوضيحات الأولية تعين حقل تاريخ الأديان ولا تحديد منهاجه.

أو بـ «المشاركة الصوفية»، أو عندما نستذكر أخيراً أن أصول المسيحية أو مقدمات لدراسة الديانة الإغريقية أو الأشكال الأولية للحياة الدينية كانت كتبًا مفضلة وأثيرة لدى آبائنا وأجدادنا، لا يسعنا أن ننظر إلى الوضع الراهن إلا نظرة حزن وأسى.

وقد يمكن الرد على ذلك بالقول إنه لم يعد يوجد في أيامنا هذه رجال مثل ماكس مولر وأندرو لانغ وفرايزر. وربما كان هذا صحيحاً، لا بمعنى أن مؤرخي الأديان اليوم هم أقل شأناً من أسلافهم المشاهير، بل لأنهم، ببساطة، أكثر تواضعاً منهم، بل أشد انعزالاً وأكثر خفراً [أي أكثر تقوى وورعاً في التعامل مع الأمور. (المترجم)]. ييد أن هذه المسألة بالذات هي التي تقلق بالي: لماذا سمح مؤرخو الأديان بالوصول إلى الحال الذي هم عليه اليوم؟ قد يتبرادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن السبب في ذلك هو اتعاظهم مما جرى لأسلافهم المشاهير، إذ تبين لهم، إذا جاز القول، بطلان كل الفرضيات المرتجلة وتقليل كل التعميمات المفرطة في طموحاتها. لكنني لا أعتقد أن الفكر الخلاق، في أي فرع من فروع المعرفة، يتخلّى عن أداء دوره وعن إنجاز مهامه، متحجاً بهشاشة ما توصل إليه أسلافه من نتائج. فلا شك في أن للاحتباط الذي يعاني منه حالياً مؤرخو الأديان أسباباً أشد تعقيداً.

## «النهضة الثانية»

قبل أن أناقش هذه الأسباب، أود أن أذكر بمثل مشابه حصل في تاريخ الثقافة الحديثة. فقد جرى الاحتفاء «باتشاف» والأوبانيشاد والبوذية، في مستهل القرن التاسع عشر، على أنه حدث ثقافي ينذر بتنتائج عظيمة الأهمية. وقد قارن شوينهاور بين اكتشاف السنكريتية والأوبانيشاد وبين إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية - اللاتينية «الحقيقة»

خلال النهضة الإيطالية. كان من المتوقع إذاً أن يؤدي هذا التلاقي مع الفلسفة الهندية إلى تجديد جذري للفكر الغربي. غير إننا نعلم أن معجزة «النهضة الثانية» هذه لم تحصل. ليس هذا وحسب، فباستثناء الموجة الأساطيرية التي أحدثتها طروحات ماكس مولر، لم يولد اكتشاف الروحانية الهندية أي إبداع ثقافي ذي معنى. وينذهب البعض في أيامنا هذه إلى تفسير هذا الفشل بسبعين: الأول، أفل نجم الماورائيات وغلبة الأيديولوجيات المادية والوضعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والثاني، تركيز جهود الأجيال الأولى من المستهندين (دارسي الهندن وحضارتها) على نشر النصوص والمفردات والدراسات اللغوية والتاريخية، لاعتبارهم أن التقدم على طريق فهم الفكر الهندي يقتضي التفقه باللغة الهندية مهما كان الثمن.

ومع ذلك، لم تخل بدايات هذا «الاستهنا» من عمليات تأليفية واسعة وجريئة. فنشر أوجين بورنوف كتابه مقدمة لتاريخ البوذية الهندية (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*) (1844). ولم يتراجع ألبرت فيبر وماكس مولر وهابيل برغبني أمام مشاريع، تبدو لنا الآن، أي بعد مضي زهاء القرن على التفقة اللغوي الصارم، ضخمة وهائلة. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كتب بول دوسن تاريخ الفلسفة الهندية. واستهل سيلفان ليفي بدايات أعماله بكتابات لا يقوى على القيام بها اليوم إلا المستهند المتبخر حين يبلغ أوج مهنته عقبة الأضحية في البراهمنات (*La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*) (1890)، المسرح الهندي (*Le Théâtre Indien*) (1898) *Brahmanas* في جزعين. وكان لا يزال يافعاً عندما نشر المجلدات الثلاثة من مونوغرافيته القيمة النيبال (*Le Népal*) (1905 - 1908). ولم يتردد هرمان أولدنبرغ في تقديم معايناته الشاملة والفخمة، سواء حول ديانات الفيدا (1894) أم حول البوذا وبدايات البوذية (1881).

إن عجز هذه «النهضة الثانية» التي كان يفترض بها أن تنجو عن اكتشاف السنسكريتية وفقه اللغة الهندية، لم يكن عائداً إذاً إلى تركيز المستشرقين تركيزاً شديداً على فقه اللغة. فهذه «النهضة» لم تحدث لسبب بسيط، وهو أن دراسة السنسكريتية واللغات الشرقية الأخرى لم تفلح في تحظى دائرة علماء اللغة والمؤرخين، في حين أن اليونانية واللاتينية كانتا تدرسان، إبان النهضة الإيطالية، لا من قبل النحوين والإثنولوجيين وحسب، بل أيضاً من قبل الشعراء والفنانين وال فلاسفة واللاهوتيين وأهل العلم. لا شك في أن بول دوسن قد ألف كتاباً عن الأوبيانيشاد وعن الفيدات، وأنه اجتهد في هذه الكتب لجعل الفكر الهندي فكراً «جديراً بالاحترام»، بأن فسره على ضوء المثلية الألمانية - تبين على سبيل المثال أن بعض أفكار كانط وهيغل كانت بذورها موجودة في الأوبيانيشاد. وكان يعتقد أنه بتشديده على أوجه الشبه القائمة بين الفكر الهندي والماورائيات الغربية إنما يخدم قضية الاستهنا. وكان يأمل من ذلك إثارة الاهتمام بالفلسفة الهندية. لقد كان دوسن عالماً بارزاً، لكنه لم يكن مفكراً أصيلاً. يكفي أن نتخيل انصراف زميله فريدرريخ نيتше لدراسة السنسكريتية والفلسفة الهندية، لنكون فكرة عما كان من الممكن أن يحدثه الالقاء الحقيقي بين الهند وفker غربي خلاق. وإذا شئنا أن نأخذ مثلاً ملمساً، فما علينا إلا أن نقدر النتائج التي أسفرت عن ذلك اللقاء الخلاق مع الفلسفة والتصور الإسلامي، عندما ننظر إلى ما تعلمه مفكر ديني عميق المعرفة مثل لويس ماسينيون من دراسته للحلاج، أو عندما نرى كيف أن فيلسوفاً مثل هنري كوربان هو أيضاً لاهوتياً، يتأنى فكر السهروردي وابن عربي وابن سينا.

مضى زمن طويل منذ أن أصبح الاستهنا، شأنه شأن الاستشراق بوجه عام، فرعاً «جديراً بالاحترام» ومفيداً من فروع

المعرفة، فرع يضاف إلى الفروع المعرفية العديدة الأخرى التي تشكل ما يسمى بالإنسانيات. لكن المستقبل المجيد الذي توقعه له شوبنهاور لم يتحقق. وإذا كان لنا أن نأمل بحصول التقاء مستثير مع فكر الهند وأسيا، فإن ذلك سيكون نتيجة التاريخ، وذلك بعد أن صارت آسيا اليوم حاضرة و موجودة في الواقع التاريخي. لكن هذا الالتقاء لن يكون من صنع الاستشراق الغربي<sup>(3)</sup>.

مع ذلك، فقد برهنت أوروبا مراراً عديدة على أنها متشوقة للحوار والتبادل الحضاري مع الروحانيات والثقافات غير الأوروبية. فلتذكر الأثر الذي خلفه أول عرض للرسم الياباني على الانطباعيين الفرنسيين، والتأثير الذي كان للنحت الأفريقي في بيكساسو، أو التأثير التي تربت على اكتشاف «الفن البدائي» عند الجيل الأول من السورياليين، علمًا أن هذه الأمثلة كلها تتعلق «بتفاعلات إبداعية» مع فنانين لا مع علماء.

### اجتهاد تأويلي كلي

تكون تاريخ الأديان بصفته فرعاً معرفياً قائماً بذاته بعد وقت قصير من بدايات الاستشراق، واعتمد إلى حد ما على أبحاث المستشرقين، كما أنه استفاد إلى حد كبير جداً من الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا. بتعبير آخر، إن المصادرين الرئيسيين اللذين استقى منها تاريخ الأديان وثائقه - وما زال يستقي - هما الثقافات الآسيوية وثقافات الشعوب التي يسمونها (في غياب لفظة أنساب) الشعوب «البدائية». وفي كلا الحالين تتعلق المسألة بأقوام وأمم،

(3) إن الرواج الحالي الذي تشهده نظرية الزن يعود في جانب كبير منه إلى النشاط التواصل والذكي الذي يقوم به د. ت. سوزوكى (D. T. Suzuki).

كانت قد تخلّصت من الوصاية الأوروبيّة منذ نصف قرن، وبخاصّة خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة، وأخذت تضطّلّع بمسؤولياتها في التاريخ. ويصعب على المرء أن يتخيّل فرعاً معرفياً إنسانياً يحتلّ موقعاً أفضل من موقع تاريخ الأديان من أجل المساهمة في آن معًا في توسيع الأفق الثقافي الغربي، وفي التقارب مع ممثلي الثقافات الشرقيّة والغابرة. إذ مهما كانت طاقات المستهند الكبير والأنثروبولوجي البارز ومواهبها كبيرة واستثنائية، فأنّهما مضطّران في النهاية إلى الاقتصار كلّ على حقله (الواسع، على كلّ حال)، في حين يتوجّب على مؤرخ الأديان، هذا إن كان أميناً لأهداف اختصاصه، أن يعرف الأوجه الأساسية التي تتصف بها ديانات آسيا، فضلاً عن ديانات ذلك العالم «البدائي» الواسع، إلى جانب فهمه للتصورات الرئيسة في ديانات الشرق الأدنى القديم، وعالم البحر المتوسط واليهودية والمسيحية والإسلام. وليس المقصود بالطبع أن يتضطّلّ من هذه الميادين كلّها بوصفه لغوياً ومؤرخاً، بل المقصود أن يستوعب أبحاث أصحاب الاختصاص، ويدمجها كلّها في المنظور الخاص بتاريخ الأديان. فأمثال فرايزر وكارل كليمون وبنازوني وفان درلووي، بذلوا جهدهم لمتابعة الإنجازات التي تحقّقت في قطاعات شتى من المعرفة. والحال أن المثل الذي ضربوه لنا لم يفقد قيمته أبداً، بصرف النظر عما إذا كان المرء يتفق معهم في تأویلاتهم أم لا<sup>(4)</sup>.

ذُكرت بهذه الواقع لكي أسجل أسفني حيال قلة الزاد المفيد الذي حصله مؤرخو الأديان من وضعهم المتميّز. ولا شكّ في أنّي لا أنسى المساهمات التي قدموها منذ ثلاثة أرباع القرن في كل

---

(4) ذكرنا هؤلاء المؤلفين لأنّهم ينظرون جميعاً إلى تاريخ الأديان، بوصفه «علمًا كلياً». هذا لا يعني إنّا نشاطرهم فرضياتهم المنهجية المسبقة أو تقويمهم الشخصي لتاريخ الأديان.

قطاعات البحث. فنحن إذا كنا اليوم قادرين على التحدث عن تاريخ الأديان بوصفه فرعاً معرفياً مستقلاً، فالفضل في ذلك إنما يعود إلى تلك المساهمات. لكن من المؤسف ألا يكون معظم مؤرخي الأديان قد أنجزوا سوى ذلك: أي أنهم عملوا بإخلاص وإصرار على تكوين ركائز صلبة ينهض عليها فرعهم المعرفي. الواقع أن تاريخ الأديان ليس كناعة عن فرع تاريجي وحسب، كعلم الآثار أو المسكونات مثلاً. بل هو اجتهاد تأويلي كلي كذلك، لأنه مدعو لتفسير وفك رموز اللقاءات كلها التي تمت وتم بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ وحتى يومنا هذا.

والحال أن مؤرخي الأديان يتزدرون في تقويم نتائج أبحاثهم من الناحية الثقافية، إما لتواضعهم وإما لفرط شعورهم بالإحراج والخفر (المتولد بالدرجة الأولى عن إفراط أسلافهم البارزين). فمن ماكس مولر وأندرو لانغ إلى فرايزر وماريت، ومن ماريت إلى ليفي برويل، ومن ليفي برويل إلى مؤرخي الأديان في أيامنا<sup>(5)</sup>. بينما نشهد انخفاضاً تدريجياً في الإبداعية، يرافقه انخفاض في التواليف الثقافية الاجتهادية وذلك أمام غلبة أبحاث تحليلية مجزأة . . . إذا كان الناس ما زالوا يتحدثون عن المحرم وعن الطوطمية، فذلك يعود بشكل خاص إلى شعبية فرويد. وإذا كانوا يهتمون ببيانات «البدائيين»، فالفضل في ذلك يعود لماليوفسكي وبعض الأنثروبولوجيين الآخرين. كذلك إذا كانت «مدرسة الأسطورة والطقس» ما زالت تلفت الجمهور، فذلك يعود إلى ما قام به اللاهوتيون وبعض النقاد الأدبيين.

---

(5) صحيح أن واحداً مثل رودلف أوتو (Rudolf Otto)، أو آخر مثل جيراردوس فان درلووي قد نجحا في إيقاظ اهتمام الجمهر المثقف بالمشكلات الدينية. لكن وضعهما أكثر تعقيداً من الأوضاع الأخرى، بمعنى أنهما لم يمارسا تأثيراً بوصفهما مؤرخي أديان، بل بفضل مكانتهما بصفتها لاهوتين ومستشارين بالفلسفة الدينية.

والحال، أن هذا الموقف الانهزامي الذي اتخذه مؤرخو الأديان (وهو موقف نالوا جزاءهم عليه إذ أعرض الجمهور تدريجياً عن الاهتمام بأعمالهم)، إنما تبلور بالضبط في الوقت الذي اتسعت فيه معرفة الإنسان اتساعاً كبيراً، بفضل التحليل النفسي والفيزيولوجيا والاختبارات الفنية الثورية، وبخاصة في تلك الحقبة التي بدأ فيها التواجه واللقاء مع آسيا والعالم «البدائي». وأنا شخصياً أعتبر هذا الأمر متناقضاً ومتناقضاً في الوقت نفسه. ذلك أن هذا التحفظ الروحي تعمم بالضبط في الوقت الذي كان يفترض بتاريخ الأديان أن يشكل الفرع المعرفي النموذجي، لجهة فك رموز هذه «العالمة المجهولة» التي اكتشفها الغرب ولتأويلها<sup>(6)</sup>.

مع ذلك ليس من المستحيل إعادة تاريخ الأديان إلى الوضع الذي يستحقه في الصدارة. وهذا يتطلب قبل كل شيء أن يعي مؤرخو الأديان إمكاناتهم غير المحدودة. وينبغي لهم ألا يشعروا بالعجز التام أمام هول المهمة واتساعها. ومن الضروري بشكل خاص ألا يلجأوا إلى التحجج بأعذار واهية من مثل أن الوثائق لم تُجمع كلها ولم تفسر كما يجب. ففروع المعرفة الإنسانية الأخرى كلها، إن لم نقل علوم الطبيعة أيضاً، تجد نفسها في وضع مماثل. هذا، ولم يسبق أن كان المشغل بالعلم ينتظر أن تصبح الواقع كلها جاهزة، قبل أن يحاول فهم الواقع المعروفة سلفاً. إلى ذلك، يجب التخلص من هذا الوهم الذي يزين للبعض أن «التحليل» يشكل العمل العلمي الفعلي، وأنه ينبغي للمرء ألا يتقدم باقتراح «تأليف» أو «تعيم» إلا

(6) ناقشت مراراً هذه المشكلة وأخيراً وليس آخر في التمهيد الخاص في : Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris: [Gallimard], 1962), et *Mephistopheles and the Androgyne; Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]).

في مرحلة متأخرة من حياته، فنحن لا نعرف علماً أو فرعاً إنسانياً يكرس مثلاً حياتهم «للتحليل» وحسب، من دون أن يتجرأوا على التقدّم بفرضية عمل أو رسم معالم نظرية «تعيممية» ما. فالتفكير البشري لا يتوصّل إلى العمل على هذا النحو المجزأ إلا على حساب إبداعه. ربما كان هناك علماء في مختلف فروع المعرفة العلمية، لم يخطّوا في حياتهم مرحلة «التحليل»، لكن هؤلاء هم ضحية التنظيم الحديث لأصول البحث. فينبغي ألا يتخدوا قدوة، بأي حال. والعلم بمطلق الأحوال لا يدين لهم بأي اكتشاف ذي مغزى.

### تأهيل (تنشئة) أم انخلاع (استلام ذاتي)

يعتبر «التحليل»، في تاريخ الأديان، كما في عدد من الفروع الإنسانية الأخرى معادلاً لفقه اللغة. والمرء لا يستطيع القبول بكافأة عالم ما ومصادقيته إلا إذا كان متضللاً من فقه لغة معينة (وهذه اللفظة تعني هنا المعرفة بلغة المجتمعات التي ندرس أديانها، فضلاً عن المعرفة بتاريخها وثقافتها). كان نيشه يتحدث بحق عن فقه اللغة (وهذه تعني في حالته الخاصة الفيلولوجيا الكلاسيكية)، بوصفها «تكريراً» (أو تأهيلاً). وكان يرى أن ليس من الممكن أن يشاركه المرأة في «الأسرار» (أي في مصادر الروحانية اليونانية) إلا إذا كان قد تأقل، أي بتعبير آخر، إذا كان متمنكاً من الفيلولوجيا الكلاسيكية. لكن ولا واحد من كلاسيكيي القرن التاسع عشر الكبار من فريدريخ فلكي، إلى أروين رود، إلى ولIAMوفيتز - مولندورف، حصر نفسه ضمن حدود الفيلولوجيا بـ «المعنى الحصري». إذ كان كلّ منهم يبني على طريقته الخاصة أبنية رائعة من التأليف ظلت تغذى الثقافة الغربية، حتى بعد أن صار تخطيها من وجهة نظر الفيلولوجيا البحتة. لا شك في أن عدداً كبيراً من العلماء الذين ينتمون إلى مختلف فروع المعرفة الإنسانية لم يحاولوا الخروج أبعد من حيز «الفيلولوجيا».

لكن مثلهم ينبغي ألا يشغل بنا، إذ إن التركيز الحصري على الأوجه الخارجية لعالم روحي ما، يكاد يعادل في نهاية الأمر سيرورة انخلاع ذاتي.

إن طريق التأليف في تاريخ الأديان، كما في كل فرع إنساني آخر، تمر عبر الاجتهاد التأويلي. غير أن هذا التأويل يتخذ في تاريخ الأديان وضعياً أشد تعقيداً، إذ إنه لا يقتصر فقط على فهم «الواقع الدينية» وتفسيرها. فهذه الواقع تشكل بسبب من طبيعتها مادة نستطيع أن نجعلها - بل يجب علينا أن نجعلها - موضوعاً لتفكيرنا، ولتفكيرنا الخلاق، على نحو ما قام به أمثال مونتسكيو أو فولتير أو هردر أو هيغل عندما صبوا جهودهم في مهمة التفكير عن المؤسسات البشرية وتاريخها.

يبدو أن عمل مؤرخي الأديان لم يسترشد دائماً بمثل هذا التأويل الخلاق. ربما بسبب الإحباط المتولد عن غلبة «العلمية» على بعض فروع المعرفة الإنسانية. فبمقدار ما كانت العلوم الاجتماعية وبعض أنواع الأنثروبولوجيا تسعى إلى التقيد بالمزيد من المعايير «العلمية»، كان مؤرخو الأديان يمعنون في حذرهم، لا بل في تحرجهم وتواضعهم. غير إننا نرى في هذه المسألة كلها التباساً ناجماً عن سوء فهم. إذ ينبغي، في رأينا، لتاريخ الأديان، ولأي فرع معرفي إنساني، ألا ينطوي - كما كانت عليه الحال زماناً طويلاً - للتمادج المستعار من العلوم الطبيعية، وخاصة بعد انتصاراته وقت هذه النماذج (لا سيما تلك المستuarة من الفيزياء).

إن تاريخ الأديان ملزم من حيث نمط كينونته المخصص به، بإنتاج «مؤلفات» بكلّ معنى الكلمة لا بإنتاج الدراسات المونوغرافية المتبحرة فقط. فخلافاً للعلوم الطبيعية ولعلم الاجتماع يسعى للنسخ على منوالها، يتتخذ التأويل مكانه بين المصادر الحية التي تملّكتها

ثقافة من الثقافات، إذ إن كل ثقافة تكون في النهاية من سلسلة من التفسيرات والتقويمات المستجدة «لأساطيرها» أو لأيديولوجياتها المخصوصة. إذ ليس «الخالقون المبدعون» فقط بالمعنى المحدد للكلمة هم وحدهم من يقوم في ثقافة ما بإعادة تقويم الرؤى والأولانية، وإعادة تفسير الأفكار الأساسية، بل إن «لمجتهدين في التأويل» دوراً في هذه العمليات. ففي اليونان، نجد إلى جانب هوميروس والشعراء التراجيديين والفلسفه - من ما قبل السقراطيين حتى أفلوطين - طائفة أوسع نطاقاً وأعقد أعمالاً، قوامها المشتغلون على الأساطير والمؤرخون والنقاد - من هيرودوت إلى لوقيانوس إلى بلوطريخ. وإنما كانت النزعة الإنسانية الإيطالية حدثاً مهماً في تاريخ الفكر، نظراً لأن ما أنتجه «مؤولوها» كان أهم مما أنتجه كتابها. وقد ساهم إيراسموس عبر منشوراته النقدية وتبخره الفيلولوجي وشروحاته ودراساته، بتجديد الثقافة الغربية. ونستطيع أن نقول من وجهاً نظر معينة، إن حركتي الإصلاح والإصلاح المضاد هما عبارتان عن اجتهادات تأويلية واسعة ومضنية، لإعادة تقويم التراث اليهودي - المسيحي من خلال عملية إعادة تأويل جريئة.

ولا ضرورة للإكثار من الأمثلة. بل نكتفي هنا فقط بذكر ما كان لكتاب يعقوب بوركهاردت *ثقافة النهضة في إيطاليا* (*Kultur des Renaissance in Italien*) من أصداء باللغة الأهمية. فحاله بوركهاردت تشهد شهادة بلية على ما نعنيه بعبارة «التأويل الخلاق». والحق أن كتابه المذكور يُعد أكثر من عمل جدير بالاحترام، يضاف إلى العدد الكبير من الأديبيات التاريخية في القرن التاسع عشر. فهذا الكتاب ساهم في «تكوين» الوعي التاريخي للقرن التاسع عشر، وأغنى الثقافة الغربية «بقيمة» جديدة، بكشفه عن بُعد من أبعاد النهضة الإيطالية لم يكن من البديهيات قبل بوركهاردت.

## الاجتهداد التأويلي وتغيير الإنسان

كون الاجتهداد التأويلي يفضي إلى خلق قيم ثقافية جديدة لا يعني أنه ليس «موضوعياً». فنحن نستطيع من زاوية معينة، أن نقارن بين الاجتهداد التأويلي وبين «الاكتشاف» العلمي أو التقني. فقبل الاكتشاف، يكون الواقع الذي اكتشفناه ماثلاً أمامنا، غير أن واحدنا لم يكن ليراه أو ليفهمه، أو لم يكن ليحسن استعماله. كذلك فإن التأويل الخلاق يكشف لنا عن معاز ودلالات لم نكن لندركها من قبل، أو أنه يبرزها بصورة فاقعة، بحيث لا يعود وعياناً بعد استيعابنا لهذا التأويل الجديد مثلما كان قبله.

يفضي التأويل الخلاق، في نهاية الأمر، إلى «تغيير» الإنسان. وهو أكثر من تثقيف وإطلاع. إنه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها. ويصبح ذلك بنوع خاص على الاجتهداد التأويلي التاريخي - الديني. يتوجب أن يكون لكتاب الجيد في تاريخ الأديان تأثير «اليقظة» في قارئه، كما كان، مثلاً، لكتاب في المقدس (*Das Heilige*)، أو لكتاب ديانة بلاد الإغريق (*Die Götter Griechlands*). ومن حيث المبدأ، يجب أن يكون لكل تأويل تاريخي - ديني نتيجة مماثلة. فعندما يعمد مؤرخ الأديان إلى عرض وتحليل الأساطير والطقوس الأسترالية أو الأفريقية أو الأوقانية، أو عندما يشرح أناشيد زرادشت والنصوص الطاوية أو ميثولوجيا الشامانيين (الكهانة) وتقنياتها، فإنه يكشف النقاب أمام القارئ الحديث عن أوضاع وجودية مجهولة لديه، أو من المستصعب تخيلها من قبله. هذا وليس من الممكن أن يستمر اللقاء مع هذه العوالم الروحية «الخارجية» من غير عاقب.

لا شك في أن مؤرخ الأديان نفسه سيكون أول من سيشعر بالنتائج المترتبة على عمله التأويلي. وإذا كانت هذه النتائج لا تظهر

دائماً بوضوح، فلأنَّ أغلبية مؤرخي الأديان تقي نفسها من الرسائل التي تمتليء بها وثائقهم. وهذا الحذر أمر مفهوم: فالمرء لا يسعه أن يحافظ على مناعته عندما يكون على صلة يومية بالأشكال الدينية «الخارجية»، والتي قد تكون أشكالاً فظة في بعض الأحيان، ورهيبة في أحيان كثيرة. غير أنَّ عدداً من مؤرخي الأديان ينتهيون إلى عدم الالتفات جدياً إلى العوالم الروحية التي يدرسوها، فيتحسنون وراء إيمانهم الديني الشخصي، أو يلتجيئون إلى نظرية مادية أو سلوكية مصفحة ضد كل صدمة روحية. إلى ذلك، فالشخص المفرط يتبع لعدد كبير منهم أن يموّضوا أنفسهم حتى آخر أيام حياتهم ضمن القطاعات التي ألغوا التجوال فيها منذ أيام حادثتهم. وكل «شخص» لا بد أن ينتهي إلى جعل الأشكال الدينية عادبة، وفي الأخير إلى محو معانيها.

على الرغم من هذه التواصص كلها، لا ريب في أن «التأويل الخلاق» سيعرف به في نهاية الأمر على أنه الطريق الملكية في تاريخ الأديان. عندئذ فقط تتبدى أهمية الدور الذي يقوم به هذا الفرع المعرفي في الثقافة بأجلِّ الصور. وهذا الأمر لن يكون سببه فقط القيم الجديدة التي تبلور بعد الجهد المبذول لفهم هذا الدين البدائي أو الغريب، أو لفهم ذلك النمط من أنماط الكينونة، الخارج على التقاليد الغربية - وهي قيم من شأنها أن تغنى ثقافة معينة على نحو ما أغناها كتاب المدينة العتيقة (*La Cité antique*) أو كتاب ثقافة النهضة الإيطالية (*Kultur des Renaissance Italien*) - بل هو سيدين قبل أي شيء آخر إلى واقع أن تاريخ الأديان يستطيع أن يشرع الفكر الغربي على آفاق جديدة، آفاق الفلسفة تحديداً كما آفاق الإبداع الفني.

كررنا مراراً هنا أن الفلسفة الغربية لا يسعها أن تتقدّم إلى ما لا نهاية على تراثها الخاص بها من دون الوقوع في خطر الإقليمية

المحلية. والحال أن تاريخ الأديان قادر على تفحص وتوضيح عدد كبير من «الأوضاع الحافلة بالدلائل»، ومن صيغ الوجود في العالم التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريقه. والمسألة لا تقتصر هنا على توفير «المواد الخام». إذ إنَّ الفلسفه لن يهتدوا سواء السبيل وبين أيديهم وثائق تعبّر عن سلوکات وعن أفكار مختلفة كلَّ الاختلاف عن السلوکات والأفكار المألوفة لديهم<sup>(7)</sup>. يجب على العمل التأويلي أن يتم على يد مؤرخ الأديان نفسه، لأنَّه هو الوحيدة المؤهل لفهم وتقدير معنى التعقيدات الدلالية التي تحفل بها وثائقه.

غير أنه هنا بالضبط حصلت بعض الالتباسات الخطيرة. فمؤرخو الأديان القلائل الذين أرادوا أن يدمجو نتائج أبحاثهم وتأملاتهم في سياق فلسفى، اكتفوا بتقليل بعض الفلسفه من أصحاب الرواج. وبتعبير آخر، فإنَّهم بذلوا وسعهم للتفكير بناء على نموذج الفلسفه المحترفين. وهذا خطأ. فلا الفلسفه يهتمون، ولا أهل الثقافة يلتقطون إلى ما يصدر عن زملائهم أو عن مؤلفيهم المفضلين من نسخ مطابقة تكون من الدرجة الثانية. إلى ذلك، فعندما يقرر مؤرخ الأديان أن «يتفكَّر مثل فلان من الناس» حول تلك الفكرة الغابرة أو الشرقية، فإنه سيحورها أو يشوهها لا محالة.

فما ينتظره الناس منه هو أن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوکات وأوضاع. وباختصار، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الأمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معانٍ كانت قد نُسيت أو أُبَخِّسَ شأنها أو أُغْفيت. إنَّ أصالحة وأهمية المساهمات التي من هذا النوع تكمنان بالضبط في سبرها وتوضيحها

---

(7) يكفي أن ننظر إلى ما فعله الفلسفه المعاصرون القلائل الذين اهتموا بمشكلات الأسطورة والرمزية الدينية، حين تناولوا «المادة» التي استعاروها من الإثنولوجيين ومن مؤرخي الأديان، لكي نتبَّذل هذا التقسيم (الوهبي) للعمل.

لغوامض العوالم الروحية المغمورة أو الصعبة المتناول. ومن نافل القول إنه ليس من الشرعي ولا من المفيد ما يقوم به بعض الأشخاص من تدليس للرموز والأساطير والأفكار الغابرة والغريبة في ثنايا أشكال هي مألوفة عند الفلاسفة المعاصرین قبل الآن.

### تاريخ الأديان والتجدد الثقافي

يجب أن يكون نموذج نি�تشه مشجعاً لمؤرخي الأديان ومرشدًا لهم في آن معاً. فقد نجح نি�تشه في تجديد الفلسفة الغربية، لأنه تجراً تحديداً على صياغة فكره بالوسائل التي كانت تبدو له مناسبة. وهذا، بالطبع، لا يعني أنه يجب على مؤرخ الأديان أن يقلد أسلوب نি�تشه من حيث التكلف والصنعة، إنما الأمر يتعلق بمثال ونموذج حريته في التعبير. فحين يريد المرء تحليل عوالم «البدائيين» الأسطورية، أو تقنيات التأويين الجدد، أو أشكال التنشئة الشamanية (الكهانية) ... إلخ. فإنه ليس مضطراً على الإطلاق إلى استعارة الطرح الذي يطرحه فيلسوف معاصر، أو المنظور، أو اللغة المتبعين في علم النفس، أو في الأنثروبولوجيا الثقافية أو في علم الاجتماع.

هذا هو السبب الذي جعلنا نقول إن بوسع التأويل التاريخي - الديني الخلاق أن ينهض بالفكر الفلسفى وأن يغذيه ويجدده. فمن وجهة نظر معينة يستطيع المرء القول إن فينومينولوجيا جديدة للفكر تنتظر من يصوغها ويلبورها تأسيساً وارتكانزاً على كل ما يستطيع تاريخ الأديان أن يكشفه لنا. وهناك كتب مهمة تتطرق من يكتبها حول صيغ الوجود في العالم أو حول مشكلات الزمن والموت والحلم، انطلاقاً من الوثائق المتوفرة لمؤرخ الأديان<sup>(8)</sup>. وهذه المشكلات

(8) هناك فوق ذلك بعض التصويبات الملحة التي يجب إدخالها على الكليشيهات =

تستهوي الفلسفه والشعراء ونقاد الفن. وبعض مؤلء سبق له أن قرأ على كل حال ما كتبه مؤرخو الأديان، واستخدم وثائقهم وتأویلاتهم. وليس ذنبهم إن كانوا لم يستفیدوا من هذه القراءات على قدر توقعاتهم منها.

سبق أن أشرت إلى الاهتمام الذي يوليه تاريخ الأديان للفنانين والكتاب والنقاد الأدبيين. وللأسف فإن مؤرخي الأديان، شأنهم شأن معظم العلماء والمتحجرين، لم يهتموا بالاخبارارات الفنية الحديثة إلا لماماً وبطريقة شبه متخفيّة. ذلك أن هناك فكرة مسبقة تعتبر أن الفنون أمور «غير جدية» لأنها لا تشكل أدوات للمعرفة. ونحن نقرأ الشعراء والروائيين ونزور المتاحف والمعارض، إنما بعرض التسلية وطلبًا للراحة. إن هذا الحكم المسبق الذي هو في طريق الزوال لحسن الحظ، كان قد ولد نوعاً من الكبت المحبط الذي كانت نتيجته الرئيسة شعور المتحجرين والعلماء بالقلقل حيال الاخبارارات الفنية الحديثة أو جهلهم بها أو حذرهم تجاهها. وهناك من يعتقد بسذاجة أن قضاء ستة أشهر من «العمل الميداني» وسط قوم بالكاد تتوصل إلى النطق بلغتهم، يمثل عملاً «جدياً» يدفع المعرفة بالإنسان إلى

---

= الكثيرة التي ما زالت تربك الثقافة المعاصرة، مثل تلك التفسيرات المحتفى بها والتي أعطاها فيوريماخ وماركس للدين بوصفه انخلاعاً واغتراباً. ومن المعلوم أن فيوريماخ وماركس كانا يناديان بأن الدين يغرس الإنسان عن الأرض، ويحول دون اكمال إنسانيته... إلخ. غير أن مثل هذا النقد للدين لا يسعه، حتى لو كان صحيحاً، أن ينطبق إلا على الأشكال المتأخرة من الدين - مثل تلك الأشكال التي عرفها الهند ما بعد الفيدوية أو على الأشكال اليهودية - المسيحية - أي على الأديان التي يؤدي فيها عنصر «وجود عالم آخر» دوراً مهما: فالانخلاع وتغرس الإنسان عن الأرض أمران لا وجود لهما - ولا يمكن تصورهما - في الأديان كلها التي من النمط الكوني. سواء أكانت «بدائية» أم شرقية، إذ إن الحياة الدينية في هذه الأديان (أي في الأغلبية الساحقة من الأديان التي عرفها التاريخ)، تقوم بالضبط على الإشادة بوحدة الحال بين الإنسان والحياة والطبيعة.

الأمام، ولا تحتاج فيه إلى الإمام بمساهمات السوريالية أو جايمس جويس أو هنري ميشو أو بيكتاسو على طريق المعرفة بهذا الإنسان.

إن من شأن الاختبارات الفنية المعاصرة أن تساعد مؤرخي الأديان في أبحاثهم الخاصة. والعكس بالعكس، فإن كل عمل تأويلي تاريخي - ديني حقيقي هو مدعوة لحث الفنانين والكتاب والنقاد، لأننا نجد «الشيء نفسه» هنا وهناك، بل لأننا نلتقي في الحالين بأوضاع من شأنها أن تلقي الضوء بعضها على بعض. فلا يخلو من الفائدة، مثلاً، أن يشير المرء إلى أن السورياليين في تمردهم على أشكال الفن التقليدية، وفي حملاتهم على المجتمع البورجوازي والأخلاق البورجوازية، لم ييلوروا نظرية جمالية ثورية وحسب، بل صاغوا أيضاً تقنية كانوا يأملون بواسطتها «تغيير» الشرط البشري. والحال أن عدداً من هذه «التمارين» (مثل الجهد المبذول، مثلاً، للتوصل إلى «نمط كينونة» يكون وسطاً بين اليقظة والنوم، أو تحقيق «التعايش» بين الوعي واللاوعي) تذكرنا ببعض ممارسات اليوغ أو الزن. أضف إلى ذلك، إننا نكتشف في السوريالية في وثبتها الأولى (بالفرنسية في النص *(élan)*)، لا سيما في أشعار أندريله بروتون وبياناته النظرية، حنيناً إلى «الكلية الأولانية»، ورغبة في تحقيق توافق الأضداد هنا والآن بالملموس (باللاتينية في النص *(in concreto)*)، وأملاً بإمكان إلغاء التاريخ من أجل استئناف بدئه بكلّ عزيمته ونقاشه الأصليين، وهي كلها أنواع من الحنين والرجاء مألوفة عند مؤرخي الأديان.

على كل حال، تهدف الحركات الفنية الحديثة كلها، عن وعي أو لاوعي، إلى تحطيم العوالم الجمالية التقليدية، وإلى اختزال «الأشكال» إلى حالات بسيطة، جنинية، يرقانية، على رباء خلق «عوالم غضة». وبكلمات أخرى، تأمل هذه الحركات بإلغاء تاريخ

الفن واستعادة تلك اللحظات الفجرية الساحرة، حين رأى الإنسان العالم «للمرة الأولى». وليس ضرورياً هنا التذكير بمدى أهمية هذا كله بالنسبة لمؤرخ الأديان الذي لا يخفى عليه ذلك النسق الأسطوري الذي يشتمل تدميراً رمزاً للكون وإعادة خلقه من جديد، بغية استئناف متجدد لوجود «صافي نقى» في عالم غض قوي وخصب.

لا يتعلّق الأمر بالتوسيع في مناظرات بين الاختبارات الفنية الحديثة وبعض السلوكيات والرمزيات والاعتقادات المألوفة لدى مؤرخي الأديان. فإلى جيل مضى حتى الآن، والنقاد، بخاصة في الولايات المتحدة، يستخدمون الوثائق التاريخية - الدينية في تفسيرهم للأعمال الأدبية. وقد سبق أن شددنا في فصل آخر (أنظر أدناه ص 244 - 245) على ما يبييه النقاد الأديبوون من اهتمام برمزيات التأهيل وطقوسه. والحق أن هؤلاء الكتاب أدركوا أهمية هذا المركب الديني في توسيع الرسائل السرية الكامنة في صلب بعض الأعمال. بالطبع، لسنا هنا حيال ظاهرات متماثلة: فالنمط العام للتأهيل - التكريس هو هو، استمر في الأدب ويبقى، بالارتباط مع بنية عالم خيالي، في حين أن مؤرخ الأديان يواجه خبرات معيشة ومؤسسات تقليدية. لكن كون النمط العام للتأهيل - التكريس باق ومستمر في عوالم الإنسان الحديث الخيالية (في الأدب، في الأحلام، وفي أحلام اليقظة) لمنما يدعوه مؤرخ الأديان إلى التأمل بمزيد من الاهتمام في ما لوثائقه من قدر وقيمة.

## مقومات

باختصار، إذ يثبت تاريخ الأديان وجوده فإنما باعتباره في آن معًا: «تربيّة» بالمعنى القوي للكلمة، لأن من شأنه أن يغير الإنسان،

وباعتباره مصدراً لخلق «القيم الثقافية» مهما كان شكل التعبير عن هذه القيم (تاريخاً، فلسفة، فناً). وعلى المرء أن يتوقع أن تكون هذه الوظيفة التي يضطلع بها تاريخ الأديان موضع اشتباه، إن لم تكن موضع رفض من جانب العلماء كما اللاهوتيين على السواء. فالعلماء يتشكرون في كل جهد يرمي إلى «إعطاء قيمة وقدر للدين». فهم في غمرة اغتباطهم بعملية العلمنة المذهبة التي تشهد لها المجتمعات الغربية، يميلون دائماً إلى الارتكاب بوجود نوع من الظلمامية أو من الحنين الماضيوي عند المؤلفين الذين يرون في مختلف أشكال الدين شيئاً آخر غير الأوهام والجهل، أو الذين يعتبرونها أكثر من مجرد سلوكيات نفسانية أو مؤسسات اجتماعية أو أيديولوجيات بسيطة ساذجة، كان من حسن الحظ أن عفا عليها تقدم الفكر العلمي وانتصار التكنولوجيا. وهذا الارتكاب لا نجده عند العلماء فقط بالمعنى الحرفي للكلمة. بل هو موجود كذلك عند عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا والمستغلين بالعلوم الاجتماعية، ومن يتصرفون حيال موضوع دراستهم وكأنهم لا يشغلون بالإنسانيات، بل بالطبيعيات. غير أن من الواجب تقبل هذه المقاومة بصدر رحب. فهي أمور لا مجال لتلافيها في أي ثقافة ما زال بوسعها أن تنمو بكامل الحرية.

أما بالنسبة إلى اللاهوتيين فيمكن تفسير ترددتهم بأسباب عدّة. فهم من جهة، يتحفظون تجاه التأويلات التاريخية - الدينية التي قد تشجع التيارات التلفيقية، أو تدخل الهواة بأمور الدين، أو ما هو أسوأ بأن تطرح التساؤلات حول فرادة الوحي اليهودي - المسيحي. أما من جهة أخرى، فإن تاريخ الأديان يرمي، في نهاية الأمر، إلى «الإبداع» الثقافي، وإلى «تغيير حال» الإنسان. وتطرح الثقافة الإنسانية على اللاهوتيين وعلى المسيحيين بوجه عام مسألة محراجة: ما هو

القاسم المشترك بين أثينا والقدس؟ ليس في نبتي أن أناقش هنا هذه المشكلة التي ما زالت تقلق بالبعض اللاهوتيين. لكن من العبث أن يتجاهل المرء أن الفلسفات والأيديولوجيات المعاصرة كلها تقريباً تعرف بأن النمط المخصوص لوجود الإنسان في الكون يفرض عليه حتماً أن يكون مبدعاً للثقافة. ومهما كانت النقطة التي ينطلق منها التحليل الهدف إلى تعريف الإنسان، سواء اعتمد الطرح النفسي أم الاجتماعي أم الوجودي أم أي معيار آخر نستعيره من الفلسفات الكلاسيكية، فإنه لا بد من أن يصل، ضمناً أو صراحةً، إلى وصف الإنسان بأنه مبدع للثقافة (أي للغة والمؤسسات والتقنيات والفنون... إلخ). ثم إن كل طرائق تحرير الإنسان (سواء أكانت اقتصادية أم سياسية أم نفسانية) يبررها وجود هدف نهائي لها: تخلص الإنسان من قيوده وعقده بغية افتتاحه على عالم الفكر وجعله «مبدعاً من الناحية الثقافية». ومهما يكن من أمر، فإن كل ما يعتبره اللاهوتي، بل المسيحي العادي، خارجاً عن نطاق الثقافة - أي بالدرجة الأولى سر الإيمان، والحياة الكهنوتية... إلخ - يندرج عند غير المؤمنين أو غير المتدينين، ضمن دائرة «الإبداعات الثقافية». ولا تستطيع أن تنكر طابع «الحقائق الثقافية» الذي حملته التجربة الدينية المسيحية، في تعبيراتها التاريخية على الأقل. وقد سبق لعدد لا بأس به من اللاهوتيين المعاصرين أن قبلوا الفرضيات المسبقة التي طرحتها علم الاجتماع الديني، وهم لن يمانعوا في تقبل انتصار التكنولوجيا. ثم إن مجرد وجود بعض اللوائح المتعلقة بالثقافة، يدلّ بحد ذاته على الاتجاه الذي يسير فيه الفكر اللاهوتي المعاصر<sup>(9)</sup>.

---

(9) ينبغي ألا تؤثر علينا كثيراً تلك الأزمات «المضادة للثقافة» التي حصلت مؤخراً. فاحتقار الثقافة أو رفضها تشكل لحظات جدلية في تاريخ الفكر.

غير أن المشكلة تطرح على مؤرخ الأديان بصيغة أخرى، على الرغم من أن هذه الصيغة لا تتناقض بالضرورة مع لواهيت الثقافة. فمؤرخ الأديان يعلم أن ما يسمى «بالتقافة الدينوية» أمر حديث العهد نسبياً في تاريخ الفكر. أما في الأصل، فقد كان كل إبداع ثقافي (من أداة، أو مؤسسة، أو فن، أو أيديولوجيا ... إلخ) كناية عن تعبير ديني، أو أنه لا يعد تبريراً أو مصدراً دينيين. وهذا أمر ليس بدليهياً دائماً بالنسبة لغير المتخصص في تاريخ الأديان، بسبب كونه معتاداً بالدرجة الأولى على النظر إلى «الدين» من خلال الأشكال المألوفة في المجتمعات الغربية أو في ديانات آسيا الكبرى. ولعل المرء يسلم بأن الرقص والشعر والحكمة كانت في بدايتها أموراً «دينية». لكنه لا يتصور بسهولة أن الماكيل أو المنكح، أو أشكال العمل الرئيسة (مثل الصيد البري وصيد السمك والزراعة)، فضلاً عن الأدوات المتصلة بها، أو عن المسكن، كانت كلها هي الأخرى أموراً تنتهي إلى المقدس. ومن المعلوم أن إحدى الصعوبات الممحيرة لمؤرخ الأديان تمثل في أنه كلما اقترب من «الأصول» كلما ازداد عدد «الوقائع الدينية». والأمر ينفل كاهله بحيث إنه يتساءل في بعض الحالات - كما في حالة المجتمعات الغابرة أو ما قبل التاريخية - إن كان هناك شيء غير مقدس، أو لم يكن في يوم ما مقدساً أو مرتبطاً بالمقدس.

### عن مغالطة تسمى نزع الوهم

لا جدوى، لأن ذلك لن يكون فاعلاً أصلاً من أن يلجم المرء إلى مبدأ اختزالى ما وأن يتصدى لنزع الوهم عن تصرفات «الإنسان الدينى» (باللاتينية في الأصل *(homo religious)*، أو عن أيديولوجياته بأن يبين مثلاً أن هذه التصرفات أو الأيديولوجيات ليست سوى إسقاطات نابعة من اللاوعي، أو عبارة عن مرايا حاجبة مرفوعة لأسباب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية ... إلخ. ونحن نمسك هنا

بتفاصيل مشكلة عويصة تعود إلى الظهور بقوة جديدة مع كل جيل من الأجيال. ولن نحاول طبعاً أن نناقشها في بضعة أسطر، خصوصاً أنها قمنا بذلك في كتب عدة سبق أن ثُشتَّت<sup>(10)</sup>.

غير إني أود أن أذكر بمثال: من المعلوم أن القرية أو المعبد أو البيت، في عدد من الثقافات الغابرة، يفترض بها أن تكون قائمة في «مركز الأرض». فلا معنى إذاً لـ«نزع الوهم» عن هذا الاعتقاد بلغت نظر القارئ إلى أن الأرض لا مركز لها، وإلى أن تعدد هكذا مراكز، على كل حال، أمر سخيف لأنه متناقض. العكس هو الصحيح، إذ إن التعامل مع هذا المعتقد بكل جدية، والسعى لتوضيح كل تضميناته الكونية والطقوسية والاجتماعية، هو الذي يساعدنا على فهم الوضع الوجودي لأمرٍ يظن نفسه في مركز العالم. إذ إن كل سلوكه وكل فهمه للعالم وكل القيم التي يسبغها على الحياة وعلى وجوده الخاص، إنما تنبثق وتترکب في «منظوم متناسق» انطلاقاً من هذا الاعتقاد بأن بيته أو قريته كائنان بالقرب من محور العالم (باللاتينية في الأصل *(axis mundi)*).

أوردت هذا المثل لأذكر بأن نزع الأوهام لا يخدم قضية الاجتهاد التأويلي. وبالتالي، فمهما كانت الأسباب التي جعلت

---

Mircea Eliade: *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux*, les essais, 60 ([Paris: Gallimard, 1952]), pp. 13 ff.; *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism*, Translated by Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, [1961]), pp. 9 ff.; *Mythes, rêves et mystères*, les essais, 84 ([Paris: Gallimard, [1957]]), pp. 10 ff. et 156 ff.; *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 13 ff. et 106 ff., and *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 194 ff.

نشاطات البشر وأفعالهم في الأزمنة السحيقة مشحونة بالقيم الدينية، فإن المهم، في نظر مؤرخ الأديان، أن هذه الأفعال «قد كان لها» قيمة دينية. هذا يعني أن مؤرخ الأديان يعترف بوجود وحدة روحية تشكل الأساس التحتي لتاريخ البشرية، أي بعبارة أخرى، إن مؤرخ الأديان عندما يدرس الأستراليين أو الهنود الفيدوبيين أو أي طائفة أخرى من الناس، أو مطلق نسق ثقافي، لا يتباين الشعور بأنه يتحرك وسط عالم «خارجي تماماً» عليه. إن وحدة الجنس البشري هي أمر مسلم به واقعياً، في عدد من فروع المعرفة الأخرى، مثل الألسنية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. لكن مؤرخ الأديان يتمتع بإدراك هذه الوحدة في مستوياتها الأرفع - أو الأعمق - وبأن من شأن هكذا تجربة أن تغنيه وأن تغييره. والحال، أن التاريخ يصبح اليوم للمرة الأولى تاريخاً جاماً حقاً، وأن الثقافة وبالتالي هي في طريقها لأن تصبح شاملة الكورة الأرضية بأسرها. فتارikh الإنسان من العصر الباليوليتي حتى أيامنا هذه مندور لأن يحتل مركز الصدارة من التربية الإنسانية، مهما كانت تفسيراته المحلية أو القومية. وفي هذا الجهد الرامي إلى «كوكبة» الثقافة (أي إلى اشتتمال الثقافة على كوكب الأرض بأسره. وهي بالفرنسية في الأصل (Planétisation)، يستطيع تاريخ الأديان أن يقوم بدور أساسي، ويساهم في بلورة طراز من الثقافة يكون جاماً شاملاً.

بالطبع، لن يتحقق كلّ هذا غداً. وتاريخ الأديان لا يستطيع القيام بهذا الدور ما لم يع الناطقون باسمه مسؤولياتهم، أي ما لم يتوصروا إلى تحظى عقد نقصهم وتحرجهم ومراؤحthem في مكانهم خلال السنوات الخمسين المنصرمة. إن تذكير مؤرخي الأديان بأنه يفترض بهم أن يساهموا في الثقافة مساهمة خلاقة، وبأنه لا يجوز لهم أن يقتصروا على إنتاج مقالات (بالألمانية: (Beiträge))

وبحسب، بل يجب أن يتعدوا ذلك إلى إنتاج قيم ثقافية، لا يعني دعوتهم إلى وضع «التأليفات» السهلة والتعيمات المتسرعة. إن عليهم أن ينسجوا على منوال رود ويتازوني وفان درلووي، لا أن يقلدوا فلاناً أو علاناً من الصحفيين الناجحين. ثم إن الذي يجب أن يتغير بالدرجة الأولى هو موقف مؤرخ الأديان من فرع اختصاصه، إذا كان له أن يأمل بتجدد قريب لهذا الفرع المعرفي. وطالما أن مؤرخي الأديان لم يحاولوا إدراج أبحاثهم ضمن التيار الحي من الثقافة المعاصرة، فإن الأبواب ستظل مشترمة أمام «التعيمات» و«التأليفات» التي يقوم بها المشغفون والهواة والصحفيون. وإلا، فإن الأنكى من ذلك هو أنه بدلاً من أن ينشأ تأويل خلاق من منظور تاريخ الأديان، سنظل نعاني تفسير الواقع الدينية تفسيرات متهرورة وغير ذات صلة بالموضوع، يقوم بها علماء النفس وعلماء الاجتماع وأتباع شتى أنواع الأيديولوجيات الاختزالية. ونظل نقرأ على أمتداد جيل أو جيلين كتاباً تفسّر فيها الواقع الدينية على وجه المعاناة الطفولية أو التنظيم الاجتماعي أو صراع الطبقات ... إلخ. ومن المؤكد أن الكتابات التي من هذا النوع - سواء أكّتبَتْ بيد الهواة أم بيد الاختزاليين على أنواعهم - سوف تستمر في الظهور، بل ربما كان لها أن تحافظ على الرواج نفسه. غير أن الوسط الثقافي لن يكون هو نفسه في حال ظهرت إلى جانب ذلك الإنتاج كتب «جدية» موقعة باسماء مؤرخي أديان، (شرط ألا تُرتجل هذه الكتب التأليفية ببناء على طلب هذا الناشر أو ذاك، الأمر الذي يحصل أحياناً حتى لعلماء أفضضل جداً. إذ من نافل القول إنَّ التأليف، شأنه شأن التحليل، لا يُرتجل ارتجالاً).

يبدو لي أنه من الصعب التصديق بأن مؤرخي الأديان، إذ يعيشون لحظة تاريخية مثل هذه اللحظة التي نعيشها، لن يأخذوا في

اعتبارهم تلك الإمكانات الخلاقة التي يوفرها لهم فرعون. كيف نستوعب ثقافياً هذه العوامل الروحية التي تشرعها أمامنا أفريقيا وأوقانيا وجنوب شرق آسيا؟ إن لِكُلّ هذه العوالم الروحية أصلًا دينياً وبنية دينية. فإذا لم ننطرب إليها من منظار تاريخ الأديان، فإنها ستتصير إلى الزوال بما هي عوالم روحية، وستختزل إلى وقائع تتعلق بالتنظيمات الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية وأزمنة التاريخ الاستعماري وما قبل الاستعماري . . . إلخ، أي أنها، بتعبير آخر، لن تعود تدرك بوصفها إبداعات روحية، ولن تعود تشرى الثقافة الغربية والعالمية في شيء. ويكون مصيرها، وبالتالي، أن تزيد العدد المخيف للوثائق المصنفة في الأرشيفات والتي تنتظر أن تتولى أمرها الحواسيب الإلكترونية.

طبعاً، من الممكن أن يقترب مؤرخو الأديان هذه المرة أيضاً خطئه بأن يفرطوا في التحرج، بحيث يتذرون لفروع المعرفة الأخرى مهمة تأويل هذه العوالم الروحية (التي هي واحسنته بقصد التغيير تغيراً جنوبياً، بل ربما كانت بقصد الانقراض). ثم إن من الممكن أيضاً، ولأسباب شتى، أن يفضل مؤرخو الأديان البقاء في الموقع الملحق الذي سبق وارتضوه لأنفسهم. عندئذ يجب أن نتوقع حصول عملية تفسخ بطيئة، ولكن لا رجعة فيها، تؤول في النهاية إلى انقراض تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته. وهكذا يصير لدينا، في غضون جيل أو جيلين، مستلتنون (Latinist) «اختصاصيون» بتاريخ الديانة الرومانية، ومستهنددون (Indianist) «خبراء» بواحدة من الديانات الهندية، وهلم جراً. ما يعني، بتعبير آخر، أن تاريخ الأديان سيقع فريسة التجزو إلى ما لا نهاية، وستتوزع أجزاؤه على مختلف «الفيلولوجيات» التي ما زالت تقوم اليوم على خدمته بصفتها مصادر وثائقية تغذي مذهبة التأويلي الخاص.

أما بالنسبة إلى المسائل التي تهم جمهوراً أوسع، مثل الأسطورة والطقوس والرمز الديني وتصورات الموت والتأهيل - التكريس ... إلخ، فإنها ستعالج عندئذ على يد الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأثربولوجيا والنفس (كما حصل على كل حال في بدايات دراساتنا، على الرغم من أن ذلك لم يكن قاعدة عامة). وهذا يعني أن المسائل التي يعكف عليها اليوم مؤرخو الأديان، «لن تزول بما هي مسائل»، بل سيصار عندئذ إلى درسها من منظورات أخرى ووفقاً لمناهج شتى، وعلى دروب موصلة إلى أهداف متنوعة. ولن يملأ أي شيء محل الفراغ الذي سينشأ عن زوال تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته. وبا لجسامه مسؤوليتنا عن ذلك.

## 5

# أسطورة نشأة الكون و«التاريخ المقدس»<sup>(1)</sup>

## الأسطورة الحية ومؤرخ الأديان

لا يمكن لمؤرخ الأديان أن يتطرق إلى مسألة الأسطورة من غير أن تملكه مشاعر الرهبة والتردد. وليس الأمر لمجرد الإحراج الذي يسببه السؤال الابتدائي فقط : ما الذي يعنيه بالأسطورة؟ إنما لأن الأوجية المقدمة تتوقف إلى حد كبير أيضاً على الوثائق التي يختارها الباحث ويحللها. لقد اقترح الفلاسفة واللاهوتيون من أفلاطون إلى فونتوبيل ، ومن شلنغ إلى بولتمان ، تعريفات عديدة للأسطورة تشتراك كلها باستنادها إلى تحليل الميثولوجيا اليونانية. والحال، أن هذا

---

(1) هذا الفصل هو نسخة معدلة ومصححة عن مقال سبق نشره في مجلة دراسات دينية، انظر : Mircea Eliade, «Cosmogonic Myth and «Sacred History»,» *Religious Studies*, vol. 2 (1967), pp. 171-183.

أما المقال المذكور فهو ترجمة معدلة نوعاً ما عن محاضرة عامة ألقاها في : Acte du XIII<sup>ème</sup> congrès des sociétés de philosophie de la langue française, Genève, 2-6 août 1966.

ومن هنا أسلوب النص باعتباره كان محاضرة غير مكتوبة .

الاختيار، ليس بالاختيار الصائب في نظر مؤرخ الأديان.

صحيح أنه في اليونان فقط كان للأسطورة أن تلهم وتوجه الشعر الملحمي والمسرح التراجيدي والكوميدي فضلاً عن الفنون التشكيلية. لكن الصحيح أيضاً أنه، خصوصاً في الحضارة اليونانية، جرى إخضاع الأسطورة لتحليل مديد وعميق سابر لأغوارها ما جعلها تخرج إلى النور وقد نرعت عنها «أسطوريتها» نزعاً مبيناً. وإذا كانت لفظة «أسطورة» توحى بمعنى «الوهم المتخيل» في اللغات الأوروبية كلها، فذلك لأن الإغريق هم الذين كانوا قد رسخوا هذا المعنى منذ خمسة وعشرين قرناً.

والأخطر من ذلك في نظر مؤرخ الأديان هو إننا لا نعرف أسطورة يونانية واحدة ضمن سياقها الشعائري، وذلك خلافاً لما نعرفه عن الأديان الشرقية القديمة والأديان الآسيوية، فضلاً عن الأديان المسماة «بدائية». وكما هو معلوم فإن الأسطورة العية تظل مرتبطة دائماً بنوع من العبادة، وأنها تلهم وتبرر سلوكاً دينياً معيناً. ولا يعني ذلك بالطبع أن علينا أن نشطب الأسطورة اليونانية من عملية البحث في الظاهرة الأسطورية. لكننا نرى أنه ليس من الحكم بشيء أن نبدأ استقصاءنا بدراسة الوثائق اليونانية، ناهيك بأن نقتصر عليها. فالميثلولوجيا التي ألمحت هوميروس وهزيودوس والشعراء التراجيديين ليست إلا حصيلة عملية انتقائية، فضلاً عن أنها تمثل تفسيراً لمواد غابرة كانت قد صارت مستعصية على الأفهام تقريباً. وباختصار فإن حظنا الأفضل في فهم بنية الفكر الأسطوري يمكن في دراسة الثقافات التي تكون الأسطورة فيها « شيئاً حياً»، حيث تشكل قوام الحياة الدينية، أي، بكلمة، حيث لا توحى الأسطورة بالوهم، بل تكون التعبير الأرقى والأصدق عن الحقيقة (par excellence).

هذه هي الطريقة التي اتبعها الأنثربولوجيون منذ أكثر من نصف القرن، عندما ركزوا جهودهم على المجتمعات «البدائية». ولا داعي للتذكير هنا بتفسيرات لانغ وفرايزر وليفي برويل وماليونفسكي ولينهارت وليفي ستروس. فسوف نتوقف في ما بعد عند بعض النتائج التي توصل إليها البحث الإثنولوجي. لكن علينا أن نضيف هنا أن مؤرخ الأديان لا يشعر دائماً بالرضا تجاه طرح الأنثربولوجيين، ولا تجاه الخلاصات العامة التي يتوصّلون إليها. ففي عملية رد فعل على الانهمام المفرط بالمقارنة، أهمل معظم المؤلفين تدعيم أبحاثهم الأنثربولوجية بدراسة متنمية وجادة للميثولوجيات الأخرى، أي بشكل خاص لميثولوجيا الشرق الأدنى القديم، وبالدرجة الأولى منه بلاد ما بين النهرين ومصر، والميثولوجيا الهندو - أوروبية، بخاصة منها تلك الأساطير الوافرة والعظيمة التي نجدها في الهند القديمة وهند القرون الوسطى، وصولاً إلى الميثولوجيا التركية - المغولية، وميثولوجيا بلاد التيبت وشعوب جنوب شرق آسيا. ذلك أن قصر البحث على الميثولوجيا البدائية يولد لدى المراقب الانطباع بعدم وجود تواصل بين الفكر الغابر وفكر الشعوب التي أذت دوراً مهمـاً في التاريخ القديم. والحال أن هذا الانقطاع لا وجود له. أضف إلى ذلك أن قصر البحث على المجتمعات البدائية يفقد الباحث وسيلة رصد الدور الذي تقوم به الأسطورة في الأديان المركبة، مثل أديان الشرق الأدنى القديم وأديان الهند. ولإعطاء مثال واحد على ذلك فإنه من المستحيل فهم ديانة بلاد ما بين النهرين، وبشكل عام فهم أسلوب ثقافة تلك البلاد، إذا ضربنا صفحـاً عن الأساطير التي تحكي عن نشأة الكون وعن الأصل، وهي أساطير محفوظة في الإنوما إليش (Enuma elish)، وفي ملحمة جلجامش. الواقع، أنه كان يتم في مطلع كل عام جديد إحياء الأحداث الخرافية التي تحكـيها الأنوما إليش من خلال طقوس وشعائر تقول لنا إنه من الضروري أن يخلق

العالم من جديد في كل رأس سنة، وهذا الواجب - الضرورة يكشف لنا عن بُعد عميق من أبعاد الفكر في بلاد ما بين النهرين. إلى ذلك، فإن أسطورة أصل الإنسان تفسر لنا، جزئياً على الأقل، تلك النظرة المأساوية والتشاؤمية التي تتصرف بها ثقافة بلاد ما بين النهرين: فالإنسان كان قد استخرجه مردوك من التراب، أي من لحم تيامات الوحوش الأولاني، ومن دم كينغو كبير الشياطين. ويحدد النص أن مردوك إنما خلق الإنسان ليقوم بخدمة الآلهة وينجذبها من نتاج عمله. كما إن ملحمة جلجامش تقدم إلينا كذلك رؤية تشاؤمية، إذ تفسر لنا لماذا ليس للإنسان ولا بمقدوره أن يتوصل إلى الخلود.

من هنا تفضيل مؤرخي الأديان لطرح زملائهم - مثل بتازونى أو فان درلووي - أو حتى لطرح بعض الأنثربولوجيين المؤرخين أو المقارنيين، مثل أدولف جسن أو بومان، الذين يستغلون على أصناف عمليات الخلق الأسطورية كلها، سواء منها ما كان لدى «البدائيين» أو لدى شعوب الحضارات الراقية. ومع أن المرء قد لا يأخذ بالنتائج التي يتوصلون إليها، إلا أنه يثق على الأقل بأن توثيقهم واسع بما يكفي لإطلاق تعليمات صالحة.

ولكن الاختلافات الناجمة عن نقص في التوثيق لا تشكل الصعوبة الوحيدة في الحوار بين مؤرخ الأديان وزملائه في فروع المعرفة الأخرى. بل إن طريقة مقاربته المسألة بالذات هي التي تميزه، مثلاً، عن الأنثربولوجيين وعلماء النفس. فمؤرخ الأديان يعي كل الوعي الاختلاف المعياري الذي يحكم وثائقه، بحيث لا يسعه أن يضعها كلها على الصعيد نفسه. وهو إذ يتتبّع للفوارق الدقيقة وللتمايزات فإنه لا يغرب عن ذهنه مثلاً أن هناك أساطير كبرى وأساطير أقل أهمية منها، وأن هناك أساطير تهيمن على ديانة معينة وتطبعها بطبعها، وأخرى ثانوية أو تكرارية أو طفiliّة. فلا يمكن مثلاً

أن نضع الأنوما إلىش على قدم المساواة مع الميثولوجيا التي تتحدث عن العفريتة لاماشتو. وتتخذ الأسطورة البولينيزية التي تتحدث عن نشأة الكون أهمية غير الأهمية التي تتزخذها الأسطورة التي تتحدث عن أصل نبتة من النباتات، لأن الأولى أسبق من الثانية، بل هي نموذج تنسج الثانية على منواله. إن اختلاف الأساطير في ما بينها من حيث قيمتها، أمر لا يفرض نفسه بالضرورة على الأنثروبولوجي أو على العالم النفسي. فالحق، أن عالم الاجتماع المنكب على دراسة الرواية الفرنسية في القرن التاسع عشر، أو العالم النفسي المهتم بالخيال الأدبي قد يتطرق إلى بالزاك وأوجين سو، ستندال أو جول سندو، من دون أي تمييز بينهم، وبغض النظر عن نوعية أعمالهم. وذلك خلافاً للناقد الأدبي الذي لا مجال لديه لمثل هذا الخلط، لأنه يقضي على مبادئه التأويلية الخاصة.

وغداً، بعد جيل أو جيلين، وربما قبل ذلك، عندما يتهيأ عندنا مؤرخو أديان متحدرون من المجتمعات القبلية الأسترالية أو الأفريقية أو الميلانيزية، فإنشي لاأشك مطلقاً في أنهم سيأخذون على الباحثين الغربيين، في ما سيأخذونه عليهم، عدم اهتمامهم بسلم القيم «الأهلية الأصيلة» الخاص بتلك المجتمعات. لتتخيل تاريخاً للثقافة اليونانية يضرب فيه صفح عن هوميروس والشعراء التراجيديين وأفلاطون، في حين ينصرف هذا التاريخ لتحليل كتاب الأحلام لأرتيميدوروس الأفسي ورواية هليودوروس الحمصي، بحجة أن هذه الأعمال تلقي ضوءاً على السمات الخصوصية للعصرية اليونانية وتساعدنا على فهم مصيرها. وحتى نعود إلى ما نحن بصدده، فإننا لا نعتقد أن من الممكن فهم بنية الفكر الأسطوري ووظيفته في مجتمع ما زالت الأسطورة تشكل ركيزته الأساسية ما لم نأخذ بالاعتبار «الميثولوجيا بكليتها وشموليتها»، وفي الآن نفسه «سلم

القيم» الذي تضممه أو تجهر به مثل هذه الميثولوجيا.

غير أن ما يصادمنا بداية في الحالات كلها التي نعثر فيها على تراث لا يزال حياً، لا التراث الذي تشفف مع غيره، هو أن الميثولوجيا تعتبر بمثابة «التاريخ المقدس» للعشيرة المعنية، وأنها تفسر الواقع بأسره وتبرر تناقضاته، ناهيك أنها تنم كذلك عن تراتب في تعاقب الأحداث الخرافية التي ترويها. وبصورة عامة، يمكننا القول إن كل أسطورة تروي كيف أن شيئاً من الأشياء قد وجد سبيلاً إلى الوجود: من العالم، والإنسان، إلى هذا النوع الحيواني أو ذاك، أو هذه المؤسسة أو تلك ... إلخ. ولكن بما أن خلق العالم سابق على الأحداث الأخرى كلها، فإن نشأة الكون تتمتع بمكانة خاصة. وكما حاولنا أن نبين في مكان آخر<sup>(2)</sup> فإن أسطورة نشأة الكون تعطي النموذج للأساطير كلها التي تحكى عن الأصول. فخلق الحيوانات والنباتات أو الإنسان يفترض وجود عالم أصلاً.

لا شك في أن أسطورة خلق العالم لا تبدو دائماً مثل أسطورة من أساطير نشأة الكون بالمعنى الدقيق للكلمة، كما هي الحال في الأساطير الهندية والبولينيزية، أو في الأسطورة التي نجدها في الأنوما إليش. فمثل هكذا أساطير عن نشأة الكون بالمعنى الدقيق ليست معروفة في قسم كبير من أستراليا، مثلاً. لكن هناك على الدوام أسطورة مركبة تروي بدايات العالم، أي ما جرى قبل أن يصبح العالم على ما هو اليوم. وبالتالي فنحن نجد على الدوام تاريخاً

---

(2) انظر بشكل خاص : Mircea Eliade: *The Myth of the Eternal Return*,

Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 46 ([New York: Pantheon Books, 1954]), and *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963).

أولانياً، كما نجد لهذا التاريخ بداية، سواءً أكانت هذه البداية هي الأسطورة التي تتحدث عن نشأة الكون بالمعنى الفعلي، أم أسطورة تصف لنا العالم في حالته الأولى، أي الجنينية. إن هذه البداية تكون متضمنة دائمًا في سلسلة الأساطير التي تحكي عن الأحداث الخرافية التي جرت بعد خلق الكون أو بعد خروجه إلى حيز الوجود، يعني هنا أساطير أصل النباتات والحيوانات والإنسان، أو أصل الموت والزواج والعائلة. فلو اخذناها مجتمعة فسنرى أن أساطير الأصل هذه تشكل ضرباً من التاريخ المتماسك إلى حد كبير، إذ إنها تقول كيف تكون الكون وتحوله، وكيف أصبح الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي إنساناً فانياً، محدد الجنس (ذكرًا أو أنثى)، ومضطراً للعمل من أجل تحصيل قوته. كما أنها تقول أيضًا ما الذي فعلته الكائنات الغيبية الخارقة، والأباء الأسطوريون، وكيف ولماذا ابتعدوا عن الأرض ثم اختفوا. حتى إن بوسعنا القول إن كلَّ صنف من أصناف الميثولوجيا وصلنا كما هو وعلى حد مناسب من السلامة، لا يشتمل على بداية وحسب، بل أيضًا على نهاية محكومة بأخر تجسدات الكائنات الغيبية والأبطال المؤسسين لحضارة، أو الآباء الأولين.

والحال أن هذا التاريخ الأولاني المقدس الذي تكون من جملة الأساطير الدالة هو تاريخ جوهري أولي، لأنَّه يفسر ويبرر في الوقت نفسه وجود العالم والإنسان والمجتمع. ولهذا السبب تعتبر الأسطورة للحال تاريخاً صحيحاً - لأنها تروي كيف خرجت الأشياء إلى حيز الوجود - مقدمة النموذج المثالي لأفعال الإنسان، وتبريراتها في الآن عينه. إنَّ المرء ليفهم نفسه بما هو عليه - أي بصفته إنساناً فانياً، وذي جنس معين - وكيف تكون ذلك الأمر، لأنَّ الأساطير تروي كيف وجد الموت والجنس سبيلهما إلى الوجود. كما إنَّ المرء يمارس ضرباً معيناً من الصيد أو الزرع، لأنَّ الأساطير تحكي كيف أنَّ

الأبطال المؤسسين للحضارة قد نقلوا علم هذه التقنيات ومهاراتها إلى الأسلاف. ولقد سبق لي التركيز في أعمال عديدة على وظيفة المرجع المنوالي هذه (الباراديغمية) التي تؤديها الأسطورة، بحيث لا نرى ضرورة لتكرار المسألة هنا.

لا إنني على الرغم من ذلك، أود أن أستكمل ملاحظاتي، واستطرد فيها، متوقفاً بالدرجة الأولى عند ما أسميته «التاريخ المقدس» الذي ترعاه الأساطير الكبرى وتحفظه. ولكن ما أهون القول. أما الفعل فأمر آخر..! الصعوبة الأولى التي تواجهنا هي صعوبة مادية. إذ إنَّ تحليل الميثولوجيا وتأويلها أو الموضوعة الأسطورية الواحدة، بشكل وافٍ، يتطلب أن نأخذ بالاعتبار الوثائق المتوافرة كلها، وهذا أمر لا تستطيع أنْ تحيط به محاضرة واحدة أو حتى دراسة مونوغرافية قصيرة واحدة. فقد كرس كلود ليفي سترووس أكثر من ثلاثة صفحات لتحليل طائفة من الأساطير الأمريكية الجنوية، واضطر إلى أن يدع جانباً ميثولوجيا الفيوجين وغيرهم من الشعوب القرية لهم، ليحصر اهتمامه في دراسة أساطير الأصول عند الأمازونيين.

