

تاريخ الأديان من ١٩١٢ إلى أيامنا هذه^(*)

مرسيا إيلاد
ترجمته: حسن قبسيح

كان عام 1912 عاماً مهماً في تاريخ دراسة الدين دراسة علمية. ففي ذلك العام نشر إميل دركهايم كتابه «الأشكال البسيطة من الحياة الدينية»، كما أنهى فلهم شملت المجلد الأول من عمله الضخم «أصل فكرة الإله» الذي لم يكتمل إلا بعد ذلك بأربعين عاماً، إذ نشر المجلدان الأخيران (الحادي عشر والثاني عشر) في عامي 1954 و1955، بعد وفاة المؤلف. وفي عام 1912 كذلك أصدر رافايل بتازوني دراسته المفردة القيمة «الديانة البدائية في سردينيا»، كما نشر يونغ كتابه «التحوّلات في رموز الباه»، في حين كان فرويد يصحّح مسودّات «الطوطم والحرام» الذي صدر في العام التالي^(**).

لقد مثّلت هذه الكتب أربع مقاربات مختلفة في دراسة الدين، لم تكن أيّاً منها جديدة كل الجدة: مقارنة اجتماعية، وأخرى نياسية، وثالثة نفسانية ورابعة تاريخية. أما المقاربة الجديدة الوحيدة، وهي الظواهرية، فلم تجر المحاولة لإخراجها إلا بعد مضيّ عشر سنوات على هذا التاريخ. غير أن فرويد ويونغ ودركهايم وسميت كانوا يطبقون مناهج جديدة بالفعل، وكانوا يدعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم. والجدير بالذكر أن أيّاً من هؤلاء المؤلفين، باستثناء بتازوني، لم يكن يشتغل على تاريخ الأديان. رغم ذلك فقد كان لنظرياتهم أن تؤدي دوراً كبيراً في الحياة الثقافية التي سادت خلال العقود التالية. ومع أننا لا نجد إلا قلة ضئيلة من مؤرخي الأديان ممن يعتمدون على أعمال فرويد ويونغ ودركهايم وسميت وحسب، فإن هؤلاء المفكرين - وخاصة منهم الأخيران - قد ساهموا مساهمة كبرى في روحية العصر الذي شهده الجيل الماضي، وما زالت اجتهاداتهم تلقى بعض التقدير حتى اليوم لدى الذين ليسوا من أهل الاختصاص.

(*) فصل من كتاب مرسيا إيلاد، «الحين إلى الأصول»، غاليليا، باريس، 1971.

- Mercia Eliade, «Nostalgie des origines» 1969 Gallimard, 1971.

(**) عناوين الكتب الخمسة المذكورة أعلاه، بلغتها الأصلية:

- E. Durkheim, «Les formes élémentaires de la vie religieuse».
- W. Schmidt, «Der Ursprung der Gottesidee».
- R. Pettazzoni, «La religione primitiva in Sardegna».
- C. G. Jung, «Wandlungen Und Symbole der Libido».
- S. Freud, «Totem et Tabou».

لقد كان هؤلاء المؤلفون جميعاً يستجيبون في صياغة فرضياتهم، إما سلباً وإما إيجاباً، لتأثير أسلافهم المباشرين أو لتأثير معاصريهم. كانت المدارس الألمانية ذات الأساطير الفلكية والعمومية البابلية قد وصلت في حدود 1910-1912 إلى مرحلة انحطاطها. فمن أصل انتاج لا بأس بوفوته⁽¹⁾، كان ثمة كتابان فقط ما زالوا يحتفظان بشيء من القيمة لدى الأجيال اللاحقة هما «الاسطوريات الألمانية وأصولها النياسية» لإهزنايخ و«مراجع الثقافة العقلية في الشرق القديم» (1913، ط 2، 1929) لجيريباس. أما أهم ما ظهر في ألمانيا بين 1900 و1912 من مساهمات في تاريخ الأديان، فقد كانت تتصل جميعاً بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بنظرية أ. ب. تيلور الإحيائية⁽²⁾. رغم ذلك، وخلافاً لما كانت عليه الحال خلال السنوات الثلاثين التي خلت، لم تعد هذه النظرية مقبولة عند الجميع. في عام 1900، كان ر. ر. ماريت قد نشر مقالته «Preanimistic Religion»⁽³⁾ («الديانة ما قبل الإحيائية») وهي مقالة ما لبثت أن عُرفت واشتهرت، وفيها يحاول صاحبها أن يقيم البرهان على أن أول مرحلة من مراحل الدين لم تكن عبارة عن اعتقاد معمم بالأرواح بل كناية عن شعور بخوف غامض ودهشة مبهمة متولدة عن مواجهة الإنسان لقدرة مفارقة (المانا). وكان عدد كبير من العلماء قد وافقوا على هذه النظرية وساهموا في تطويرها بحيث إن المانا (أو الأوراندا، أو الواكان، الخ) كادت تصبح ضرباً من الكليشية. ورغم الانتقادات التي صاغها النياسون⁽⁴⁾ من ذوي الاختصاص، ما زال البعض يعتقد، في العديد من الأوساط، أن المانا تمثل أول مرحلة من مراحل الدين.

أما ج. ج. فرازر فكان، من جهته، قد طرح في كتابه الشهير «الغصن الذهبي» The Golden Bough (ط 2، 1900) فرضية أخرى حول وجود مرحلة سابقة على الإحيائية، وكان لفرضيته هذه أن تتخذ شعبية واسعة. لقد انطلق هذا العلامة من القول بأسبقية وجود السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري. وكان فرازر، في الكتاب نفسه، قد تبني ما قاله مانهارت عن جن القمح، وتوسّع في الكلام عن مورفولوجيا غنية من آلهة الزرع تموت ثم تحيا. ورغم كل السيئات التي يشكو منها كتاب «الغصن الذهبي»، وعلى رأسها أن فرازر لم يقيم شأناً للفوارق الثقافية⁽⁵⁾، أي للتاريخ، فإن هذا الكتاب ما لبث

- (1) أكثر من مئة كتاب ومقال نشرت خلال خمسة عشر عاماً حول هذه المدارس انظر فلهم شميت «أصل الدين وتطوره: الوقائع والنظريات». W. Schmidt «The origin and Growth of religion: Facts and Theories» trad. H.J. Rosc, New York, 1931, p. 91-102.
- (2) مثال ذلك، كتاب أ. ديتريش «الأرض الأم»، لايبزيغ، 1905.
- A. Dietrich, «Matter Erde», Leipzig, 1905.
- L.-Von Schroeder, «Mysterium und Mimus in Rig veda Leipzig, 1908.
- W. Bousset, «Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte», Halle, 1903.
- «جوهر الدين يتشكل في تاريخه»
- W. Wandt, «Mythus un Religion», 3 vol. Leipzig 1905-1909.
- ميثولوجيا في الدين.
- (3) في مجلة Folklore, 1900، ص 162-182. ثم نشرت ثانية في The Threshold of Religion (بدايات الدين) لندن، 1909.
- (4) انظر، ب. رادن، «ديانة هنود أمريكا الشمالية»، Journal of American Folk-Lore, 27 (1914): 335-373.
- P. Radin «Religion of the North American Indians», Journal of American Folk-Lore, 27 (1914): 335-373.
- شميت، «أصل الدين وتطوره».
- Schmidt, «Origin and Growth of Religion», p. 160-165.
- مرسيا الياد، «مصنّف في تاريخ الأديان».
- M. Eliade, «Traité d'histoire des religions», Paris, 1949, p. 30-33.
- (5) للاطلاع على نقد نظريات فرازر، انظر:
- ر. لوي، «الديانة البدائية»، نيويورك، 1924.
- ر. لوي، «تاريخ النظرية النياسية»، نيويورك، 1937، ص 101-104.
- R.H. Lowie, «Primitive Religion», New York, 1924, p. 137-147.
- R.H. Lowie, «The history of Ethnological theory», New York, 1937.
- شميت، «أصل الدين وتطوره»، ص 123-124.
- W. Schmidt, «Origin and Growth of Religion».

أن صار مرجعاً كلاسيكياً وكان له أثر بالغ في عدد كبير من العلماء في مختلف الميادين المعرفية. أما كتابه الآخر Totemism and Exogamy (الطوطمية والزواج الخارجي) (4 مجلدات، صدر عام 1910)⁽⁶⁾ فلا يقل أهمية عن الغصن الذهبي، بل إنه يصعب علينا، في حال عدم وجوده، أن نتصور أن فرويد كان بوسعه أن يكتب «الطوطم والحرام».

لقد تبني دركهيم وفرويد ويونغ الفرضيات ما قبل الإحيائية التي تتعلق بالمانا وبأسبقية السحر وعملوا على بلورتها وصياغتها من جديد بأن شددوا على أهمية الطوطمية التي شكلت بالنسبة لدركهيم وفرويد أول تجليات الحياة الدينية. أما الذي انفرد برفضه لجميع النظريات العامة المذكورة في عصره - سواء إحيائية تايلور أو النظرية ما قبل الإحيائية أو الطوطمية أو آلهة الزرع - فهو قلهم شमित الذي أنكر أن تكون هذه الأشكال الدينية في أصل الدين أو أن تكون أشد التجارب الدينية بدائية. وسوف نرى في ما يلي أن شमित كان يعتقد أن أقدم شكل من أشكال الحياة الدينية إنما كان الاعتقاد باله أكبر. وكان الرجل يعتقد أيضاً أن بوسعه إثبات صحة أطروحة من الناحية التاريخية، وذلك عبر فرع معرفي جديد هو الناسة التاريخية.

المقاربات الاجتماعية

كان الدين في رأي دركهيم عبارة عن إسقاط للتجربة المجتمعية. فقد لاحظ في دراسته للاسترايين أن الطوطم يمثل القبيلة والمقدس في الآن نفسه. فاستنتج من ذلك أن المقدس (أو «الله») والجماعة المجتمعية ليسا إلا أمراً واحداً بعينه. لقد كان تفسير دركهيم لطبيعة الدين وأصله موضع انتقاد شديد من جانب بعض النياسين البارزين. هكذا أشار غولدنويزر إلى أن القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها لا عشائر ولا طواطم. فمن أين كان للشعوب غير الطوطمية ان تستمد ديانتها اذن؟ الى ذلك، فقد ظن دركهيم أنه لمس أصل المشاعر الدينية في ذلك الحماس الجماعي الذي كانت أجواء أداء الطقوس الاسترالية غموضه المفضل. لكن غولدنويزر يتساءل: اذا كان صحيحاً أن التجمع بحد ذاته هو الذي يولد المشاعر الدينية، فكيف نفسّر كون التجمعات التي يؤدي خلالها هنود امريكا الشمالية رقصات عادية لم تتحوّل الى تظاهرات دينية⁽⁷⁾؟ أما قلهم شमित فقد انتقد من ناحيته اقتصار دركهيم، من حيث معلوماته، على أواسط استراليا، وبشكل خاص على معشر الأرونتا، متجاهلاً بذلك استرالي الجنوب الشرقي رغم انهم أشدّ إغراقاً في القِدَم ولا يعرفون الطوطمية⁽⁸⁾. أما الاعتراضات التي أثارها روبرت لوي فلا تقل هي الأخرى أهمية عما ذكرنا⁽⁹⁾.

- م. الياد، ومصنف في تاريخ الأديان، ص 312-313.

لقد خصّ تيودور غاستر أهم النقاط التي انتقدت اجتهادات فرازر حولها أو اخضعت للتعديل، وذلك في تقديمه لكتاب «الغصن الذهبي الجديد».

- Theodor H. Gaster, «The New Golden Bough», New York, 1959.

وانظر أيضاً النقاش الذي جرى بين ادسوندليش وجارفي بعنوان «فرازر ومالينوفسكي» في مجلة «تيارات إناسية»، 7 (1966) 575-560.

- E. Leach et I.C. Jarvie: «Frazer and Malinowski», Current Anthropology, 7 (1966) p. 560-575.

