



جامعة الأزهر

كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية

كلية معتمدة من الهيئة القومية لضمان جودة التعليم والاعتماد



تطور الظاهرة الدينية مقارنة نقدية من منظور

المفاهيم الإسلامية

إعداد

د. عبد الله بن نافع الدعجاني

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة
والقانون - جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية.

مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد الرابع والأربعون، لعام ١٤٤٦هـ -
يونيو ٢٠٢٥م والمودعة بدار الكتب تحت رقم ٢٠٢٤/٦١٥٧ والترقيم الدولي الطباعي

The Online ISSN 2974-4679 و I.S.S.N 2974-4660



تطور الظاهرة الدينية مقارنة نقدية من منظور المفاهيم الإسلامية

عبد الله بن نافع الدعجاني

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة والقانون - جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية.

الإيميل: na9096311@gmail.com

ملخص البحث:

سعى البحث إلى التحليل النقدي المنهجي لبنية أبرز النظريات المفسرة للظاهرة الدينية، وهما: (النظرية التطورية)، التي جمعت عدة نظريات فرعية حول أصل وجود تلك الظاهرة في التاريخ البشري، و(النظرية التاريخية المؤهلة)، وذلك من خلال نقد الاعتماد على فكرة (أديان الأمم البدائية)، والارتكاز المنهجي الاستدلالي على نتائج علم الحفريات (الأركيولوجيا)، والإغفال المطلق لمصدرية النقل، باعتباره مصدراً للمعرفة، تتابعت عليه البشرية عبر تاريخها المديد، مع التركيز على نقد (النظرية التطورية)، وسبر سياقها التاريخي التي نشأت وترعرعت فيه، وهو السياق الوضعي. مع تأصيل البحث في المبحث الأول من خلال بيان التعريف الدقيق للدين ومرتكزات بنيته الأساسية، ونقد إقصاء مفهوم الألوهية من حقيقته، وإبراز الصياغة الأولى للعلاقة الدينية بين الإنسان والإله المتعالي، من وجهة المفاهيم الإسلامية، المتمثلة في (التوحيد) أيقونة الدين الإسلامي.

مستندا في العرض والنقد إلى المرجعية الإسلامية، وتصوراتها الوجودية والمعرفية، معتمداً على عدة مناهج منها: المنهج التاريخي الاستردادي، والمنهج التحليلي التركيبي، وبذلك جاءت معالجتني للموضوع. بعد المقدمة والمدخل. في مبحثين: الأول: حللت فيه "الظاهرة الدينية" من جهة الوضع اللغوي والاصطلاحي، ومن جهة مكوناته النبوية، والثاني: تناولت فيه بالنقد المجلد مواقف التطوريين والمؤلفين من الظاهرة الدينية، ثم ذيلت البحث بخاتمة، لخصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، ونتيجته الكلية المبرهنة في تضاعيف البحث، وتتلخص في ظهور ضعف وهشاشة البنية الاستدلالية لتلك النظرية وما تفرع عنها من جهة تصوراتها وآلياتها.

الكلمات المفتاحية: الظاهرة الدينية . التطورية . النزعة الوضعية . الأركيولوجيا . البدائية.



**The Indian phenomenon appeared
A reading game from the point of view of Islamic concepts**

Abdullah bin Nafi Al-Dajani

**Department of Islamic Studies - College of Sharia and Law -
University of Tabuk - Kingdom of Saudi Arabia .**

Email :- : na9096311@gmail.com

Summary:

The research aimed at a systematic critical analysis of the structure of the prominent theories explaining the phenomenon of religion, namely: (the evolutionary theory), which encompasses several sub-theories about the origin of this phenomenon in human history, and (the historical theistic theory). This was achieved by criticizing the reliance on the idea of (the religions of primitive nations), the exclusive methodological reliance on the results of archaeology, and the complete neglect of testimony as a source of knowledge that humanity has built upon throughout its long history. The focus was on critiquing the (evolutionary theory) and exploring the historical context in which it had emerged and flourished, i.e. the positivist context. In the first section, the research established a precise definition of religion and an analysis of its basic components, criticized the exclusion of the concept of divinity from its essence, and highlighted the initial formulation of the religious relationship between man and the transcendent deity from the perspective of Islamic concepts, embodied in (Monotheism), the icon of Islamic religion. The study relied on Islamic paradigm and its ontological and epistemological commitments, utilizing several methodologies including: the restorative historical method and the analytic-synthetic method. Thus, my treatment of the topic — after the introduction and preamble — is organized into two sections: the first analyzed "the religious phenomenon" linguistically and terminologically, as well as its necessary and sufficient conditions; the second section critically addressed the overall positions of evolutionists and theists regarding the religious phenomenon. The research concluded with a summary, encapsulating the thesis of the research, its main trajectories, and its overall results as demonstrated throughout the research, which could be summarized in terms of the weakness and fragility of the inferential structure of the evolutionary theories and what derive from them in terms of concepts and mechanisms.