لذا، أجد نفسي مضطراً إلى الاقتصار على مثل مخصوص أو مثليين، فأقوم أولاً بفحص تلك العناصر التي تبدو جوهرية في أساطير الأهلين الأصيلين. وقد تبدو حتى مثل هكذا خلاصات على شيء من الطول، ولكن بما إنني أتناول هنا ميثولوجيا غير مألوفة، فليس بوسعي الاكتفاء بالتلخيص إليها كما كان بوسعي أن أفعل في حالة الأنوما إليش أو الأساطير اليونانية أو حتى الهندية. أضف إلى ذلك أن كل تأويل يستند إلى فقه لغوي، فيكون اقتراح تفسير ما للأساطير التي تخطر في بالي من دون تقديم حد أدنى من الوثائق على الأقل أمراً لا طائل منه.

## معنى الأسطورة التي تحكي عن نشأة الكون ووظيفتها

سيكون مثلي الأول الذي أعطيه هنا مأخذًا من ميثولوجيا النغادجو داياك في بورنيو. اخترت هذا المثل بالذات، لأن هناك حول هذا الموضوع كتاباً يستحق أن يصبح كلاسيكيًا، وعنوانه فكرة الإله عند النغادجو داياك في جنوب بورنيو (لידن، 1946) لمؤلفه هانس شارر<sup>(3)</sup>. درس المؤلف (الذي رحل عنا قبل أوانه للأسف) هؤلاء القوم خلال سنوات عديدة، وتشكل الوثائق الأسطورية التي جمعها مادة لاثنتي عشرة ألف صفحة إن كان لها أن تطبع يوماً ما. لم يكن هانس شارر يجيد لغة الأهلين وعلى دراية عميقة بعاداتهم وحسب، بل هو توصل إلى فهم بنية الميثولوجيا وإدراك دورها في حياة الديايك. وكما هي الحال عند الكثير من الشعوب الغابرة الأخرى فإن أسطورة نشأة الكون عند الديايك تكشف في الآن عينه أسرار حوادث خلق العالم والإنسان، والمبادئ التي تحكم العملية الكونية والوجود البشري. يجب على المرء أن يقرأ هذا الكتاب حتى يتبين له إلى أي حد ت تقوم الأمور كلها في حياة قوم تقليديين، وكيف تتعاقب الأساطير وتتمفصل في «تاريخ مقدس» يستعاد باستمرار في حياة الجماعة وفي حياة كل فرد من أفرادها على حد سواء. إن أسطورة نشأة الكون وتوابعها تمكّن الواحد من أبناء الديايك بالكشف عن بنية الواقع فضلاً عن البنية التي تحكم نمط كينونته الخاص. مما كان قد حصل في البداية يصف دفعه واحدة اكتمال التكون الأصلي للفرد، كما قدره ومصيره.

---

(3) ترجم رودني نيدهام (Rodney Needham) الكتاب مؤخراً إلى الإنجليزية، انظر: Hans Schärer, *Ngaju Religion; the Conception of God among a South Borneo people*, Translated by Rodney Needham; with a Pref. by P. E. De Josselin De Jong, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation Series; 6 (The Hague: [M. Nijhoff], 1963).

تقول الأسطورة إنه في بداية الأزمان كان الكون برمته لا يزال موحداً غير مجزأ في شدق الشعبان المائي الملتف. ثم بُرِزَ جبلان، ونشأ عن ارتطامهما المتكرر واقع الكون الذي وجد سبيلاً تدريجياً إلى الوجود على هذا النحو: الغيم، التلال، الشمس، القمر. والجبلان هما مقراً للإلهين الأعليين، وهما في الوقت نفسه هذان الإلهان. لكنهما لا يكشفان عن مظاهرهما البشرية إلا في ختام المرحلة الأولى من الخلق. ويستمر هذان الإلهان - ماهاتالا وزوجته بوتير - إذ هما في مظهرهما البشري المجسم، في إنجاز عملهما الكوني، في خلقان العالم العلوي والعالم السفلي. لكن هذا الإنجاز يظل يفتقد لعالٍ أوٰسطٍ، ولإنسان يسكنه. هذه المرحلة الثالثة من عملية الخلق يشرف عليها طائران من نوع أبو قرن<sup>(\*)</sup>، أحدهما ذكر والآخر أنثى. وهما يتماهيان، على كل حال، مع الإلهين الأعليين. فينشئ ماهاتالا شجرة الحياة في «المركز»، ويطير الطائران صوبها، ثم يلتقيان على أغصانها وتنشب بينهما معركة حامية الوطيس ينجم عنها الإضرار بشجرة الحياة ضرراً فادحاً. ومن الزواائد النامية والمعقدة للشجرة ومن الطحلب المتسلط من عنق أنثى الطير هذا، يأتي إلى الوجود شاب وفتاة، هما أجداد عشائر الديايك. وأخيراً تتهاوى شجرة الحياة وتُفنى ويقتل الطائران أحدهما الآخر.

خلاصة الكلام أنه، خلال عملية الخلق، يتجلّى الإلهان في ثلاثة أشكال مختلفة: شكل كوني (الجبلان)، وأخر تجسيم للبشرى (ماهاتالا وبوتير)، وثالث حيواني (الطائران). لكن هذه التجلّيات المتقاطبة لا تمثل إلا وجهاً واحداً من أوجه الألوهية. إذ إنّ هناك

---

(\*) طائر ضخم المنقار يعيش عادة في الغابات الحارة، وهو من الجوانب الملتصفات الأصابع.

تجليات لا تقل أهمية تمثل في تجليات الألوهية بصفتها وحدة كلية: مثل الشعبان المائي الأولاني، أو شجرة الحياة. هذه الوحدة الكلية - التي يسميها شارل «الوحدة الإلهية الكلية المتعددة الأوجه» - تشكل المبدأ الأساسي للحياة الدينية عند الديايك. وهي أمر يستعاد الإعلان عنه دائماً وفي سياقات مختلفة متعددة. ويمكننا القول في نهاية الأمر، إن كلّ شكل إلهي في عرف الديايك - ينطوي على نقشه بحجمه وقدره نفسه: فماهاتلا هو أيضاً زوجته نفسها والعكس بالعكس، والشعبان المائي هو الطائر أيضاً والعكس بالعكس.

إن أسطورة النشأة الكونية تتيح لنا فهم الحياة الدينية عند الديايك، كما تتيح لنا فهم ثقافتهم وتنظيمهم الاجتماعي. فالعالم عندهم هو حصيلة معركة بين مبدئين متقابلين، وشجرة الحياة - التي هي تجسيد لهما بالذات - تفني خلال هذه المعركة. «لكن من بين ركام المار والمموت ينبثق الكون وفجر حياة جديدة. فعملية الخلق الجديدة تستمد أصولها من موت «الألوهية الكلية» بالذات<sup>(4)</sup>. وفي المراسم الدينية الأكثر أهمية مثل الولادة، والتأهيل أو التكريس، والزواج والموت، تجري استعادة هذا الصدام الأخلاق وتأكيده مراراً وتكراراً. وعلى كلّ حال، فإن كلّ ما له معنى في نظر الديايك هو محاكاة لمثالاثات أنموذجية وتكرار للأحداث التي ترويها أسطورة النشأة الكونية. فالقرية، شأنها شأن البيت الواحد، تمثل الكون، ويفترض بها وبه أن يكونا في مركز العالم. والبيت النموذجي هو عبارة عن صورة ذهنية للعالم (باللاتينية *Imago Mundi*)، يبني على ظهر الشعبان المائي، ويرمز سطحه المائل إلى الجبل الأصلي، حيث استوى ماهاتلا على عرشه، كما إنّ فيه سقفة ظليلة تمثل شجرة

(4) المصدر نفسه، ص 34

الحياة التي نجد بين أغصانها ذينك الطائرين.

في مراسم الزواج، مثلاً، نجد أن الزوجين يعودان إلى الأزمنة الأسطورية الأصلية. ويمثل على هذه العودة بنسخة عن شجرة الحياة يعمد الزوجان الشابان إلى معانقتها. فمعانقة شجرة الحياة، على ما قيل لشارر، إنما تعني اتحاد الزوجين فيها. هكذا يكتب شارر: «إن الزواج هو عبارة عن إعادة لنشأة الكون وهذه الإعادة لنشأة الكون هي خلق لأول زوجين بشريين من صلب شجرة الحياة»<sup>(5)</sup>. كما إن كل ولادة من الولادات ترد إلى الزمن الأولاني وتقع الغرفة التي يولد فيها الطفل موقعاً رمزاً في وسط المياه الأصلية. كما إن الغرفة التي تعزل فيها الفتيات خلال مراسم التكريس يفترض بها أن تقع ضمن الأوقيانوس الأولاني، فتهبط الفتاة إلى العالم السفلي لتتخد بعد فترة من الزمن شكل الشعبان المائي. ثم تعود إلى الأرض بوصفها شخصاً آخر وتبدأ حياة جديدة سواء من الناحية الدينية أم الاجتماعية<sup>(6)</sup>. والموت هو الآخر يعتبر بمثابة انتقال إلى حياة جديدة هي أثري وأجمل. إذ إن المتوفى يعود القهيري نحو zaman الأسطوري الأصلي. ويستدل على رحلته الصوفية السرية هذه من شكل التابوت وزخرفته. إذ يكون هذا التابوت عبارة عن زورق مطلي على جانبيه صورة الشعبان المائي وشجرة الحياة، والجبال الأولانية، أي باختصار الكلية الكونية الإلهية. بمعنى آخر، إن الميت يعود نحو الكلية الإلهية التي لم يكن قبلها شيء، إذ هي بداية كل شيء.

وعند كل أزمة حاسمة وكل «طقس انتقال» (بالفرنسية في

---

(5) المصدر نفسه، ص 85.

(6) المصدر نفسه، ص 87.

الأصل (*Rite de passage*) يستعيد الإنسان «من البداية» (باليونانية في الأصل: عود على بدء (*ab initio*)) وقائع الدراما التي شهدتها العالم. وتم العملية على مراحلتين: 1 - العودة إلى الكلية الأولانية، 2 - إعادة النشأة الكونية، أي تدمير تلك الوحدة البدائية. وتتكرر هذه العملية خلال الاحتفالات الجماعية السنوية. ويشير شارر إلى أن انتهاء العام يمثل نهاية عصر ونهاية عالم<sup>(7)</sup>. وإن الاحتفالات التي ترافق هاتين النهائيتين تعبر بوضوح عن غايتها، وهي العودة إلى زمن ما قبل الخلق، زمن الكلية الحية المقدسة، والمجسدة في الشعبان المائي وفي شجرة الحياة. الواقع أنه يصار خلال هذه المرحلة القدسية «بامتياز» التي تسمى هيلاس نيبيلو، أي «الزمان الفاصل بين السنين»، إلى نصب نسخة عن شجرة الحياة في وسط القرية، وبعود الأهالي إلى الزمن الأصلي، أي الذي سبق النشأة الكونية. وتكون الشرائع والمحرمات في حكم المعلقة خلال هذه الفترة. طالما أن العالم قد كف عن الوجود. وبانتظار إعادة خلقه من جديد تعيش الجماعة في ظل الإله وعلى مقربة منه، أو على الأصح في «صلب» الكلية الإلهية الأصلية. أما الطابع التهتكى الذي تتخذه هذه الفترة «الفاصلة بين السنين»، فينبغي ألا يصرفنا عن الانتباه إلى قدسيتها. وكما يشير شارر، المسألة ليست مسألة «انعدام نظام (حتى ولو بدا ذلك لنا)، بل مسألة نظام من نوع آخر»<sup>(8)</sup>. وحفلات التهتك هنا ليست سوى طاعة للأوامر الإلهية. والذين يشاركون فيها يستعدون في ذواتهم الأولوية الكلية. وكما هو معلوم وشائع فإن ثمة أدياناً عديدة أخرى من بدائية أو تاريخية، تعتبر حفلة التهتك الدوري بمثابة الوسيلة «الفضلى بامتياز» (بالفرنسية في الأصل *par excellence*

---

(7) المصدر نفسه، ص 94 وما يليها.

(8) المصدر نفسه، ص 97.

للتوصل إلى الكلية الكاملة. وهذه الكلية هي نقطة انطلاق لعملية خلق جديدة، سواء عند عشائر الديايك أم عند أهالي بلاد ما بين النهرين.

## الأولانية والكلية

وعلى الرغم من عدم اكتمال هذا الموجز المختصر لكم هائل من المواد المجمعة، إلا أنه سمح لنا إدراك الدور المركزي الذي تضطلع به أسطورة النسأة الكونية في مجتمع غابر. إن الأسطورة تكشف أستار الفكر الديني عند عشائر الديايك بكلّ عمقه وتعقيده. وكما رأينا فإن الحياة الفردية والجماعية تتحذّل بنية كونية: فكلّ حياة تشكل دورة، مثالها الخلق السرمدي للعالم وفناؤه وإعادة خلقه من جديد. إن هذا التصور لا يقتصر على الديايك وحدهم ولا على الشعوب الأخرى التي تملك ثقافة مماثلة. فما تكتشف عنه أسطورة الديايك هو معنى يتجاوز بكثير حدوده الإثنوغرافية. والحال أن ما يدهش في تلك الأسطورة هو الأهمية القصوى التي تعلق على «الكلية الأولانية». لا بل إن بوسعنا القول إن عشائر الديايك مهوسون بوجهين من وجوه المقدس: الأولانية والكلية. هذا لا يعني على الإطلاق أنهم يستهينون بعملية الخلق. فليس ثمة في فهم الديايك للكون وللحياة أي أثر للتشاؤم الهندي أو الغنوسي. فالعالَم عندهم لا بأس به، وهو ذو مغزى ودلالة، لأنَّه مقدس ولأنَّه ولد من شجرة الحياة، وبالتالي من الإله الكلي نفسه. لكن وحدها الكلية الإلهية الأولانية كاملة. فإذا كان يجب أن يفني الكون بصورة دورية ثم يعاد خلقه من جديد، فليس ذلك لأن عملية خلقه الأولى كانت فاشلة، بل لأن فقط حال ما قبل الخلق هذه هي التي تمثل الامتلاء والغبطة ما لا قبل للعالَم المخلوق بهما. وتشير الأسطورة من ناحية أخرى إلى ضرورة الخلق: إلى ضرورة تفجر الوحدة الأصلية.

فالكمال الأصلي يستعيد على هذا النحو حاله الأول بصورة دورية، لكنه يظل موقتاً على الدوام. إن أسطورة الديايك تعرب عن استحالة إلغاء الخلق وإلغاء تماماً، مع كلّ ما نشأ عنه من وجود بشري ومن مجتمع وثقافة. بتعبير آخر لقد كان هناك «تاريخ قدسي»، وهذا التاريخ يجب أن يؤيد عبر تكراره الدوري. ومن المستحيل تجميد الواقع على ما كان عليه في صيغته الجنينية، أي كما كان عليه سابحاً في رحم الكلية الإلهية الأولانية.

والحال أن هذه القيمة الإيجابية الاستثنائية التي تُعزى إلى «التاريخ المقدس» - أساس كلّ تاريخ بشري ونموذجه - هي التي تحمل مغزى ودلالة. ونحن نجد ذلك، على كلّ حال، في عدد آخر من الميثولوجيات البدائية، إلا أنها تكتسي أهمية خصوصية في ميثولوجيات الشرق الأدنى القديم وأسيا. فعندما نعمد إلى تفχص واحدة من الميثولوجيات بكليتها، يتبيّن لنا في الوقت نفسه كيف يحكم قوم من الأقوام على «تاریخهم المقدس». من ذلك أن كلّ ميثولوجيا تقدم إلينا تعاقباً متماساً من الأحداث الأولانية. لكن كلّ قوم «يحكمون» على هذه الأحداث الخرافية على وجه خاص بهم لناحية التشديد على أهمية بعضها، وتغييب بعضها الآخر في الظل، أو إهماله إهمالاً تاماً. فإذا نظرنا مثلاً إلى سياق ما يمكن تسميته بـ«باستوره ابتعاد الإله الخالق وتحوله التدريجي إلى «إله متبطل» (باللاتينية في الأصل *deus otiosus*)، فإننا نلاحظ دائماً أن العملية لها شيء، وتطوي على خيارات وأحكام مماثلة: إذ يصار إلى تمجيد بعض ما يتم اختياره من بين الأحداث الأولانية الخلافة، وخصوصاً تلك التي تعتبر أساسية للحياة البشرية. أي بتعبير آخر، أنه يتم باستمرار تذكر وتمجيد تلك السلسل المتماسكة من الأحداث التي تشكل «التاريخ المقدس»، في حين تبهر المرحلة السابقة وتضيع معالمها، أي كلّ ما كان «سابقاً» على التاريخ المقدس، وأولاً وفي

الأساس الحضور الأحادي والعظيم للإله الخالق. وعندما يصار إلى استذكار هذا الإله، تترافق هذه الذكرى مع المعرفة بأنه هو الذي خلق العالم والإنسان، وكفى. فيبدو أن إلهاً أعظم مثل هذا استوفى دوره بأن أنجز مهامه الخلق فقط. ولا يظهر أن له أي دور في العبادة، وأساطيره ضئيلة العدد لا بل وعادية. وعندما لا يغيب هذا الإله في غياب النسيان، فإنه لا يصار إلى الاستنجد به إلا في حال الضائقـة الشديدة، وبعد أن يكون قد تبين عجز الآلهة الأخرى.

### «الأب الأول» والأجداد الأسطوريون

إن هذا الدرس الذي استخلصناه من الأساطير البدائية حافل بالدلائل: إنه لا يبين لنا فقط أن الإنسان قد ازداد تجسداً على تجسد بأن اتجه نحو آلهة الحياة والخصب. وإنما يبين لنا أيضاً، أن الإنسان الغابر يضطلع، على طريقته، «بتاريخ»، هو (الإنسان) مركزه وضحيته في آن واحد. فما جرى مع أجداده الأسطوريين يُعتبر بنظره أهم مما جرى «قبل» وجودهم. ونحن نستطيع أن نؤيد هذه العملية بما لا يحصى من الأمثلة. وقد ناقشت في أبحاث سابقة<sup>(9)</sup> عدداً من هذه الأساطير. لكنني أود أن أتوقف الآن عند قوم يحظون منذ أكثر من نصف القرن بحظوة كبيرة لدى الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس. يعني هنا طبعاً عشائر الأراندا الذين يعيشون في أواسط أستراليا. وساستنـد هنا إلى معلومات أستقيها بشكل رئيس من المواد التي جمعها ت. ج. هـ. ستريهلـو<sup>(10)</sup>، ابن المبشر المعـروف

---

Eliade, *Myth and Reality*, pp. 92 ff.

(9)

Theodor Georg Heinrich Strehlow: *Aranda*

*Traditions* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947), and «Personal Monototemism in Polytotemic Community,» in: Eike Haberland, Meinhard = Schuster und Helmut Straube, eds., *Festschrift für Ad. E. Jensen*, 2 vols.

كارل ستريهلو الذي أثارت كتاباته كثيراً من النقاشات الحامية في أيام دور كهايم. واعتقد إبني اخترت أفضل مرجع ما زال على قيد الحياة، لأن لغة الأراندا كانت أول لغة تكلّمها ت. ج. هـ. ستريهلو، ولأن الرجل ما زال يعكف على دراسة هؤلاء القوم منذ أكثر من ثلاثة عاماً.

يعتقد الأراندا أن السماء والأرض قد وجدتا منذ الأزل، وأنهما كانتا على الدوام مسكونتين بكائنات غيبية، مفارقة للطبيعة. ففي السماء يوجد كائن له قدم طائر الأمو<sup>(\*)</sup> وله زوجات وأولاد من ذات قوائم طائر الأمو: إنه الأب الأول «كاناريتجـا» الذي يسمى أيضاً بالشاب الأزلي «التجيـرا نـيـتـجا». وتعيش هذه الكائنات في بلاد دائمة الخضرة، تفيف بالأشجار والأزهار. وتمر عبرها المجرة. وهي كائنات أزلية الشباب. فالأب الأول لا يتميز من حيث شبابه، عن أبنائه. ثم إنهم أبديون مثل النجوم نفسها، إذ إنَّ الموت لم يعرف سبيله إليهم.

ويرى ستريهلو بحق أنه من المستحيل أن نعتبر هذا الأب الأول ذا قدم الأمو، كائناً غبياً مفارقاً يمكن مقارنته ببعض الآلهة السماوية في جنوب - شرق أستراليا. الواقع أنه لم يخلق ولم ينشئ لا الأرض ولا السماء ولا النباتات ولا الحيوانات ولا الأجداد الأسطوريين، ناهيك عن تكليفهم بأي عمل والإشراف عليه. فالأب

---

(München: K. Renner, 1964), pp. 723-754; «La Gémellité de l'âme Humaine dans = les croyances en australie centrale,» *La Tour Saint-Jacques* (Paris), nos. 11 - 12 (juillet - decembre 1957), pp. 14 - 23, et Mircea Eliade, «Australian Religions: An Introduction. Part II,» *History of Religions*, vol. 6, no. 3 (February 1967), pp. 208-235 esp. pp. 209 ff.

«Emeu» طائر من فصيلة النعاميات. (\*)

الأول وسائر أقوام السماء لم يهتموا يوماً بما يجري على الأرض. لذا لا يخشى فاعلو الشر هذا الأب الأول السماوي، إنما يخسرون غضب الأجداد الطوطميين وعقاب السلطات القبلية. إذ إنّ الأفعال الخلاقية كلها وذات المعنى والاعتبار كانت قد أنجزت - كما سرّى بعد قليل - على يد الأجداد الطوطميين الذين نشأوا على الأرض. وبإجمال القول فإننا هنا أمام تحول للكائن السماوي تجولاً يكاد يكون كاملاً، إلى إله متبطل (باللاتينية في الأصل). فلا تكون المرحلة التالية إلا مرحلة سقوطه في درك النسيان التام. وهذا ما حصل على الأرجح عند جiran الأراندا الغربيين، حيث لم يجد ستريهلو أي معتقدات مماثلة لاعتقاداتهم بالآلهة السماوين.

على الرغم من ذلك، فإن بعض السمات المخصصة تتيح لنا أن نضع هذا الأب المتعالي الدائم الشباب والمتبطل في مصاف الكائنات العظمى نفسها. فنحن، قبل كل شيء، لا بد أن نلاحظ خلوده وشبابه ووجوده الطوباوي النعيمي. ثم لا بد لنا أن نسجل تقدّمه في الزمان على الأجداد الطوطميين، إذ إنه كان موجوداً في السماء قبل أن ينشق هؤلاء من باطن الأرض بزمان طويل. ثم لا بد أن نلتفت أخيراً إلى تكرار الجهر بالقيمة الدينية التي تسurg على السماء. من ذلك مثلاً تلك الأساطير التي تتحدث عن بعض الأبطال الذين استحقوا الخلود بتصورهم إلى السماء، على خطى الأحاديث الأسطورية عن الأشجار أو عن السالم التي كانت تصل بين الأرض والسماء، وبخاصة في تلك المعتقدات التي تنص، لدى الأراندا، على أن الموت قد ظهر إلى الوجود لأن الاتصالات بين الأرض والسماء قد انقطعت فجأة. ويدرك ستريهلو الأحاديث المتعلقة بسلم كان يصل بين السماء والأرض وهو يصف الواقع التي كانت تتتصب فيها، بحسب الروايات، أشجار عملاقة كان بعض الأجداد يتسلقونها

ليصعدوا إلى السماء. ونحن نجد مثل هذه المعتقدات في كثير من الأديان الغابرة: خصوصاً في الأساطير التي تروي كيف أن الآلهة قد انسحبو إلى أعلى علية بعد انقطاع الاتصالات بين الأرض والسماء. وتحولوا، بهذا القدر أو ذاك، إلى آلهة متباطلين (باللاتينية). ومنذ تلك الحين، لم يعد يقوى على الصعود إلى السماء إلا بعض الكائنات المتميزة، مثل الأبطال والشامانات (الكهان) والمطبيين السحرة<sup>(\*)</sup> إننا لا نعلم مقدار إلفة الأراندا مع هكذا موضوع أسطوري. لكن العبرة تكمن في أن الاعتقاد الديني الكبير الذي يولى للسماء ما زال قائماً، على الرغم من اللامبالاة المتبدلة بين عشير الأراندا والكائنات السماوية، إلى جانب ذكرى تنتابهم عن خلود اكتسبه أصحابه بتصعيدهم إلى السماء. حتى إن نفس المرء تسأله أن يرى في هذه النتف من الأساطير ضرباً من الحنين إلى وضع أولاني مضى من غير رجعة.

مهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن «الوضع الأولاني» (باللاتينية primordium) الذي يمثله الأب السماوي الأول ليس له أي مغزى مباشر بالنسبة للأراندا. بل على العكس، إذ يبدو أنهم لا يجدون عبرة إلا في ما جرى في وقت ما «على الأرض». لهذه الأحداث عندهم مغزى كبير، أي أن لها، بلغتنا، قيمة دينية. فالأحداث التي حصلت في الأزلمة الأسطورية، في زمن الحلم، إنما هي أحداث دينية، بمعنى أنها تشكل التاريخ المعياري والمرجعي الذي يجب على الإنسان أن يتبعه ويستعيده، عبر تكراره من أجل تأمين متواصلية العالم والحياة والمجتمع.

في الوقت الذي عاش فيه الأب الأول مع عائلته في السماء

(\*) في النص القرآني: الشaman والكهان والمطبوون السحرة هم الجبّت والطاغوت.

عيشة راضية في نعيم خالٍ من المسؤوليات، كانت توجد فوق سطح الأرض منذ أقدم الأزمان كتل هلامية شبه جينية من الأطفال الذين لم يبلغوا مرحلة الاكتمال بعد. لم يكن بوسعمهم أن ينموا ليكونوا رجالاً ونساء، لكنهم أيضاً ما كانوا يشيخون، ولا كانوا يموتون. إذ إنَّ الحياة والموت لم يكونا قد عرفا بعد. وإنما كانت الحياة موجودة كلَّ الوجود «تحت» سطح الأرض وعلى صورة آلاف من الكائنات الغيبية المفارقة، الهاجعة في سبات. (وهي تسمى، على كل حال التيجيرانا نامباكالا، أي «تلك التي ولدت بفعل أزليتها الخاصة»). وكان أن استيقظت هذه الكائنات من سباتها ذات يوم، واخترفت سطح الأرض. وما زالت الأمكانية التي انبثقت منها مشبعة بالحياة والاقتدار. والشمس واحدة من هذه الكائنات. وهي عندما ظهرت غمرت الأرض بالنور.

ولهذه الكائنات الكتونية<sup>(\*)</sup> أشكال شتى: بعضها ظهر على صورة حيوان، وبعضها الآخر على صورة رجل وامرأة. لكنها كلها تتصرف تصرفاً مشتركاً: فالكائنات المتتصورة بصورة الحيوان تتصرف وتتفكر مثل الكائنات البشرية. والكائنات المتتصورة بصورة البشر تستطيع أن تتحول ساعة تشاء إلى صنف حيواني معلوم. إن هذه الكائنات الكتونية التي تسمى عادة «الأجداد الطوطميون»، أخذت منذ ولادتها تهيم على وجه البسيطة وتغيير مظهرها وتبدلها، حتى أعطت لأستراليا الوسطى شكلها الذي نعهدناه عليه اليوم. فهذه الأعمال التي قام بها الأجداد تشكل بالمعنى الفعلي نشأة كونية: فالآجداد لم يخلقوا الأرض، لكنهم أسبغوا شكلًا معيناً على «مادة أولية»

(\*) الكتونية: نسبة إلى الكتون وهو جنس خيلي له عدة أساطير وروايات في الغرب وصار لاحقاً جزءاً من قصص الخيال العلمي وألعاب الكمبيوتر.

(باللاتينية *prima material*). والنشأة البشرية تكرر النشأة الكونية. إذ إنَّ بعض هؤلاء الأجداد الطوطميين قاموا بمهام الأبطال المؤسسين للحضارة: إذ قطعوا الكتلة شبه الجنينية إرباً إرباً، وعمدوا بعد ذلك إلى تخليق كلَّ طفل جنinin بأن حزروا الأغشية التي كانت تصل بين إبهامه وأصابعه، وثقبوا أذنيه والعينين والفم. ثم إنهم انصرفوا بعد ذلك إلى تعليم البشر فن صناعة الأدوات وإشعال النار وطبخ الطعام، وكشفوا لهم ماهية المؤسسات الدينية والاجتماعية.

إثر هذه الأعمال كلها، أحاق بالأجداد نصب وتعب كباران، فغابوا تحت سطح الأرض، أو تحولوا إلى صخور وأشجار وأشياء طقوسية (تجورونغا). والأمكنة التي خلدوها فيها إلى نومهم الأخير، شأنها شأن تلك التي شهدت ولادتهم، تحولت إلى مراكز مقدسة، وأطلق عليها الاسم نفسه: «بمارا كوتانا». غير أن غيبة الأجداد التي تختتم المرحلة الأولانية، ليست غيبة نهائية: فهم، على الرغم من عودتهم إلى سباتهم السابق تحت سطح الأرض ما زالوا يرعون سلوك البشر. ثم إنهم من ناحية ثانية، يتجسدون من جديد وباستمرار. وكما بين ذلك ستريهلو<sup>(11)</sup> فإن النفس الخالدة عند كلَّ فرد، إنما تمثل جزءاً من حياة جدَّ من الأجداد.

إن هذه المرحلة الخرافية التي كان يطوف فيها الأجداد على الأرض تعادل عند الأراندا الزمن الفردوسي. ليس لأنهم فقط يتصورون الأرض بعد «تكوينها» مباشرة بمثابة الجنة التي تقدم فيها الحيوانات المختلفة نفسها فريسة سهلة للصيادين، وحيث تفيض الأرض بالينابيع والثمار، بل لأن الأجداد أنفسهم كانوا يعيشون على

---

Strehlow, «Personal Monototemism in Polytotemic Community,» (11) p. 730.

سطحها حياة لا وجود فيها للممنوعات والمحرمات والكوابت التي تطغى على حياة جميع الكائنات البشرية التي تعيش معاً في جماعات منظمة<sup>(12)</sup>. إن هذه الجنة الأولانية ما زالت تسكن أحلام ورؤى الأراندا. حتى إنَّ بوسعنا بمعنى من المعاني، أن نفس فترات التهتك الشعائري القصيرة التي تعلق في أثنياتها الممنوعات كلها، بوصفها عودة سريعة الزوال إلى حرية الأجداد ونعمتهم.

إذن ما يشغل بال الأراندا هو تلك الأولانية الأرضية والفردوسية التي تشكل تاريخاً ومرحلة تمهدية في آن واحد. فذلك الزمان الأسطوري هو الذي شهد تحول الإنسان إلى ما صار عليه اليوم. ليس لأنه تقولب وتدرُّب على يد الأجداد فقط، بل لأن عليه، بشكل خاص، أن يعيده ويكرر كلَّ ما قام به أولئك الأجداد «في الزمن الأول» (باللاتينية في الأصل *in illo tempore*). وتكشف الأساطير الغطاء عن ذلك التاريخ المقدس والأخلاق. وأكثر من ذلك: فإن كلَّ فتى من فتيان الأراندا لا يتعلم فقط خلال فترة التأهيل حياثات ما جرى «من حيث المبدأ» (باللاتينية في الأصل *in principio*)، إنما يكتشف في النهاية أنه كان أصلاً موجوداً هناك، وأنه بمعنى من المعاني قد شارك في مجريات تلك الأحداث الحاسمة. وتقوم عملية التأهيل - التكريس بما يشبه إحياء الذاكرة (باللاتينية في الأصل *anamnesis*)، إذ يصار في نهاية الاحتفال إلى إعلام الفتى المؤهل بأن البطل الأسطوري الذي اتصل به للحال ليس سوى نفسه هو بالذات. وفي لحظة معينة يصار إلى إطلاعه على شيء طقسي مقدس جرى الاحتفاظ به بعناية (تجورونغا). ثم يقول له شيخ عجوز: هذا

---

(12) المصدر نفسه، ص 729. حول «العصر الذهبي» للأجداد الطوطميين، انظر: Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 36 ff.

جسدي الفعلى ! إذ إن تلك التجورونغا تمثل جسد واحد من الأجداد الأوائل. إن هذا الإفصاح الدراميكي عن التماهي بين الجد الأزلي والفرد الذي تجسد فيه ذلك الجد، يشبه إلى حد بعيد ما نجده في مقطع تات تمام اسي من الأوبانيشاد. وهذه الاعتقادات لا يتفرد بها الأراندا وحدهم : ففي شمال - شرق أستراليا مثلاً، وحين يعمد الأونامبالي إلى إعادة رسم صورة الووندجينا على صخور الكهف (الووندجينا هم الكائنات الأسطورية التي تقابل الأجداد الطوطميين لدى الأراندا) فإنه يصرخ : «لقد آن لي أن استمد القوة والعافية، إني أرسم نفسي من جديد، لكي يأتي المطر»<sup>(13)</sup>.

كان جواب الأراندا على الموت الذي نشأ من انقطاع الصلات بين الأرض والسماء عبارة عن نظرية في الهجرة والتقمص ، مفادها أن الأجداد - أي الأراندا أنفسهم - يعودون دائماً وأبداً إلى الحياة. هكذا يجب أن نميز إذاً بين نوعين من «الأولانية»، يقابلهما نوعان مختلفان من الحنين :

- 1 - الأولانية (باللاتينية Primordium) المتمثلة بالأب السماوي الأول ، وبالخلود السماوي الذي لا قبل للبشرية العادية به.
  - 2 - العصر الخرافي الذي هو عصر الأجداد ، وفيه ظهرت الحياة بشكل عام والحياة البشرية بشكل خاص.
- وما حنين الأراندا سوى حنين إلى الفردوس الأرضي المتمثل بهذه «الأولانية» الثانية.

### نمطان من الأولانية

نجد مثل هذه العملية في أديان أخرى ، حتى في أكثرها تعقيداً.

---

Eliade, «Australian Religions: An Introduction. Part II,» p. 227.

(13)

فلنذكر مثلاً أولانية تيامات وعملية الانتقال إلى العصر الأولاني المتمثل بانتصار مردوك، فضلاً عن نشأة الكون ونشأة الإنسان وتأسيس تراتب إلهي جديد. كما إنّ بوسعنا أن نقارن بين أولانية أورانوس واستباب الغلبة لزوس، أو بين تحول الإله السماوي الفيدوي ديوس - بعد أن كاد يكون منسياً تماماً - إلى فارونا، ومن ثم إلى الآلهة الكبرى المتعاقبة إنдра وشيفا وفيشنو. فنحن في هذه الحالات كلها إزاء عملية خلق لعالم جديد، حتى ولو لم تكن المسألة مسألة «نشأة كونية» بالمعنى الفعلي. ذلك أن هناك دائماً ابتكاماً عالماً دينياً جديداً، يبدو أنه أوثق صلة وأقرب إلى الوضع البشري.

أما مغزى تلك الاستعاضة عن أولانية «وجودية» بأخرى «تفكرية»، فيكمن في أن هذه العملية تمثل تجسيداً أكثر جذرية «للمقدس في الحياة وفي الوجود البشري» بما هو وجود بشري. ونحن هنا، على كل حال، حيال عملية معروفة في تاريخ الأديان، وهي ليست غريبة كلياً عن التراث اليهودي - المسيحي. وربما كان لنا في بونهوفر آخر مثل على تجسد المقدس في الوجود الدنيوي للإنسان التاريخي، كما إنّ بوسعنا أن نتعرف في أحدث أنواع اللاهوت الأمريكي، وهو المعروف «بلاهوت موت الإله» على منوع آخر، دهري للغاية من منوعات أسطورة الإله المتبطل (باللاتينية).

وهكذا يمكننا أن نميز بين نمطين من الأولانية: أولاً، أولانية سابقة على النشأة الكونية وخارج التاريخ. وثانياً، أولانية مرافقة لنشأة الكون للتاريخ. إن أسطورة النشأة الكونية تفتح «التاريخ المقدس». فهي بذلك «أسطورة تاريخية» على الرغم من أنها ليست كذلك في المعنى اليهودي - المسيحي للتعبير، إذ إنّ «الأسطورة التاريخية» لها وظيفة أن تكون نموذجاً يحتذى، وهي يعاد استحضارها دورياً بصفتها تلك.

كما أنه يمكننا التمييز بين نوعين من «الحنين الديني»: الأول، التوق إلى استعادة الكلية الأولانية التي سبقت عملية الخلق (نط الداياتك). والثاني، التوق إلى استعادة العصر الأولاني الذي يبدأ «مباشرة بعد» عملية الخلق (نط الأرانب). وفي هذه الحال الأخيرة، نستطيع القول إننا حيال حنين «لتاريخ العشيرة المقدس». وإذا كان لنا أن نقارن فكرة التاريخ اليهودية - المسيحية، فيجب أن نقارنها «بأساطير التاريخ المقدس» هذه التي لا تزال حية في عدد من المجتمعات التقليدية.



## ٦

# الفردوس واليوتوبيا: الجغرافيا الأسطورية وأحوال اليوم الآخر<sup>(١)</sup>

### «موضة» المسيحانية

في السنوات العشر الأخيرة كثرت الكتب التي تبحث في مختلف مذاهب الألفيات وفي شتى أنواع الطوباويات. وهي كتب لا تقتصر على دراسة الحركات المسيحانية والنبوية البدائية، وأشهرها على الإطلاق مذاهب «الحملة»، بل تشتمل على أبحاث عن المسيحانيات ذات الأصول اليهودية - المسيحية من بداية عصرنا هذا [أي العصر الميلادي]. (المترجم)، وصولاً إلى عصري النهضة

---

(١) هذا الفصل هو نسخة مراجعة وموسعة عن ورقة بحث كانت قد نشرت أولاً بالإنجليزية في : Frank E. Manuel, ed., *Utopias and Utopian Thought*, Daedalus Library (Boston: [Houghton Mifflin], 1966), pp. 260-280.

وأعيد هنا نشرها بإذن من دايدالوس (*Daedalus*)، مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. النسخة الأصلية : Mircea Eliade, «Paradis et Utopie: Géographie mythique et eschatologie,» dans: Adolf Portmann, ed., *Vom Sinn der Utopie*, Eranos-Jahrbuch; Bd. 32 (Zürich: Rhein-Verlag, 1964).

والإصلاح الديني، كما تضم مصنفات تدور مواضيعها حول المضامين الدينية للاكتشافات الجغرافية وللاستعمار، لا سيما منه استعمار الأميركيتين. وقد شهدنا خلال السنوات الأخيرة ظهور بعض الكتب ذات الطابع التأليفي: فقد حاول بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وال فلاسفة أن يقارنوا بين مختلف أشكال الطوباويات والألفيات، وأن يمفصلوها ويدرجوها ضمن رؤية تأليفية نهائية.

وليس المقصود هنا أن نقدم عرضاً لهذه الجملة الهائلة من الدراسات الحديثة. بل حسبنا أن نشير إلى بعض الكتب التأليفية: كتاب نورمان كوهن حول استمرار الفكرة الألفية، وكتابات لانترناري وغاريغليا ومولمان حول الألفيات البدائية، وأبحاث ألفونس دوبرون حول روحية الحملات الصليبية، والدراسات المونوغرافية التي وضعها بعض الباحثة الأميركيين حول المضامين الأخروية للحركة الاستعمارية<sup>(2)</sup>.

---

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: (2) انظر : [n. pb.], 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, SC/10; 47 (Milano: [Feltrinelli Editore], 1960); Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd. 13 (Horn: [Wien], 1959); Wilhelm Emil Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Mit Beiträgen von Alfons M. Dauer [et al.] (Berlin: [Dietrich Reimer Verlag], 1961); Sylvia Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study* (The Hague: [Mouton and Co.], 1962), and Alphonse Dupront, «Croisades et eschatologie,» papier présenté à: *Umanesimo e esoterismo; atti del v Convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960*, Edited by Enrico Castelli (Padova: [CEDAM], 1960), pp. 175-198.

حول المضامين الأخروية النشورية لاستعمار أمريكا. انظر مؤلفات هـ. ريتشارد نايبور، وشارل لـ. سانفورد (H. Richard Niebuhr) و جورج هـ. ويليامز (George H. Williams) التي سيرد ذكرها في ما بعد.

يكتسي اهتمام العلماء الغربيين بالحركات الأنفية وبالطوباويات مغزى ودلالة بحيث يمكننا القول إن هذا الاهتمام يشكل إحدى السمات المميزة للثقافة الغربية المعاصرة. وثمة أسباب عديدة لهذا الاهتمام. فهناك أولاً الفضول الذي تشير المذاهب المسيحانية التي عصفت بالمجتمعات «البدائية» في العقود الأخيرة من العصر الاستعماري. ثمة هناك الأبحاث الجديدة التي تناولت الحركات النبوية في أوروبا القرون الوسطى، وعلى رأسها حركة جواشيم دو فلور والجواشيميين في البلاد الأوروبية الواقعة ما وراء جبال الألب. وهناك بشكل خاص التحليل الصارم للمضارعين الدينية التي تكشفت عند استعمار أمريكا. ذلك أن اكتشاف العالم الجديد واستعماره قد حصل - كما سنرى لاحقاً - تحت ظلال الإيسكاتولوجيا [الأخرويات الشورية. (المترجم)].

والحال، أن متابعة مثل هذه الأبحاث وطرح مثل هذه المسائل ينم عن توجه فكري يقول لنا الشيء الكثير في ما يخص الوضع الروحي للإنسان الغربي المعاصر. ولنلاحظ منذ البداية أنه خلافاً للمنظومات التي تفسر الأحداث باحتمالية تاريخية فإننا نعترف اليوم بأهمية العامل الديني وخصوصاً بأهمية حركات الحماسة والحمية والتوتر، أي الحركات النبوية والأخروية والأنفية. لكن هناك ما هو أعمق من ذلك من حيث المغزى في رأيي: فالاهتمام «بأصول» العالم الغربي الراهن - أي بأصول الولايات المتحدة وشعوب أمريكا اللاتينية - ينم لدى مثقفي هذه القارة عن رغبة في العودة إلى الوراء بغية اكتشاف «تاريخهم الأولاني»، و« بداياتهم المطلقة ». والحال، أن هذه الرغبة في العودة إلى الأصول وفي استعادة وضع أولاني، ينم أيضاً عن الرغبة في استئناف البدء من جديد، وعن الحنين إلى استعادة الجنة الأرضية التي كان أجداد الشعوب الأمريكية قد اجتازوا

المحيط الأطلسي بحثاً عنها. (والواقع أنه لم ينشر في ما مضى مثل هذا العدد من الكتب التي تحمل في عنوانها كلمة «فردوس» مثلما نشر بخصوص استعمار الأميركيتين وأنا أذكر هنا من بين الكتب التي نشرت خلال السنوات الأخيرة بعض هذه العناوين:

صور الفردوس: الدوافع العدنية لاكتشاف البرازيل واستعمارها (*Visão do Paraíso: os motivos edenicos no descobrimento e colonização do Brasil*) (ريو دي جانيرو، 1959)، بقلم سرجيو بواركه دو هولاندا؛ وبحثاً عن الفردوس (*The Quest for Paradise*) (1961)، بقلم شارل ل. سانفورد؛ والبرية والفردوس في الفكر المسيحي (*Wilderness and Paradise in Christian Thought*) (1962)، لجورج هـ. وليامس، ويحمل عنواناً فرعياً: «من جنة عدن وصحراء سيناء إلى حدود أمريكا» (*From the Garden of Eden and the Sinai Desert to the American Frontier*)

- تتم كل هذه الكتابات عن الرغبة في استعادة الأصول الدينية - وبالتالي لتاريخ أولاني للدول التي نشأت حديثاً في الجهة الأخرى من الأطلسي. لكن مغزى هذه الظاهرة ودلالتها هما أكثر تعقيداً من ذلك. فنحن نستطيع أن نلمس فيها كذلك رغبة في تجديد البنى والقيم القديمة، ورجاء بتجديد جذري، (*renovatio*: باللاتينية) مثلكم بوسعنا أن نستشف من خلال التجارب الفنية الأخيرة رغبة وعزمًا في تكسير كل تلك الأنواع من التعبير التي أكل الدهر عليها وشرب، بل أملأ ورجاء يمضيان نحو استئناف بدء التجربة الفنية (*ab initio*) من الأول.

وحتى أعود إلى موضوعي - الفردوس والطوبى - فقد اخترت لتأييدها والتوكيد عليها نوعين من الأمثلة. فأنا سأعتمد أولاً إلى توضيح العناصر الأخروية والفردوسية التي تنطوي عليها حركة

استعمار أمريكا الشمالية من قبل روادها الأوائل، وإلى الكشف عن التحول التدريجي الذي طرأ على «الفردوس الأمريكي»، وولد أسطورة التقدم إلى ما لا نهاية، والتفاؤل الأمريكي، وتقدير كلّ ما هو شاب وجديد. ثم إنني سأصرف بعد ذلك إلى الكلام على عشرة برازيلية - عشائر التوبى غوارانى - كانت إبان اكتشاف أمريكا الجنوبيّة قد انطلقت تمحّر عُباب المحيط الأطلسي باحثة عن فردوس، ولا تزال بعض جماعاتها تبحث عنه حتى اليوم.

### بحثاً عن الفردوس الأرضي

لم يكن ينتاب كريستوف كولومبس أي شك في أنه قارب الوصول إلى الفردوس الأرضي. إذ كان يعتقد أن التيارات المائية العذبة التي لقيتها في خليج باريا إنما تنبع من الأنهار الأربع التي تروي جنة عدن. ولم يكن البحث عن الفردوس الأرضي، عند كولومبس، وهماً أو خيالاً. فقد كان هذا البحار الكبير يسعغ مغاز ودلالات أخرى على اكتشافاته الجغرافية. وكان العالم الجديد بالنسبة له أكثر من قارة جديدة تنفتح أمام نشر البشرة المسيحية. فقد كان لاكتشاف القارة الجديدة بحد ذاته بعدهاً آخرهاً.

والحق أن كولومبس كان يؤمن بأن النبوة المتعلقة بنشر الإنجيل في كل بقاع الأرض، لا بد أن تتحقق قبل نهاية العالم الذي لم يكن يومه بعيد. إذ يؤكد كولومبس في كتاب النبوءات (*Book of Prophecies*) أن هذا الحدث - أي نهاية العالم - سيكون مسبوقاً بافتتاح القارة الجديدة، وباعتناق الوثنين المسيحية، وبالقضاء على المسيح المحتال. وكان الرجل قد آلى على نفسه القيام بدور رئيس في هذه الدراما العظيمة ذات الطابع التاريخي والكوني في آن معاً. فعندما توجه بدعوته إلى الأمير يوحنا، خاطبه بقوله: «إن الله قد جعلني

رسولاً للسماء الجديدة وللأرض الجديدة التي تكلّم عنها في سفر الرؤيا للقديس يوحنا، وكان قد سبق كلامه عنها على لسان أشعيا. وقد أرشدني الله إلى المكان الذي سأجدها فيه»<sup>(3)</sup>.

في هذا الجو المفعم بال المسيحانية والنشرورية جرت البعثات العابرة للمحيطات، والاكتشافات الجغرافية التي خضت أوروبا الغربية وغيرتها تغييراً جذرياً. ففي كلّ مكان من أوروبا اعتقاد الناس بولادة جديدة وشيكة للعالم على الرغم من أنّ أسباب هذه الولادة الجديدة كانت متعددة وأحياناً متضاربة.

بدأ استعمار الأمريكيين تحت شعارات حملت رموزاً أخرى: كان الناس يرون أنه قد آن الأوان لتجديد العالم المسيحي، وأن التجديد الحقيقي إنما يكون في العودة إلى الفردوس الأرضي، أو على الأقل، في استئناف بدايات التاريخ المقدس واستعادة الأحداث المذهلة التي يتحدث عنها الكتاب المقدس. لذا كانت أدبيات ذلك العصر، فضلاً عن المواقع التي تلقى، والسير والمراسلات التي تكتب، تزخر بالإشارات الفردوسية والآخرية. فالإنجليز، مثلاً، كانوا ينظرون إلى استعمار أمريكا على وجه أنه يستكمل ويتم تاريخاً مقدساً كان قد بدأ مع عهد الإصلاح الديني. كما إنَّ اندفاع الرواد الأوائل نحو الغرب كان يستكمل مسيرة الحكم والدين الحقيقي التي كانت قد اندفعت من الشرق إلى الغرب. والحال أن اللاهوتيين البروتستانت كانوا لفترة مضت قد بدأوا يميلون إلى مهاهنة الغرب مع عنوان التقدُّم الخلقي والروحي. حتى إنَّ بعض اللاهوتيين نقلوا تابوت العهد من إبراهيم إلى الإنجلiz. وكتب اللاهوتي الأنجلوكياني،

---

Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise; Europe and the American (3) Moral Imagination* (Urbana: [University of Illinois Press], 1961), p. 40.

وليم كراشاو يقول «إن إله إسرائيل هو .. إله إنجلترا».

وكان السير همفري جيلبيرت قد أكد منذ عام 1583 بأنه إذا كانت إنجلترا قد استولت على مثل هذه «الأراضي الواسعة والممتعة»، فلا شك في أن ذلك يعود إلى أن كلمة الله، «أي الديانة التي كانت قد انتطلقت من الشرق، تقدمت تدريجياً نحو الغرب، حيث من المحتمل جداً أن تتوقف»، على حد قوله.

### الرمزية الشمسية

الشمس كانت لازمة تكرر في الأدبيات الإنجليزية في ذلك العصر. يقول اللاهوتي توماس بورنست في كتابه *أركيولوجيا* (Archaeologiae) (1692): «العلم مثل الشمس، يأخذ مجراه من «الشرق» ثم يتوجه «غرباً»، حيث ما زلنا ننعم بأنواره منذ وقت طويل». كما إنّ الأسقف بيركلي، في قصidته المعروفة التي تبدأ بهذه الكلمات: «صوب الغرب. يتخذ مجرى الإمبراطورية دربه» (Westward the Course of Empire Takes its Way) يستعيد المقارنة مع الشمس ليشيد بدور إنجلترا الروحي<sup>(4)</sup>. والحال، أن بيركلي يتبع في هذا الصدد تراثاً أوروبياً يعود إلى أكثر من قرنين. فالهرمية المصرية والرمزية الشمسية اللتان أبرزهما مرسيلييو فيتشنينو والإنسانيون الإيطاليون، كانتا قد شهدتا في الواقع مداً عجيباً بعد اكتشافات كوبرنيكوس وغاليليو، وهي اكتشافات كانت تشهد بالدرجة

(4) انظر النصوص التي يذكرها سانفورد في : المصدر نفسه، ص 52 وما يليها، George Huntston Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, Menno Simons Lectures (New York: [Harper], 1962), pp. 65 ff.

الأولى، لدى معاصرى الرجلين، على انتصار الشمس ومذهب مركزية الشمس في الكون. وقد كشفت أبحاث جديدة عن المضامين الدينية المخفية أو المستورّة في غالب الأحيان والتي انطوى عليها علما الفلك والهياّة الكونية لعصر النهضة. وبالنسبة إلى معاصرى كوبرنيكوس و غاليليو كانت نظرية مركزية الشمس أكثر من نظرية علمية: فهي تعلن غلبة الرمزية الشمسية على القرون الوسطى، أي أنها قد ثارت للتراث الهرمي - الذي كان ينظر إليه بعين الاحترام والتقدير، وعلى أنه سابق على موسى وأرفيوس وزرادشت وفيتاغوراس وأفلاطون - من المحلية الإقليمية لكنيسة القرون الوسطى.

إن موضوعة الرمزية الشمسية في عصر النهضة موضوعة شديدة التعقيد بحيث لا يسعني أن أطرق إليها هنا. لكن هذه الإشارة الموجزة التي أوردتها هي ضرورية من أجل فهم المحفل المركزي الذي احتلته المقارنات الشمسية في كتابات المؤلفين الذين أشادوا بالدلالة الدينية لاستعمار العالم الجديد. إن المستعمرين الإنجليز الأوائل الذين استقروا في أمريكا، كانوا يعتبرون أنفسهم «المصطفون» من لدن العناية الإلهية لبناء «مدينة على جبل» تكون بمثابة المثل الذي يجب أن يحتذيه الإصلاح الحقيقي في كل أرجاء أوروبا. وكانوا يعتبرون أنهم اتبعوا درب الشمس في مجراه نحو الغرب الأقصى، إذ إنهم يواصلون ويستكملون بطريقه عجائبية مذهلة الانتقال التقليدي للدين والثقافة من الشرق إلى الغرب. وهم رأوا فيبقاء أمريكا محجوبة عن الأوروبيين حتى زمن الإصلاح آية من آيات العناية الإلهية. فالرّواد الأوائل لم يكن لينتابهم شك في أن الدراما الختامية للانبعاث الأخلاقي الجديد وللخلاص العالمي، سوف تبدأ على أيديهم، طالما أنهم كانوا هم بالذات أول من اتبع الشمس في

مجرها نحو جنائن الغرب الفردوسية. وكما عبر عن ذلك الشاعر الأنجلوكياني جورج هيربرت في ديوانه «الكنيسة المكافحة»:

«والدين عندنا يقف على رؤوس أصابعه يستعد للقفز نحو الشاطئ الأمريكي»<sup>(5)</sup>.

هذا «الشاطئ الأمريكي»، كما رأينا، وكما سلاحظ دائمًا في ما سيلي، كان مشحوناً، في رأيهم، بمواصفات فردوسية. وكان أولريخ هوغو والد قد تنبأ، أنه عقب اكتشاف أمريكا، ستعود البشرية من جديد إلى المسيح، إلى الطبيعة، إلى الفردوس».

كانت الولايات المتحدة، أكثر من أي أمة أخرى، نتاجاً من نواتج الإصلاح البروتستانتي الذي كان يبحث عن فردوس أرضي، يستكمل فيه إصلاح الكنيسة<sup>(6)</sup>. وكانت الصلات القائمة بين الإصلاح واستعادة الفردوس الأرضي أمراً صدم عدداً كبيراً من الكتاب، ابتداءً من هاينريخ بولينجر، وانتهاءً بشارل ديمولان. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يرون أن الإصلاح من شأنه أن يتعجل بحلول العصر الكبير: عصر الغبطة الفردوسية. ومما له دلالة أن تكون هذه الموضوعة الألفية قد عرفت أوسع شعبية لها قبيل استعمار أمريكا وثورة كرومobil مباشرة.

لذلك لم يكن مستغرباً ملاحظة أن المعتقد الديني الشعبي الذي ساد في المستعمرات، كان ذاك القائل إن أمريكا قد اختيرت من دون سائر أمم الأرض لتكون موئل المجيء الثاني للمسيح، وإن الألفية،

---

Sanford, Ibid., p. 53.

(5) ذكر في:

(6) المصدر نفسه، ص 74؛ Williams, Ibid., pp. 99 ff., and Helmut Richard Niebuhr, *The kingdom of God in America* (Chicago; New York: [Willett, Clark and Company], 1937).

على الرغم من طابعها الروحي في الأساس، ستكون مصحوبة بتحول الأرض تحولاً فردوسياً، باعتبارها علامة خارجية على اتمام الكمال الداخلي. هكذا كان للطهراني الأمريكي المعروف «انكريز ماذر» الذي ظل رئيساً لجامعة هارفرد من 1685 إلى 1701، أن يكتب: «و حين يتسعى لمملكة المسيح أن تملأ الأرض قاطبة، سيكون لهذه الأرض أن تعود إلى حالتها الفردوسية»<sup>(7)</sup>.

## الفردوس الأمريكي

أضف إلى ذلك، أن بعض الرواد الأوائل رأوا الجنة في أنحاء مختلفة من أمريكا. كان جون سميث مثلاً، خلال رحلته إلى ساحل إنجلترا الجديدة (نيوإنجلاند) عام 1614، يقارنها بجنة عدن: «فلم يحدث أن اتفقت السماء والأرض على إنشاء موطن للإنسان، كما اتفقنا في هذه البقعة من الأرض. لقد وصلنا لحسن الحظ إلى بلاد تعادل ما قد تكون صنعته يد الله». أما جورج ألسوب، فيصف الأرض السعيدة (ميريلاند) بأنها المكان الوحيد الذي يبدو أنه «الفردوس الأرضي». وقد كتب يقول إن أشجارها ونباتاتها وثمارها وأزهارها تتكلّم «باللغة الهيروغليفية عن وضعنا الآدمي (زمن آدم) أو البدائي». ويكتشف كاتب آخر «جنة عدن العتيقة» في جورجيا وهي منطقة تقع على خط طول واحد مع فلسطين: «إنها أرض كنعان الموعودة التي اختيرت من قبل الله على سبيل مباركة جهود شعب مختار». وكان إدوارد جونسون يرى في منطقة ماساشوستس المكان «الذي سيعتمد فيه رب إلى خلق سماء جديدة وأرض جديدة». أما الطهراني البوسطوني (من بوسطون) جون كوتون، فقد أخبر أولئك الذين كانوا يستعدون

---

Increase Mather, *Discourse on Prayer*, Quoted in: Sanford, Ibid., pp. 82- (7)  
83.

للسفر من إنجلترا إلى ماساشوستس بأن لهم حظوة من السماء، بفضل «العهد القديم الذي أعطى لأدم وذريته بأن لهم الجنة»<sup>(8)</sup>.

لكن هذا كله لا يعكس إلا جانباً واحداً من التجربة الألفية التي عاشها رواد الأوائل. فثمة مهاجرون آخرون كثيرون، لم يروا في العالم الجديد إلا صحراء مأهولة بالكائنات الشيطانية. لكن ذلك لم يقلل من حماستهم الأخروية، إذ إن المواقع الدينية التي كانوا يسمعونها يومياً كانت تقول لهم إن آلام الحاضر وعداباته ليست سوى امتحان أخلاقي وروحي لا بد منه قبل الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي وعدوا به<sup>(9)</sup>. كان رواد الأوائل يعتبرون أنفسهم في وضع مماثل لوضع الإسرائيليين بعد عبورهم البحر الأحمر، تماماً مثلما كانوا ينظرون إلى حياتهم السابقة في إنجلترا وأوروبا، على أنها ضرب من العبودية المصرية. فكان لا بد بعد الابلاء الرهيب في الصحراء من أن يدخلوا أرض كنعان. هكذا كتب كوتون ماذر يقول: «إن البرية التي نجتازها من أجل الوصول إلى أرض الميعاد مليئة بالأفاعي الناريه الطائرة»<sup>(10)</sup>.

لكن في مرحلة لاحقة برزت فكرة أخرى: فالقدس الجديدة ستكون إلى حد ما نتاج الجهود والمعاناة. فكان جوناثان إدواردز (1703 - 1758) يرى أن الجهود والمعاناة سيسهلان إنجلترا الجديدة إلى نوع من «فردوس على الأرض». هكذا يتبيّن لنا كيف أن المذهب الألفي لدى رواد الأوائل قد آل تدريجياً إلى فكرة التقدّم.

---

Sanford, Ibid., pp. 83-85.

(8) ترجمة النصوص في:

Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, pp. 101 ff. and 108 ff.

Sanford, Ibid., pp. 87.

(10) المصدر نفسه، ص 108، و

فقد كانوا في المرحلة الأولى يربطون بين الجنة والطاقات والإمكانات الأرضية المتوافرة في العالم الجديد. ثم شرعوا في المرحلة الثانية يهؤنون من أمر التوتر الأخرى، بأن حذفوا فترة الانحطاط والمؤسس التي يفترض بها أن تسبق «أواخر الزمان»، إلى أن توصلوا أخيراً إلى الفكرة التي تقول بتحسين تدريجي متواصل<sup>(11)</sup>.

قبل تبلور فكرة التقدم الأمريكية، خضعت اعتقادات الرواد الألفية لتحولات أخرى. فقد حصلت أولى الأزمات المهمة التي مرت بها هذه الأخروية الظهرية، عندما نشب الصراع بين القوى الأوروبية على الإمبراطورية الاستعمارية. فكانت روما والشعوب الكاثوليكية تعتبر بمثابة المسيح المحтал الذي لا بد من القضاء عليه حتى تظهر «مملكة السماء» العتيدة.

وفي وقت من الأوقات كان هناك موضوعة واحدة بعينها تطغى على سائر الأدبيات الإنجليزية الاستعمارية: اجتياح أمريكا من قبل المسيح المحтал، الأمر الذي يقضي على كل رجاء في الانتصار المجيد للمسيح. كان جون ويتشروب يرى مثلاً أن أول ما يجب على إنجلترا الجديدة أن تقوم به هو «بناء الدفاعات ضد مملكة المسيح المحтал التي يعمل اليسوعيون على إقامتها في هذه المناطق». في حين ذهب كتاب آخرون إلى التأكيد أن العالم الجديد كان جنة حقيقة قبل وصول الكاثوليك إليه.

لا شك في أن التنافس بين القوى الأوروبية من أجل السيطرة على الإمبراطوريات الممتدة عبر الأطلسي، كان يخضع في قسم كبير منه لأسباب اقتصادية. لكن كان يغذيه ويخدمي وطيسه إيمان آخر يكاد يكون مانرياً: إذ إن كل شيء كان يتلخص على ما يبدو في صراع بين

الخير والشر. فالكتاب الاستعماريون كانوا يتحدثون عن الخطر الفرنسي والإسباني الذي كان يحدق بالمستعمرات الإنجليزية، وكأنه «أسر بابلي جديد» أو «عبدية مصرية». وكان الفرنسيون والإسبان في نظرهم طغاة وخداماً للمسيح المحتاب. كما كانت أوروبا تصور بوصفها عالماً منحطأً وجحيمًا، على النقيض من فردوس العالم الجديد. وكان القول الشائع يومذاك: «إما السماء وإما أوروبا»، يعني بالضبط «إما السماء وإما الجحيم». أما الابتلاءات التي ابتلي بها الرؤاد الأوائل في صحراء أمريكا، فقد كانت الغاية الأساسية منها تخلص الإنسان وافتتاحه من خطایاه الجسدية التي علقت به إبان إقامته في العالم الوثني القديم<sup>(12)</sup>.

### العودة إلى المسيحية الأولى

طوال الفترة التي كان فيها الصراع بين الخير والشر متجسداً في نظر المستعمرين الأوائل بالصراع بين البروتستنطية والكاثوليكية، فإن إنجلترا كانت محمية من أي هجوم ضدها. لكن التوتر بدأ يتتصاعد، ابتداء من عام 1640، بين المستعمررين ووطنهما الأم. فقد أخذ أصحاب النزعة الكمالية في المستعمرات يرون أن الإصلاح الانجليزي كان إصلاحاً ناقصاً. لا بل ذهب البعض إلى القول إن الممارسات الدينية المتبعة في إنجلترا هي من صنع المسيح المحتاب. هكذا أخذت إنجلترا تحمل في المخيال الرئيسي لأقوام المستعمرات محل روما. وكانت النتيجة المباشرة التي ترتب على مثل هذا الإلحاد أن شرع المستعمرون الأوائل - بوصفهم شعباً مختاراً - ينظرون إلى رسالتهم في الصحراء ليس باعتبارها تكميلة لنشاط ديني تقليدي فقط، بل بوصفها أمراً جديداً كلّ الجدة. فعلى رجاء ولادتهم الجديدة بعيداً عن الجحيم الأوروبي، أخذ هؤلاء يعتبرون أنهم على

---

(12) المصدر نفسه، ص 89 وما يليها.

وشك استهلال المرحلة النهائية من التاريخ. وعام 1647، كان جون إلبيوت، الرسول المبعوث إلى الهند، يبشر «بِزُوْغ فجر الإنجليل إن لم يكن بشروق شمسه، في إنجلترا الجديدة»<sup>(13)</sup>.

يشير هذا الكلام إلى قطيعة عميقة مع الماضي الأوروبي. ويتوجب هنا أن نوضح بأن هذه القطيعة كانت قد أنجزت قبل الثورة الأمريكية والاستقلال الأمريكي بزمان طويل. فعام 1646 كانت إنجلترا الجديدة (نيوإنجلاند) تعتبر نفسها دولة حرة وليس كناتبة عن «مستعمرة من المستعمرات الإنجليزية أو ملحقاً من ملحقاتها». وأسباب صحوة الوعي هذه (بالفرنسية *Prise de conscience* دينية بالدرجة الأولى. فقد كان كوتون ماذر يتوقع في إنجلترا الجديدة العودة إلى أزمنة المسيحية الأولى: «باختصار، كتب يقول، فإن «العصر الأول» كان «العصر الذهبي». ومن أجل الرجوع إلى ذلك العصر، على المرء أن يصبح «بروتستانياً، ويمكن أن أضيف طهرانياً (بيوريتانياً)». وكان يفترض بهذه العودة إلى العصر الذهبي للمسيحية الأولى أن تغير هيئة الأرض. هكذا يعلن إنكريز ماذر أن بعث الكنيسة الأولى من شأنه أن يتحول الأرض إلى فردوس<sup>(14)</sup>.

تفاقمت هذه القطيعة مع إنجلترا ومع الماضي الأوروبي، إلى حد أن الرواد الأوائل بدأوا يمهدون للألفية عن طريق العودة لفضائل الكنيسة الأولى وشمائلها. وكانت البساطة على رأس الفضائل المسيحية في نظر البيوريتانيين. في حين أن الذكاء والثقافة والإطلاع الواسع والتهديب والعيش الرغيد هي من صنع الشيطان. وفي ذلك كتب - ون كوتون: «وكلما كنت مثقفاً وذكياً كلما كنت مؤهلاً لخدمة

(13) المصدر نفسه، ص 96 وما يليها.

(14) ترجمة هذه النصوص في: المصدر نفسه، ص 104.

الشيطان». هكذا كانت عقدة الفوقية التي اتصف بها رواد الأوائل ومبشرو التخوم في طريقها إلى التبلور. إن هذه العودة إلى المسيحية الأولى التي يجب عليها أن تبعث الجنة على الأرض من جديد، كانت تنطوي أيضاً على احتقار اليسوعيين لتبصرهم وسعة إطلاعهم، وعلى انتقاد الأرستقراطية الإنجليزية لثقافتها وأناقتها وتحذلقتها واعتيادها السلطة والأمر. وكان أن تحول حبّ الظهور ورغد العيش إلى كبيرة الكبائر (*The Sin par Excellence*) التي يرتكبها «الجنتلمن». ففي كتاب بعنوان إسکافي آغاوم البسيط (*Simple Gobbler of Agawam*) (1647)، يضع ناتانائيل وارد حياة المستعمرين البسيطة وتفوقهم الخلقي على طرفٍ نقیض من عادات إنجلترا الفاسدة، ثم يستخرج من هذا التضارب دليلاً على التقدم نحو الحال الفردوسية التي عرفها الكنيسة الأولى<sup>(15)</sup>.

كان رواد الأوائل يتبعجون في الإعلان عن تفوقهم الخلقي على الإنجليز، في الوقت الذي كانوا يعترفون فيه بدونيّتهم تجاههم من حيث الملبس والثقافة. ويرى شارل ل. سانفورد أن البحث في نشاطات مبشري التخوم هو الذي يساعد على فهم أصول عقدة التفوق الأميركي، سواء ظهرت هذه العقدة في مجال السياسة الخارجية، أم في ذلك الجهد المحموم لنشر «طريقة العيش الأمريكية» على امتداد الكرة الأرضية<sup>(16)</sup>. لقد ازدهرت حول «التخوم» طائفة كاملة من الرموز الدينية، ما جعل آخرية رواد الأوائل تمتد حتى القرن التاسع عشر. وصار استحضار الغابات الواسعة وهداة السهول المترامية، وغبطة الحياة الريفية، على أنه

---

(15) المصدر نفسه، ص 105 وما يليها.

(16) المصدر نفسه، ص 93 وما يليها.

النقيس لخطايا المدينة ورذائلها. ثم أخذت تبرز في تلك الآونة فكرة جديدة مفادها أن الفردوس الأمريكي أخذت تتسلل إليه قوى شيطانية قادمة من أوروبا المدينية. فصار التوجه بالنقد للأستقراطية ورغد العيش والثقافة يتلخص في توجيه النقد للمدن والحياة المدينية. إن الحركات الدينية «الإحيائية» الكبرى بدأت على التخوم، ولم تصل إلى المدن إلا في ما بعد. وفي تلك المدن نفسها، كان «الإحيائيون» أكثر شعبية عند القراء منهم عند الأثرياء والمتعلمين. وكانت فكرتهم الأساسية تتلخص في أن انحطاط الدين يعود إلى الرذائل المدينية، ولا سيما السكر والبذخ اللذان امتازت بهما الإستقراطية ذات الأصول الأوروبية. ذلك أن الجحيم كان، بالطبع، وهو ظل لوقت طوبل، «طريقة أوروبا بالعيش»<sup>(17)</sup>.

### الأصول الدينية لـ «طريقة العيش الأمريكية»

لكن، كما سبق أن أشرنا، فقد خضع المذهب الألفي الأخرى ومسألة انتظار الفردوس الأرضي إلى علمنة دهرية جذرية. وكانت أسطورة التقدم وعبادة كلّ ما هو جديد وتمجيد الشباب، أهم ما أفسر عن ذلك من نتائج. وعلى الرغم من ذلك، وعلى الرغم من الصورة العلمانية الدهرية القاسية التي تصورت بها هذه النتائج، فإننا نستشف من خلالها تلك الحميمية الدينية وذلك الانتظار الأخرى للذين كانوا يلهمان الأجداد. وباختصار، فإن ما جمع بين الرواد الأوائل، وبين المهاجرين الذين أتوا في ما بعد من أوروبا، هو مسيرهم صوب أمريكا على أنها البلاد التي سيتبشّى لهم أن يولدوا فيها من جديد، أي أن يستأنفوا فيها بدء حياة جديدة. إن «الجدة» التي ما زالت تبهر الأمريكيين حتى اليوم، إنما هي رغبة ذات

---

(17) المصدر نفسه، ص 109 وما يليها.

أساسات ودعائم دينية. ففي الجدة يتطلع المرء إلى ولادة ثانية، ويبحث عن حياة جديدة.

لننظر إلى هذه الأسماء: نيواإنجلاند (إنجلترا الجديدة) نيويورك (يورك الجديدة) نيوهافن (هافن الجديدة، أي السماء أو الجنة)، هذه الأسماء كلها لا تعبّر فقط عن حنين المرء إلى مسقط رأسه الذي خلفه وراءه، بل تعبّر أيضاً وبشكل خاص عن الرجاء في أن تكون الحياة على هذه الأراضي الجديدة وفي هذه المدن الجديدة ذات آفاق جديدة. وليس الحياة هي المعنية هنا وحسب: بل كل شيء، في هذه القارة التي اعتبرت بمثابة الفردوس الأرضي، يجب أن يكون أعظم وأجمل وأشد بأساً. في إنجلترا - الجديدة التي وصفت بأنها «شبيهة بحدائق عدن»، كان يقال إن طيور العجل هي من السمنة بحيث إنها لم تكن تستطيع الطيران، وإن الديكة الرومية تصل في عظمها إلى حجم النعاج<sup>(18)</sup>. وهذا المنزع الأمريكي نحو الأبهة والتفخيم، الديني أيضاً من حيث جذوره، نجد له أيضاً حتى عند أصحاب العقول التية.

إن الرجاء بولادة ثانية في حياة جديدة، والتطلع نحو مستقبل ليس فقط أفضل، وإنما ملؤه الغبطة والحبور، يتضمن أيضاً في عبادة الأميركيين لـكل ما هو شباب. وبحسب شارل ل. سانفورد فإن الأميركيين أخذوا منذ بداية التصنيع، يبحثون أكثر فأكثر، عن براءاتهم المفقودة عبر أبنائهم. كما يرى المؤلف نفسه أن تمجيد كل ما هو جديد، والذي رافق الرواد الأوائل حتى «الغرب الأقصى»، قد عزز النزعة الفردية ورسخها في وجه السلطان، لكنه ساهم كذلك في بلورة قلة احترام الأميركيين للتراث والتاريخ<sup>(19)</sup>.

(18) تردد هذه التصوص في: المصدر نفسه، ص 111.

(19) المصدر نفسه، ص 112 وما يليها.