(6) نشر فرازر مساهمته الأولى في كتيب بعنوان «الطوطمية» (ادنبورغ، 1887) ثم أعقبه بمقالين هامين: «أصل الطوطمية» و«ديانات الدين والطوطمية لدى الاستراليين الأهلين»:

- «The origin of Totemism» Fortnightly Review, Avril-Mai 1899.

- «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines», id, juillet-septembre, 1905.

(7) أ. غولدنويزر: «الدين والمجتمع: نقد نظرية اميل دركهيم حول أصل الدين وطبيعته»، «فجر الحضارة»، «التاريخ والفسانيات والثقافة».

- A. A. Golden Wiser «Religion and Society: A critique of E. Durkheim theory of the origin and Nature of Religion», Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method, 14 (1917) p. 113-124.

- «Early Civilization», New York, 1922, p. 360 S.

- «History, Psychology and Culture», New York, 1933 p. 373.

(8) شमित «أصل الدين وتطوره» ص 115 وما يليها.

(9) لوي، «الديانة البدائية» ص 153 وما يليها. «تاريخ النظرية الإناسية» ص 197 وما يليها.

رغم هذه الانتقادات ظل كتاب «الأشكال البسيطة...» يحظى ببعض التقدير في فرنسا. والسبب في ذلك يعود بشكل خاص الى أن دركهيم كان مؤسس المدرسة الفرنسية في الاجتماعيات وناشر مجلة «العام الاجتماعي» L'Année Sociologique ورغم أن دركهيم كان يُباهى بين الدين والمجتمع، فإن كتابه «الأشكال البسيطة...» لم يكن يمثل بالمعنى الفعلي مساهمة في اجتماعيات الدين. الأمر الذي سيحققه، فيما بعد، بعض تلامذة دركهيم البارزين اذ نشروا كتباً مهمة في هذا المجال. فتجدر الاشارة بشكل خاص الى اجتهادات مارسيل غرانيه⁽¹⁰⁾ حول ديانة الصين القديمة، والى دراسات ل. غرنيه حول المؤسسات الدينية الاغريقية⁽¹¹⁾.

أما لوسيان ليقي - برويل فقد كان له موقف خاص⁽¹²⁾. فقد كان فيلسوفاً من حيث إعداده وتوجهاته. ثم اشتهر بمقولته عن «العقلية البدائية». إذ كان يرى أن «البدائي» منخرط بضرب من المشاركة الغيبية مع العالم المحيط به، وانه لهذا السبب عاجز عن التفكير الصحيح. وكان ليقي - برويل يعتقد أن فهم هذا النمط من العقلية ما قبل المنطقية من شأنه أن يساعد الباحث المعاصر على ادراك معنى الرموز والأساطير ووظيفتها، وصولاً من ثم إلى فهم الديانات البدائية والغابرة. لقد لاقت فرضية العقلية ما قبل المنطقية نجاحاً كبيراً. ورغم انها لم تتل موافقة النياسين⁽¹³⁾ أبداً، فإنها كانت موضع نقاشات حامية من جانب النفسانيين والفلاسفة. وظن يونغ أنه وجد في المشاركة الغيبية واحداً من الأدلة التي تؤكد على وجود لا وعي جماعي. غير أن ليقي - برويل، في أواخر سني حياته، أعاد النظر في فرضيته، ثم تخلّى عنها. ومات دون أن يجد متسعاً من الوقت لعرض تصوراته الجديدة حول هذه المسألة (وقد نشرت دفاتره Carnets بعد وفاته، على يد لينهارت عام 1948). ورغم أن كتابات ليقي - برويل الأولى كانت تقوم على فرضية مغلوطة فإنها لم تكن تخلو من فائدة وقيمة. اذ إنها ساهمت في تعزيز الاهتمام بمجالات الإبداع الروحي لدى المجتمعات الغابرة.

أما تأثير مارسيل موس، وهو أحد أهم علماء عصره وأكثرهم تواضعاً، فقد كان أقلّ بداهة لكنه اشدّ عمقاً واتساعاً.

- (10) «ديانة الصينيين»، «رقصات وخرافات الصين القديمة»، «الحضارة الصينية»، «الفكر الصيني».
- Marcel Granet, «Le religion des chinois», (Paris, 1922) «Dances et legendes de la chine ancienne» (2 vol. Paris, 1926), «La civilisation Chinoise» (Paris, 1929) «La pensée chinoise» (Paris. 1934).
- (11) انظر ل. غرنيه وأ. بولانجيه: «عبقرية الاغريق في الدين» باريس 1932.
- L. Grenet et A. Boulanger, «Le Génie grec dans la religion», Paris. 1932.
- (12) تقدم ليقي - برويل فرضيته حول وجود «العقلية البدائية» في كتابه «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا» (باريس، 1910) وفي كتابه الآخر «العقلية البدائية» (باريس، 1922). غير أن بعض كتاباته اللاحقة لا تقل أهمية في نظر مؤرخ الأديان عن الكتابين المذكورين. انظر بشكل خاص «النفس البدائية» (باريس، 1927) «الغبي والطبيعي في العقلية البدائية» (باريس، 1931) و«الأساطير البدائية»، باريس 1935.
- Lévy-Brahl: «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures» (1910), «La mentalité primitive» (1922); «L'âme Primitive» (1935), «La mythologie primitive» (1931), «Le sur naturel et la nature dans la mentalité primitive» (1927).
- (13) انظر: شميت، مجلة اتروپوس، 7 (1912).
- W.Schmidt Anthropos, 7 (1912) p. 268-269.
- O. Leroy. «La raison primitive» (Paris 1927) p. 47 et s.
- لوروا، «العقل البدائي» (باريس، 1927) ص 47 وما يليها.
- Raoul Allier, «Le non civilisé et nous» (Paris, 1927).
- راوول أليه «نحن والانسان غير المتحضر»، باريس، 1927.
- R. Thurnwald, in Deutsche Literatur Zeitung (1928).
- تورنوالد، ومجلة الآداب الالمانية» (1928) ص 486-494.
- غولدنوبزر، «فجر الحضارة» ص 380-389.
- لوي، «تاريخ النظرية الإناسية»، ص 216-221.
- أيفانز برتشارد، «نظرية الديانة البدائية» أكسفورد، 1965 ص 78-99.

فمقالاته عن الأضحية والسحر والهبة بما هي شكل بسيط من أشكال التبادل تعدّ من كلاسيكيات الإناسة⁽¹⁴⁾. ومن المؤسف انه لم ينجز كتابه الكبير opus magnum وهو عبارة عن مصنف في النياسة باعتبارها علم الواقعة المجتمعية الكلية، لكن دروسه والمثل الذي ضربه في حياته أثرا في عدد كبير من مؤرخي الأديان الفرنسيين، نذكر منهم جورج دوميزيل وموريس لينهارت. ويمثل كتاب «دو كومو» Do Komo الذي نشره لينهارت واحدة من أكثر المساهمات حيوية واشدها حثا على فهم الأسطورة والطقس لدى البدائيين⁽¹⁵⁾.

وليس يسعنا كذلك أن ننسى كتابات المستفرقين الفرنسيين. وخاصة كتابات مارسيل غريول وتلامذته⁽¹⁶⁾. ففي كتاب شيق بعنوان «اله الماء» (1948) عرض غريول للتقاليد الأسطورية الباطنية عند معشر الدوغون. وكان لهذا الكتاب نتائج هامة من حيث إعادة تقييم «الديانات البدائية» إذ إنه كشف عن مؤهلات مدهشة لدى الدوغون في مجال النظر الذهني المنظم وليس عن حرققات صيبانية على نحو ما كان يُفترض «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 الا بعد أن أقام الرجل مرات متتالية بين ظهرانيهم، كما انهم لم يفعلوا ذلك الا في المناسبات الملائمة فقط. فيحق للمرء اذن، بناء على «اله الماء»، أن يرتاب في معظم الكتابات التي تعالج «الديانات البدائية» بأن تعرض وتفسر ما يكاد يقتصر على مظاهرها الخارجية، أي على ما هو أقل ما فيها شأنًا.

وقد قدّم بعض النياسين الفرنسيين الآخرين مساهمات هامة من أجل فهم الحياة الدينية في المجتمعات الأمية. نذكر منها دراسات ألفرد مترو حول ديانات امريكا الجنوبية وهايتي. والدراسات المفردة التي وضعها جورج بالاندييه حول الاجتماعيات الأفريقية، وخاصة أعمال كلود ليفي ستراوس حول الطوطمية وبنية الأسطورة وعمليات «الفكر البري» بشكل عام، وهي أعمال تحظى بشعبية واسعة ومتزايدة. والحق أن ليفي ستراوس ينفرد في كونه قد استقطب اهتمام الجمهور المثقف «بالبدائيين»، هذا الاهتمام نفسه الذي كان ليفي - برويل قد أثاره منذ خمسين عاماً⁽¹⁷⁾.

إن وقع اجتماعيات الدين بالمعنى الحرفي - أي بالمعنى الذي قصده ماكس فيبر وأرنست ترولتش، مثلاً - كان يُلتصق على موازاة تأثير دركهايم. فاقصر باديء الأمر على ألمانيا، ولم يصل الى الولايات المتحدة وامريكا الجنوبية الا بعد الحرب

- (14) مُجمّع معظم هذه الدراسات في كتاب نشر بعد موت موسّ بعنوان «اجتماعيات وإناسة» (باريس، 1950) مع مقدمة قيّمة لكلود ليفي ستراوس - Marcel Mous, «Sociologie et anthropologie», Paris, 1950.
- (15) موريس لينهارت: «دو كومو. الشخص والأسطورة في العالم الميلانيزي» (باريس، 1947).
- (16) M. Leenhardt, «Do Komo. Le Personne et le mythe dans le monde mélanésien» (Paris, 1947).
- انظر: م. غريول، «اله الماء، مقابلات مع اوغوتجيل» باريس، 1948.
- M. Griaule, «Dier d'eau, entretiens avec Ogotemméli», Paris, 1948.
- وأيضاً: مايكل ماندلسون، «بعض النزعات الراهنة في الإناسة المجتمعية في فرنسا»، مجلة الاجتماعيات البريطانية، 9 (1958) 270-251.
- E. Michael Mendelson, «Some present trends of social Anthropology in France», The British journal of Sociology 9, (1958) p. 251-270.
- (17) الفرد مترو «القرود الناهيتي» (باريس، 1958). «الديانات وأفعال السحر الهندية في امريكا الجنوبية» (باريس 1967).
- A. Métraux, «Le Vaudou haïtien» (Paris, 1958). «Religion et magics indiennes d'Amérique du sud» (Paris, 1967).
- ج. بالاندييه، «الاجتماعيات الراهنة لافريقيا السوداء» (باريس، 1955).
- G. Balandier, «Sociologie actuelle de l'Afrique noire» (Paris, 1955).
- ك. ليفي ستراوس، «الطوطمية في ايامنا» (باريس 1962)، «الفكر البري» (باريس، 1962)، «النبي والمطبوخ» (باريس 1964).
- C. Lévi-strauss, «Le Totémisme aujourd'hui» (Paris, 1962) «La pensée sauvage» (Paris, 1962), «Le Cru et le cuit» (Paris, 1964).