Keywords: Religious Phenomenon — Evolutionism — Positivist Philosophy — Archaeology — Primitive

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

ارتبطت (الظاهرة الدينية) بالوجود البشري عبر تاريخه المديد، طبعت قوانينه وعلومه، وولدت حضاراته، وتلك ضرورة اجتماعية يقر بها كل من تعاطى مع دراسة عوائد الشعوب وتقاليدهم وآثارهم وتواريخهم، ولما كانت تلك الظاهرة ملازمة للتاريخ البشري . بها تميز الجنس البشري عن جنس الحيوان وطبائع المادة . كان تفسير نشأتها محط اهتمام علماء الإنسان، من المؤرخين والأنثروبولوجيين، وعلماء النفس والاجتماع وفلاسفة الأديان.

ومن أبرز تلك النظريات المفسرة للظاهرة الدينية (النظرية التطورية)، التي جمعت عدة نظريات فرعية حول أصل وجود تلك الظاهرة في التاريخ البشري، ومن عوامل بروزها تبني أدبيات فلسفة الدين لها منذ أواخر القرن الثامن عشر، وقت نضوج تلك الفلسفة وظهور مصطلحها (فلسفة الدين)، وهو الزمن الذي هيمن فيه العقل الوضعي على نتاج عصره العلمي والأدبي.

تهدف مضامين هذا البحث^(١) إلى بيان الثغرات المنهجية والإجرائية لتلك النظرية الكلية، بالاستناد إلى المرجعية الإسلامية، وتصوراتها الوجودية والمعرفية، وذلك بعد تحليل مفهوم الدين من جهة الوضع اللغوي والاصطلاحي، وبنيته الأساسية، باعتباره مناهجاً لفكرة التطور، مع الإشارة إلى النظرية المقابلة، وهي: النظرية التاريخية لجملة من فلاسفة الدين المؤلهين، التي لم تسلم هي الأخرى من تلك الثغرات، غير أن نتائجها

(١) أود أن أعرب عن شكري وامتناني لبرنامج (المنح الفلسفية)، الذي تشرف عليه هيئة الأدب والنشر والترجمة، بوزارة الثقافة في المملكة العربية السعودية، حيث أولى هذا البحث عناية، ومنحه عطاء سخياً، من جهة الإشراف العلمي، والبذل المادي، فله عليه اليد البيضاء، ومنى له حسن الثناء.



الكلية أقرب إلى الحقائق الشرعية ومبادئ الإسلام، مع ما تضمنته من حجج تاريخية وأثرية على أصالة (التوحيد) في التاريخ الديني البشري، خلافاً لتقارير النظريات التطورية.

راعى في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، معتمداً في دراستي النقدية له على عدة مناهج:

الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز السياق التاريخي الذي نشأت فيه هذه النظرية، فقد تأسست وترعرعت في أحضان العقل الوضعي الذي اجتاح الثقافة الغربية، لا سيما في القرن التاسع عشر، مما ساهم في بناء التصورات الأولية لهذه النظرية، وانعكس على مسارها المعرفي.

الثاني: المنهج التحليلي والتركيب، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في تحليل مفهوم الدين وبنية الأساسية، وتقكيك الرؤى المنهجية والإجرائية، التي اعتمدت عليها تلك النظريات في تفسير الظاهرة الدينية.

وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع . بعد المقدمة والمدخل . في مبحثين:

الأول: حللت فيه "الظاهرة الدينية" من جهة الوضع اللغوي والاصطلاحي، ومن جهة مكوناته البنيوية.

والثاني: تناولت فيه بالنقد المجمل مواقف التطوريين والمؤلفين من الظاهرة الدينية، وقد مثل هذا المبحث لبّ البحث وهدفه، حيث عرضت فيه . برؤية نقدية عامة . الأفكار الأولية في فكرة تطور الأديان، ممثلاً لها بفكرتين: الأولى: تطور الأديان من أساطير الشعوب البدائية، والثانية: وهي فرع عن الأولى، تطور الأديان من السحر .