ستنهي هنا كلامنا عن هذه الاعتبارات القليلة حول التحول الذي طرأ على الأخروية الألفية للرواد الأوائل. لقد رأينا كيف أن المستكشفين الأوائل وهم يبحثون عن الفردوس الأرضي عبر المحيط، كانوا يعتقدون بأنهم إنما يقومون بدور خطير في تاريخ الخلاص، وكيف أن أمريكا صارت بعد تماهيتها مع الفردوس الأرضي، أفضل مكان لاستكمال الإصلاح الذي يفترض بالطهرانيين البيوريتانيين أن ينجزوه بعد فشله المزعوم في أوروبا، وكيف أن المهاجرين كانوا يؤمنون بأنهم قد نجوا من الجحيم الأوروبي، وكانوا لذلك يتظرون ولادتهم من جديد في العالم الجديد. وقد رأينا كذلك إلى أي حد كانت أمريكا الحديثة نتيجة هذه الرجاءات المسيحانية وهذه الثقة بإمكانية تحقيق جنة الفردوس هنا، على الأرض، ولهذا الإيمان بالشباب وببساطة الروح والفكر.

ويوسعننا أن نتابع تحليلنا هذا، وأن نبين أن المقاومة المديدة التي أبدتها النخبة الأمريكية تجاه تصنيع البلاد، وإشادة هذه النخبة بفضائل الزراعة، مما من قبيل ذاك الحنين نفسه إلى الفردوس الأرضي. حتى إن الصور المفضلة لدى الرواد الأوائل والشعارات الراية التي رفعوها، ظلت تحفظ بمحاذاتها وقدرها، بعد أن استتب الأمر للتصنيع وللحياة المدنية أينما كان. ولكي يبرهن أصحاب المصانع على أن التمدن والتصنيع لا ينطويان بالضرورة (كما في أوروبا!) على الفساد والفقر وانحلال الأخلاق، فإنهم ضاعفوا المساعي الخيرة والإنسانية تلو المساعي، فكانوا يعمرون الكنائس والمدارس والمستشفيات. كان يجب أن يبيّنوا، مهما بلغ الثمن، أن العلم والتقنية والصناعة لا تهدد وجود القيم الروحية والدينية بقدر ما أنها تضمن انتصارها وغلبتها. عام 1842، صدر كتاب بعنوان: *فردوس الثروة في متناول كل إنسان بفضل قوة الطبيعة والآلات* (*The*

*Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery*). كما أنه يمكننا أن نستشف الحنين إلى الجنة والرغبة في أن نجد مرة ثانية تلك «الطبيعة» التي عاش الأجداد في أحضانها، في هذا الاتجاه المعاصر الذي يدفع نحو مغادرة الحواضر المدنية والالتجاء إلى «الضواحي»، إلى الأحياء الهدئة والوثيرة التي يجهد أصحابها بعناء لجعلها تبدو أراضي فردوسية جناء.

### الحنين الأدبي لدى الكتاب الأمريكيين

بإمكاننا أن نكتشف نظرة أخرى مماثلة في ما يمكن تسميته بالتمرد على الماضي التاريخي. وهو تمرد تكرر الشواهد عليه لدى معظم الكتاب الأمريكيين المهمين الذين كتبوا خلال الثلاثين الأولين من القرن التاسع عشر. فالعناصر «الفردوسية» - أو ما كان منها من أصل يهودي - مسيحي على الأقل - هي اليوم مكبوته إلى هذا الحد أو ذاك. لكننا نجد في هذه الكتابات التطلع نحو ابتداء جديد، وتمجيده، تطلعًا نحو براءة «آدمية» وغبطة ممتلئة، تسبق التاريخ. لقد جمع ر. لويس في كتابه *آدم الأمريكي* (*The American Adam*) (1955)، عدداً كبيراً من النصوص التي توضح هذا الميل أيمما توضيح، بحيث يجد الباحث حيرة في الاختيار من بينها لكتورتها. ففي قصة خيالية وضعت عام 1844 بعنوان *المحرق* (*الهولوكوست*) الأرضية (*Earth's Holocaust*) يقدم لنا ناثانائيل هاوثورن وصفاً لنيران دينية كونية تلتهم مظاهر الأبهة والفخامة التي اعتادتها العائلات الإرستقراطية القديمة، وتأتي على الأثواب والصلوحيات الملكية وغيرها من رموز هذه المؤسسة القديمة، إلى أن يتنهى الأمر بالنيران المذكورة بأن تقضي على مجمل الكتابات الأوروبية من أدبية وفلسفية. بعد ذلك، يقول الناطق الرئيسي باسم هذا الاحتفال الديني: «الآن، آن لنا أن نتخلص من عباء هذه الأفكار التي خلفها لنا

الموتى»<sup>(20)</sup>. وفي رواية منزل سبعة من آل غايبلز (*The House of Seven Gables*) (1850)، يصرخ هولغراف، أحد أشخاص الرواية، متوججاً: «ألن يكون بوسعنا، أن نتخلص من ذلك الماضي؟ إنه ينوء بكلكله على حاضرنا وكأنه جثة عملاق ميت؟». ثم يتبرم من «إننا نقرأ كتاباً لرجال موتى، ونضحك لنكات أطلقها رجال موتى، ونبكي لمشاعر رجال موتى!» ثم يعرب هاوثورن بلسان بطله هولغراف، عن أسفه لكون المبني العامة - «عواصمها وقصور حكوماتنا ومحاكمنا ودور بلداننا وكنائسنا» - قد بنيت «من مواد هي بصلة الحجر والأجر. وكان حبذا لو انهارت هذه المبني وتحولت إلى ركام كل عشرين عاماً أو ما يناهزها. بحيث يفهم الناس أن عليهم النظر في أمر المؤسسات التي ترمز إليها، وأن يعملوا على إصلاحها»<sup>(21)</sup>.

ونجد هذا الرفض المحموم للماضي التاريخي نفسه عند ثورو، حيث يجب إحراق كل الأشياء وكل القيم وكل الرموز المرتبطة بالماضي. كتب ثورو: «إني أعتبر إنجلترا اليوم كناءة عن رجل مسن، يسافر ومعه كمية كبيرة من الأمتعة، هي كناءة عن حمل من الأسمال البالية والحلبي المزيفة الرخيصة التي تراكمت خلال وجوده الطويل والتي لا يملك الجرأة على حرقها»<sup>(22)</sup>. ويبيّن لويس إلى أي حد كانت صورة آدم الأمريكي راسخة وثابتة، وإلى أي مدى كان

نقلاً عن: Richard Warrington Baldwin Lewis, *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century* (Chicago: [University of Chicago Press], 1955), p. 14.

منذ عام 1780 كان توماس جفرسون قد صرخ في رسالة كتبها من باريس «أن الأرض ملك للأحياء يتغذون بها كيما يشاءون، والموتى ليس لهم عليها سلطة ولا حقوق»، المصدر المذكور، ص 16.

(21) المصدر نفسه، ص 18 - 19.

(22) المصدر نفسه، ص 21 - 22.

الاعتقاد عميقاً بالفكرة القائلة إنه في أمريكا يتوفّر للبشرية الفرصة الوحيدة في استئناف التاريخ بدءاً جديداً.

ويستمر الحنين الأدمي أيضاً، وإن بصورة مموهة، لدى العديد من كتاب العصر. يصور ثورو لنا بشكل مبدع ما يمكن أن تعنيه «الحياة الأدمية». فهو يعتبر استحمامه الصباحي في مياه البركة بمثابة «تجربة دينية»، ومن أفضل الأمور التي أقوم بها<sup>(23)</sup>. كان هذا الاستحمام بالنسبة إليه طقساً من طقوس الولادة الجديدة. كما إن محبته للأطفال كانت تتخذ طابعاً «أدمياً»: «فَكُلْ طفل هو استئناف للعالم على بدء»، كما يقول، ولعله لم يكن يعي هذا الاكتشاف العظيم الذي اكتشفه.

إن مثل هذا التطلع نحو «الأدمي»، نحو الأولاني، يعكس نمطاً «غابراً» من العقلية التي تصمد في وجه التاريخ، وتمجد قدسيّة الحياة والجسد. هكذا يصرّح ويتمان الذي كان يلقب نفسه «بمنشد الأناشيد الأدمية»، بأن عبير جسده «أرق من الصلاة»، وأن رأسه «أكبر من الكنائس والكتب المقدسة والمنظومات العقدية كلها»<sup>(24)</sup>. ويعرف لويس، بحق، إلى ضرب من «النرجسية الأدمية» في تلك الشطحات الصوفية التي يصبح فيها ويتمان قائلاً: «إذا كنت أسجد لشيء دون آخر، فسيكون ذلك الشيء امتداد جسدي»، أو «أنا قدسي من داخل ومن خارج، وأنا أجعل نفسي قدسياً ظاهراً مهما لمست من أشياء» - وهي إشارات صوفية تذكرنا ببعض النصوص التانترية. كما يجد لويس في كتابات ويتمان تلك الموضوعة المتناولية من أنّ الماضي مات، وغداً جثةً. لكن «الماضي عند ويتمان كان قد احترق وانتهى

---

(23) المصدر نفسه، ص 22.

(24) المصدر نفسه، ص 43.

إلى غير رجعة، بحيث إنَّه صار نسيًا منسياً»<sup>(25)</sup>. كان ويتمان ومعاصروه يتقاسمون رجاءً عاماً، مفاده أنَّ الإنسان ولد على بدء في مجتمع جديد، أو كما يقول لويس بأنَّ «الجنس البشري قد باشر انطلاقته الجديدة من أمريكا»<sup>(26)</sup>. ويعبر ويتمان تعبيراً صارخاً وساحراً عن الهوس المعاصر بالأولاني، بالبداية المطلقة. وكان يسعده «أن يتلو (قصائد) هوميروس في أثناء سيره على ضفاف المحيط»<sup>(27)</sup>، ذلك أنَّ هوميروس ينتمي إلى البدايات الأولى (باللاتينية)، ولم يكن نتاجاً من نواتج التاريخ، إنَّه هو من «أسس» الشعر الأوروبي.

لكن رد الفعل على الأسطورة الفردوسية في حلتها الجديدة هذه، لم يتأخر في الظهور. فقد جزم هنري جاييمس الأب، والد وليم وهنري، وبفظاظة «بأنَّ أول وأعظم خدمة أسدتها حواء لأدم هي أنها أخرجته من جنة الفردوس»<sup>(28)</sup>. ما يعني بتعير آخر، أنَّ الإنسان لم يبدأ صيرورته ما هو عليه، إلا بعد أن فقد الفردوس: أي أنه وقتها فقط بدأ ينفتح على الثاقفة ويتجه نحو الكمال، كما أخذ يبتعد شيئاً ليسبع على الوجود البشري وعلى الحياة والعالم معنى وقيمة. لكن تاريخ هذا الاتجاه نحو نزع الأوهام عن الحنين الأمريكي الفردوسي والأدمي يبعدنا كثيراً عن مطلب نقاشنا هنا.

### عشائر الغواراني وبحثهم عن الفردوس المفقود

في عام 1921، التقى الإثنولوجي البرازيلي كورت نيمواندا جو في منطقة ساحلية بالقرب من ساو باولو بجماعة من الهنود الغواراني

(25) المصدر نفسه، ص 44.

(26) المصدر نفسه، ص 45.

(27) المصدر نفسه، ص 44.

(28) المصدر نفسه، ص 58.

الذين كانوا قد توقفوا هناك في طريق بحثهم عن الفردوس المفقود.

«كانوا قد رقصوا بلا كلل طوال أيام عدة، على أمل أن تصبح أجسادهم بفعل الحركة الدائمة خفيفة الوزن، بحيث تستطيع التحلق نحو السماء وتصل إلى بيت «أمنا الكبيرة الأولى» التي تنتظر أبناءها في الشرق. وبعد أن خاب رجاؤهم - من دون أن يؤثر ذلك في إيمانهم - عادوا عن سعيهم هذا، مقتنيعين بأن ارتداءهم الملابس الأوروبية وتناولهم الأطعمة الأوروبية قد جعل أجسادهم ثقيلة الوزن، بحيث لم تعد أهلاً للمغامرة السماوية»<sup>(29)</sup>.

كان هذا البحث عن الفردوس المفقود آخر حلقة في سلسلة من الهجرات المتعاقبة التي قام بها الغواراني منذ قرون عدة. فقد سجلت المحاولة الأولى للعثور على «البلد الحبيب» عام 1515<sup>(30)</sup>. إلا أن الفترة الفاصلة بين عامي 1539 و1549، هي التي شهدت الهجرة الكبرى التي قامت بها جماعة التوبيناما نحو أرض «الجد الأعظم». فقد انطلق هؤلاء الهنود، على ما يقول أفرد متزو من منطقة برنامبوكو حتى وصلوا إلى البيرو «حيث التقوا بعض الفاتحين الإسبان. كان هؤلاء الهند قد اجتازوا كلّ أراضي جنوب القارة الأمريكية تقربياً، بحثاً عن «أرض الخلود والراحة الأبديّة»، وعندما التقوا بالإسبانيين راحوا يروون لهم حكايات غريبة عن مدن شبه خيالية مليئة بالذهب. وكان لهذه الحكايات التي أضفوا عليها الكثير من أحلامهم الشخصية، أن

---

Alfred Métraux, «Les Messies de l'Amérique du Sud,» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 4 (1957), pp. 108-112.

نص الاستشهاد موجود في: المصدر المذكور، ص 109.

Egon Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» *Staden-Jahrbuch*, no. 3 (1955), pp. 151-162.

نص الاستشهاد موجود في: المصدر المذكور، ص 151.

دغدغت خيال الإسبانيين، وحكمت إلى حد كبير تلك الحملة التي قام بها «بدرو دو أورسو» الذي يقال عنه إنه هو من فتح الإلدورادو. كان الإسبانيون والهنود يتبعون الوهم نفسه والحلم المستحيل، مع فارق أساسي هو أن الهنود كانوا يتطلعون إلى نعيم ال�باء الأبدية، في حين كان الإسبان ينشدون الحصول على الوسائل التي تمكنهم من تحقيق سعادة موقته، ولو كان ثمن ذلك عظيم العذابات والألام»<sup>(31)</sup>.

جمع نيموانداجو عدداً كبيراً من الوثائق حول هذه الهجرات الخرافية التي قامت بها عشائر الغواراني بحثاً عن «الأرض الخالية من الشر». ثم قام من بعده أفراد مترو وإيغون شايدن باستكمال المعلومات حول هذه الهجرات والتدقيق فيها<sup>(32)</sup>. فتبين أن البحث

Métraux, Ibid., p. 109.

(31)

Egon Schaden: Ibid.; *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, (32) universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 188 (São Paulo: [universidade de São Paulo], 1954), pp. 185-204, and «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» Paper Presented of: *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists* (Cambridge: [n. pb.], 1952), pp. 179-186; Curt Nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 46 (1914), pp. 284-403; Maria Isaura Pereira De Queiroz, «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens,» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 5 (1958), pp. 3-30; Wolfgang H. Linding, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani,» in: Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, pp. 19-40; Rene Ribeiro, «Brazilian Messianic Movements,» in: Thrupp, ed., *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, pp. 55-69, and Alfred Métraux: «Migrations historiques des Tupi-Guarani,» *Journal de la société des américanistes* (nouvelle série) (Paris), no. 19 (1927), pp. 1-45; «The Guarani,» vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, pp. 69-94, = et «The Tupinamba,» pp. 95-133, in: Julian H. Steward, ed., *Handbook of South*

الجماعي عن الجنة ما زال قائماً منذ أربعة قرون. ويندرج على الأرجح في عداد أغرب الظاهرات الدينية المعروفة في العالم الجديد. والحق، أن الحركات التي وصفها نيموانداجو عام 1912 ما زالت مستمرة في أيامنا هذه. لكن هناك عشيرة واحدة من عشائر الغواراني، هي عشيرة مبودوا ما زالت تبحث عن الفردوس باتجاه الشرق، في حين أن العشائر الأخرى تعتقد أن جنة الفردوس موجودة في وسط الأرض وفي السمت<sup>(33)</sup>.

ستكون لنا عودة إلى الكلام على الاجتهادات المختلفة في تحديد موقع جنة الفردوس ورسم أماكنها وسماتها السطحية. لكننا نود أن نشير الآن إلى هذه الميزة التي تختص بها ديانة عشائر التوبى - غواراني جميعاً، وهي الدور المهم الذي يضطلع به الكهان (الشامانيون) والأنبياء. فهؤلاء هم الذين كانوا يقررون ويباشرون التحرّكات والهجرات، ويقودونها باتجاه البلاد الخالية من الشر، وذلك إثر أحلام حلموا بها أو رؤى تبدت لهم. بل إنه حتى في تلك العشائر التي لم تكن لتهب حماسة ووهجاً للبحث عن الفردوس، نجح الكهان الشامانيون في استئارة مجمل الجمهور، بأن استخدموا في حكاياتهم لأحلامهم وتجلياتهم، بعض الصور ذات السمات الفردوسية. لقد كتب أحد الآباء اليسوعيين في القرن السادس عشر في معرض كلامه على عشائر التوبينامباس:

«والكهان اقنعوا الهنود بألا يعملوا وألا يذهبوا إلى حقولهم،

*American Indians, Bulletin (United States. Bureau of American Ethnology); 143, 7 = vols. (Washington: [G.P.O.], 1946-1959), et Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, édition posthume établie par Simone Dreyfus, bibliothèque des sciences humaines (Paris: [Gallimard], 1967), pp. 11-41.*

Schaden: «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» p. (33) 152, and *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 186.

ووعدوهم بأن الزرع سينبت من تلقاء نفسه، والمأكل والمشرب سوف يملآن المنازل بدلاً من الندرة التي يعرفونها، وأن المعاذق والمعاول ستتولى لوحدها قلب التربة ونكسها، والسهام والنشاشيب ستصطاد لحساب أصحابها وتتأسر لهم الأعداء بالعشرات. كما إن الشيوخ والعجائز سيرجعون شباناً في مقتبل العمر»<sup>(34)</sup>.

ولا يخفى على المرء أن في هذا الوصف مجموعة أمارات فردوسية متناذرة تنتمي إلى العصر الذهبي. واستعجالاً لمجيء هذا العصر، يعرض الهندو عن القيام بأي عمل دنيوي وينصرفون إلى الرقص آناء الليل وأطراف النهار بتحريض من أنبيائهم وتوجيه منهم. وسيتبين لنا في ما يلي، أن الرقص هو وسيلة لهم الأفضل من أجل الوصول إلى حال التجلى أو للاقتراب، على الأقل من الآلهة.

ويعتبر التوبى - غواراني أكثر الأقوام الغابرة تشوقاً لتلقي الوحي من عند الكائنات الغيبية المفارقة للطبيعة، وذلك عبر أحلام الكهان. وهم يحرصون، أكثر من سائر العشائر المجاورة لهم، على البقاء في حال اتصال دائم مع العالم الغيبي، حتى يتسعى لهم في الوقت المناسب أن يحصلوا على التعليمات والإرشادات اللازمة للوصول إلى الجنة. ولكن من أين تأتيمهم هذه الحساسية الدينية الفريدة، هنا السراسب بالجنة، وذلك الخوف من أن لا يتمكنوا من فك رموز الرسائل الإلهية في الوقت المناسب، فيعرضون أنفسهم وبالتالي لخطر الهاك في خضم الطاقة الكونية الوشيكة الواقعة؟

### نهاية العالم

قد نجد الإجابة عن هذه الأسئلة في الأساطير. ففي ميثولوجيا

---

Métraux, «Les Messies de l'Amérique du Sud», p. 108.

: ذكر في (34)

عشائر الغواراني جميعها التي ما زلت تعيش في البرازيل، نجد سُنة تروي كيف أن ثمة حريقاً أو طوفاناً كان قد قضى قضاءً نهائياً على عالم سابق، وأن هذه الكارثة سوف تتكرر إن عاجلاً أم آجلاً. إلا أن الاعتقاد بأن ثمة كارثة ستحصل في المستقبل أمر نادر لدى جماعات التوبي الأخرى<sup>(35)</sup>. فهل يجب أن نرى في ذلك تأثيراً من تأثيرات المسيحية؟ ليس بالضرورة. إذ إننا نجد مثل هذه الأفكار لدى كثير من الشعوب العابرة. إلى ذلك، فإننا نجد شيئاً أهـم من ذلك وهو أنه يصعب علينا في بعض الحالات الجزم في ما إذا كانت الكارثة الكونية قد حصلت في الماضي فقط، أم أنها ستتكرر في المستقبل كذلك. إذ إن قواعد اللغات لدى هذه الجماعات لا تميز بين صيغة الماضي وصيغة المستقبل<sup>(36)</sup>. وأخيراً يجب التذكير بأسطورة من أساطير عشائر التوكوما التي تقول إن الكارثة المقبلة ستكون من صنع أحد الأبطال المحضرين لشعوبهم، واسمه ديوا، وذلك إذ يشعر ديوا بمهانة كبيرة من جراء تغيير عادات العشيرة وتقاليدها، بفعل اتصالها بالبيض المسيحيين. إن هذه العقيدة تشبه جزئياً عقيدة الغواراني. والحال أنه يصعب على المرء أن يتصور أن أسطورة تنذر بال نهاية

Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 187.

(35)

جرى التحقق من وجود الاعتقاد بالكارثة المستقبلية لدى عشائر التكسيريفوانو (مترو)، والموندوروكو، انظر: Albrecht Kruse-Rodenacker, in: *Anthropos* (1951), p. 922.

والتركونا، انظر: Curt Nimuendajú, *The Tukuna*, Edited by Robert H. Lowie; Translated by William D. Hohenthal, University of California, Berkeley. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; v. 45 (Berkeley, Los Angeles: [University of California Press], 1952), pp. 137-139.

Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963), pp. 55 ff.

الوشيكا للعالم بسبب المؤثرات الثقافية التي أدخلها البيض يجب أن تكون ذات أصول مسيحية.

مهما يكن من أمر، فإن صيغة نهاية العالم ليست واحدة لدى مختلف عشائر الغواراني. فعشيرة المبووا تتوقع حصول طوفان مداهم، أو حدوث حريق كوني الأبعاد، أو غشيان ظلمة مدلهمة تستطيل على الأرض إلى ما لا نهاية. أما عشيرة النانديفاس، فالكارنة ستكون، باعتقادهم، عبارة عن تفجر الأرض التي هي عندهم على شكل قرص. وأخيراً فإن الكايوفاس يتصورون أن نهاية العالم ستكون من فعل وحوش ضارية: أحصنة طائرة وقدرة تصطاد بأسمهم نارية<sup>(37)</sup>. والجدير بالذكر أن تصور الفردوس والبحث عنه أمران يرتبطان ارتباطاً مباشرأً بالخوف من الكارنة الوشيكا، فالهجرات كانت قد بدأت على رجاء الوصول إلى الأرض الخالية من الشر، قبل يوم القيمة. حتى إن الأسماء التي تطلقها مختلف العشائر الغواراني على جنة الفردوس، تنم عن أنها المكان الوحيد الذي يعصم المرء من الدمار الشامل الذي سيتحقق بالعالم. فأبناء عشيرة النانديفاس يسمونها إيفي نومي ميبيري، أي «الأرض التي يختبئ فيها المرء»، أي تلك التي يمكنه اللجوء إليها وقت الجائحة. والفردوس يسمى أيضاً إيفي مارا، أي الأرض الخالية من الشر، أو يسمونه فقط إيفاي، أي «السماء أو الجنة». فالفردوس هو المكان الذي لا يخشي المرء فيه شيئاً، ولا يعرف أقوامه جوعاً ولا مرضًا ولا موتاً<sup>(38)</sup>.

سنعود بعد قليل إلى الكلام على بنية جنة الفردوس هذه،

---

Schaden: Ibid., p. 187; «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani- (37) Indianer,» (1955), pp. 152-153, and «Der Paradiesmythos im Leben der Guaran Indianer,» (1952), p. 180.

Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 189.

(38)

وعلى وسائل الوصول إليها. لكن علينا قبل ذلك أن نتوقف عند الأسباب التي تؤدي لا محالة، في اعتقاد الغواراني، إلى نهاية العالم. فخلافاً لذلك المعتقد الواسع الانتشار، والذي نجده في اليهودية والمسيحية أيضاً، فإن نهاية العالم لا تنشأ من خطايا البشر. فالغواراني يرون أن البشرية، فضلاً عن الأرض نفسها، قد ملت العيش وصارت تنشد الراحة. إن نيموانداجو يعتبر أن آراء الآباء كوفا حول فناء العالم ناشئة مما يسميه بـ«التشاؤم الهندي»<sup>(39)</sup>. فهو يروي عن أحد مخبريه قوله «إن الأرض أصبحت اليوم عجوزاً هرمة، وعرقنا لن يتکاثر بعد الآن. إننا سنذهب مرة أخرى ناحية الموتى وسيحل الظلام، وستلامس الوطاويط جلودنا، وجميعنا نحن الذين ما زلنا على وجه الأرض سنعرف النهاية»<sup>(40)</sup>. فالفكرة هنا تتعلق أدنى بتعب كوني وباستنزاف عالمي. ثم إن نيموانداجو يصف لنا تجارب الوجود والتجلّي التي عانها أحد الكهان: فعندما وصل هذا الشaman إلى حال الوجود التي جعلته في حضرة الإله الأعلى نانديروفوفو، سمع الأرض تتسلل إلى الرب أن يضع حدًا لمخلوقاته. «لقد بلغ بي الصني حدًا لا يطاق، قالت الأرض، وقد امتلأ جوفي بالجثث التي التهمتها. دعني أرتاح، أيها الأب. وكانت الأمواه هي الأخرى تتسلل إلى الخالق أن يهبها الراحة، وكذلك الأشجار.. والطبيعة بأسرها»<sup>(41)</sup>.

نادرًا ما نجد في الأدبيات الإثنوغرافية تعيرًا صارخًا بهذا الشكل عن التعب الكوني والحنين إلى الراحة الأبدية. صحيح أن الهند

Nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der (39) Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani,» p. 335.

(40) المصدر نفسه، ص 339.

(41) المصدر نفسه، ص 335.

الذين التقاهم نيموانداجو عام 1912، كانوا قد أنهكوا بعد ثلاثة قرون أو أربعة من حياة الترحال والتنقل ومن الرقص المتواصل بحثاً عن الفردوس، إلا أن نيموانداجو يعتقد أن فكرة نهاية العالم فكرة محلية، وهو ينفي بذلك فكرة التأثير المسيحي المحتمل. فيعتبر أن تشاوم الغواراني هو واحدة من عواقب الفتح البرتغالي، وبالخصوص عاقبة الإرهاب الذي شنه صيادو العبيد. لقد شك بعض العلماء، مؤخراً، بصحة تفسير نيموانداجو<sup>(42)</sup>. والحق، أن بوسع المرء أن يتساءل عما إذا كان ما يسميه نيموانداجو «بالتشاؤم» الهندي لا يضرب جذوره في معتقد واسع الانتشار بين الشعوب البدائية، مفاده أن العالم لا بد له من أن يؤول إلى الفساد حكماً لمجرد كونه موجوداً، ولا بد بالتالي من إعادة توليده دوريًا، أي من خلقه من جديد. فنهاية العالم إذاً أمر ضروري، لكي يصير ممكناً حدوث خلق جديد<sup>(43)</sup>.

من المحتمل أن يكون مثل هذا الاعتقاد موجوداً لدى الأبابوكوفا - غواراني قبل الفتح البرتغالي والتبشير المسيحي. لا شك في أن الصدمة التي أحدها قدوم الفاتحين، قد فاقمت وأججت الرغبة في التخلص من عالم أصبح ملؤه بالإشارة والشقاء. لكن ليست صدمة الفتح البرتغالي هي التي أوجدت هذه الرغبة. فالغواراني شأنهم شأن الكثير من الأقوام الغابرة الأخرى، يرغبون في الحياة تكون نقية، ندي، غني، ومبرأة. والفردوس الذي يبحثون عنه ما هو إلا ذلك العالم، وقد انبعث بكل روعته ومجدده الأولين. إن «الأرض الخالية من الشر»، أو منزل الناندا («أمنا الكبيرة الأولى») موجودة هنا

(42) انظر، مثلاً: Linding, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani,» p. 37.

Eliade, *Myth and Reality*, pp. 54 ff.

(43)

على الأرض، وهم يحددون موقعها، إما في الجهة الأخرى من المحيط وإما في وسط الأرض. صحيح، أن دون الوصول إليها خرت القناد، لكنها موجودة هنا في هذا العالم. وعلى الرغم من أنها، بمعنى من المعاني، أرض غريبة - لأنها تتمتع بأوصاف وأبعاد فردوسية (الخلود، مثلاً) - إلا أنها لا تنتهي إلى العالم الآخر. بل إنه لا يسعنا القول إن الأ بصار لا تراها: كل ما في الأمر أنها متحفية عنا بصورة محكمة. والوصول إليها لا يكون وصولاً بالروح والعقل - بل الأصح أن يقال لا يكون روحياً وذهنياً فقط - بل وصولاً جسدياً، بالشحوم واللحم. وكانت البعثات الاستكشافية الجماعية التي نظمت من أجل البحث عن الفردوس تتلوى هذه الغاية بالضبط، وهي الوصول إلى الأرض الخالية من الشر، قبل دمار العالم، والإقامة في الجنة والتتمتع بنعيمها، بينما يكون الكون المتعب الذي لم يتجدد بعد، يتضرر نهاية العنيفة.

### الأرض الخالية من الشر

فردوس الغواراني هو إذاً عالم فعلي ومجمل في الوقت نفسه، تجري فيه وقائع الحياة على النمط المألوف لدى الغواراني، ولكن خارج الزمان والتاريخ، أي أنه لا مجال فيه للبؤس أو المرض، ولا للخطايا أو الظلم، ولا للشيخوخة. وهذه الجنة لا تنتهي إلى المجال «الروحي»: فإذا كانت بعض العشيرات تعتقد أن لا سبيل لوصول المرء إليها، في أيامنا هذه، إلا بعد الموت، أي بوصفه «روحًا» وحسب، فقد كان يوسع البشر في ما مضى أن يصلوا إليها جسدياً (بالملموس المادي = في الأصل اللاتيني). فللجنة إذاً طابع متضارب: فهي من جهة تمثل نقىض عالمنا الدنبوى، بما فيها من نقاء وحرية وغبطة وخلود ... إلخ. وهي من جهة أخرى واقع مادي عيانى - أي ليست «روحانية» غريبة - وهي تشكل جزءاً من هذا العالم، لأن لها واقعاً

وهوية جغرافيين. بتعبير آخر، إن الجنة عند الهنود الغواراني عبارة عن عالم «البداية الأولى»، الكامل النقي، لحظة انتهى الخالق من إيجاده، ويوم كان آباء العشائر الحالية الأولون يعيشون في جوار الآلهة والأبطال.

والواقع، أن أسطورة الجنة الأصلية لا تتحدث إلا عن ضرب من الجزيرة التي يعيش فيها أهل النعيم، وسط المحيط، حيث لا وجود للموت، وحيث يصلها المرء بواسطة حبل أو غيره من الوسائل المماثلة. (ولنلاحظ للمناسبة أن صور الحبل والعرشة ودرجات السلم، هي صور كثيرة ما تستعمل للتعبير عن الانتقال من نمط كينونة إلى نمط آخر من العالم الدنيوي الفاني إلى العالم المقدس الخالد). وفي البداية، كان البحث عن هذه الجزيرة الخرافية التي فيها بلوغ الخلود، عبر المجاهدة للعيش في حال من الاتحاد الروحي مع الآلهة. فلم يكن البحث عنها على سبيل أنها ملجاً يحمينا من الكارثة الكونية الوشيكة<sup>(44)</sup>. فالتحول الرئيسي الكارثي الذي طرأ على أسطورة الفردوس لم يحصل إلا في فترة لاحقة. وربما كان ذلك باعتباره نتيجةً لتأثير اليسوعيين<sup>(45)</sup>. أو لمجرد شعور الغواراني، شأنهم شأن كثير من الشعوب البدائية، بأن العالم قد بلغ من العمر عتيماً، وأن من الواجب تدميره وإعادة خلقه من جديد.

إن التصور الأساسي لديانة الغواراني، وهو تصور يترتب عليه ذلك اليقين بإمكانية الوصول مادياً عيانة (*in concreto*) إلى الجنة،

---

Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 188.

(44)

(45) يعتبر شايدن في كتاباته الأخيرة إن التحولات الكارثية التي طرأت على أسطورة الفردوس ربما كانت تعود إلى تأثير اليسوعيين، انظر : Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» p. 153, and *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*, p. 181.

تتلخص في لفظة أغوييدجي. ومن الممكن ترجمة هذه اللفظة «بالسعادة القصوى في النعيم»، أو «بالكمال» أو «بالفوز المبين». فالأغوييدجي تمثل عند الغواراني غاية الوجود البشري وهدفه. إن التوصل إلى حالة الأغوييدجي يعني التعرف إلى صيغة عيانية ملموسة من الغبطة الفردوسية في عالم غيبى مفارق. لكن عالم الغيب هذا هو بتناول المرء قبل مماته، كما أنه بتناول أي فرد من أبناء العشيرة، شرط اتباعه للستة الدينية والأخلاقية التقليدية.

صار عندنا، بفضل البحث الأخير لشайдن، معلومات شبه دقيقة عن تصور مختلف الأقوام الغواراني للفردوس<sup>(46)</sup>. هكذا، نجد مثلاً، لدى عشائر النانديفاس تصورين متميزيين: أحدهما، خاص بالنانديفاس الذين بدأوا هجراتهم منذ وقت طويل، ولم يوقفوا في الاهتداء إلى الأرض الخالية من الشر، وثانيهما، وقف على النانديفاس الذين لم يقوموا بعد بمثل هذه الترحالات. أما الذين بحثوا عن الجنة من دون أن يجدوها - فتوقفوا عن سفرهم منذ بضعة عشرات من السنين، بعد أن وصلوا إلى ضفاف المحيط - فإنهم لم يعودوا يعتقدون بوجود الجنة في ما وراء المحيط. فهم يعيثون موقعها تحت السمت، ويرون أن لا سبيل إلى الوصول إليها قبل الموت.

أما أقوام النانديفاس الأخرى الذين لم يتاجشموا عناء سفر كهذا صوب المحيط، فيعتقدون أن العالم مكتوب له الفناء احتراقاً، لكنهم لا يرون أن الكارثة وشيكة الواقع. والمكان الذي يجب اللجوء إليه هرباً من هذه الكارثة هو الجنة التي يتصورونها على شاكلة جزيرة في وسط المحيط يسكنها أهل الحظوة الأبرار. فإذا التزم المرء بممارسة

---

Schaden: Ibid. (1955), pp. 154 ff., and *Aspectos fundamentais da cultura (46) Guarani*, pp. 189 ff.

بعض الطقوس، لا سيما طقوس الرقص والغناء. صار بوسعي الوصول إلى الجزيرة بلحمه وعظمه، أي قبل مماته. لكن عليه أن يهتدى إلى الطريق المؤدية إلى الجزيرة، وهذه المعرفة تكاد تكون، في أيامنا هذه، مفقودة تماماً. أما في ما مضى، فقد كان الناس يهتدون إلى الطريق المذكورة لأنهم كانوا يتكلون على ناندريكي، البطل المحضر، ويثنون به. فهذا البطل جاء بنفسه لمقابلة الناس، ثم قادهم نحو الجزيرة الفردوسية. وأما اليوم، فلم يعد بوسع البشر أن يصلوا إلى الجنة إلا «بالروح»، بعد الموت.

وبموجب المعلومات التي أسرها أحد الكهان (نانديرو) إلى إيغون شايدن، فإن صورة الجزيرة الفردوسية «أقرب إلى السماء منها إلى الأرض»، في وسطها بحيرة كبيرة، وفي وسط البحيرة صليب شديد الارتفاع (من المحتمل جداً أن يكون هذا الصليب تعبيراً عن تأثير مسيحي)، لكن الجزيرة والبحيرة ينتهيان إلى الميثولوجيا المحلية). وتكثر في هذه الجزيرة أصناف الأثمار. كما إن أقوامها لا يعملون، بل يقضون أوقاتهم في الرقص، وهم لا يموتون أبداً. فالجزيرة ليست بلاد الموتى. وأرواح الأموات تصل إلى الجزيرة لكنها لا تستقر فيها، بل تتابع رحلتها. وفي الأزمنة القديمة، كان الوصول إلى الجزيرة في غاية السهولة. وتقول معلومات أخرى، جمعها شايدن نفسه، أن البحر يتراجع أمام المتدينين المؤمنين، ويشكل جسراً يعبرون عليه. وفي الجزيرة لم يمت أحد. إنها بالفعل «أرض قدسية»<sup>(47)</sup>.

أما عشائر المبووا، فتصورهم للفردوس أشد مثاراً للاهتمام. فهولاء القوم هم الجماعة الوحيدة التي ما زالت مستمرة حتى اليوم

---

Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 192.

(47)

(1963) في التوجه نحو الساحل بحثاً عن الأرض الخالية من الشر. وأسطورة الفردوس تؤدي عندهم أهم الأدوار من بين سائر أقوام الغواراني. وتتخذ هذه الواقعة دالة كبيرة، نظراً لأن المبوا لا يتأنروا أدنى تأثير بالإرساليات اليسوعية<sup>(48)</sup>. إن فردوس المبوا لا يعتبر في تصورهم موئلاً أميناً يعصمهم من كارثة مقبلة، بل هو جنية (جنة) خرافية غنية بالأثمار والطرائد، يتابع الناس فيها وجودهم الأرضي. ويصل المرء إلى هذا الفردوس بعد أن يحيا حياة مستقيمة وتيقية امثالاً للأوامر والتواهي التقليدية.

### «الطريق إلى الآلهة»

أما جماعة الغواراني الثالثة، وهم الكايوفاس الذين كانوا قبل بضعة عقود ما زالوا مييمين شطر المحيط الأطلسي، فإن أهمية الفردوس تزداد عندهم في فترات الأزمات. عندئذ تأخذ عشرات الكايوفاس بالرقص ليلاً ونهاراً من دون توقف، وهدفهم من ذلك تسريع اندثار العالم، والحصول على الوحي الذي يرشدهم إلى الطريق المؤدية إلى «الأرض الخالية من الشر». إن الرقص والوحى والطريق نحو جنة الفردوس تشكل ثلات حقائق دينية متكاملة. وهي مشتركة بين جميع عشرات الغواراني، وليست وفقاً على الكايوفاس وحدهم. إن صورة «الطريق» وأسطورتها - أي الانتقال من هذا العالم إلى العالم المقدس - يؤديان دوراً كبيراً. فالكافن (نانديرو) رجل اختصاصي بشؤون هذه «الطريق». إنه الذي يتلقى الإرشادات الغيبية التي تمكنه من قيادة العشيرة في ترحالاتها العجيبة. وتنص أسطورة العشيرة لدى النانديفاس على أن الأم الأولانية كانت قد اجتازت بنفسها تلك الطريق عندما راحت تبحث عن أبي الجوزاء (Père des

---

(48) المصدر نفسه، ص 195.

Gemeaux). وعند أدائها الصلاة، أو بعد الموت، أي عندما تجتاز المناطق السماوية، فإن النفس (البشرية) تتبع هذه الطريق الغامضة والمترتبة بحكم انتماهه في الوقت نفسه إلى عالم الغيب وإلى عالم الشهادة.

وعندما طلب إيغون شايدن من عشائر الكايوفاس أن يرسموا له هذه «الطريق» المهمية، رسموا له الطريق التي يجتازها الكاهن إيان أسفاره المتكررة إلى السماء<sup>(49)</sup>. إن جميع أقوام الغواراني يتحدثون عن أنفسهم بوصفهم تابيدجا، أي بوصفهم «شعباً من الحجاج والمسافرين». وأنواع الرقص الليلي التي يقومون بها ترافق مع أنواع من الصلوات. وكل هذه الصلوات ليست سوى «طرق» تؤدي إلى الآلهة. «فمن دون» طريق «لا يسع المرء أن يصل إلى المكان الذي ينشده»<sup>(50)</sup>، على حد تعبير أحد مخبري شايدن. وهكذا «فالطريق» نحو عالم الآلهة هي التي ترمز عند الكايوفاس إلى حياتهم الدينية بمجملها. فالإنسان بحاجة إلى «طريق» حتى يتسلى له التواصل مع الآلهة واستكمال قدره. ولا يحصل إلا في أوقات الأزمات أن يكون البحث عن هذه «الطريق» مشحوناً بعناصر كارثية. حينها يرقص الكايوفاس ليلاً ونهاراً، بغية الاهتداء على وجه السرعة إلى «الطريق» المؤدية إلى الفردوس. ويتم الرقص في هذه الحال بصورة محمومة، إذ إن نهاية العالم تكون قد باتت وشيكة، ولا يسع المرء أن يجد خلاصه إلا هناك، في الفردوس. أما في سائر الأوقات، أي في الفترات غير المتأزمة، فيظل «الطريق» يؤدي دوراً مركزياً في حياة الغواراني. فالغواراني الواحد لا يعتبر أنه أدى رسالته على الأرض،

---

.(49) المصدر نفسه، ص 199.

.(50) المصدر نفسه.

إلا إذا بحث عن الطريق المؤدية إلى جوار الآلهة، واتبع السير على هذه الطريق.

### أصلية المسيحانية الغوارانية

نخلص من عرضنا هذا للمسيحانية الغوارانية إلى بعض الملاحظات العامة. فنلاحظ قبل كل شيء أنها - خلافاً للحركات النبوية لدى العشائر الأمريكية الشمالية - لم تكن نتيجة للصدمة الثقافية التي نشأت من الاحتكاك بالفاتحين الأوروبيين ومن تخلخل البنى الاجتماعية<sup>(51)</sup>. فأسطورة البحث عن البلاد الخالية من الشر كانت موجودة عند التوبي - غواراني قبل مجيء البرتغاليين ووصول الإرساليات المسيحية الأولى. غير أن الاحتكاك بالفاتحين أtrigger عملية البحث عن جنة الفردوس وأضفى عليها طابعاً ملحاً ومساوياً، بل تشاوئياً، قوامه الفرار اليائس أمام الكارثة الكرونية الوشيكة الحدوث. لكن الاحتكاك بالفاتحين، لم يكن هو الذي ألمهم الغواراني في ذلك. وعلى كل حال، نحن لسنا هنا حيال عشائر تعاني من أزمة تناقض، كما هي الحال بالنسبة لأقوام أمريكا الشمالية الأصليين الذين ظلت تعصف بهم بين الحين والآخر، وطوال قرنين، حركات نبوية ومسيحانية، فالثقافة الغوارانية والمجتمع الغواراني لم يبلغا لا مرحلة التخلخل ولا مرحلة التهجين.

هذا الأمر الواقع ليس من غير أهمية لجهة فهمنا للحركات النبوية والمسيحانية بوجه عام. لقد شدد البعض تشديداً كبيراً، وبحق، على أهمية الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في

---

Queiroz, «L’Influence du milieu social interne sur les mouvements (51) messianiques bresiliens,» pp. 22 ff.

نشأة الحركات المسيحانية وابتهاجها. ذلك أن الشعوب تنتظر انتهاء العالم، أو تجدد الكون، أو استهلال العصر الذهبي، إبان فترات التأزم العميق بوجه خاص. كما أنهم يحملون راية الدفاع عن قرب ولادة الجنة على الأرض، وهم بذلك إنما يدافعون عن أنفسهم في قبالة اليأس الناجم عن البؤس الشديد وعن فقدان الحرية وانهيار القيم التقليدية بأسرها. إن حالة التوبي - غواراني تبين لنا كيف أن جماعات بقضائها وقضيضها قد آل بها الحال إلى البحث عن جنة الفردوس، وإلى البحث عنها طوال قرون، بمعزل عن أن يكون ذلك بتأثير الأزمات الاجتماعية. وقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى أن هذه الجنة لا تتصور دائماً، بوصفها عالماً آخر أو عالماً «روحانياً» محضاً، بل إنها تنتهي إلى هذا العالم، أي إلى عالم فعلي، غيره الإيمان أيما تغيير. لقد كان الغواراني يشتهون العيش كما عاش آجدادهم الأسطوريون في بدايات العالم. أي أنهم، بتعابير يهودية - مسيحية، يشتهون العيش كما عاش آدم في الجنة قبل خروجه منها، وهذه ليست فكرة سخيفة أو غريبة. إذ اعتقدت أقوام بدائية أخرى كثيرة، في بعض مراحل تاريخها، بأنه من الممكن استعادة أيام الخلق الأولى بصورة دورية، وأنه من الممكن أيضاً أن يحيا (القوم) في عالم فجري ساحر من الكمال، على النحو الذي كان عليه قبل أن ينخره الزمان، ويحطّ من قدره التاريخ.

## التكريس والعالم الحديث<sup>(1)</sup>

### نحو تعريف لمصطلح تأهيل - تكريس

مصطلح التأهيل - التكريس إن أخذ بالمعنى الأعم الأوسع يشير إلى مجموع من الطقوس والتعاليم الشفهية التي تهدف إلى إحداث تغيير جذري في الوضع الديني والاجتماعي لدى الشخص الذي يجري تأهيله وتكريسه. أما إذا شئنا أن نعرف التأهيل - التكريس فلسفياً، فإنه يوازي تحولاً كينونياً (إنطولوجياً) في النظام الوجودي.

(1) هذا الفصل هو ترجمة ومراجعة لورقة بحث عنوانها «التأهيل - التكريس والعالم الحديث» بالفرنسية (L'Initiation et le monde moderne) (1965)، نشرت أولاً ضمن: *Initiation* (Conference), Edited by C. J. Bleeker (Leiden: [n. pb.], 1965), pp. 1-14.

وهو مجلد يحوي مجموعة الأوراق المقدمة إلى مؤتمر دولي حول التأهيل - التكريس، انعقد في أيلول/ سبتمبر عام 1964، في مدينة سترايسبورغ. وقد طلب إلى أن ألفي محاضرة استهل بها أعمال الندوة في موضوع التأهيل - التكريس، فاختارت أن انطرب أولًا إلى وظيفة الطقوس التأهيلية - التكريسية في المجتمعات الغابرة والتقلدية وإلى معناها، وأن أذكر ثانياً بالإنجازات التي حققتها الأبحاث الأخيرة، وذلك عبر المساهمات التي قام بها علماء النفس ومؤرخو الثقافات والنقاد الأدبيون بوجه خاص. الواقع، أن تضافر الدراسات من أجل توضيح هذه الظاهرة المعقّدة التي هي التأهيل - التكريس، يشهد بصورة مثالية على ما يتحققه من فوائد ذلك التعاون بين باحثين يتمون إلى فروع معرفية مختلفة.

إذ إنَّ المنتسب الجديد يخرج في ختام ابتلائه وامتحانه كائناً آخر مختلفاً كلَّ الاختلاف عما كان عليه: فقد تكرَّس «إنساناً آخر». وبشكل عام فإنه يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف - أو أنماط - من التأهيل - التكريس<sup>(2)</sup>.

يشمل الصنف الأول الطقوس الجماعية التي وظيفتها التأثير في انتقال المرء من طور المراهقة إلى سن الرشد، وهي طقوس إلزامية بالنسبة لجميع أفراد الجماعة. وقد اصطلحت الأديبيات الإثنولوجية على تسمية هذه المراسيم بـ«طقوس البلوغ» أو «بالتأهيل العشائري»، أو «بالتأهيل لزمرة السن».

والصنف الثاني من التأهيل - التكريس يشمل كلَّ أنواع الطقوس التي تمهد لدخول المرء إلى جمعية سرية، سواءً أكانت عصبة أم أخوية. وتقتصر هذه الجمعيات السرية على جنس واحد من الجنسين، وهي شديدة المحافظة على أسرارها. ومعظم هذه الأخويات تقصر على الذكور، وهي سرية على شكل عصبة ذكورية (بالألمانية *Männerbünd*)، إلا أنَّ هناك أيضاًأخويات نسائية. لكن كلا الجنسين يستطيعان، في العالم المتوسطي القديم وعالم الشرق الأدنى، أن يتعرضاً إلى الأسرار. وعلى الرغم من انتمائهما إلى نمط مختلف بعض الشيء إلا أنَّه ما زال بوسعنا أن نصف الأسرار اليونانية - الشرقية في عداد الأخويات السرية.

أخيراً، هناك صنف ثالث من التأهيل - التكريس هو ذاك

---

Mircea Eliade: *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in (2)*

*Human Culture*, Translated from the French by Willard R. Trask, Library of Religion and Culture. Haskell Lectures; 1956 (New York: [Harper], 1958), and *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation* (Paris: [Gallimard], 1959).

المرتبط بالتوجه الغيبي الصوفي. وعلى مستوى الديانات البدائية، هذا يعني التوجه نحو الدور الذي يضطلع به السحرة المطربون أو الشامانيون من الكهان. إن أحد الأوجه المخصوصة التي يمتاز بها هذا النمط الثالث من التأهيل - التكريس يقوم على الأهمية الكبيرة المولدة للتجربة الدينية الشخصية. ولنذكر هنا أن التأهيلات - التكريسات المعتمدة في الجمعيات السرية والتأهيلات - التكريسات المعتمدة في النمط الكهاني هي في الواقع متشابهة إلى حد ما. لكن ما يميز بعضها عن بعض هو العنصر الوجدي الذي يتخذ أهمية قصوى في التأهيلات - التكريسات الكهانية. ويمكنني أن أضيف أن هناك ضرباً من العامل المشترك بين كل أنواع التأهيل - التكريس هذه، بحيث إنها تتشابه إذا نظرنا إليها من زاوية معينة.

### طقوس البلوغ

إن التأهيل الخاص بالعشيرة يحقق تعريف المراهق إلى عالم القيم الروحية والثقافية وترفيعه إلى حالة العضو المسؤول ضمن الجماعة. فالمرشح إلى هذا الوضع الجديد لا يقتصر على التعرف إلى أنماط سلوك البالغين وتقنياتهم ومؤسساتهم، بل يتعرف أيضاً إلى أساطير العشيرة وتراثها المقدس، وإلى أسماء آلهتها وتاريخ مآثرهم وإنجازاتهم. كما أنه يتعرف بوجه خاص إلى العلاقات الغيبية الصوفية القائمة بين العشيرة والكائنات الغيبية (المفارقة للطبيعة)، على النحو الذي صيغت فيه هذه العلاقات في أول الزمان. وتشمل طقوس البلوغ، في حالات كثيرة جداً، على الكشف عن الأمور الجنسية. وقصارى القول، إن التأهيل ينقل المرء من عالم الطبيعة الذي هو عالم الطفولة، إلى عالم الثقافة، أي أنه يتعرف إلى قيم روحية. وفي أحوال كثيرة يكون التأهيل - التكريس مناسبة لكي تقوم الجماعة بأسرها بتجديد ولادتها على نحو ديني. إذ إن طقوس التأهيلية -

التكريسية ليست سوى تكرار للعمليات التي تمت في الزمان الأسطوري من قبل الكائنات الغبية.

ويتطلب كلّ تأهيل من تأهيلات البلوغ التكريسية عدداً معيناً من الامتحانات - الابتلاءات التي تتفاوت في درجة درامتتها: مثل فصل المؤهل عن أمه، وعزله في الأدغال تحت رقابة أحد المرشدين، ومنعه من تناول عدد كبير من المأكولات النباتية والحيوانية، واقتلاع ضرس من أضراسه، وختانه (وابطاع الختان أحياناً بالتشريط، والتعزير أو تشطيب الجلد ... إلخ). أما الكشف عن الأمور المقدسة (من مثل ذوات الخوار، وصور لكتائن غبية مفارقة للطبيعة ... إلخ)، فيعتبر هو الآخر امتحاناً تأهيليّاً. وتشتمل تأهيلات البلوغ في معظم الحالات على موت رمزي يعقبه «بعث» رمزي أو «ولادة من جديد». ونجد عند بعض العشيرات الأسترالية أن اقتلاع أحد الأسنان القواطع يفسر بوصفه «موت» المرشح للتأهيل، كما إنّ الرمزية نفسها هي أكثروضوحاً في حالة الختان. ثم إن المرشحين المعزولين في الأدغال يعتبرون (خلال فترة عزلهم) بمثابة أرواح. فلا يسعهم أن يستعملوا أصابعهم، بل عليهم أن يباشروا تناول طعامهم بأفواههم، على نحو ما تفعل أرواح الموتى. وفي بعض الأحيان تدهن أجسادهم بالأبيض باعتبارها علامّة على أنّهم صاروا أرواحاً. أما الاخصاص التي يحبسون فيها، فتمثل هيئة وحش أو حيوان مائي: إذ يفترض بالمرشحين الجدد أن يتبعلوا من قبل أحد الوحش، وأن يظلوا في جوفه إلى حين «يولدون من جديد» أو «يعثون من موتهم». ذلك أنّ الموت التأهيلي - التكريسي يتفسر بكونهAMA «هبوطاً إلى العالم السفلي - أو الجحيم» (باللاتينية *descensus ad inferos*)، وإما «رجوعاً إلى الرحم» (باللاتينية *regressus ad uterum*)، كما إنّ «الانبعاث» يفهم أحياناً بوصفه «ولادة جديدة». وفي عدد من

الحالات يصار إلى دفن المرشحين الجدد دفناً رمزاً، أو أنهم يدعون نسيان حياتهم الماضية وعلاقاتهم العائلية وأسماءهم ولغتهم، ويكون عليهم أن يتعلموا كل ذلك من جديد. هذا وقد تصل الابتلاءات التأهيلية - التكريسية أحياناً إلى مستويات بالغة القساوة.

### الجمعيات السرية

يشمل تأهيل البلوغ - حتى ولو كان على المستويات الغابرة من ثقافات الشعوب (مثلاً ما هي الحال في أستراليا) - مراحل متدرجة. وفي مثل هذه الحالات فإن التاريخ المقدس لا يكتشف إلا بالتدريج. فتعزيز المعرفة الدينية والتجربة الدينية يتطلب موهبة مخصوصة أو قوة إرادة وذكاء خارجة عن المألوف. ويفسر هذا الأمر ظهور الجمعيات السرية، فضلاً عن نشأة التنظيمات المرعية في أخويات العرافين المطبيين والكهان. إن طقوس الدخول إلى جمعية سرية من الجمعيات يتفق في كل الأوجه مع التأهيلات - التكريسات العشارية من عزل وتعذيب واختبارات تأهيلية، ومن «موت وبعث»، وفرض اسم جديد، وكشف عن عقيدة سرية، وتعلم لغة جديدة ... إلخ. غير إننا نلاحظ أن هناك بعض التجديدات الخاصة بالجمعيات السرية. من ذلك مثلاً، الدور المهم الذي تؤديه السرية، وفظاظة الابتلاءات التأهيلية - التكريسية، وطغيان عبادة الآباء الأولين (الذين يجري تشخيصهم عبر الأقنعة)، وغياب كائن أكبر عن الحياة الطقوسية للجماعة. أما بالنسبة إلى الأخويات النسائية (بالألمانية *Weiberbünde*)، فإن التأهيل - التكريس يشمل سلسلة من الاختبارات المخصوصة يعقبها مكافآت تتعلق بالخصوصية والحمل والولادة.

إن الموت التأهيلي - التكريسي يعني في آن واحد نهاية المرء «الطبيعي»، الالثقافي، وانتقاله إلى صيغة جديدة للوجود هي صيغة

الكائن «المولود من الروح»، أي ذاك الذي لم يعد يعيش فقط في واقع فعلي «مباشر». فالموت والبعث التكريسيان هما كناية عن عملية دينية يتتحول المرء في نهايتها إلى «آخر»، نسخة مخلقة وفقاً للنموذج الموحى به من قبل الآلهة أو الآباء الأولين الأسطوريين. ما يعني أن المرء يصير إنساناً حقيقياً حد الشبه بـكائن غيبي مفارق للبشر. إن أهمية التأهيل - التكريس بالنسبة لفهم العقلية الغابرة تكمن على الأخص في أنها تبين لنا أن «الإنسان الحقيقي» - الإنسان الروحي - ليس «معطى» (Given)، أي أنه ليس نتيجة لعملية طبيعية. بل إنه «يُصنع» على يد المعلمين القدامى، وفقاً للنماذج الموحى بها من قبل الكائنات الإلهية في أزمنة أسطورية. وهؤلاء المعلمون القدامى يشكلون النخبة الروحية في المجتمعات الغابرة. وتكمّن وظيفتهم في أن يكشفوا للأجيال الجديدة من الجماعة عن المعنى العميق للوجود ويساعدوهم على الاستطلاع بمسؤوليتهم لجهة أنهم من طينة «الناس من لحم ودم»، وعلى أن يُساهموا، وبالتالي في الحياة الثقافية لقومهم. ولكن بما أن «الثقافة» عند المجتمعات الغابرة والتقاليد هي عبارة عن جملة القيم المتلقاة من الكائنات الغيبية، فإن وظيفة التأهيل - التكريس يمكن أن تلخص في أنها تكشف لكل جيل جديد عن عالم منفتح على البعد ما وراء البشري، أي، على حد تعبيرنا، على عالم «علائني» (ترانسندنتالي).

### الكهان والعرفون المطبيون

أما التأهيلات - التكريسات الكهانية، فتقوم على تجارب من الانجداب الصوفي (أحلام، رؤى، غشية)، وعلى تعاليم تقوم بها الأرواح والمعلمون القدامى من الكهان (نقل التقنيات الكهانية وأسماء الأرواح ووظائفها وأصل العشيرة وفصلها وأساطيرها وحكاياتها وقواعد اللغة السرية ... إلخ). وقد يتم التأهيل - التكريس علانية،

فيشمل طقوساً غنية ومتنوعة، كما هي الحال عند عشائر البويريات، مثلاً. لكن غياب مثل هذه الطقوس لا يعني بأي شكل من الأشكال انعدام التأهيل - التكريس. إذ إنَّ هذا الأخير قد يتم بالكامل عبر أحلام المرشح للتأهيل، أو خلال تجارب الانجذاب الصوفي التي يمْرُّ بها. ففي سيبيريا وأسيا الوسطى يصاب الشاب المرشح للكاهنة بمرض معين أو يمر بأزمة مرضية نفسية، يفترض به أن يخضع خلالها لصنوف من التعذيب على يد العفاريت والأرواح الذين يؤذون، على هذا النحو، دور معلمي التكريس. ويمكن التعرف عموماً إلى تلك الأمراض التكريسية من خلال العناصر التالية:

- 1 - التعذيب وتنقطيع أوصال الجسد.
- 2 - كشط اللحم عن العظم إلى أن يتحول الجسم إلى هيكل عظمي.
- 3 - استبدال أعضاء من الجسم، وتتجدد الدم.
- 4 - المكوث مدة من الزمن في العالم السفلي، حيث يتلقن الكاهن العتيد عدداً من التعاليم تنقلها إليه الشياطين وأرواح الكهان الأموات.
- 5 - معراج إلى السماء.
- 6 - «البعث»، أي اكتساب صيغة جديدة من أنماط الوجود، وهي صيغة الإنسان المنزه والقادر على الاتصال شخصياً بالآلهة والشياطين وأرواح الموتى. ونجد هذه الترسيمية نفسها في التأهيلات - التكريسات التي يخضع لها العرافون المطببون الأستراليون<sup>(3)</sup>.

إن المعلومات القليلة التي نعرفها عن التأهيل - التكريس في مدينة أولوزيس، أو عن الأسرار الهلينية، تسمح لنا بالافتراض أن الخبرة المركزية التي يكتسبها متلهمو أسرار الدين، كانت تقوم على نوع من الكشف أو الوحي حول موت الإله المؤسس للسر وابعاثه. ويفضل هذا

Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen (3) Series; 76, Rev. and enl. ed. (New York: [Bollingen Foundation], 1964), pp. 33 ff., 110 ff. and 508 ff.

الكشف يتمكن المتعلم للأسرار من اكتساب صيغة وجود أخرى ، أعلى وأسمى ، وبالتالي فإنه يضمن لنفسه بذلك مصيرًا أفضل بعد الموت.

### أبحاث جديدة حول التأهيل - التكريس عند «البدائيين»

ربما كان من المفيد أن نستعرض ، ولو باختصار شديد ، النتائج التي توافرت خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة حول دراسة مختلف أنواع التأهيل - التكريس . ولن نحاول بالطبع إجراء تقويم لـ كل بحث جدي نشر خلال تلك المرحلة ، أو مناقشة مناهجها المضمرة . بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الأسماء ، وذكر بعض العناوين ، توضيحاً للاتجاه الحالي الذي تسير فيه الأبحاث . ولا بد لنا قبل كل شيء من إيراد الملاحظة التالية : على الرغم من أن الأبحاث التي تناولت مختلف أنماط التأهيل - التكريس ليست بالقليلة ، فإن الدراسات المونوغرافية التي تقدم عرضاً للمركب التأهيلي - التكريسي بكل تفاصيله تكاد تكون نادرة . لكن بوسعنا أن نذكر هنا ، كتاب : أ. برايم حول الجماعيات السرية للأسرار (*Les Sociétés secrètes des Mystères*) (الترجمة الفرنسية ، 1941) ، وكتاب : بوكرت العادات السرية (*Geheimkulte*) (1951) ، وكتاب : م. إلياده الولادات الصوفية (*Naissances mystiques*) (1959) ، ومؤخراً كتاب فرانك يونغ ، مراسم التأهيل - التكريس (*Initiation Ceremonies*) (1965) ، والملاحظات التي قدمها جيو فيدنغرين في ندوة ستراسبورغ<sup>(4)</sup> .

التصنيف نفسه ينطبق عموماً على الدراسات الخاصة بأنواع التأهيل - التكريس «البدائية». إذ نشر أ. جنسن عام دراسة معبرة كانت مصدر اعترافات ، بعنوان : طقوس ومراسم التأهيل - التكريس **لدى الشعوب الطبيعية** (*Beschneidung und Ritezeremonien bei*

---

Initiation (Conference) , pp. 287-309.

(4)

الولادة من جديد، كما عکف بعض الأنثربولوجيين الأمريكيين مؤخراً على إعادة فحص الوظائف التي تضطلع بها طقوس البلوغ<sup>(5)</sup>. بالمقابل، نجد أن هناك عدداً كبيراً من الدراسات المونوغرافية المحلية. وبما إننا لا نستطيع الإشارة إليها كلها، نكتفي بذكر ما يتعلق منها بأستراليا وأوقيانيا، مثل دراسة أ. الكين: **الإنسان الأصلي المحلي من الدرجة العالية** (*Aboriginal Men of High Degree*) (1946)، ودراسة ر. برندت: **الكونابيببي** (*Kunapipi*) (1951)، ودراسات ف. سبزير<sup>(6)</sup>، ور. بيدنغتون<sup>(7)</sup>، ود. ف. طومسون<sup>(8)</sup>،

Richard Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten,» in: (5) *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1939), pp. 321-328; Edwin Meyer Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology; XXV (Berkeley: [University of California Press], 1929), pp. 249-288; Albert S. Anthony, «The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty,» in: Eleanor E. Maccoy, Theodore M. Newcomb [and] Eugene L. Hartley, eds., *Readings in Social Psychology*, Prepared for the Committee on the Teaching of Social Psychology, 3rd ed. (New York, Holt, 1958), pp. 359-370, and Edward Norbeck, Donald E. Walker and Mimi Cohen, «The Interpretation of Data: Puberty Rites,» *American Anthropologist*, vol. 64, no. 3, Part 1 (June 1962), pp. 463-485.

Felix Speiser: «Über initiationen in Australien und Neu-Guinea,» in: (6) *Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaften beider Basel* (Basel: Birkhäuser, 1929), and «Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee,» in: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie* ([n. p.: n. pb.], 1945-1946), pp. 28-61.

R. Piddington, «Karadjeri initiation,» *Oceania*, vol. 3, no. 1 (1932), pp. (7) 46-87.

Donald F. Thomson, «The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York,» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, = vol. 63 (July - December 1933), pp. 453-537, and E. A. Worms, «Initiationsfeiern

وكتب ومقالات ج. لايар<sup>(9)</sup>، وف. مولمان<sup>(10)</sup> (Wilhelm E. Wilhelm E. Mühlmann)، وأ. شيلزر وك. شميتز<sup>(11)</sup>. أما بالنسبة للأمريكيتين، فهناك أعمال غوسيندي<sup>(12)</sup>، ودي غوي<sup>(13)</sup>، وهابكل<sup>(14)</sup>،

einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien,» *Annali = lateranensi*, vol. 2 (1938), pp. 147-174.

John Layard: *Stone Men of Malekula* (London: [Chatto and Windus], (9) 1942), and «The Making of Man in Malekula,» in: *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1949), pp. 209 ff.

Wilhelm Emil Mühlmann, *Arioi und Mamaia; eine ethnologische*, (10) Studien zur Kulturforschung; 4 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955).

F. Schlesier, *Die Melanesische Geheimkulte* (Göttingen: [n. pb.], 1956); (11) Carl August Schmitz: «Die Initiation bei den Pasum am oberen Ramu, Nordost-Neuguinea,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 81 (1956), and «Zum Problem des Balumkultes,» *Paideuma*, no. 6 (1957), pp. 257-280; Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngada-Mittelflores, Indonesien, etc.* (Mödling bei Wien: [n. pb., n. d.]); C. Laufer, «Jugend-Initiation und Sakraltäder Baining,» *Anthropos*, no. 33 (1938), pp. 401-423, and Hubert Kroll, «Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 70 (1937), pp. 180-220.

Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, Ergebnisse meiner vier (12) Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924, etc., Anthropos-Bibliothek. Expeditions-Serie; vol. 1 - 2, 3 vols. (Mödling bei Wien: [Verlag der internationalen Zeitschrift «Anthropos», 1931-1974]), vol. 2: *Die Yamana* (1937), pp. 940 ff.

C. H. de Goeje, «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of (13) Guiana and Adjacent Countries,» *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44 (1943), and Alfred Métraux: «Les Rites d'initiation dans le vodou haïtien,» *Tribus*, nos. 4-5 (1954-1955), pp. 177-198, et *Le Vaudou haïtien*, 6<sup>ème</sup> ed. (Paris: [Gallimard], 1958), pp. 171 ff.

Josef Haeckel: «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland,» (14) *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vols. 74-77 (1947), pp. 84-114; «Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika,» *Ethnos*, = vol. 12 (1947), pp. 106-122, and «Initiationen und Geheimbünde an der

ومولر<sup>(15)</sup>، وغيرهم. وبالنسبة لأفريقيا، هناك الدراسات المونوغرافية التي وضعها أ. جوهانسون *أسرار قوم البانتو* (*Mysterien eines Bantu*) (1925)، وليو بيتريميو *جمعية الباخيمبا السرية* (*Volkes*) (1934)، وأ. م. فرجيات *الطقوس السرية لدى بدائيي أوبانغي* (*Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui*) (1936)، ودراستي أوهري ريتشاردس *شيسونغو* (*Chisungu*) (1956) حول أنواع تأهيل الفتيات في عشيرة الباباما، وبخاصة المجلدات التي كتبتها دومينيك زاهان حول التأهيل - التكريس لدى الباباما<sup>(16)</sup>.

توافرت لدينا الآن، بفضل الأبحاث الأخيرة، معلومات دقيقة، بل وافية أحياناً، عن بعض أنواع التأهيل - التكريس البدائية. حسبنا أن ذكر منها كتابات غوسيندي عن التأهيل - التكريس لدى الفيجيين، وأعمال زاهان وأودري ريتشاردس حول بعض أنواع التأهيل - التكريس الأفريقية، وأبحاث كارل لوفر حول طقوس

Nordwestküste Nordamerikas,» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 83 (1954), pp. 176-190.

Werner Müller: *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern* ([Wiesbaden: n. pb.], 1954)], and *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Studien zur Kulturforschung; Bd. 15 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955).

Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (Paris: [Mouton], 1960); Leopold Walk, «Initiationszeremonien und pubertätsriten der Südafrikanischen Stämme,» no. 23 (1928), pp. 861-966; M. Plancquaert, *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka*, Préf. du R. P. Pierre Charles (Louvain: [Impr. J. Kuyl-Otto], 1930); Eugen Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als problem der Religionswissenschaft* (Leipzig: [Jordan and Gramberg], 1937), and H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Munich: [n. pb.], 1941).

البيتng، وأبحاث ييدنغتون والكين وبرندت حول التأهيل - التكريسات الأسترالية. من جهة أخرى، لا بد من الإشارة إلى أن فهم مختلف أشكال التأهيل - التكريس قد تحسن تحسنا ملحوظاً بعد التحليلات الثاقبة التي قام بها أمثال: فرنر مولر ومولمان وزاهان وغيرهم من العلماء البحاثة.

### بيانات الأسرار، الجمعيات السرية عند الهندو - أوروبيين

أما بالنسبة لبيانات الأسرار، فالأعمال التي نشرت حولها في السنوات الأخيرة تتصف بنوع من الشكوكية. وكان أ. نوك قد أبرز عام 1952 أن معلوماتنا حول الأسرار الهلينية متاخرة بعض الشيء، لا بل إنها تعكس في أحيان كثيرة مؤثرات مسيحية<sup>(17)</sup>. وفي 1961، أشار ميلوناس في كتابه: *أيلوزيس والأسرار الأيلوزية* (*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*) إلى إننا نكاد لا نعرف شيئاً عن الطقوس السرية، أي عن التأهيل الحقيقي لولوج الأسرار. كما إن هناك العديد من المساهمات الجديدة في فهم أسرار التأهيل - التكريس الهليني واليوناني قد ظهرت خلال مؤتمر ستراسبورغ، ومؤخراً نشر كارل كيريني كتاباً مفيداً للغاية حول الأسرار الأيلوزية<sup>(18)</sup>.

بالمقابل سجل البحث إنجازات مهمة في حقل كان قد ظلَّ

---

A. D. Nock, «Hellenistic 'Mysteries' and Christian Sacraments,» (17) *Mnemosyne*, ser. 4, vol. 5 (1952), pp. 117-213, and bibliographies, in: Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, pp. 162, note 15, 163, note 16 and 164, note 33.

*Initiation* (conference), pp. 154-171 and 222-231, and Karl Kerényi, (18) *Eleusis; Archetypal Image of Mother and Daughter*, Translated from the German by Ralph Manheim, Bollingen series; 65, v. 4. *Archetypal Images in Greek Religion*; v. 4. ([New York: Bollingen Foundation, 1967]).

مهملاً حتى الثلاثينيات، ونحن نعني هنا طقوس تكريس البلوغ والدخول إلى الجمعيات السرية عند مختلف الشعوب الهندو - أوروبية. يكفي أن نشير إلى أعمال ليلي فيزر (1927) وأتو هوفلر (1934) حول التأهيلات - التكريسات герمانية، وإلى الدراسات المونوغرافية التي قام بها فينغرین وستيفن فيكاندر حول الميثولوجيا والطقوس التأهيلية - التكريسية الهندو - إيرانية، وإلى مساهمات جورج دوميزيل عن السيناريوهات التأهيلية - التكريسية عند الجermanيين والرومان والسلتيين، لكي يتبيّن لنا مدى الإنجاز الذي تحقق<sup>(19)</sup>. ولنضف أيضاً أن العالم المختص بالكلاسيكية، جاكسون نايت، كان قد نشر كتاباً صغيراً بعنوان: *البوابات الكومية* (*Cumaean Gates*) (أكسفورد، 1936)، حاول فيه أن يحدد ويشرح العناصر التأهيلية - التكريسية في الكتاب السادس من الإلياذة. كما درس ج. غاجيه مؤخراً الآثار التي تدلّ على معالم تأهيلية - تكريسية نسائية في روما

Lily Weiser-Aall, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, (19) Bansteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1 (Bühl, Baden: [Verlag der Konkordia], 1927); Geo Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte,» *Numen*, vol. 1, no. 1 (January 1954), pp. 16-83, esp. 65 ff.; Stig Wikander, *Der arische Männerbund; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Oriental Collections; v. 947 (Lund: [n. pb.], 1938); Georges Dumézil: *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative* (Paris: [E. Leroux], 1939), pp. 79 ff., et *Horace et les Curiaces*, His les mythes romains ([Paris: Gallimard, 1942]), et Alwyn D. Rees, *Celtic heritage* (New York: [Grove Press], 1961), pp. 246 ff., and bibliographies, in: Eliade, Ibid., pp. 15-16, notes 2, 4, 7-11.