العالمية الثانية. إن اجتماعيات الدين بمعناها الفعلي لم تدخل الى فرنسا إلا في مرحلة متأخرة، لكنها ما لبثت أن شهدت منذ نهاية الحرب الأخيرة نمواً سريعاً. يكفي أن نشر هنا الى غابرييل لوبرا والى فريق الباحثين الشبان الذين نشروا «أرشيف اجتماعيات الأديان»⁽¹⁸⁾. وفي الولايات المتحدة قدّم تالكوت بيرسون⁽¹⁹⁾ وملتون ينجر⁽²⁰⁾ وجواشيم واش مساهمات قيمة. فنشر واش «Einführung in die Religionssoziologie» عام 1931، ولم ينشر كتابه الرئيسي «اجتماعيات الدين» الا بعد ثلاثة عشر عاماً⁽²¹⁾. ويتخذ الموقف المنهجي الذي تبناه واش أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا. فقد كان الرجل مؤرخاً للأديان بالدرجة الأولى أو، بشكل أدق، اختصاصياً بعلم الأديان الذي لا تشكل اجتماعيات الدين، في نظره، الا فرعاً من فروع (الى جانب تاريخ الأديان وتجليات الدين ونفسانياته). لقد انصرف واش طيلة حياته الى حلّ مشكلة التأويل، وما زال كتابه Das Verstehen (في التأويل) وهو في ثلاثة مجلدات (1933-1926) يعتبر الكتاب الأساسي في هذا الموضوع. كان واش يشعر بضرورة النظر الجدلي الى التكيف المجتمعي للحياة الدينية فضلاً عن الاطار المجتمعي لمختلف التعبيرات الدينية. غير أنه كان يرفض التصوّر المتطرف الذي لم تكن الحياة الدينية بالنسبة اليه الا ظاهرة تطفو على سطح البنية المجتمعية. لقد حرص على تحويل اهتمام المشتغلين باجتماعيات الدين نحو علم الأديان Religionswissenschaft، لكنه لم ينجح في ذلك نجاحاً كبيراً. إذ إن معظم هؤلاء الاختصاصيين، لا سيما من كان منهم في العالم الانكلو- ساكسوني، كانوا يميلون الى الاعتقاد بأن الوسائل التي يعتمدونها كافية لتوضيح البنى الدينية والأحداث الدينية. ويستطيع المرء، الى حدّ ما، أن يفهم هذا الموقف. إذ إن كل فرع من فروع المعرفة يسعى الى تغطية ما أمكنه من المجالات. الى ذلك، فإن النموّ الكبير الذي عرفته العلوم المجتمعية خلال السنوات الخمسين الأخيرة من شأنه أن يحضّ الباحث في اجتماعيات الدين على اتخاذ الموقف المستقل، إذ يبدو بمعنى من المعاني أن اجتماعيات الدين أكثر «علمية» وفائدة من فروع علم الأديان الأخرى، وذلك في نطاق الحضارة الغربية على الأقل.

- (18) غ. لوبرا «دراسات في الاجتماعيات الدينية» (مجلدان، باريس 1955-1956). «أرشيف اجتماعيات الأديان»، 1 (ك 2 - حزيران 1956) و 13 (ك 2 - حزيران 1962). انظر أيضاً «اجتماعيات الأديان. الاتجاهات الراهنة للبحث ولائحة بالمراجع» (باريس، اوينيسكو، 1956)؛ «كورنت سوسولوجي» 1:5.
- Gabriel Le Bra, «Etudes de sociologie religieuse (2 vol. Paris 1955-1956). «Archives de Sociologie des religions», 1 (Janv.-Juin 1956) et 13 (Janv.-Juin 1962). «Sociologie des religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies (Paris, UNESCO, 1956). «Current Sociology», 5:1.
- (19) تالكوت بيرسون، «التطور النظري لاجتماعيات الدين»، مجلة تاريخ الأفكار (1944): 176-190. «مقالات في الاجتماعيات: النظرية المجردة والتطبيق» (1949).
- Talcot Parsons, «The Theoretical development of the Sociology of Religion», Journal of the history of ideas (1944): 176-190. «Essays in Sociological theory Pure and Applied (Glenoce, Illinois, 1949).
- (20) ج. ملتون ينجر «الوضع الراهن لاجتماعيات الدين»، مجلة الدين، 31 (1951): 194-210. «الدين، المجتمع والفرد: مدخل لاجتماعيات الدين»، (نيويورك، 1957).
- J. Milton Yinger, «Present status of the Sociology of Religion», Journal of Religion, 31, (1951): 194-210. «Religion, Society and the individual: An introduction to the Sociology of religion (New Yerok, 1957).
- (21) حول جواشيم واش انظر جوزف م. كيتاغوا: «جواشيم واش واجتماعيات الدين»، أرشيف اجتماعيات الأديان، 1 (ك 2 - حزيران 1956): 40-25. وهنري ديروش، «الاجتماعيات والالهيات في النمطة الدينية عند جواشيم واش»، المجمع ذاته ص 41-43. ومقدمة ج. م. كيتاغوا «حياة جواشيم واش وفكره» لمؤلفات واش التي نشرت بعد وفاته «الدراسة المقارنة في الأديان» (نيويورك، 1958). انظر أيضاً لائحة بعدد من المراجع عن واش في أرشيف اجتماعيات الأديان، 1 (1956): 64-69.
- Joseph M. Kitagawa, «Joachim Wach et la sociologie de la religion», Arch. de sociologie des religions, 1 (Janv.-Juin 1956): 25-40. Henri Desrosche, «Social et Théologie dans la typologie religieuse de joachim wach», ibid., p. 41-63. L'introduction de J.M. Kitagawa («Life and thought of Joachim Wach») à l'oeuvre postume de Wach, «The Comparative study of religions» (New York, 1958) P. XIII-XLVII. Voir aussi une bibliographie de Wach dans «Arch. de sociologie des religions», 1 (1956): 64-69.

مهما يكن من أمر، فإن اجتماعيات الدين قدّمت لعلم الأديان العام وما زالت تقدّم إسهامات هامة. فالسوانق الاجتماعية تساعد العالم على فهم السياق الحيّ الذي تندرج وثائقه ضمنه، وتقيه شرّ الانزلاق وراء تفسير الدين تفسيراً مجرداً. والحق أنه ليس هناك أمر ديني «محض». فالشأن الديني هو دائماً شأن تاريخي واجتماعي وثقافي ونفسي في الوقت نفسه، إذا شئنا أن نقصر على ذكر أهم أوجهه الأخرى. وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدّد دائماً على هذه الدلالات المتعددة فلأن من المفترض به بالدرجة الأولى أن يركّز على ما في وثائقه من دلالة دينية. وإنما يبدأ الالتباس عندما يُؤخذ وجه واحد فقط من أوجه الحياة الدينية بوصفه جوهرياً وذا دلالة، بينما تُعتبر الأوجه أو الوظائف الأخرى بمثابة الثانوية أو حتى الوهمية. لقد أتبع دركهايم وآخرون غيره من المشتغلين على اجتماعيات الدين منهجاً اختزالياً كهذا. بل إن فرويد برهن في كتابه الطوطم والحرام عن اختزالية أشدّ من هذه وأبقى.

نفسانيات الأعماق وتاريخ الأديان

يرى فرويد أن في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية جريمة قتل أصلية. كان فرويد قد أخذ بتصور اتكنسون الذي يقول: إن الجماعات الأكثر بدائية كانت تتقوم «بذكر راشد وبعده من الإناث ومن الذكور الشبان الذين سرعان ما يطردهم كبير الجماعة عندما يبلغون سنّاً يصبحون معها قادرين على منافسته وإثارة غيرته»⁽²²⁾. وحسباً لهذه المسألة، على ما يرى فرويد، عمد الأبناء المطرودون إلى قتل أبيهم، ثم أكلوه وتفاشوا الإناث فيما بينهم. يقول فرويد: «أما أن يكونوا قد اكلوا جثة أبيهم، فليس في الأمر ما يدهش على الإطلاق نظراً لكونهم متوحشين من أكلة لحوم البشر». إن الوليمة الطوطمية، التي ربما كانت أول عيد في تاريخ البشر، تكون والحالة هذه تكراراً أو احتفالاً بذكرى ذلك الحدث العظيم والإجرامي الذي شكّل نقطة انطلاقٍ لأمرٍ كثيرة كالتنظيمات المجتمعية، والقيود الخلقية والأديان»⁽²³⁾. وكما يشير فلهم شميت فإن فرويد «يزعم أن الله هو عبارة عن تجميل لصورة الأب الفعلي والجسدي للكائنات البشرية، لا أكثر ولا أقل. ومن هنا، أن من يُقتل ويُضحى به أثناء طقوس التضحية الطوطمية ليس سوى الله نفسه. وما جريمة قتل الأب - الإله هذه الا الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها البشرية منذ القدم. ثم يجري التكفير عن هذا الشعور الدامي بالإثم بواسطة تلك الميتة الدموية التي ماتها السيد المسيح»⁽²⁴⁾.

لقد تعرّض اجتهاد فرويد حول الدين لانتقادات عديدة ورُفض رفضاً كلياً من جانب النياسين ابتداءً من ريفرز وبواس وانتهاءً بكروبر ومالينوفسكي وشميت⁽²⁵⁾. لقد لخص شميت أهم الاعتراضات النياسية على التركيبات الفاضحة التي جاءت

(22) أ. ل. كروبر، «الطوطم والحرام: تحليل نفسي نياسي»، مجلة الأناس الأمريكي، 22 (1920): 48-55. ذكرها شميت في «أصل الدين وتطوره»، ص 110.

- A.L. Krober, «Totem and Taboo: An Ethnological psycho-analysis», American Anthropologist, 22 (1920): 48-55, cité par W. Schmidt dans «Origin and Growth of Religion», p. 110.

(23) س. فرويد، «الطوطم والحرام» (ترجمه عند الألمانية س. جانكليفيتش، باريس 1951) ص 195-196.

-S. Freud, «Totem et Tabou». tr. de S. Jankélévitch, Paris, 1951, p. 195-196.

(24) ف. شميت، «أصل الدين وتطوره»، ص 112.

(25) انظر ريفرز، «رمزية الولادة الجديدة»، فولكلور، 33 (1922) ص 23-14.

- W.H. Rivers, «The symbolism of Rebirth», Folklore, 33 (1922) 14-23.

- بواس، «مناهج النياسية»، الأناس الأمريكي، 12 (1920): 311 وما يلي.

- F. Boas, «the Methods of Ethnology». American Anthropologist, 12, (1920): 311 sq.;

في «الطوطم والحرام» كما يلي: 1. أن الطوطمية لا وجود لها في بدايات نشأة الدين. 2. أن الطوطمية ليست ظاهرة عامة وبالتالي فإنها ليست مرحلة لازمة لدى جميع الشعوب. 3. أن فرازر سبق له أن برهن أن من أصل مئات القبائل الطوطمية هناك أربع قبائل فقط تقوم بطقوس تتعلق باحتفال قتل «الطوطم - الآله» وأكله (وهو طقس يعتبره فرويد عنصراً ملازماً للطوطمية) وأن هذا الطقس، فوق ذلك، لا علاقة له بأصل التضحية وتقديم القرابين لأن الطوطمية لا وجود لها لدى الثقافات القديمة. 4. أن «الأقوام ما قبل الطوطمية لا تعرف شيئاً عن أكل لحوم البشر، وأن قتل الأب عندها أمر مستحيل نفسانياً واجتماعياً وأخلاقياً». 5. وأخيراً «أن العائلة ما قبل الطوطمية - واذن أقدم العائلات البشرية التي يسعنا أن نأمل بمعرفة أي شيء عنها بواسطة النباشة - لم تتخذ شكل الفوضى الجنسية المعممة، ولا شكل الزواج الجماعي، لأن هذين الشكلين لم يكن لهما وجود على حدّ علم أكبر الأناسين»⁽²⁶⁾.

لم يُقم فرويد اعتباراً لهذه الانتقادات. لكن بعض تلامذته كانوا يحاولون من حين لآخر دحض اعتراضات كروبر ومالينوفسكي، كما أن المحللين النفسيين من ذوي الإعداد الإنساني كانوا يقترحون حججاً نياسية جديدة⁽²⁷⁾. ليس من الضروري أن نتوقف عند هذا السجال. فمن أجل الحكم على مساهمة فرويد في عملية فهم الدين، ينبغي التمييز بين اكتشافه الرئيسي، أي بلورة نظريته في اللاوعي وتركيزه على التحليل النفسي، وبين تصورات النظرية حول أصل الحياة الدينية وبنيتها. وباستثناء المحللين النفسيين وبعض المهواة المتبدئين المتحمسين، لم يوافق العالم العلمي على النظرية المطروحة في «الطوطم والحرام». غير أن صياغة فرويد لنظريته في اللاوعي كان لها أن تشجع دراسة الرموز والأساطير، وهي مسؤولة، جزئياً، عن هذا الاهتمام الحديث بالديانات والأساطير الغابرة منها والشرقية (انظر أدناه، ص 100). إن على مؤرخ الأديان أن يعترف بفضل فرويد لأنه برهن أن الصور والرموز تبلغ «مراسيلها» حتى ولو كان الفرد غير واع لها. ومن ثم، فللمؤرخ ملء الحق بأن يقوم بعمله الاجتهادي والتأويلي حول رمز من الرموز دون أن يتساءل بالضرورة عن عدد الأفراد الذين يفهمون كل دلالات هذا الرمز ومضامينه في مجتمع مخصوص وفي زمن تاريخي معلوم.