مع الوقوف المجمل على أبرز النظريات التطورية في تفسير الظاهرة الدينية، والنظرية المقابلة لها، وهي النظرية التاريخية المؤهلة، ثم التعقيب النقدي عليها كلها، من خلال فحص مفاهيمها المنهجية القبلية، وآلياتها الإجرائية، المتمثلة في الاعتماد على علم الحفريات، واختتمت البحث بالتنويه على الضرورة المعرفية لطرق النقل والشهادة، التي تجاهلتها تلك النظريات المفسرة للظاهرة الدينية.

ثم ذيلت البحث بخاتمة، لخصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته الكلية المبرهنة في تضاعيف البحث، وتتلخص في ظهور ضعف وهشاشة البنية الاستدلالية لتلك النظرية وما تفرع عنها من جهة تصوراتها وآلياتها.



مدخل.

لم يقتصر سلطان فكرة التطور، في تاريخ الفكر الغربي الحديث على نظرية التطور البيولوجي، التي قال بها (داروين) في كتابه (أصل الأنواع)، بل طالت تأثيراتها . لا سيما بعد بروز تلك النظرية . أنواعاً شتى من الدراسات الإنسانية، كالدراسات الاجتماعية واللغوية والنفسية حتى الدراسات الدينية، وأضحت الأعمال البحثية الغربية مولعة بالبحث عن الأصول، بحيث صار الكلام عن أصل الشيء وتطوره سمة البحث العلمي آنذاك، فكتبت أبحاث حول أصل اللغة وأصل المجتمعات وأصل الفن وأصول الأعراق . . . إلخ، وتفاعل ذلك المناخ العلمي مع نظرية "التطور الثقافي . الاجتماعي" التي طَبَّقَهَا (أوجيست كونت) و(هربرت سبنسر) في السياق الاجتماعي لسبر التغيّرات الاجتماعية والحضارية للمجتمعات البشرية^(١) .

وللعلاقة المباشرة التي نشأت بين (النظرية التطورية البيولوجية الدارونية) من جهة، وبين (نظرية تطور الظاهرة الدينية)^(٢) من جهة أخرى تجليات عدة، كانت إحداها في العالم العربي، على لسان أحد أعمدة الفكر الإلحادي في السياق العربي، إذ يقول: " اعلم أن مذهب دارون كما يصح على الأنواع يصح على الديانات أيضاً، فإن الديانات المختلفة كالأنواع تنشأ من أصل واحد، وتتحوّل بعضها إلى بعض وتتنازع نظيرها . . . والعاملان

(١) انظر: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، كارين أرمسترونج نموذجاً، عرض ونقد

في ميزان الإسلام، نانسي أحمد عويس، دار الهداية، ط: الأولى، ٢٠١١م، ص ٤٩ . ٥٠ .

(٢) يأتي مصطلح "الظاهرة" في المعاجم الفلسفية على عدة معانٍ، والمراد بها هنا: ما يبرز للإدراك،

إما في مستواه الطبيعي الخارجي، كالظواهر الفيزيائية، وإما في مستواه النفسي، كالظواهر الانفعالية

والعقلية والإرادية، و"الدين" ظاهرة مغروسة في جذور التاريخ البشري، لها جانب مادي يتعلق

بطقوسه وتشريعاته، وجانب نفسي متعلق بالوجدان والعقل، وهذا أعظم وأعمق الجانبين. انظر:

موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد، دار عويدات، بيروت، ٢٠١٢م، ٢/

٩٧٠، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ١٩٩٤م، ٢/ ٣٠ .



الجوهريان في الديانات هما - كما في الأنواع - : التغير، والانتخاب الطبيعي^(١) لم تكن "فلسفة الدين"^(٢)

. في سياقها الوضعي . بمنأى عن تأثيرات تلك الفكرة، فقد أخضعت دراسة المعطيات - التي جمعتها عن الأديان - لقانون التطور، ولذلك جاء بحث (نشأة الدين وتطوره) على رأس هرم اهتماماتها العلمية، خاصة بعد اكتشاف معتقدات الشعوب البدائية، وبروز كشوفات علم الحفريات.

وقد تجلّى توظيف فكرة التطور في جميع الاتجاهات الوضعية لدراسة الظاهرة الدينية، مثل الاتجاه الاجتماعي الإنساني، الذي يشتمل على (سوسيولوجيا الأديان)، أو ما يسمى بـ (علم الاجتماع الديني)، و(أنثروبولوجيا الأديان) وما تفرع عنها من (مثنولوجيا الأديان)، أو ما يسمونه بـ (علم الأساطير)، و(سيكولوجيا الأديان) أو ما يسمونه بـ (علم النفس الديني)، وشواهد ذلك التوظيف أشهر النظريات في هذا الباب كما سأشير إليه في تضاعيف هذا البحث.