وكان ماريجان مولي يتساءل عما إذا كان احتياز جسر سينفات لم يكن في العصور القديمة عبارة عن اختبار تأهيلي، انظر: Marijjan Molé, «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme,» *Revue de l'histoire des religions*, no. 157 (1960), pp. 155-185, esp. p 182.

القديمة<sup>(20)</sup>. أما العمل الرائع الذي قام به جانمير: حزام النار وملاعبها<sup>(\*)</sup> (*Courroï et Courètes*) (1939)، فهو يستحق تنويعها خاصاً، إذ توصل، هو المختص بالثقافة الهلينية، إلى إعادة ترتيب السيناريوهات التأهيلية - التكريسية المتضمنة في ملحمة تيزيوس وفي التسموفوريات (أعياد تحييها النساء على شرف الآلهة ديميترا)، وفي النظام الإسبارطي الذي وضعه ليكورغوس، ولم يبق مشروع جانمير عملاً أبترأ. فقد عمد أ. بريليخ إلى إبراز الدلالات الأصلية لتلك العادة اليونانية الغربية المتمثلة بانتفال فردة صندل واحدة<sup>(21)</sup>. كما استعاد هذا المؤلف نفسه، في كتابه: *الغوص في البحر الاغريقي* (*Gli eroi Greci*) (روما، 1955)، نظرات جانمير حول أنواع التأهيل - التكريس النسائية وحول الدلاله الطقسية لدخول تيزيوس في المتأهة<sup>(22)</sup>. واستطاعت ماري دلكور من جهتها، أن تعين بعض السمات التكريسية في أساطير هيفايستوس وخرافاته<sup>(23)</sup>.

Jean Gagé, *Matronalia; essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Collection Latomus; v. 60 (Bruxelles: [Latomus, revue d'études latines], 1963), et Brelich, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 34 (1963), pp. 355 ff.

(\*) مبحث في التعليم الإسبارطي وطقوس التأهيل - التكريس الهلينية القديمة (جانمير).

A. Brelich, «Les Monosandales,» *La Nouvelle Clio*, vols. 7-9 (1955- 1957), pp. 469-484.

وانظر أيضاً ورقة بريليخ التي قدمت إلى: *Initiation* (conference), pp. 222-231.

(22) حول الرمزية التأهيلية - التكريسية للمتأهنة، انظر: Clara Gallini, «Pontinjia Dapuritois,» *Acme*, vol. 12 (1959), pp. 149 ff.

Marie Delcourt, *Héphaïstos, ou, La légende du magicien*, bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège; fasc. 146 (Paris; Liège: [Gembloix], 1957).

وفي السنوات الأخيرة نشر البوفسور مركلباخ كتاباً مهماً بعنوان: **الرواية والأسرار عند القدماء** (*Roman und Mysterium in der Antike*) (Mيونيخ وبرلين، 1962) عمل فيه على إقامة البرهان على أن الروايات اليونانية/ الرومانية - سواء رواية الحب والنفس (*Amor and Psyche*) أم رواية الأفسيات (*Ephesiaca*) أو العجشيات (*Aethiopica*) ما هي إلا «نصوص دينية سرية» (بالألمانية *Mysterientexte*)، أي أنها باختصار تحويلات روائية لطقوس تأهيلية. وقد خصص ر. توركان<sup>(24)</sup> مقالاً تحليلياً نقدياً طويلاً لكتابات مركلباخ، لم يعترض فيه على الدلالات الدينية، أو حتى الإشارات إلى ديانة الأسرار التي يمكن استشفافها في بعض الروايات الإسكندرانية. إلا أنه أنكر أن يكون في هذه النصوص الأدبية المثقلة بالكلام المكرور والذكريات المهممة إشارات محددة لديانة الأسرار. ونحن لن نناقش هنا المرتكزات الفعلية التي تستند إليها هاتان المقاربتان المنهجيتان<sup>(25)</sup>. لكن من اللافت أن يذهب أحد كبار أساتذة فقه اللغة الألمانية الكلاسيكية إلى أن بوسعه أن يقرأ في النصوص الهلينية الأدبية نصوصاً تشهد على وجود تجربة دينية سرية ذات بنية تأهيلية.

Robert Turcan, «Le Roman initiatique: A Propos d'un livre récent,» (24) *Revue de l'Histoire des Religions*, no. 163 (1963), pp. 149-199.

انظر من سلسلة *Beiträge zur Klassischen Philologie* (25) Ingrid Löffler, *Die Melampodie; Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*, Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 7 (Meisenheim am Glan: [A. Hain, 1963]); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeia*, Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 8 ([Meisenheim am Glan: A. Hain, 1963]), and Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes; Kyros und Romulus*, Beiträge zur Klassischen Philologie; Heft 10 ([Meisenheim am Glan: A. Hain, 1964]).

## الأشكال النموذجية للتأهيل - التكريس في الأدب الشفهي

أن نقارب الأدب، مكتوبًا كان أم شفهياً من مثل هذا المنظور لأمر يختص به عصرنا، وهو بالتالي أمر مفيد جداً لمعرفة الإنسان الحديث. الواقع، إننا بتنا نشهد منذ بعض الوقت جهوداً متضادرة من قبل المؤرخين والنقاد وعلماء النفس، باتجاه التنقيب في الأعمال الأدبية عن قيم ومقاصد تخرج عن نطاق العمل الفني بالمعنى الحصري للكلمة. فلتذكر، مثلاً، روايات العصر الوسيط التي تعطي دوراً قيادياً رائداً لشخصيات، مثل آرثر، والملك صياد السمك، وبارسفال وغيرهم من الأبطال الذين راحوا يبحثون عن الكأس المقدسة<sup>(\*)</sup>. وقد برهن كتاب العصر الوسيط عن التواصل القائم بين موضوعات الميثولوجيا السلالية ورموزها، وبين سيناريوهات الروايات الأثرورية وشخصياتها. الحال، أن معظم هذه السيناريوهات لها بنية تأهيلية. فهي تدور دائماً حول «بحث» (Quest)، غالباً ما يمتد لزمن طويل نسبياً ويكون دراماتيكي الحبكة، عن أشياء عجيبة أو غريبة يقتضي البحث عنها من بين ما يقتضي، توغل البطل في العالم الآخر. وكانت هذه الروايات الملغوزة موضوعاً لتأويلات جريئة. هكذا، مثلاً، لم تتردد باحثة عالمية ومثقفة مثل جسي وستون في الجزم بأن خرافة الكأس المقدسة حفظت بقايا طقس تكريسي قديم<sup>(26)</sup>.

لم تجد هذه الأطروحة قبولاً عند الاختصاصيين. لكن الوجه

(\*) Le Graal: المعنى الحرفي أنها كأس مقدسة قبل إن السيد المسيح استخدمها في العشاء السري المعروف، ثم اختوت بعد صلبه ما رشح من جروحه من دماء. وقد وضعت في الأدب المسيحي روايات كثيرة تحكي عن عمليات البحث عن هذه الكأس المقدسة (لا سيما من قبل أبطال المائدة المستديرة) التي عرفت بالبحث عن الغرаль (La Quête du Graal).

Jessie Laidlay Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge: (26) [Cambridge University Press], 1920).

الثقافي الذي أحدهه كتاب جسي وستون هو المهم والمعبر في آن واحد، لا لأن ت. إس. إليوت تمكّن من كتابة الأرض الباب (*The Waste Land*) بعد قراءته هذا الكتاب، بل على الأخص لأن نجاح الكتاب المذكور لفت الجمهور إلى كثرة الرموز والأمارات التكرисية في الروايات الأثرورية. حسبنا أن نقرأ الكتاب الممتاز الذي وضعه جان ماركس بعنوان: **الخرافة الأثرورية والكأس المقدسة (La Légende arthurienne et la Graal)** (1952)، أو الدراسة المونوغرافية التي وضعتها انطوانيت فيرز - مونبيه، لكي يتضح لنا أن هذه الأمارات والرموز التأهيلية - التكريسية تؤدي دوراً أساسياً من حيث حضورها ووجودها بالذات، بمعزل عن أي ارتباط عضوي تكويني محتمل مع السيناريوهات الفعلية. فهي، بتعبير آخر، تشكل جزءاً من عالم خيالي وهمي، علمًا بأن هذا العالم لا يقل أهمية بالنسبة للوجود البشري عن عالم الحياة اليومية<sup>(27)</sup>.

في الفترة الأخيرة، حصلت تفسيرات مماثلة تناولت أدبيات شفهية أخرى. ففي سياق دراسة الملحمـة النـيو - إغـريقـية دـيجـينـيـس أـكريـتـاس (*Digenis Akritas*، لم يتردـدـجـ. لـندـسيـ فيـ القـولـ: «والحال إذا تعمـقـناـ فيـ معـنىـ لـفـظـةـ دـيجـينـيـسـ لـوـجـدـنـاـ فيـهاـ الـلـفـظـةـ التـأـهـيلـيـةـ - التـكـرـيـسـيـةـ «الـمـولـودـ مـرـتـينـ». وهي لـفـظـةـ تـسـتـعـمـلـ لـلـدـلـالـةـ

Antoinette Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung zur Geschichte des altfranzösischen Romans im zwölften Jahrhundert von Chrétien de Troyes zu Renaut de Beaujeu* (Bern: [A. Francke], 1951).

قام هنري كاهان (Henry Kahane) ورييه كاهان (Renée Kahane) مؤخراً بالكشف عن الأصول الهرمسية لبارسيفال وفيه يشيران إلى بعض الأمارات التكريسية. انظر: Henry Kahane and Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, in Collaboration with Angelina Peitangel, Illinois Studies in Language and Literature; 56 (Urbana: [University of Illinois Press], 1965), «The test,» pp. 40 ff., «Rebirth,» pp. 74 ff. and «Apotheosis,» pp. 105 ff.

على تكريس الولادة الثانية التي يولدها أحد الفتى بعد اجتيازه بنجاح اختبارات تأهيله وابتلاءاته. ويامكاننا أن نسمى بطننا بأنه ممثل الطقس التكريسي : أي الفتى الذي يتغلب على القوى الظلامية سيدة الأوقات العصبية ، وهو بذلك إنما يرمز إلى شعبه في مماته وفي تجدهه. إن مثل هذا التفسير يتفق مع العديد من عناصر طقوس الخصوبة الإنجابية التي ترافق ديجينيس في الأناشيد الغنائية والقصص الشعرية ، والتي تتجلّى بوضوح في المعتقدات الشعبية المتعلقة بقبره وهراؤته الهرقلية»<sup>(28)</sup>.

وفي كتابه القيم حول الشعر الملحمي (epic poetry) ، وحول شعراء الملاحم والأبطال ، في التبييت ، يستخلص ر. أ. ستين العلاقات القائمة بين الكهان والشعراء الشعبيين من جهة ، كما يبين من جهة أخرى أن شاعر الأبطال والملاحم يتلقى أشعاره من أحد الآلهة ، لكن عليه أن يجتاز تأهيلًا معيناً<sup>(29)</sup> حتى يتسلّى له تلقي الوحي من هذا الإله. أما العناصر التأهيلية - التكريسية المتضمنة في القصائد الباطنية لحكايات الإخلاص في الحب (Fideli d'Amore) (فيدييلي داموري) ، فقد سلطت عليها الأضواء (ولعله بقوة فاقعة) من قبل لوبيجي فاللي عام 1928 ، وبطريقة أكثر تماسكاً من قبل ر. ريكولفي عام 1933<sup>(30)</sup> . وقد تعمق هنري كوربان في تأويل نص

Jack Lindsay, *Byzantium into Europe; the Story of Byzantium as the First Europe (326-1204 A. D.) and its Further Contribution till 1453 A. D.* (London: [Bodley Head], 1952), p. 370.

Rolf Alfred Stein, *Recherches sur l'épopée et le bard au Tibet*, (29) bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises; v. 13 (Paris: [Presses universitaires de France], 1959), esp. pp. 325 ff. et 332.

Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, pp. 126 ff.

لابن سينا، باعتباره تلاوة تأهيلية، وبين بالإضافة إلى ذلك، في كثير من كتبه، العلاقات القائمة بين الفلسفة والعرفان (الغنوص) والتأهيل - التكريس<sup>(31)</sup>.

وكما هو متوقع، فقد جرت دراسة الحكايات الفولكلورية من منظور مشابه. فمنذ عام 1923، كان ب. ساينت إيف قد فسر بعض الحكايات الفولكلورية على أنها هي «الغنوص» التي ترافق طقوس البلوغ السرية. وعام 1946، ذهب الباحث الفولكلوري السوفيتي ف. بروب إلى أبعد من ذلك، إذ اكتشف في الحكايات الشعبية بقايا بعض الطقوس «التأهيلية - التكريسية الطوطمية»<sup>(32)</sup>. وأشارنا في مكان آخر كيف أن مثل هذه الفرضية لا تبدو جديدة<sup>(33)</sup>، ولكننا نعود فتشير إلى أن مجرد صياغة هذه الفرضية لا يخلو من دلاله. ولنضف أيضاً أن البحاثة الهولندي يان دو فرايز قد برهن على استمرارية الموضوعات التأهيلية - التكريسية في سير الأبطال، بل حتى في بعض

---

Henry Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*, bibliothèque iranienne; v. (31) 4-5, 2 vols., 2nd ed. (Téhéran: [Département d'iranologie de l'institut franco-iranien], 1954); *Avicenna and the visionary recital*, Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 66 (New York: Pantheon Books, 1960), and «Le Récit d'initiation et l'hermetisme en Iran,» in: *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1949), pp. 149 ff.

Pierre Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles: Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)* (Paris: [E. Nourry], 1923), et V. Ia. Propp, *Istoricheskie korni volshебnoi skazki* (Leningrad: [Izd-vo Leningradskogo universiteta], 1946).

Mircea Eliade: «Les Savants et les contes de fées,» *La Nouvelle revue française*, vol. 4 (may 1956), pp. 884-891, et *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963), pp. 195-202.

**ألعاب الأطفال**<sup>(34)</sup>. وفي عمل ضخم حول رمزية الحكايات الفولكلورية، فحصت هدفيك فون بيت، وهي مؤلفة سويسرية، الأمارات التأهيلية - التكريسية على ضوء مدرسة يونغ في علم النفس<sup>(35)</sup>.

### مساهمات المحللين النفسيين والنقاد الأدبيين

كل شيء كان يشير إلى أن موضوعنا هذا كان سيفلت اهتمام المحللين النفسيين. كان فرويد يشجع بحماسة أبحاث أوتو رانك حول أساطير الأبطال. ومنذ ذلك الحين ما فتئت تتکاثر أدبيات التحليل النفسي التي تتناول طقوس التأهيل - التكريس ورموزه. نذكر من ذلك إحدى آخر المساهمات وأهمها في التفسير التحليلي لطقوس تكريس البلوغ، وهي التي وضعها برونو بتلهايم بعنوان: **الجرح الرمزية** (*Symbolic Wounds*) (1954، الطبعة الجديدة 1962). لكن ما كان أكثر دلالة في هذا السياق هو التفسير التحليلي للكتابات الأدبية. فعام 1934 نشرت مود بودكنز كتابها: **الأشكال الطرازية النموذجية في الشعر** (*Archetypal Patterns in Poetry*)، وفيه طبقت أفكار يونغ حول «الطراز النموذجي للولادة الجديدة»، وفسرت البحار القديم

---

Jan de Vries: *Betrachtungen zum Märchen*, Folklore Fellows, FF (34) Communications; no 150 (Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1954); *Heldenlied en Heldensage* (Aula-boeken, Utrecht: [Het Spectrum], 1959), esp. pp. 194 ff., and *Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel, Kulttanz*, Folklore Fellows, FF Communications; v. 70, no. 173 (Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1957).

Hedwig von Roques-von Beit, *Symbolik des Märchens*, 2 Bd. (Bern: [A. (35) Francke], 1952-?), Bd. 2: *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (1956).

*Critique*, no. 89 (October 1954), pp. 904-907.

انظر ملاحظاتنا في:

لـ **كولريدج، والأرض اليباب** (*Ancient Mariner*) (*Waste Land*)  
لـ **لاليوت** باعتبارهما إسقاطاً شعرياً لعملية تأهيلية (لا واعية).

وفي المدة الأخيرة عمد جان ريشر في كتابه: **نرفال: التجربة والإبداع** (*Nerval: Expérience et création*) (1963) إلى تحليل ثاقب تناول فيه البنية التأهيلية - التكريسية لقصيدة أوريليا. على كل حال، فقد كان جيرار دو نرفال واعياً لما في تجربته الشعرية من دلالة طقسية. كتب يقول: «ومنذ اللحظة التي تيقنت فيها إنني كنت خاضعاً لابتلاءات التأهيل - التكريس المقدس، تملكت ذهني قوة لا تفهر. فكنت أعتبر نفسي بطلاً من الأبطال يعيش في رعاية الآلهة..»<sup>(36)</sup>. ويرى جان ريشر أن موضوعة هبوط أورفيوس إلى الجحيم تطغى على كل أعمال نرفال. بيد أن هذا «الهبوط إلى العالم السفلي» (باللاتينية) يشكل الابتلاء التكريسي بلا منازع. ولا شك في أن نرفال كان قدقرأ الكثير من الكتب الباطنية والهرمسية والعرفانية. لكن من الصعب على المرء أن يعتقد أن شاعراً بمستواه قد اختار البنية التأهيلية - التكريسية بسبب قراءته بعض الكتب حول هذا الموضوع. أضف إلى ذلك أنه لذى مغزى أن يكون نرفال قد شعر بضرورة صياغة وتقويم تجاربه الفعلية أو المتخيلة بلغة تأهيلية.

على كل حال، فقد عثر النقاد على موضوعات مماثلة في كتابات مؤلفين غير مطلعين على الأدبيات الباطنية السرية. هذه مثلاً حال جول فرن الذي فسرت بعض كتبه - وعلى رأسها: رحلة في جوف الأرض (*L'Ile Voyage au centre de la terre*)، والجزيرة الغامضة (*Le Chateau des Carpathes*)، وقصر الكارباتيين (*mystérieuse*) - بوصفها روایات تأهيلية. وليس على المرء إلا أن يقرأ دراسة ليون

---

Jean Richer, *Nerval: Expérience et création*, p. 512.

: (36) تقلأ عن:

سيلبيه حول الرواية التأهيلية - التكريسية في فرنسا في زمن الرومانطيقية حتى يتبيّن له ما يمكن أن يقدمه النقد الأدبي من مساهمة في بحثنا<sup>(37)</sup>.

لكن النقاد الأميركيين بوجه خاص هم الذين قطعوا شوطاً بعيداً جداً في هذا الاتجاه. بل إن بوسعنا القول إنَّ عدداً كبيراً من النقاد يفسرون الأعمال الأدبية من منظار مستمد من منهجية مؤرخي الأديان: فالأسطورة والطقس والتأهيل - التكريس والبطل والموت الشعاعي والابتعاث والولادة الجديدة . . . إلخ. صارت تشكل اليوم جزءاً من المصطلحات الأساسية في التأويل الأدبي. وما أكثر الكتب والدراسات التي تحلل السيناريوهات التأهيلية - التكريسية المستترة التي تنطوي عليها القصائد والقصص والروايات. وقد تعرف البعض إلى مثل هذه السيناريوهات، ليس فقط في رواية موبى ديك<sup>(38)</sup> (Moby Dick) مثلاً، بل في رواية فالدن (Walden) لتورو<sup>(39)</sup>، وفي روايات كوبر<sup>(40)</sup> وهنري جايمس، وفي رواية هوكلبرى الفنلندي (The Bear) لمارك توين، ورواية: الدب (Huckleberry Finn) لفوكنر<sup>(41)</sup>. وفي كتاب صدر مؤخراً بعنوان البراءة الجذرية (Radical Innocence).

---

Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du (37)  
romantisme,» *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 4 (1964), pp. 22-40.

Newton Arvin, *Herman Melville*, American Men of Letters Series (38)  
([New York: Sloane, 1950]).

Stanley Edgar Hyman, «Henry Thoreau in Our Time,» *Atlantic (39)  
Monthly*, Vol. 178 (November 1946), pp. 137-176, and Richard Warrington  
Baldwin Lewis, *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the  
Nineteenth Century* (Chicago: [University of Chicago Press], 1955), pp. 22 ff.

Lewis, *Ibid.*, pp. 87 ff. and 98 ff. (40)

Richard Warrington Baldwin Lewis: in: *Kenyon Review*, vol. 13 (41)  
(Autumn 1951), and *The Picaresque Saint; Representative Figures in Contemporary  
Fiction* (New York: [n. pb.], 1961), pp. 204 ff.

عنوانه جدليات التأهيل - التكريس، يستشهد فيه بكتابات شيرلوك أندرسن وسکوت فيتزجيرالد ووولف فوكنر.

ومن الممكن أن تكون السير الذاتية لبعض الكتاب المهمين (أي خصوصاً حين يتحدثون عن أزماتهم وعذابتهم وابتلاءاتهم) قد جرى تفسيرها في ضوء مثل هذه الجدليات التأهيلية - التكريسية. وكما رأينا منذ قليل، فإن الشكل النمطي للتكريسية التي فك رموزها ريشر في حالة أوريليا، ربما كانت تدل على أن جيرار دو نرفال كان قد اجتاز أزمة مماثلة في العمق لطقس من طقوس الانتقال بالفرنسية (*Rite de passage*). وليس حال نرفال فريدة من نوعها. إذ لست أدرى ما إذا كانت مرحلة الشباب عند غوته، مثلاً، قد حللت من منظار مشابه. لكن غوته الكهل يصف في *الشعر والحقيقة* (*Dichtung und Wahrheit*) تلك التجارب المضطربة والمتوترة التي يصفها في كتابه *العاصفة والأعمق* (*Sturm und Drang*), بلغة تذكرنا بالطراز «الكهاني» من التأهيل - التكريس. إذ يتحدث غوته عما عرفته تلك السنوات من عدم استقرار، وغرابة أطوار وانعدام مسؤولية. وهو يعترف بأنه أضاع فيها وقته ومواهبه على حد سواء، وأن حياته كانت قد غدت فيها بلا هدف ولا معنى. كان يعيش على حد قوله «حالاً من الفوضى»، وكان «مزقاً مقطوع الأوصال». (بالألمانية *in solcher vielfachen Zerstreuung, ja Zerstückelung meines Wesens*).

والحال، وكما هو معلوم، فإن التمزق وتقطيع الأوصال، وكذلك «حال الفوضى» (أي حال عدم الاستقرار النفسي والذهني)، ليستا سوى سمات مخصوصتين من سمات التأهيل - التكريس الكهائي. ويمكننا القول إنه على غرار الكاهن العتيق الذي يتوصل عبر مرحلة التأهيل - التكريس إلى اكتساب شخصية أقوى وأكثر إيداعاً، فإن

غوطه قد حقق نضجه الروحي وصار سيد حياته وإبداعه بعد مرحلة «العاصرة والأعمق».

### معان برسم العالم الحديث

لسنا هنا بقصد الحكم على صحة مثل هذه المشاريع أو تقويم نتائجها. لكننا نكرر القول إنه لأمر ذي دلالة أن يكون عدد من الأعمال الأدبية قد فسر (من قبل المؤرخين والنقاد وعلماء النفس) بوصفه يرتبط بشكل مباشر (وإن يكن لا واعياً) بالتأهيل - التكريس. وهذا أمر ذو دلالة من أوجه عدة. أولاً، لأن التأهيل - التكريس، في أكثر أشكاله تعقيداً، يلهم الإبداع الروحي ويوجه مسيرته: ففي عدد من الثقافات التقليدية ينشأ الشعر والاستعراضات والحكمة بوصفها حصيلة مباشرة للمران التأهيلي - التكريسي. وسيكون مفيداً أن ينصرف البعض حالياً إلى دراسة العلاقات القائمة بين التأهيل - التكريس وأكثر الأشكال «نبلأ» وإبداعاً في التعبير عن ثقافة من الثقافات. لقد سلطت الأضواء في ما مضى على الطابع «التأهيلي - التكريسي» لعملية التوليد السقراطية<sup>(42)</sup>. وبإمكاننا أن نقيم تقارباً مماثلاً بين وظيفة التأهيل - التكريس ومسعى هوسرل الظاهراتي (الفينومينولوجي): والحق أن الظاهراتية تعمل على إلغاء التجربة «الدهرية»، أي تلك التي يقوم بها الإنسان الطبيعي. والحال، أن ما يعنيه هوسرل «بالوضع الطبيعي» للإنسان يتفق مع ما تعتبره المجتمعات التقليدية حالاً عابرة دهرية سابقة على التأهيل - التكريس. فالمؤهل ينتقل عبر تكريس البلوغ إلى عالم مقدس، أي إلى العالم الذي تعتبره الثقاقة التي ينتمي إليها بمثابة العالم الفعلى والحاصل

---

Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, p. 114.

للمعنى - تماماً كما تتوصل الذات بوصفها عقلاً مفكراً إلى إدراك الواقع الفعلي للعالم وذلك عبر الاختزال الفينومينولوجي.

لكن مثل هذا البحث هو أيضاً ذو فائدة ومحفز من أجل بلورة فهم للإنسان الغربي الحديث. فالرغبة في فك رموز السيناريوهات التأهيلية - التكريسية في الأعمال الأدبية والفنية (مثل الرسم، والسينما) لا تتم فقط عن إعادة الاعتبار للتأهيل بوصفه عملية انبعاث وتحول روحيين، بل تتم أيضاً عن ضرب من الحنين لخوض تجربة من هذا القبيل. فمن المعلوم أن التأهيل - التكريس بالمعنى التقليدي للكلمة قد مضى وانقضى في أوروبا منذ زمن طويل. لكن الرموز والسيناريوهات التأهيلية - التكريسية ما زالت باقية على مستوى اللاوعي، وبخاصة في الأحلام وفي العالم التخييلي. ولا شك في أن هناك دلالة ومحفز في انصراف البعض في أيامنا هذه إلى دراسة هذه الرواسب المتبقية باهتمام كان من الصعب تصور وجوده لخمسين أو ستين سنة خلت. لقد بين لنا فرويد أن بعض الميول والقرارات الوجودية لا تصدر عن الوعي. من هنا نرى أن هذا الانجداب الشديد نحو الأعمال الأدبية والفنية ذات البنية التكريسية لأمر بليغ المعنى. وكانت الماركسية والتحليل النفسي قد أثبتتا فاعلية تبديد الأوهام عندما يكون المقصود إدراك المعنى الحقيقي - أو المعنى الأصلي - لتصرف ما، أو لعمل ما، أو لإبداع ثقافي ما. أما في حالنا هذه، فعلينا أن نبدد الأوهام بالمقلوب، أي أن علينا، بتعبير آخر، أن «تنزع الأوهام» عن العالم واللغات التي تبدو لنا في ظاهرها دهرية (أو دنيوية)، وذلك في حقول الأدب والفنون التشكيلية والسينما، بأن نكشف أستار كل عناصرها القدسية، على الرغم من أنها طبعاً قدسية متتجاهلة، مستترة، أو أنها متفسخة. لا شك في أن «القدسية» في عالم منزوع القدسية مثل عالمنا لا يعبر عن حضوره

وفعله إلا في العالم الخيالية. لكن التجارب الخيالية هي أمور تدخل في صلب تكوين الكائن البشري، فلا تقل في ذلك شأنًا عن تجاربه اليقظة. وفي هذه الحال، يكون الحنين إلى الامتحانات والسيناريوهات التأهيلية التكريسية - وهو حنين نستشفه عبر كثير من الأعمال الأدبية والتشكيلية - يكشف عن رغبة الإنسان الحديث وتوقفه إلى ضرب من التجديد النهائي، الشامل، إلى ضرب من التجديد (باللاتينية *renovatio*) من شأنه أن يغير وجوده تغييرًا جذريًّا.

لذا، فإننا نعتبر أن الأبحاث المستجدة التي عرضنا لها عرضاً سريعاً، لا تمثل فقط مساهمات مفيدة في حقول تاريخ الأديان والإثنولوجيا والاستشراق والنقد الأدبي، بل إن من شأنها أن تفهم بوصفها تعبيرات خصوصية مميزة للهيئة الثقافية للعصور الحديثة.

## 8

### مقدمة نقدية لتاريخ الثنوية الدينية: الأزواج والتقاطبات

#### تاريخ مسألة

للثنوية الدينية والفلسفية تاريخ طويل، سواء في آسيا أم في أوروبا. فلن أحاول هنا معالجة هذه المسألة الهائلة الحجم. لكن الثنوية وبعض المشكلات الأخرى المتصلة بها - مثل التقاطب والتضاد والتكامل - أخذت تعالج منذ بدايات هذا القرن من منظار جديد، بحيث إننا ما زلنا تحت وقع النتائج التي أدت إليها هذه الأبحاث، وبالخصوص لجهة ما أثارته من فرضيات. ولعل التحول الذي طرأ على طبيعة النظر إلى المشكلة التي نحن بصددها قد بدأ مع دراسة دور كهaim وموس «في بعض الأشكال البدائية من التصنيف: مساهمة في دراسة التصورات الجماعية»<sup>(1)</sup>. صحيح أن المؤلفين لم يتطرقوا بصورة مباشرة لمشكلة الثنوية ولا لمشكلة

---

*L'Année sociologique*, -1927: Bibliothèque de philosophie contemporaine (1)  
(Paris: Félix Alcan, 1903), pp. 1-72.

التقاطب، لكنهما سلطا الضوء على بعض أنماط التصنيف الاجتماعي القائمة، في نهاية التحليل، على مبدأ مماثل، وتعني قسمة المجتمع والطبيعة إلى قسمين اثنين. وقد لاقت هذه المقالة صدى إيجابياً استثنائياً خصوصاً في فرنسا. فهي في الواقع تمثل إحدى أوائل تمظهرات ما يمكن تسميته بالنزعة الاجتماعية، أي علم الاجتماع وقد نصب عقيدة كلامية؟ لقد كان دور كهaim وموس يعتبران أنهما قد أقاما البرهان على أن الأفكار تنتظم وفقاً لنموذج يقيمه المجتمع. وبالتالي، فإن هناك، بحسب رأيهما، ترابطًا وثيقاً بين النسق الاجتماعي والنسق المنطقي. فإذا كان الكون منقسمًا إلى مناطق متفاوتة التركيب (سماء وأرض، أعلى وأسفل، يمين يسار، الجهات الأربع... إلخ) فلأن المجتمع نفسه منقسم إلى عشائر وطواطم.

ولا نريد أن ندخل في مناقشة هذه النظرية، إذ يكفي القول فقط إن دور كهaim وموس لم يبرهننا - ولم يكن بمقدورهما أصلاً ذلك - على أن المجتمع كان السبب أو النموذج للتصنيف الثنائي والثلاثي الأطراف<sup>(2)</sup>. جل ما يستطيع المرء أن يجزم به هو أن ثمة المبدأ نفسه يحكم التصنيفات المتعلقة بالكون، كما يحكم التصنيفات المتعلقة بالمجتمع. فإن كان لا بدّ من تعريف «أصل» المبدأ الذي يضفي الترتيب والتنسيق على الفوضى الموجودة قبلًا، فال الأولى أن يصار إلى البحث عن أصل هذا المبدأ في التجربة الابتدائية «للمقصد» أو وجهة السير في الفضاء (الحيز المكاني).

(2) كان رودني نيدهام قد أشار، في مقدمته لترجمة هذا البحث، إلى أهم الاعتراضات عليه. انظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Translated from the French and Edited with an Introd. by Rodney Needham ([Chicago: University of Chicago Press, 1963]), pp. xvii-xviii and xxvi-xxvii.

مهما يكن من أمر، فقد كان لدراسة دوركهایم وموس صدى كبيراً. إذ يذكر ر. نيدهام في مقدمة ترجمته الإنجليزية لها زهاء عشرين اسمأً و«كتاباً» استلهمت هذه الدراسة واسترشدت بها. من بين أهم هذه الأسماء، يجب الإشارة إلى دراسة روبرت هرتز حول أفضلية اليد اليمنى، حيث يخلص المؤلف إلى أن الثنوية عند البدائيين - وهي في رأيه مبدأ جوهري في فكرهم - تطغى على مجلمل تنظيمهم الاجتماعي، وأن الامتياز الذي تتمتع به اليد اليمنى يفسّر بموجب التقاطب الديني الذي يفصل ويضاد بين المقدس (السماء، الرجل، اليمين... إلخ)، والدنيوي (الأرض، المرأة، اليسار... إلخ)<sup>(3)</sup>. من جهة أخرى، لم يتردد المستشرقون اللامع مارسيل غرانيه في القول، عام 1932، إن «الصفحات القليلة التي تفردها هذه الدراسة (دوركهایم - موس) للكلام على الصين يجب أن

Robert Hertz, «La Prééminence de la main droite: Etude sur la polarité (3) religieuse,» *Revue philosophique*, no. 68 (1909), pp. 553-580, esp. pp. 559 and 561 ff.

إن مشكلة اليمين واليسار في التصنيف الرمزي «البدائي» قد درسها مؤخرًا. يدللان في: «اليد اليمنى واليد اليسرى عند الكاغورو: ملاحظة حول التصنيف الرمزي». انظر: T. O. Beidelman, «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification,» *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 31, no. 3 (July 1961), pp. 250-257; John Middleton, «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda,» *History of Religions*, vol. 7, no. 3 (February 1968), pp. 187-208, and Rodney Needham: «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism,» *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 30, No. 1 (January 1960), pp. 20-33; «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification,» *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 37, no. 4 (October 1967), pp. 425-452, and *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classifications*.

والكتاب الأخير ينشر قريباً [وقد صدر الكتاب فعلاً عام . 1973 (المترجم)].

تكون معلماً بارزاً في تاريخ الدراسات الصينية»<sup>(4)</sup>.

خلال الربع الأول من هذا القرن، وبفضل المعرفة المتزايدة بأوضاع المؤسسات الاجتماعية والسياسية، دهش الباحثون من العلماء وتحيروا لكثره أعداد التنظيمات الاجتماعية وتعدد أشكال «الثنوية». وظهرت في إنجلترا مدرسة «انتشارية» ما لبست أن سيطرت هناك بالتلازم مع اجتماعية دوركهايم وتلامذته في فرنسا. ورأى أتباع المدرسة الإنجليزية أن التنظيمات الاجتماعية ذات النمط الإثنوي هي من نتاج الأحداث التاريخية، وبالتحديد اختلاط شعوبين مختلفين كان لأحدهما، وهو الغازي المتتصر، أن ييلور نسقاً اجتماعياً بالتعاون مع الأهالي سكان البلاد الأصليين. هكذا فسر الأنثروبولوجي الإنجليزي ريفرز وجود التنظيم الثنائي في ميلانيزيا<sup>(5)</sup>.

لا أني أن أحمل هنا الأيديولوجيا التي استندت إليها المدرسة الانتشارية الإنجليزية ولا مناهج البحث التي تابعتها. لكن علينا أن نعلم أنها لم تكن ظاهرة معزولة. فقد كانت هناك حركة بكاملها، استهلّها راتزل ونظمها وطورها من بعده ف. غرابنر وفلهم شميدت، سعت لإدخال بعد الزمني، ومن ثم طرائق البحث التاريخية على الدراسة الإثنولوجية. وقد انخرط ريفرز وتلامذته في هذه الحركة من دون أن يوافقا على المنهج التاريخي - الثقافي لغرابنر وشميدت. وقد

---

Marcel Granet, *La Pensée chinoise, L'évolution de l'humanité, synthèse* (4) collective; [1. section. XXV bis.] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934), p. 29, note 1.

William Halse Rivers Rivers: *The History of Melanesian Society*, Percy (5) Sladen Trust Expedition to Melanesia. Publications; 1, 2 vols. (Cambridge: [Cambridge University Press], 1914), vol. 2, chap. 38, and *The History of Melanesian Society* (London: [n. pb.], 1924).

استلهمت هذه الأبحاث من اعتبارين أساسين: أولهما، وجود قناعة بأن البدائيين لا يمثلون «شعوبًا طبيعية» (بالألمانية *Natur-völker*) بل إنهم من صنع التاريخ. وثانيهما، التسلیم بمبدأ يقول بفقر لا بل بغياب الخلق والإبداع في المجتمعات الغابرة ما يجعل التشابهات بين ثقافات مختلفة تفسر بشكل حصري تقريرياً بفعل الانتشار.

بعد وفاة ريفرز اتخذت الانتشارية في إنجلترا شكل نزعة الجامعية المصرية - وذلك بناء على أبحاث غرافتون إليوت سميث وو. بيри. فقد أعاد بيري في كتابه *أبناء الشمس* (1925) تركيب مجرى التاريخ العالمي على النحو التالي: في أوقيانيا وإندونيسيا والهند وأمريكا الشمالية كان التنظيم الشتوي أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي، وذلك باستثناء الأقوام التي ظلت في مرحلة القطاف والتقطاط الغذاء، والتي كانت متوقفة على شكل جماعات من العائلات. وكان هذا الانقسام الأزدواجي للعشيرة يترافق مع جملة من العناصر الثقافية المخصوصة، أهمها نسق العشائر الطوطمية، وتقنية الري، وحجارة المغليث، والأشياء المصنوعة من الحجر المصقول... إلخ. ويرى إليوت سميث وبيري أن هذه العناصر الثقافية كلها مصرانية الأصل. فابتداء من الأسرة الخامسة كان المصريون [على ما يفترض هذان الباحثان] قد شرعوا بتنظيم حملات بعيدة بحثاً عن الذهب واللؤلؤ والنحاس والتوابيل... إلخ. وكان «أبناء الشمس» هؤلاء يحملون معهم، أينما حلوا، أسلوبهم الحضاري - الري، حجر المغليث<sup>(\*)</sup> - وتنظيمهم الاجتماعي ويفرضونهما على الشعوب التي يحلون بينها. باختصار، يرى أصحاب نزعة الجامعة المصرية أن وحدة الشكل في معظم العالم

---

(\*) : حجر غير منحوت مستخدم في الآثار الراقية في عصور ما قبل التاريخ. *Mégalithe*

الغابر، والذي يتضمن باقتصاد القطاف والصيد، إنما تشهد على الفقر الإبداعي لدى البدائيين. كما إنّ شكل المجتمعات التقليدية الذي يكاد يكون واحداً من حيث بنائه المزدوجة، ينم من ناحية أخرى، عن تبعيتها المباشرة أو غير المباشرة للحضارة المصرية، ما يدلُّ، مجدداً، على الطابع الفقير للإبداع البشري.

من المفيد أن يحلل المرء في يوم ما أسباب ذلك المذمود، والعبير مع ذلك الذي عرفته المدرسة الانتشارية حاملة نزعـة الجامعة المصرية. فقد وصلت «أرخنة» الثقافات البدائية مع كتابات إليوت سميث، وو. بيـري إلى أوجهها. وصار لـكـلـ هذا العالم الغابر، بـكـلـ تنوعـاته الغنية من أـوقـيـانـياـ إلىـ أمرـيـكاـ الشـمـالـيـةـ، «ـتـارـيخـ» مـعـيـنـ. لكنـ هـذـاـ التـارـيخـ هوـ التـارـيخـ نـفـسـهـ فـيـ كـلـ مـكـانـ، وـقـدـ تـحـقـقـ عـلـىـ يـدـ جـمـاعـةـ بـشـرـيةـ بـعـيـنـهـاـ هـمـ «ـأـبـنـاءـ الشـمـسـ»ـ، أوـ عـلـىـ يـدـ مـمـثـلـيـ هـذـهـ جـمـاعـةـ أوـ مـقـلـدـيـهاـ أوـ وـرـثـتـهـاـ. وـكـانـ هـذـاـ التـارـيخـ المـوـحـدـ الـذـيـ يـشـمـ الـكـرـةـ الـأـرـضـيـةـ مـنـ أـقـصـاهـ إـلـىـ أـقـصـاهـ، يـرـدـ مـنـ حـيـثـ مـرـكـزـهـ وـمـصـدـرـهـ الـوـحـيدـيـنـ، إـلـىـ مـصـرـ الـأـسـرـةـ الـخـامـسـةـ. أـمـاـ أـهـمـ الـبـرـاهـيـنـ عـلـىـ وـحدـةـ التـارـيخـ الـمـذـكـورـ فـهـوـ، فـيـ رـأـيـ بـيـريـ، وـجـودـ التـنـظـيمـ الثـنـويـ الـذـيـ يـسـتـطـنـ قـسـمـةـ اـزـدواـجـيـةـ تـنـازـعـيـةـ لـلـمـجـتمـعـ.

### التـارـيخـيـةـ وـالـاخـتـزالـيـةـ

باختصار، وما أن جاءت العـشـرـيـنـياتـ [ـمـنـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ (ـالـمـتـرـجـمـ)]ـ. حـتـىـ صـارـ التـصـنـيفـ الثـنـويـ لـلـمـجـتمـعـاتـ وـلـلـعـالـمـ، معـ كـلـ ما يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ مـنـ رـؤـىـ كـوـنـيـةـ وـمـيـثـولـوـجـيـاـ وـطـقـوـسـ، يـعـتـبـرـ بـأـنـهـ كـانـ لـهـذـاـ التـقـسـيمـ أـحـدـ أـصـلـيـنـ: إـمـاـ «ـأـصـلـ اـجـتـمـاعـيـ»ـ (ـدـوـرـكـهـاـيـمـ وـمـدـرـسـتـهـ)، وـإـمـاـ «ـأـصـلـ تـارـيخـيـ»ـ، وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـ الثـانـيـةـ فـإـنـهـ كـانـ نـتـيـجـةـ اـتـحـادـ بـيـنـ جـمـاعـتـيـنـ عـرـقـيـتـيـنـ: أـقـلـيـةـ مـنـ الـفـاتـحـيـنـ الـمـتـحـضـرـيـنـ وـأـكـثـرـيـةـ مـحـلـيـةـ مـتـأـخـرـةـ مـاـ زـالـتـ فـيـ الـمـرـحـلـةـ الـبـدـائـيـةـ (ـإـلـيـوتـ سـمـيـثـ

وأنصار مدرسة الجامعة المصرية). صحيح أن «التاريخيين» لم يقعوا جميعهم في الشطط الذي وقعت فيه المدارس الانتشارية القصوية، لكنهم كانوا يميلون كلّما واجهوا شكلاً معيناً من أشكال «الثنوية» إلى تفسيره «تاريخياً» بوصفه نتيجة من نتائج اصطدام شعبيين مختلفين ثم اختلاطهما بعد ذلك. هكذا كان أندريله بغاينول في كتابه مقالة حول أصول روما (1916)، يفسّر نشأة الشعب الروماني باتحاد اللاتين، أي الهندو - أوروبيين، مع السابيين الذين هم في رأيه جماعة إثنية تنتهي إلى منطقة البحر المتوسط.

«أما من حيث ديانتهم، فالهندو - أوروبيون كانوا وراء تكريس حرق الموتى، في حين أن السابيين هم الذين كرسوا الدفن في المدافن (...)، كما إنّ الهندو - أوروبيين هم الذين أدخلوا إلى إيطاليا هيكل النار وعبادة النار الذكرية، والشمس والطائر، واستقبحوا تقديم الأضاحي البشرية. بينما كانت هيكل السابيين عبارة عن أنصاب يذلّكونها بالدماء، وهم عبدوا القمر والشaban، وقدموا لآلهتهم أضاحي بشرية»<sup>(6)</sup>.

لقد عمل جورج دوميزيل منذ عام 1944 على تفكيك هذه التركيبة بصبر وأناة<sup>(7)</sup>. وبينما نعلم الآن أن صيغتي القبور، بين محارق ومدافن، لا تعكس ثنوية إثنية. إذ إنّ هاتين الصيغتين غالباً ما كانتا تتعايشان<sup>(8)</sup>. أما في ما يتعلق بحرب روملوس وقبوته الرومان مع

Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, bibliothèque historique. Collection «les religions de l'humanité» (Paris: Payot, 1966), p. 72.

Georges Dumézil, *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II)*, la montagne Sainte - Geneviève; [3] (Paris: [Gallimard], 1944), chap. 2.

Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, pp. 75 ff.

تيوس تاتيوس وقومه السابيين، فقد بين دوميزيل أن مثل هذه الحرب كانت موضوعاً يتكرر في الميثولوجيا الهندو - أوروبية، وقارنها بحرب أسطورية أخرى وقعت، بحسب التراث الإسكندنافي، بين جماعتين إلهيتين هما الأَس والفنان. وال Herb بينهما، شأنها شأن الحرب بين الرومان والسابيين، لم تصل إلى حد المعركة الفاصلة. إذ إنَّ الفريقين ما لبثا أن تبعا من جولات الكَرْ والفَزْ وعقدا سلماً بينهما. وهكذا عمد مجتمع الأَس إلى تقبل أَبْرَز زعماء الفنان، الإلهين نيوردهر وفراير والإلاهة فريجا التي حملت إليهم الخصب والثروة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد ثمة نزاع بين الأَس والفنان. (ويمكننا هنا أن نضيف أن هذه الحرب الأسطورية الإسكندنافية وجدت هي الأخرى «أرختتها» من جانب عدد من العلماء: إذ فسرت المعركة الطويلة التي جرت بين القومين اللذين اتحدا في نهاية الأمر في أمة واحدة، تماماً مثلما فعل السابيون واللاتين في روما.

هكذا إذًا، وكما تكفي هذه الأمثلة للتوضيح، فإن العلماء الباحثة سعوا للوصول إلى «أصل» عيانِي، أكان تنظيمياً اجتماعياً أم حدثاً تاريخياً، لِكُلِّ شكل من أشكال الثورية والقطبية والتضاد. غير أنهم سعوا مؤخراً إلى تخطيء هذين المنظورين اللذين يمكن تسميتهم بالمنظور الاجتماعي والمنظور التاريخي. فالبنية على سبيل المثال تفسر مختلف أنماط التقابل، بوصفها تعبيرات عن نسق متماسك، شديد المفاصل، على الرغم من أن هذا النسق يشتغل على المستوى اللاواعي من الذهن. فنرى فقه اللغة يتذكر مع تروبيتسكوي على دراسة البنية اللاواعية في اللغة. كما نرى كلود ليفي - ستروس يعكف على تطبيق النموذج اللساني على تحليل العائلة منطلقاً من المبدأ القائل إن القرابة هي نسق اتصال شبيه باللغة، وأن أزواج التقابل (أب - ابن، زوج - زوجة ... إلخ). تتمفصل في نسق غير قابل

للفهم إلا من منظار تزامني (سنكرونيكي). وفي تحليله البنوي للأساطير استخدم ليفي - ستروس التمذج اللساني نفسه. وهو يقول بهذا الصدد: «إن الفكر الأسطوري ينطلق من وعي بعض الناقضات، ثم يتوجه وجهة التوسط التدريجي بينها»<sup>(9)</sup>.

خلاصة الأمر أن التقاطبات والتقابلات والتضادات والتضاربات ليست ذات أصل اجتماعي، كما أنها لا تفسر بأحداث تاريخية. بل هي تعبّر عن نسق متماسك كل التماسك يكم النشاط اللاواعي الذي يزاوله الذهن. وبالتالي فإننا هنا حيال بنية للحياة، يرى ليفي - ستروس أنها مماثلة لبنية المادة. أي أنه ليس هناك إنقطاع في التواصل بين التقاطبات والتضادات التي نجدها، سواء على مستويات المادة أو الحياة أو الأعماق النفسية أو اللغة أو التنظيم الاجتماعي، فضلاً عن مستوى الإبداعات الأسطورية والدينية. هكذا، يصار إلى استبعاد الاجتماعية والتاريخية ليحل محلّها مذهب اختزالى مادى يطمح، على الرغم من أنه أكثر دقة ورهافة، إلى أبعد مما كانت تطمح إليه المذاهب المادية الكلاسية أو الوضعية.

وبما إنني مؤرخ أديان فإني سأستخدم مقايرية أخرى مختلفة، فإذا كان لنا أن ندرك وظيفة التقاطبات في فكر المجتمعات الغابرة والتقليدية وفي حياتها الدينية، فإن ذلك يتطلب جهداً تأويلياً وليس عملاً على نزع الأوهام. والوثائق التي بين أيدينا (سواء أكانت أساطير أم لاهوتيات أم أنساق تقسيم للمجال أم طقوساً يزاولها فريقان متناقضان أم إثنينات إلهية أم ثنويات دينية ... إلخ) تشكل، كل بحسب نمط كينونته المختص به، نماذج من إبداعات الفكر البشري.

---

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris: [Plon], 1958), pp. (9)

254 and 248.

فلا يحق لنا أن نعالجها بشكل مختلف عن معالجتنا، مثلاً، الشعر اليوناني التراجيدي أو إحدى الديانات الكبرى. لا يحق لنا أن نختزلها إلى أي شيء آخر يجعلها غير ما هي عليه، أي بصفتها إيداعات روحية. فَكُلُّ ما في الأمر إذاً أن ننصرف إلى إدراك ما في هذه الأشكال من معانٍ ودلائل عميقة. لذا، فإننا سنقدم هنا عدداً من الوثائق المختارة من ثقافات مختلفة. وقد اخترناها بحيث تمثل بها التنوع المدهش في الحلول الممكنة لألغاز القطبية والانقطاع، التناقض والتناوب، الشتوية ووحدة الأضداد<sup>(10)</sup>.

### نمطان من القدسية

فلنذكر قبل كل شيء بأن التجربة الدينية تفترض قسمة ثنوية للعالم بين «مقدس» و«دنوي». إن بنية هذه القسمة الثنائية هي من التعقيد بمكان، بحيث لا يسعنا نقاشها هنا على وجه مناسب. أضف إلى ذلك، إن المشكلة لا تتصل بموضوعاتنا الحالية إلا بصورة غير مباشرة. ويكتفي القول هنا إن المسألة ليست مسألة ثنوية جنинية تكوينية. إذ إن الدنوي يتحول، عبر جدليات الظهور، إلى مقدس. كما إن هناك من جهة أخرى، عمليات نزع القدسية عن المقدس تعيد تحويله إلى دنوي. لكننا نجد التقابل التمودجي بين المقدس والدنوي في عداد اللوائح التي لا تحصى من التضادات الثنائية مثل

(10) لن نتطرق بالنقاش هنا إلى بعض الأوجه المهمة من المسألة مثل الأساطير والطقوس المتعلقة بالإذدواجية الجنينية، والمورفولوجيا الدينية المتعلقة بتوافق الأضداد (باللاتينية: coincidentia oppositorum)، والميثولوجيا والعرفانيات التي تتركز حول صراع الآلهة والشياطين، الله وإبليس... إلخ. إذ سبق أن ناقشناها في: Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgynie*. (Paris: [Gallimard], 1962), pp. 95-154 et *Mephistopheles and the Androgyn; Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]), pp. 78-124.

الذكر والأنثى، والسماء والأرض ... إلخ. ولكننا إن نظرنا إلى الأمر عن كثب، فإننا سنرى أنه حين يعبر عن التضاد الجنسي بمضمون ديني فإن الأمر لا يعود أن يكون عبارة عن تقابل بين المقدس والدنيوي أكثر من كونه تضاداً بين شكلين من أشكال القدسية، أحدهما مختص بالرجال والآخر بالنساء. هكذا، فإن الغاية من تأهيل البلوغ، في أستراليا، كما في غيرها، هي فصل المراهق عن عالم الأم والنساء، وإدخاله إلى «العالم المقدس» الذي ينفرد الرجال بحفظ أسراره بشكل مطبق. ومع ذلك، فإن النساء في أستراليا كلها يحتفظن بشعائرهن السرية الخاصة بهن التي قد تكون أحياناً من القوة والشدة بحيث لا يسع أحد من الرجال أن يتجمس عليها من غير عقاب<sup>(11)</sup>. بل أكثر من ذلك: فنحن نجد في بعض التقاليد الأسطورية أن الأمور العبادية البالغة السرية والتي هي الآن بمتناول الذكور وحدهم، كانت بالإصل أموراً سرية نسائية. ومثل هذه الأساطير لا تنطوي على تضاد ديني بين الجنسين فقط، بل تنطوي على الاعتراف بالتفوق الأصلي للقدسية النسائية أيضاً<sup>(12)</sup>.

ونحن نجد مثل هذه التقاليد في أديان غابرة أخرى، وهي تنطوي على الدلالة نفسها من أن هناك فرقاً نوعياً، وبالتالي فإن هناك تضاداً بين القدسيات الموقوفة كلّ واحدة منها حصرًا على واحد من الجنسين. ففي ماليكولا، مثلاً، نجد أن اللفظة «إيليو» تدلّ على كلّ

Ronald Murray Berndt and Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians; an Introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines* (Chicago: [University of Chicago Press], 1964), p. 248.

Mircea Eliade, «Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults,» *History of Religions*, vol. 7, no. 1 (August 1967), pp. 61-90, esp. pp. 87 and 89, and Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualitat in Ritus und Mythos* (Berlin: [Dietrich Reimer], 1955), pp. 345 ff.

ما يتصل بالقدسية الذكرية فقط. غير أن نقيفها، «إيغاه»، لا يدل على ما هو فان (دنيوي)، بل على شكل آخر من القدسية مختص بالأثنوية وحدها. فالأشياء المشبعة بالإيغاه يتجنّبها الرجال بحذر، لأنّ بوعيها أن تشنّ، بل أن تدمر، مخزونهم من الإيليو. وعندما تعمد النساء إلى إقامة شعائرهن السرية فإنّهن يكنّ مشبعات بالإيغاه، إلى حدّ إن مجرد نظر الرجل إلى جزء من أجسادهن، وإن يكن شعرهن، يجعله «شبيهاً بالطفل» ويفقده مكانته في جماعة الذكور السرية. وحتى الأشياء التي تلمسها النساء في أثناء أدائهن لشعائرهن، فإنّها تصبح أشياء خطيرة ما يجعلها حراماً على الرجال<sup>(13)</sup>.

إن هذا التوتر التضادي بين هذين النمطين من القدسية يعبّر في نهاية الأمر عن أن صيغتي وجود كلّ من المرأة والرجل في العالم أمران لا يمكن ردة الواحد منهما إلى الآخر بأي حال من الأحوال. لكن من العبث أن يفسر المرء هذا التوتر الديني القائم بين الجنسين على وجه نفسي أو جسماني. لا شكّ في أن هناك صيغتين مخصوصتين من الوجود، لكن هناك أيضاً شيئاً من الغيرة والحسد ومن الرغبة اللاواعية لدى كلّ جنس إلى اقتحام «أسرار» الجنس الآخر وإلى تملّك «قدراته». أما على الصعيد الديني، فإن حل التضاد الجنسي لا يتضمن تفعيلاً طقسيّاً دائمًا للزواج المقدس (Hiéros Gamos). ففي عدد من الحالات يصار إلى تجاوز هذا التضاد عن طريق تُختنّ طقسي<sup>(14)</sup>.

Arthur Bernard Deacon, *Malekula, a Vanishing People in the New Hebrides*, Edited by Camilla H. Wedgwood; with a Preface by A. C. Haddon (London: [G. Routledge and Sons, Ltd.], 1934), pp. 478 ff.

Eliade, *Méphistophélès et l'Androgynie*, pp. 121 ff.

(14)

## أمريكا الجنوبيّة: التوائم الإلهيّة

سأبدأ هنا استقصائي بوقائع من أمريكا الجنوبيّة، وذلك لسبعين: أولاً، لأن العشائر التي سنتألي على ذكرها هنا تنتمي إلى مراحل غابرة من الثقافة، وثانياً، لأن المراء يجد هنا عدداً من «الحلول الكلاسيكية»، المتفاوتة من حيث تبلورها، للمشكلات التي يطرحها اكتشاف القسمة الثنائيّة والتضاد. وليس من الضروري أن نذكر أن الأمثلة المذكورة هنا لا تستنفد بالطبع كلّ غنى الوثائق الأميركيّة الجنوبيّة. وبالإجمال فإن الموضوعات التي تهمّنا تدور حول:

- 1 - القسمة الثنائيّة للمجال والمسكن.
- 2 - أساطير التوائم الإلهيّة.
- 3 - القسمة الثنائيّة المعتممة على الكون بأسره، بما فيه حياة الإنسان الروحية.
- 4 - التضاد الإلهي الذي يعكس في الحقيقة تكاملاً خفيّاً، والذي يقدم النموذج للسلوك البشري ولمؤسساته. وفي حالات كثيرة، فإن عدداً من هذه الأمارات، بل ربما كلها، نلقاها شاهدة في الثقافة الواحدة.

لن أستعيد في كلامي عن كلّ عشيرة، تصوّرها المخصوص للمجال المقدس أو لهيّة الكون. فقد كرّست لهذه المسألة دراسة مونوغرافية ستتصدر عما قريب. يكفي أن نبقي في بالي أن الميثولوجيات والتصورات الكونيّة التي سنفحصها تفترض الوجود المسبق لتلك الصورة المقدسة عن العالم. أما في ما يخصّ أسطورة التوأم الإلهيّ فهي واسعة الانتشار في أمريكا الجنوبيّة. غالباً ما تكون الشمس<sup>(\*)</sup> والد التوأم، وهي تقتل غيلة وغدراء، ويُستخرج الشقيقان من جثتها، ثم يقومان بمعامرات عديدة تنتهي إلى الثأر ذات يوم لمقتل والديهما<sup>(15)</sup>. ويبدو أن التوأم لا يكونان دائمًا في حال

(\*) الشمس (Sun, Soleil) مذكورة باللاتينية.

(15) ثمة أسطورة من أساطير الباكياري (جزر الكاريبي) تروي كيف أنه بعد أن فرغ الإله =

خصوصة وتنافس. إذ تذكر بعض منوّعات الأسطورة أن أحد البطلين قد أعاد الحياة لأخيه، انطلاقاً من عظامه أو من دمه أو من بعض أجزاء جسده<sup>(16)</sup>. لكن ذلك لا يحول دون أن يظل البطلان المؤسسان للحضارة معبرين عن القسمة الثنائية للكون. إنّ عشائر الكاينغانغ في البرازيل ينسبون كلّ مؤسساتهم وثقافتهم إلى جديهما التوأمين الأسطوريين. فلا يقتصر فعل هذين التوأمين الأسطوريين على قسمة العشيرة إلى شطرين - (فخذدين)، يعتمد كلّ منهما الزواج من الخارج، بل إن الطبيعة بأسرها تتوزّع بينهما. إن هذه الميثولوجيا التي تزود عشائر الكاينغانغ بالنموذج المثالي لحياتهم، هي المثال الدرامي الشاهد على هذه القسمة الكونية الثنائية التي تصبح مفهومه وذات معنى في ضوء أفعال البطلين المذكورين<sup>(17)</sup>.

= السماوي كاموتشنسي من خلق البشر، عمد إلى تزويع إحدى النساء من اليغور (نمر أمريكي أسطوري) أوكا.. وبعد أن حلت منه المرأة بصورة أuggyوبية، دبرت حاتها مواجهة وقتلتها. فاستخرج التوأمان كيري وكايم من جوفها وانتقاماً لقتل أمها بأحرق المرأة المتآمرة. قام بتازوني R. Pettazzoni, in: *Dio*, no. 1 (1922), pp. 330-331.

انظر : Paul Radin, «The Basic Myth of the North American Indians», *Eranos-Jahrbuch: Der Mensch und die Mythische Welt*, vol. 17 (1949), pp. 371 ff.; Alfred Métraux, «Twin Heroes in South American Mythology», *Journal of American Folklore*, vol. 59, no. 232 (April- June 1946), pp. 114-123, and Karin Hissink and Albert Hahn, *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*, 2 vols. (Stuttgart: [n. pb., 1961], vol. 1: *Die Tacana. Erzählungsgut*, pp. 111 ff.

Otto Zerries, in: W. Krickeberg [et al.], *Les Religions amérindiennes* (16) (Paris: [Payot], 1962), p. 390.

Egon Schaden, *A mitologia héróica de tribos indígenas do Brasil; ensaio (17) etno-sociológico*, Coleção «Vida brasileira», 2<sup>nd</sup> ed. (Rio de Janeiro: [Ministerio da Educação e Cultura, Servico de Documentação], 1959), pp. 103-116, utilizes: = Telêmaco Borba, *Actualidade indígena* (Curitiba: [Impressora Paranaense], 1908),

إلى ذلك، تشدد بعض السمات على فرق في الطبيعة بين التوأميين الإلهيين. وهكذا نجد أن عشائر الكويبيو في غويانا الداخلية يعتبرون أن هومانبييكو الذي خلق الأرض لا يتدخل بشؤون البشر، بل إنه يسكن في السماء حيث يستقبل أرواح الموتى. أما آخره ميانيكوتويبيو، المشوه الخلقة، فإنه يقيم في أحد الجبال<sup>(18)</sup>. كما إن عشائر الأبينابي يعتبرون أن الشمس والقمر كانا يعيشان في البداية على الأرض على شاكلة البشر. وهم اللذان ولدا مجموعتي الآباء الأولين اللتين يتسبّب الأبينابي إليهما، ثم أسكتاهما في قرية مقسمة إلى منطقتين: مجموعة الشمس في الشمال، ومجموعة القمر في الجنوب. وتشير الأسطورة إلى نوع من التضاد بين الأخوين: فالشمس أذكي من القمر الذي يعتبر محدود الذهن<sup>(19)</sup>.

ويتجلى التضاد على أوضح ما يكون عند عشائر الكالينياس، وهو قوم من الكاريبي يقيمون على الساحل الجنوبي من غويانا. فامانا، إلهة الأمواه عندهم، وهي أم وعذراء في آن واحد، ويقال لها بلا سرة (أي ما معناه أنها لم تولد)<sup>(20)</sup>، كانت قد أنجبت التوأميين:

pp. ii ff., 20 ff. and 70 ff., and Herbert Baldus, *Ensaios de etnologia brasileira*, Brasiliiana; v. 101 (São Paulo: [Companhia Editora Nacional], 1937), pp. 29 ff., 45 ff. and 60 ff.

Zerries, in: Krickeberg (Koch - Grünberg) (18) ملخصاً عند: كوش - كرونبرغ (Koch - Grünberg) [et al.], Ibid., pp. 361-362.

Curt Nimuendajú, *The Apinayé*, Translated by Robert H. Lowie; (19) Edited by Robert H. Lowie and John M. Cooper, Anthropological Series; no. 8 (Washington, DC: [Catholic University of America Press], 1939), pp. 158 ff.

(20) أمانا، هي امرأة جميلة جداً لها ذنب أفعى يرمز إلى الزمان والأبدية معاً. إذ إنها على الرغم من إقامتها في الأمواه السماوية إلا أنها تجده نفسها بين الحين والآخر، فتنسلخ عن جلدها كما تنسلخ الحياة. وهذه العملية تتكرر بالنسبة لأرواح الموتى وللأرض نفسها. لقد ولدت أمانا سائرخلق، وهي تستطيع أن تأخذ أي شكل تشاء.

تاموزي عند الفجر ويولوكانتامولو عند الغسق. أما تاموزي، فهو على شاكلة البشر، ويعتبر بمثابة الجد الأسطوري لعشائر الكالينياس، فهو الذي خلق الأشياء الجيدة والمفيدة كلها للبشر. ويقيم تاموزي في الجانب المضيء من القمر، وهو رب لجنة فردوس سماوية يسمونها البلاد التي ليس فيها مساء، حيث تنضم إليه أرواح الأتقياء. لكن أبصار البشر لا تقوى على رؤيته، إذ يبهرها الضياء المحيط به. ويتصدى تاموزي تصدياً بطولياً للقوى المعادية التي سبق لها أن ألحقت الدمار بالعالم مراراً عديدة، وتنهيأ من جديد لتدمره مرة أخرى. لكن تاموزي كان يعيد خلق العالم كلما دمرته هذه القوى. وأما أخوه التوأم، فإنه يقيم هو الآخر في المناطق السماوية، ولكن في الطرف المقابل للجنة، أي في البلاد التي لا صباح فيها. وهو الذي خلق الظلام وسائل الشرور التي تصيب البشر. وهو بمعنى من المعاني يرمز إلى المقدرة الفاعلة التي تملكها الإلهة - الأم أماناً. ويرى فيه هايكل تكميلاً ضرورية للجانب المضيء من العالم والذي يشخص في تاموزي. إلا أن يولوكانتامولو لا يعتبر الخصم المطلق لشقيقه: فالروح الشريرة لدى الكالينياس تتجسد في شخص آخر اسمه يوانسي. غير أن تاموزي هو الذي يؤدي من بين التوأمين الإلهيين، الدور الأهم ويصبح وبالتالي نوعاً من الكائن الأعظم<sup>(21)</sup>.

وكثيراً ما تمتد قسمة الطبيعة قسمة ثنائية كاملة<sup>(22)</sup> لتشمل

Josef Haekel, «Purá und Hochgott,» *Archiv fur Volkerkunde*, vol. 8 (21) (1958), pp. 25-50, esp. p. 32.

(22) لن يكون مفيداً الإكثار من الأمثلة. لكننا نشير أيضاً إلى عشائر التمبيرا الذين تنقسم الكلية الكونية عندهم إلى نصفين: نصف أول يضم الشرق والشمس والنهار وفصل الصحو والنهار واللون الأحمر، ونصف ثان يضم الغرب والقمر والليل وفصل الأمطار والماء واللون الأسود... إلخ. انظر: Curt Nimuendajú, *The Eastern Timbira*, Translated = and Edited by Robert H. Lowie, University of California Publications in

الجانب الروحي من الإنسان. فيرى عشائر الأبابوكوفا، إحدى عشائر التوبي غواراني في جنوب البرازيل، إن كل طفل من الأطفال يتلقى نفساً تهبط إليه من إحدى المناطق السماوية الثلاث/ الشرق والسمت والغرب/ حيث كانت تعيش قبلياً إلى جانب واحدة من الآلهة («أمنا» في الشرق، و«أخونا الأكبر» في السمت، وتوبان التوأم الأصغر من أخيه، في الغرب). وتعود النفس بعد الموت إلى حيث كانت بالأصل. وهذه النفس هي التي يسميها نيموانداجو «بالنفس النباتية»، وهي التي تشكل صلة الوصل مع العالم العلوي. ولكي يساعدها المرء على «أن تكون خفيفة» عليه أن يمتنع عن أكل اللحوم. لكن المرء يتلقى بعد مضي وقت قصير على ولادته نفساً ثانية، «النفس الحيوانية»، وهي التي تعين طباعه ومزاجه. وتنوع أمزجة الأفراد المختلفين إنما يحدده الأنواع الحاضرة في «النفس الحيوانية». ولا يقوى على التمييز بين أنماط هذه الأنواع إلا الكهان وحدهم<sup>(23)</sup>.

ويرى نيموانداجو أن تصور وجود نفسيين إنما يعكس القسمة الثنائية للطبيعة، وهي قسمة يبرزها بطريقة مثالية وجود التوامين الأسطوريين اللذين تنتقل أحاجيهم المتقابلة والمتضادة إلى أفراد كل نصف من نصفي العشيرة (الفخذين). وهذا طبعاً صحيحاً، لكن هناك بالإضافة إليه أمر آخر: فنحن هنا حيال إعادة تفسير إيداعية لترسيمة كونية ولموضوعة أسطورية واسعتي الانتشار. فالأفكار المألوفة لدى البدائيين، والتي تنص على أن النفس ذات مصدر إلهي، وأن الآلهة العظمى التي أنشأت الكون ذات طبيعة سماوية أو تقيم في السماء،

---

American Archaeology and Ethnology; vol. 41 (Berkeley; Los Angeles, [University of California Press], 1946), pp. 84 ff.

Curt Nimuendajú, «Religion der Apapocuva-Guarani,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 46 (1914), pp. 305 ff.

إنما أضافت إلى القسمة الثنائية العامة قيمة دينية أخرى. إلى ذلك، فنحن نرى في هذا المثال إضفاء قيمة واعتبار دينيين جديدين للعالم. إذ إن التضاد بين التوأمين ينعكس عبر التضاد القائم بين النفسين، إنما «النفس النباتية» وحدها هي المعروفة عنها أنها من أصل إلهي، وهذا يعني ابتكاساً دينياً من قيمة الحيوان. والحال، أن قدسيّة الحيوانات كانت تشكّل عنصراً أساسياً من عناصر الأديان الغابرة كلها. لذا فنحن نجد هنا جهداً واضحاً يرمي إلى فصل عنصر بعينه من بين سائر العناصر «القدسيّة» الموجودة في العالم، باعتبار أنه عنصر «روحي» محض، أي عنصر إلهي ذو أصل سماوي.

ويتصل هذا الفهم بما هو شائع لدى عشائر الكالينياس من أن كلّ ما يوجد على الأرض له نسخة روحية مطابقة له في السماء<sup>(24)</sup>. ففي هذه الحال أيضاً، نجد أنفسنا حيال استخدام جريء لموضوعة القسمة الثنائية العامة يرمي إلى تعين مبدأ روحي قادر على تفسير بعض التناقضات في العالم. ثم إن فهم عشائر الكالينياس هذا لا يقتصر عليهم وحدهم. بل إننا نجده في كلا الأميركيتين وفي أمكنته أخرى. ونحن نعلم أن فكرة «النسخة الروحية المطابقة» أدّت دوراً مهمّاً في التاريخ العام للثنوية.

### التقاطب والتكامل عند عشائر الكوجي

من المحتمل جداً أن تكون الأفكار الدينية المتصلة بموضوعتنا مبنية ومفصلة في منظومة عامة، بأفضل مما قد نستدل عليه من بعض مصادرنا القديمة. فعندما يقوم بعض الباحثين الأكفاء ببحوث ميدانية لا يكتفون خلالها بتسجيل السلوكيات والحركات الطقسية، بل

Haekel, «Purá und Hochgott,» p. 32.

(24)

يتعدّونها إلى ما تنطوي عليه في أذهان الأهالي الأصليين من دلالات، فإن تلك الأبحاث ستكتشف لنا عن عالم كامل من المعنى ومن القيم. سوف أذكر هنا باعتباره مثلاً على ذلك كيف يستخدم هنود الكووجي الذين يعيشون في سيرا نيفادا<sup>(25)</sup>، فكرتي التقاطب والتكامل في تفسيرهم للعالم والمجتمع والإنسان. تنقسم العشيرة إلى «القوم الذين هم فوق» و«ال القوم الذين هم تحت»، كما تنقسم القرية إلى نصفين، شأنها شأن الكوخ التي تقام فيها الطقوس والشعائر. وينقسم الكون بدوره إلى شطرين يحدّدهما مسار الشمس. إلى ذلك هناك عدد لا يحصى من الأزواج القطبية والمتضادة: رجل وامرأة، يد يمنى ويد يسرى، حرارة وبرودة، ضوء وظلمة ... إلخ. وترتبط هذه الأزواج بعض فصائل الحيوانات والنباتات، كما ترتبط بالألوان والرياح والأمراض، فضلاً عن ارتباطها بمفهومي الخير والشر.

وتبدو الرمزية الثنوية واضحة في الممارسات السحرية - الدينية كلها. بيد أن المتناقضات تتعايش لدى كل فرد بشري، كما تتعايش بعض آلهة العشيرة. فالكووجي يعتقدون أن وظيفة واستمرارية مبدأ للخير (وهم يماهونه بصورة نموذجية مع اتجاه اليمين) يتحددان بوجود متزامن لمبدأ الشر (الشمال). فالخير موجود لأن الشر فاعل متحرك: فإذا زال الشر من الوجود زال الخير معه أيضاً. وهذا من قبيل الفكرة العزيزة على غوته، والتي نجدتها أيضاً في حضارات أخرى: يجب على المرء أن يرتكب الخطايا لكي يعلن بذلك عن تأثير الشر تأثيراً فاعلاً. وترى عشائر الكووجي أن المسالة المركزية في الوضع البشري هي بالضبط مشكلة الموازنة بين هاتين القوتين

---

(25) نتابع هنا عن كثب مقالة : Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta,» *Razon y fabula: Revista de la Universidad de los Andes*, no. 1 (1967), pp. 55-72, esp. pp. 63-67.

المتضادتين والمتكمالتين في الوقت نفسه. وهم يعيرون عن ذلك بمفهوم أساسي هو اليولوكا الذي يمكن ترجمته بـ «التوافق» أو «التعادل» أو «التماهي». فالتوصل إلى الموازنة بين الطاقات الخلاقة والمدمرة، أي التوصل إلى «توافق»، هو المبدأ الرشيد الذي يجب أن يسدد الوضع البشري.