أما اختزالية فرويد، فلا تشكل في نظر مؤرخ الأديان الا تحدياً جديداً وعنصراً تحريضياً آخر. فهي تحث على التنقيب في أعماق النفس وعلى الأخذ بعين الاعتبار تلك الافتراضات النفسانية المسبقة وذلك السياق النفساني للتجليات الدينية. بل إن بوسعنا القول إن اختزالية فرويد قد فرضت على مؤرخ الأديان أن يميز تمييزاً أوضح بين ما يمكن تسميته «الجنينية الروحية» و«التكوّن الروحي». لقد كان لاكتشافات فرويد آثار شديدة في العالم الحديث بحيث إن المتحمسين لها ظلوا لفترة من الزمن لا ينظرون إلى القيم الروحية وإلى الأشكال الثقافية إلا من حيث صيغتها الجنينية. غير أنه صار من البديهي أن نقول إن الحالة لم تكن تفسّر وضعيّة الإنسان البالغ وصيغة كينونته في هذا العالم. والحق أن الجنيني لا يتخذ معناه ودلالته إلا بمقدار

- مالينوفسكي، «الجنس والقمع والمجتمع البرّي»، لندن، 1927.

- B. Malinowsky, «Sex, repression and savage Society», London 1927.

(26) شميت، «أصل الدين وتطوره»، ص 115-112. وقد برهن فولهارد أن أكل لحم البشر ظاهرة متأخرة جداً في التاريخ. انظر كتابه «حول أكل لحوم البشر»، شتوتغارت (1939).

- E. Volhard, «Der Kannibalismus» (Stuttgart, 1939).

(27) انظر بنيامين نلسون، «علم المجتمع والأساطير الطوباوية وعقدة أوديب»،

- Benjamen Nelson, «Social Science, Utopian Mythos and the Oedipus Complex», Psychoanalysis and Psychoanalytic review, 45 (1958): 120-126.

- ماير فورتس، «مالينوفسكي وفرويد»، المرجع نفسه، ص 145-127.

- Meyer Fortes, «Malinowsky and Freud», ibid, p. 127-145.

وضعه على صلة بالإنسان البالغ وبالمقارنة معه. وليس الجنين هو ما «يُفسّر» الإنسان. إذ إن صيغة كينونة الإنسان المخصوصة في هذا العالم تتكوّن بالضبط بمقدار ما لا يعود يتمتع بوجود جنيني⁽²⁸⁾.

عندما نشر ك. غ. يونغ كتابه «تحولات الباء ورموزه» كان ذلك ابذاناً بانفصاله عن فرويد. كان يونغ، خلافاً لفرويد، متأثراً بوجود قوى جامعة مبنوثة في ما بين الأشخاص وفي قرارة نفوسهم. كانت أوجه التماثل الصارخة بين الأساطير والرموز والأشكال الأسطورية لدى شعوب وحضارات شديدة التباعد والانفصال هي التي دفعت يونغ بشكل خاص الى وضع فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي. وقد لاحظ أن محتويات هذا اللاوعي الجماعي تتجلى عبر ما سَمّاه «الأنماط النموذجية». واقترح يونغ تحديدات شتى للنمط النموذجي كان آخرها تحديداً يجعل من هذا النمط «بنية للسلوك» أو نزعة تشكّل جزءاً من الطبيعة البشرية. وكان يرى أن أهم الأنماط النموذجية هو نمط الذات Soi ويشتمل هذا المفهوم، عنده، على مقولة الإنسان بكيّته. لقد اعتقد يونغ أن الإنسان، مهما كانت الثقافة التي ينتمي إليها، ينحو - عبر ما سَمّاه بعملية الفردنة - نحو تحقيق الذات. كما رأى أن رمز الذات في الحضارة الغربية هو السيد المسيح، وأن تحقيق الذات هو الفداء. وخلافاً لفرويد الذي كان يحقّر الدين، كان يونغ مقتنعاً بأن للتجربة الدينية دلالة وغاية، وأنه لا ينبغي بالتالي أن تتحلّص منها بتوسّل التفاسير الاختزالية والاجتزائية⁽²⁹⁾. وقد شدّد أيضاً على تعدّد قيم الأشكال والصور الدينية في اللاوعي (كما يذكر بالأهمية التي كان يوليها رودلف أوتو لهذا التعدّد في وصفه للظواهرات numineux). إلى ذلك، فقد درس يونغ الديانات الغابرة والشرقية دراسة متأنية. بحيث حثّت مساهماته عدداً كبيراً من مؤرخي الأديان على تعميق أبحاثهم⁽³⁰⁾.

رودلف أوتو

رغم أن كتاب رودلف أوتو الشهير Das Heilige («في المقدّس») الذي نشر عام 1917 لا يُعتبر من كتب النفسانيين، فإن من الممكن الإشارة إليه في السياق الذي نحن فيه. فقد وصف أوتو مختلف صيغ التجربة numineux وحلّلها بدقة نفسانية كبيرة. حتى أن مفرداته - mysterium termendum و majestas و mysterium fascinans الى آخره⁽³¹⁾ - أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المصطلحات الشائعة. لقد شدّد أوتو في «المقدّس»، وبصورة تكاد تكون حصرية، على الطابع اللاعقلاني

(28) م. الياد، «الأساطير والأحلام والأسرار»، باريس، 1957، ص 162 وما يليها.

- M. Eliade, «Mythes, rêves et mystères», Paris, 1957, p. 162 sq.

(29) جُمعت أهم كتابات يونغ حول الدين في المجلد الحادي عشر من مؤلفاته الكاملة:

«Zur Psychologie Westlicher und Östlicher Religion»

«حول سيكولوجية الدين الشرقي والدين الغربي»، (زوربخ، 1963) انظر أيضاً Psychologie und Alchimie (النفسانيات والخيّمياء، ط 2، زوربخ، 1952). و Gestaltungen des Unbewussten («تمثّلات اللاوعي»، زوربخ، 1954). و Symbolik des Geistes («رمزيّة الروح»، زوربخ، 1953) و Von den Wurzeln des Bewusstseins و «من جذور الوعي»، (زوربخ، 1954) و Aion. Untersuchungen zur symbolgeschichte و «أبحاث حول تاريخ الرمز» (زوربخ، 1951).

و حول تفسير يونغ للدين انظر: ايرا بروغوف، «نفسانيات يونغ ودلالاتها المجتمعية»، Jung's psychology and its social Meaning, New York, 1953. و R. Hostie, «Du mythe à la religion. من الأسطورة الى الدين نفسانيات يونغ التحليلية». و Victor White «Soul and psyché» London 1960. و La psychologie analytique de C.G. Jung, Paris, 1955 و gion. و فيكتور وايت، «الروح والنفس»، لندن، 1960.

(30) نذكر من بينهم هاينريخ زيمر وكارل كيريني وجوزف كاميل وهنري كوربان. انظر أيضاً، ارنيس نيومان في كتابه «تاريخ أصل الوعي»، زوربخ، 1949 و «الأم العظيمة»، زوربخ، 1956.

- Eric Neumann: «Ursprungsgeschichte des Bewusstseins» (Zurich, 1949) et «Die Grosse Mutter» (Zurich, 1956).

(*) باللاتينية في النص -

للتجربة الدينية. ويكاد المرء يميل الى اعتبار اوتو - من فرط الشعبية الواسعة التي لقبها كتابه - بمشابه الكاتب «العاطفي»، أو كوريت مباشر لشليمر مباشر. لكن كتبه أعقد وأغنى مما قد يتبادر الى الذهن، بل يُستحسن النظر اليه كفيلسوف من فلاسفة الدين يشتغل على وثائق في تاريخ الأديان والصوفية لم يسبقه الى الاشتغال عليها أحد.

لقد كان لأوتو تأثير في عامة المثقفين الغربيين، وخاصة الألمان منهم، أكثر من تأثيره في مؤرخي الأديان الفعلين أو أهل اللاهوت. وهو لم يتطرق الى مشكلة الأسطورة والفكر الأسطوري، وهي التي كان لها أن تثير اهتماماً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية. فربما كان هذا هو السبب الذي جعل تحليلاته لمختلف «العوالم الدينية» تبدو ناقصة، رغم ما هي عليه من جمل وروعة. لكن أهمية أوتو تكمن في أسباب أخرى: فهو قد أشار الى ما يمكن أن يقوم به تاريخ الأديان من دور في تجديد الثقافة الغربية المعاصرة. وقد شبه «الوساطة» التي أقامها دي ويتي De Wette في لاهوته بين العقلاني واللاعقلاني بالجهود التي بذها كليمنتوس الاسكندراني وأوريجينوس من أجل التوفيق بين الفلسفة الوثنية والوحي المسيحي. ومن الممكن جداً أن يكون أوتو قد انتدب نفسه للقيام بمهمة مماثلة، أي بمهمة الوسيط بين الـ *révélatio generalis* والـ *révélatio specialis*^(*)، بين الأفكار الدينية الهندوروبية والسامية وبين نمطي الصوفية الشرقي والغربي⁽³¹⁾.

من كتاب «في أصل فكرة الإله» إلى الإناسة المجتمعية

عندما أنجز كتاب *Der Ursprung der Gottesidee* (في أصل فكرة الإله) عام 1955، أي بعد عام من وفاة مؤلفه فلهم شमित، كان عدد صفحاته يتخطى 11000 صفحة! فلا عجب إذن في أن تكون قلة من مؤرخي الأديان قد قرأت هذا السفر الضخم. ورغم مبالغة مؤلفه في اعتماد الأسلوب السجالي (خاصة في المجلد الأول) والانسحاق وراء الميول التقريظية، فإن «في أصل فكرة الإله» يظل كتاباً عظيماً. فمهما يكن موقفنا من نظريات شमित حول أصل الدين وتطوره، يتوجب علينا أن نقدر ثقافته الهائلة وطاقته الكبيرة. لقد كان فلهم شमित بلا أي شك واحداً من أكبر اللسانين والنياسين في عصرنا هذا.

لقد تأثر شमित تأثراً شديداً باكتشاف اندرو لانغ للآلهة الكبار لدى شعوب شديدة البدائية، كما انه دهش من ناحية أخرى للبلبله المنهجية التي وقع فيها هذا العالم السكوتلاندي البارز (انظر ادناه ص 95). لقد أدرك شमित انه ليس من الممكن الاجابة عن سؤال حاسم وجذري مثل السؤال عن أصل مقولة الإله من دون أن يتبع المجيب قبل كل شيء منهجاً تاريخياً شديداً التماسك، صالحاً للتمييز بين التشرّحات الثقافية في المجتمعات المسماة بدائية وقادراً على توضيح أمرها. ان شमित يعترض اعتراضاً شديداً على المقاربات غير التاريخية التي يعتمدها تيلور وفرازز ودركهام ومعظم الأناسين. وكان واحداً من أوائل الذين ادركوا أهمية النياسة التاريخية التي اعتمدها غرابنر، لا سيما مقولته حول الحقل الثقافي أو الدورة الثقافية *Kulturkreis*. فالتشرّح التاريخي كان يساعده على التمييز بين التقاليد الغابرة، بل «الأولائية»، وبين التطورات والتأثيرات اللاحقة. في حالة استراليا، مثلاً، حاول شमित أن يبرهن على أن الإيمان باله أكبر كان أمراً مشهوداً على أقدم

(*) باللاتينية في الأصل وتعني: الوحي العام والوحي الخاص.