إن هذه الترسيمة من المتصادات المتكاملة تدرج ضمن منظومة رباعية للكون: ففي مقابل الاتجاهات الأصلية الأربع، تنشأ سلاسل أخرى من المفاهيم والأشخاص الأسطوريين والحيوانات والنباتات والألوان والنشاطات. ويترکرر التضاد داخل المنظومة (فالأحمر والأبيض وهما لونان «فاتحان» ومتتفقان مع الجنوب والشرق، يشكلان «الجانب الجيد» ويتضادان مع «الجانب السيئ» الذي يمثله «اللونان الغامقان» المتتفقان مع الشمال والغرب). والبنية الرباعية هذه تحكم العالم المكابر كما تحكم العالم المصغر. فالعالم إنما يقوم على [ظهور] عماليق أسطوريين أربعة، والسييرا نيفادا تنقسم إلى أربع مناطق، والقرى المبنية بموجب خطة تقليدية تشمل أربعة مداخل تفضي إلى أربعة موقع مقدسة خاصة بتقديم الأضاحي. وأخيراً هناك مكان العبادة الذي يشتمل على أربعة محاريب، يجلس إليها أبناء العشائر الرئيسة الأربع. (لكن القسمة الثانية للتضادية تظل قائمة هنا أيضاً: ففي «الجهة اليمنى» - ذات اللون الأحمر - يجلس «الذين هم أقل علمًا من غيرهم»، بينما يجلس في «الجهة اليسرى» - ذات اللون الأزرق الفاتح - أولئك «الذين يعرفون أكثر من غيرهم». إذ إنَّ هؤلاء يتعاطون أكثر من غيرهم مع القوى السلبية التي تسير الكون).

وتتكامل الجهات الأصلية الأربع مع «نقطة الوسط» التي تؤدي دوراً مهماً في حياة عشائر الكوجي. إنها مركز العالم، أي السييرا نيفادا، ونسختها المطابقة لها هي مركز الدائرة في بيت العبادة حيث

تدفن الأضاحي الرئيسة، وحيث يجلس الكاهن (ماما) عندما يكون بقصد «التحدث مع الآلهة».

وأخيراً توسيع هذه الترسيمة ليصبح منظومة ثلاثة الأبعاد قوامها سبع نقاط ارتكاز: الشمال، الجنوب، الشرق، الغرب، السمت، النظير، المركز. وتشكل النقاط الثلاث الأخيرة المحور الكوني الذي يختارق العالم ويؤمن بقائه، وهو في تصور القوم بيضاوي الشكل. ويلاحظ الباحث ريشل - دولماتوف أن البيضة الكونية هي التي تدخل العنصر الدينامي، عيننا به مفهوم المراحل التسع. فالعالم كما الإنسان كانا قد خلقا من قبل الأم الكونية. ولهذه الأم تسع بنات تمثل كل منها نوعاً معيناً من التربية الصالحة للزرع: السوداء، الحمراء، الصلصالية، الرملية . . . إلخ. تشكل هذه الأنواع من التربية ما يوازي عددها من الطوابق داخل البيضة الكونية، كما أنها ترمز كذلك إلى سلم قيم. ويعيش البشر في الأرض الخامسة، التربة السوداء، أي تلك التي في الوسط. وينظر القوم إلى التلال الهرمية الكبرى في سبيرا نيفادا بوصفها «عوالم» أو «منازل» ذات بنية واحدة. كما إن بيوت العبادة الرئيسة ليست سوى نسخ طبق الأصل مصغرة. فهي توجد وبالتالي في «مركز العالم».

لا تتوقف التداعيات عند هذا الحد. فالبيضة الكونية تتوغل بوصفها رحم الأم الجامدة التي لا تزال البشرية تحيا فيها حتى الآن. والأرض هي الأخرى عبارة عن رحم، شأنها شأن السبيرة نيفادا، وشأن كلّ بيت من بيوت العبادة، بل شأن كلّ بيت عادي أو قبر. كما إن كهوف الأرض وصدعها تمثل منافذ جسد الأم ومخارجه. وترمز أعلى بيوت العبادة إلى العضو الجنسي لدى الأم. فهي «الأبواب» التي تفضي إلى المستويات «العليا». فالميت يعود خلال مراسم الدفن إلى رحم الأم. لذا يعمد الكاهن إلى رفع جثته تسع مرات، ليقول بذلك إن الميت يجتاز الأشهر التسعة التي حبلت به

أمه خلالها اجتيازاً عكسيّاً. لكن القبر نفسه يمثل الكون. ومن هنا كانت مراسم الدفن وطقوسه فعل «كوننة».

شدّدت على هذا المثل لأنّه يعبّر خير تعّبير عن وظيفة التقاطب في فكر شعب غابر. وكما رأينا فإنّ قسمة المجال قسمة ثنائية تمتد لتطاول الكون بأسره. فأزواج المتقابلات متكاملة في الوقت نفسه. ويبدو أنّ مبدأ التقاطب يشكّل قانوناً أساسياً يحكم الطبيعة والحياة، كما يشكّل في الوقت نفسه التبرير للأخلاق. فعشائر الكوجي يرون أنّ الكمال البشري لا يقتصر على «فعل الخير» فقط، بل يتعدّاه إلى إقامة التوازن بين القوى التضادية للخير والشر. ويتطابق هذا التوازن الداخلي، على الصعيد الكوني، مع «نقطة الوسط» التي هي مركز العالم. إنّ هذه النقطة توجد حيث تتقاطع الجهات الأصلية الأربع مع المحور العمودي القائم على السمت ونظيره، في وسط البيضة الكونية المتماهية مع رحم الأم الجامعة. وبالتالي، فإنّ مختلف منظومات التقاطب تعّبر، في آن معاً، عن بنى العالم وبنى الحياة كما عن نمط الوجود الخاص بالإنسان. فالوجود البشري يفهم ويعاش بوصفه «إعادة ملخصة» للكون. وبالعكس فإنّ الحياة الكونية لا تكون قابلة للفهم وذات دلالة إلا حين ندركها باعتبارها «شيفرة».

ليس في نيتني أن أستكمّل الملف الأميركي الجنوبي بأمثلة أخرى. لكنني أعتقد إثني من جهة أولى سلطت الضوء بما فيه الكفاية على تنوع الإبداعات الروحية الناجمة عن جهد مبذول في سبيل «قراءة» الطبيعة والوجود البشري عبر شيفرة التقاطب، كما بيّنت من جهة أخرى، أنّ التعبيرات المخصوصة عما سُمي أحياناً بالتصورات الأرداوجية والثنائية لا تكشف لنا عن دلالتها العميقّة إلا إذا أدرجنها ضمن المنظومة الكلية التي هي جزء منها.

ونحن نجد مثل هكذا وضع بين عشائر أمريكا الشمالية، مع تعقيد أكبر. إذ إننا نجد هناك أيضاً تلك القسمة الثنائية للقرية وللعالم، كما نجد ما ينجم عن ذلك من منظومات كونية (الجهات الأربع، محور السمت - الناظر، «المركز» ... إلخ)، فضلاً عن مختلف التعبيرات الأسطورية والطقوسية المحكومة بالتقاطبات والتضاديات والثنويات الدينية. لا شك في أن مثل أنواع الفهم هذه ليست منتشرة في كل مكان، ولا هي موحدة الأشكال. فبعض العشائر الأمريكية الشمالية لا تعرف إلا نتفاً من كونيات ثنوية القسمة، وهناك عشائر كثيرة لا تعرف أنواع الفهم «الثنوية»، على الرغم من أنها تستخدم منظومات في التصنيف من النمط الثنوي. بيد أن هذه المسألة بالذات هي التي تثير اهتمامنا: إنها مشكلة التقويمات الدينية المختلفة التي تُعتمد، في سياقات ثقافية مختلفة، عند التعاطي مع موضوعة أساسية مثل موضوعة التقاطب والثنوية.

### القتال والصلح : مانابوش و«كوخ التطبب والعرافة»

من بين الشخصيات المحورية عند عشائر الألgonكيين الوسطى، يؤدي البطل المحضر دوراً بارزاً عندهم. وهو يسمى نانابوزو (عند الأودجبيواي والأوتاوا)، ومانابوش (عند المينوميني)، وويزاكا (عند الكري والسو ... إلخ)<sup>(26)</sup>. فهذا البطل الأسطوري هو الذي يعيد إحياء الأرض وإرجاعها إلى طبيعتها الأولى بعد أن يجتاحها الطوفان، وهو الذي ينظم الفصول ويجلب النار<sup>(27)</sup>. ويمتاز

Werner Müller, *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden: [n. pb.], 1954), pp. 12 ff.

(27) الواقع، أنه عندما اختفت اليابسة تحت سطح المياه أرسل مانابوش حيواناً ليجلب بعض الطين من قعر الهرة، حول هذه الأمارة، انظر: Mircea Eliade, «Mythologies

مانابوش على الأخص بصراعه مع القوى المائية (الدنيا) وهو صراع كانت الدراما الكونية قد بدأت معه وما زال البشر يعانون عواقبه حتى الآن<sup>(28)</sup>. وكان هذا الصراع قد بلغ ذروته عندما تمكن القوى المائية الدنيا من قتل الذئب، وهو الأخ الأصغر لمانابوش، وأنشأت بذلك ستة الموت في العالم. وقد عاد الذئب، فظهر في اليوم الرابع، لكن مانابوش أرسله إلى منطقة المغيب حيث صار الآن سيد الأموات. لكن الغضب كان قد استبد بمانابوش، فقتل سيد القوى المائية، ما حدا بأعدائه إلى إطلاق طوفان جديد أعقبه شتاء رهيب، لكن من دون أن تتوصل القوى المذكورة، على الرغم من ذلك، إلى القضاء على سيطرة البطل. فتملكها الخوف منه، وعرضت عليه الصلح: أي أنها عرضت عليه بناء كوخ التطب والعرفة، حيث كان مانابوش أول المتأهلين فيه. والعبرة في كل ذلك هو أن موضوعة الصلح لم تُعرف إلا في الأساطير الباطنية التي لا تكشف إلا للمؤهلين لتلقي العبادة المسماة ميديانيويون<sup>(29)</sup>. وبحسب هذه التقاليد الباطنية فإن الروح

asiatiques et folklore sud-est européen: Le plongeon cosmogonique,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 160, no. 2 (1961), pp. 157-212 and 194 ff.

حيث تتناول الصفحات الأخيرة التغيرات الأمريكية.

وقد أعاد مانابوش خلق اليابسة، وأعاد تسوية الحيوانات والنباتات وأخيراً الإنسان.

انظر لائحة المراجع الأساسية عند: Mac Linscott Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» (Unpublished Phd Dissertation, University of Chicago, 1964), vol. 1, p. 195, note 35.

(28) ولنذكر أيضاً أن مانابوش يتصف ببعض صفات المحثال: فهو على سبيل المثال ذو طاقة جنسية فائقة الحد ومضحكة. وعلى الرغم من بطولته فهو يبدو أحياناً عدو العقل بصورة تدعو إلى العجب.

(29) انظر الأساطير ولائحة المراجع عند: Ricketts, Ibid., vol. 1, pp. 196 ff., and

Müller: Ibid., pp. 19 ff. and *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas* (Berlin: [n. pb.], 1956), pp. 198 ff.

الأكبر (المانينتو الأعظم) نصح القوى المائية بتهيئة مانابوش لأنها هي التي ارتكبت الجريمة الأولى، وإثر نصيحته، عمدت هذه القوى إلى بناء الكوخ التأهيلي - التكريسي في السماء ودعت مانابوش إليه، فقبل الدعوة بعد تكرار توجيهها إليه أربع مرات. إذ كان يعلم أن الشعائر التي ستكتشفها له القوى ستكون مفيدة للبشر. والواقع أن مانابوش عاد بعد تأهيله وتكريسه في السماء، فرجع إلى الأرض، وعمد بمساعدة جدته (الأرض) إلى الاحتفال للمرة الأولى بطقوس الميدانيوين السرية.

وبحسب الرواية الباطنية من الأسطورة فإنه تم تلافي الكارثة الكونية لأن القوى الدنيا - التي أدخلت الموت إلى العالم بقتلها الذئب - عرضت على مانابوش شعائر سرية وقوية من شأنها أن تؤدي إلى تحسين مصير الموتى. ولا شك في أن التأهيل - التكريسي في الميدانيوين لا يدعى تغيير أوضاع الإنسان، لكنه يؤمن له في هذه الدنيا صحة جيدة وعمرًا طويلاً، وحياة جديدة بعد الموت. ويشمل الطقس التأهيلي - التكريسي سيناريyo الموت والبعث المعروف للقاuchi والداني: «يقتل» المتأهل - المبتدئ ثم سرعان ما يبعث حيثًا بواسطة الصدفة المقدسة<sup>(30)</sup>. هذا يعني، بكلام آخر، أن القوى نفسها التي كانت قد جردت الإنسان من خلوده عادت فاضطررت في نهاية الأمر إلى تزويده بتقنية قادرة على شدّ أزره وتطويل عمره، وفي الوقت نفسه على تأمين وجود روحي له في ما بعد. وخلال الشعائر

Walter James Hoffman, «The Midewiwin, or 'Grand Medicine Society', (30) of the Ojibwa,» in: *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution* (Washington: G.P.O., 1891), pp. 143-300, esp. pp. 207 ff., and Müller, *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern*, pp. 52 ff.

السرية يتقمص المتأهل - المبتدئ شخص مانابوش، بينما يمثل الكهنة القوى الدنيا. والحال أن ما يبرزه الكوخ التأهيلي - التكرسي هو التمثيل على الرمزية الثنائية. فهو ينقسم إلى قسمين: القسم الشمالي، المطلي باللون الأبيض، وفيه موقع القوى الدنيا، والقسم الجنوبي، المطلي باللون الأحمر، وفيه موقع القوى العليا. ويرمز هذان اللونان إلى النهار والليل، والصيف والشتاء، والحياة والموت (الذي يعقبه البعث) ... إلخ. إن الجمع بين هذين المبدئين القطبيين يمثل مجمل حقائق الوجود الكوني<sup>(31)</sup>.

لدينا هنا مثال أنموذججي عما يمكن تسميته بإعطاء القيمة للعناصر السلبية في عملية التقاطب. فقد تمكنت عقبرية المينوميني المبدعة من إيجاد حلّ جديد وفاعل للأزمة الوجودية الناشئة عن الوعي بالحضور البغيض والرهيب للشقاء والعداوة والموت. وسوف يتسعى لي أن أعرض وأناقش بإيجاز حلولاً أخرى تتفاوت في تشابها مع هذا الحل. لكن المفید هنا والآن، أن نعيّن موقع هذا المركب الأسطوري الطقسي الذي يزاوله المينوميني في كوخ التأهيل - التكرسي من مجمل الديانة الألجونكية وذلك حتى يتسعى لنا معرفة الأفكار الدينية المشتركة التي استقى منها المينوميني منظومتهم المخصوصة. والحق أن ورنر مولر كان قد أشار إلى أن لدى بعض العشير الألجونكية الأخرى روایات وأحاديث مختلفة وربما كانت أكثر قدماً، حيث نرى البطل المؤسس مانابوش لا يؤدي أي دور يذكر في شعائر الكوخ التأهيلي - التكرسي.

يرى عشير الأوجيبوا الذين يعيشون في مينيسوتا، مثلاً، أن الروح الأكبر (مانيدو) هو الذي بنى الكوخ، وغايتها من ذلك أن

---

Müller, Ibid., pp. 81 ff., 117 and 127.

(31)

يؤمن للبشر حياة أبدية<sup>(32)</sup>. هكذا يكون مانيدو حاضراً بصورة رمزية في الكوخ التأهيلي - التكريسي (ميدايوغان) الذي يجسد صورة الكون: إذ ترمز جوانبه الأربع إلى الجهات الأصلية، ويرمز سقفه إلى القبة السماوية، وأرضيته إلى الأرض<sup>(33)</sup>. وفي طرازي الأكواخ التأهيلية - التكريسية - الطراز المعتمد لدى المينوميني والطراز المعتمد لدى الأوجيبوا - تشدد الرمزية الكونية على أن التأهيل - التكريسي الأول كان قد جرى على مسرح الكون بأسره. لكن البنية الثانية للكوخ الذي أقامه مانابوش على الأرض نتيجة المصالحة التي أقامها مع القوى الدنيا، يتعارض مع الكوخ الرباعي البنية الذي بناه مانيدو (أربعة أبواب، أربعة ألوان . . . إلخ). وفي المركب الشعائري الذي سنته مانابوش نجد أن الإله الأكبر غائب أو شبه مستتر. كما نجد، خلافاً لذلك، أن البطل المحضر لا يؤدي أي دور في مراسم الميدايوغان الشعائرية. لكن القضية المركزية في هذين الطرازين من التأهيل - التكريسي هي المصير الشخصي لـكل متأهل: فهي عند الأوجيبوا الحياة الأبدية بعد الموت، وهذا ما ينعم به الإله الأكبر، وهي عند المينوميني الصحة الجيدة وطول العمر (ولربما حياة جديدة بعد الموت)، وهي أمور كان قد ضمنها مانابوش لأفراد العشيرة بعد سلسلة من الأحداث الدرامية الكية التي جرت في زمن كان فيه العالم قد قارب الفناء. وتجب الإشارة هنا إلى أن الأسطورة الباطنية تذكر أن المانيتو الأعظم هو الذي نصّح القوى الدنيا بالصالحة. وكان من الممكن، لو لا تدخله، أن تستمر المعركة، حتى تؤدي إلى الفناء التام للعالم وللقوى الدنيا على السواء.

(32) المصدر نفسه، ص 38 وما يليها و 51.

(33) المصدر نفسه، ص 80 وما يليها. هذه الرمزية نفسها في «بنية كوخ - التعرق عند الأوماها» (المصدر نفسه، ص 122)، وفي «الأكواخ التأهيلية - التكريسية عند الليباب وعند الألغونكين من أقوام السهوب» (المصدر نفسه، ص 135) وعند غيرهم.

## الإله الأكبر والبطل المحضر (أو المؤسس للحضارة)

بإمكان المرء أن يرى ما هو الجديد الذي يقدمه المركب الأسطوري الشعائري عند المينوميني بالمقارنة مع الكوخ التأهيلي - التكريسي المعتمد لدى الأوجيبوا. فهؤلاء يرون أن الإله الأكبر كان قد بنى الكوخ لينعم على البشر بالحياة الأبدية. أما المينوميني فيرون أن الكوخ قد جاءهم من عند القوى الدنيا بواسطة مانابوش، وأن التأهيل - التكريسي يمنحهم العافية والعمر المديد والوجود بعد الموت. والرمزية الرباعية التي نجدها في كوخ الأوجيبوا بما هي انعكاس لكون متوازن لا تتصدع فيه وتعاقب فيه الوتاير بشكل مرتب منتظم تحت إشراف الإله الأكبر، يستعرض عنها لدى المينوميني بالرمزية الشتوية التي تشكل هي الأخرى انعكاساً للكون. لكنه بموجب هذه الرمزية عالم تزقه شتى أشكال التضادات والتناقضات ويسيطر عليه الموت، عالم يقارب الدمار بسبب النزاع بين مانابوش والقوى الدنيا، عالم غاب عنه الإله الأكبر ولم يعد للإنسان فيه من ظهير أو نصير إلا البطل المحضر الذي يقتربه من البشر كما نرى شدة بأسه في القتال وسلوكه الملتبس. ولا شك في أن الرمزية الشتوية التي نجدها في الكوخ المينوميني تعبر هي الأخرى عن انحراط المتناقضات في الكلية الكونية وفي الوجود البشري على حد سواء. لكن هذا الانحراط يمثل هنا جهداً يائساً يُبذل من أجل إنقاذ العالم من الدمار النهائي ولتأمين استمرارية الحياة، وهو أيضاً وأساساً جهد من أجل إساغ معنى ما على هشاشة الوجود البشري وتناقضاته.

ولكي نفهم على نحو أفضل بأي اتجاه جرى التوسع في المفاهيم الدينية لدى الألجونكيبين، بإمكاننا أن نقارن بين الرمزية الكونية التي يتصرف بها البيت الأكبر لدى عشائر الديلاوار (ليناب)، وهم القوم الجونكيون الذين يعيشون على سواحل الأطلسي، وبين

اللاهوت المضمر في شعائر رأس السنة. إن هذا البيت الأكبر يبني كلّ عام في شهر تشرين الأول / أكتوبر، في فرجة (Glade) من فرجات الغابة. وهو كوخ مستطيل الشكل له أربعة أبواب وفي الوسط عمود مركزي من خشب. وترمز أرضية الكوخ إلى الأرض، وسقفه إلى السماء، وجدرانه الأربع إلى الأفاق الأربع. فالبيت الأكبر صورة مقدسة عن العالم (باللاتينية *imago mundi*) والطقس الذي يتمّ فيه يحتفل بإعادة استئناف هذا العالم (إعادة الخلق من جديد). ويُشتهر بين القوم أن هذه العبادة قد وضعها الإله الأعظم، الخالق، بنفسه. وهو يقيم في السماء الثانية عشر، ويقبض بيده على العمود المركزي الذي هو «محور العالم» (باللاتينية *axis mundi*) والذي يوجد عنه في البيت الأكبر نسخة مطابقة. لكن الإله حاضر الوجود كذلك عبر الوجهين المنحوتين في خشب العمود المركزي. ويتبع في ما ينتج عن كلّ عيد من أعياد البيت الأكبر إعادة خلق الأرض من جديد. كما إنّ هذا العيد يمنع الأرض، فضلاً عن ذلك من الفناء بكارثة كونية. والحق أن أول بيت أكبر كان قد أنشئ إثر هزة أرضية. لكن إعادة خلق الأرض السنوية، والتي تتمّ بواسطة مراسم رأس السنة، تؤمن استمرارية العالم وخصوصيته. وخلافاً للتأهيلات التي تتمّ في كوخ المينوميني أو الأوجيبوا وتختصّ بكلّ فرد على حدٍ، فإن شعائر البيت الأكبر تعيد توليد الكون بكلّيته من جديد<sup>(34)</sup>.

Müller, *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas*, pp. 259 ff.; (34)

Frank Gouldsmith Speck, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony, in Native Text Dictated by Witapanóxwe* (Harrisburg: [Pennsylvania historical commission], 1931), pp. 9 ff. and Josef Haekel, «Der Hochgottglaube der Delawaren im Lichte ihrer Geschichte,» in: *Ethnologica* (Bucuresti: [Association d'histoire comparative des institutions et du droit de la République socialiste Roumaine], 1960), pp. 439-484.

هكذا نرى أن لدى الجماعة العرقية الألجلونكية نفسها ثلاثة أنماط من بيوت العبادة وثلاث قنوات من الطقوس، تنتهي إلى ثلاث منظومات دينية مختلفة. ومن اللافت أن أقدم هذه المنظومات، وهي منظومة الديلاوار، تتمحور حول إعادة خلق الأرض دورياً، في حين أن أقربها عهداً إلينا، وهي التي يهيمن عليها البطل المحض والرمزية الثنوية، ترمي بشكل خاص إلى تحسين الوضع البشري. و«الثنوية» في هذه الحالة الثانية موجودة بوصفها نتيجة لتاريخ أسطوري، لكنها لم تكن محددة مسبقاً بأي سمة جوهرية خاصة بالأطراف المتضادة. فالتضاد الذي نشأ بين مانابوش والقوى الدنيا كان قد استفحلاً إثر حادثة - قتل الذئب - كان من الممكن ألا تقع أصلاً.

### الثنوية عند الإieroوكوا: التوأمان الأسطوريان

أما في ما يخص الإieroوكوا فمن الممكن أن يتحدث المرء هنا عن «ثنوية» حقيقة. فهم يرون، قبل كل شيء، أن كلّ ما هو موجود على الأرض له نموذجه الأول، أو «أخوه الأكبر» في السماء. لقد بدأت عملية إنشاء الكون في السماء. لكنها بدأت، إن جاز القول، بصورة عَرضية. والواقع أنه كان هناك فتاة تدعى أوانهاري «الأرض الخصبة» طلبت الزواج من سيد السماء، فتزوجها. ثم إنَّ القبحها بنفسه [أي نفح فيها]. (المترجم) فحملت منه. لكنه لم يلبث أن تملكته الغيرة إذ لم يفهم كيف تمت هذه المعجزة، فاقتلع الشجرة التي كانت أزاهراً تنبت العالم السماوي (إذ لم يكن ثمة شمس بعد) ورمى بزوجته في تلك الحفرة وألقى معها بنماذج أولى من بعض الحيوانات والنباتات التي ما لبثت أن تحولت إلى ما نشهده اليوم على الأرض من نباتات وحيوانات فعلية، في حين أن «إخوانها الكبار»، أي نماذجها الأصلية، ظلت في السماء. هذا وقد أعاد الإله الشجرة إلى مكانها الذي اقتُلَتْ منه.

في تلك الأثناء ذهبت فارة المسك وجلبت بعض الوحل من قاع المحيط الأولاني، ثم طُرحت هذا الوحل على قوقة سلحفاة: وهكذا تمت عملية خلق الأرض. ثم إن أوانهاي أنجبت ابنة شيت بسرعة عجيبة وتزوجت. لكن هذا الزوج اكتفى بأن وضع سهماً قرب بطنها ثم ذهب. ولما حملت ابنة أوانهاي كانت تسمع صوت توأمين يتضاحكان في بطنها: فكان أحدهما يريد التزول من تحت، بينما كان الآخر يفضل على العكس أن يخرج من الجهة العلوية. وأخيراً ولد التوأم الأكبر بالطريقة الطبيعية، بينما خرج الثاني من الصوان، ومن هنا اسمه تاويسكارون (أي حجر الصوان). ثم إن أوانهاي نفسها سالت التوأمين عن قتل ابنتها، فأقسم كلّ منهما على براءته. مع ذلك لم تصدق أوانهاي إلا أقوال «الصوان»، فطردت أخيه. ومن جسد ابنته الميتة، صنعت أوانهاي الشمس والقمر، وعلقتهم على شجرة بالقرب من الكوخ.

وبينما انصرفت أوانهاي إلى الاهتمام بتاويسكارون، كان أخوه الأكبر يساعدء أبوه. وفي ذات يوم من الأيام غرق في إحدى البحيرات، والتقي في قاعها بأبيه، السلحفاة الكبيرة. فأعطاه أبوه قوساً وسبليتين من الذرة «إحداهما ناضجة صالحة للزرع والأخرى نيئة صالحة للشوي». ثم إنه عاد بعد ذلك إلى سطح اليابسة، فدحا الأرض وبسطها وخلق الحيوانات كلها، ووقف يعلن على الملأ: «فلينادني الناس من الآن وصاعداً باسم واتا أوتيرونغتوانيا «القيقب» الفتى». أما تاويسكارون فقد حاول أن يقلّد أخيه. لكنه حين أراد أن يخلق عصفوراً خلق خفاشاً. ولما رأى أن أخيه أوتيرونغتوانيا يصنع البشر وينفح فيهم الحياة، أراد أن يقلده، لكن مخلوقاته كانت عبارة

(\*) شجر كبير ينبع في الغابات المعتدلة المناخ.

عن كائنات هزيلة بشعة. عندئذٍ عمد تاويسكارون بمساعدة الجدة، إلى حبس الحيوانات التي خلقها أخوه في إحدى الكهوف. فسعى أوتيرونغتونيا إلى إطلاق سراحها، لكنه لم يفلح إلا في إطلاق قسم منها. ولما تبيّن لتاويسكارون أنه عاجز عن الخلق، كرس نفسه لإفساد ما يخلقه أخوه. وهكذا فانه سهل مجيء بعض الوحوش من عالم آخر، استطاع أوتيرونغتونيا أن يصدّها ويبعدها. بالإضافة إلى ذلك عمد هذا الأخير إلى إطلاق الشمس والقمر في السماء، ومنذ ذلك الحين أخذت النجوم تنير على جميع البشر. وبالمقابل عمد تاويسكارون إلى إنشاء الجبال والوهاد ليجعل حياة البشر أشقى.

ثم أقام التوأمان معاً في إحدى الأكواخ. وفي ذات يوم أشعل أوتيرونغتونيا ناراً كبيرة بحيث صارت بعض الشارات الصغيرة تنسلخ من جسد أخيه الصوان. فاندفع تاويسكارون خارجاً من الكوخ، لكن أخيه لحق به، وظلّ يرجمه بالحجارة حتى انهار. وما الجبال الصخرية إلا رفات تاويسكارون<sup>(35)</sup>.

إن هذه الأسطورة تشكل في الآن عينه أساساً وتسويفاً لكل الحياة الدينية عند الإيروكوا. والحال إننا هنا حيال أسطورة ثنوية. وهي الأسطورة الأمريكية الشمالية الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالثنوية الإيرانية ذات النمط الزرواني (Zurvanite) (الزروانية فرع منذر من

John Napoleon Brinton Hewitt, *Iroquoian Cosmology; First Part* (35) (Washington: [n. pb.], 1903), pp. 127-339, esp. pp. 141 ff. and 285 ff., and Müller: Ibid., pp. 119 ff., and «Résumé,» dans: Krickeberg [et al.], *Les Religions amérindiennes*, pp. 260-262.

كما إن ريكتر يلخص عدداً من منوّعات هذه الأسطورة في : Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» vol. 2, pp. 602 ff.

وتروي إحدى الروايات التي جمعها هويت من عند الأونونداغا أن الأخ الطيب قد صعد إلى السماء برفقة «الصوان»، انظر : Ricketts, Ibid., p. 612.

الزرادشية الفارسية التي ترى في زروان مبدأ أول [إله خالق أولي. (المترجم)]. التوأمين الأسطوريين بكل تفاصيله.

على الرغم من ذلك، وكما سرني للحال، فإن تضاداً مكيناً مثل هذا لا يصل إلى الندوة التي يصل إليها عند الإيرانيين. وذلك لسبب بسيط مفاده أن عشائر الإبرووكوا يرفضون أن يعينوا جوهر «الشر» في التوأم «السيئ». أي ذلك الشر الكينوني (الأنطولوجي) الذي ظلّ هاجساً ملازماً للفكر الديني الإيراني.

### طقوس العبادة: التضاد والتناوب

«البيت الطويل» هو الكوخ الخاص بالعبادة. له بابان: من بابه الشمالي الشرقي تدخل النساء وتجلسن في ناحية الشرق. ومن بابه الجنوبي الشرقي يدخل الرجال ويتحذون مجلسهم في ناحية الغرب. ويشمل تقويم الأعياد نصفين سنويين، الشتاء والصيف. يحتفل الرجال بأعياد الشتاء. وفي هذه الأعياد تقدم آيات الشكر على النعم التي نالوها. أما أعياد الصيف فتشتم بإشراف النساء ويصار فيها إلى طلب المطر والخصوصية. ويتبين التتضارب هنا حتى في أدق تفاصيل الاحتفالات. فالنصفان (الفخذان) من كلّ عشيرة، الوعول والذئاب اللذان يمثلان التوأمين الأسطوريين، يتباريان بالنرد. ولعبة النرد ترمز إلى الصراع بين التوأمين. أما الرقصات المقدسة التي يصار إلى إحيائها على شرف «الروح الأكبر» فتقدم لأوتيرونغتونيا ولنصف النهار الذي تصل الشمس خلاله إلى السماء. وأما الرقصات المسممة «اجتماعية»، فتقدم على سبيل التسلية، وعلى شرف تاويسكارون والمساء<sup>(36)</sup>.

بين ورنر مولر أن المظهر التوحيدى الراهن الذى تبدو عليه

---

(36) حول روزنامة الطقوس الدينية، انظر: Müller, *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas*, pp. 119 ff. and 256 ff.

هذه المراسيم ما هو إلا نتيجة حركة إصلاحية تعود إلى بداية القرن التاسع عشر. إذ عمد هندسوم لايك (البحيرة الجميلة)، نبي عشيرة سينيكا، بعد هبوط الوحي عليه، إلى إصلاح حياة شعبه وديانته. فاستبدل زوج التوأمين الأسطوريين بالإله الأكبر هاوبينيرو («الصوت الأكبر») وبالشيطان هانيسيونو («الذى يتذير في الأرض»). لكن هذا النبي سعى إلى تركيز الحياة الدينية على الإله الأكبر. ومن أجل ذلك منع ممارسة الطقوس المكرسة للتؤام الشرير، وحولها إلى ما يشبه «حفلات الرقص الاجتماعية».

إن هذه الحركة الإصلاحية ذات المنحى التوحيدى تفسر جزئياً بالتجربة الصوفية الوجدية التي كان لها أن تقرر مصير رسالة هندسوم لايك، ولكن كان لها أيضاً وجوه أخرى، فالأوروبيون كانوا يأخذون على عشائر الإيروكوا «عبادتهم للشيطان». وبالطبع لم تكن المسألة مسألة عبادة الشياطين، لأن التؤام الشرير لا يشكل تجسيداً لفكرة «الشر»، بل يشكل الوجه السلبي القاتم من العالم وحسب. وكما رأينا للتو فإن التوأمين الأسطوريين يعكسان ويسيران كلا الصيغتين، أو «الزمنين» اللذين يشكلان سوية ذلك الكون الحي والخصب. هكذا نلتقي هنا من جديد بالزوجين المتكاملين، الليل والنهر، الشتاء والصيف، الزرع والمحصاد، لكننا نلتقي أيضاً بتقاطب الرجل والمرأة، المقدس والدنيوي ... إلخ.

ولكي يتتسنى لنا أن نفهم مبلغ صرامة تحكم المبدأ الثنوي بمجمل التصور الديني عند الإيروكوا، نذكر بوحد من أهم الطقوس عندهم وهو لبس الأقنعة، خلال الربيع والخريف، ودوره في شفاء المرضى<sup>(37)</sup>. إن أعضاء إحدى الأخويات المسماة بأخوية «الوجوه

(37) حول الأقنعة، انظر لائحة المراجع الأساسية في: Krickeberg [et al.], *Ibid.*, p. 271, note 1.

المستعارة»، يدلفون إلى المنازل ويطردون الأمراض منها. أما الأخرى الأُخرى، واسمها «وجه قش الذرة»، فتمارس طقوسها خلال المراسيم التي تقام في البيت الطويل. إذ يعمد ذوو الأقنعة إلى رش الحضور «بمياه طبيعية»، وإلى نشر الرماد بينهم، على سبيل وقاية الموجدين من الأمراض.

والحال أن الأساطير تنص على أن الأمراض والبلايا الأخرى كانت من نتاج كائن مفارق للبشر هو قرین تاويسكارون.

«ففي بدايات العالم كان (هذا القرین) قد ناهض الخالق وعمل ضده، لكنه هُزم وكُلف بمهمة شفاء البشر ونجدتهم. وهو يقيم دائمًا بين الصخور التي تحد العالم وحيث تنشأ الحمى والسل وأنواع الصداع. ويُعتبر ذوو الوجوه المستعارة من أتباعه، وهم كائنات مشوهة دميمة الخلق ذات رؤوس كبيرة وسمات قردية. كما أنهم يتذيرون مثل سيدتهم، بعيداً عن بني البشر، ويرتادون الأماكن المقفرة. وتقول الأسطورة إنهم نواتج عملية الخلق الفاشلة التي حاولها تاويسكارون عندما سعى لتقليد الكائنات البشرية التي خلقها آخوه. كما أنهم يتشخصون في الطقوس برجال مقتعين هم الذين يطردون الأمراض من القرية خلال الربيع والخريف»<sup>(38)</sup>.

هذا يعني، بتعبير آخر، أن انهزام الخصم أمام الإله الأكبر لم يحل دون استمرار فعله الذي هو «الشر»، في العالم. فالخالق لا يسعى إلى، ولعله لا يستطيع، إلغاء وجود «الشر»، لكنه لا يسمح له من ناحية أخرى، أن يُفسد ما خلقه، فهو يسلم بوجوده بوصفه جانباً سلبياً من جوانب الحياة لا مفر منه. لكنه في الوقت نفسه يكره خصمه على مكافحة نتائج أعماله.

---

(38) المصدر نفسه، ص 272.

ونحن نجد ازدواجية «الشر» هذه (إذ هو يعتبر بمثابة بدعة كارثية إنما تقبل باعتبارها صيغة لا مفر منها في حياة البشر ووجودهم)، نجدها كذلك في تصور الإيروكوا للعالم. الواقع أن عشائر الإيروكوا يتصورون الكون على نحو يجعله مؤلفاً من جزءٍ مركزي قوامه القرية وحقولها المزروعة التي يسكنها بشر، ويحيط بهذا المركز صحراء خارجية ملؤها الصخور والمستنقعات والوجوه المستعراء. وهذه «صورة للعالم» (باللاتينية) كثيراً ما نشهدها في الثقافات الغابرة والتقليدية. وهذا التصور أساسي في ذهن الإيروكوا، وهو لم يختلف عند هؤلاء القوم عقب تجميعهم في المحميات. «فداخل الحمى الإيروكوازي يسود الأخ «الطيب»: هنا يكون المرء في منزله وحقله. هنا يكون ب平安. أما خارج الحمى فيسود «الخيث» وأعوانه، أي البيض. هناك صحراء المصانع ومجمعات السكن وشوارع الأسفلت»<sup>(39)</sup>.

### البوبيلوس: الأزواج الإلهية المتضادة والمتكاملة

يتخلّى الإله الأكبر عن مكانه، عند البوبيلوس، لأزواج إلهية تكون متضادة أحياناً ولكن متكاملة الأدوار دائماً. فهؤلاء القوم الذين يعيشون من زراعة الذرّة الصفراء هم الذين يتم الانتقال عندهم من التفريعات الثنائية - التي تطبق على المجتمع والسكن والطبيعة بأسرها - إلى نوع من المفصلة «الثنوية» الحقيقة والدقّقة التي تحكم الميثولوجيا والتقويم الديني. إن وثيرة الممارسات الزراعية تعزّز القسمة التي كانت موجودة لديهم من قبل، والتي توزّع العمل بين النساء (القطاف وأعمال البستنة) وبين الرجال (الصيد) وتنظم التفريعات الثنائية الكونية - الشعائرية (الفصلين، طبقي الآلهة ...).

---

(39) المصدر نفسه، ص 272.

إلخ). إن الأمثلة التي سنذكرها في ما يلي لا تتيح لنا إدراك درجة «التخصص الثنوي» لدى أقوام نيومكسيكو الزراعيين وحسب، بل هي تمكّنا أيضاً من فهم التنوع الذي يحكم منظوماتهم الشعائرية - الأسطورية.

إن أسطورة الزوجي قد تصلح باعتبارها نقطة انطلاق ونموذجًا في الوقت نفسه. فحسب دراسات ستيفنسون وكوشنغر كان الكائن الأولاني آووناويلونا الذي يسمى «هو/ هي» أو «المحيط بكل شيء»، حول نفسه إلى الشمس وولد من جبلته بالذات بذرتين جرثومتين، لقح بهما الأمواه العظيمة، فخرج منها إلى الوجود «الأب/ السماء الباسط» و«الأم/ الأرض الحاضنة الرباعية الطيات». ومن اتحاد هذين التوأمين الكونيين تولدت أشكال الحياة كلها. لكن الأم/ الأرض احتفظت بالمخلوقات في بطنها، أي في ما تسميه الأسطورة «الرحيم» ذا الأربع طيات التي «تولّد عنها العالم». وقد ولد البشر - أي عشائر الزوجي أنفسهم - في عمق أعمق هذه الأرحام الكهوفية. وهم لم يخرجوا إلى سطح الأرض إلا بإرشاد ومساعدة من قبل زوج آخر من التوائم الإلهية، هما الإلهان المحاربان آهابيوتوس. وكان (الأب) الشمس قد خلق هذين الإلهين خصيصاً من أجل إخراج آباء الزوجي الأولين إلى النور، وإيصالهم في نهاية المطاف إلى «مركز العالم» الذي هو موطنهم الحالي<sup>(40)</sup>.

خلال هذه الرحلة نحو مركز العالم برزت إلى الوجود آلهة

Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, les essais; 84 ([Paris: (40) Gallimard, 1957]), pp. 211-214, and *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 158 ff.

مختلفة: الكوكو (كاتشيناس) (الآلهة المطر) والآلهة الحيوانات، أسياد جمعيات التطبيب. والحال أن ما يتميز به ميثولوجيا الزوني هو أن التوائم فيها ليسوا أعداء. كما أنها لا تنبت بهم دوراً مهما في الطقوس. بل على العكس، فالحياة الدينية محكومة لديهم بتضاد منهجي بين عبادة «الآلهة المطر» (في الصيف)، وعبادة «الآلهة الحيوانات» (في الشتاء)<sup>(41)</sup>. وتعتمد كلا هاتين العبادتين على جمعيات أخوية عديدة. وأكثر ما نلمس «ثنوية» الزوني في روزنامة الأعياد. فطبقتا الآلهة تتعاقبان في الحاليات الدينية تبعاً لتعاقب الفصول الكونية. والتضاد بين الآلهة - الذي يتحقق مرحلياً عبر التناوب على الهيمنة بين فتني الأخويات الدينية - يعكس الوتيرة الكونية.

غير إننا نجد عند عشائر الأكوما، وهم عشيرة أخرى من عشائر البويبilos، تفسيراً مختلفاً للتضاد بين الآلهة وللتقطابات الكونية. فالأكوما أيضاً، شأنهم شأن الزوني، يعتبرون أن الإله الأعظم إله متبطل (باللاتينية). الواقع أن الكائن الأولاني أوشتسينتي كان قد تُحيى، كما تقول الأساطير وطقوس العبادة من قبل أختين: جاتيكى ونوتسينتي. وكان التضاد بين هاتين الأختين قد اتضحت منذ أن خرجتا من العالم الجوفي. إذ تعرّب جاتيكى عن تعلق صوفي وجداً نبي بالزراعة والترتيب وبال المقدس والزمن، بينما ترتبط نوتسيتى بالصيد والفووضى وباللامبالاة تجاه المقدس وبالمكان. وكان أن انفصلت الأختان فانقسمت البشرية بانفصاليهما إلى فتنين: وهكذا كانت جاتيكى أم البويبilos، وكانت نوتسيتى أم الهنود الرحل (النافاجو،

---

Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola: Le Shalako des indiens* (41) *zunpis*, l'espèce humaine; 12 (Paris: [Gallimard], 1957).

الأباش . . . إلخ). وأوجدت جاتيكي وظيفة زعيم العشيرة، والذي يقوم بدور الكاهن، بينما أسست نوتسيتي صنف أسياد الحرب<sup>(42)</sup>.

تكفي مقارنة سريعة بين التصورات الدينية لدى كل من البوبيلوس والإيروكوا لكي تبين لنا مدى الاختلاف العميق بينهما. فعلى الرغم من أنهما ينتميان، كلاهما، لنمط واحد من الثقافة الزراعية - زراعة النرة الصفراء - ويتقاسمان بحكم ذلك فهماً متشابهاً للعالم، فإن كلاً منها قد قدر قيمة البنية الثنوية في دياناته تقديرأً

---

Matthew W. Stirling, *Origin Myth of Acoma, and Other Records*, (42) Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology; Bulletin 135 (Washington: Govt. print. off., 1942), and Leslie A. White, *The Acoma Indians* (Washington: [n. pb.], 1932).

ويحسب الميثولوجيا السائدة عند فريق آخر من البوبيلوس، فإن الخالق، أي العنكبوت سوسيستيناوكو كان موجوداً بالأصل في العالم السفلي. ثم سوى سوسيستيناوكو «صورة في الرمل» وأخذ «يعني» فخلق بذلك امرأتين (أوست، أي الشرق، ونوتست أي الغرب) صارتتا أمهن للهندو ولسائر الشعوب الأخرى (أو أمهن للبوبيلوس والنافاجو، أو أمهن للتصفين أو الفخذين) على ما تقول روایات أخرى. ثم استمر العنكبوت بعملية الخلق وهو «يعني»، لكن المرأةين ما لبثتا أن ظهرتا بدورهما عن قدراتهما في الخلق. وكان أن صار النزاع بينهما يزداد حدة، فنشبت معارك ومبارات عديدة، حاولت من خلالها كل واحدة أن تبرهن تفوقها على الأخرى. كما نشب الصراع أيضاً بين الشعيبين اللذين يدين كل منهما بديانة كل من الإلهتين. وأخيراً وثبت أوست على نوتست فقتلتها، وانتزعت قلبها وقطعته إرباً. فخرجت منه الفتتان (أو سنجاب وماماما) التي هربت والتجأت إلى الصحراء، فجذ قوم نوتست في أثرها. ثم بعث العنكبوت بالشمس والقمر ليكونا في العالم العلوي، كما بعث بحيوانات أخرى، وأرسل عشبة متسلقة حتى يتمكن البشر من الصعود عليها. وهكذا كان. فنسق البشر على العشبة المذكورة وظهروا على سطح بحيرة. فقدمت لهم أوست قطعاً من قلبها ليزرعوها، وهكذا وجدت النرة. ثم قالت لهم أوست: «هذه النرة هي قلبي، وستكون لشعبي بمثابة الحليب من صدري». وأخيراً عمدت أوست إلى تنظيم الكهنة وعدتهم بالعون والمساعدة من مقرها الذي يقع في جوف الأرض. انظر: Matilda Coxe Stevenson, *The Sia* (Washington: [n. pb.], 1894), pp. 26 ff, and Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» vol. 2, p. 544.

مختلفاً. فأساطير وعبادات الإيروكوا تتركز على التضاد بين الإلهين التوأمين، في حين أن التوأمين ليسا عدوين عند الزوني وهم لا ينطون بهما سوى دور ثقافي بسيط للغاية. وبالمقابل نجد أن الزوني قد نظموا ورتبوا التقاطبات في تقويمهم الديني بحيث تتبدل أوجه التضاد بين صنفي الآلهة وفقاً لتناوب القوى الكونية والسلوكيات الدينية تناوياً دوريًا على الرغم من تضادها وتكاملها في الوقت نفسه. غير أن الصيغة المعتمدة عند الزوني لا تستند إبداعية البوبيلوس: فالاختان الإلهيّتان تقسمان البشر ومجمل الأمور إلى صنفين يتضادان ويتكاملان في الآن عينه.

إذا كان لنا أن نوسع آفاق المقارنة، فبوسعنا أن نجد في منظومة الإيروكوا نسخة مطابقة للثنوية الإيرانية بأشدّ تعبيراتها جموداً. في حين أن منظومة الزوني تذكرنا بالتفسير الصيني للتقابل الكوني الذي يجد تعبيره في التناوب الإيقاعي بين مبدأ اليانغ وال Yin.

### **الأساطير الكونية الكاليفورنية: الإله وخصمه**

نجد شكلاً آخر من أشكال الثنوية عند بعض العشائر الغابرة في كاليفورنيا الوسطى (من مرحلة القطاف والصيد). إذ تتحدث أساطيرهم بشكل واضح عن إله أكبر هو خالق العالم والبشر، وعن كائن مفارق غامض غريب الأفعال اسمه القيوط (ذئب البراري) يتعدّد أحياناً أن يتصدّى لعمل الإله، لكنه كثيراً ما يفسد الخلق، إما بسبب الطيش وإما بسبب التبرج والتبااهي. وفي بعض الأحيان، تقول الأساطير إن القيوط كان موجوداً منذ البداية إلى جوار الإله، معارضًا بشكل دائم لعمله.

إن أساطير نشأة الكون عند عشائر المايدو (في الشمال الغربي) تبدأ بهذه الافتتاحية: كان الكائن الأعظم وونومي («من دون موت»)

أو كودويمبي («الذي يسمى الأرض») والقيوط، في زورق واحد عائم على سطح المحيط الأولاني. وكان الإله قد خلق العالم من غنائه، لكن القيوط أوجد الجبال. وبعد عملية خلق البشر عمد الخصم بدوره إلى اختبار قدراته فأوجد بشراً عمياناً. كما إنّ الخالق وفر للبشر إمكانية العودة إلى الحياة عن طريق «ينبوع الفتوة». لكن القيوط دمر هذا الينبوع. ثم تباهى القيوط أمام الخالق وقال: «نحن كلانا سيدان»، فلم يكذبه الإله. إلى ذلك نصب القيوط نفسه «أقدم ما في العالم». وتفاخر بأن البشر سيتحدون عن مأثره من أنه «قهر السيد الأكبر». وفي أسطورة أخرى أن القيوط نادى الخالق بوصفه «أخاه». وعندما أسرَ الإله لبني البشر قواعد الولادة والزواج والموت ... إلخ، انبرى القيوط لتعديلها على مزاجه، وأخذ في ما بعد يلوم الخالق لأنَّه لم يفعل شيئاً من أجل سعادة البشر. واضطرب الإله في النهاية إلى الاعتراف قائلاً: «وعلى الرغم من إثني لم أُشأ ذلك، فإن العالم سوف يعرف الموت»، ثم مضى بعد ذلك في سبيله، لكن ليس من دون أن يهمنَ عقاباً ينزله بالقيوط. والحق أن ابن القيوط قتل بلدغة أفعى من ذوات الأجراس. وعيشاً حاول أبوه أن يلتمس من الخالق إلغاء حكم الموت، واعداً إيه بأنه لن يعود يتصرف بصفته عدواً<sup>(43)</sup>. وبحسب قوانين المنطق الديني الغابر التي تنصل على أن ما كان في بداية الزمان، أي عندما لم يكن التكوين قد اكتمل بعد، لا

Roland B. Dixon: *Maidu Myths*, Bulletin of the American Museum of (43) Natural History; vol. 17, pt. 2 ([New York: Knickerbocker press, 1902]), pp. 33-118, esp. pp. 46-48, and *Maidu Texts*, Publications of the American Ethnological Society; vol. IV (Leyden: [Late E. J. Brill], 1912), pp. 27-69; Ricketts, Ibid., vol. 2, pp. 504 ff., and Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*, Nuovi saggi; 86 (Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958), pp. 76 ff.

يمكن أن يلغى. وطالما أن عملية الخلق لا تزال جارية، فإن كلّ ما يجري وكلّ ما يقال يشكل تجلّيات كينونية (أنطوفاني)، ويرسي أشكالاً من صيغ الوجود، وينتمي في نهاية الأمر إلى عملية نشأة الكون.

إنّ أساطير المايدو، وبخاصة منوعاتها الشماليّة الشرقيّة، تمتاز بالدور الحاسم الذي تبسطه بالقيوط، حتّى إنّ بوسعنا القول إنّ تصديّ القيوط بصورة دائمة لمشاريع الخالق إنما ينبع عن وجود غاية محددة لديه: فهو يجهد لتهذيم ذلك الوضع شبه الملائكي الذي رسمه له الخالق. والحقّ أنه بفضل القيوط انتهى الإنسان إلى ما صار عليه، أي إلى نمط كينونته الراهن الذي يشتمل اضطراره لتحمل الجهد والعمل والشقاء والموت، على الرغم من أنّ نمط الكينونة هذا يجعل ممكناً استمرار الحياة على الأرض<sup>(44)</sup>.

---

(44) في عشيرة الونتون وهي عشيرة كاليفورنية أخرى، كان الخالق أوللبس (*Olelbis*)، قد قرر أن يعيش البشر مثل الأخوة والأخوات، « وأن لا يكون ثمة موت ولا ولادة، وأن تكون الحياة سعيدة راضية. فكلّ أخرين بأنّ بيتنا «طريقاً من الحجر» توصل إلى السماء حتّى إذا بلغ البشر سنّ الشيشوخة تمكّنوا من استخدامها للصعود إلى السماء للاستحمام من نوع عجيب فيعودون شباباً كما كانوا. وبينما كان الإخوان يعملان على بناء هذه الطريق دنا منها سيديت عدو أوللبس، وأقنع أحدهما بأنّ من الأفضل للبشر أن يكون هناك زواج وولادة وموت وعمل في هذا العالم. وكان أن عمد الإخوان إلى تغريب تلك الطريقة بعد أن كانت قد شارت على الانتهاء، ثمّ تحولا إلى صقرین وحلقا في الفضاء. لكن سيديت ما لبث أن ندم على فعلته، إذ تبيّن له أنه قد أصبح الآن من القافنين. فحاول أن يطير إلى السماء بواسطة مركبة فضائية مصنوعة من أوراق الشجر، لكنه سقط ومات. فنظر إليه أوللبس من أعلى السماء وقال له: «ها أنت أذًا ضحية أول موت، ومن الآن فصاعداً سيموت البشر مثل موتك». (نجد تحليلًا للوثائق المتعلقة بهذه الأسطورة في: Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive studie*, 12 vols. (Münster: [Aschendorff, 1926-?]), vol. 2, pp. 88-101.

كما نجد عند الأرابامو، وهي من العشائر الأنغونكية الشرقية، أسطورة عائلة: تقول =

سوف أعود لاحقاً إلى دور القيوط في تبلور أوضاع البشر. إذ إننا هنا حيال موضوعة أسطورية مفتوحة على احتمالات من الصياغات غير متوقعة. أما الآن فسأذكر بعض الأساطير الكاليفورنية الأخرى المتعلقة بنشأة الكون، والتي تمتاز بنية ثنوية تشهد بشكل واضح مما سبق على العداء المستحكم بين القيوط والخالق.

تقول إحدى أساطير البوكي أن الخالق، تايكومول («ذاك الذي يأتي وحيداً») تكون على سطح البحر الأولاني على شاكلة نتفة من الزغب. وبينما كان لا يزال محاطاً بزبد البحر نطق بالكلام وسمعه القيوط الذي كان موجوداً منذ زمن بعيد، على ما يضيف الرواية. «ما الذي يجب أن أفعله؟»، تسأله تايكومول. ثم أخذ يعني، وشيناً فشيئاً بدأ يتخذ شكل الإنسان، ونادي القيوط «يا أخا أمي». واستخرج غذاء من جسده وأطعمه للقيوط. وبالطريقة نفسها خلق الأرض بأن أخرج من جسده المواد الضرورية لذلك. وقد ساعده القيوط في خلق الإنسان، لكنه قرر أن يكون هذا الإنسان محكوماً عليه بالموت أيضاً. والحق أن ابن القيوط توفي. وعندما اقترح تايكومول إحياءه من الموت رفض القيوط ذلك<sup>(45)</sup>.

= إنه بينما كان الخالق الذي هو «الإنسان» منصراً إلى عملية الخلق أتاه شخص مجھول اسمه نيعاس (الإنسان المز) وبيده عصا، وطلب إليه أن يمنحه المقدرة على الخلق، وأن تكون له حصة من الأرض. فلبى له الخالق طلبه الأول، فرفع نيعاس عصاه وأنشأ الجبال والأنهار. بعد ذلك أخذ الخالق قطعة من جلد ورمها في الماء. ثم نظر إليها وهي تتغوص في الماء ثم تعود فتطفو على سطحه، فقال إن البشر سيكون شأنهم شأن هذه القطعة، فيعودون إلى الحياة بعد موتهم. لكن نيعاس لاحظ أن الأرض سرعان ما ستغوص بالبشر، فرمى في الماء حصاة، معلناً أنه كما غاصت هذه الحصاة واختفت فإن قدر البشر سيكون على هذا النحو. انظر: المصدر المذكور، ص 709-714 و 717، و Bianchi, Ibid., pp. 108-109.

Alfred Louis Kroeber: «Yuki Myths,» *Anthropos*, vol. 27, nos. 5-6 (45) (1932), pp. 905-939, esp. pp. 905 ff., and *Handbook of the Indians of California* (Washington: [Govt. print. off.], 1925), pp. 182 ff.

من الممكن، كما يقول شميدت<sup>(46)</sup> ألا يكون تايكومول ممثلاً لنطط الإله الخالق عند أهالي كاليفورنيا. لكن مما له دلالة أن تكون هذه الأسطورة بالضبط التي يؤدي فيها القيوط دوراً مهمّاً، هي التي استرعت انتباه عشائر اليوكي. إن غياب الإله الأعظم الخالق وطمسم ذكره أمر شائع في تاريخ الأديان. فأغلبية الكائنات العظمى ينتهي الأمر بها لأن تصبح آلة متبطة (باللاتينية). وهذا لا ينطبق فقط على الأديان البدائية وحدها. لكن اللافت في الحال التي نحن بصددها هو أن الإله قد احتجب في وجه هذه الشخصية الملتبسة والغريبة الأطوار التي هي القيوط، المحتال المدلّس بامتياز (بالفرنسية Par excellence).

ثم إن القيوط يحلّ عند عشائر البومو الساحليين محل الإله الخالق، إذ إن هذا الإله لا يحضر في عملية نشأة الكون. لكن القيوط يخلق العالم بمحض الصدفة. فهو قد عطش ذات يوم فاقتلع نباتات البحيرات من جذورها، ما أثار تدفقاً هائلاً في المياه الجوفية دفعه بعيداً في الأجواء، ثم ما لبثت هذه المياه أن غمرت الأرض فصارت بمثابة البحر المحيط. لكن القيوط توصل إلى حصر المياه وراء السدود، ثم عكف بعد ذلك على خلق البشر انطلاقاً من نتف من الرغب. غير أنه غضب غضباً شديداً إذ تبيّن له أن البشر لا يقدمون له شيئاً يأكله، فأشعل حريقاً هائلاً ما لبث أن أتبعه بظوفان لكي يطفئه. ثم إنه خلق بشراً آخرين، لكنهم أخذوا يهزأون به، فهددهم بكارثة جديدة. على الرغم من ذلك ظلّ يتبع نشاطه من حيث الا ضطلاع بعملية الخلق. ولما رأى أن البشر لا يحملونه على محمل الجد مسخ عدداً منهم إلى حيوانات. وأخيراً تفرّغ القيوط

---

Schmidt, Ibid., vol. 5, pp. 44 and 62, Quoted in: Bianchi, Ibid., pp. 90 ff. (46)

لخلق الشمس، وكلف أحد الطيور بحملها إلى السماء ونظم تعاقب الوتاير الكونية، وأرسى أصول عادات الكوكسو<sup>(47)</sup>.

ذُكرت هذه الأسطورة لكي أوضح الطراز الخاص للنشأة الكونية عندما تكون من صنع القيوط. إذ يبدو أن عملية خلق العالم والإنسان تتم «على الرغم من صاحبها» (بالفرنسية *Malgré lui*). ومما له دلالة أن يكون البشر الذين هم مخلوقاته بالذات، يسخرون منه، حتى إنهم يمتنعون عن إعطائه ما يأكله. ومهما يكن شأن التفسير التاريخي لعملية حلول القيوط محل الخالق، يظل من الثابت أن صفتة خالقاً - مدلساً قد بقيت على حالها على الرغم من مكانته البارزة وقواه الخلاقة. فهو يتصرف، حتى من موقعه باعتباره خالقاً واحداً، وكأنه ذلك المدلس الذي لا ينسى أبداً لأنّه موضوع الامتناع والمؤانسة لجمهور العديد من خرافات أمريكا الشمالية.

### المحتال المدلس

مما له دلالة ومحنّى أن أقصى أشكال الثنوية المعروفة في العشائر الهندية لأمريكا الشمالية تشدد على إيلاء القيوط دور المحتال بامتياز. إن هذا المحتال يضطلع بوظيفة أعقد بكثير من تلك التي تستشفها مما ذكرناه من أساطير نشأة الكون الكاليفورنية<sup>(48)</sup>. فهو

---

Edwin M. Loeb, «The Creator Concept among the Indians of North (47) Central California,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 28, no. 3 (July - September 1926), pp. 467-493, esp. pp. 484 ff.

(48) يتخذ المدلس أو المحتال شكل القيوط في مناطق السهول الكبيرة والهضبة ومنطقة الجنوب الغربي من كاليفورنيا. لكنه في ساحل الشمال الغربي يتخذ صورة الحيوان المفترس أو حيوان الفرو (النثك)، بينما تراه يتخذ صورة الأرنب البري في منطقة الجنوب الشرقي، وأحياناً عند الألغونكيين القدماء. أما عند الألغونكيين الحديثين وعشائر السيو وغيرهم فهو يتخذ صورة بشرية، ويسمى باسم خاص مثل غلوسكاب أو إكتومي أو ويساكا أو الكهل أو الأرمل.

يتصف بشخصية متعددة الأوجه، ويقوم بأدوار ملتبسة. صحيح أن معظم الأحاديث الأسطورية تعتبر المدلس أو المحتال مسؤولاً عن حال الكون الحالية ووجود الموت فيه. لكنها تعتبره خالقاً وسيطاً وبطلاً محضراً أيضاً لأنها تفترض أنه كان قد سرق النار أو أشياء أخرى مفيدة للبشر، وأنه كان قد قضى على الوحوش التي اجتاحت الأرض. على الرغم من ذلك، وحتى حين يتصرف المدلس بصفته بطلاً محضراً، فإنه يظل يحتفظ بخصائصه المميزة. مثال ذلك أنه ينجح في سرقة النار أو غيرها من الأشياء التي لا غنى للبشر عنها، بعد أن كانت مخبأة بكل عناية عند أحد الكائنات الإلهية (الشمس)، المياه، طريدة الصيد أو الأسماك ... إلخ). لكنه إنما توصل إلى ذلك عن طريق الحيلة أو الخداع، لا عن طريق البطولة والإقدام. وكثيراً ما تفشل مشاريعه بعد نجاحها بسبب طيشه وتهوره (كان تشتعل النيران في الأرض أو تجتاحها المياه وتغمرها). وإذا كان قد نجح في تخليص البشرية من هول الوحوش المفترسة أكلة لحوم البشر، فهو إنما توصل إلى ذلك عن طريق المناورة والمكر والخداع.

الصفة الأخرى التي يتصف بها المدلس هي موقفه الملتبس تجاه المقدس. فهو يقلد التجارب الكهانية (الشamanية) والطقوس الكهنوتية تقليداً ساخراً كاريكاتورياً: فيُماهي باستخفاف وهزء بين برأسه وغائه من جهة<sup>(49)</sup>، والأرواح التي ترعى الكهان وتحرسهم من جهة أخرى. كما أنه يصطمع التمثيل الساخر، إذ يقلد تحليق الكهان في سماء الوجد والفناء، على الرغم من أن تقليده هذا ينتهي دائمًا إلى سقوطه في أثناء تحليقه. ومن الواضح أن لهذا السلوك دلالة

---

Mac Linscott Ricketts, «The North American Indian Trickster,» (49)  
*History of Religions*, vol. 5, no. 2 (Winter 1966), pp. 327-350, esp. pp. 336 ff.

مزدوجة: فالمدلس دجال يسخر من «المقدّسات»، ومن كهنة المعبود والكهان الشامانيين، لكن هذه السخرية تنقلب عليه في الوقت نفسه. فهو عندما لا يكون خصماً عنيداً ماكراً للإله الخالق (كما هو في الأساطير الكاليفورنية) يكون كائناً يصعب تحديده. فهو ذكي وأحمق في الوقت نفسه، ومقارب من الآلهة من حيث «أولانيته» وقدراته، لكنه أقرب إلى بني البشر من حيث نهمه وشرافته وشبيه الجنسى المفرط ولا أخلاقيته.

ويرى ريكتس في صورة المدلس المحتال هيئة الإنسان نفسه في سعيه الحثيث ليصير إلى ما يجب أن يصير إليه، أي أن يصبح سيد العالم<sup>(50)</sup>. ولعله من الجائز أن يوافق المرء على هذا التعريف ولكن بشرط أن تكون صورة الإنسان جزءاً من عالم خيالي مشبع بالقداسة .. فليست المسألة مسألة صورة الإنسان بمعناها الإنساني أو العقلاني أو الإرادي. الواقع أن المدلس المحتال يعكس لنا ما يمكن تسميته بـ«ميثولوجيا الشرط البشري». فهو يعترض على مشيئة الإله عندما أراد أن يجعل الإنسان خالداً وشاء أن يوفر له وجوداً شبه فردوسي في عالم نقى غنى محرر من كل القيود. ولا ريب في أنه يسخر من «الدين»، أو على الأصح من تقنيات النخبة الدينية وادعاءاتها، أي من كهنة المعبود والكهان الشامانيين، على الرغم من أن الأساطير قد شددت على الدوام على أن هذه السخرية لم تفلح يوماً في القضاء على قدرات هذه النخبة الدينية.

لكن بعض صفاته تنتهي إلى خصائص الوضعية البشرية على نحو ما هي عليه اليوم، بعد تدخل المدلس المحتال في عملية الخلق: مثال ذلك أنه يتغلب على الوحوش والغيلان من دون أن

---

(50) المصدر نفسه، ص 338 وما يليها.

يتصرف كما يتصرف الأبطال، وأنه ينجح في عدد من المشاريع، لكنه يفشل في عدد آخر، وأنه ينظم العالم ويستكمله ولكن بارتكاب الكثير من الحماقات والأخطاء، بحيث إنه لا ينجم عن فعله هذا أي شيء منجز كامل. بهذا المعنى، يمكننا أن نرى في المدلس المحتاب صورة لإنسان يسعى نحو طراز جديد من الدين. وتشكل قراراته ومغامراته ضرباً من الميثولوجيا الدينوية الجذرية التي تقلد بهزء وسخرية حركات وسكنات الكائنات الإلهية كما أنها تسخر في الوقت نفسه من تمردتها بالذات على الإلهة.

ويمقدار ما نستطيع أن نتعرف إلى ثنوية حقيقة في الأساطير الكاليفورنية التي تقيم تضاداً مطلقاً بين القيوط والخالق، فإنه بإمكاننا القول إن هذه الثنوية التي لا يجوز ردها أبداً إلى منظومة من التقاطبات، تعكس لنا أيضاً صورة معارضه الإنسان لخالقه. لكننا رأينا أن التمرد على الإله يتطور تحت عباءة القلقلة والسخرية. لذا كان بوسعنا التعرف هنا إلى ضرب من الفلسفة الجنينية. ولكن هل يتحقق لنا أن نتعرف إليها فقط هنا؟

### بعض الملاحظات

ليس من المجدي أن نلخص تحاليل الوثائق المتعلقة بالعشائر الهندية الأمريكية الشمالية. إنما يكفي أن نذكر باختصار بمختلف أنواع التضاد والتقطاب التي شهدناها في تلك الأرجاء، لكي تتبين لنا صفتها باعتبارها «إيداعات روحية». صحيح أن هناك نمطاً من أنماط الثنوية كانت قد أبدعته الثقافات الزراعية. لكن أكثر أشكال الثنوية جذرية يوجد عند العشائر الكاليفورنية التي لا تعرف الزراعة. إن التكوين السوسيولوجي (المجتمعي)، شأنه في ذلك شأن أي «تكوين» آخر، لا يفسر الوظائف التي تقوم بها رمزية وجودية ما. فالتقسيم الثنائي للأراضي المأهولة وللقرية، مثلاً، مع ما فيه من تضاد بين

مبادئ متقاطبين، أمر نجده عند الكثير من العشائر من دون أن تظهر في ميثولوجياها أو أديانها بنية ثنوية. لقد عممت هذه العشائر إلى تطبيق التقسيم الثنائي للأراضي بوصفه معطى مباشرأً من معطيات التجربة، لكن إبداعها الأسطوري والديني تجلّى على أصعدة أخرى.

أما الأقوام التي واجهت لغز التقابل، وحاولت أن تجد حلّاً له، فقد كانت حلولها المقترحة هذه متنوعة تنوعاً مدهشاً كما رأينا. فعند الألجونكيين الذين يعيشون في أواسط البلاد هناك التضاد الشخصي بين البطل المحضر من جهة، والقوى الدنيا من جهة أخرى. وهو تضاد يعقبه مصالحة ويفسر أصل الموت وإقامة الكوخ التأهيلي - التكريسي. لكن هذا التضاد لم يكن مقدراً بالأصل. بل كان نتيجة حادث طارئ (جريمة قتل شقيق ماناپوش). أما الكوخ التأهيلي - التكريسي فقد رأينا أنه كان موجوداً في ما مضى عند الألجونكيين آخرين هم عشائر الأوجيبوا الذين زعموا أن الكوخ المذكور جاءهم من عند الإله الأكبر، كما رأينا أن رمزيته تعبّر عن التقابلات الكونية كما تعبّر في الوقت نفسه عن تكاملها. وتتّخذ الثنائية أشكالاً مختلفة تماماً عما ذكرنا، عند الأقوام التي تتعاطى زراعة الذرة: فالثنوية عند الزوني لا وجود لها في الميثولوجيا، في حين أنها تطفى على الطقوس وعلى تقويم الطقوس والشعائر الدينية. خلافاً لذلك نجد عند الأieroوكوا أن الميثولوجيا والعبادة تمفصلان تماماً محكمأً وفقاً لثنوية من النمط الإيراني. كما وجدنا أخيراً عند الكاليفورنيين أن التضاد بين الإله وخصمه القيوط يفتح المجال أمام «أسطرة» للوضعية البشرية تشبه تلك التي ابتدعها الإغريق، على الرغم من اختلافها عنها.

## الميثولوجيات الأندونيسية حول نشأة الكون: التضاد والدمح التوحيد

في أندونيسيا تجلّى فكرة الخلق ومعها تصور الحياة الكونية

والمجتمع البشري بأماراة التقاطب. ويفترض هذا التقاطب في بعض الحالات وجود وحدة كلية أولانية سابقة. لكن عملية الخلق بحد ذاتها هي نتيجة التقاء جهود الإلهين، التقاء عدائياً أو تعاونياً. إذ لا يوجد في رأيهم، تخلقاً ونشأة كونية تصدر عن إرادة وقدرة خالق واحد أو مجموعة واحدة من الكائنات الغيبية المفارقة للطبيعة. ففي بدء العالم والحياة هناك زوج من الآلهة. والعالم هو إما نتيجة زواج مقدس تم بين إله وإلهة، وإما نتيجة صراع جرى بين كائنين إلهيين. وفي كلا الحالتين نجد أن هناك التقاء بين مبدأ أو مثل السماء وبين مبدأ أو مثل المناطق الدنيا التي يتخيلونها إما على صورة الجحيم، وإما على هيئة ما سيصبح بعد عملية الخلق هو الأرض. وفي كلا الحالين، نجد في البدء «كلاً» واحداً نستشف من خلاله وجود المبدئين المذكورين، إما متوكدين في زواج مقدس (باللاتينية)، وإما في حال لا تسمح بتمييز واحدهما عن الآخر<sup>(51)</sup>.

Warner Münsterberger, *Ethnologische studien an indonesischen shöpfungsmythen; ein beitrag zur kulturanalyse Südostasiens* (The Haag: [Martinus Nijhoff], 1939).

نجد في سائر أنحاء أندونيسيا الشرقية، كما في المولوك والسليب، أن أسطورة نشأة الكون تنص على زواج حصل بين السماء (أو الشمس) والأرض (أو القمر). وأن الحياة، أي النباتات والحيوانات والبشر، كانت حصيلة هذا الزواج. انظر: Waldemar Stöhr and Piet Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, Die Religionen der Menschheit; Bd. 5. pt. 1 (Stuttgart: [n. pb.], 1965), pp. 123-146.

وبما أن الزواج المقدس المتعلق بنشأة الكون يعتبر أنموذجاً لـكل عملية خلق أخرى، فإننا نجد في بعض الجزر، مثل جزيري ليتي ولاكور، أن الزواج بين السماء والأرض يحتفل به في بداية فصل الحصاد: في هذا الاحتفال يهبط إله السماء أو بولورو وبطأ الأرض أو بونوسا (انظر: H. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesie* (Haarlem: [De erven F. Bohn N. V.], 1952), p. 174, and Stöhr and Zoetmulder, *Ibid.*, p. 124).

من جهة أخرى نجد أن كل زواج بشري إنما يعيد تحسيد الزواج المقدس الذي تم بين السماء والأرض، انظر:

سبق أن عرضت في فصل سابق، وبشيء من التفصيل، لكيف ينظر عشائر النغانجو داياك لنشأة الكون ولبنية الحياة الدينية (أنظر ص 169 من هذا الكتاب). وسأعيد هنا التذكير فقط ببعض أهم العناصر التي تتكون منها الأسطورة: من الكلية الكونية الأولانية التي كانت موجودة في حال الإمكان في شدق الشعبان المائي ظهر المبدآن المتقاطبان وقد تجسدا تباعاً على صورة جبلين، أو إله وإلهة، أو طائرين من طيور الألبوغير (أبو قرن). وقد خرج العالم والحياة وأول زوج بشري إلى حيز الوجود إثر صدام جرى بين المبدآن المتقاطبين. لكن الثنوية لا تمثل إلا وجهاً واحداً من أوجه الأولوية، إذ إنَّ تجلِّي الأولوية بوصفها كلاً واحداً لا تقل أهمية. وكما سبق أن رأينا (ص 174 من هذا الكتاب) فإن هذا الكل الواحد يشكل المبدأ الأساس في ديانة الدياك، والذي يتم استعادته بصورة دورية متكررة عبر مختلف أشكال الطقوس الفردية والجماعية<sup>(52)</sup>.