(31) إن النجاح الكبير الذي لقيه كتاب أوتو «في المقدس» الترجمة الفرنسية:

- Le Sacré, Trad. d'A. Jundt, 1949.

طغى على كتابه الآخرين اللذين لا يقلان أهمية: الأول «تصوّف الشرق وتصوّف الغرب»

«Mystique d'orient et mystique d'occident». trad. de l'allemand par J. Gouillard, Paris, 1951.

والثاني: «ملكة الاله والمسيح»، الطبعة الثانية، ميونيخ، 1940.

«Reich Gottes und Menschensohn», 2ed. Munich, 1940.

المستويات، في حين لم تكن الطوطمية معتمدةً الا لدى القبائل الأحدث عهداً من الناحية الثقافية. والنياسة التاريخية تعتبر أن قبائل جنوب شرق استراليا، البيجة (الأقزام)، وبعض قبائل شمال آسيا وأمريكا، فضلاً عن الفويجيين، بمثابة بقية من بقايا أقدم الحضارات في العالم. وكان سميت يعتقد أن الانطلاق من هذه الأحافير الحية يمكننا من إعادة تكوين الديانة الأولانية. وهذه الديانة كانت تقوم، برأيه، على الإيمان بإله أكبر أزلي، خالق كل شيء، موجود في كل مكان، رحيم، ويعيش في السماء. وقد توصل سميت الى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية، وفي كل الأمكنة، ديانة توحيدية أولانية Urmonotheismus. لكن التطورات اللاحقة التي أحاطت بالمجتمعات البشرية شوّهت المعتقدات الأصلية بل محت آثارها في كثير من الحالات.

بعد ذلك توصلت أبحاث روبرت هـ. لوي وبول رادن وغيرهما من النياسين الى شواهد تؤيد وجود إيمان بكائنات عليا لدى أقدم الشعوب⁽³²⁾. بالمقابل، فإن ما لا يمكن الموافقة عليه في طروحات سميت هو مقارنته العقلانية البحتة. والحق أن سميت كان يزعم أن البحث المنطقي عن السبب هو الذي دفع الانسان البدائي الى اكتشاف فكرة الله. فأهمل بذلك امراً بديهاً هو كون الدين ظاهرة شديدة التعقيد، وانه قبل كل شيء تجربة فريدة من جنسها متولدة عن التقاء الانسان بالشأن المقدس. وكان سميت أميل الى الاعتقاد بأن جميع العناصر اللاعقلانية تعود الى ذلك «التدهور الذي طرأ على الدين الأولاني الحنيف». والحق أننا لا نملك سبيلاً أو وسيلة لدراسة ذلك «الدين الأولاني». فأقدم الوثائق التي نملكها تعود الى حقبات قريبة نسبياً، اذ لا تعود بنا الى ما هو أبعد من العصر الباليوليتي، مما يجعلنا نهمل جهلاً مطبقاً كل ما يتعلق بالانسان ما قبل العصر الحجري وبما كان يفكر فيه طيلة مئات الألوف من السنوات التي انقضت على وجوده. صحيح أن الإيمان بكائنات عليا كان على ما يبدو امراً معروفاً عند أقدم الثقافات، لكننا نجد في هذه الثقافات نفسها عناصر دينية أخرى، مما يجعل من الأسلم والأوثق أن نطلق، في ضوء معلوماتنا عن الماضي السحيق، من الفرضية القائلة بأن الحياة الدينية كانت، منذ بدايتها، شديدة التعقيد، وأن التصورات «الرفيعة» كانت تعايش جنباً الى جنب مع اشكال «دنيا» من العبادات والمعتقدات.

لقد صُححت تصورات سميت من قبل مساعديه وتلامذته⁽³³⁾. كما قدّم بول شيبستا ومارتن غوسيندي وم. فانوثربرغ

(32) ر. هـ. لوي، «الديانة البدائية» ص 122 وما يليها.

- R. H. Lowie, «Primitive religion», P. VI, 122 S.

- ب. رادن «التوحيد لدى الشعوب البدائية»، نيويورك، 1924.

- P. Radin, «Monotheism among primitive people», New York, 1924.

- أ. نيوفهريس.

- A. W. Nieuwenhuis, «Der Mensch in der Werkelijkheid. Zijne Kenner in den heidenschen Gods dients (Leyde, 1920).

(33) فللهلم كويرز، «الانسان البدائي بصورة عاله»، نيويورك، 1952.

- Wilhelm Koppers, «Primitive man and his World Picture», New York, 1952.

- Josef Haekel, «Prof. W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des Vorkolumbischen Amerika», Saeculum, 7, 1956: 1-39.

«Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie», in Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift, Vienne, 1956

p. 17-90. - «Zur gegen wartigen Forschungssituation der Wiener schule der Ethnologie», in Beiträge oesterreichs zur Erforschung der vergangenheit und kulturgeschichte der Menschheit, Vienne, 1959, p. 127-147.

- جوزف هيكل، «تفسير البروفسور فيلهلم سميت للتاريخ الديني لأمريكا ما قبل الكولومبية»، 1907. «في المواقف الراهنة للأبحاث النياسية التاريخية»

في «مدرسة فينة لعلم الشعوب البدائية» فينة 1956، ص 17-90. «في الوضع الراهن لأبحاث مدرسة فينة حول النياسة» في «مساهمات النمسا في

نقص ماضي البشرية وتاريخها الثقافي»، فينة 1959، ص 127-147.

مساهمات قيّمة لفهم الديانات الغابرة⁽³⁴⁾. أما في الجيل الذي أعقب هؤلاء في مدرسة فينة فتجدد الإشارة الى جوزف هيكل⁽³⁵⁾ وكريستوف فون فورر - هيمندورف والكسندر سلافيك وكارل جتّمار^(*).

وقد حاول عدد آخر من النّاسيين من مختلف المشارب والاتجاهات أن يصفوا كيف تكون الدين في بداية امره وكيف تطور. فافترض بروس وجود مرحلة ما قبل الإحيائية نشأ فيها السحر وفكرة الاله الأكبر على السواء⁽³⁶⁾. وافترض ثورنوالد أن الإيمان بقديسية الحيوانات («Theriomisme») كان أمراً شائعاً وعماماً في ثقافات مرحلة القطاف، وأن الطوطمية تتفق مع ثقافات القناصين، وتشخيص الألهة (بالإحيائية والشيطانية، الخ). يختص بالزراعيين الأوائل، في حين أن الإيمان باله أكبر كان أمراً خاصاً بالشعوب الرعوية وحدها⁽³⁷⁾. هذا بينما ربط جنسن بين مقولتي الاله السساوي المبدع وسييد الحيوانات وبين أولى ثقافات القناصين من جهة، وبين ظهور الألهة من طراز ديمما Dema واسطورياتهم الدراماتيكية وبين المزارعين الأوائل، من جهة أخرى. وهو يرى أن الألهة الديمما قد تبدّلت في الثقافات العليا لتنشأ عنها مختلف أنواع الألهة المعروفة في حقبة الشرك وتعدد الألهة. وتجدد الإشارة الى أن مؤلفات جنسن ذات قيمة كبيرة، خاصة من حيث تحليلاتها التي تناول بالوصف والتوضيح عالم الأساطير لدى أوائل المزارعين⁽³⁸⁾.

كما أن هناك كتباً قيّمة عاجلت الحياة الدينية في مختلف الشعوب الغابرة، وضعها نياسون ألمان ونمساويون ممن لم يكن

- (34) انظر بشكل خاص ب. شيبستا، «حول نغريتو آسيا» المجلد الثاني. القسم الثاني: الدين والاسطوريات. مولنغ، 1957.
- P. Schebesta, «Die Negro Asiens» vol 2, 2ed partie: Religion und Mythologie (Mödling, 1957).
- م. غوسندي، «أرض الهنود المحرقة»، جزءان، مولنغ، 1931-1937.
- M. Gusinde, «Die Feuerland Indianer» (2 vol, Mödling, 1931 et 1937).
- (35) انظر لوائح المراجع عند هيكل، وفي الوضع الراهن لأبحاث مدرسة فيينة... «
- Hackel, «Zur gegen wartigen Forschungssituation», p. 141-145.
- Christoph von Fürer-Haimendorf, Alexander Slawik, Karl Jettmor. (*)
- (36) بروس «في أصل الدين والفن»، غلوبوس، 86 (1904-1905).
- «الثقافة الروحية للشعوب البدائية»، لايزيغ 1914. «إيمان وتصوف في ظلال الذات العلوية»، 1921.
- K.Th. Preuss, «Der Ursprung der Religion and Kunst», Globus 86, 1904-1905. «Der geistige kultur der Naturvolker» (Leipzig 1914); «Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens» (Leipzig 1926).
- (37) ثورنوالد، «نمو الروح الانسانية، نمو وظلال»، برلين، 1951.
- R. Thurnwald, «Des Menchegeistes Erwachen, Wachsen and Irren» (Berlin, 1951).
- (38) جنسن، «التصوّر الديني لثقافة قديمة»، شتوتغارت، 1948.
- A.E. Jensen, «Das religiose weltbild einer (ruhen Kultur) (stuttgart, 1948).
- «الأساطير والعبادات عند الشعوب البدائية» (فسيادن، 1951)
- «Mythus und kult bei Naturvolkern» (Wiesbaden, 1951) trad. (franç. de M. Metzger et J. Goffinet: «Mythes et cultes chez les peuples primitifs», Paris, 1954.

انظر مناقشة هذا الكتاب في:

Current Anthropology, 6. 1965: 199-214.

انظر أيضاً:

- كونز ديتمر، «علم الشعوب البدائية العام»، براونشفايك 1954.
- Kunz Dittmer, «Allgemeine volkerkunde» (Braunschweig, 1954, p. 73-120.
- جوزف هيكل، ضمن ليونارد آدم وهرمان تريبورن: «دروس من علم الشعوب البدائية»، شتوتغارت، 1958 ص 40-72.
- Joseph Hakel dans Leonard Adam et Herman Trimbom «Lehrbuch der Volkerkunde» (Stuttgart, 1958) p. 40-72.

لهم اسهام في النقاش الدائر حول أصل الديانة البدائية وتطورها. نذكر منها بعض مؤلفات ل. فروينوس وهـ. بومان حول الديانات والأساطير الافريقية. والدراسة المفردة التي وضعها مولان عن معشر الأريوا البولونيزيين. فضلاً عن كتابات فرنز مولر القيّمة عن ديانات أهالي أمريكا الشمالية الأصليين. ويستحق أ. فريدرك تنويهاً خاصاً بدوره الريادي اذ وضع دراسته حول ديانات القناصين الأوائل التي شقت الطريق أمام مذهب جديد في البحث⁽³⁹⁾.

أما الأناسون الناطقون بالانكليزية الذين اهتموا بدراسة الدين فينغي أن نذكر منهم روبرت هـ. لوي ويول رادن، إذ كلاً منها نشر مصتفاً عاماً في الديانة البدائية⁽⁴⁰⁾. ولعلّ كتاب لوي افضل ما هو متوفّر حالياً عن هذا الموضوع. فقد كتبه صاحبه بعيداً عن الدغماطية والاعتقادية، وناقش فيه مختلف الأوجه الهامة في الديانات الغابرة، آخذاً بالاعتبار السياق النفسي والمجتمعي فضلاً عن التشرّحات التاريخية. أما كتاب رادن فقد كتب بشيء من النفس الشخصي الذي يكاد يكون سجالياً. ويشدّد فيه المؤلف على العوامل المجتمعية - الاقتصادية الى جانب ذلك العامل الذي يسميه بالتكوين العصابي والصّرعي الذي يختصّ به الكهّان ومؤسسو الأديان. ومن قائمة الكتابات الطويلة التي نشرها فرانس بواس يستحسن أن نذكر هنا دراسته المفردة الأخيرة التي تناول بها ديانة الكواكيوتل وأساطيرهم. وقد انتج ألفرد كروبر وفرنك سيك وادوين لوب وغيرهم من النّياسيين الأمريكيين دراسات معمّقة حول الحياة الدينية في قبائل شتى. لكنّ أيّاً من هذه الدراسات لم تُكتب من منظور مقارن ولا من زاوية تاريخ الأديان، اللهم اذا استثنينا بعض اعمال روبرت ردفيلد وكلايد كلوكهوهن، فضلاً عن كتاب Patterns of culture (أنماط الثقافة) لروث بنديكت⁽⁴¹⁾.

بعد وفاة فرازر لم يحاول أيّ من الأناسين، في انكلترا، أن يضع دراسة شاملة لكل قطاعات الديانة البدائية. فركّز مالبينوفسكي انتباهه على سكان جزر تروبريان، وكانت مقارنته الوظيفية للأسطورة والطقس تستند الى ما شاهده من وقائع في تلك المنطقة. وقدم رد كليف براون في كتابه Taboo (المحرم) مساهمة فذة من حيث مقدرتها على فهم المعتقدات البدائية. أما الدراساتان المفردتان اللتان وضعهما ايثانز - برتشارد: «Withcraft, oracles and magic among the Azande» («العين والحيرة والسحر عند الأزندي»، 1937) و Nuer religion (ديانة النوير، 1956)، ودراسة ريمون فيرت «The work of the Gods in

(39) هـ. بومان، «ابداع الانسان في أساطير الشعوب الافريقية»، برلين، 1936.

- H. Baumann, «Schopfund und Urzit des Menschen in mythos afrikanischer Volker», Berlin, 1936.

- مولان، «الأريوا والمامايا»، فيسبادن، 1955.

- W.E. Muhlmann, «Arioi und Momaia», Wiesbaden, 1955.

- ف. مولر، «اديان هنود غابات امريكا الشمالية»، برلين، 1956.

- W. Muller, «Dioe religionen der Waldindianer Nordamerikas Berlin, 1956».

- أ. فريدرك، «بحث حول الفنص في العصور القديمة»، بايدونيا، 1948.

- A. Freidrich, «Die Forchung über das frühzeitliche Jägertum», Paideuna, 2, 1941.

(40) ر. هـ. لوي، «الديانة البدائية». ب. رادن، «الديانة البدائية» نيويورك 1937.

- R.H. Lowie, «Primitive Religion». P. Radin, «Primitive Religion», New York 1937.

(41) يضع كيتاغوا جردة بتاريخ الدراسات التاريخية - الدينية في الولايات المتحدة، في مقال له بعنوان «تاريخ الأديان في أمريكا». وذلك ضمن كتابنا المشترك «تاريخ الأديان: مقالات في المنهجية» (شيكاغو، 1959):

- M. Eliade et J.M. Kitagawa, «The history of religion: Essays in Methodology», Chicago, 1959, p. 1-30.

انظر أيضاً: كليفورد جيرتز، «الدين كاستم ثقافي»، ضمن كتاب مايكل بنتون: «مقاربات إنسانية لدراسة الدين»، لندن، 1966، ص 1-46. Clifford Geertz, «Religion as a Cultural system», in Michael Banton, ed. «Anthropological Approaches to the study of Religion», Londres, 1966, p. 1-46.

«Tokopia» (عمل الآلهة في توكوبا، 1940)، ودراسة ميدلتون «Lugbara religion» (ديانة اللوغبارا، 1960)، ودراسة لينهارت «Thereligion of the Dinka» («ديانة الدنكا» 1961)، فهي تشهد جميعاً على التوجه الراهن الذي تعتمده الإناسة المجتمعية البريطانية في دراستها لمشكلات الديانة البدائية. يبدو اذن أن عهد تيلور وفرانز وماريت قد مضى وانقضى. وإن الإناسة لم تعد تُعتبر مفتاحاً لمشكلات واسعة وعويصة كمشكلة اصل الدين وتطوره. هذه أيضاً إحدى النتائج التي توصل إليها كتاب حديث العهد وضعه ابشانز - برتشارد بعنوان «نظريات الديانة البدائية» (1965).

بتازوني ودراسة الدين ككل

أشرت في بداية هذا الفصل الى الدراسة المفردة التي وضعها رافائيل بتازوني حول الديانة البدائية في سردينيا. لم أشر إليها لألفت النظر الى أهميتها بقدر ما أشرت إليها لالفت النظر للأهمية التي ستكون لمؤلفها في ما بعد. فقد كان بتازوني واحداً من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جديّة لأبعاد فرعهم المعرفي. والواقع أنه حاول أن يغطّي حقل الـ AI-legemine Religion swissen schaft* (تغطية شاملة⁽⁴²⁾). وكان يعتبر نفسه مؤرخاً. قاصداً بذلك أن طرحه ومنهجه لم يكونا كطرح الباحث في اجتماعيات الدين أو نفسانياته ولا كمنهجها. لكنه كان يتطلع لأن يكون مؤرخاً للأديان (بالجمع) وليس اختصاصياً بهذا الحقل وحده أو ذلك. وهذا تمييز مهم. إذ إن عدداً من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون، «مؤرخي اديان» لأنهم لم يستعملوا الا مناهج وافتراضات تاريخية. غير أنهم في الواقع كانوا ملمين بديانة واحدة فقط، بل انهم لم يكونوا ملمين أحياناً الا بحقبة معينة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة. ولا شك في أن لمؤلفاتهم قيمة كبرى. فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين «علم عام في الأديان». فلنتذكر مثلاً مصنفات أ. كرون وف. أوتو حول الديانة الاغريقية، مؤلفات ل. ماسينيون وهـ. كوربان حول الاسلام، وكتابات هـ. اولدنبرغ وهـ. زيمر وهـ. فون غلاسناب حول الديانات الهندية، فضلاً عن مصنف بول موس الضخم Barabadur وكتاب جيوسيب نيوتشي الذي لا يقل ضخامة Tibetan Painted Scrolls أو مجلدات اروين غودناوت الاثني عشر Jewish symbols in the greco-roman Period (الرموز اليهودية خلال الحقبة الاغريقية - الرومانية). إن هذه المؤلفات تجعلنا نقدر أهمية هذا النمط من الأبحاث التاريخية. غير أن مؤرخ الأديان بالمعنى العام للكلمة لا يسهه أن يقتصر على حقل واحد. إذ إن بنية فرعه المعرفي بذاتها تلزمه بدراسة بعض الأديان الأخرى على الأقل، بحيث يستطيع أن يقارن بينها، وأن يدرك، بالتالي، أشكال التصورات والمؤسسات والسلوكات الدينية كالأسطورة والطقس والصلاة والسحر والتأهيل والاله الأكبر الخ . .

ومن حسن الحظ أن يكون بعض كبار الاختصاصيين مؤهلين في الوقت نفسه للبحث في ميادين أخرى: فسودربلوم ومور اللذان نشرا مساهمات هامة في حقل اختصاصيهما (الأول حول الديانات الايرانية والثاني حول اليهودية) كانت لهما شعبية واسعة بوصفهما «علّامتين». كما أن م. نلسون، عميد مؤرخي الديانة الاغريقية، كان قد درس أيضاً الفلكلور والمعتقدات البدائية، ويان دي فريز مؤرخ الديانات الجرمانية كان ثقة كذلك في ما يتعلق بديانة السلتيين وبالفلكلور والأساطوريات بشكل عام. أما أعمال فرانز اتهام فقد كانت تتراوح بين تاريخ الأديان الروماني والهليليني وبين التقاليد الايرانية والأسبوية الوسطى. وغطت أعمال جورج ديميزيل كل الديانات والاساطوريات الهندوروية. وكان البرايت اختصاصياً بالديانة الاسرائيلية لكنه نشر مساهمات هامة حول أديان أخرى في الشرق الأدنى القديم. وأخيراً فإن تيودور هـ. غاستر خبير

(42) نشر ماريو غانديني لائحة بمؤلفات بتازوني في «دراسات ومواد لدراسة تاريخ الأديان»، 31، 1961، 3-31.

- Mario Gandini, «Studie materiali di storia delle religioni», 31, 1961: 3-31.

(*) بالألمانية في النص الوضع الراهن للعلوم الدينية.

بالفلكلور وبالشرق الأدنى القديم معاً. وأن هذه اللائحة قد تستطيل كثيراً.

من البديهي أن يكون علماء آخرون من جيل بتازوني قد طرحوا بدورهم، على أنفسهم أن يغطوا حقل الوضع الراهن للعلوم الدينية بكلّيته. نذكر منهم على سبيل المثال كليمن وجيمس وفان در ليوي. رغم ذلك، لم يكن كليمن يتخطى، عادةً، حدود التأويل اللغوي رغم أن سعة اطلاعه لا يرقى إليها شك. وكان فان در ليوي يكتفي أحياناً بالمقاربة الانطباعية. في حين أن بتازوني كان يميل دائماً نحو التفسير التاريخي - الديني، بمعنى أنه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويسوقها باتجاه واحد عام. وكانت الأسئلة الكبيرة، رغم حساستها، لا تشبهه عن عزمه. هكذا، لم يتردد مثلاً في التصدي لمشكلات مثل أصل الديانة التوحيدية والالهة المساوية والأسرار والاعتراف بالمعاصي وزرادشت والديانة الآيرانية، والديانة الاغريقية، الخ. . . كانت معلوماته غزيرة ودقيقة، وكان أسلوبه واضحاً متوازناً أيقناً.

وكان بتازوني، وقد نشأ في ظل التأثير الشديد لتاريخية كورتشه، يعتبر الدين بمثابة الظاهرة التاريخية البحت. كان يشدد بحق على تاريخية كل فعل ابداعي ديني. كان يقول: «إن الحضارة الاغريقية لم تخرج من العدم. لم يكن هناك اغريقية خارج الزمان» ثم تكشف وتانجلت عرزم التاريخ. فكل ظاهرة مجتمعية هي ظاهرة تاريخية⁽⁴³⁾ جريباً على القول الشائع tout phainomenon est un genomenon. وكان بتازوني يشدد في هذا الصدد على ضرورة فهم الدين الاغريقي تاريخياً بغية تعميق وعينا التاريخي. ولا يسع المرء إلا ان يوافق على أن ثمة حاجة ماسة لفهم الدين فهماً تاريخياً. غير أن التركيز الحصري على «اصل» الصيغة الدينية الواحدة وعلى تطورها - بموجب القول «كل ظاهرة مجتمعية هي ظاهرة تاريخية» - من شأنه أن ينحزل البحث التأويلي إلى مصاف العمل التاريخي. وفي النهاية فإن مثل هذا العمل قد يفضي إلى أن تتحول الديانة الاغريقية، مثلاً، الى واحد من الفروع العديدة التي تتفرع اليها الفلسفة الكلاسيكية، شأنها في ذلك شأن التاريخ والأدب وعلم العملة وعلم الكتابات القديمة والأثرية اليونانية. وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في جميع ميادين البحث، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مهدداً حيثئذ بالزوال والانقراض. ومن حسن الحظ أن بتازوني كان يعي هذا الخطر وعياً تاماً. فقد شدد في أواخر أيامه على ضرورة التكامل بين «الظواهرية» و«التاريخ» من جهة أخرى، كان المثل الذي ضربه بتازوني عبر حياته الشخصية، شأنه في ذلك شأن فرويد أو فرازر، أهم من نظرياته. وإنما يعود الفضل اليه، بالدرجة الأولى، لكون تاريخ الأديان مفهوماً في أيامنا هذه، في إيطاليا، على نحو أوسع وأتم مما هو عليه في كثير من البلدان الأوروبية الأخرى. فقد نجح زملاؤه وتلامذته في المحافظة - جزئياً على الأقل - على ما يمكن تسميته «تقاليد بتازوني، أي على الاهتمام بالمشكلات المركزية التي يطرحها تاريخ الأديان، الى جانب العزم على جعل هذا الفرع المعرفي رهنماً وذا مغزى ودلالة في الثقافة الحديثة⁽⁴⁴⁾. وبوفاة بتازوني يغيب آخر «الموسوعيين» الذين تركوا لنا تراثاً بديعاً كان قد استهله تيلور ولانغ ونسج على متواله فرازر وسودريلوم وكليمن وموس وكومارا سوامي وفان درلوي.