ويبدو أن نشأة الكون بما هي حصيلة لزواج مقدس هي الموضوع الأسطوري الذي يحظى بأوسع انتشار كما أنه أقدم المواضيع، انظر: Stöhr and Zoetmulder, *Ibid.*, p. 151. ثم إن هناك موضوعة أخرى موازية تفسر الخلق بانفصال السماء عن الأرض بعد أن كانتا متحدين بزواج مقدس، انظر: Hermann Baumann, *Das Doppelte Geschlecht: Ethnologistische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin: [Dietrich Reimer], 1955), p. 257, and stöhr and Zoetmulder, *Ibid.*, p. 153.

نجد حالات عديدة يتكون فيها اسم الكائن الأندونيسي الأعظم من لفظة يندمج فيها اسم «الشمس والقمر» أو «الأب والأم»، انظر: Baumann, *Ibid.*, p. 136. وبعبارة أخرى فإن الكلية الإلهية الأولانية تعتبر كنایة عن لا تمايز بين السماء والأرض حين اتحادهما بفعل الزواج المقدس.

Hans Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden: [Brill], 1946), pp. 70 ff., and *Ngaju religion: The Conception of God among a South Borneo people*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series; 6 (The Hague: [Martinus Nijhoff], 1963), pp. 32 ff.

كما إننا نجد عند عشائر التوبا باتاك أيضاً أن عملية الخلق تنجم عن صراع بين القوى العليا والقوى الدنيا. لكن المعركة لا تسفر هنا عن قضاء واحد من الخصميين على الآخر (كما في أسطورة الدياباك عن الطيرين)، بل عن توحدهما من جديد في عملية خلق جديدة<sup>(53)</sup>. وفي جزيرة نياس نرى كيف أن الإلهين الأكبرين لو لأنجي ولا تورданو يتضادان ويتكملان في الوقت نفسه. فيقيم لو لأنجي في العالم العلوي، ويجسد ما في الحياة من خير، لونه المفضل هو الأصفر أو الذهبي، ورموزه وشعاراته الثقافية الديك وأبو قرن والنسر والشمس. أما لا توردانو فينتمي إلى العالم السفلي، ويجسد الشر والموت. لونه المفضل الأسود أو الأحمر، وشعاراته الأفاعي، ورموزه القمر والظلمات. لكن التضاد بين الإلهين المذكورين ينطوي كذلك على تكامل بينهما. إذ تروي الأساطير أن لا توردانو ولد بلا رأس. كما ولد لو لأنجي بلا ظهر. أي أنهما، بتعبير آخر، يشكلان كلاً متكاملاً. بل أكثر من ذلك: فكلّ منهما يملك بعض الصفات التي تتلاءم مع شخص الآخر أكثر من تلاوتها مع شخصه<sup>(54)</sup>.

وفي أندونيسيا نجد أن الثنوية الكونية والتضاد التكاملاني يتجليان سواء في بنية القرية والمنزل والملابس والسلاح وأسباب الزينة، أم في

stöhr and Zoetmulder, *Ibid.*, p. 57.

(53)

يعتبر ف. توينج أن الكائن الأعظم يمثل الكلية الكونية لأنه يدرك من ثلاثة أوجه كل منها يمثل واحداً من العوالم الثلاثة (الأعلى والأسفل والأوسط). أما شجرة الكون التي تنتصب ابتداءً من المناطق السفل وصولاً إلى السماء فهي تمثل إلى كلية الكون وإلى الانظام الكوني في آن واحد، انظر : Philip Oder Lumban Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God* (Amsterdam: [Jacob van Campen], 1956), pp. 27-28 and 60-61.

stöhr and Zoetmulder, *Ibid.*, p. 79, and Peter Suzuki, *Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (The Hague: [Excelsior], 1959), p. 10.

طقوس الانتقال، مثل طقوس الولادة والتأهيل - التكريس والزواج والموت<sup>(55)</sup>. حسبنا أن نذكر بعض الأمثلة: ففي أمبريانا، إحدى جزر الملووك، تنقسم القرية إلى قسمين. هذه القسمة ليست ذات طابع اجتماعي وحسب، بل ذات طابع كوني أيضاً، إذ إنها تشمل أشياء العالم وعملياته كلها. الواقع أن أموراً مثل اليسار والمرأة والشاطئ أو الطريق البحري، والأدنى والروحي والخارج والغرب والشاب والجديد، إلى آخره، تتضاد مع اليمين والرجل والياستة أو الجبل، والأعلى والسماء والدنيوي والفوق والداخل والشرق والكهل، إلى آخره. على الرغم من ذلك فعندما يرجع أهالي الجزيرة المذكورة إلى هذا النسق، فإنهم لا يتحدثون عن قسمين اثنين بل عن ثلاثة. إذ إن العنصر الثالث هو «التاليف الأعلى» الذي يدمج بين العنصرين المتضادين ويقيم بينهما توازناً<sup>(56)</sup>. هذا ونحن نجد النسق نفسه على بعد مئات الأميال من جزيرة أمبريانا، في جاوا أو في بالي مثلاً<sup>(57)</sup>.

Suzuki, *Ibid.*, p. 82.

(55)

Johan Philip Duyvendak, *Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel*, 3<sup>rd</sup> ed. (Groningen: [Djakarta], 1946), pp. 95-96, and Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: [Plon], 1958), pp. 147 ff.

(57) تقسم عشائر البدونغ في جاوا المجتمع إلى فئتين: بادونغ الداخل الذين يمثلون نصف المجتمع المقدس، وبادونغ الخارج الذين يمثلون نصفه الدنيوي. والنصف الأول يسمى على النصف الثاني. انظر: Justus M. Van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society», *American Anthropologist* (New Series), vol. 56, no. 5, part 1 (October 1954), pp. 853-854.

نجد في جزيرة بالي أن التقىضة بين الحياة والموت، والنهر والليل، والفال والشوم، والبركة واللعنة، هي أمور أقيمت بارتياط مع بنية الجزيرة من الناحية الجغرافية: أي الجبال والأمواه التي تمثل العالم العلوي والعالم السفلي. فالجبال تمثل جهة البركة إذ إنها تعود على القوم بالأمطار. أما البحر فهو يرمز، على العكس، إلى الجهة الدنيا وهو من ثم، يتصل بالكتوارث والأمراض والموت. وبين الجبال والبحر، أي بين العالم السفلي والعالم العلوي، تقع الأرض المأهولة، أي جزيرة بالي. وهي تسمى مادি�ابا، أي الكرة =

يجد التنازع بين الأضداد ما يؤيده ويشهد عليه بشكل خاص في الطقوس والأشياء المتعلقة بالعبادة<sup>(58)</sup> والتي ترمي، في نهاية التحليل، إلى الجمع بين النقائض. ففي جزيرة سومطرة يعبر عشائر المينانغابو عن العداء القائم بين زوجين من العشائر (Les Deux Paires de clans) خلال مراسم الزواج عبر معركة ديك<sup>(59)</sup>. وكما يقول ب. دوجوسليين دو جونغ في وصف هذه المعركة: «فإن الجماعة بأسرها تنقسم إلى قسمين متضادين لكن متكملين في الوقت نفسه. فالجماعة لا وجود لها إلا بوجود الفريقين معاً، وباتصال واحدهما اتصالاً نشيطاً بالآخر. والزواج هو الظرف المناسب لهما للقيام بذلك تحديداً»<sup>(60)</sup>. كما يرى دو جونغ أن الأعياد الأندونيسية

المتوسطة، وتشكل جزءاً من العالمين معاً، لذا فهي تخضع بالثالى لتأثيراتهما المتناقضة. فهي على حد تعبير سفلنغريل «وحدة النقاوص المتقاطبة» وقد ذكر في: المصدر المذكور، ص 856. ولنذكر أيضاً أن النسق الكوني أشد تعقيداً مما ذكرنا، إذ إن الجاهي الشمالي والشرقي المتضادين مع الجاهي الجنوبي والغرب يرتبطان ب مختلف الآلوان وب مختلف الآلهة: المصدر المذكور، ص 856.

(58) يعتبر السكين والخنجر الأندونيسية والسيف رمزاً مذكراً، كما يعتبر القماش رمزاً مؤنثاً، انظر جرلنجز ياغر (Gerlings Jager)، ذكر في: المصدر نفسه، ص 857. وقطعة القماش المعقودة على رمح تمزّز عند الديايك إلى الاتّحاد بين الجنسين. فالراية، أي العصا (الرمح) وقطعة القماش، تمزان إلى شجرة الحياة وتعبران عن الإبداع الإلهي وعن الخلود. انظر: Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pp. 18-30.

Van der Kroef, Ibid., p. 853.

(59)

في الزواج كما في التجارة، يتحد طوطم عشيرة الزوج مع طوطم عشيرة المرأة، ويعتبر ذلك رمزاً للوحدة الكونية بين الجماعات البشرية عبر اتحاد النقىضات: المصدر المذكور، ص 850.

(60) ذكر في: المصدر نفسه، ص 853. ويلاحظ المؤلف نفسه في كتاب آخر أن النقىضات بين السماء والأرض، والذكر والأنثى، والمركز والضلعين المجاورين، يعبر عنها باللحاج لا تقل رتبته عن دلالته وذلك عبر الفئات الاجتماعية والألقاب المميزة: المصدر المذكور، ص 847.

كلها تشبه حرباً سرية لا بل حرباً معلنة. ولا مجال لنكران دلالتها الكونية. الواقع أن الفريقين المتنازعين يمثلان في الوقت نفسه بعض أجزاء الكون، وأن صراعهما يشهد بالتالي على التنازع القائم بين قوى كونية أوّلانية. من هنا كان الطقس كناية عن دراما كونية<sup>(61)</sup>. وأكثر ما تبرز هذه الدراما عند عشائر الديايك في عيد الأموات الذي يحتفل به بصورة جماعية ويختتم بمعركة وهمية تجري بين فريقين مقتعين وتدور رحاهما حول متراس منصوب في القرية. إن هذا العيد لا يudo كونه استعادة للوقائع الدرامية التي شهدتها نشأة الكون. كما إن المتراس يرمي إلى شجرة الحياة، والفريقان المتنافسان يمثلان الطائرين الأسطوريين اللذين اقتلوا وسقطا صريعين مدمرین في الوقت نفسه شجرة الحياة. لكن الدمار والموت يولدان حياة جديدة، وبذا يصار إلى التعوّذ من شر الشقاء الذي أدخله الموت على القرية<sup>(62)</sup>.

وعلى وجه الإجمال، نستطيع القول إن الفكر الأندونيسي الديني لا يبني بيلور ويشرح ذاك الحدس الذي أدركته أسطورة نشأة الكون. فلما كان العالم والحياة نتيجة انفصال كسر وحدة الاتصال الأولاني، فلا يسع الإنسان إلا أن يكرر هذه العملية التموجية. هكذا يُرفع التضاد التقاطعي إلى مصاف المبدأ المنظم للكون. وهذا أمر لا

J. P. B. de Josselin de Jong, «De Oorsprong van den goddelijke (61) bedrieger,» pp. 26 ff., Quoted in: F. B. J. Kuiper, «The Ancient Aryan Verbal Contest,» *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, no. 4 (December 1960).

Waldemar stöhr, *Das Totenritual der Dajak* (Köln: [Brill], 1959), (62) pp. 39-56, and stöhr and Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, pp. 31-33.

انظر الوصف التفصيلي لطقوس الماتم والأساطير المتعلقة بها، انظر: Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Borneo: Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantolak Matei*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; deel 51, 2 vols. (The Hague: [Martinus Nijhoff], 1966).

يُسلّم به مجرد تسلیم وحسب، بل يصبح شیفرة يستعان بها على كشف مغزی العالم والحياة والمجتمع البشري. بل أكثر من ذلك، فالتضاد التقاطبی ينحو، بحکم نمط کینونته بالذات، نحو الزوال، في وحدة للنقاء ظاهرة المفارقة. فالمتقاطبان يولدان إبان اصطدامهما ما يمكن تسمیته «الحد الثالث»<sup>(63)</sup> الذي قد يكون، في آن واحد، کنایة عن تأليف جديد، أو عبارة عن تقهقر نحو وضع سابق. ونادرًا ما نجد في تاريخ الفكر ما قبل المنظوم صيغة تذكرنا بالجدلية الهیجلية أكثر من هذه الصيغة التي وجدها في أساطير نشأة الكون الأندونیسیة ورمزياتها. ومع ذلك يظل الفرق قائماً في أن الأندونیسین يرون أن تألف القطبین، في الحد الثالث، يظل تقهقراً وعودة إلى الوضع الأولانی الذي كانت النقاء متباينة فيه ضمن كلّ واحد لا يقبل التفرقة، على الرغم من أن التألف المذکور يمثل إبداعاً جديداً إذا ما قيس بالوضع الذي سبقه مباشرة<sup>(64)</sup>.

وكان العقل الأندونیسی، بعد أن عین سرّ الحياة والإبداع في اتصال النقاء وانفصالها بصورة أسطورية، عجز عن تخطی هذا النموذج البيولوجي كما تخطاه الفكر الهندي مثلاً. أي بعبارة أخرى إن الأندونیسین قد اختاروا الحکمة لا الفلسفة، والإبداع الفني لا العلم. وهم ليسوا الوحيدين في هذا الاختيار. ومن السابق لأوانه بكثير أن نحكم منذ الآن في ما إذا كان هذا الخيار خطأ أم صواب.

(63) هذا الوجه تحديداً من وجوه مسألة التنظيمات الثنوية هو الذي شغل کلود ليفي-ستروس، انظر : Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 166 ff.

(64) حاول ه. بومان (H. Baumann)، في دراسة مونوغرافية كبيرة الحجم بعنوان الجنس المزدوج (*Das doppelte Geschlecht*)، أن يرسم معالم الانتقال من مرحلة التناحر الجنسي (التي تمثل مرحلة غابرة) إلى فكرة ازدواجية الجنس بين إلهي وبشري، والتي سيعتبرها المؤلف متأخرة عن المرحلة الأولى. انظر ملاحظاتنا حول الموضوع في : *Revue de l'histoire des religions* (janvier-mars 1958), pp. 89-92.

## نشأة الكون، المنافسات الشعاعية والمناظرات الخطابية: الهند والتبيت

تسمح لنا الثقافة الهندية القديمة بأن ندرك، العملية الجارية للانتقال من سيناريو أسطوري طقسي إلى كلام لاهوتى قديم، سيكون له أن يلهم لاحقاً مختلف التأملات الماورائية.

إلى ذلك، فإن الهند هي خير شاهد، أفضل من أي حضارة أخرى، وعلى مستويات عدة، على استعادة موضوعة غابرة واسعة الانتشار في العالم، وعلى إعادة تأويلها بشكل خلاق. إذ تساعدنا دراسة الوثائق الهندية على أن نفهم كيف أن رمزاً أساسياً من الرموز التي تُبتدع بغایة الكشف عن بعد عميق من أبعاد الوجود البشري، يظل «منفتحاً» بصورة دائمة. بتعبير آخر، إن الهند تشكل نموذجاً واضحاً عن أن مثل هذا الرمز قد يدشن عهداً ما يصحّ تسميته بـ«الترميز المتسلسل لِكُلِّ التجارب المعرية لموقع البشر في هذا الكون»، ما يؤثر بالتالي في ولادة نوع من التفكير ما قبل النسقي ويعين مفاصيل نتائجه الأولى. إن المجال لا يتسع هنا للتذكير ولو بأهم ما أبدعته العبرية الهندية. لذا سنقتصر هنا على ذكر مثال واحد عن التقدير الشعاعي لفكرة التضاد بين مبدأين متقاطبين. ثم إنني سأذكر بعد ذلك بعض الأمثلة عن بلورة هذه الفكرة المألوفة وعن إعادة تأويلها الخلاقة على صعيدي الميثولوجيا والماورائيات.

يطغى على الميثولوجيا الفيدوية بأسرها موضوعة الصراع النموذجي بين أندرا والتين فرترا. وقد سبق أن شددت في مكان آخر على بنية هذه الأسطورة من حيث علاقتها بنظرية نشأة الكون<sup>(65)</sup>.

---

Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Translated from the (65) French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 46 ([New York: Pantheon Books, 1954]), p. 19.

ذلك أنه عندما يفرج أندرا عن المياه التي كان فرترا قد جبسها في جوف الجبل، فإنه بفعله هذا إنما ينقذ العالم، أي أنه رمزاً يبدأ من جديد. وفي روايات أخرى لهذه الأسطورة، يعتبر قطع رأس فرترا وأعضائه عن الانتقال من إمكانية الخلق إلى حالته، إذ إنَّ الشعبان فرترا يرمز لما هو غير متمظهر. إن هذه الأسطورة المثلية (بالفرنسية: بامتياز)، الصراع بين أندرا وفتررا، تشكل أنموذجًا لأشكال أخرى من الخلق وأصناف عديدة من الأفعال. «الذي يقتل فرترا حقيقة هو ذاك المتصر في المعركة»، كما تقول الأنشودة الفيدوية<sup>(66)</sup>.

وقد قام كويبر مؤخرًا بتسلیط الضوء على سلسلتين من الواقع المتضادرة. في حين أولاً أن المناظرات الخطابية في الهند الفيدوية إنما هي إعادة وتكرار للصراع الأولاني ضدَّ قوى المقاومة (فرتاني). والشاعر يقارن نفسه بأندرا حين يقول: «أنا الذي مثل أندرا صرعت الأعداء من دون أن أجرح أو أصاب بأذى» (ريغ فيدا، الكتاب 10، الأصحاح 166، الآية 2). وإن المناظرة الخطابية والمنافسة بين الشعراء تشكلان فعلاً خلافاً وبالتالي تجدیداً للحياة<sup>(67)</sup>. كما بين كويبر ثانياً أن هناك أسباباً تدعو للاعتقاد بأن السيناريو الشعائري - الأسطوري المتمحور حول الصراع بين أندرا وفتررا يشكل في الواقع الاحتفال برأس السنة الجديدة. فأشكال المناظرة والصراع كلها، سباق العربات، الصراع بين فريقيين ... إلخ، كانت تعتبر بمثابة المحفز للقوى الخلاقة خلال طقوس الشتاء<sup>(68)</sup>. وكان بنفسيتي قد ترجم اللفظة Vyaxana الإفتية (نسبة إلى كتاب الإفتا المقدس عند الزرادشتيين) بـ«المناظرة

*Maitrāyanī Samhitā*, II, 1 and 3, Quoted in: Kuiper, «The Ancient (66) Aryan Verbal Contest,» p. 251.

Kuiper, Ibid., pp. 251 ff.

(67)

(68) المصدر نفسه، ص 269

الخطابية» التي لها «صفة حربية تحقق النصر»<sup>(69)</sup>.

وهكذا يبدو إذن أنه كان هناك تصور هندو - أوروبي غابر يمجّد الفضائل التجديدية والإبداعية المتضمنة في المناقضة الخطابية. وهذه على كل حال ليست عادة هندو - أوروبية صرفة. فالمحااجهات الخطابية العنيفة أمر معروف، مثلاً، عند الأسكيمو والكواكوتل والجرمانيين القدماء. وقد أشار سيركسما مؤخراً إلى أنها تحظى بتقدير كبير في بلاد التبت<sup>(70)</sup>. والمشادات العلنية بين رهبان التبت، بما فيها من عدوانية ومن فظاظة وشراسة لا تقتصر على الكلام وحده، هي أمر معروف جيداً. وعلى الرغم من أن المشادات تدور حول مشكلات تتصل بالفلسفة البوذية، وتقتيد إلى حد كبير بالقواعد التي وضعها كبار الفقهاء البوذيين الهنود، وعلى رأسهم آسانغا، فالظاهر على ما يبدو أن الحماسة التي تحفيظ النقاش العام تشكل سمة خاصة من سمات أهل التبت<sup>(71)</sup>.

يُّنَّ رولف ستين أن المناقضة الخطابية تدرج، في بلاد التبت، ضمن أشكال أخرى من التنافس، إلى جانب سباق الخيل وألعاب الكمال الجسماني والمصارعة والمبرزة بالنبال وحلب الأبقار ومسابقات الجمال<sup>(72)</sup>. وفي مناسبة رأس السنة فإن أهم المنافسات إلى

---

ذكر في: المصدر نفسه، (69)

J. Sierksma, «Rtsod-pa: The Monacal Disputations in Tibet,» *Indo-Iranian Journal*, vol. 8 (1964), pp. 130-152, esp. pp. 142 ff.

Alex Wayman, «The Rules of Debate According to the المصدر نفسه، (71)

Asanga,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 78, no. 1 (January - March 1958), pp. 29-40.

Rolf Alfred Stein, *Recherches sur l'épopée et le bard au Tibet*, (72) bibliothèque de l'institut des hautes études chinoises; vol. 13 (Paris: [Presses Universitaires de France], 1959), p. 441.

جانب سباق الخيل هي تلك المناظرات التي تجري بين أبناء أو ممثلي مختلف الأفخاذ، إذ يتلون أسطورة نشأة الكون ويمجدون ذكر آباء العشيرة الأولين. والموضوعة الرئيسية التي يدور حولها السيناريو الشعاعري - الأسطوري في رأس السنة هي موضوعة الصراع بين إله السماء والشياطين التي تمثل بجبلين. وكما هي الحال في سيناريوهات مماثلة أخرى، فإن انتصار الإله يؤمن انتصار الحياة الجديدة خلال العام الذي سيبدأ. أما المناظرة الخطابية فهي تشكل، فيرأى ستين، جزءاً «من مجموعة كاملة من المنافسات التي تقوم على الصعيد الاجتماعي، على التباكي والتفاخر بالمكانة الاجتماعية، وعلى الصعيد الديني، على ربط الجماعة بموطنها ومتزلاها. ويشارك الآلهة في هذا الاحتفال، كما أنهم يشاهدون البشر ضحوكهم وسرورهم. أما المناظرة بالأحاجي وبتلاؤ الأقصيص والحكايات، مثل ملحمة جizar مثلاً، فهي ذات أثر وفعل في المحاصل والماشية. وبما أن الآلهة والبشر يلتقطون لمناسبة الأعياد الكبيرة، فإن التضادات الاجتماعية تعزّز وتتخفّف في الوقت نفسه. وإذا تعيد الجماعة تعزيز صلاتها بماضيها (أصل العالم، الآباء الأولون) وبموطنها ومتزلاها (آباء الأولون والجبال المقدسة) فإنها تشعر بالانتعاش من جديد»<sup>(73)</sup>.

لقد أبرز رولف ستين ما للعناصر الإيرانية من تأثير في احتفالات التبييتين برأس السنة<sup>(74)</sup>. لكن هذا لا يعني أن السيناريو بأسره قد أخذ عن الإيرانيين. فمن المحتمل جداً أن تكون المؤثرات الإيرانية قد عزّزت بعض العناصر الموجودة من قبل. على كل حال، لا شك في أن سيناريو رأس سنة كان غابراً، بما أنه زال منذ زمن بعيد من بلاد الهند.

(73) المصدر نفسه، ص 440-441.

Sierksma, Ibid., pp. 146 ff.

(74) المصدر نفسه، ص 390-391، و

## ديفاس وأسوراس

لكن مثل هذه الترسيمات جرى استحضارها دائمًا في الهند والتوسع بها على أصعدة مرجعية مختلفة، ومن منظورات متعددة. وقد ناقشت في مكان آخر ذلك التعارض بين ديفاس وأسوراس، أي بين الآلهة و«الشياطين»، بين قوى النور وقوى الظلمات. لكن ومنذ زمن الفيدا، جرى تأويل هذه المعركة التي تمثل موضوعة أسطورية واسعة الانتشار، وأسبغ عليها معنى فريداً وأصيلاً، وبالتحديد أكثر فقد صير إلى تكملتها «تمهيد» يكشف عن التضارب الكامن صلب الاتحاد التكويني أو الأخوة بين ديفاس وأسوارس.

«يخيل إلى وأحدنا أن العقيدة الفيدوية تجهد وتشقى لبلورة منظور مزدوج: ومع أن الديفاس وأسوراس، باعتارهما واقعاً مباشرةً وملموساً، وكما يتبدى العالم إلى ناظرينا، لا يمكن المصالحة والمواءمة بينهما، وأنهما مختلفان في الطبيعة، ومحكمان بأن يظلا على صراع دائم في ما بينهما، فإننا نتيئن، بالمقابل، بأنهما كانوا في بدايات الزمان، أي قبل الخلق، وقبل أن يتخذ العالم شكله الحالي، من جوهر واحد»<sup>(75)</sup>.

أضف إلى ذلك أن الآلهة هم، أو أنهم كانوا، أو من الممكن أن يكونوا من الأسوراس، أي من غير الآلهة. فنحن هنا من ناحية، حيال صيغة جريئة للوضع الإلهي الملتبس، وهو التباس يجد التعبير عنه كذلك في الصفات المتناقضة التي يتصف بها كبار الآلهة الفيدويين، مثل الإلهين أغنى وفارونا<sup>(76)</sup>. كما إننا من ناحية ثانية،

---

Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgynie* (Paris: [Gallimard], 1962), (75)

p. 109, et *Mephistopheles and the Androgynie: Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]), p. 89.

.111-113 المصدر نفسه، ص (76)

حيال جهد يبذل العقل الهندي لكي يتوصل إلى نوع من المنشأ الأوحد (بالألمانية *urgrund*) الذي يضم العالم والحياة والروح. والمرحلة الأولى من مراحل اكتشاف هذا المنظور الاشتتمالي بدأت مع التسليم بأن «ما هو حق في الأبدية ليس بالضرورة حقاً في الدهر». لن أتابع هنا بحث هذه المشكلة، فقد سبق لي أن ناقشتها في عمل سابق.

### ميترا - فارونا

وليس بأقل دلالة مما سبق التوسيع في عرض موضوعة هندو - أوروبية قديمة تتعلق بوجهي الإله الأعظم المتكاملين اللذين تسميهما الهند باسمي فارونا وميترا. فعام 1940 بين جورج دوميزيل أن الزوج ميترا - فارونا ينتمي إلى المنظومة الهندو - أوروبية الثلاثية الوظيفية، لأننا نجد نظائره عند الرومان واليونان القدماء. كما أشار دوميزيل إلى أن هذا التصور عن الإله الأعظم قد خضع في الهند لبلورة فلسفية لم يعرفها أي مكان آخر في العالم الهندو - أوروبي. ولنذكر بشكل مختصر أن الهندو القدماء يعتبرون أن ميترا «هو الرب المهيمن تحت مظهره العاقل الرصين الحليم القدوس»، كما يعتبرون أن فارونا هو الرب المهيمن تحت مظهره الكثيب المهيب العنيف الرهيب المحارب<sup>(77)</sup>. كما إننا سنجد في روما هذه اللوحة المزدوجة نفسها بكل ما فيها من تضادات وتناويات: فمن جهة نجد التضاد بين تبع اللوبروكوسين<sup>(\*)</sup> وتبع الفلامن: «انفلات أهواء الفتى الأهوج

---

Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo- (77) européens de la souveraineté, Spiritual Authority and Temporal Power*, 2<sup>nd</sup> ed. (Paris: [Gallimard], 1948), p. 85.

(\*) «لوبروكوس» من الطواطم الحامية لروما نسبة إلى الإله الذئب. والفلامن هم كهنة المعبد المختصون بالإله الرسمي للدولة، وكان عددهم 15 في روما.

وسلطه، في مقابل وقار الشيخ المقدس ودفته واعتداله»<sup>(78)</sup>. ومن جهة أخرى نجد اختلاف البنى والسلوكات عند ملكي روما الأولين روملوس ونوما. إذ إنَّ التضاد بينهما يتافق من حيث المبدأ بالذات مع التضاد بين تبع اللوبركوسين وتبع الفلامن وهو على كل حال يتفق من كل الأوجه مع التناقض بين ميترا وفارونا، وهو تقاطب نلاحظه في الهند أيضاً ليس على الصعيد الديني والأسطوري الصرف فقط، بل كذلك على الصعيد الكوني (الليل والنهار... إلخ) وعلى صعيد التاريخ الملحمي (إذ إنَّ مانو، الملك المشرع، المقابل لنوما، هو حفيد الشمس ومؤسس «المملكت الشمسي»، كما إنَّ بورورافاس، ملك الغاندارفا، المقابل لروملوس، هو حفيد القمر ومؤسس «المملكت القمري»).

ويكفي أن نقارن بين ما فعله الرومان والهنود بالموضوعة الأسطورية - الشعائرية الهندو - أوروبية القديمة لكي ندرك الفرق بين هاتين العقريتين. فبينما طورت الهند صياغة لاهوتية وفلسفية لمسألة التكامل والتناوب المتمثلة بهذين المظهررين للرب السيد المهيمن<sup>(79)</sup>، كانت روما تضفي الطابع التاريخي على آلهتها وعلى أساطيرها. فبقي مبدأ التكامل والتناوب، في روما، عند مستوى الطقوس والشعائر، أو أنه استخدم في بناء تاريخ خرافي، على عكس ما جرى في الهند حيث إنَّ هذين المبدئين، وقد أخذنا بمعنى من المعاني على أنهما

.62) المصدر نفسه، ص (78)

Ananda Kentish Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal* (79)

*Power in the Indian Theory of Government*, American Oriental Series; v. 22 (New Haven, Conn.: [American Oriental Society], 1942), and Mircea Eliade, «La Souveraineté et la religion indo-européennes», *Critique*, no. 35 (avril 1949), pp. 342-349.

يتجسدان في ميترا وفارونا، كانا في أساس صيغة أنموذجية في تفسير العالم وتفسير البنية الجدلية التي تحكم نمط كينونة الإنسان، إذ تشتمل الوضعية البشرية بصورة خفية على متّوْع ذكري ومتّوْع أنثوي، حياة وموت، عبودية وحرية ... إلخ.

والحق أن ميترا وفارونا يقفان واحدهما في وجه الآخر مثل تضاد النهار والليل، بل مثل تضاد الذكر والأثني (إذ تقول الساتاباتا براهمانا (*Satapatha Brâhmaṇa*)، II، 4، 9 و4) - «إن ميترا يقذف سائله المنوي في فارونا». أو أيضاً مثل التضاد بين من يتفكّر (أبهيغنتر) ومن يفعل (كارتا)، أو بين البراهمان والكشاترا، أي «السلطة الروحية» و«السلطة الزمنية». بل إننا نجد ما هو أبلغ: فالثنوية التي صاغتها الفلسفة السامخية بين «حال» (بوروشَا) سلبي ساكن باعتباره مراقباً، وبين «طبع» (براكريتي) فاعل وخلق، كانت ثُرى من جانب الهندو بوصفها شهادة على التعارض بين ميترا وفارونا<sup>(80)</sup>. وربما كان من الممكن استخراج هذه العلاقة نفسها من المنظومة الفلسفية الأخرى، أي الفيداتنا، في ما يخص براهمان ومايا: إذ «إن ميترا هي البراهمان»، على ما تؤكّد النصوص الشعائرية القديمة، كما إنّ المايا، في نصوص الفيداس، هي التقنية التي يستخدمها الساحر فارونا<sup>(81)</sup>. لا بل إن نصوصاً أقدم مثل (ريغ فيدا، الكتاب 1، الأصحاح 164، الآية 38) وصفت فارونا بأنه الظاهر المتجلي.

### **التقاطب و«توافق الأضداد» (باللاتينية: coincidentia (oppositorium))**

طبعاً لم يكن الزوج ميترا - فارونا النموذج الأصلي لِكُل أشكال

Maitrâyanî Samhitâ, xii, 318 and 39, Quoted in: Dumézil, (80) انظر مثلاً: Ibid., p. 209.

Dumézil, Ibid., pp. 209-210. (81)

التقاطب الأخرى. فهو لم يكن إلا أهم تعبير من الناحية الدينية والأسطورية، عن ذلك المبدأ الذي حدد الفكر الهندي بموجبه معالم البنية الأساسية التي تحكم الكلية الكونية والوجود البشري. الواقع أن الاجتهادات النظرية اللاحقة قد ميزت في بrahaman بين وجهين اثنين: أبара وبارا، أي «أدنى» و«أعلى»، مرئي ومستتر، ظاهر وباطن. هكذا نظل دائماً حيال سر التقاطب. وهذا التقاطب الذي يشكل دفعه واحدة، وحدة نصفية وتناوباً موزوناً، يمكن الكشف عن وجوده في مختلف «الشواهد» الأسطورية والدينية والفلسفية: ميترا وفارونا، الأوجه المرئية وغير المرئية من البراهمان، بrahaman ومايا، بوروشا وبراكريتي، ثم في مرحلة متاخرة: شيفا وشاكتي أو سامسara ونرفانا.

لكن بعض هذه التقاطبات يتوجه نحو الإلغاء المتبادل ضمن توافق الأضداد أي ضمن وحدة - كلية متضاربة ضمن ذلك المنشأ (بالألمانية *Urgrund*) الذي تحدث عنه منذ قليل. وليس الأمر مجرد اجتهادات نظرية ماورائية فقط، بل أيضاً كناية عن صيغ اعتمدتها الهند في محاولتها الانتساب إلى نمط من الوجود فريد في بابه. والدليل على ذلك هو إننا نجد توافق الأضداد (باللاتينية) هذا متضمناً في الجيفينا موكتا، أي «المحرّر في الحياة» الذي يستمرّ وجوده في العالم على الرغم من أنه بلغ الخلاص النهائي. كما نجد، في «البيِّن» الذي صارت النرفانا والسامسارا لديه شيئاً واحداً، أو في ذلك اليوغي التانtri الذي يستطيع الانتقال من الزهد والنسلك إلى التهتك من دون أي تعديل يذكر في سلوكه<sup>(82)</sup>. كانت الروحانية

---

Mircea Eliade: *Techniques du yoga*, (82) لقد سبق أن ناقشنا هذه المشكلات في : *la montagne Sainte - Geneviève* (Paris: [Gallimard], 1948), et *Le Yoga; immortalité et liberté*, bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1954).

الهندية مهروسة بـ «المطلق». والحال أنه مهما كانت الطريقة التي يفهم بموجبها هذا المطلق، فإن هذا الفهم لا يمكن أن يتم إلا باعتباره يتجاوز أشكال التناقض والتقطاب. لذا كانت الهند لا تجد حرجاً في قبول التهتك، بوصفه وسيلة من وسائل الخلاص، في حين أن هذا الخلاص يظل ممتنعاً على الذين ما زالوا يتبعون الأحكام الخلقية المرعية والمعتمدة في المؤسسات الاجتماعية. فالمطلق والتحرر النهائي والحرية والموكشا والموكتي، ليست بمتناول الذين لم يتجاوزوا ما تسميه النصوص «أزواج النقائض»، أي تلك التقطابات التي تحدثنا عنها.

إن هذا التفسير الهندي الجديد يذكرنا ببعض الطقوس المرعية في المجتمعات الغابرة، وهي طقوس كنا قد رأينا أنها على الرغم من اندراجها ضمن الميثولوجيا، أو ضمن ما يمكن أن يكون لاهوتاً [غابراً] محكوماً ببنية تقاطبية، تهدف بالضبط إلى إلغاء النقائض في احتفالات التهتك الجماعي التي تمارس بصورة دورية. فقد رأينا، مثلاً، أن عشائر الديايك يتعلّقون العمل بكل الشرائع والمحرمات خلال عيد رأس السنة. وليس من الممجدي أن نشدد على الفروقات القائمة بين السيناريو الأسطوري - الشعاعري عند الديايك وبين الفلسفات الهندية والتقنيات الصوفية التي تهدف إلى إلغاء النقائض، فهي فروقات واضحة وجلية. غير أنه يظل من الثابت في كلا الحالين أن الكمال الكلي (باللاتينية) يقع خارج نطاق التقطابات. ولا شك في أن الكمال الكلي عند الديايك يتمثل في الكلية الإلهية التي تنحصر فيها وحدها إمكانية الخلق من جديد وإمكانية التجلي الجديد للحياة الممتلئة بالغبطة، في حين أن الكمال الكلي عند اليوغين وغيرهم من المتصرفة المتأملين، يتعالى على الكون والحياة، لأنه يمثل بعداً وجودياً جديداً، بعد الوجود «غير المشروط»، بعد الحرية المطلقة،

والغبطة، ونمط وجود لا سابق ولا مثيل له لا في الكون ولا عند الآلهة، إذ هو إبداع بشري محض، يقتصر الوصول إليه على البشر وحدهم. حتى إذا شاء الآلهة أن يتوصلا إلى الحرية المطلقة كانوا ملزمين بالتجسد وإلى انتزاع هذا الخلاص عن طريق الوسائل التي اكتشفها وبلورها البشر.

لكن بالعودة إلى المقارنة بين الديايك والهندو فإن هناك أمراً آخر يتوجب علينا أن نضيفه وهو أن الإبداع الذي تأتي به عقريبة إثنية محددة أو ديانة معينة لا يتجلّى فقط عبر عملية إعادة تأويل وتقويم وتقدير لمنظومة غابرة من التقاطبات، بل يتجلّى عبر المعنى الذي يُسَبِّح على عملية اجتماع الضدين أيضاً. ذلك أن تهتك الديايك كما تهتك التاتري، إنما يُتمان نوعاً من توافق أصدقاء، لكن الدلالة المستمدّة من تجاوز القائض والتعالي عليها ليست واحدة في كلا الحالتين. وبتعبير آخر، فإنه لا التجارب التي صار ممكناً القيام بها بفضل اكتشاف التقاطبات وبفضل تعليق الآمال على تكاملها، ولا الترميزات التي تصيغ هذه التجارب وستبقى أحياناً حدوتها، بقابلة للاستنفذ، على الرغم من أن التجارب والترميزات المذكورة قد تبدو في بعض الثقافات وكأنها استنفدت إمكاناتها واحتمالاتها كلها. فإذا كانا نتوخى الحكم على خصوبة مذهب رمزي يعبر عن بنى الحياة الكونية، ويجعل بالتالي وفي آن معاً نمط كينونة الإنسان في الكون أمراً قابلاً للفهم، فلا بد لنا من منظور كلي يستوعب مجلل الثقافات الإنسانية.

### اليانغ والين

أرجأت عن عدم الكلام عن الصين حتى النهاية: فكما هي الحال في المجتمعات الغابرة في الأميركيتين وأندونيسيا، كان التقاطب الكوني، المعبّر عنه برمزي اليانغ والين «معيشاً» في الصين عبر الطقوس والشعائر. كما أنه كان منذ زمن مبكر نموذجاً لتصنيف

جامع شامل. إلى ذلك، وكما هي الحال في الهند، فقد جرى تطوير أفق هذا الزوج من المتناقضات وتوسعه، اليانغ والين، ليصير نظرية في نشأة الكون نظمت وشرعت من ناحية، عدداً لا يحصى من التقنيات المادية ومن المذاهب الروحية، كما ألمحت من ناحية أخرى أنواعاً من النظريات الفلسفية الدقيقة والمنهجية. ولن أقوم هنا باستعراض نشأة اليانغ والين وتكونه، ولا بسرد تاريخه، بل أكتفي باللحظة التالية وهي أن الرمزية التقاطبية كانت موجودة بكثرة في الأيقونيات البرونزية لعصر أسرة شانغ (1400 - 1122 ق. م. بحسب التقويم الصيني التقليدي). وقد لاحظ كارل هنتزي الذي كرس لهذه المسألة سلسلة من الكتب المهمة، أن الرموز التقاطبية مشغولة بشكل يبرز فيه التركيز على اتحادها واقترانها. مثال ذلك أن البومة، أو أي شكل آخر يرمز إلى الظلمات، مزرودة بـ «عينين شمسيتين»، في حين أن رموز النور معلمة بعلامة «ليلية»<sup>(83)</sup>. ويفسّر هنتزي اتحاد الرموز التقاطبية على أنه شهادة على أفكار دينية خاصة بتجديد الزمان وبيعث روحي جديد. ويرى هذا المؤلف أن رمزية اليانغ والين وجدت في أقدم الأشياء الطقسية قبل زمن طويل على وجودها في النصوص المكتوبة الأولى<sup>(84)</sup>.

Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der (83)*

*Shang-Zeit* ([Antwerpen: De Sikkel, 1951]), pp. 192 ff.

*Critique*, no. 83 (avril 1954), pp. 331 ff.

أنظر أيضاً ملاحظاتنا في:

Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele. Ein Beitrag zur (84)*

*Seelensymbolik in China, Grossasien, Altamerika* (Stuttgart: [Klett], 1961), pp. 99 ff.

ولعرض إجمالي لشكلة التقاطب انظر: Hermann Köster, *Symbolik des (85)*  
*chinesischen Universalismus, Symbolik der Religionen; 1* (Stuttgart: [Anton Hiersemann], 1958), pp. 17 ff.

وهذه هي النتيجة التي توصل إليها أيضاً مارسيل غرانيه ولو عبر مصادر أخرى وباستخدامه لمنهج آخر في البحث. ويدرك غرانيه أن لفظة اليَن تستحضر في الشيكنخ (Che King) فكرة الطقس البارد والملبد بالغيوم، وما هو داخلي أيضاً، في حين أن لفظة يانغ توحى بفكرة الدفء والتعرض لنور الشمس<sup>(85)</sup>. فاليانغ واليَن يدلان، بتعبير آخر، على مظاهر المناخ العينية والمتضاربة<sup>(86)</sup>. وفي أحد كتب العرافة، كوي تسانغ (Kouei tsang)، وهو كتاب فقد منذ زمن طويل ولم يبق منه إلا بعض المقاطع، يجري الكلام عن «وقت للنور» وعن «وقت الظلام». وهذا كلام يستبق المثل السائر عن تشواوانغ شو: «وقت للبهاء وقت للانكفاء. وقت للصفاء وقت للوجوم. وقت للحياة وقت للموت»<sup>(87)</sup>. فالعالَم يمثل إذن «كلاً واحداً ذا طبيعة دورية [تاو، ببین، تونغ] قوامه المزاوجة بين ظاهرتين متكاملتين ومتناوبتين»<sup>(88)</sup>.

ويعتقد غرانيه أن فكرة التناوب والتعاقب قد طفت على ما يبدو على فكرة التضاد<sup>(89)</sup>. وهذا ما تبيّنه لنا بنية التقويم الصيني. «فقد استُعين باليانغ واليَن لتنظيم مادة الروزنامة لأن رموزها وشعاراتها تستحضر استحضاراً شديداً مسألة المزاوجة الإيقاعية بين مظهرين عيَّبين متضادين»<sup>(90)</sup>. ففي الشتاء، على ما يرى الفلاسفة، «يُقهر اليَن

Marcel Granet, *La Pensée chinoise, l'évolution de l'humanité, synthèse* (85) collective; [1. section. XXV bis] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934), p. 117.

(86) المصدر نفسه، ص 118.

(87) المصدر نفسه، ص 132.

(88) المصدر نفسه، ص 127.

(89) المصدر نفسه، ص 128.

(90) المصدر نفسه، ص 131.

اليانغ الذي يخضع تحت طبقات الأرض المتجمدة إلى ضرب من الامتحان السنوي يخرج منه معافي ممثلاً حيوية. ثم يفرز من سجنه في بداية الربيع. عندئذ يذوب الجليد وتستيقظ اليانغ من سباتها<sup>(91)</sup>. هكذا يتضح أن الكون عبارة عن سلسلة من الأشكال المتضادة التي تتعاقب وتناوب بصورة دورية.

كان مارسل غرانيه متأثراً باجتماعية دوركاهايم إلى حد كبير، الأمر الذي حدا به إلى أن يستخلص تصوراً وصياغة منظومة لأشكال التناوب الكونية من الصيغة القديمة للحياة الاجتماعية الصينية. ونحن لا نحتاج إلى أن نجاريه في هذا الاتجاه. لكن من المهم في نظرنا إبراز التناقض القائم بين التناوب المتمام (Complementary) للنشاطات لدى الجنسين، وبين الإيقاعات الكونية التي تخضع لتعاقب أفعال اليانغ واليin. وبما أنه صار تعين طبيعة مؤنة في كلّ ما هو in، وطبيعة مذكورة في كلّ ما هو يانغ، فإن موضوعة الزواج المقدس التي تهيمن في رأي غرانيه على كلّ الميثولوجيا الصينية، تنتهي عن بعد كوني، فضلاً عن بعد الديني. والتضاد الشعائري بين الجنسين الذي يتم في الصين القديمة «على النحو المعروف بين جمعيتين حرفيتين متنافستين»<sup>(92)</sup> يعبر في الوقت نفسه، عن التضاد المتمام بين نمطي وجود، وعن تناوب مبدأين كونيin، اليانغ واليin. وفي الأعياد الجماعية التي يحتفل بها خلال الربيع والخريف يصططف الكورسان المتضادان وجهاً لوجه ويأخذ كلّ منهما بتحدي الآخر شرعاً. «اليانغ يبتدىء الكلام، واليin يجيب» .. وهاتان الصيغتان قابلتان لتتبادل الأدوار. وهما تعبران على نحو مشترك، عن و蒂رة الإيقاع الكوني

(91) المصدر نفسه، ص 135.

(92) المصدر نفسه.

والاجتماعي<sup>(93)</sup>. إن الكورسرين المتضادين يتتجابهان كما يتتجابه الظل والنور. والمكان الذي يتجمّعان فيه يمثل مجلل المجال، تماماً مثلما ترمز المجموعة إلى مجلل الجماعة البشرية ومجلل الحقائق المتممة إلى عالم الطبيعة<sup>(94)</sup>. ويتوّج هذا الاحتفال زواج جماعي مقدس. وكما سبق أن لاحظنا فإنّ هذا النمط من حفلات التهتك الشعائرية أمر شائع في أماكن عدّة من العالم. في هذه الحال أيضاً نجد أن التقاطب الذي يتم التسلّيم بأنه قاعدة أساسية تحكم الحياة طوال السنة، صار في حكم الملغى أو المتجاوز عبر توحد التقىضين.

ولا نحتاج إلى مزيد قول حول عملية بلورة هذه المقولات من خلال الجهد المنهجي لل فلاسفة. جلّ ما يمكن أن نضيفه هنا هو أن مقارنة مقوله التاو مع مختلف الصيغ البدائية التي تتحدث عن «العنصر الثالث» باعتباره حلّاً للتقطابيات يشكل موضوعة شيقّة بالنسبة لمؤرخ الأفكار. ولحسن الحظ فإنّ هذا العمل جار على قدم وساق.

### ملاحظات ختامية

في ختام هذا البحث أود أن أعود إلى نقطة تبدو لي حاسمة في كلّ بحث مقارن، عنيت بها تحديداً عدم جواز رد الإبداعات الروحية إلى أي منظومة من القيم كانت قائمة قبلها. ففي العالم الأسطوري والديني نجد أن كلّ إبداع يعيد خلق بناء الخاصة به، مثلاً أن كلّ شاعر كبير يعيد اختراع لغته. والواقع أن مختلف أنماط القسمة الثنائية والتقطاب، والثنوية والتناوب، والإثنيات المتناقضية وتوافق الأضداد، أمور نجدها في كلّ أنحاء العالم وخلال كلّ مراحل الحضارة. لكن مؤرخ الأديان يهتم أساساً بالكشف عما فعلته حضارة بعينها، أو

---

(93) المصدر نفسه، ص 141.

(94) المصدر نفسه، ص 143.

مجموعة من الحضارات، بهذه المعطيات المباشرة. إن اجتهداداً تأويلاً يتتبع عملية فهم الإبداعات الثقافية يتردد أمام المحاولة التي تسعى إلى رد كل أصناف الإثنينات والتقاطبات إلى نمط أساسي واحد يعكس ضرباً من النشاطات المنطقية اللاوعية. ذلك أن التقسيمات الثنائية قابلة من جهة، للتصنيف إلى فئات عدة، كما إن بعض المنظومات النموذجية من جهة ثانية، قابلة لأن تحمل عدداً مذهلاً من الوظائف والقيم. ولا مجال هنا لوضع جردة كاملة ومفصلة بكل أصناف ومتواترات الإثنينات، والتقسيمات الثنائية، والتقاطبات، الدينية. فهذا في الواقع عمل واسع متشعب يفيض عن نطاق موضوعنا. لكن الوثائق القليلة التي حللناها، والتي حرصنا في اختيارها على أن تكون ممثلة أفضل تمثل لغيرها من الوثائق، تكفي للحكم على تحليلنا.

هكذا يسعنا أن نميز على وجه الإجمال بين 1 - مجموعات التقاطبات الكونية، و2 - المجموعات التي تتصل مباشرة بالوضع البشري. ولا شك في أن هناك ترابطًا بنوياً وثيقاً بين التقسيمات الثنائية والتقاطبات الكونية، وبين تلك التي تتصل بالنمط المخصوص بوجود الإنسان. على الرغم من ذلك فإن تمييزنا المذكور لا يخلو منفائدة، إذ إن التقاطبات التي تتبع إلى المجموعة الثانية بشكل خاص هي التي شقت الطريق في عدد من الثقافات وابتداء من لحظة تاريخية معينة أمام النظر والتفكير الفلسفيين. ويمكننا أن نميز في التقاطبات الكونية بين تقاطبات ذات بنية مكانية (يمين/ يسار، فوق/ تحت ... إلخ)، وأخرى ذات بنية زمانية (ليل/ نهار/ الفصول ... إلخ)، وثالثة تختص بتحديد العمليات التي تجري بموجبها الحياة الكونية (حياة/ موت/ وتيرة الحياة النباتية ... إلخ). أما التقسيمات الثنائية والتقاطبات المتعلقة بالوضع البشري والتي تكون أحياناً شيفرة

لفك الغاز هذا الوضع البشري، فهي أكثر عدداً من الأولى وأكثر «انفتاحاً»، إذا جاز القول. ويظل الزوجان الذكر والأنثى هما الأساسيان فيها، لكن بوسعنا أن نميز فيها أيضاً بين تقسيمات ثنائية عرقية (نحن/ الآخر الغريب) وأسطورية (التوأمان المتضادان) ودينية (مقدس/ دنيوي). وهذه في الواقع ثنوية تعبّر عن قسمة كلية تتعلق بالكون كما تتعلق بالحياة والمجتمع، الآلهة/ وأعداء للآلهة ... إلخ.). وتقسيمات ثنائية خلقية (الخير/ الشر ... إلخ).

إن أول ما يستدعي الانتباه في هذا التصنيف الموقت والمجتزأ هو أن هناك عدداً كبيراً من التقسيمات الثنائية والتقاطبات التي «تضمن الواحدة منها الأخرى»، مثل التقاطبات الكونية، مثلاً، والتقسيمات الثنائية الجنسية والدينية. فهي في نهاية الأمر تعبّر عن صبغ الحياة وأشكالها بما هي تواثر وتناوب. وكما لاحظنا عند عشائر الكوجي والأندونيسيين (والشيء نفسه ينطبق على الصينيين) أن التضاد التقاطبي يتحول إلى «الشيفرة» التي تمكّن الإنسان من الكشف في آن واحد عن بنية العالم، وعن معنى وجوده هو. على هذا الصعيد لا يعود يسعنا أن نتحدث عن «ثنوية» دينية أو خلقية، إذ إن التضاد لا يفترض وجوداً مسبقاً «للشر» أو «للشيطاني». إن الأفكار الثنائية الواضحة المحددة تبرز إلى الوجود من تلك الأزواج من المتضادات التي لا يكون فيها أحد الزوجين المتعارضين متضمناً في الآخر. وهذا أمر واضح في الميثولوجيا الكاليفورنية المتعلقة بنشأة الكون، والتي تعطي مكانة بارزة لـ**كل** من الله والقيوط، على حد سواء. لكننا نجد أيضاً مثل هذا الوضع في ميثولوجيا مانابوش: إذ إن صراعه مع القوى الدنيا لم يكن مقرراً سلفاً، بل نشأ إثر حادثة عابرة (مقتل الذئب).

قد يكون من المفيد أن نحدّد بدقة، في أي ثقافات، وفي أي

أزمنة فقدت الأوجه السلبية من الحياة وظيفتها الأصلية، فتحولت من كونها مقبولة ومعترف بها على أنها لحظات تكوينية وعادية صلب الكلية الكونية، إلى أن تفسر على أنها تجليات للشر. إذ يبدو أن «فكرة الشر» في الديانات المحكومة بمنظومة تقاطبات، لا تظهر باعتبارها فكرة مستقلة إلا ببطء وبشيء من الصعوبة، حتى إن فكرة الشر تستبعد من نطاقها، في بعض الحالات، عدداً من أوجه الحياة السلبية (مثل الشقاء والمرض والعنف والحظ العاشر والموت ... إلخ). وقد رأينا، عند عشائر الكوكيجي، أن «فكرة الشر» مقبولة بوصفها لحظة ضرورية لا مفرّ منها من لحظات الحياة.

ختاماً من المهم التذكير بأن الوساطة بين المتناقضات تطرح هي الأخرى عدداً لا بأس به من الحلول. فهناك تعارض، وصدام، وقتال (أو معركة)، لكن النزاع ينحل في بعض الحالات ضمن نوع من الاتحاد ينبع منه «عنصر ثالث»، بينما تبدو التقاطبات في حالات أخرى متعايشه بصورة متضاربة ضمن نوع من توافق الأضداد، أو أنه يصار إلى تجاوزها، أي إلى إلغائهما إلقاء جذرياً، أو إلى تحويلها إلى شيء غير واقعي أو مستعرض على الأفهام أو من دون معنى (وأعني هنا بشكل خاص بعض الحلول التي تطرحها الماورائيات الهندية والتقنيات «الصوفية»). إن هذا التنوع في حلول المسائل المطروحة عن طريق التوسط بين المتناقضات (ويجب أن نضيف إليها الطروحات «الثنوية» الجذرية التي ترفض كل أنواع الوساطة) يستحق استقصاء خاصاً. فإذا كان صحيحاً أن أي حل للأزمة الناجمة عن وعي التقاطبات ينطوي بمعنى من المعاني على بداية الحكمة، فإن تعدد هذه الحلول وتتنوعها الشديد يدفع بحد ذاته باتجاه النظر النقدي ويمهّد الطريق أمام نشوء الفلسفة.

## الثبت التعريفي

**الإثنولوجيا (Ethnology)**: من اليونانية: إثنوس، أي الشعب أو القوم، وهي ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذي يقارن ويفحص الأصول والجذور، والتكنولوجيا، والدين، واللغة، والبنية الاجتماعية للمجموعات الإثنية أو القومية أو العرقية للبشر. **والإثنوغرافيا (Ethnography)** (من اليونانية أيضاً: إثنوس الشعب أو القوم وغراف الكتابة) هي نوع الكتابة الذي يقدم درجات وصيغ مختلفة من الوصف الكمي والنوعي للظواهر الاجتماعية الإنسانية استناداً إلى عمل ميداني يقوم به الباحث ضمن جماعة أو جمادات محددة بالاتصال المباشر مع ثقافتها. ويقوم الإثنولوجيون بأخذ الأبحاث التي أجراها ودونها الإثنوغرافيون ويقارنون في ما بين مختلف الثقافات بحثاً عن ما هو مشترك وما هو خاص ومميز في كل منها وصولاً إلى محاولة إعادة تركيب التاريخ البشري وتعيين ثوابت ثقافية وتعريف التغير الثقافي وصياغة تعليمات حول «الطبيعة البشرية»، وهو المفهوم الذي انتقده فلاسفة وملئكون منذ القرن التاسع عشر (هيغل، ماركس، البنوية . . . إلخ). وفي بعض البلدان مثل أمريكا وبريطانيا تسمى الإثنولوجيا أنثروبولوجيا ثقافية أو اجتماعية. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر جرى اعتبار الإثنولوجيا فرعاً علمياً ولكن بالإمكان أن

نسمى كل دراسة مقارنة للجماعات البشرية إثنولوجيا. وقد ساهم اكتشاف العالم الجديد في آخر القرن الخامس عشر في تطور الاهتمام الغربي بالآخر المختلف الذي سمي يومها البربرى المتواحش أو البرى. وهكذا جرى تعميم ثنائية الحضارة والبربرية. إلا إن تطور الإثنولوجيا على يد كلود ليفي - ستروس (الأنثروبولوجيا البنوية) أدى إلى نقد جذري لمفاهيم التقدم والحداثة والتطور الخطي ولذلك الثنائية المزعومة عن مجتمعات لها تاريخ ومجتمعات بلا تاريخ. وكان مقصد ليفي - ستروس إيجاد ثوابت أو ثابتات كونية عامة في المجتمعات البشرية (تحرير سفاح القربي برأي ليفي - ستروس). إلا أن هذا النوع من العمومية الثقافية الكونية قد جرى دحضه وخصوصاً في أعمال ماركس ونيتشه وميشال فوكو ولويس آلتوصير وجيل دولوز.

**الإثنوميتوولوجي (Ethnomethodology)**: (حرفياً تعني دراسة مناهج وطرق عيش شعب أو قوم) هي فرع سوسيولوجي يفحص الطرق التي بها يفهم الناس عالمهم الذي يعيشون فيه، ومن خلالها ينقلون هذا الفهم إلى غيرهم وب بواسطتها ينتجون النظام الاجتماعي المشترك الذي يعيشون فيه. وكان هارولد غارفinkel (Harold Garfinkel) هو الذي نحت المصطلح في الستينيات. وتتميز الإثنوميتوولوجي عن علم الاجتماع التقليدي في أمرين أساسين: الأول، في حين تكتفي السوسيولوجيا بتحليل المجتمع بناء على ما هو قائم تهتم الإثنوميتوولوجيا بسؤال كيف (بواسطة ماذ؟) يجري إنتاج هذا النظام الاجتماعي وكيف يجري تعميمه والمشاركة فيه؟ الثاني، في حين يقدم علم الاجتماع التقليدي توصيفات لأوضاع اجتماعية تنافس التوصيفات التي يقدمها الأفراد المشاركون بهذه الأوضاع، تسعى الإثنوميتوولوجيا إلى وصف الممارسات (الطرائق والأساليب) التي يستخدمها هؤلاء الأفراد في توصيفهم لتلك الأوضاع بالذات .

**الأثربولوجيا (Anthropology)** : من اليونانية ἀνθρώπος، أي الكائن البشري ولوغوس أي المعرفة. فهي وبالتالي الدراسة العلمية للبشر أو علم الإنسان أو الإنسنة، وتبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ... إلخ. ولم ينشأ هذا العلم من فراغ، إذ إن جذوره هي في البيولوجيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وبفضل أعمال فرانز بوغاس وبرونيسلاف مالينوفسكي تميزت الأنثربولوجيا الاجتماعية عن بقية فروع العلوم الاجتماعية، وذلك بالتركيز على الفحص المعمق للسياقات الحضارية وعلى المقارنة ما بين الثقافات المختلفة للشعوب وعلى الأهمية التي تولتها على الانغماط التجاري الطويل الأمد في مجال أو حقل الدراسة والبحث، وهو ما يسمى بالمعاينة عبر المشاركة. شددت الأنثربولوجيا الثقافية خصوصاً على النسبة الثقافية، وكان ذلك أظهر ما يكون في الولايات المتحدة بدءاً من انتقادات بوغاس ضد الأيديولوجيا العنصرية للقرن التاسع عشر، مروراً بدعوات مارغريت ميد للمساواة بين الجنسين وللتحرر الجنسي، وانتهاء بالنقد الحديث للقهر الاستعماري وما بعد الاستعمار، وفي الدعوة إلى التعددية الثقافية.

**الإنوما إليش (Enuma Elish)** : هي ملحمة أو أسطورة الخلق والتكون البابلية وقد اكتشف العلماء أجزاءها المتفرقة في أنقاض وبقايا مكتبة أشوريانبيال في نينوى (الموصل، العراق) وأعاد هنري لايارد تجميعها عام 1849. والملحمة عبارة عن ألف بيت من الشعر باللغة الأكادية على سبع لوحات، أو لوح من الأجر، كل منها تحمل ما بين 115 و 170 سطراً من النص. وقد ضاع معظم سطور اللوح الخامس. وقد وجدت نسخة مطابقة عن اللوح الخامس في سلطانبيب (حران القديمة). وهذه الملحة هي أهم مصدر لفهم النظرة البابلية للكون والحياة، لا بل

أثبت باحثون كثراً أنها في أساس سفر التكوين التوراتي. والنقطة الجوهرية في ملحمة الإنوما إليش تمثل في محورية دور الإله مردوك (الإله البابلي الأكبر) وفي وجود البشر لخدمة الآلهة، حتى قيل إن هدف الملحمـة تعظيم مردوك ورفعه فوق كل الآلهـة البابـليـن. وهناك نسخ آشورية عن الملـحة، أهمـها تلكـ التي وجدـتـ فيـ مكتـبةـ أـشـورـبـانـيـبالـ، وتعودـ إلىـ القرـنـ السـابـعـ قبلـ المـيلـادـ. ويـعتقدـ أنـ القـصـةـ بـحدـ ذاتـهاـ تـعودـ إلىـ القرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ قبلـ المـيلـادـ. والبعـضـ يـقولـ إنـهاـ لاـ تـرقـىـ إلىـ أـبـعـدـ منـ القرـنـ الرـابـعـ عـشـرـ.

**البطل المحضر أو مؤسس الحضارة (Civilizational Hero)**: هو بطل أسطوري خاص ببعض الجماعات العرقية والدينية والثقافية يعمل على تغيير العالم من خلال الاختراع والاكتشاف. ولعل المقصود به مكتشف النار والزراعة والغناء والدين والتقاليد. وهو لذلك أهم الشخصيات الخرافية والأسطورية عند شعبه والممؤسس أحياناً للسلالة المالكة. وفي بعض الأساطير هو يستمر في الحياة أبداً ولعله يسكن النجوم أو هو نجم معين أو مذنب أو مجرد روح تسكن الأشياء. وفي بعض الحضارات خصوصاً لدى الهنود الحمر في أمريكا (السكان الأصليين) تمتزج شخصية البطل الأسطوري المحضر بشخصية المدلّس أو الدجال، مثل القيوط الذي يسرق النار من الآلهة (أو من النجوم أو الشمس)، فهو مدلّس ألغان (نقول بالعامية تلبيس كإسم له علاقة ببابليس بمعنى الشيطنة واللعب والاحتيال والتدبّس وليس الأديمة الشيطانية. والتلبيس في الأصل فعل ورد في القرآن لوصف أولئك الذين يلبسون الحق بالباطل) وهو في الآن عينه مؤسس الحضارة الخاصة بشعبه.

**التكريس أو التأهيل (Initiation)**: ترجمتها البعض التنسيب. وهي عند الفرق السرية الحديثة مثل الماسون وغيرهم التكريس. وهي في

الكنيسة المسيحية التنشئة والتدرج في التنشئة (كما عند الرهبان من فرقه يسوع)، وأسرار هذا التدرج في الكنائس هي المعمودية والتبشير (أو سر الميرون) والأفخارستيا (قداس عشاء الشكر). وهي عند بعض آخر طقوس القبول وقيل طقوس العبور والتعميد وقيل المساررة وتعني استلام الأسرار من فعل أسر، كما في الآية الكريمة: «ثُمَّ أَنِّي أَعْلَمْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا»<sup>(1)</sup>، وقيل الابتداء والإدخالية، وقيل التسليك (من دخول سلك التصوف أو الطائفة الحرفية). وفي الصوفية التدرج في المقامات وعند الطوائف الحرفية الترفع في الكار، وعند طائفة الموحدين الدروز هي استلام الدين ... إلخ، وكل هذه صحيحة من حيث أن المقصود هو الطقوس والتجارب الاختبارية التي تجري للمبتدئ أو المريد (تنشئة) لكي يصير جديراً (يتأهل ويتردج، والعبارةتان مستخدمتان في سلكي التعليم والمحاماة) بأن يكون عضواً في الجماعة (تكريسه بصفته عضواً أو تنسبيه إلى الجماعة أو قبوله فيها) أو لكي يعبر أو يُعدّي من حال إلى حال، أو ليتبدئ حياة جديدة، أو يدخل في سلك الطريقة أو الطائفة أو يستلم أسرارها، أو يترفع إلى رتبة أعلى ... إلا أنني وجدت في الكتب اليهودية كلمة الترسيم (وهي في الكنيسة المسيحية الرسامية) وفي تاريخ المدن الإسلامية عبارة الشد وهي مثيرة تحتاج إلى توضيح من خلال استعراض علاقة الطرق الصوفية بالطوائف الحرفية في المدينة الإسلامية<sup>(2)</sup>. شكل العلماء في الدولة العثمانية ما صار يعرف باسم المؤسسة الدينية باعتبارها جزءاً من جهاز السلطنة ونافذة للمؤسسة

(1) القرآن الكريم، «سورة نوح»، الآية 9.

(2) انظر: وجيه كوثاني، *السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام*، سلسلة أطروحتات الدكتوراه؛ 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

الحاكمة على المجتمع. وتدرجت مراتب العلماء بوظائف رسمية ومرتبات معلومة وعلى رأس هذه المراتب الدينية كان شيخ الإسلام وقاضي القضاة (كبير القضاة) وشيخ الإفتاء ومفتي الديار... وقد نما تنظيم المدينة الإسلامية بحيث يوازن ما بين المؤسسة العسكرية للحكم العثماني (الوالى والحاميات العسكرية) وبين المجتمع الأهلى الدينى، وذلك عبر التنظيم الدينى الذى يأتي في مقدمته (في كل مدينة) المفتى ونقيب الأشراف والقاضى الذى هو الحاكم الشرعى للمدينة والذي كان أيضاً يوجه الوظائف الدينية الأذنى فيثبت مشائخ الحرف في مشيخاتهم ويفض منازعاتهم. أما الأشراف فهم العائلات ذات الأنساب الشريفة والتي انتظمت منذ القديم في أطر معينة تحت ولاية نقيبها، وكانت عادة ما تتسلم منصب الإفتاء، إضافة إلى منصب شيخ مشائخ الحرف. فعلى الصعيد التقنى والتنظيمي يخضع التنظيم الحرفى لتراثية دققة صارمة بدءاً من المبتدئين (وهم الصبيان في الحرفة) إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة.. وعلى قاعدة هذه التراثية لشيخ الحرفة أن يشد بالكار المبتدئين الماهرين فيصيرون صناعاً أو معلمين. وحفلة الشد هي إذاً حفلة ترفع من رتبة إلى أخرى يشرف عليها شيخ الحرفة والنقيب (هو متذوب شيخ المشائخ في طوائف الحرف ينوب عنه في حضور حفلات الشد والاجتماعات ويتلئ الأدعية) والشاوش (رسول شيخ الحرفة يستحسن أهل الكار وليس له سلطة قضائية بل ينفذ أوامر الشيخ ويبلغ الدعوات والأحكام ويقوم بدور أساسى في حفلات الشد)، ويشارك فيها أهل الحي والأقارب وأهل الحرفة. وهذه الحفلة تحوي رموزاً وحركات لها دلالتها في التوزيع الوظيفي للسلطة في المجتمع الحرفى وفي الالتزام بعهود ومواثيق دينية لها فعل الضوابط لأصول الحرفة وإتقانها وعدم الغش فيها، وسلوك مخافة الله في المعاملة. فالطابع الدينى الذي يرتسم في حفلة الشد، والذي يبدو في التشديد على قراءة

الفاتحة والأدعية والأناشيد النبوية وإسبياغ جو من الورع والتقوى على المشدود والحاضرين، كلها أمور تشدد على العهد والميثاق والأخوة أمام الله وأمام الجماعة<sup>(3)</sup>. ونجد في البحث الذي قدمه إلياس قدسي إلى المؤتمر الدولي السادس للمستشرقين في ليدن (1883) بعنوان «نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية»<sup>(4)</sup> وصفاً تفصيلياً لحفلة الشد ولعلاقة الطوائف الحرفية بالطرق الصوفية من خلال إعطاء مجالس الترفيع (الشد) طابعاً رمزاً من الحركات والرموز والإشارات التي تستعيد وتستحضر طقوس الممارسة الصوفية الطرقبية فتتقاطع الحرف معها من حيث تراتبية مراحل المعرفة عند المرید ولجهة شبكة علاقات القرابة والحماية والمناصرة والتساعد في الحي (الفتوة أو القضايات والزعيم أو الرئيس والشيخ وسر المهمة والطريقة... إلخ). ضمن أخوية حرفية - عائلية - دينية. ومما يورده قدسي «ربط المحرزم في وسط المشدود (أي الحرفي المرفع) وعقد طرفيه ثلاثة عقد (أو أكثر)»، ولهذه العقد معنى رمزي صوفي (تماماً كما في رموز التكريس عند الماسونيين)، «فالشيخ له وحده القدرة على أن يحل العقدة الأولى لأنه رئيس الحرفة كي يعلم المشدود ما له عليه من واجبات الخضوع، وأما الثانية فيجعلها المعلم ليفتخرون أنه أخرج تلميذاً ماهراً، ويحل الشاويش الثالثة لأنه أحد السلطات الثلاث التي على المشدود أن يخضع لها في كاره»... ويورد قدسي بعض الأناشيد النبوية التي يتلوها النقيب في الحفلة تنتهي باليترين التاليين:

«وجاء بالعهد آيات مكرمة	فحافظ العهد في خير وفي نعم
وخائن العهد لم تربع تجارتة	وهو بالحشر كم يلقى من النقم»

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) إلياس قدسي، «نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية»، ورقة قدمت إلى: *International Congress of Orientalists: 6th acts* (Leiden: [n. pb.], 1883).

ويتجه شيخ الحرفة إلى المشدود بالعبارات التالية: «يا بني إن الحرف كلها كارات أمانة على الأموال والأعراض والأرواح، والأمانة هي الدين، فإذا نفق كارك إحفظ دينك، كن صادقاً وأميناً واعلم أن كارك مثل عرضك حافظ عليه بمقدرتك، وإذا استلمت أموال الناس فلا تفترط بها، وإياك أن تخون أهل الحرفة، والخائن قبيله الديان». وفي ختام حفلة الشد والترفع يعاهد المشدود المرفع معلمه بعد أن يطلب منه هذا الأخير العهد، فيقول: «أعاهدك بعهد الله ورسوله أني لا أخون الكار، ولا أغش الصنعة في شيء»، وذلك بينما النقيب يقرأ الفاتحة فوق رأسهما في مشهد تعبدِي مؤثراً...<sup>(5)</sup>.

**حجر الفلسفة** (Philosopher's Stone): باللاتينية lapis philosophorum، مادة خرافية قالوا إنها قادرة على تحويل المعادن البخسة إلى ذهب، وقالوا إنه إكسير الصبا والشباب، ولوقت طويل قيل إنه المقصود بالكأس المقدسة التي حوت دم السيد المسيح. وإن الخيماء التي عرفها العرب وكان أساسها هرمس. ومنه اشتقت عبارة المجموع الأكبر أو العمل الأكبر (Magnum opus)، وتعني أهم وأكبر عمل يقوم به شخص ما وفي أي مجال كان. وفي التقاليد الروحانية كالقبالاه والخيماء الهرمية وغيرها تعني مجدداً حجر الفلسفة. والمقصود في ذلك كله طبعاً: الهدف الذي يسعى إليه كل عالم وفيلسوف بل مطلق إنسان فهو إذن «عمل حياته» أي ذاك الذي يكرّس له حياته.

**الخيماء** (Alchemy): اسم مشتق من العربية، يشير إلى صورة أولى من صور البحث في الطبيعة وإلى فرع فلسي وروحاني قديم، والاثنين جمعاً عناصر من الكيمياء والفيزياء والطب والفلك والصوفية والروحانية والفن واللغويات لتكون عناصر في قوة أعظم لا علاقة لها

---

(5) المصدر نفسه، ص 24-26.