(43) بتازوني، «الدين في اليونان القديمة»، 1953.

- R. Pettazzoni, «La religion dans le Grèce antique», tr. française de J. Gouillard, Paris, 1953, p. 18-19.

(44) بين العلماء الطليان، انظر: اورتو بستالوتزا، .

- Uberto Pestalozza, «Religione mediterranea. Vecchie nuovi studi» (Milan, 1951) et «Nuovi Saggi di religione mediterranea (Florence, 1964).

- مامولينا ماركوني،

- Mamoline Marconi, «Riflessi mediterranei nella piu antica religione La ziale» (Messine-Milan, 1939).

- انجيلو بريليش، «مشكلة تاريخية - دينية» (روما، 1958)

- Angelo Brelich, «Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso» (Rome, 1958).

- ارنستوي مرتينو،

- Ernesto de Martino, «Morte e pianto rituale nel mondo antico», (Turin, 1958) et. «La terre de rimorso» (Milan, 1961).

- ف. لنتناري «العيد الأكبر» (ميلانو، 1951).

- V. Lanternari, «La grande festa» (Milan, 1951).

- السنندرو بوزاني، «الديانة الفارسية» (ميلانو، 1959).

- Alessandro Bausani, «La persia .religiosa» (Milan, 1959).

«مدرسة الأسطورة والطقس»

كانت «مدرسة الاسطورة والطقس أو «النمذجة» (Patternism) مثاراً لجدل منهجي في غاية الحيوية، تولد بالدرجة الأولى عن أن بعض الكتاب الذين ساهموا في كتابين نشرهما س. هوك («الأسطورة والطقس» Myth and Ritual عام 1933 و«المتاهة» The Labyrinth عام 1935) فضلاً عن العلماء السكندنافيين س. موفنكيل وإ. اينبيل وج. فيدنغرين، قد شدّدوا جميعاً وبصورة جازمة على العناصر المشتركة بين الثقافات والأديان في الشرق الأدنى القديم. كان هوك، مثلاً، يعتبر أن الملك، ظل الله ويمثله على الأرض، هو الذي كان موضع العبادة، وبالتالي فقد كان مسؤولاً، بصفته تلك، عن المواسم والمحاصيل وازدهار المدن. وقد ذهب فيدنغرين، في سلسلة كتبه الستة «الملك والمخلص» King and Saviour (1945-1955) الى أبعد من ذلك، إذ زعم أن الملك كان مسؤولاً عن ازدهار الكون بأسره. وهذا التصور هو الذي أفضى فيما بعد، حسب فيدنغرين، الى ولادة الايديولوجيا الايرانية حول المخلص، ثم الى الرسالة اليهودية. ومن المفيد أن نشير هنا الى أن كتابات هذا العالم السويدي لم تكن تقتصر على مشكلات «النمذجة». فقد ألّف فيدنغرين كتاباً في ظواهرية الدين أيضاً وآخر في تاريخ الديانات الإيرانية وعددًا كبيراً من الدراسات المفردة حول مختلف جوانب الحياة الدينية⁽⁴⁵⁾.

لقد هوجمت نظرية «النمذجة» من نواح عدّة وخاصة من قِبَل ه. فرنكفورت⁽⁴⁶⁾. فقد ذهب هذا العالم البارز الى أن أوجه الاختلاف بين الأشكال المعنوية كانت أهم من أوجه التشابه والتقارب، وقد لفت الانتباه، مثلاً، الى أن الفرعون كان يُعتبر الها أو تحوّل الى اله، في حين أن الملك في بلاد ما بين النهرين لم يكن الا مثلاً لاله، غير أنه من البديهي أن تكون الاختلافات والتشابهات متساوية من حيث الأهمية كلما كُنّا حيال ثقافات متقاربة من الناحية التاريخية. فكون اللغة البرتغالية مختلفة عن الفرنسية والرومية لا يمنع أهل اللغة من اعتبارها جميعاً بمثابة لغات رومية. فهذه اللغات الثلاث تتحدّر جيئاً من أصل واحد هو اللاتينية. إن النقاش الحامي الذي دار حول «مدرسة الاسطورة والطقس» ينم عن شيء من الغموض والالتباس على صعيد المنهجية. وأنا لا أعني هنا تلك المبالغات التي ذهب اليها بعض المؤلفين السكندنافيين ولا تجاوزاتهم اللغوية أو مغالطاتهم التاريخية، بل أعني لبّ النقاش الذي كان يدور حول معرفة ما اذا كان من الجائز أن نقارن بين ظاهرات دينية في الشرق الأدنى القديم اذا كانت متقاربة من الناحية التاريخية ومتشابهة من الناحية البنيانية. والحال أنه اذا

- أوغو بيانشي، «الازدواجية الدينية» (روما، 1958).
- Ugo Vianchi, «Il dualismo religioso», (Rome, 1958).

G. Widengren, «Religionens Varld» (2éd. Stokholm, 1953). «Hochgottglaube im alten Iran» (Uppsala, 1938) «Die religionen irans» (Stuttgart, 1965) tr. française: L. Jospins. «Les religions de l'Iran», Paris, 1968; etc.

- فيدنغرين، (ستوكهولم، 1953). «الإيمان المطلق بالله في ايران القديمة» (اوبسالا، 1938). «في الديانات الإيرانية» (شتوتغارت، 1965).
(46) انظر ه. فرنكفورت، «مشكلة التماثل في أديان الشرق الأدنى القديم»، (اكسفورد 1951).

- H. Frankfort, «The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions (Frazer Lecture, Oxford, 1951).

- س. هوك، «الأسطورة والطقس: الماضي والحاضر» ضمن منشورات س. هوك: «الأسطورة والطقس والقرابة» (اكسفورد، 1958) ص 1-21.

- S.H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and present», in S.H. Hooke ed. «Myth, Ritual and Kingship» Oxford, 1958, p. 1-21.

- س. براندون، «نظرة نقدية للاسطورة والطقس»، المرجع اياه، ص 261-291.

- S.G.F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically considered», in ibid., p. 261-291.

- ت. غاستر، «الطقس والاسطورة والدراما في الشرق الأدنى القديم» (نيويورك، 1950). (طبعة جديدة منقحة، نيويورك، 1961).

T.H. Gaster, «Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient near east» (New York, 1950. Nouvelle édition revue, New York, 1961).

كان ثمة منطقة من العالم تجوز فيها مثل هذه المقارنات فهي بالضبط منطقة الشرق الأدنى القديم؛ إذ إننا نعلم أن الزراعة والثقافة النيوليتية والحضارة المدنية قد انتشرت جميعاً انطلاقاً من مركز يقع في الشرق الأدنى.

جورج ديميزيل والديانات الهندوروبية

إن مثل هذا الضيق وهذا الارتباك اللذين نجدهما على الصعيد المنهجي هما اللذان يفسران أيضاً تلك المعارضة التي قامت في وجه كتابات ديميزيل القيمة حول المؤسسات الدينية والأساطورية الهندوروبية⁽⁴⁷⁾. فقد احتج البعض مثلاً بأنه لا تجوز المقارنة بين تصورات مجتمعية دينية سلتية أو إيطالية من جهة، وتصورات إيرانية أو فيدية من جهة أخرى، وذلك بصرف النظر - في مثل هذه الحال التي نحن ازاءها - عن أننا نعلم علم اليقين أن هناك تراثاً ثقافياً هندوروبياً مشتركاً، وأن هناك مؤثرات خارجية متعدّدة ومتنوعة تجعل هذا التراث قابلاً للتعين والتحديد.

هذه المعارضة التي واجهها الطرح الديميزيلي - وهي معارضة أخذة بالتراجع في بلدان عديدة - ربما كانت تعود لأسباب رئيسية ثلاثة: 1 - إن الدراسات التي تناولت الأساطورية الهندوروبية المقارنة قد فقدت الكثير من قيمتها بناءً على تجاوزات ماكس مولر والذين أتبعوه. 2 - إن الربع الأول من هذا القرن قد شهد اتجاهًا عامًا نحو تفسير الحياة الروحية والثقافية لدى الشعوب ما قبل التاريخية في ضوء ما كان يعتبر خاصة من خصائص «البدائين». فالأساطوريات المترابطة والمتكاملة التي كان ديميزيل يعزوها للهندوروبيين الأوائل - لا سيما ذلك السستام الأيديولوجي الذي تنطوي عليه - كانت تبدو على قدر من التماسك والعمق لا يُقيل للمجتمع ما قبل التاريخي بها. 3 - إن الاختصاصيين بمختلف اللغات الهندوروبية كانوا مقتنعين بأنهم يستطيعون على عالم واحد أن يحيط بكل حقل الدراسات الهندوروبية⁽⁴⁸⁾.

إن هذه الاعتراضات جميعاً تقوم على عدد من الالتباسات في فهم مقارنة ديميزيل: 1 - إن الرجل لم يستخدم المنهج

(47) ان أيسر المداخل للتعرف الى نتاج ديميزيل هو «إيديولوجية الهندوروبيين الثلاثة» (بروكسل، 1958).

- G. Dumézil, «L'idéologie tripartite des indo-européens».

هناك طبعة جديدة للمجلدات الثلاثة «المشترى والمرخ وكيرنوس» قيد التحضير:

«Jupiter, Mers et Quirinus» (Paris 1941-1945).

- يجد المرء قائمة بأعمال ديميزيل في «نجمه لجورج ديميزيل» (بروكسل، 1960):

- «Homme à G. Dumézile, Bruxelles, 1960 P. XI-XXIII.

حول ديميزيل انظر: م. اليا، «السيادة والديانة الهندوروبية»، مجلة كريتيك، 1949: 342-349، و«من أجل تاريخ عام للديانات الهندوروبية»، مجلة أنال، 4، 1949: 183-191.

- M. Eliade, «La Souveraineté et la religion indo-européenne», Critique, 1949: 342-349. «Pour une histoire générale des religions indo-européennes», Annales, 4, 1949: 183-191.

- هو غيث فوجيه، «أربعون عاماً من البحث حول الأيديولوجيا الهندوروبية: منهج جورج ديميزيل»، مجلة التاريخ والفلسفة الدينيين، 1965، 45

- Huguette Fugier, «Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de G. Dumézil e», Revue de l'histoire et de philosophie religieuses, 45, 1965: p. 358-374.

سكوت ليتلتون، «الأساطوريات الجديدة المقارنة: إناسية لنظريات جورج ديميزيل»، بركلي ولوس انجلس، 1966.

- C. Scott Littleton, «The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the theories of G. Dumézil», Berkley et los Angeles, 1966.

(48) من المحتمل أن يكون جو الريبه والشك الذي أحاط بأعمال ديميزيل عائداً إلى ما كان الرجل يقوم به من إعادة تركيبات سستامية لا إلى تبحره وسعة اطلاعه. والواقع أن الأوساط الأكاديمية كانت لا تخفي تقديرها واحترامها لاختصاصيين معاصرين آخرين من ذوي الإحاطة المعرفية الشديدة الاتساع. لكن هؤلاء العلماء لم يحاولوا أن يتخطوا حدود النبحر اللغوي والتاريخي.

اللغوي الاشتقاقي الذي أتبعه ماكس مولر، بل استخدم منهجاً تاريخياً. لقد قارن بين ظاهرات مجتمعية - دينية متقاربة تاريخياً (نعني المؤسسات والأساطوريات والألهيات لدى عدد معين من الشعوب المتحدرة من أرومة عرقية ولغوية وثقافية واحدة) وبرهن، في نهاية الأمر، على أن أوجه التماثل تساعدنا على القول بوجود سسنام أصلي واحد وانها لم تكن عبارة عن بقايا نافلة وصلت لنا من عناصر متباينة. 2 - إن الأبحاث الحديثة يَبْتَن خطأ التصور التطوري القائل بعجز «البدائين» عن التفكير العقلاني «والسسنامي». هذا فضلاً عن أن الثقافة ما قبل الهندوروية - والتي لم تكن «بدائية» أبداً - كانت قد غدت خاضعة لمؤثرات دائمة، وإن غير مباشرة، كانت تأتيها من حضارات مدنية أشدّ نمواً منها، وهي حضارات الشرق الأدنى القديم. 3أ - إن الفرضية القائلة بأنه يستحيل على شخص واحد أن يتضلع من عدد كبير من اللغات فرضية مغلوطة. فهي تستند الى التجربة الشخصية أو الى المعلومات الإحصائية، لكنها تظل مع ذلك بدون أية قيمة. إذ ان الحجة المقنعة الوحيدة تقوم في البرهان على أن التفسير الذي يقدمه ديميزيل لنص سنسكريتي أو سلمي أو قوقازي، مثلاً، تفسير ينم عن معرفة ناقصة باللغة المعنية.