بالسحر وإنما هي سحرية بمعنى الخارقة للطبيعة وللمعتاد. وقد انتشرت الخيماء في مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس والهند والصين وصولاً إلى اليونان الإغريقية وإلى الحضارة الإسلامية ثم إلى أوروبا التي استمرت فيها طوال القرن التاسع عشر، وأسهمت خلالها في تطور وانتشار ما صار يعرف بـ«التقاليد الأسرار» (Western Mystery Tradition). ويمكن القول إن الهرمية والغنوصية والقبالات والخيماء والتقاليد الأسرارية في أوروبا، وصولاً إلى الإشراقية وإلى الأنجليل السرية المكتشفة في نجع حمادي بصعيد مصر، كلها يجمعها خيط واحد يمتد عبر الزمن التاريخي إلى بدايات الكدح الإنساني بحثاً عن المعنى والحقيقة والمطلق. وقد استمرت تعاليمها عبر النقل الشفوي (ليس دائماً كما تشهد على ذلك مكتشفات نجع حمادي ثم معاور قمران)، وانتقلت من معلم إلى مريد، أو من أستاذ إلى تلميذ.

**الدارما (Dharma)**: كلمة سنسكريتية، تعني حرفيأً «ما يحمل ويُسند»، بمعنى قوام الشيء وأساساته بالإشارة إلى النظام الأساسي (القانون) الذي عليه الطبيعة والحياة من التوازن والانسجام. والدارما مصطلح مركزي في الحضارة الهندية وهي تسوس أفكار الناس حول السلوك المناسب في العيش. وتبرز مركبة الدارما في حياة الهند في كون رمزها، وهو الدولاب، يحتل موقع القلب والمركز في علم دولة الهند اليوم. وفي مجال الأخلاق تعني الدارما «الطريقة القويمة في العيش» أو «السلوك السوي في الحياة». وفي مجال الغيبيات تعني الدارما «الطريق إلى الحقيقة الأسمى». وما يسمى في الغرب الدين هو في الهند الدارما. ومن هنا وجود تراثات وتقاليد دارمية كثيرة ومتعددة في الهند تلتقي كلها عند ما هو حق أو في انسجام حقيقي كامل مع حقائق الطبيعة. وبعض العلماء يسمى هذه الطرق

المتعددة على أنها ديانات دارمية، من قبيل الهندوسية والبوذية والجainية والسيخية، وهي تعرف في الهند على التوالي بأسماء ساناتانا - دارما، وبوذا - دارما، وجain - دارما، وسيخ - دارما، وكلها تشدد على كون الدارما هي الفهم الصحيح للطبيعة (أو الرب باعتباره أصل الطبيعة). وبحسب هذه التقاليد الدينية فإن الكائنات التي تعيش وفقاً لموجبات الدارما تتوصل أسرع من غيرها إلى حالة الدارما يوكان، أو الموكشا أو الترفانا (وكلها تعني التحرر الشخصي). كما تعني الدارما أيضاً تعاليم وعقائد مؤسسي تلك الديانات من مثل تعاليم غواتاما بوذا وماهافира. وفي المجتمع الهندي التقليدي فإن الدارما هي العقيدة الدينية والأخلاقية التي تضبط وتحدد حقوق وواجبات كل فرد.

**رابي (Rabbi)** ورباني (Rabbin) وحاخام وحاخمات:

رابي معناها الحرفي سيدي أو أستاذِي، وهي من الكلمة «راف» العبرية، ومن الجذر السامي «رب»، بمعنى سيد (كما نقول رب البيت). ورباني بكسر الراء صيغة يidisية لكلمة رابي. وقد استخدم العرب والمسلمون الكلمة ربانيون صيغة جمع مذكر لكلمة رباني للإشارة إلى الربين أو الحاخamas واستخدموها أيضاً صيغة الجمع العربية لكلمة حَبْر: الأَحْبَارُ، التي أصلها حباريم، أي الرفاق أو حور أي الذين يرتدون الأبيض، وربما يرجع المصطلح إلى اشتغالهم بالتدوين واستخدام العبر والمحابر (محبريم). وكلمة الحاخام عبرية معناها الرجل الحكيم أو العاقل، وتدل على جماعة المعلميين الفريسيين، أي فقهاء اليهود الذين فسروا كتبهم وجمعوا تفسيراتهم في التلمود حيث جعلوها الأساس الذي تدور عليه اليهودية. وكانت رابي (وينطقها السفارديم ربى) هي الواردة في عربية المشناه باعتبارها لقباً للحكماء والفقهاء من أعضاء السننهرين الذين تم ترسيمهم حاخمات (وربى هي التسمية التي استخدمها تلامذة السيد

المسيح لوصف معلمهم)، وصارت مخصوصة بأخبار فلسطين في حين سمي أخبار العراق راف. ومع الزمن حلت كلمة رابي محل كلمة حاخام في معظم الديار باستثناء الدولة العثمانية التي جعلت منها اللقب الرسمي لزعماء الملة اليهودية (حاخام باشي).

**السامخية أو السانخية (Samkhanism):** هي واحدة من المدارس الستة للفلسفة الهندية الكلاسيكية والتي يقال إن مؤسسها هو الحكيم كابيلا. وتعتبر هذه المدرسة من أقدم المنظومات الهندوسية الأورثوذكسية التي تعرف بسلطان الفيدا. ولا يوجد اليوم مدارس سامخية في الهند إنما فلسفتها دخلت وأثرت في مدارس اليوغا والفيدانتا، وهي من أشهر الفلسفات الشترية.

**الشعوب المسماة بدائية (Primitive):** البدائية هي تسمية اخترعها الأوروبيون لوصف المجتمعات الأقل «تقدماً» أو الأقل «تطوراً» من حيث فقدان علامات التطور الاقتصادي أو الحداثة والعصرية كأن تكون هذه المجتمعات قليلة العدد، تحتل أرضاً محدودة المجال، وأنها لا تملك لغة مكتوبة مثلاً أو تكنولوجيا متقدمة، وصلاتها الخارجية محدودة، وليس لديها بالمقارنة مع المجتمعات المتقدمة إلا تكنولوجيا وبني اقتصادية بسيطة لا يلاحظ فيها إلا وظيفة اجتماعية قليلة التخصص. وقد استخدم الغربيون المصطلح لوصف الثقافات الغربية التي التقى بها المستعمرون والمستكشفون وجعله أبو الأنثروبولوجيا، إدوارد تايلور، عنواناً لأهم أعماله. وقد استخدم الأنثروبولوجيون أيضاً مصطلح الإنسان البري (Savage) لوصف الشعوب التي لا تملك تكنولوجيا أو اقتصاداً حديثاً (اقتصاد السوق). واعتبر الكثيرون من الأنثروبولوجيين أن المجتمعات والثقافات «البدائية» هي أول الثقافات والمجتمعات، أي أنها ماضي البشرية مقارنة بحاضرها الراهن وهو الحاضر الغربي. وأصل الكلمة بدائي يأتي

من اللاتينية *primus*، أي أول، وكان الغربيون يعتبرون أن المجتمعات البدائية قد حافظت على «حالتها الأولى»، أي على الحالة التي كانت عليها خلال العصر الحجري أو الباليوليت أو النيوليت. وليس هناك اليوم من شك في كون هذه النظرة وتلك النظريات شديدة العنصرية والتمييز العرقي، ناهيك عن خططها وخطئها العلمي. فقد صار شائعاً اليوم القول إن المجتمعات أو العشائر البدائية كان لها تاريخها الخاص الذي هو بطول تاريخ غيرها وكان لها تطورها وحداثتها وقيمها الخاصة مما لا يجوز مقارنته سطحياً بالمجتمعات الغربية. ويعتبر اليوم وصف ثقافة ما بأنها بدائية من أعمال الحط من قيمة الآخر المختلف. ولذا فقد اختفى استخدام المصطلح خصوصاً في الأوساط الأكاديمية.

**الطهريون (Puritans)**: في الأصل استخدم المصطلح لوصف شيعة من هراطقة القرن الثالث (بحسب وصف الكنيسة المسيحية الرسمية لهم) إلا أن المصطلح يطلق حالياً من دون تمييز على عدد من الكنائس البروتستنطية من القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر. ولم يستخدم الطهريون المصطلح لوصف أنفسهم بل استخدموه أعداؤهم للتحقيق والتشهير. والمصطلح يعني عموماً نوعاً من الاعتقاد وليس كنيسة أو شيعة محددة. والطهري في إنجلترا القرن السادس عشر كان ذاك الباحث عن نقاوة وظهور العقيدة والعبادة في صورتهما الأولية أيام المسيح نفسه وكنيسته الأولى. ويطلق الوصف على أولئك الذين رضوا الإصلاح الذي أجرته الملكة إليزابيث الأولى ثم الملك جاييمس الأول في الكنيسة الإنجليزية (الذي أفضى إلى الكنيسة الرسمية الأنجلיקانية) واحتلوا خصوصاً على تنازلهما أمام البابوية. وقد فضل الطهريون البقاء على ما كانت عليه البروتستنطية الأوروبية وخصوصاً الكالفينية في مدينة جنيف واللوثرية الألمانية. والنقطة

الأساسية في هذا الاحتجاج هي رفض الأخذ بالنظام الكنسي البابوي. وقد اختلط معنى الطهرانية بالأصولية من خلال الشيع البروتستنطية الأمريكية التي صار اسمها الشيع الإنجيلية، وصارت تعتبر من مذاهب الألفية والمسيحانية المحدثة (راجع تعريفها).

**الطوطم والطوطمية (Totemism)**: الطوطم، ويكتب أحياناً التوتم، لفظ دخل في اللغات الأجنبية عام 1791 بعد أن أخذه أحد الرحالة الإنجليز عن لغة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية (من عشيرة الأوجيبوا). وأول من أعتبر الطوطمية نظاماً اجتماعياً هو العالم الإنجليزي جون فرغوسون مكلينان (John Ferguson McLennan) (1827 - 1881). والمقصود بالطوطم، بحسب دوركهایم (في كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**) كائنات تحترمها بعض القبائل المتواحشة، ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بوجود نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوطمه. وقد يكون الطوطم حيواناً أو نباتاً أو غير ذلك، وهو يحمي صاحبه وصاحبته يحترمه ويقدسه أو يعبده. وإذا كان حيواناً لا يقدم على قتله، أو نباتاً لا يقطعه أو يأكله.. وتختلف الطوطمية عن عبادة الحيوانات والنباتات الشائعة عند بعض القبائل والمعبر عنها بالديانة الفيتيسية أن هذه عبادة صنم بصورة حيوان وتلك تقديس نوع من أنواع الحيوان أو النبات أو عبادته.. والطوطم بالنظر إلى مجموع القبائل ثلاث طبقات: أولاً، طوطم القبيلة وهو عام يشتراك في احترامه جميع أفرادها ويتوارثونه. ثانياً، طوطم الجنس وهو ما يخص باحترامه أفراد أحد الجنسين الذكور أو الإناث.. ثالثاً، الطوطم الشخصي وهو الخاص بالفرد لا يرثه أبناؤه.. وطوطم القبيلة هو الأولى بالاعتبار: وهو حيوان أو نبات أو شيء آخر يشتراك في تقديسه أو عبادته أفراد قبيلة من القبائل، ويسمون باسمه، ويعتقدون أنه جدهم الأعلى، وإنهم من دم واحد مرتبطون بهم.

متبادلة ترجع إلى ذلك الطوطم . . . وللطوطم عندهم اعتباران ديني واجتماعي. . . فالطوطم من الوجهة الدينية يعتبر أباً للقبيلة وأنها من نسله. ولكل قبيلة حديث خرافي عن طوطمها يتناقلونه أباً عن جد يغلب أن يكون مداره على كيفية انتقاله من الحيوانية أو النباتية إلى الإنسانية. أما بالاعتبار الاجتماعي فهو الحقوق المتبادلة بين أفراد القبيلة التي يجمعها اسم الطوطم مقابل القبائل الأخرى المنسوبة إلى طوطمات أخرى . . . واعتبر دور كهاريم الطوطمية أقدم ديانة أو الديانة الأولية البدئية. وأن الطوطم رمز للفورة الاجتماعية، والأقدمون بتقديسهم الطوطم إنما يقدسون المجتمع مصدر كل دين وما النفس إلا رمز للكائن الاجتماعي وما الإله إلا المجتمع نفسه. أما فرويد في كتابه *الطوطم والمحرم* (*Totem and Taboo*) فقد رأى أن الطوطم يمكنني به عن الوالد (على أساس نظريته المعروفة في الغريزة الجنسية)، وقد تحولت عاطفة الكره والحسد إليه . . . فيفترض فرويد الطوطمية ونشأة الديانات بالاستناد إلى نظرية داروين حول الإنسان الأول الذي عاش كالقردة الراقية في شرذمات بسيطة يترأس كل واحدة منها ذكر قوي يستقل وحده بالإثاث . . . فقال فرويد إن الأبناء الذين قويت سواعدهم وضاقوا ذرعاً باستبداد الأب الأكبر قتلوا وشربوا دمه وأكلوا لحمه ليستمدوا شيئاً من قوته ويتوزعوا نساءه بينهم. ولكنهم بعد ذلك ندموا على فعلتهم فحرموا على أنفسهم الاقتراب من نساء أبيهم وعكفوا على الطوطم فأكرموه وامتنعوا عن قتله وأكله إلا في بعض الحالات الدينية يعيدون فيها ذكر هذا الانتصار ويأكلون طوطفهم ليدخلوا في أجسامهم شيئاً من القوة الكامنة فيه، ولكنهم يفعلون ذلك وهم يستغفرون ويتأسفون . . . والديانات التالية على الطوطمية مبنية بحسب فرويد على شعور بالجريمة الفظيع الذي قام به الناس وعلى عاطفتهم للأسف والندم وما الخطيئة الأصلية إلا نتيجة إساءة قام بها الأولاد نحو الإله الأب.

وقد كتب بعض العلماء (أبرزهم روبرتسون سميث) دراسات تثبت وجود الطوطمية عند العرب الجاهلية. وأبرز من رد هذه الادعاءات وفتنهما علمياً الأمير شكيب أرسلان والأستاذ جرجي زيدان.

### العقيدة الألفية (Millenarianism/ Millenarism): معتقد تحمله

جماعات أو حركات دينية - اجتماعية - سياسية تؤمن بعصر جديد سمه تحول عظيم للمجتمع يُغير كل مناحي الحياة (سلباً أو إيجاباً). ويؤمن الألفيون بأن العصر الألفي هو عصر تلغى فيه المحرمات أو القيود والضوابط المعروفة في المجتمعات فيتتج أحياناً عن هذا الإيمان أعمال عنف داخلي (انتحرار جماعي) أو خارجي (أعمال إرهابية) هي كلها تحضيرات لظهور القوى الخارقة التي ستخلص البشر وتحكم ألف عام قبل القيامة والحساب (ومنها القول الشائع شعبياً تؤلف ولا تؤلفان). ويلجأ بعض الألفيين إلى الانعزال عن المجتمع انتظاراً لليوم الموعود أو إلى الحرب ضد المجتمع للتعجيل باليوم الموعود. ومنه الحركة الدينية المعروفة بالحركة **الألفانية (Millennialism) (المسيحية الأصل)** التي تؤمن بدورة ألف سنة هي الفترة التي يحكم فيها المسيح في مجده الثاني وقبل يوم الحساب. فالحركة الألفانية هي إذاً شكل مخصوص من المذهب الألفي العام. وهناك اتجاهات داخل التيار الألفي القوي في أمريكا: اتجاه يسمى السابقة وهم القائلون إن عودة المسيح شخصياً إلى الأرض سابقة على إقامة الملكوت الذي سيحكمه بنفسه لمدة ألف عام يعلن فيها الإنجيل على البشر جميعاً. والاتجاه الثاني هو اللاحقية الذين يقولون إن عودة المسيح لإقامة ملكته لاحقة بإعلان الإنجيل على البشر، وكانت هذه النظرة هي التقليدية المتعارف عليها لدى معظم الإنجيليين الغربيين منذ الإصلاح البروتستنطي، ولكنها بدأت تتراجع أمام السابقة. وينقسم السابقون

إلى مذهبين الأول هو الساقية التاريخية الذين يزعمون أن عودة المسيح وإقامة الملوك الألفي إنما هو موقف تاريخي في المسيحية. والسابقة المستقبلية أو القدرية (ويسماونها أيضاً التدبيرية) هي مذهب محدث بُرِزَ في القرن التاسع عشر بأعمال جون نيلسون داربي وس.أي. سكوفيلد وغيرهما وهو في أساس الأصولية الإنجيلية التي تطورت منها فرقـة المسيحية الصهيونية. ويزعم أصحاب هذا المذهب إن الله جعل في التاريخ مسارين متوازيين: أحدهما يعمل من خلال إسرائيل والثاني من خلال الكنيسة. ويزعمون أن هناك سبعة أقدار (تدابير) تفسـر أو تدل على علاقة الله بالبشر، فكل قدر هو دور، والقدر الحالي هو السادس وهو «دور الكنيسة والنعمة» يتنهـي بعودة المسيح لإـقامة مملكته الألفية وذلك هو الدور السابع. وعندها سوف «تحـطـف» الكنيسة من التاريخ وتستأنـف إسرائيل دورها الأصيل باعتبارها أداة الله في الأيام الأخيرة. وسوف تحدث إعادة مسيحانية لعرش داود لمدة سبعين أسبوعاً بعد إعادة بناء الهيكل، وذلك بحسب الفقريتين الكتابيتين الأساسيتين اللتين تستعملان لتسويـغ هذه العقيدة<sup>(6)</sup>.

**الغنوـصـية (Gnosticism):** (من اليونانية gnosis أي المعرفة) تشير إلى خليط من الحركـات دينية ذات المعتقدات القائمة على الأيمـان بأن البشر هم أنفسـ إلهـية عالقة في عالم مادي خلقـه روحـ غيرـ كاملـ هو الـديـمـيـورـجـ الذي يـوصـفـ أحيـاناًـ بأنهـ إـلـهـ التـوـحـيدـ الإـبرـاهـيميـ،ـ ويـوصـفـ غالـباًـ بأنهـ تـجـسـيدـ للـنـشـرـ،ـ وـفيـ أـحـيـانـ آخـرـ بأنهـ إـلـهـ غـيرـ كاملـ يـوجـدـ مـنـذـ الـأـزلـ إـلـىـ جـانـبـ إـلـهـ آخرـ هوـ تـجـسـيدـ الـخـيرـ.ـ وـيـغـيـةـ التـحرـرـ منـ رـيـقـةـ الـعـالـمـ المـادـيـ السـفـلـيـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـغـنـوـصـ أوـ

---

(6) الكتاب المقدس: «Daniyal»، الإصحاحان 7 و9، و«رؤيا يوحنا»، الإصحاح 16.

المعرفة الباطنية الروحانية (العرفان بلغة المتصوفة والفرق الباطنية في الإسلام) التي يختص بها نخبة من العارفين فقط. وبحسب الغنوصيين فقد كان عيسى ابن مريم تجسيداً للكائن الأسمى الذي جاء ليعطي الغنوصية للبشر. راجت الغنوصية في الشرق الأوسط القديم في القرون الأولى للمسيحية وبعد أن صارت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية، فإنها قمعت وأزالت الغنوصية باعتبار أنها هرطقة ثنوية. وفي مطلع الدعوة الإسلامية تحول الكثير من الفرق والأفراد من اليهودية - المسيحية - الغنوصية إلى الإسلام ليستمر تأثير المعتقدات الغنوصية في الفلسفة وفي العديد من الفرق الباطنية والصوفية. غير أنه لا يجوز اختزال الغنوصية بالثنوية من النمط المجوسي أو المانوي أو المندائي أو حتى بالباطنية الإسلامية المعروفة (في الإسماعيلية والدرزية والنصيرية) أو الهرطقات المسيحية المشهورة (كما في الأنجليل المخفية التي صار اكتشافها في نجع حمادي أو في قمران أو في فرق التوماسية والفالنتية والكاثارية والباسيلية والشمعونية والمرقينية وغيرها). وقد ازدهرت مؤخراً الدراسات التي تجعل من الغنوصية أساس كل الأديان والمذاهب ودعوات الأنبياء والرسل مما لا نستطيع الإحاطة به هنا إنما نلفت الانتباه إليه لمن أراد الاستزادة في الموضوع.

**الفداء الخلاصي (Redemption):** هي عقيدة في الكنيسة الكاثوليكية لها علاقة بالتوبية والغفران من الخطايا والحماية من العقاب الأبدي. فالخلاص (Salvation) يُشتري عبر آلام وعذاب السيد المسيح الذي افتدى البشرية بموته. فهنا افتداء خلاصي أو خلاص بالافتداء. فالمسيحيون يعتقدون أن الله يحب البشر إلى حد جعل نفسه بشرياً في المسيح بغية افتدائهم وتخليصهم (Redemption): «لأنه هكذا أحب الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد

لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية<sup>(7)</sup>. وفي رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس «لأنكم قد اشتريتم بثمن»<sup>(8)</sup>، وهذا الثمن الذي دفعه الله لشراء خلاص البشر يتمثل بالغداة، أي عذاب وألام السيد المسيح وصلبه ومותו (ولعل ذلك يقرب من تلقيب الخوارج بالشرارة، أي الذين اشتروا الجنة عبر الجهاد والتضحية والموت في سبيل الله).

في الأديان والنحل عموماً بحسب علماء المسلمين: قسم علماء الأديان المسلمين أهل العالم بحسب الآراء والمذاهب إلى قسمين: أهل الديانات والمملل وأهل الأهواء والنحل. وقال بعضهم إن أرباب الديانات مطلقاً مثل المجوس واليهود والنصارى وال المسلمين، وأهل الأهواء مثل الفلاسفة والدهرية والصابة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة. وفي حين انحصرت مذاهب أهل الأديان وملتهم بحكم الخبر الوارد فيها، فإن أهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم. وقد قسم الشهريستاني أهل الديانات إلى من له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى وال المسلمين، ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والثنوية والمانوية، معتبراً أن الصحف التي كانت لإبراهيم عليه السلام هي شبهة كتاب وفيها مناهج علمية ومسالك عملية. وبناء عليه رأى الشهريستاني أن الشريعة ابتدأت مع نوح عليه السلام «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»<sup>(9)</sup> وأن الحدود والأحكام ابتدأت مع آدم وشيت وإدريس عليهم السلام. وقال إن الملة الكبرى هي ملة إبراهيم الخليل، وهي

(7) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح 3، الآية 16.

(8) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح 6، الآية 20.

(9) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية 13.

الحنيفية التي تقابل الصبوة (التي معناها الميل عن الحق) تقابل التضاد. فالفرق أيام إبراهيم عليه السلام راجعة إلى صفين اثنين: الصابئة والحنفاء. فالصابئة (بحسب الشهريستاني) قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية، وربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي، إلا أنهم اقتصرت على الأول منهم وما نفذوا إلى الآخر وهؤلاء هم الصابئة الأولى الذين قالوا بعاذيمون وهرمس وهو شيت وإدريس ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء. وكانت الصابئة تقول: إننا نحتاج في معرفة الله تعالى إلى متوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب. في حين قالت الحنفاء إن المتوسط هو من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية ويميزنا من حيث الروحانية فتلتقي الوحي بطرف الروحانية ويلتقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية. ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقارب إليها بأعيانها والتلتقي عنها بذواتها فزعـت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الشوائب. فصابئة النبط والفرس والروم مفزعـها السيارات وصابئة الهند مفزعـها الثوابـت. وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغـني عنـهم شيئاً. والفرقة الأولى هـم عبـدة الكواكب والثانية هـم عبـدة الأصنـام. وقد أبطل إبراهيم الخليل مذاهب عبـدة الكواكب وعبـدة الأصنـام على السواء وقرر الحنيفـة التي هي الملة الكـبرى والشـريعة العـظمى في مقابلـ ما كانوا يقولـون من أن المـجوسيـة هي الدين الأـكـبر والمـلة العـظمى. واختـص التـوحـيد بالـحنـيفـة كما اختـصـتـ التـثنـية بالـمجـوسـ حتى أثـبـتوا أـصلـين اـثـنـين مدـبـرين قدـيمـين يـقـسـمـانـ الخـيرـ والـشـرـ والنـفـعـ والـضـرـ والـصـلاحـ والـفـسـادـ، يـسـمـونـ أحـدـهـمـاـ النـورـ، وـالـآخـرـ الـظـلـمـةـ وبالـفارـسـيـةـ يـزـدانـ وـأـهـرـمانـ. وبـحـسـبـ عـلـمـاءـ الـأـديـانـ الـمـسـلـمـينـ أـيـضاـ فإنـ

المجوسية انقسمت إلى ثلاث فرق: الكيومرثية والزروانية والزرادشية. ومع إن المجوسية هي من الثنوية، إذ أثبتوا أصلين، إلا أنهم زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قد미ين أزليين بل النور أزلي والظلمة محدثة. أما الثنوية على العموم فهم أصحاب الاثنين الأزليين القديمين، ومنهم المانوية ( أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير وقتله بهرام ابن هرمز ابن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم، وقد أحدث ديناً هو بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى) والمزدكية ( أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والد كسرى أنوشروان) والديصانية والمرقينية، وهذه من الشيع الغنوصية المهرطقة عن النصرانية. ونحن لم نتوسع في الثبت التعريفي إلى التعريف بعقائد الديانات السائدة في آسيا من هندوسية برهمية وبودية وكونفوشيوسية وشنتوية وطاوية ... إلخ، ولا إلى العقائد الباطنية الأخرى كالأيزيدية والصابئة المندائية أو البابية والبهائية أو القاديانية والأحمدية ... إلخ. مما لا يكفيه ثبت مختصر فاقتضى التنويه ويرجى مراجعة الموسوعات المختصة. وأهمية ما كتب ميرتشيا إلياده تكمن في تعريفه الجمهور الواسع بمعتقدات الشعوب الغابرة والشعوب الأفريقية والآسيوية والأوروبية التي لا تنتمي إلى التقسيمات التقليدية للأديان والملل والنحل (أو أنها تنتمي لكنها لم تكن معروفة). وهذا أمر يدلنا على ضرورة استكمال تراثنا في الدراسة المقارنة للأديان وتوسيع حقل هذا العلم وتتجدد موضوعاته ومضمونه إقتداء بأعمال الكبار أمثال الشهريستاني وغيره.

**الفتيشية أو صنمية الشيء (Fetishism)**: كلمة بررتالية الأصل معناها اصطناع أو صناعة أو شيء اصطناعي، وأطلقت أولاً على الاعتقاد بوجود قوة روحية غيبية في الأشياء التي هي من صنع الإنسان. وأول من استخدمها هو تشارلز دوبروس (عام 1757) حين

قارن ديانات غرب أفريقيا بالظواهر السحرية للديانة المصرية القديمة. ثم صار علماء القرن الثامن عشر يستخدمون الكلمة للقول إن الفيتشية هي أول شكل من أشكال العبادة الدينية سبقت تعدد الآلهة والتوحيد وحتى الطوطمية. وتقوم الفيتشية على اعتبار وجود قيمة أو قوة (سحر) في الأشياء. وفي القرن التاسع عشر دافع تايلور وماكلين عن أطروحتهما بأن الفيتشية تسمح لمؤرخي الأديان بنقل الاهتمام من موضوع العلاقة بين الله والناس إلى العلاقة بين الناس والأشياء المادية. ومن الناحية النظرية فإن الفيتشية موجودة في كل الأديان إلا أنها عملياً وجدت في دراسة ديانات غرب أفريقيا، ويعتبر سحر الفودو أحد الأمثلة على الفيتشية. وفي مجتمعات كثيرة يؤخذ الدم أو الشعر أو العظام أو الجلد أو الماء أو أصناف من النبات أو الخشب على أنها تملك قوة سحرية تحمي أو تؤذى (بحسب استعمالها) من مثل التمائم والتعازف عند العرب الجاهلية.

**فينومنولوجيا الأديان** (Phenomenology of Religion): تتعلق فينومنولوجيا الأديان بالطابع التجربى الاختباري للدين، أي بأن توصف الظواهر الدينية انطلاقاً من توجه وتجربة ومقاصد وغايات المتدين نفسه. فهي تنظر إلى الدين على أنه يتألف من مكونات مختلفة تدرسها من خلال التقاليد الدينية المختلفة عند الشعوب، وذلك لكي تفهمها حق الفهم. ولعل بيار دانيال شانتوي (Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye) أول من نحت التسمية وذلك في كتابه *الوجيز في تاريخ الأديان* (1887) حيث عرض لمهمات علم الأديان، مقتراحاً خطوطاً عامة لما أسماه فينومنولوجيا الدين. وقد انطلق شانتوي من تقسيمات هيغل ومصطلحاته ليقسم علم الأديان إلى مجالين من مجالات البحث هما الجوهر والتمظهرات، داعياً إلى مقاربتها من خلال التقسيمي البحثي في

الفلسفة والتاريخ على التوالي. ومع ذلك فإن فينومينولوجيا شانتوبسي لم تكن تنتهي لا إلى حقل تاريخ الأديان ولا إلى فلسفتها كما تصورهما هيغل. وبحسب شانتوبسي فإن مهمة الفينومينولوجيا هي في تهيئة معلومات ومعطيات تاريخية تتعلق بظواهرات أو تمظهرات الأديان وذلك بواسطة تجميع وترتيب وتصنيف أهم التصورات الدينية عند الشعوب، ثم بأن يقوم التحليل الفلسفى بعدها بكشف جوهرها الخاص. وجاء بعد ذلك ولIAM برييد كريستنسن (William Brede Kristensen) الذي عين أول أستاذ لكرسي فينومينولوجيا الدين في جامعة ليدن (1901) وهو أخذ الكثير من نماذج شانتوبسي في تجميع وتصنيف الظواهر الدينية. وقد نشرت أعماله بعد وفاته وحملت الترجمة الإنجليزية عنوان «معنى الدين» (1960). ذلك أن كريستنسن تبنى الرأى القائل إن الفينومينولوجيا تبحث عن «معنى الظواهر الدينية عند أتباع الدين أنفسهم». ثم اتبع جيراردوس فان درلووي (Gerardus van der Leeuw) خطى كريستنسن وذلك في كتابه فينومينولوجيا الدين (1933) إلا أنه تبنى فينومينولوجيا مارتن هайдغر (Martin Heidegger)، وهرمنوطيقيا فلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey) في آن معًا، وذلك بأن عرف الفهم على أنه الوجه الذاتي للظواهر، وهو مرتبط ارتباطاً صميمياً مع موضوعية الشيء الذي يتمظهر. وقد مفصل فان درلووي العلاقة بين الفهم وبين الظواهر المفهومة بناء على الترسيمية التي عرض لها ديلثي في تعريفه للعلوم الإنسانية بأنها علوم تقوم على العلاقات بين التجربة والتعبير والفهم. فقال درلووي بتلازم التجربة الذاتية والتعبير والفهم مع ثلاثة ضُمِّنَ موضوعية للظهور هي الاحتجاج النسبي، والشفافية النسبية، والدرج في التجلي والكشف... بحيث إن فهم ما هو في طور الكشف هو المستوى الأولى للظهور الذي منه تُشتق ضُمِّنَ الظهور الأخرى. ولأن فان درلووي أخذ من جهة أخرى بمفهوم أوتو عن «المقدس» في

تعريفه للمقوله الأساسية من مقولات أي دين، فقد صار بالإمكان تعريف التسامي الذي صار منكشفاً (ظاهراً) في كل فهم بشري على أنه مقدس - إذ هو «آخر طاغ بتمامه وكماله» يصير منكشفاً في لحظات مذهلة من الروعة المرعبة (Scheu) ومن الانشاد المدهش. ويقول فان درلووبي إن هذا المفهوم عن الرهبة الدينية موجود في اشتغال كيركغارد على ما أسماه «التوَجَل» (Angst)، وفي قول هайдغر «إن ما يشير الرهبة هو مجرد أن تكون في العالم». ويضيف درلووبي أن الكينونة في العالم هي أيضاً وأساساً «غم وهم» (Sorge)، وهي البنية الوجودية التي يكون بواسطتها وبفضلها ذلك الحضور (Dasein) ذي صلة بعلاقات ذات معنى في العالم إلى جنب كينونات أخرى. ولأن كل التجارب تكشف للفهم ما هو محجوب من تسامي الآخر الكلي، فإن كل تجارب الكينونة في العالم هي في الأخير اختبارات دينية للمقدس أكان ذلك معلوماً مفهوماً أم لم يكن. والكائن البشري في هذا الاعتبار هو «كائن ديني» بمعنى العاقل الوعي (homo religiosus) أي نقىض الكائن اللامبالي أو الغافل (homo negligens). ومن هنا فإن وظيفة فينومينولوجيا الدين أن تفسّر الطرق المختلفة التي يظهر فيها المقدس للبشر في العالم، والطرق التي بها يفهم البشر ما ينكشف لهم وبها يهتمون بما هو من الأسرار والعجائب والغرائب في هذا العالم.

**القابلة (Kabbalah):** مشتقة من الكلمة عبرية تفيد معنى التواتر والتقبل والقبول، أو ما تلقاه المرء عن السلف (أي التقليد أو التراث)، وكان يقصد بها التراث اليهودي الشفوي المتناقل أو ما يعرف بالشريعة الشفوية تميزاً عن الشريعة المكتوبة أي التوراة. وعلى الرغم من المصدر السلفي إلا أن الكلمة صارت تعني بعد القرن الثاني عشر أشكال التصوف والعرفان المتعلقة بنظرية الفيض الرباني. وهذا المعنى يشير إلى مجموعة من العقائد والممارسات الباطنية

الخاصة بتأویلات الكتاب المقدس والعبادات اليهودية. فالقابالاه هي الدراسة الباطنية العرفانية لأسرار التوراة والتلمود. ويعتبرها معظم اليهود الأرثوذكس ذات سلطة مرجعية على الرغم من أنها تقتصر على المتزوجين من فقهاء التلمود. ويسبب باطنيتها لا توجد أي تعریفات أو شروحات لها تستطيع أن توضح ما هي عليه بالضبط. وفي العصر الحديث قام عدد من الكتاب اليهود وعلى رأسهم غرشون شولم بمحاولات شرح وتوضیح لها، في حين أعلن الفیلسوف مارتین بویر أن اليهودية الحسیدیة ليست إلا تعمیماً شعبياً للقابالاه. وبحسب أتباعها فإن إتقان القابالاه وفهمها فهماً خصوصياً يؤمن للمرید حالة صوفية روحانية تقربه من الله وتشري تجربته الخاصة في دراسة وفهم النصوص الدينية اليهودية.

**الكهان (الشامانيون) (Shamans)**: في الأصل ينتمي هذا المصطلح إلى المجال التركي - المنغولي قبل انتقاله إلى الروسية (عبر سییریا) والمنغولية فالإنجليزية. وهو يعني تحديداً: «هو الذي يعرف» (أو هي التي تعرف)، فهو العراف أولاً وحکیم القبيلة أو العشيرة (بمعنى الحکمة والمعرفة كما بمعنى التطیب، إذ هو المطب أيضاً)، وهو الوسيط مع الأرواح والجن. وقد وجدت في بعض الكتب أن الشamanية هو العراف. كما ورد في التفاسير أنها المقصودة بالجنت والطاغوت في القرآن. والترجمة العربية الشائعة هي الكهانة والعرفة.

**المانا (Mana)**: لفظة مأخوذة من الشعوب البولینیزیة والمیلانیزیة (وشعوب هاوای أيضاً) حيث الديانات القديمة هناك سادها إيمان بقوة علویة غير شخصیة (هي المانا) تقوم بكل ما يقف دونه سلطان الإنسان وما يتعدى الأمور الطبيعیة. ففي الديانة البولینیزیة من يمتلك المانا يمتلك تأثیراً ونفوذاً وسطوة ویحظى بالتالي بالاحترام والسلطة والقوة في مجتمعه. وفي المیلانیزیة المانا

قوة روحية موجودة في الكون وهي قد توجد في البشر كما في الحيوان أو النبات أو الجماد، وهي ذات قدرة على جلب الحظ أو هي البركة التي قد تعطي صاحبها قوة ممارسة السحر. وفي العربية الجاهلية قد تكون هي التمية والتعويذة والحجاب وكل ما يجلب الحظ والبركة ويبعد السحر والعين. فهي إذاً قوة روحية غير مادية، لها طابع السحر من حيث قدرتها وتأثيرها في أمور الكون على صور شتى، فتورث الناس خيراً أو شراً. وإذا كان هذا شأنها فلا مندوحة للمرء من السعي للاستيلاء عليها ووضعها تحت تصرفه وتسريرها لقضاء مصالحه<sup>(10)</sup>، وأول من نبه علماء الاجتماع إليها هو الباحثة الأنثروبولوجي روبرت هنري كودرينجتون (Codrington) (1830 - 1922) ثم استخدمها من بعده دوركهایم وموس وليفي - ستروس.

**المجموع الهرميسي (كوربوس هرميتيكوم) (Corpus Hermeticum)** هو صنف من المؤلفات التي اشتهرت في أدبيات أوروبا القديمة والتي كانت تنسب إلى هرمس المثلث العظمة والمجد. والكتاب عبارة عن نصوص توليفية تأفيقية منسوبة إلى الحكيم هرمس الذي جعلت شخصيته مزيجاً من الإله اليوناني هرمس والإله المصري ثوت وعدد من أنبياء بلاد ما بين النهرين. والمشهور مجاميع عدة من هذه المصنفات أحدها إيطالي يعود إلى عصر النهضة والأخرى سريانية وعربية وأرمنية وقبطية. ومعظم هذه النصوص هي على شكل محاورات تتناول الخيمياء وال술 وما إليهما ناهيك عن التأملات الغنوصية العرفانية أو النيوافلاطونية. والمشهور اليوم أن المجموع ألف ما بين القرنين الأول والثالث ميلادي. ويدرامة

(10) انظر: يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: (الوطنية - اليهودية - النصرانية - الإسلام)، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل ([بيروت: دار الفارابي، 2003]).

مفردات النصوص توصل إسحاق كازوبون عام 1614 إلى أن النصوص المتعلقة بالفلسفة خصوصاً هي حديثة. كما توصلت بحوث أخرى إلى أن هناك صلة ما بين هذه النصوص وبين مصر الفرعونية. وكانت النصوص الهرمية معروفة أيام القديس أوغسطين (القرن الخامس) الذي خصص لها بعض ردوده ومساجلاته في كتابه مدينة الله. إلا أنها فقدت في الغرب خلال العصور الوسطى ثم أعيد اكتشافها من خلال نسخ بيزنطية وجرى تعميمها شعبياً في إيطاليا عصر النهضة. ويدين هذا الإحياء لعمل مرسيليو فيتشينو وكان في بلاط كوزيمو دو مدি�تشي الذي ترجم ونشر بعضاً من هذا المؤلف. وكان لهذه النشرة أبلغ الأثر في فلسفة جيورданو برونو وبيكو ديللا ميراندولا.

**المسيحانية (Messianism):** تعني الكلمة مأخوذة على إطلاقها وعموميتها، أي فلسفه أو عقيدة دينية تهتم بتأويل القصص الخرافية والأساطير أو النصوص الدينية حول بطل كوني عالمي يأتي ليقيم عالماً طوبوبياً. وهذا الإنسان هو ابن الإنسان وابن الإله في آن معاً، فله إذاً قداسة خاصة؛ هو إنسان سماوي وكائن خارق وجد مع الله قبل الدهور والأزمنة، ويبقى مع الله في السماء حتى تحين ساعة إرساله ليملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وأبرز الأمثلة على هذا البطل الإنسان الإلهي هو المسيح (أو الماشيح) في اليهودية والمسيحية، والمهدى في الإسلام، والساواشيان في الزرادشتية والمaitriya في البوذية والكالكلي في الهندوسية.. كما إن في الماركسية نوعاً من المسيحانية أيضاً (بمعنى تحقيق العدالة الطوباوية في الشيوعية)... وأصل الكلمة عبراني - أرامي - عربي من الماشيح أو المسيح أي المخلص الممسوح بالزيت المقدس، وكان المسع بالزيت المقدس (ولعله زيت الزيتون) معروفاً عند الفراعنة والبابليين

ومن ثم الإسرائييليين يمسحون رأس الكاهن الأكبر والملك والنبي عالمة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسري فيه ... والمسيح (كما المهدى) هو في المعنى العام إذا مخلص ومحرر للعالم، وهو عند المسيحيين عيسى ابن مریم الذي يُنسبون إليه بصفتهم مسيحيين وإنما من خلال الترجمة اليونانية للكلمة العبرانية (باليونانية Christos ومنها اشتقت لفظ المسيحية (Christianism)). وفي التقليد اليهودي - المسيحي فإن المسيح هو ملك الزمان من نسل داود والذى ورد ذكره في نبوءات أشعيا على أنه سيأتي ليحكم بني إسرائيل في العصر المسيحياني. وتقول المسيحانية المعاصرة بقدوم المسيح (عند اليهود) أو برجوعه ثانية (كما في الإسلام والمسيحية) ليعدل مسار التاريخ البشري. فهو عند المسلمين والمسيحيين سيقيم ملکوت العدل، وهو عند اليهود والصهاينة والشيع الأمريكية المتصرهينة ملك من نسل داود سيأتي بعد ظهور النبي إيليا وسينهي عذاب إسرائيل ويجمع شتاهم، ويعود بهم إلى صهيون ويحطّم أعدائهم، ويجعل أورشليم (القدس) عاصمة مملكته، ويعيد بناء الهيكل ليبدأ معه الفردوس الأرضي الذي سي-dom ألف عام.

**المقدس والدنيوي - الدهري (Sacred and Profane)**: كان إميل دوركهایم أول من عَرَف ثنائية المقدس والدنيوي على أنها السمة الأساسية للأديان قائلاً: «الأديان هي نسق موحد من المعتقدات والمارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة أي بأشياء حُرم أو محَرَّمة»، فاتحاً بذلك الباب أمام ترجمة المقدس إلى محَرَّم). ويحسب دوركهایم فإن المقدس المحَرَّم كان يمثل مصالح الجماعة وخصوصاً وحدتها والتي تتجسد في رموزها الجماعية مثل الطواطم. أما الدنيوي أو الدهري فهو العادي أو الفاني المتعلق باهتمامات الأفراد وهمومهم وارتباطاتهم اليومية (الدنيا الدينية بحسب تعبير علي بن أبي طالب). وبذلك فإن ثنائية المقدس - الدنيوي لا تعادل ثنائية الخير والشر، فال المقدس قد يكون خيراً أو شراً، وكذلك الأمر بالنسبة للدنيوي

الفاني. وإذا رجعنا إلى لغتنا العربية نجد أن القدسية هي الطهر والبركة، وإذا نسبت إلى الإله فهي الكمال الإلهي الكلي والتنزه عن الموجودات، أي الانفصال عن عالم الطبيعة والمادة، ومن هنا مقابلتها بالدنيوي أو الدهري، الفاني. وقد ترجمها بعض العلماء إلى المقدس والنافل (حسن قبسي)، وإلى المقدس والعادي (عادل العوا)، والبعض الآخر إلى المقدس والمقدس (نهاد خياطة وحسيب كاسوحة)، كما ترجمها البعض إلى الحرام والحلال (يوسف شلحت) وهي الترجمة الأكثر مثارة للنقاش... صحيح أن المقدس يكون على الدوام موضع تقدير، أي احترام مشوب بالرهبة أو الخشية، فيقال إنه من الحرام الذي لا يمكن انتهائه أو الخروج عليه (كما في تعريف دوركهایم على كل حال) إلا أنه لا يعني أنه مقدس أو نجس مقابل الظاهر المبروك؛ فالشيء المقدس يكتسب قداسته من ارتباطه أو صلته بمصدر القدسية كما أن درجة قداسته تتحدد بمدى القرب أو بعد عن المصدر القدسي. فالإله أو الله هو المقدس المطلق وهناك مقدسات نسبية، أي تكتسب قداستها من صلتها بالمقدس المطلق الكلي وليس من ذاتها. ولعل أفضل تعبير عن هذا المعنى نقرأه في التوراة حين قال الله لموسى: «فقال لا تقترب إلى ه هنا. إخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة»<sup>(11)</sup>. والشيء المقدس هو في المجتمعات الغابرة آلة وأرواح وملائكة وكائنات خارقة للطبيعة (الالجين والعنفات) وحتى أشياء مادية مثل شجرة أو نبتة أو حيوان (تحول إلى طواطم العشيرة أو القوم)، وكلها ترتبط بالروح الأسمى أو المقدس المطلق أي أنها تكتسب قداستها منه. وفي اللغة العربية تنوعات كثيرة على المصدر

---

(11) الكتاب المقدس «سفر الخروج»، الإصحاح 3، الآية 5.

قدس (قدوس وقدسي ومقدس وقدس وقدسه...)، وما يقابل له ليس النافل أو المدنس أو النجس: وإنما الدنيوي أي الفاني الذي لا يحمل قداسة بذاته أو من اتصاله بمصدر قدسي، من دون أن يعني ذلك أنه حلال (شلح) أو مباح، أو أنه من التوافل (قيسي) أو أنه مدنس (خيطة - كاسوحة). جاء في لسان العرب في مادة قدس: القدس الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص. ونقدس لك أي نظهر أنفسنا لك. وفي مادة حرم: حرمه الشيء أي منعه إياه، والحرام ما لا يحل انتهاكه، والحريم ما حرم فلا يمس ولا يدنى منه. وكانت العرب في الجاهلية تخلع ثيابها التي عليها إذا دخلوا الحرم ولم يلبسوها ما داموا في الحرم، وما زلنا نسمى الأماكن المقدسة بالأماكن الحرام والبلد الحرام والحرمات والحرم القدس الشريف ... إلخ، والحرمة ما لا يحل لك انتهاكه والمحارم ما لا يحل استحلاله. والحل والحليل والحلال ضد الحرام أي غير حرم. ويمكن هنا إدراج مثل ناقة صالح التي كانت محترمة - مقدسة حتى سميت في القرآن الكريم «ناقة الله». فالباحث في النقوش الشمودية سعيد الغانمي يقول إنه وجد في بعض هذه النقوش أنهم يطلقون على الجمل تعبير «أقدس»، ولذلك فقد كانت الناقة حيوانهم المحرم والمقدس حتى إن الكثيرين من جامعي قصص الأنبياء والروايات والأخبار قالوا إن قوم ثمود هم الذين اختاروا الناقة آية لامتحان النبي صالح بينهم لأنهم كانوا يحيطونها بالجلال والتقديس. ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى العجل الذي اصطنعه قوم موسى وعبدوه. غير أن المفسرين المسلمين فهموا معنى ناقة الله بأنها الناقة المقدسة بأمر الله. ويعطينا المقدسي<sup>(12)</sup> التفسير التالي: «ويشبه أن يكون صالح

---

(12) انظر: الطهر بن طاهر المقدس، البدء والتاريخ (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998)، ج 3، ص 44.

أشار إلى ناقة من الإبل بأمر الله فجعلها علامه بينهم لطاعة المطبع ومعصية العاصي وامتحنهم بوردها وشربها... إنما كانت الناقة لصالح ونسبت إلى الله عز وجل لنبي الله عن عقرها». فهي ليست ناقة مقدسة أو إلهية لنبي الله مراراً وتكراراً عن تقديس الإبل في حين إن العرب الجاهلية كانت تحترم قتل بعض الإبل أو ركوبها أو الاستفادة منها بأي شكل: «وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيعجزهم بما كانوا يفترون»<sup>(13)</sup>. ولذلك رأى المفسرون إن ناقة الله لا تعني الناقة التي أمر الله بتقديسها وتحريمها (كما عند الهند في تقديس البقرة أو عند العرب الجاهلية في تقديس بعض السوائب) بل الناقة التي بارك الله فيها بكثرة نسلها وسرعة توالدها. وقد اجتهد يوسف شلحت فرأى أن الحرام هو ممنوع ومقدس، إذ المانع عن انتهاء حرمته طهارته فلا يقرب الإنسان الأشياء المقدسة إلا وهو طاهر من النجاسة.. وفي نصوص أخرى يقول شلحت إنه وجد عند العرب الجاهلية إن الحرام هو ما لا يجوز مسه لأنّه نجس.. لكن في لسان العرب الظهر تقىض الحيض وتقىض النجاسة، (من هنا تحريم الصلاة بالنسبة للحائض وغير ذلك مما له صلة). ولحل هذا الإشكال لجأ يوسف شلحت إلى ابن الأعرابي حين يقول إن للعرب أفعالاً تخالف معانيها ألفاظها. يقال فلان نجس إذا فعل فعلاً يخرج به عن النجاسة. وفي مادة قذر: القدارة ضد النظافة والقدور من النساء التي تنزع عن الأقدار. وفي لسان العرب التنجيس شيء كانت العرب تعلقه كالعوذة تدفع بها العين وكان أهل الجاهلية يعلقون على الصبي ومن يخاف عليه عيون الجن الأقدار من

---

(13) القرآن الكريم، «سورة الأنعام» الآية 183.

خرق المحيض ويقولون إن الجن لا تقربها (انتهى قول ابن الأعرابي). ومن هنا رأى شلحت إن الحلال هو ما كان غير مقدس أي غير نجس فماهٍ بين المقدس والمحرم والنجلس (دون أن يشرح معنى تحريم الميتة ولحم الخنزير وغيرها من الأمور التي لا يمكن أن تمت بصلة إلى القدس)، وفي ذلك شطط وغلو لا يحتمله الموضوع الذي يحتاج إلى دراسة أكثر توسيعاً وتفصيلاً ليس هنا مجالها.. والغلو نفسه في التأويل نراه في ترجمة «Profane» إلى نافل ونافلة؛ ذلك أن معنى النافلة في العربية الغنية والهبة وسميت الغنائم أفالاً لأن المسلمين فضلوا بها على سائر الأمم الذين لم تحل لهم الغنائم. وصلة التطوع نافلة لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم ... إلخ. وعلى العموم فالنافلة هي ما يفعله الإنسان مما لا يجب عليه والتنفل هو التطوع. أما ترجمتها إلى مدنس فهي مما لا يصح أيضاً على الرغم من استخدام الفعل في الفرنسية بمعنى تدنيس المقابر، ولكنهستخدم أيضاً بالفرنسية بمعنى التدليس والهرطقة والإلحاد والزندقة والبذاءة في الكلام والإباحية والتجديف ... ومن هنا فقد ارتأينا أن الترجمة الأصح هي الدينيوي أو الدهري، أي الديني الفاني في مقابل المقدس الذي هو من قوى الغيب المفارقة للطبيعة. وفي هذا النقاش السالف دعوة إلى إعادة قراءة العظيم المجهول العالمة يوسف شلحت (مواليد حلب 1917، وتوفي في باريس عام 1997)، مع التذكير أن المقدس عند إلياده هو وحده الحقيقة والقيمة والمعنى؛ في حين أن كل الأشياء الأخرى لا تكون حقيقة أو ذات قيمة أو معنى إلا من خلال مشاركتها «في» أو «مع» المقدس. والأقرب إلى أفهمانا القسمة إلى دين ودنيا، أو إلى عبادات ومعاملات.

**ملحمة جلجماش (Gilgamech epic):** جلجماش هو ملك سومري وخامس ملوك أوروك (إحدى سلالات ملوك سومر) وابن لوغالبنتدا،

حكم في حوالي العام 2700 قبل الميلاد. وهو إلى ذلك بطل الملهمة المعروفة باسمه والتي تقول إن أمه كانت الإلهة نينصون (والبعض يسميها ريمات نينصون). ويظهر جلجامش في الملهمة على أنه ثالث بشري وثلاثان إلهي ، وأول ما فوق البشر المعروفين في الأساطير بصفتهم مؤسسي حضارات. وفي أساطير بلاد ما بين النهرين فإن جلجامش بطل أسطوري نصف إلهي ، وهو أول من بنى سوراً كبيراً لحماية شعبه من التهديدات الخارجية. وقد وجدت مقاطع أخرى تعود إلى نصوص سومرية قديمة (اكتشافات منطقة تل حداد في العراق) تقول إن جلجامش دفن تحت مجرى مياه بأن حوال أهل أوروك نهر الفرات في نقطة اختراقه لمدينته ودفعوا جلجامش على ضفافه. وفي نيسان / أبريل 2003 اكتشفت بعثة تنقيب ألمانية ما يعتقد أنه كامل مدينة أوروك بما في ذلك المكان الذي يقع فيه مدفن الملك جلجامش.

**المونوغرافيا (Monography)**: هي الدراسة المفردة (كتاب أو بحث حول موضوع واحد بعينه يكتبه عادة شخص واحد). وهي تنشر دفعة واحدة و الكاملة (قائمة بذاتها ولذلك سميت دراسة مفردة) ولو أنها قد تستند إلى عمل أشمل يكون أكثر تفصيلاً وتوثيقاً، وإنما يدور حول موضوع محدد أو شخص معين. وفي علم المكتبات فإن المونوغرافيا هي المطبوعة غير المتسلسلة، أي التي تنشر كاملة في مجلد واحد أو في عدد محدد من المجلدات إنما مرة واحدة وليس باعتبارها سلسلة شهرية أو فصلية أو غير ذلك كالصحف والمجلات والدوريات المتخصصة.

**الميثولوجيا والأسطورة (Mythology and Myth)**: الميثولوجيا من اليونانية وتعني رواية الأساطير وهي تتشكل من mythos ، و معناها الحكاية أو السرد ، ولوغوس (Logos) و معناها الخطاب أو القول. وهي حرفيًا تعني السرد الشفوي للحكايات التي يعتقد شعب ما بأنها

حقيقية والتي تستخدم الخارق والمعجز المعجب لتأويل الأحداث الطبيعية ولتفسير طبيعة الكون والبشرية. واليوم يقصد بالميثولوجيا مجموع الأساطير الخاصة بثقافة أو دين ما (الميثولوجيا المصرية، اليونانية، البابلية... إلخ). كما يقصد بها الفرع المعرفي الخاص بتجميع ودراسة أساطير وحكايات الشعوب. وفي الفروع المعرفية التي تدرس الميثولوجيا والفالكلور فإن الميثوس (ترجمتها البعض الميθة باعتبار أنها تختلف عن كلمة الأسطورة في اللغة العربية) هي حكاية خرافية تتعلق بأصول تكون العالم والبشر وفيها يؤدي الآلهة والأبطال دور منشئي أو مؤسسي الحضارة والحياة. وحين نقول إن الميثوس هو حكاية مقدسة نقصد أنها حكاية يؤمن شعبها بأنها هي الحقيقة (حتى قبل إنها دين بلغة الشعر). وقد استخدم القرآن الكريم كلمة أسطورة وإنما فقط بالجمع (أساطير)، وفي تسع آيات (بعضها مكي وبعضها مدني) وبالمعنى السلبي دائمًا إذ إنها ارتبطت بشخص النضر ابن الحارث الذي قيل عنه أنه من شياطين قريش، أي من المتعلمين الأدكياء فيها.. قال الطبرى عنه «إنه كان يختلف إلى الحيرة فيسمع سجع أهلها وكلامهم»، وأنه تعلم فيها أحاديث ملوك فارس وأحاديث رستم وأسفنديار<sup>(14)</sup>. وأضاف النيسابوري<sup>(15)</sup> أنه «اشترى أحاديث كليلة ودمنة وقصة رستم وأسفنديار». وعرف عن النضر بن الحارث معرفته بالأساطير العربية الجاهلية كما الفارسية واليونانية واستخدامها في تكذيب النبي وتحديه. يقول ابن هشام نقلًا عن ابن إسحاق<sup>(16)</sup>:

(14) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، *تفسير الطبرى* ([القاهرة]: مطبعة بولاق، [د. ت.]).، ج 9، ص 152 وج 18، ص 137.

(15) المصدر نفسه، ج 9، ص 154، الهاشم.

(16) أبو محمد عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية* (بيروت: مؤسسة المعارف، 2004)، ج 1، ص 321.

«كان إذا جلس رسول الله مجلساً فذَكَرَ فيه بالله وحْدَه قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام ثم قال أنا والله يا معاشر قريش أحسن حديثاً منه فهلم إلينا أحدهم أحسن من حديثه. ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وأسفنديار ثم يقول بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟... ونقل عنه ابن هشام أنه قال «أنزل مثل ما أنزل الله». والآيات الثمانية التي تذكر «أساطير الأولين» نزلت كلها في النضر بن الحارث: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملئ عليه بكرة وأصيلاً»، و«إذا تلت عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو شاء لقنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين»<sup>(17)</sup>. وقد شرح الطبرى المقصود بالأساطير في هذه الآيات قال: «الأساطير جمع أسطر، وهو جمع الجمع لأن واحد الأسطر سطر، ثم يجمع السطر أسطر وسطور، ثم يُجمع الأسطر أساطير وأساطير، وقد كان بعض أهل العربية يقول واحِد الأساطير أسطورة»<sup>(18)</sup>. يعنون أحاديثهم. وفي مكان آخر قال الطبرى: «أساطير الأولين أشعارهم وكهاناتهم... يعنون أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم»<sup>(19)</sup>. وفي مكان آخر قال «إن تأويليأساطير الأولين ما هذا إلا ما كتبه الأوليون. وقد ذكر عن ابن عباس وغيره أنهم كانوا يتأنلونه بهذا التأويل ويقولون معناه إن هذا إلا أحاديث الأولين». وفي مكان آخر ينقل الطبرى عن أبي عبيدة قوله إن أساطير الأولين هي «الخرافات والترهات». وفي لسان العرب «الأساطير هي

(17) القرآن الكريم: «سورة الفرقان»، الآية 5، و«سورة الأنفال»، الآية 31 على التوالي.

(18) الطبرى، تفسير الطبرى، جامع البيان في تفسيـر القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 9، ص 151.

(19) المصدر نفسه، ج 18، ص 137.

الأباطيل، وهي أحاديث لا نظام لها، واحدتها إسطار وإسطارة وإسطير وإسطيرة وأسطور وأسطورة. وعن الليث: يُقال سطر فلان علينا يُسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يُقال هو يُسطر ما لا أصل له أي يؤلف. وفي حديث الحسن سأله الأشعث عن شيء من القرآن فقال له: والله إنك ما تُسيطِر على شيء، أي ما تُرُوْج، يُقال سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمّها، وتلك الأقاويل الأساطير والسطر. والمسيطِر: المسلط على الشيء ليُشرف عليه ويتعهد أحواله ويكتب عمله، وأصله من السطر لأن الكتاب مسْطَر، والذي يفعله مسْطَر ومسيطِر. وفي القرآن لست عليهم بمسطِر...». غير أن جواد علي يقول إن كلمة أسطورة معربة، فهي في اليونانية *Historia* في اللاتينية، وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ. ويظهر أن الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه، أي في معنى تاريخ وقصص»<sup>(20)</sup>. وذهب باحثون آخرون إلى أن الكلمة مأخوذة من السريانية حيث ترد سرت وسورتو بمعنى سطر<sup>(21)</sup>. ومما يحتاج إلى دراسة وتفصيل ذلك التمييز الذي أقامه القرآن الكريم بين أساطير الأولين من جهة وبين القصص من جهة أخرى، حيث إن الأساطير كانت تشير إلى الجانب الخرافي والكهاني الشاماني من تاريخ الجاهلية، في حين تشير القصص إلى الجانب المعرفي الذي يستفاد عبر الأمثلة ودروس تجارب من سبق.

(20) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملائين؛ بغداد: دار النهضة، 1970)، ج 8، ص 318.

(21) حول ما سبق يرجى مراجعة المقدمة البحثية القيمة التي كتبها سعيد الغانمي في ترجمته لكتاب ياروسلاف ستيفنوفيتش، انظر: ياروسلاف ستيفنوفيتش، العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية، ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).

**الهرمسية (Hermeticism)**: نسبة إلى هرمس المثلث العظمة (Hermes Trismegistus) الذي يقول عنه الشهيرستاني<sup>(22)</sup>: «هرمس العظيم، الم محمودة آثاره المرضية أفعاله وأقواله، الذي يُعد من الأنبياء الكبار ويقال هو إدريس عليه السلام، وهو الذي وضع أساسي البروج والكواكب السيارة ورتبتها في بيوتها...». وقيل إنه سُمي إدريس لكثرة دراسته الكتب والصحف، وإنه أول من «خاط الشوب وخط بالقلم» واستخرج الحكمة وعلم النجوم والكواكب والحساب. حتى أن معاجم اللغة كانت تقول إن المنجم والمتنجم والفلكي، هي في الجمع الهرامسة. ويقول ابن النديم<sup>(23)</sup>: «إن أول من تكلم في الصنعة (أي الخيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب) هرمس الحكمي البابلي المتنقل إلى مصر عند افتراق الناس عن بابل، وإنه ملك مصر وكان حكيمًا فيلسوفاً». ويقول العلامة اللاهيجي<sup>(24)</sup>: إنه «المثلث بالنعمه أي النبوة والحكمة والملك، ولد بمصر قبل الطوفان الكبير وتلمذ في بداية أمره لغوثاذيمون المصري (ويسمى أيضًا عاذيمون - المترجم) أحد أنبياء اليونان والمصريين وهو أورياه الثاني (وقيل إنه النبي شيث - المترجم)...». ويقول السيد محمد حسين الطباطبائي<sup>(25)</sup>: «وهذه أحاديث وأنباء تنتهي إلى ما قبل التاريخ لا يُعول عليها ذلك التعويل، غير أن بقاء ذكره الحي بين الفلاسفة

(22) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهيرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، 1982)، ج 2، ص 45.

(23) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، 1997)، ص 507.

(24) محمد بن الشيخ علي اللاهيجي، محبوب القلوب (بغداد: [د. ن. : د. ت. .]), ج 1، ص 162.

(25) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991)، ج 14، ص 74.

وأهل العلم جيلاً بعد جيل وتعظيمهم له واحترامهم لساحتهم وإنها هم أصول العلم إليه يكشف عن أنه من أقدم أئمة العلم الذين ساقوا العالم الإنساني إلى ساحة الفكر الاستدلالي والإمعان في البحث عن المعرفة الإلهية، أو هو أولهم». وقيل إن الصابئة من أهل حران كانوا ينسبون حكمتهم إلى هرمس... والمعروف إن طبيتهم المشهور ثابت بن قرة ترجم إلى العربية كتاباً بعنوان *أنظمة هرمس* لعله هو المجموع الهرمي. كما ألف الفيلسوف الإيراني السرخسي (899 م) وكان تلميذاً للكندي، كتاباً عن الصابئة ذكر فيه انتسابهم إلى هرمس. وقيل إن الكندي نفسه قرأ ما كتبه هرمس معلقاً بأن فلسفونا مسلماً مثله هو لا يستطيع الإتيان بأفضل مما قاله هرمس. واشتهر لاحقاً إن هرمس هو الإله المصري ثوت بسبب وجود كتاب منسوب إليه عنوانه كتاب ثوت، وقال آخرون إن سبب تلقيه بمثلث العظمة (أو المثلث بالنعمـة بحسب اللاهيجي) يعود إلى معرفته أجزاء الحكمـة الثلاثة الخيمـاء والفلـك والـسحر الأـبيض (يقوم على الصلة بالأـرواح والمـلائكة والـصالحين، في مقابل السـحر الأـسود الذي يعتمد على الأـرواح الشـريرة). ولكن الغـرب يتحدث عن هرمس باعتباره من آلهـة اليـونان فهو ابن الإله زـوس ورسـول الآلهـة إلى البشر، فهو مـترجم كلام الآلهـة والـ وسيط بينـهم وبينـ البشر (ومن هنا اشتقـاق معـنى التـأويل والـ شرح والتـفسـير أو الـ هرمنـوطـيقـيا، وقد ورد ذـكرـه في الإـليـاذـة، وفي الأـوذـيسـة، وفي العـدـيد من الكـتابـات اليـونـانـية القـديـمة. إلا أنه يـعـرف خـصـوصـاً لـدى الفـرق الـباطـنية والـعـرفـانـية (الـغـنوـصـية) على أنه حـكـيم الـحـكمـاء والـمـثلـث النـعـمة والـعـظـمة. وقد نـسـجـت الأـساطـير والـاستـيهـامـات الكـثـيرـة حولـه وحـول دورـه وـخـصـوصـاً لـدى الجـمـعـيات السـرـية كالـماـسوـنـية وـغـيرـها).

الـهرـمنـوطـيقـيا (Hermeneutics): من الكلمة اليـونـانـية هـرـمنـويـين

(hermeneuin) وهي بمعنى يفسّر، يشرح، يوضح. والفعل مشتق من الكلمة هرمنيوس، أي المترجم والمفسّر والتي أصلها مجهول. وقيل إنها من هرمس الذي هو عند اليونان رسول الإله زيوس، وهو عند شعوب مصر وببلاد ما بين النهرين وحتى المسلمين حكيم وفيلسوف وملك ونبي (راجع في هذا الثبت مادة هرمس والهرمية). وفي اللاهوت المسيحي تعني الكلمة تأويل النصوص الدينية بطريقة تبعد عن المعنى الحرفي والمباشر بحثاً عن المعاني الحقيقة والخفية. ويمكن القول إنها تعني تفسير وتأويل كل أنواع النصوص وأنساق المعنى. وكلمة نص هنا لا تعني فقط النص المكتوب وإنما كل ما هو قابل للتأويل من مثل التجارب والاختبارات الشخصية والجماعية. وقد اعتبر هانس جورج غادامير (Gadamer) إن الهرمنوطيقيا هي مقارية وليس طريقة منهجية. وقد نقل ديلثي (Delthey) المصطلح من اللاهوت إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية لكي يقول إنه لا يمكن تفسير الإنسان وسلوكه ومؤسساته ونصوصه من خلال مناهج العلوم الطبيعية وإنما من خلال فهم المعنى الداخلي للمعطيات الحسية والخارجية، أي باعتبار أن الإنسان ليس فقط كائناً عضوياً تحركه الدافع الفيزيقية، وإنما هو أيضاً كائناً له دوافع داخلية وقيم يحب تفسير معناها. وقال إيلياده إن الإنسان ليس فقط كائناً بيولوجياً أو كائناً جسمانياً جنسياً (داروين، بافلوف، فرويد) وليس فقط كائناً اقتصادياً (آدم سميث، ماركس) بل هو أيضاً وأساساً كائناً دينياً، ومن هنا الحاجة إلى الهرمنوطيقيا التي ارتأينا ترجمتها إلى مذهب الاجتهاد التأويلي تميزاً عن مجرد التفسير أو التأويل.

## **ث بت المصطلحات**

<b>Wholly Other</b>	الآخر بتمامه وكماله
<b>Great Father</b>	الأب الأول
<b>Ethymology</b>	الإيمولوجيا (دراسة أصل الكلمات وتاريخها)
<b>Dichotomies</b>	الإثنينات
<b>Hermeneutics</b>	اجتهاد تأويلي
<b>Mythical Ancestors</b>	الأجداد الأسطوريون
<b>Fossils</b>	الأحافير / المتحجرات
<b>Inhibition</b>	إحباط
<b>Occultation</b>	احتجاج
<b>Incisor</b>	أحد الأسنان القواطع
<b>Dreams</b>	أحلام
<b>Animism</b>	الإحيائية
<b>Reductionism</b>	اختزالية
<b>Eschatology</b>	الأخرويات

Confraternities	أخويات
Archaic	الأديان الغابرة
Exotic	الأديان الغربية
Cavernous Wombs	الأرحا姆 الكهوفية
Historicized	أرخنا
Matrix	أرومة، رحم
Dyads	الأزواج
Myths	أساطير
Indianism	الاستهنا
War Chiefs	أسياد الحرب
Theosophy	الإشرافية
Rabbinic Reform	الإصلاح الريبيني أو الحاخامي
Deus Otiosus	إله متبطل
Signs	أمارات
Trial	الامتحان الابتلائي
Resurrection	الأنبعث (أو البعث)
Ecstasy	الانجذاب الصوفي
Disappearances	انحلالات
Alienation	الانخراج / الاستلاب
Total Man	الإنسان الكلّي

Ontology	الأنطولوجيا / علم الوجود
Morphology	أواليات تكون (مورفولوجية)
Primordial	أولاني
Primordiality	الأولانية
All-Covering	الباسط
Primitive	بدائية
Savage	برئي
Puberty	البلوغ
Pygmies	البيجمة (الأقزام)
Grater History	تاريخ أكبر
Historicism	التاريخانية
Historicity	التاريخية
Boasting	التبجح والتباكي
Erudition	التبخر
Materializations	تجسدات مادية
Manifestation	تجلي
Ontophanies	تجليات كينونية (أنطوفاني)
Remoteness	تحكم عن بعد
Frontier	التخوم
Dilettantism	تدخل الهواة

Religiosity	التدين
Cultural Stratifications	التراتيف الثقافية
Subincision	التشريط
Typology	تصنيفية
Antagonism	التضاد
Scarification	التعزيق أو تشطيب الجلد
Generalizations	النعميمات
Exorcize	التعوذ من شر
Polarity	التقاطب
Propaedeutic	تقنيات تمهيدية
Complementarity	التكامل
Recital	تلاؤ
Syncretism	التلتفيقية
Alternation	التناوب
Complementary Alternation	التناوب المتمام
Syntheses	التوسيفات
Tertiary	ثالثي
Pan Egyptianism	الجامعة المصرية
Aesthetic	الجمالي (الأستطيقي)
Germinal	جنينية

<b>Event</b>	حدث
<b>Presence</b>	حضور
<b>Truth</b>	الحقيقة
<b>Real</b>	حقيقي
<b>Creative</b>	خلاق
<b>Flux</b>	الدفق
<b>Mesozoic</b>	الدهر الوسيط
<b>Secular</b>	دهري
<b>Religion</b>	دين
<b>Active Actors</b>	ذوات فاعلة
<b>Fashionable</b>	الرائجة
<b>Messages</b>	الرسائل
<b>Symbols</b>	رموز
<b>Zeitgeist</b>	روح العصر
<b>Spiritualism</b>	الروحانية
<b>Cliché</b>	الرُّفُوس (الكليشيه)
<b>Obsession</b>	سرساب
<b>Processus</b>	سيرورة
<b>Initiation</b>	الشد/ التأهيل/ التكريس
<b>Human Condition</b>	الشرط البشري

Cipher	شِيَفْرَة
Explicitly	صِرَاحَة
Scale	الصُّعْدَى
Fetishism	صِنْبَعِيَّةٌ شَيْئِيَّةٌ
Hunters	الصَّيَادُونَ
Implicitly	ضَمِنًا
Liturgy	طَقْسٌ تَعْبُدِي
Rituals	الطَّقْوَسُ
Puritans	الظَّهَرَانِيُونَ
Totemism	الطَّوْطَمِيَّة
Numinous	الظَّاهِرَاتُ الْخَارِقَةُ لِلْطَّبِيعَةِ: التَّوْمِينُوس
Phenomenologists	ظَاهِرَاتِيُونَ
Phenomenon	الظَّاهِرَة
Casual	ظَرْفِيَّةً / عَرَضِيَّةً / اِتِّفَاقِيَّةً
Hierophanies	الظَّهَورَاتُ الْكَشْفِيَّةُ الْمَقْدَسَةُ
Fortuitous	الْعَابِرَةُ
Idolatry	عِبَادَةُ الْأَصْنَامِ
Neurosis	الْعَصَابُ
Cultural Provincialism	الْعَصَبِيَّةُ الْثَّقَافِيَّةُ الْمَحْلِيَّةُ
Dogmas	الْعَقَائِدُ الْجَامِدَةُ

<b>Archeology</b>	علم الأثريات
<b>Epigraphy</b>	علم الكتابات القديمة
<b>Oceanography</b>	علم المحيطات وظواهرها
<b>Numismatics</b>	علم المسكوكات
<b>Speleology</b>	علم دراسة المغاور والكهوف
<b>Depth Psychology</b>	علم نفس الأعمق
<b>Secularization</b>	العلمنة
<b>Chaos</b>	العمااء/الخواء
<b>Standard</b>	العياري (ستاندارد)
<b>Witchcraft, Oracles and Magic</b>	العين والعرافة والسحر
<b>Causalistic</b>	غائي
<b>Foreign</b>	الغربي
<b>Redemption</b>	الفداء الخلachi
<b>Discipline</b>	فرع معرفي
<b>Sui Generis</b>	فريدة من نوعها
<b>Philology</b>	فقه اللغة
<b>Deciphering</b>	فك شيفرة
<b>Savage Mind</b>	الفكر البري
<b>Ab Origine</b>	في البدء/ في الأصل
<b>kabbalah</b>	القابلاه

Cosmic Sacrality	قداسة كونية
Psyche	قرارة النفس
Neolithic Village	القرية النيوليتية
Multicellular Organism	الكائنات العضوية المتعددة الخلايا
Supernatural Beings	كائنات مفارقة للطبيعة
Shamans	الكهان (الشامانيون)
Planétisation	كوكبة
Divina Commedia	الكوميديا الإلهية
Comédie humaine	الكوميديا البشرية
Being in the World	كونه في العالم
Being	الكينونة
Encounters	اللقاءات
Historicists	المؤرخون
Prereflective	ما قبل التفكير التأملي
Pre-Socratics	ما قبل السocrates
Reveals Itself	ما يكشف عن نفسه
Materialism	المادية
Trans-Human	المتفوق - بشرية
Archetype	المثال الأصلي (أو النموذج البدئي)
Idealism	المثالية

Tripartite	المثلوث
Corpus	المجموع
Unknown	المجهول
Imitatio dei	محاكاة صورة الله
Immanent	محايد / قائم بذاته
Misrepresented	المحرفة
Mahatmas	المرجعيات الروحية (المهاتمات)
Food-Gathering	مرحلة القطاف
Africanists	المستشرقون (دارسي أفريقيا وحضارتها)
Latinists	مستلتوون
Indianists	المستهندون (دارسي الهند وحضارتها)
Patterns of Behavior	مسطورة للسلوك
Conditioned	مشروع
Egyptianism	المصرانية
Theriomorphism	معتقد قدسية الحيوانات
Beliefs	المعتقدات
Meaning	المعنى
Angelism	الملائكة
Desacralized	مزروع القداسة
Systematic	منهجي / نسقي / منظوم

Methodology	منهجية
Passive Subjects	موضوعات منفعلة
Genomenon	مولود مورث
Obsolete Mirabilia	الميرابيليا البالية
Demythologizing	نزع الأسطرة
Demystification	نزع الوهم
Original Scheme	النظام الأصلي
Outlook	نَظَرٌ
Mode of Being	نمط كينونته الخاص
Pattern	نمط مرسوم
Élan vital	الوثبة الحيوية
Paganism	الوثنية
Existential	وجودي
Consciousness	الوعي
Larval	يرقانية
Articulate	يمفصل

## **المراجع**

### **1 - العربية**

#### **كتب**

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، 1997.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. بيروت: مؤسسة المعارف، 2004.

ستيتكيفيتش، ياروسلاف. **العرب والغصن الذهبي**: إعادة بناء **الأسطورة العربية**. ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

سلحت، يوسف. **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: (الطوطمية - اليهودية - النصرانية - الإسلام)**. تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل. [بيروت: دار الفارابي، 2003].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1982.

الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة

## الأعلمي للمطبوعات، 1991.

الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير. *تفسير الطبرى*، جامع البيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

علي، جواد. *المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام*. بيروت: دار العلم للملائين؛ بغداد: دار النهضة، 1970.

كوثانى، وجيه. *السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988. (سلسلة أطروحتات الدكتوراه؛ 13)

اللاهيجي، محمد بن الشيخ علي الأشكورى الديلمى. *محبوب القلوب*. بغداد: [د. ن. : د. ت.].

المقدسي، المظہر بن طاھر. *البدء والتاريخ*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998.

## دورية

إلياد، ميرسيا. «بنية الأساطير». ترجمة محمد يشوقى. *مجلة العرب والفكر العالمي*: العددان 13 - 14، ربيع 1991،

## 2 - الأجنبية

### Books

Adam, Leonhard and Hermann Trimborn (eds.). *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: [n. pb.], 1958.

Allier, Raoul. *Le Non-civilisé et nous; différence irréductible ou identité foncière?*. Paris: [Payot], 1927. (Bibliothèque scientifique)

*Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington: G.P.O., 1891.

Arvin, Newton. *Herman Melville*. [New York: Sloane, 1950]. (American Men of Letters Series)

- Bader, Hermann. *Die Reifesteiern bei den Ngada-Mittelflores, Indonesien, ect.* Mödling bei Wien: [n. pb., n. d.]
- Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* Paris: [Presses universitaires de France], 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
- Baldus, Herbert. *Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo: [Companhia Editora Nacional], 1937. (Brasiliana; v. 101)
- Baumann, Hermann. *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythus*. Berlin: [Dietrich Reimer], 1955.
- . *Schöpfund und urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*. Berlin: [n. pb.], 1936.
- Bausani, Alessandro. *Persia religiosa da Zarathustra a Bahâ' u Llah*. [Milano: Il Saggiatore, 1959].
- Berndt, Ronald Murray and Catherine H. Berndt. *The World of the First Australians; an Introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines*. Chicago: [University of Chicago Press], 1964.
- Bianchi, Ugo. *Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*. Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958. (Nuovi saggi; 86)
- Binder, Gerhard. *Die Aussetzung des Königskindes; Kyros und Romulus*. [Meisenheim am Glan: A. Hain, 1964]. (Beiträge zur Klassischen Philologie; Heft 10)
- Borba, Telêmaco. *Actualidade indígena*. Curitiba: [Impressora Paranaense], 1908.
- Bousset, Wilhelm *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*. Halle: [n. pb.], 1903.
- Brelich, Angelo. *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso*. Roma: [Edizioni dell' Ateneo], 1958.
- Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*. [n. p.: n. pb.], 1945-1946.
- Cazeneuve, Jean. *Les Dieux dansent à Cibola: Le Shalako des indiens zupis*. Paris: [Gallimard], 1957. (L'Espèce humaine; 12)
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: [n. pb.], 1961.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. *Spiritual Authority and Tem-*

- poral Power in the Indian Theory of Government*. New Haven, Conn.: [American Oriental Society], 1942. (American Oriental Series; v. 22)
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1960. (Bollingen Series; 66)
- . *Avicenne et le récit visionnaire*. 2<sup>nd</sup> ed. Téhéran: [Département d'iranologie de l'institut franco-iranien], 1954. 2 vols. (Bibliothèque iranienne; v. 4-5)
- De Martino, Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Turin: [n. pb.], 1958.
- . *La Terra del rimorso; contributo a una storia religiosa del Sud*. [Milano: Il Saggiatore, 1961]. (La Cultura; v. 42. Storia, critica, testi)
- Deacon, Arthur Bernard. *Malekula, a Vanishing People in the New Hebrides*. Edited by Camilla H. Wedgwood; with a Preface by A. C. Haddon. London: [G. Routledge and Sons, ltd.], 1934.
- Delcourt, Marie. *Héphaistos, ou, La légende du magicien*. Paris; Liège: [Gembloux], 1957. (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège; fasc. 146)
- Dieterich, Albrecht. *Mutter erde: ein versuch über volksreligion, von Albrecht Dieterich*. Leipzig: [n. pb.], 1905.
- Dieterlen, Germaine. *Essai sur la religion bambara*. Préf. de Marcel Griaule. Paris: [Presses universitaires de France], 1951. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
- Dittmer, Kunz. *Allgemeine Völkerkunde*. Braunschweig: [F. Vieweg], 1954.
- Dixon, Roland B. *Maidu Myths*. [New York: Knickerbocker press, 1902]. (Bulletin of the American Museum of Natural History; vol. 17, pt. 2)
- . *Maidu Texts*. Leyden: [Late E. J. Brill], 1912. (Publications of the American Ethnological Society; vol. IV)
- Dumézil, Georges. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: [n. pb.], 1956. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses; vol. 68)
- . *Déesses latines et mythes védiques*. Bruxelles: [Latomus], 1956. (Collection latomus; vol. 25)

- . *Horace et les Curiaces*. [Paris: Gallimard, 1942]. (His les mythes romains).
- . *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus, 1958. (Collection latomus; vol. 31)
- . *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européene de la société et sur les origines de Rome*. Paris: [s. n.], 1941-1945. 3 vols.
- . *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européens de la souveraineté*. 2<sup>nd</sup> ed. Paris: [Gallimard], 1948.
- . *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative*. Paris: [E. Leroux], 1939.
- . *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II)*. Paris: [Gallimard], 1944. (La Montagne Sainte - Geneviève; [3])
- . *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*. Paris: [Payot], 1966. (Bibliothèque historique. Collection «des religions de l'humanité»)
- . *Rituels indo-européens à Rome*. Paris: [n. pb.], 1954. (Etudes et commentaires; no. 19)
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss. *Primitive Classification*. Translated from the French and Edited with an Introd. by Rodney Needham. [Chicago: University of Chicago Press, 1963].
- Duyvendak, Johan Philip. *Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel*. 3<sup>rd</sup> ed. Groningen: [Djakarta], 1946.
- Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*. Translated from the French by Willard R. Trask. New York: [Harper], 1958. (Library of Religion and Culture. Haskell Lectures; 1956)
- . *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2<sup>ème</sup> édition revue et augmentée. Paris: [Payot], 1968. (Bibliothèque scientifique)
- . *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism*. Translated by Philip Maret. New York: Sheed and Ward, [1961].
- . *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux*. [Paris: Gallimard, 1952]. (Les Essais, 60)
- . *Mephistopheles and the Androgynie; Studies in Religious*

- Myth and Symbol*. Translated by J. M. Cohen. [New York: Sheed and Ward, 1965].
- . *Méphistophélès et l'Androgynie*. Paris: [Gallimard], 1962.
- . *Myth and Reality*. Translated from the French by Willard R. Trask. New York: [Harper and Row], 1963. (World Perspectives; v. 31)
- . *The Myth of the Eternal Return*. Translated from the French by Willard R. Trask. [New York: Pantheon Books, 1954]. (Bollingen Series; 46)
- . *Mythes, rêves et mystères*. [Paris: Gallimard, 1957]. (Les Essays; 84)
- . *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Translated by Philip Mairet. New York: [Harper, 1961].
- . *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation*. Paris: [Gallimard], 1959.
- . *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. London; New York: [Sheed and Ward, 1958].
- . *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Rev. and enl. Ed. New York: [Bollingen Foundation], 1964. (Bollingen Series; 76)
- . *Techniques du yoga*. Paris: [Gallimard], 1948. (La Montagne Sainte - Geneviève)
- . *Traité d'histoire des religions*. Préf. de Georges Dumézil. Paris: [Payot], 1949. (Bibliothèque scientifique)
- . *Le Yoga; immortalité et liberté*. Paris: [Payot], 1954. (Bibliothèque scientifique)
- Eliade, Mircea and Joseph M. Kitagawa (eds.). *The History of Religions; Essays in Methodology*. With a pref. by Jerald C. Brauer. [Chicago: University of Chicago Press, 1959].
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edited by James Hastings with the Assistance of John A. Selbie and Other Scholars. [Edinburgh: T. and T. Clark; New York, Scribner, 1910-1934. 13 vols.]
- Eranos-Jahrbuch*. Zurich: Rhein-Verlag, 1939.
- . Zurich: Rhein-Verlag, 1949.
- Ethnologica*. Bucuresti: [Association d'histoire comparative des

- institutions et du droit de la République socialiste Roumaine], 1960.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: [Clarendon Press], 1965. (Sir D. Owen Evans Lectures; 1962)
- Fierz-Monnier, Antoinette. *Initiation und Wandlung zur Geschichte des altfranzösischen Romans im zwölften Jahrhundert von Chrétien de Troyes zu Renaut de Beaujeu*. Bern: [A. Francke], 1951.
- Fischer, H. Th. *Inleiding tot de culturele antropologie van Indonesië*. Haarlem: [De erven F. Bohn N. V.], 1952.
- Frankfort, Henri. *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*. [Oxford: Clarendon Press], 1951. (Frazer Lecture; 1950)
- Frazer, James George. *The New Golden Bough: A New Abridgement of the Classic Work*. Edited, and with Notes and Foreword by Dr. Theodor H. Gaster. New York: Criterion Books, [1959].
- Frazer, James George. *Totemism*. Edinburgh: [A. and C. Black], 1887.
- Freud, Sigmund. *Totem und tabu*.
- Gagé, Jean. *Matronalia; essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Bruxelles: [Latomus, revue d'études latines], 1963. (Collection latomus; v. 60)
- Gaster, Theodor Herzl. *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. Foreword by Gilbert Murray. New York: [Schuman], 1950.
- . Foreword by Gilbert Murray. New and rev. ed. Garden City, NY: [Doubleday], 1961. (Anchor Books; A230)
- Gernet, Louis et André Boulanger. *Le Génie grec dans la religion*. Paris: [La Renaissance du livre], 1932.
- Goldenweiser, Alexander A. *Early Civilization: An Introduction to Anthropology*. New York: [A. Knopf], 1922.
- . *History, Psychology, and Culture*. New York: [Alfred A. Knopf], 1933.
- Granet, Marcel. *La Civilisation chinoise*. Paris: [La Renaissance du livre], 1929.

- . *Dances et légendes de la Chine ancienne*. 2 vols. Paris: [F. Alcan], 1926. (Travaux de l'année sociologique)
- . *La Pensée chinoise*. Paris: [La Renaissance du livre], 1934. (L'Evolution de l'humanité, synthèse collective; [1. section. XXV bis]).
- . *La Religion des Chinois*. Paris: [Gauthier-Villars et cie], 1922. (Science et civilisation; 4)
- Griaule, Marcel. *Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemméli*. Paris: [Editions du Chêne, 1948].
- Guariglia, Guglielmo. *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. Horn: [Wien], 1959. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd. 13)
- Gusinde, M. *Die Feuerland Indianer*. Vienna: [n. pb.], 1931-1937. 2 vols.
- . Ergebnisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924, etc. Mödling bei Wien: [Verlag der internationalen Zeitschrift «Anthropos», 1931-1974]. 3 vols. (Anthropos-Bibliothek. Expeditions-Serie; vol. 1 - 2)  
Vol. 2: *Die Yamana* (1937).
- Haberland, Eike, Meinhard Schuster und Helmut Straube (eds.). *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München: K. Renner, 1964. 2 vols.
- Heiler, Frédéric. *La Prière*. Trad. d'après la 5ème éd. allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty. Paris: [Payot], 1931. (Bibliothèque scientifique)
- Heiler, Friedrich. *Das Gebet: Eine religions-geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: [n. pb.], 1918.
- . *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: [W. Kohlhammer], 1961. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 1)
- Hentze, Carl. *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. [Antwerpen: De Sikkel, 1951].
- . *Das Haus als Weltort der Seele. Ein Beitrag zur Seelensymbolik in China, Grossasien, Altamerika*. Stuttgart: [Klett], 1961.
- Hetzner, Udo. *Andromeda und Tarpeia*. [Meisenheim am Glan: A. Hain, 1963]. (Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 8)

- Hewitt, John Napoleon Brinton. *Iroquoian Cosmology; First Part.* Washington: [n. pb.], 1903.
- Hildebrand, Eugen. *Die Geheimbünde Westafrikas als problem der Religionswissenschaft.* Leipzig: [Jordan and Gramberg], 1937.
- Hirschmann, Eva. *Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphanomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft.* Würzbug: [Konrad Triltsch], 1940.
- Hissink, Karin and Albert Hahn. *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954.* Stuttgart: [n. pb.], 1961. 2 vols.  
Vol. 1: *Die Tacana. Erzählungsgut.*
- Hommages à Georges Dumézil.* Bruxelles: [Revue d'études latines], 1960. (Collection latomus; v. 45)
- Hooke, Samuel Henry (ed.). *Myth, Ritual, and Kingship; Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.* Oxford: [Clarendon Press], 1958.
- Hostie, Raymond. *Analytische psychologie en godsdienst.* Utrecht: [Het Spectrum, 1954]. (Universitaire bibliotheek voor psychologie)
- Jensen, Adolf Ellegard. *Das Religiöse Weltbild Einer Frühen Kultur.* Stuttgart: [n. pb.], 1948.  
———. *Myth and Cult among Primitive Peoples.* Translated by Marianna Tax Choldin and Wolfgang Weissleder. Chicago: [University of Chicago Press, 1963].  
———. *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen.* Wiesbaden: [F. Steiner, 1951]. (Studien zur Kultukunde; Bd. 10. Universität Frankfurt am Main. Frobenius-Institut. Veröffentlichung)
- Jung, Carl Gustav. *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self.* [n. p.: n. pb.], 1959.  
———. *The Archetypes and the Collective Unconscious.* [n. p.: n. pb.], 1959.  
———. *Psychology and Alchemy.* 2<sup>nd</sup> ed. New York: [n. pb.], 1953.  
———. *Psychology and Religion: West and East.* Translated by R. F. C. Hull. [Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1958]. (Bollingen Series; 20. Collected Works; v. 11)
- Kahane, Henry and Renée Kahane. *The Krater and the Grail:*

- Hermetic Sources of the Parzival.* In Collaboration with Angelina Peitrangeli. Urbana: [University of Illinois Press], 1965. (Illinois Studies in Language and Literature; 56)
- Kerényi, Karl. *Eleusis; Archetypal Image of Mother and Daughter.* Translated from the German by Ralph Manheim. [New York: Bollingen Foundation, 1967]. (Bollingen Series; 65, v. 4. Archetypal Images in Greek Religion; v. 4.)
- Koester, Hermann. *Symbolik des chinesischen Universalismus.* Stuttgart: [Anton Hiersemann], 1958. (Symbolik der Religionen; 1)
- Koppers, Wilhelm. *Primitive Man and His World Picture.* Translated by Edith Raybould. London; New York: [Sheed and Ward], 1952.
- Krickeberg, W. [et al.]. *Les Religions Amerindiennes.* Paris: [Payot], 1962.
- Kroeber, Alfred Louis. *Handbook of the Indians of California.* Washington: [Govt. print. off.], 1925.
- L'Année sociologique.* Paris: Félix Alcan, 1903. (-1927: Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Laternari, Vittorio. *La Grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive.* Milano: [n. pb.], 1951.
- . *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi.* Milano: [Feltrinelli Editore], 1960. (SC/10; 47)
- Layard, John. *Stone Men of Malekula.* London: [Chatto and Windus], 1942.
- Le Bras, Gabriel. *Etudes de sociologie religieuse.* Paris: [Presses universitaires de France], 1955-[1956]. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
- Leenhardt, Maurice. *Do kamo; la personne et le mythe dans le monde mélanésien.* [Paris: Gallimard, 1947]. (La Montagne Sainte-Geneviève; 6)
- Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology.* Translated by J. E. Turner. London: Allen and Unwin, 1938. (Sir Halley Stewart Publications; no. 5)
- . —. Translated by J. E. Turner. New York: Harper and Row, 1963. 2 vols.
- . *Sacred and Profane Beauty; the Holy in Art.* Pref. by

- Mircea Eliade; Translated by David E. Green. New York: [Holt, Rinehart and Winston, 1963].
- Leroy, Olivier. *La Raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris: Librairie P. Geuthner, 1927.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. Paris: [Plon], 1958.
- \_\_\_\_\_. *Le Cru et le Cuit* [Paris: Plon, 1964]. (His Mythologiques; 1)
- \_\_\_\_\_. *La Pensée sauvage*. [Paris: Plon, 1962].
- \_\_\_\_\_. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: [Presses universitaires de France], 1962. (Mythes et religions; 42)
- Lévy-Bruhl, Lucien. *L'Ame primitive*. 2<sup>ème</sup> ed. Paris: [F. Alcan], 1927. (Travaux de l'année sociologique)
- \_\_\_\_\_. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: [F. Alcan], 1910.
- \_\_\_\_\_. *La Mentalité primitive*. Paris: [F. Alcan], 1922.
- \_\_\_\_\_. *La Mythologie primitive; le monde mythique des Australiens et des Papous*. Avec 4 planches hors-texte. 2<sup>ème</sup> ed. Paris: [F. Alcan], 1935. (Travaux de l'année sociologique)
- \_\_\_\_\_. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: F. Alcan, 1931. (Travaux de l'année sociologique)
- Lewis, Richard Warrington Baldwin. *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. Chicago: [University of Chicago Press], 1955.
- \_\_\_\_\_. *The Picaresque Saint; Representative Figures in Contemporary Fiction*. New York: [n. pb.], 1961.
- Lindsay, Jack. *Byzantium into Europe; the Story of Byzantium as the First Europe (326-1204 A. D.) and its Further Contribution till 1453 A. D.* London: [Bodley Head], 1952.
- Littleton, C. Scott. *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley: [University of California Press], 1966.
- Loeb, Edwin Meyer. *Tribal Initiation and Secret Societies*. Berkeley: [University of California Press], 1929. (University of California Publications in American Archeology and Ethnology; XXV)
- Löffler, Ingrid. *Die Melampodie; Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*. Meisenheim am Glan: [A. Hain, 1963]. (Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 7)

- Lowie, Robert Heinrich. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1938].
- . *Paul Radin, Primitive Religion; its Nature and Origin*. New York: [Viking Press], 1937.
- . *Primitive Religion*. New York: [Boni and Liveright], 1924.
- Maccoby, Eleanor E., Theodore M. Newcomb [and] Eugene L. Hartley (eds.). *Readings in Social Psychology*. Prepared for the Committee on the Teaching of Social Psychology. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Holt, 1958.
- Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. London: [K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace & company, inc.], 1927. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)
- Manuel, Frank E. (ed.). *Utopias and Utopian Thought*. Boston: [Houghton Mifflin], 1966. (Daedalus Library)
- Marconi, Momolina. *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*. Milano: [Principato], 1939.
- Marett, Robert Ranulph. *The Threshold of Religion*. London: [Methuen and co., 1909].
- Mather, Increase. *Discourse on Prayer*.
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- Métraux, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Edition posthume établie par Simone Dreyfus. Paris: [Gallimard], 1967. (Bibliothèque des sciences humaines)
- . *Le Vaudou haitien*. 6<sup>ème</sup> ed. (Paris: [Gallimard], 1958).
- Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaften beider Basel*. Basel: Birkhäuser, 1929.
- Mühlmann, Wilhelm Emil. *Arioi und Mamaia; eine ethnologische*. Wiesbaden: [F. Steiner], 1955. (Studien zur Kulturforschung; 4).
- . *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Mit Beiträgen von Alfons M. Dauer [et al.]. Berlin: [Dietrich Reimer Verlag], 1961.
- Müller, Werner. *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern*. Wiesbaden: [n. pb.], 1954.
- . *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas*. Berlin: [n. pb.], 1956.

- \_\_\_\_\_. *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*. Wiesbaden: [F. Steiner], 1955. (Studien zur Kultkundel; Bd. 15)
- Münsterberger, Warner. *Ethnologische studien an indonesischen shöpfungsmythen; ein Beitrag zur kulturanalyse Südostasiens*. The Haag: [Martinus Nijhoff], 1939.
- Needham, Rodney. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classifications*.
- Neumann, Erich. *The Great Mother; an Analysis of the Archetype*. Translated from the German by Ralph Manheim. [New York: Pantheon Books, 1955]. (Bollingen Series; 47)
- \_\_\_\_\_. *The Origins and History of Consciousness*. With a Foreword by C. G. Jung; Translated from the German by R. F. C. Hull. New York: [n. pb.], 1957.
- Niebuhr, Helmut Richard. *The kingdom of God in America*. Chicago; New York: [Willett, Clark and Company], 1937.
- Nieuwenhuis, Anton W. *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst*. Leiden: [n. pb.], 1920.
- Nimuendajú, Curt. *The Apinayé*. Translated by Robert H. Lowie; Edited by Robert H. Lowie and John M. Cooper. Washington, DC: [Catholic University of America Press], 1939. (Anthropological Series; no. 8)
- \_\_\_\_\_. *The Eastern Timbira*. Translated and Edited by Robert H. Lowie. Berkeley; Los Angeles, [University of California Press], 1946. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; vol. 41)
- \_\_\_\_\_. *The Tukuna*. Edited by Robert H. Lowie; Translated by William D. Hohenthal. Berkeley: [University of California Press], 1952. (University of California, Berkeley. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; v. 45)
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. [London; New York: H. Milford; Oxford University Press], 1923.
- \_\_\_\_\_. *The Kingdom of God and the Son of Man; a Study in the History of Religion*. Translated from the Revised German Edition by Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf. [London: Lutterworth Press, United Society for Christian

- Literature], 1938. (Lutterworth Library; v. 9)
- . *Mysticism East and West; a Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. Translated by Bertha L. Bracey [and] Richenda C. Payne. [New York: Macmillan Company], 1932.
- Parsons, Talcott. *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*. Glencoe, Ill.: [Free Press], 1949.
- Pestalozza, Uberto. *Nuovi saggi di religione mediterranea*. Florence: [Sansoni], 1964.
- Pestalozza, Uberto. *Religione mediterranea, vecchi e nuovi studi ordinati a cura di Mario Untersteiner e Momolina Marconi*. Milano: [Fratelli Bocca], 1951.
- Pettazzoni, Raffaele. *La Religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre le Grand*. Traduction de Jean Gouillard; préface de Charles Picard. Paris: [Payot], 1953. (Bibliothèque historique)
- Plancquaert, M. *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka*. Préf. du R. P. Pierre Charles. Louvain: [Impr. J. Kuyl-Otto], 1930.
- Portmann, Adolf (ed.). *Vom Sinn der Utopie*. Zürich: Rhein-Verlag, 1964. (Eranos-Jahrbuch; Bd. 32)
- Preuss, K. Th. *Der geistige Kultur der Naturvolker*. Leipzig: [n. pb.], 1914.
- . *Glauben und Mystik im Schatten des Hochsten Wesens*. Leipzig: [n. pb.], 1926.
- Progoff, Ira. *C. G. Jung und die Religion*. [Munich: n. pb., 1957].
- . *Jung's Psychology and its Social Meaning; an Introductory Statement of C. G. Jung's Psychological Theories and a First Interpretation of their Significance for the Social Sciences*. Introd. by Goodwin Watson. New York: [Julian Press, 1953].
- Propp, V. Ia. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*. Leningrad: [Izdat. Leningradskogo universiteta], 1946.
- Radin, Paul. *Monotheism among Primitive Peoples*. With a Foreword by Israel Zangwill. New York: [n. pb.], 1924.
- Rees, Alwyn D. *Celtic heritage*. New York: [Grove Press], 1961.
- Rehwald, H. *Geheimbünde in Afrika*. Munich: [n. pb.], 1941.
- Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Strasbourg: Université de Strasbourg, faculté de théologie protestante, 1965.
- Richer, Jean. *Nerval: Expérience et création*.

- Rivers, William Halse Rivers. *The History of Melanesian Society*. Cambridge: [Cambridge University Press], 1914, 2 vols. (Percy Sladen Trust Expedition to Melanesia. Publications; 1)
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. London: [n. pb.], 1924.
- Roques-von Beit, Hedwig von. *Symbolik des Märchens*. Bern: [A. Francke], 1952-?. 2 Bd.
- Bd. 2: *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (1956).
- Saintyves, Pierre. *Les Contes de Perrault et les récits parallèles: Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Paris: [E. Nourry], 1923.
- Sanford, Charles L. *The Quest for Paradise; Europe and the American Moral Imagination*. Urbana: [University of Illinois Press], 1961.
- Schaden, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Sapo Paulo: [universidade de Sapo Paulo], 1954. (Universidade de Sapo Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 188)
- \_\_\_\_\_. *A mitologia héroica de tribos indígenas do Brasil; ensaio etno-sociológico*. 2<sup>nd</sup> ed. Rio de Janeiro: [Ministerio da Educação e Cultura, Servico de Documentação], 1959. (Coleção «Vida brasileira»)
- Schärer, Hans. *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Borneo: Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantolak Matei*. 2 vols. The Hague: [Martinus Nijhoff], 1966. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; deel 51)
- Schärer, Hans. *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden: [Brill], 1946.
- Schärer, Hans. *Ngaju Religion; the Conception of God among a South Borneo people*. Translated by Rodney Needham; with a Pref. by P. E. De Josselin De Jong. The Hague: [M. Nijhoff], 1963. (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation Series; 6)
- Schebesta, Paul. *Die Negrito Asiens. II. Band: Ethnographie der Negrito*. 2. Halbband: *Religion und Mythologie*. [Wien: St. Gabriel Verlag], 1952-1957. (Die Pygmaenvölker der Erde; Reihe 2)

- Schlesier, F. *Die Melanesische Geheimkulte*. Göttingen: [n. pb.], 1956.
- Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive studie*. Münster: [Aschendorff, 1926-?]. 12 vols.
- . *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. Translated from the Original German by H. J. Rose. New York: [n. pb.], 1931.
- Schroeder, Leopold von. *Mysterium und mimus im Rigveda*. Leipzig: [H. Haessel], 1908.
- Siersksma, Fokke. *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie; een methodologische bijdrage*. Assen: [n. pb.], 1951.
- Speck, Frank Gouldsmith. *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony, in Native Text Dictated by Witapanóxwe*. Harrisburg: [Pennsylvania historical commission], 1931.
- Stein, Rolf Alfred. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris: [Presses universitaires de France], 1959. (Bibliothèque de l'institut des hautes études chinoises; v. 13)
- Stevenson, Matilda Coxe. *The Sia*. Washington: [n. pb.], 1894.
- Steward, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*, 7 vols. (Washington: [G.P.O.], 1946-1959. 7 vols. (Bulletin (United States. Bureau of American Ethnology); 143) Vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*.
- Stirling, Matthew W. *Origin Myth of Acoma, and Other Records*. Washington: Govt. print. off., 1942. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology; Bulletin 135)
- Stöhr, Waldemar. *Das Totenritual der Dajak*. Köln: [Brill], 1959.
- and Piet Zoetmulder. *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart: [n. pb.], 1965. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 5. pt. 1)
- Strehlow, Theodor Georg Heinrich. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.
- Suzuki, Peter. *Religious System and Culture of Nias, Indonesia*. The Hague: [Excelsior], 1959.
- Thrupp, Sylvia (ed.). *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*. The Hague: [Mouton and Co.], 1962.
- Thurnwald, Richard. *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen*

- undrren*. Berlin: [Duncker and Humblot], 1951.
- Tobing, Philip Oder Lumban. *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*. Amsterdam: [Jacob van Campen], 1956.
- Universitas Viennensis, Institut für Völkerkunde. *Die Wiener Schule der Völkerkunde*. The Vienna School of Ethnology, Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, Herausgeber J. Haekel [et al.]. Wien: [n. pb.], 1956.
- Volhard, Ewald. *Kannibalismus*. Mit 42 abbildeengen und 20 kartenskizzen. Stuttgart: [Strecker und Schröder], 1939. (Added t.-p.: Studien zur kulterkunde... Herausgeber: Ad. E. Jensen; 5. bd.)
- Vries, Jan de. *Betrachtungen zum Märchen*. Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1954. (Folklore Fellows, FF Communications; no 150)
- . *Heldenlied en Heldensage*. Aula-boeken, Utrecht: [Het Spectrum], 1959.
- . *Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel, Kulttanz*. Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1957. (Folklore Fellows, FF Communications; v. 70, no. 173)
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*, Edited with an Introd. by Joseph M. Kitagawa. New York: [Columbia University Press], 1958. (Lectures on the History of Religions, New Series; no. 4. Columbia Paperback).
- Weiser-Aall, Lily. *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*. Bühl, Baden: [Verlag der Konkordia], 1927. (Bansteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1)
- Weston, Jessie Laidlay. *From Ritual to Romance*. Cambridge: [Cambridge University Press], 1920.
- White, Leslie A. *The Acoma Indians*. Washington: [n. pb.], 1932.
- White, Victor. *Soul and Psyche; an Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion*. London: [Collins and Harvill, 1960]. (Edward Cadbury Lectures; 1958-59)
- Widengren, Geo. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: [n. pb.], 1965. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 14)
- . *Hochgottglaube im alten Iran; eine religionsphänomenolo-*

- gische untersuchung*. Uppsala: [A.b. Lundequistska bokhandeln], 1938]. (Uppsala universitets årsskrift 1938; 6)
- . *Religionens värld; religionsfenomenologiska studier och översikter*. 2 omarbetade och utökade uppl. Stockholm: [Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag], 1953.
- Wikander, Stig. *Der arische Männerbund; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: [n. pb.], 1938. (Oriental Collections; v. 947)
- Williams, George Huntston. *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*. New York: [Harper], 1962. (Menno Simons Lectures)
- Wundt, Wilhelm Max. *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*. Leipzig: [Verlag von Wilhelm Engelmann], 1900-1909. 2 vols. in 5 pts. Vol. 2: *Mythos und Religion*.
- Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: [University of Chicago Press], 1964.
- Yinger, John Milton. *Religion, Society, and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion*. New York: [Macmillan], 1957].
- Zahan, Dominique. *Sociétés d'initiation bambara*. Paris: [Mouton], 1960.

### **Periodicals**

- Anthropos*: Vol. 7, 1912; vol. 23, 1928; vol. 54, 1959, and vol. 56, 1961.
- Archives de sciences sociales des religions* (Paris): No. 1, janvier-juin 1956, et no. 13, janvier-juin 1962.
- Beidelman, T. O. «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification.» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 31, no. 3, July 1961.
- Boas, Franz. «The Methods of Ethnology.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 22, no. 4, October - December 1920.
- Brellich, A. «Les Monosandales.» *La Nouvelle Clio*: Vols. 7-9, 1955-1957.
- Cellier, Léon. «Le Roman initiatique en France au temps du

romantisme.» *Cahiers internationaux de symbolisme*: No. 4, 1964.

*Critique*: No. 83, avril 1954, and no. 89, October 1954.

*Current Anthropology*: Vol. 6, 1965.

Desroche, Henri. «Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach.» *Archives de Sociologie des Religions*: Vol. 1, no. 1, janvier-juin 1956.

*Deutsche Literatur-zeitung*: 1928.

*Dio*: No. 1, 1922.

Eliade, Mircea. «Australian Religion: An Introduction.» *History of Religions*: Vol. 6, no. 2, November 1966.

\_\_\_\_\_. «Australian Religions: An Introduction. Part II.» *History of Religions*: Vol. 6, no. 3, February 1967.

\_\_\_\_\_. «Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults.» *History of Religions*: Vol. 7, no. 1, August 1967.

\_\_\_\_\_. «Cosmogonic Myth and «Sacred History»,» *Religious Studies*: Vol. 2, 1967.

\_\_\_\_\_. «Crisis and Renewal in History of Religions.» Translated from the French by Harry B. Partin. *History of Religions*: Vol. 5, no. 1, Summer 1965.

\_\_\_\_\_. «History of Religions and a New Humanism.» *History of Religions*: Vol. 1, no. 1, Summer 1961.

\_\_\_\_\_. «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962.» *Journal of Bible and Religion*: Vol. 31, no. 2, April 1963.

\_\_\_\_\_. «Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: Le Plongeon cosmogonique.» *Revue de l'histoire des religions*: Vol. 160, no. 2, 1961.

\_\_\_\_\_. «Pour une histoire générale des religions.» *Annales économies, sociétés, civilisations*: Vol. 3, no. 2, 1949.

\_\_\_\_\_. «The Quest for the «Origins» of Religion.» *History of Religions*: Vol. 4, no. 1, Summer 1964.

\_\_\_\_\_. «The Sacred in the Secular World.» *Cultural Hermeneutics*: No. 1, 1973.

\_\_\_\_\_. «Les Savants et les contes de fées.» *La Nouvelle revue française*: Vol. 4, may 1956.

Eliade, Mircea. «La Souveraineté et la religion indo-européennes,» *Critique*: No. 35, avril 1949.

Fortes, Meyer. «Malinowski and Freud.» *Psychoanalysis and the*



- Psychoanalytic Review*: Vol. 45, 1958.
- Frazer, James George. «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines.» *Fortnightly Review*: No. 78, July - September 1905.
- . «The Origin of Totemism.» *Fortnightly Review*: April - May 1899.
- Friedrich, Adolf. «Die Forschung über das fruhzeitliche Jäger-tum.» *Paideuma*: Vol. 2, 1941.
- Gallini, Clara. «Pontinjia Dapuritois.» *Acme*: Vol. 12, 1959.
- Goeje, C. H. de. «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries.» *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, 1943.
- Goldenweiser, Alexander A. «Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion.» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*: Vol. 14, no. 5, March 1917.
- Haekel, Josef. «Initiationen und Geheimbünde an der Nordwest-küste Nordamerikas.» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: Vol. 83, 1954.
- . «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland.» *Mitthei-lungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: vols. 74-77, 1947.
- . «Professor Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Reli-gionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika.» *Saeculum* (Freiburg): Vol. 7, 1956.
- . «Purá und Hochgott.» *Archiv für Volkerkunde*: Vol. 8, 1958.
- . «Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika.» *Ethnos*: Vol. 12, 1947.
- Hertz, Robert. «La Prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse.» *Revue philosophique*: No. 68, 1909.
- Hyman, Stanley Edgar. «Henry Thoreau in Our Time.» *Atlantic Monthly*: Vol. 178, November 1946.
- Kenyon Review*: Vol. 13, Autumn 1951.
- Kitagawa, Joseph M. «Joachim Wach et la Sociologie de la Religion.» *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1, janvier-juin 1956.
- Kroeber, A. L. «Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-

- Analysis.»** *Anthropologist* (New Series): Vol. 22, no. 1, January - March 1920.
- \_\_\_\_\_. «*Yuki Myths.*» *Anthropos*: Vol. 27, nos. 5-6, 1932.
- Kroll, Hubert. «Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 70, 1937.
- Kuiper, F. B. J. «The Ancient Aryan Verbal Contest.» *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, no. 4, December 1960.
- Laufer, C. «Jugend-Initiation und Sakralätder Baining.» *Anthropos*: No. 33, 1938.
- Le Bras, Gabriel. «Sociologie des religions: Tendances actuelles de la recherche.» *Current Sociology*: Vol. 5, no. 1, 1956.
- Leach, Edmund [et al.]. «Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply].» *Current Anthropology*: Vol. 7, no. 5, December 1966.
- Loeb, Edwin M. «The Creator Concept among the Indians of North Central California.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 28, no. 3, July - September 1926.
- Marett, Robert Ranulph. «Preamimistic religion.» *Folklore*: Vol. 11, 1900.
- Mendelson, E. Michael. «Some Present Trends of Social Anthropology in France.» *British Journal of Sociology*: Vol. 9, no. 3, September 1958.
- Métraux, Alfred. «Les Messies de l'Amérique du Sud.» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 4, 1957.
- \_\_\_\_\_. «Migrations historiques des Tupi-Guarani.» *Journal de la société des américanistes* (nouvelle série) (Paris): No. 19, 1927.
- \_\_\_\_\_. «Les Rites d'initiation dans le vodou haïtien.» *Tribus*: Nos. 4-5, 1954-1955.
- \_\_\_\_\_. «Twin Heroes in South American Mythology.» *Journal of American Folklore*: Vol. 59, no. 232, April- June 1946.
- Middleton, John. «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda.» *History of Religions*: Vol. 7, no. 3, February 1968.
- Molé, Marijian. «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme.» *Revue de l'histoire des religions*: No. 157, 1960.
- Mühlmann, W. E. «Das Problem des Urmonotheismus.» *Theologische Literaturzeitung*: Vol. 78, 1953.
- Needham, Rodney. «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical

- Note on the Structure of Meru Symbolism.» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 30, no. 1, January 1960.
- . «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 37, no. 4, October 1967.
- Nelson, Benjamin. «Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex.» *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*: Vol. 45, 1958.
- Nimuendajú, Curt. «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 46, 1914.
- . «Religion der Apapocuva-Guarani.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 46 1914.
- Nock, A. D. «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments.» *Mnemosyne*: Ser. 4, vol. 5, 1952.
- Norbeck, Edward, Donald E. Walker and Mimi Cohen, «The Interpretation of Data: Puberty Rites.» *American Anthropologist*: Vol. 64, no. 3, part 1, June 1962.
- Parsons, Talcott. «The Theoretical Development of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science.» *Journal of the History of Ideas*: Vol. 5, no. 2, April 1944.
- Pettazzoni, Raffaele. «Das Ende des Urmonotheismus.» *Numen*: Vol. 5, 1958.
- Piddington, R. «Karadjeri initiation.» *Oceania*: Vol. 3, no. 1, 1932.
- Preuss, K. Th. «Der Ursprung der Religion und Kunst.» *Globus*: Vol. 86, 1904-1905.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens.» *Archives de Sociologie des Religions*: No. 5, 1958.
- Radin, Paul. «The Basic Myth of the North American Indians.» *Eranos-Jahrbuch: Der Mensch und die Mythische Welt*: Vol. 17, 1949.
- . «Religion of the North American Indians.» *Journal of American Folklore*: Vol. 27, no. 106, Octoober- December 1914.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta.» *Razon y fabula: Revista de la Universidad de los Andes*: No. 1, 1967.
- Revue de l'histoire des religions*: janvier-mars 1958.
- Ricketts, Mac Linscott. «The North American Indian Trickster.» *History of Religions*: Vol. 5, no. 2, Winter 1966.
- Rivers, William Halse Rivers. «Presidential Address: The Symbolism of Rebirth.» *Folklore*: Vol. 33, no. 1, March 1922.
- Schaden, Egon. «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer.» *Staden-Jahrbuch*: No. 3, 1955.
- Schmitz, Carl August. «Die Initiation bei den Pasum am oberen Ramu, Nordost-Neuguinea.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 81, 1956.
- . «Zum Problem des Balumkultes.» *Paideuma*: No. 6, 1957.
- Sierksma, J. «Rtsod-pa: The Monacal Disputations in Tibet.» *Indo-Iranian Journal*: Vol. 8, 1964
- Strehlow, Theodor Georg Heinrich. «La Gémellité de l'âme Humaine dans les croyances en australie centrale.» *La Tour Saint-Jacques* (Paris): Nos. 11 - 12, juillet - decembre 1957.
- Studi e materiali di storia delle religioni*: Vol. 31, 1961 et vol. 34, 1963.
- Thomson, Donald F. «The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York.» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: Vol. 63, July - December 1933.
- Turcan, Robert. «Le Roman initiatique: A Propos d'un livre récent.» *Revue de l'Histoire des Religions*: No. 163, 1963.
- Van der Kroef, Justus M. «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 56, no. 5, part 1, October 1954.
- Walk, Leopold. «Initiationszeremonien und puberätriten der Südafrikanischen Stämme.» *Anthropos*: No. 23, 1928.
- Wayman, Alex. «The Rules of Debate According to Asanga.» *Journal of the American Oriental Society*: Vol. 78, no. 1, January - March 1958.
- Widengren, Geo. «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte.» *Numen*: Vol. 1, no. 1, January 1954.
- Worms, E. A. «Initiationsfeiern einiger Kusten- und Binnenland-

- stamme in Nord-Westaustralien.» *Annali lateranensi*: Vol. 2, 1938.
- Yinger, John Milton. «Present Status of the Sociology of Religion,» *Journal of Religion*: Vol. 31, no. 3 July 1951.

### ***Theses***

- Ricketts, Mac Linscott. «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians.» (Unpublished Phd Dissertation, University of Chicago, 1964)

### ***Conferences***

Acte du XIII<sup>ème</sup> congrés des sociétés de philosophie de la langue française, Genève, 2-6 août 1966.

*Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Edited by Michael Banton. London: [Tavistock pub.], 1966. (A.S.A. Monographs; 3)

*Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*. Mit besonderer Berücksichtigung Mitteleuropas; Bericht über das erste österreichische Symposion auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz, 8 -12 September 1958; Für die Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., New York; Herausgegeben von Emil Breitinger, Josef Haekel and Richard Pittioni. Horn: Berger, 1959.

*Initiation*. Edited by C. J. Bleeker. Leiden: [n. pb.], 1965.

*International Congress of Orientalists: 6<sup>th</sup> acts*. Leiden: [n. pb.], 1883.

*Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*. Cambridge: [n. pb.], 1952.

*Umanesimo e esoterismo; atti del v Convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960*. Edited by Enrico Castelli. Padova: [CEDAM], 1960.

## الفهرس

- ١ -
- أسطورة الزوني: 287  
أسطورة النشأة الكونية: 171،  
184، 174  
إسكندر السادس (البابا): 111  
الإصلاح البروتستتي: 195  
الإصلاح الريفي: 44  
أفلاطون: 106، 109 - 111  
194، 118  
الأفلاطونية الجديدة: 109  
أفلوطين: 110، 145  
ألهائم، فرانز: 94  
الألسنية: 157  
أسوب، جورج: 196  
الألفية: 188 - 189، 195  
200  
إلكين، أدولفس بيتر: 233  
أليغيري، دانتي: 52، 56  
إليوت، توماس إستيرنس: 241  
إليوت، جون: 200  
أمبقلوس: 118
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: 138، 248  
ابن عربي، محي الدين: 138  
أتكنسون: 78  
الإنثولوجيا التاريخية: 70، 86،  
125  
الاجتهاد التأويلي: 26، 48  
156 - 107، 144، 146  
الإيحائية: 20، 20، 62، 68، 89،  
115  
الاختزال الفينومينولوجي: 249  
الاختزالية التاريخخانوية: 17  
الأدب: 52 - 53، 240  
إدواردز، جوناثان: 197  
أرميدوروس الأفسي: 165  
الاستشراق: 138 - 139، 250  
الاستهناد: 137 - 138  
الأسطورة البولينيزية: 165

- ب -
- إيلوزيس : 15 ، 236
  - إينيل ، إيفان : 97
  - أيونسکو ، نای : 10 - 11
  - الانتشارية : 254 - 257
  - الأثربولوجيا : 7 - 8 ، 20 ، 23 ، 60 ، 63 ، 85 ، 92 ، 139
  - أيونسکو ، نای : 10 - 11
  - الأنثربولوجيا الاجتماعية : 160 ، 157 ، 149 ، 144
  - البريطانية : 92
  - الأثربولوجيا الثقافية : 149
  - الإثربولوجيا الفلسفية : 60 ، 63
  - أندرسن ، شيرود : 247
  - الإنسان الديني : 59 ، 60 ، 155
  - الإنسان الكلّي : 45 ، 58
  - إهرنرایخ ، بول : 67
  - أوتو ، رودولف : 24 ، 28 ، 83 - 84
  - براؤن ، رادكليف : 244
  - برایم ، او. إ. : 232
  - برغسون ، هنري : 123
  - برغبني ، هابيل : 121 ، 137
  - برندت ، رونلد م. : 233
  - بروب ، فلاڈیمیر : 243
  - البروتستنتية : 199
  - بروتون ، أندریه : 151
  - بروسن ، کونارڈ ثیدور : 89
  - برونو ، جیورданو : 112
  - بریلیخ ، آنجلو : 238
  - البعث : 230 - 231 ، 275 - 276
  - بغانیول ، اندریه : 257
  - أوريغ : 130
  - أورسو ، بدرودو : 210
  - أوريجینس : 84
  - الأقیانوغرافیا : 128
  - أولبرايت ، وليام فوكسويل : 94
  - أولدنبرغ ، هرمان : 137 ، 93
  - إیراسموس : 145
  - الإیسکاتالوجیا : 189
  - إیفانز بریتشارد ، إدوارد إیفن : 92
  - إیفولا ، یولیوس : 28

- التاريخ : 8 ، 24 ، 49 ، 53 ، 95  
 130 ، 133 ، 157 ، 159 ، 160 - 18 ، 22  
 تاريخ الأديان : 7 ، 13 ، 27 ، 37 ، 42 ، 48 - 50  
 51 ، 59 - 60 ، 65 ، 67 ، 76 ، 84 ، 91 ، 94 ، 96  
 103 ، 115 ، 120 ، 126 ، 127 ، 135 ، 139 - 144  
 146 - 150 ، 152 ، 155 - 160 ، 184 ، 250 ، 294  
 تاريخ الأديان المقارن : 16  
 التأويل التاريخي الديني للخلق : 149  
 التأويل للخلق : 144 ، 145 ، 146 ، 147  
 تايلور، إدوارد بورنست : 20 ، 67  
 69 ، 86 ، 92 ، 96 ، 115  
 122 ، 124 ، 130 ، 132  
 التحليل النفسي : 21 ، 51 ، 81  
 128 - 142 ، 244 ، 249  
 تروبتسكوي، سيرجي : 258  
 ترولتش، أرنست : 75  
 تشاوشيسكي، نيكولاي : 15  
 التضاد التقاطبي : 305 ، 306  
 التضاد التكاملي : 302  
 323
- بِكِر، هوارد : 22  
 بلافاتسكي، هيلانة بتروفنا : 119  
 بلوطrix : 145  
 بليكر، كلاس جوكو : 24  
 بنديكت، روث : 91  
 البنوية : 258 ، 42  
 بوانكاريه، هنري : 58  
 بوخر، لودفيغ : 114  
 بودكتز، مود : 244  
 بوذا، غواتاما : 15 ، 137  
 بوركهاردت، يعقوب : 145  
 بورنست، توماس : 193  
 بورنوف، أوجين : 137  
 بوواس، فرانز : 91 ، 79  
 بوكرت، ويل إرتش : 232  
 بولتمان، روالف : 161  
 بولينجر، هاينريخ : 195  
 بومان، هيرمان : 90 ، 164  
 بيترمييو، ليو : 235  
 بيدنفتون، رالف : 233  
 بيركلي، بيشوب : 193  
 بيري، وليام جايمس : 255 - 256  
 بيضون، أحمد : 38  
 بيكاسو (بابلو رويز) : 139 ، 151  
 تاتيوس، تيموس : 258
- ت -

- جاييمس، إدوبن أوليفر : 94
- جاييمس، هنري : 208 ، 246
- جتمار، كارل : 89
- جرينيه، لويس : 21
- جنسن، أدولف : 164
- جونسون، إدوارد : 196
- جونغ، ب. دوجوسلين دو : 304
- جوهانسون، إدوارد : 235
- جويس، جاييمس : 151
- جيراردو، نورمان : 46
- جيريمياس، ألفرد : 67
- جيلىبرت، هفرى : 193
- ح -**
- الحداثة : 11
- الحرب العالمية الثانية : 75 ، 84
- حرب، علي : 38
- حركة الهيبين : 48
- الحزب الشيوعي الروماني : 15
- حسن، إيهاب : 247
- الحضارة الإغريقية : 95
- الحضارة البابلية : 66
- الحضارة الغربية : 77 ، 82
- الحضارة المدينية : 99
- الحضارة المصرية : 256
- الحضارة اليونانية : 162
- التطورية الوضعية : 20
- توتشي، جيوسيب : 93
- توركان، روبرت : 239
- تورو، هنري : 246
- توبين، مارك : 246
- ث -**
- الثقافة الغربية : 57 ، 84 ، 143 ، 145
- الثقافة الهلينية : 238
- الثقافة الهندية القديمة : 307
- الثقافة اليونانية : 136 ، 165
- الثنوية : 251 ، 254 - 257
- ـ 269 ، 268 ، 260
- ـ 280 ، 278 ، 276 ، 273
- ـ 290 ، 289 ، 286 ، 282
- ـ 301 ، 299 ، 298 ، 295
- ـ 323 ، 321 ، 314 ، 302
- ـ 324
- الثنوية الكونية : 302
- الثورة الأمريكية : 200
- ثورنوالد، رি�شارد : 89 ، 233
- ثورو، هنري : 206 - 207
- ج -**
- جانمير، هنري : 238
- جاميل، نظير : 38

## - خ -

- خياطة، نهاد: 36 ، 38  
الخيال الأدبي: 165  
الخييماء: 11 ، 332 ، 349 ، 361

## - د -

- الدادائية: 123  
داروين، تشارلز: 114 - 115  
داسغوبتا، سورندراناث: 10  
داموري، فيديلي: 242  
درلووي، جيراردس فان: 24 ، 28 ، 94 ، 103 - 105  
دليشي، فيلهلم: 164 ، 158 ، 140  
دلكور، ماري: 238  
دو ويتني، فيلهلم مارتن لبرينخت: 84

## - ر -

- راتزل، فردريك: 254  
رادن، بول: 86 ، 90 - 91  
رانك، أوتو: 244  
ردفيلد، روبرت: 91  
الرمزية الشنوية: 269 ، 276 ، 278  
الرمزية الشمسية: 193 - 194  
الرمزية الكونية: 277 - 278  
رود، أروين: 143  
روملوس: 257 ، 313
- دوبرون، ألفونس: 188  
الدورة الثقافية: 86  
دوركهایم، إميل: 21 - 22 ، 65 - 66 ، 71 ، 75 ، 78 ، 86  
دوسن، بول: 137 - 138  
دوميزيل، جورج: 12 ، 22 ، 29 ، 73 ، 103 - 99 ، 94  
312 ، 258 - 257

- ستروس، كلود ليفي: 74 - 75  
163، 168 - 258  
ستريهلو، تيدور جورج هنري:  
177 - 176  
ستريهلو، كارل: 177  
ستندال (ماري-هنري بايل): 165  
ستيفنسون، ماتيلدا كوكس: 287  
ستين، رولف ألفرد: 242  
سلافيك، ألكسندر: 89  
سليمان، نبيل: 38  
سميث، جون: 196  
سميث، غرافتون إليوت  
سندو، جول: 165  
السهروردي، شهاب الدين: 138  
سو، أوجين: 165  
السواح، فراس: 38  
سودربلوم، فاتان: 94، 96  
السوريانية: 51، 123، 151  
السوسيولوجيا: 21  
سيلييه، ليون: 246
- ش -**
- شارر، هانس: 169  
الشامانية: 18، 28، 35 - 36  
شايدين، إيجون: 210، 219  
شايفر، هيربرت: 20، 114 - 115  
سيزير، فيلكس: 222، 220
- روهيم، جيزا: 80  
ريتشاردس، أودري: 235  
ريشر، جان: 245  
ريشل دولاتوف، جيراردو:  
271
- ريفز، وليم هالز: 79  
ريكولفي، ر.: 242
- ز -**
- Zahran، دومينيك: 236 - 235  
الزراذشية الفارسية: 283  
الزروانية: 282  
الزمن الدوري: 32 - 33  
الزمن الطقسي: 32  
الزن: 14، 151  
زيمر، هنريش: 93
- س -**
- سارتر، جان بول: 131  
سالازار، أنطونيو دو أوليفيرا:  
15، 12  
سانفورد، شارل ل.: 190، 201، 203  
ساينت إيف، بيار: 243  
سبرانغر، أدوارد: 104  
سبك، فرنك: 91  
سبنسر، هيربرت: 20، 114 - 115  
سيزير، فيلكس: 233

## - ع -

- عبادة الآباء الأولين : 229  
عبادة الأصنام : 44  
عباس، عبد الهادي : 36  
عبد النور، أنطوان : 38  
العصر الباليوليتى : 89 ، 87 ، 52 ، 38 ، 157  
العصر الحجري : 15 ، 87  
عصر النهضة : 113 ، 110 - 109  
العصر الوسيط : 240  
العوا، عادل : 36  
عقدة التفوق الأمريكية : 201  
علم الاجتماع : 60 ، 71 ، 74 ، 103 ، 157 ، 149 ، 154  
علم الاجتماع الأفريقي : 74  
علم اجتماع الدين : 18 ، 71 ، 93  
علم الأديان : 8 ، 17 ، 25 ، 37 ، 49 ، 58 - 76 ، 77  
علم الأديان العام : 17 ، 77 ، 92 ، 94  
علم الأديان المقارن : 37 ، 113  
علم الكتابات القديمة : 95  
علم المسكوكات : 95  
علم النفس : 149 ، 60 ، 244

- شرارة، وضاح : 38  
شلايرماخر، فريدریخ : 84  
شلنگ، فريدریخ : 161  
شمیتز، کارل أوغست : 234  
شمیدت، فيلهلم : 69 ، 34 ، 65  
الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين : 37  
شیستا، بول : 88  
الشیطانية : 89  
شیفاناندا، سوامي : 10  
شیلزر، إرهارد : 234

## - ض -

- الضيقة، حسن : 38  
- ط -  
الطهرانيين : 204 ، 44  
الطوطمية : 22 ، 62 ، 69 - 71 ، 75  
طومسون، دونالد ف. : 233

## - ظ -

- الظاهره الأسطوريه : 162  
الظاهره الدينية : 20 - 22 ، 24  
133 ، 57 ، 52 ، 25

- غوسينيدي، مارتن: 88 ، 234 - 235
- غولدنويزر، ألكسندر: 70
- غوي، كلاوديوس هنريكس دو: 234
- غينون، رينيه: 28
- ف -**
- فاللي، لوبيجي: 242
- فاليري، بول: 131
- فانوفيربرغ، موريس: 88
- الفداء الخلاصي: 82 ، 341
- فرايزر، يان دو: 94 ، 243
- فرايزر، جايمس جورج: 20 ، 68 ، 79 ، 86 ، 91 - 92 ، 96
- فرايزر، يان دو: 94 ، 243
- فرجينيات، أنتونين ماريوس: 235
- فرن، جول: 245
- فرنسيس (القديس): 56 - 57
- فرنكفورت، هنري: 98
- فروبنيوس، ليو: 90
- فرويد، سigmوند: 20 - 22 ، 32 ، 51 ، 66 ، 82 - 78 ، 69
- فرويد، سigmوند: 20 - 22 ، 32 ، 51 ، 66 ، 82 - 78 ، 69
- فريدریخ، أدولف: 90 ، 138
- فروید، سigmوند: 20 - 22 ، 32 ، 51 ، 66 ، 82 - 78 ، 69
- غ -**
- غاجيه، جان: 237
- غاراغليا: 188
- غاستر، تيودور هـ: 94
- غاليلي، غاليليو: 193 - 194
- غاندي: 10
- الغانمي، سعيد: 38
- غرابنر، فريتز: 86 ، 123
- غرانيه، مارسيل: 21 ، 71 ، 253 ، 319 - 320
- غرنيه، لويس: 71
- غريول، مارسيل: 74
- غلاسناب، هلماث فون: 93
- الغنوصية: 109
- غوتھ، يوهان فولفغانغ فون: 247 ، 269 - 248
- غودناو، أورين: 93
- غوستاف، كارل: 21

- الغولكور : 94
- فونتونيل : 161
- فيير، ألبرت : 137
- فيير، ماكس : 22 - 23 ، 75 ، 137
- فيتزجيرالد، سكوت : 247
- فيتشينو، مرسيليو : 109 - 111 ، 113
- فيثاغوراس : 111 ، 118
- فيدينغرين، جيو : 23
- فيرث، ريمون : 92
- فيرز مونيه، انطوانيت : 241
- فيزر، ليلى : 237
- فيكاندر، ستيف : 237
- الفيلولوجيا : 143 ، 159
- الفيلولوجيا الكلاسيكية : 143
- الفينومينولوجيا : 7 ، 23 - 26 ، 59 ، 96
- فينومينولوجيا الأديان : 17 - 18 ، 45 ، 24 ، 23
- ق -**
- القابلات : 44 ، 111
- قيسي، حسن : 37 - 38
- القدسية النسائية : 261
- القدسية الذكرية : 262
- القرية النيوليتية : 99
- القومية العلمانية : 12
- فقه اللغة : 7 ، 138 ، 143 ، 239
- فقه اللغة الهندية : 138
- الفكر البري : 75
- الفكر العلمي : 153
- فكرة الله : 87 ، 123
- فكرة الإله : 65 ، 85 - 86 ، 89 ، 169 ، 126 ، 123
- فكرة التقدم : 198 - 197
- فكرة التكامل : 251 ، 268 - 269
- فكرة نهاية العالم : 216
- الفلسفة : 17 ، 52 ، 243 ، 306 ، 324 ، 309
- الفلسفة البوذية : 309
- الفلسفة الصوفية الإسلامية : 106
- الفلسفة الغربية : 147 ، 149
- الفلسفة الهندية : 10 ، 137 - 138
- الفلسفة الوثنية : 84
- فلكي، فريدریخ : 143
- فلور، جواشيم دو : 57 ، 189
- فورر هیمندورف، کریستوف
- فون : 88
- فوکس، جون : 117
- فوکنر، ولیام : 246
- فولتیر (فرانسوا ماری اوریه) :
- 144

## - ك -

- كولومبس، كريستوف : 191  
كوماراسوامي، أناندا : 96 ، 106  
كونت، أوغست : 114 ، 177  
كوهن، نورمان : 188  
كوبير، فرانسيكوس برناردوس جاكوبوس : 308  
كيتاغawa، جوزيف : 14 ، 17 ، 27  
كيريني، كارل : 236
- ـ ل ـ
- لاكتانتيوس : 111  
لانترناري، فيتوريو : 188  
لانغ، أندره : 20 ، 85 ، 96 ، 127 - 125 ، 123 ، 163 ، 141 ، 136 - 195 ، 192  
لاري، جون : 234  
ليب، الظاهر : 38  
لندسي، جاك : 241  
لوب، أدرين : 91  
لوبرا، غابرييل : 75  
لوفر، كارل : 235  
لوقيانوس : 145  
لونغ، شارل : 14  
لودوي، روبرت هـ : 71  
لويس، ريشارد وارينغتون بالدوين : 205
- الكاثوليكية : 198 - 199  
كاروا الثاني (الملك الروماني) : 12  
казوبون، إسحاق : 112 - 113  
كاسوحة، حبيب : 37 - 38  
كامبانيلا، توماس : 113  
كانط، إيمانويل : 138  
كايو، روجيه : 22  
كراشاو، وليم : 193  
كرن، أوتو : 93  
кроубر، الفرد : 79 - 80 ، 91  
кроتشه، بينيديتو : 95 ، 130  
кроомойл، أوليفر : 195  
كريستنسن، وليام بريد : 24  
клокехен، كلайд : 91  
климен، كارل : 140  
климентос الإسكندراني  
كنغ، مارتن لوثر : 10  
کوبر، جایمس فینیمور : 112 ، 246 - 194 ، 193  
کوبرنیکوس : 112 ، 193 - 194  
کوتون، جون : 196 - 197 ، 200  
کوثرانی، وجیه : 38  
کوربان، هنری : 93 ، 106 ، 138 - 242  
کوشنخ، فرانک هاملتون : 287  
کولریدج، صاموئل تایلور : 245

- مذهب الإنسانية الجديدة: 46  
 المذهب التطوري: 101  
 المذهب الطبيعي: 115، 130  
 مذهب مركزية الشمس: 194  
 مذهب المصراوية: 113  
 مركلباخ، راينهولد: 239  
 مسألة الأسطورة: 161  
 المسيحانية: 55 - 57، 97، 187،  
     224 - 223، 204، 192، 189  
 المسيحانية البدائية: 56 - 57  
 المسيحانية الغوارانية: 223  
 المسيحانية اليهودية: 97  
 المسيحية الغربية: 113  
 مشكلة التقاطب: 251  
 مشكلة الثنوية: 251  
 مفهوم التقدم: 32  
 مفهوم الخير: 199، 269، 323  
 مفهوم الروح: 124  
 مفهوم الشر: 199، 269، 272،  
     324 - 323، 302، 286 - 283  
 مفهوم المراحل التسع: 271  
 مقوله محور العالم: 34  
 منظمة الحرس الحديدي: 11 -  
     15، 12  
 الموت: 149، 160، 167، 171 -  
     183، 180، 178، 172  
     - 291، 276 - 275، 230
- الليبرالية: 11  
 ليفي برويل، لوسيان: 22، 71  
 ليفي، سيلفان: 137  
 ليفيوس، تيطوس: 102  
 ليكورغوس: 238  
 لينهارت، موريس: 73، 163
- م -
- ماركس، جان: 241  
 ماركس، كارل: 130  
 مارييت، روبرت رانولف: 67،  
     141، 130، 124، 92  
 ماسينيون، لويس: 138، 93  
 مالينوفסקי، برونисلاو: 79 -  
     163، 141، 91  
 مانهارت، فيلهلم: 68  
 مترو، ألفرد: 74، 210 - 209  
 المثالية الألمانية: 138  
 المدرسة الانتشارية الإنجليزية:  
     254
- مدرسة البنائية النفسانية: 104  
 مدرسة الجشطالت النفسانية: 104  
 مديتشي، كوزيمو دو: 110  
 مذاهب الألفيات: 187  
 مذاهب الحمولة: 187  
 المذهب الإحيائي الروحي: 19  
 المذهب الألفي: 202

- ، 264 - 263 ، 258 ، 240  
 ، 307 ، 299 - 298 ، 286  
     323 ، 320 ، 316
- الميثولوجيا البدائية : 163  
 الميثولوجيا التركية . المغولية : 163  
 ميثولوجيا الزرني : 288  
 الميثولوجيا السلتية : 240  
 الميثولوجيا الشمسيّة : 115  
 الميثولوجيا الصينية : 320  
 الميثولوجيا الفيدوية : 307  
 ميثولوجيا الفيوجين : 168  
 الميثولوجيا الكاليفورنية : 323  
 ميثولوجيا مانا بوش : 323
- ميثولوجيا التغادجو داياك : 169  
 الميثولوجيا الهندو . أوروبيّة : 100  
     258 ، 163  
 الميثولوجيا اليونانية : 161  
 ميدلتون ، جون : 92  
 ميراندولا ، بيكتو ديللا : 111  
 ميشو ، هنري : 151  
 ميلوناس ، جورج إيمانويل : 236
- ن -
- نانديرو : 215 ، 220 - 221  
 نايبور ، راينولد : 22  
 نايت ، جاكسون : 237  
 نفال ، جيرار دو : 245
- مور ، جورج ف. : 94  
 موس ، بول : 93
- موس ، مارسيل : 7 ، 12 - 13 ،  
 96 ، 93 ، 73 ، 22  
     111 - 110 ، 105 ، 103  
     151 ، 145 ، 138 ، 113  
     251 ، 219 ، 217 ، 194  
     311 ، 253
- موسولياني ، بنينتو : 12  
 موتفكيل ، س. : 97
- مولлер ، فرنر : 90 ، 236 ، 276 ،  
 283
- مولлер ، ماكس : 17 ، 20 ، 90 ،  
 115 - 114 ، 101  
     132 ، 130 ، 122 - 121  
     234 ، 141 ، 137 - 135  
     283 ، 276 ، 236
- مولان ، فيلهلم إميل : 90 ، 188 ،  
 236 ، 234
- المولى ، هيام : 38
- مونتسكيو ، شارل دو سيكوندا :  
 144
- الميثولوجيا : 67 ، 68 ، 81 ، 94 ، 99 -  
 101 ، 120 ، 115 - 114  
     165 ، 163 - 161 ، 122  
     237 ، 220 ، 175 ، 169

- هاوثورن، ناتانائيل : 205  
 هايكل، أرنست : 115  
 هايكل، جوزف : 88 ، 115 ، 234  
 هيربرت، جورج : 195  
 هرتز، روبرت : 21 ، 253  
 هردر، جوهان جوتفريد : 144  
 الهرمسية : 110 - 113 ، 124 ، 245 ، 193  
 الهرمنوطيقية : 26 - 27  
 هزيودوس : 162  
 هليودوروس الحمصي : 165  
 هنتزي، كارل : 318  
 هوبير، هنري : 21  
 هوسرل، إدموند : 104 ، 106 ، 248  
 هوغوالد، أولريخ : 195  
 هوفلر، أوتو : 237  
 هووك، صاموئيل هنري : 97 ، 246  
 هولاندا، سرجيو بواركه دو : 190  
 هولتكرانتر، آيك : 24  
 هوميروس : 145 ، 162 ، 165  
 هيذرغر، مارتين : 131  
 هيرودوتس : 145  
 هيغل، جيورج فيلهلم فريدریخ : 144 ، 138  
 الترعة الاختزالية : 22  
 نزعة الجامعة المصرانية : 255 - 256  
 النشورية : 32 ، 189 ، 192  
 نظرية التوحيد الأولاني : 126  
 نظرية الحنين إلى الأصول : 28  
 نظرية الزمن المقدس : 32  
 نظرية العود الأبدى : 31 ، 32 ، 34  
 نظرية مركزية الشمس : 194 ، 112  
 نظرية نشأة الكون : 307  
 نظرية نشأة الكون البابلية : 11  
 نظرية النمذجة : 98  
 النفس الحيوانية : 267  
 النفس النباتية : 267 ، 268  
 النقد الأدبي : 246 ، 250  
 نلسون، مارتين ب. : 94  
 النموذج البدئي : 21 ، 82  
 نوك، آرثر دروي : 236  
 نويكا، قسطنطين : 16  
 نيتشه، فريدریخ فيلهلم : 125 - 138 ، 129 - 130 ، 127  
 نيدهام، رودني : 253  
 نيموانداجو، كورت : 208 ، 210  
 هارتلاند : 122
- ه -

هيلبايتل ، الفرد: 46

- ٩ -

وارد ، ناتانائيل: 201

واش ، جواشيم: 13 ، 17 ، 22 ،

76 ، 24

الوثنية: 35 ، 44

الوحى الخاص: 84

الوحى العام: 84

الوحى المسيحى: 84

وستون ، جسى: 240 - 241

الوضعية المادية: 18

وليامس ، جورج هـ: 190

وليموفيتز مولندورف ، ألريش

فون: 143

ولف ، توماس: 247

- ي -

ياسبرز ، كارل ثيودور: 104

يشوقي ، محمد: 37

ينجر ، جون ميلتون: 76

يوحنا (القديس): 192

اليوغما: 10 ، 33 ، 28 ، 151

يونغ ، فرانك: 232

يونغ ، كارل: 13 - 14 ، 21 ، 66 ،

128 ، 83 - 82 ، 73 ، 69

244 ، 232

يونغر ، أرنست: 14

ينجر ، ميلتون: 22



آخر ما صدر عن  
**المنظمة العربية للترجمة**

بيروت - لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربية

**بنية الثورات العلمية**

تأليف : توماس س. كون

**مدخل لفهم اللسانيات**

ترجمة : حيدر حاج اسماعيل

**الممكن والتكنولوجيات**

تأليف : كلود دوبرو

**الحيوية**

ترجمة : ميشال يوسف

**أسس تدريس**

تأليف : كريستين دوريو

**الترجمة التقنية**

ترجمة : هدى مُؤَثِّص

**الدين في الديمقراطية**

تأليف : مارسيل غوشيه

ترجمة : شفيق محسن

**في الفرق بين نسق فيشته**

تأليف : غيورغ فلهم فرذريش هيغل

**ونسق شلنغ في الفلسفة**

ترجمة : ناجي العواني

**إعادة الإنتاج**

تأليف : بيار بورديو وجان - كلود باسرولن

**في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم** ترجمة : ماهر تريمش

**الماء والأحلام**

تأليف : غاستون باشلار

**دراسة عن الخيال والمادة**

ترجمة : علي نجيب إبراهيم



# البحثُ عنِ التاريَخِ والمعنى في الدين

تعود بدايات التاريخ المقارن للأديان إلى منتصف القرن التاسع عشر، أي إلى الفترة التي شهدت أوج الدعاية المادية والوضعية؛ فالوضعية المادية التي استند إليها أوغست كونت التقت مع النزعة التطورية التي ظهرت في نظريات تشارلز داروين حول أصل الأنواع، وأطروحتات هربرت سبنسر حول الخط الأحادي للتطور والتقدم. ووفق هذه التيارات والنظريات لم تكن الظواهر الدينية سوى مخلفات ماضٍ مظلمٍ وبنية بدائية تقضي ضرورات التطور باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشيوخ الأنوار.

درس إلياده كل هذه المدارس والاتجاهات واستوعب تراث الوضعية، وكذلك الدراسات النقدية والتأويلية التي راجت في عصره، وخلص إلى استنتاج أن علماء القرن التاسع عشر سيطر عليهم هاجس البحث عن الأصول.

سبح إلياده عكس التيار السائد في زمانه، داعياً إلى «ذهب إنساني جديد»، وإلى «نهضة جديدة»، وإلى تاريخ للأديان يأخذ بالاعتبار ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان الكوني.

● ميرتشيا إلياده (1907 - 1986): عالم أديان رومني عاش في أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية وأسمهم في تطور علوم الأديان وتاريخها.  
*Aspects du Mythe; The Myth of the Eternal Return; The Sacred and the Profane; Histoire des croyances et des idées religieuses.*

● سعود المولى: أستاذ علم الاجتماع السياسي في معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانيّة. من مؤلفاته: الحوار الإسلامي المسيحي، العدل في العيش المشترك، وخريف الأمم المتحدة.

Mircea Eliade

The Quest  
History and Meaning  
in Religion

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

علي مولا

ISBN 978-9953-0-0966-7



9 789953 009667

الثمن: 14 دولاراً  
أو ما يعادلها



المنظمة العربية للترجمة