لقد درس ديميزيل في سلسلة قيمة من الدراسات المفردة والكتب التي نشرها بين عامي 1940 و 1960 ما سمّاه التصور الهندوروي الثلاثي للمجتمع، أي تقسيمه الى ثلاث مناطق مترتبة تقابل ثلاث وظائف: السؤدد والقوة والخصوبة. وقد ذهب الى أن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث منوطة بمسؤولية فئة مجتمعية - سياسية (ملوك، مقاتلون، منتجون للغذاء) ومرتبطة ارتباطاً مباشراً بطراز مخصوص من الألوهية (مثلاً، المشتري، المريخ، كيرنيوس، في روما القديمة). أما الوظيفة الأولى فتقسم إلى دورين أو جانبين متكاملين: السؤدد السحري والسؤدد القضائي، ويمثلها قارونا وميثرا في الهند القديمة. وهذا التشكيل الايديولوجي الأساسي لدى ما قبل الهندورويين صير الى تطويره عبر التاريخ والى إعادة تأويله بطرق شتى من قبل كل شعب من الشعوب الهندوروية. وقد بين ديميزيل، مثلاً، وبصورة مقنعة أن العبقرية الهندية كانت قد صاغت الترسيمية الأصلية بصيغ كونية (كوسمولوجية)، في حين أن الرومان «أرخنوا» المعطيات الأسطورية بحيث إن أقدم الاسطوريات الرومية - وهي وحدها الصحيحة - ينبغي أن تُفكك رموزها في ضوء الأشخاص والأحداث «التاريخية» التي وصفها تيطوس - ليفوس في الكتاب الأول من توارينجه.

وقد اختتم ديميزيل دراسته المعمقة للايديولوجيا الثلاثية بعدد من الدراسات المفردة حول الطقوس الهندوروية وحول الالهات الفيدية واللاتينية، وأعقبها مؤخراً (1966) بمجلد ضخم حول الديانة الرومية⁽⁴⁹⁾. لقد أخذ الاختصاصيون يُقبلون يوماً بعد يوم على استعمال منهج ديميزيل والنتائج التي توصل اليها. وبالإضافة الى أهمية نتاجه - الذي يُعتبر في الوقت الحاضر المساهمة الوحيدة من حيث جدتها وأهميتها في فهم الديانات الهندوروية - فإن المثال الذي ضربه ديميزيل مثال فريد بالنسبة لتاريخ الأديان بما هو فرع من فروع المعرفة. والحق أن الرجل قد بين كيف يمكننا أن نكمّل تحليل النصوص تحليلاً لغوياً وتاريخياً دقيقاً بمعلومات مستقاة من الاجتماعيات ومن الفلسفة. كما بين كذلك أن الفهم السليم لصورة الهية مخصوصة أو لأسطورة أو طقس معينين، إنما يقتضي كشفاً وفكاً لرموز السسنام الايديولوجي الاساسي الذي تقوم عليه المؤسسات المجتمعية والدينية.

(49) «الطقوس الهندوروية في روما» (باريس، 1954). «أوجه الوظيفة القتالية عند الهندورويين» (باريس، 1955). «الالهات اللاتينيات والأساطير الفيدية» (بروكسل، 1956). «الديانة الرومية الغابرة» (باريس، 1966).

«Rituels indo-européens à Rome» (Paris, 1954); «Aspects de la fonction guerrière chez les indo-européens» (Paris, 1955), «Déesses Latines et mythes védiques» (Bruxelle, 1956). «La Religion romaine archaïque» (Paris, 1966).

فان در ليوي وظواهرية الدين

لقد ارتبط اسم جيراردوس فان در ليوي بظواهرية الدين. والحق أن هذا المؤلف كان أول من وضع كتاباً هاماً في هذا الموضوع. لكن تعدد المشارب التي ينتمي إليها نتاجه يحول دون تصنيفه تصنيفاً واضحاً، شأنه في ذلك شأن رودلف أوتو. ومع أنه درس اللغات الشرقية في شبابه وحصل على الدكتوراه بناء على أطروحة حول الديانة المصرية، فإنه ما لبث أن نشر كتابين ممتازين عن الديانة البدائية وعدداً كبيراً من المقالات والدراسات المفردة حول ديانات أخرى مختلفة وحول مشكلة الديانة التوحيدية الأولانية وحول نفسانيات الدين، وكان الرجل، الى ذلك، شاعراً وموسيقياً ورجل دين ومؤلفاً لكتاب مهم حول الشأن المقدس في الفن⁽⁵⁰⁾. غير أن فضوله المتعطش واهتماماته المتعددة لم يكن لها ان تصب في نهاية الأمر في خدمة نتاجه. كان فان در لوي كاتباً بارعاً. كان يكتب بأسلوب بديع وفي غاية الوضوح. فجاءت كتبه قريبة الى الإفهام ولا تحتاج قراءته للشروحات والتعليقات. وفي زمن كاد يتحول فيه الأسلوب الجاف والعويص والمغلق الى موضة في الأوساط الفلسفية، فإن وضوح الكتابة واتصافها بالميزات الفنية كانا يجعلانها معرّضة للرمي بالسطحية وروح الهواية وغياب أصالة الفكر.

قلّمها يمجيد القاريء في كتاب فان در لوي⁽⁵¹⁾ *Phänomenologie der Religion* (1933) إشارات وإحالات الى هوسرل، لكنه يجد عدداً كبيراً من الإحالات الى ياسبرز ودلتي وسبرنجر. لقد تأثر فان در ليوي تأثراً كبيراً بنتائج مدرسة ألجشتالت، النفسانية ومدرسة البنيانية النفسانية⁽⁵²⁾ *Gestaltpsychologie et struktur psychologie*. لكنه ظل ظاهرياً رغم ذلك، اذ ظل يحترم في كتاباته الوصفية جميع المعطيات الدينية وغياباتها الذاتية، وكان يشدد على استحالة اختزال التصورات الدينية الى وظائف مجتمعية أو نفسانية أو عقلانية، ويرفض التفسيرات الطبيعية التي تسعى الى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه. كان يرى ان المهمة الرئيسية التي ينبغي أن تضطلع بها ظواهرية الدين هي أن توضح البنى الداخلية للظواهرات الدينية. وكان يظن، واهماً، أن من الممكن ردّ مجمل الظواهرات الدينية الى ثلاث بنى أساسية *Grundstrukturen*: دينامية وإحيائية والهانية. غير أنه لم يكن يهتم بتاريخ البنى الدينية، وهنا يكمن النقص الرئيسي في طرحه. اذ إن أسمى وأرفع التعبيرات الدينية (كالوجد الصوفي، مثلاً) تتجلى عبر بنى وأشكال تعبيرية ثقافية مشروطة من الناحية التاريخية (انظر ادناه ص 103). والواقع أن فان در لوي لم يحاول مطلقاً أن يبلور صيغة تكوينية أو ظاهريية جينية للدين. غير أن هذه الثغرة، ولا بأس بالتكرار، لا تقلل شيئاً

(50) ترجم الى الانكليزية بعنوان «Sacred and Profane Beauty» (الجمال المقدس والجمال المدنس)، نيويورك، 1963.

(51) نشر هذا الكتاب بالفرنسية بعد تنقيحه من قبل المؤلف بعنوان «الدين بين جوهره وظواهره. في ظواهرية الدين»، باريس، 1955

Trad. J. Marty, «La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion», Paris, 1955.

(52) انظر فوكه سيركسا

-Fokke Sierkesma, «Phaenomenologie der religie en Complexe psychologie» (Thèse de doctorat présenté à l'université de Groningue en dec. 1950; Assen, 1951).

ولا نقل كتب فريدريك هيلر أهمية بالنسبة لظواهرية الدين، خاصة دراسته المفردة التي اصيحت كلاسيكية وهي بعنوان *Das Gebet* (الصلاة) ميونيخ 1929. (وقد ترجمت الى الفرنسية).

-Freidrich Heiler, «Das Gebet», Munich, 1929, trad. française: Kruger et Marty, «La prière», Paris, 1931.

وكتابه الآخر،

- «Erscheinungsformen und Wesen der religion, Stuttgart, 1961.

- G. Mensching, W. Brede Kristensen, C. J. Bleeker: وقدم كل من منشغ ويريد كريستسون ويليكر مساهمات ظاهريية أخرى: «ظواهرية الدين»، 1940.

انظر أيضاً: ايغا هرشمان «ظواهرية الدين»، 1940.

- Eva-Hirschmann, «Phänomenologie der Religion», Wurzburg-Anmuhle, 1940.

من أهمية نتاجه. ورغم أن عبقرية الموسوعية لم تتح له أن يستكمل ويستتسم نظرتة الاجتهادية في الدين، فإنه يظل رائداً كبيراً وباحثاً متحمساً.

«الظواهريون» و «المؤرخون»

لقد كان الاهتمام المتزايد بظواهرية الدين مدعاة لخلق بعض التوتر لدى المنصرفين الى علم الأديان. وقد كان رد فعل مختلف المدارس التاريخية والمؤرخة رداً شديداً على مزاعم الظواهريين الذين يؤكدون أن بوسعهم ادراك كنه الظواهرات الدينية وبنيتها. فالمؤرخون يرون في الدين أمراً تاريخياً بحثاً لا معنى له خارج التاريخ ولا قيمة، وأن البحث عن أكناهه وجواهره يعني الوقوع في الخطأ الافلاطوني القديم (بالطبع، لا يقيم المؤرخون وزناً لهورسول).

لقد أشرنا في فصل سابق الى ذلك التوتر الدائم بين «الظواهريين» والمؤرخين أو «المؤرخين» (ص - 30). رغم ذلك، هناك امارات تشير الى سعي عدد من العلماء نحو ايجاد منظور أرحب وأوسع من شأن كلا الموقفين ان يندرجا ضمنه. أما في الوقت الراهن فإن مختلف المقاربات المنهجية والافتراضات النظرية تبرهن عن صلاحيتها أو عن فائدتها بمقدار ما تحققة من انجازات على صعيد الاجتهاد والتأويل. قد يوافق المرء أو لا يوافق على قناعة أنندا كومارا سوامي الشخصية المتعلقة بالphilosophia ferennisis (الفلسفة الأزلية) و«بالتراث» الأولاني الشامل للذين كانا يلهمان، في رأيه، جميع الثقافات ما قبل الحديثة. فالمهم، في نهاية الأمر، هو الضوء المفاجيء الذي سلطه هذا المؤلف على الابداع الديني القيدي والبوذي. كذلك يستطيع المرء أن لا يشاطر هنري كوربان «مناهضته للأرخنة»، لكنه لا يستطيع أن ينكر أن هذا العالم قد استطاع بفضل تصوره هذا أن يكشف النقاب عن بعد هامّ من أبعاد الفلسفة الصوفية الاسلامية كاد يكون مجهولاً حتى ذلك الحين من جانب العلماء الغربيين.

والحكم في نهاية الأمر، على نتاج مفكر من المفكرين ينطلق مما قدمه هذا النتاج في سبيل فهم ذلك النمط المخصوص من الابداع الديني. وإنما يقوم مؤرخ الأديان بدوره في الثقافة المعاصرة بمقدار ما يوفق، عبر الاجتهاد والتأويل، الى تحويل مواد شغله الى مراسيل روحية. وهذا أمر لا يحصل، مع الأسف، دائماً. أما أسباب ذلك وعواقبه فنناقشها في بحث لاحق (الفصل الرابع).

(النتهى)