(١) فلسفة النشوء والارتقاء، شبلي شميل، دار مارون عبود، ١٩٨٣م، ص ٢٦ الحاشية ٢.

(٢) فلسفة الدين: مصطلح ظهر في نهاية القرن الثامن عشر، وهي فرع من فروع الفلسفة، تعتمد العقل في دراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية، وما تنطوي عليها من المعتقدات والبراهين، مع تحليلها التجارب الدينية، والبحث عن منابعها وتجلياتها، ولكن تتعدد مقاربات تلك الدراسة واتجاهاتها، ما بين الاتجاه الوجودي الذي يبحث القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية، والاتجاه اللغوي الذي يبحث بنية اللغة الدينية، والاتجاه الاجتماعي والإنساني.

انظر: "مبادئ الفلسفة الإسلامية"، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ٢٠٠١م، ١/١٦، و "علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية"، محمد يوسف إدريس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت . الرباط، ط: الأولى، ٢٠١٨م، ص ٥٣ - ٥٤، ص ٥٣ - ٥٤، و "فلسفة الدين"، عادل ظاهر، في الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨م، ٢/ ١٠٠٠.

فأضحى البحث عن أصول الأديان، وتفسير الظاهرة الدينية وتعليلها، هدفاً من الأهداف العلمية الكبرى للاتجاه الوضعي في فلسفة الأديان، منطلقاً في تحقيقه من النظر إلى كل الأديان باعتبارها منتجاً إنسانياً اجتماعياً، مثل بقية الحقول التي أنتجها الإنسان في الأدب والسياسية والاجتماع والنفس واللغة وغيرها، ف (الظاهرة الدينية) في رؤية تلك الفلسفة لا بد أن تُقَهَّم داخل التاريخ والواقع، وليس خارجهما، وكل الأديان . في نظرها . مترابطة في السياق التاريخي الذي يجب البحث عنه، والتحقق منه، لتفسير تلك الظاهرة، ولذلك كان الشرط العلمي للباحث في هذا الحقل التحرُّر من كل نزعة إيمانية اعتقادية قبلية، لأنها . في نظر فلاسفة الأديان . تتعارض مع الحيادية والموضوعية العلمية^(١) .

في هذا السياق تنتهي فلسفة الدين إلى إثبات (تطور الظاهرة الدينية) كما تتطور الظواهر الاجتماعية في التاريخ البشري، فما الأديان . في نظر فلاسفة الأديان الوضعيين . إلا "عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية، تطورت داخل تيار الحياة البشرية، وفي سياق تاريخ الجماعات الإنسانية، لتعبّر عن التنوع في أشكال الفكر، والتعدّد في الطبع البشري"^(٢) .

(١) ولذلك فإن (فلسفة الدين) - في اتجاهها الوضعي - لا تسعى إلى تسويق أو إثبات دين أو نفيه، بل تدعى الحياد وتبتزاً من المعيارية، وبهذا تفارق "الفلسفة الدينية اللاهوتية"، أو ما يسمى بـ "اللاهوت الطبيعي"، الذي يعلن انحيازه إلى عقائده وتصوراتهِ، وإلى هذا المعنى أشار بعض الباحثين المتخصصين، مثل الفيلسوف جون هيك، في كتابه "فلسفة الدين"، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعرفة الحكيمة، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٣، وكذلك طه عبدالرحمن، في كتابه سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، وغيرهما.

(٢) علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية، محمد يوسف إدريس، ص ٤١٠.



تلك المقدمات التحيزية ضد (الدين) ونتائجها، كانت نتيجة البيئة الفكرية التي أحاطت بنشأة (فلسفة الأديان) في الغرب، فقد ظهرت تلك الفلسفة في ظل الوصاية "الوضعية" على الفكر الغربي، ففي مسار التحولات الاجتماعية والثقافية، التي دفعت بالمجتمعات الغربية إلى تخليص الإنسان من سلطة الكنيسة، وسطوة رجال الدين، تسيد الفكر الوضعي المشهد، ودعا إلى التخلص من الدين والرؤى التراثية التي استعبدت الإنسان باسم الدين، واصطبغ الفكر الغربي . لا سيما في القرن التاسع عشر . بهذا النوع من الفكر، ووجه نتاجه العلمي والأدبي وجهته، ومن ذلك الناتج: أبحاثه في تفسير (الظاهرة الدينية).
لقد حددت تلك البيئة الوضعية المواقف المبدئية لفلسفة الأديان من (الدين)، فكانت على ثلاثة أنحاء:

الأول: يرى أن (الدين) لا يعدو أن يكون وهماً بشرياً، صاحب الإنسان منذ بداياته الأولى، واكتشاف هذا الوهم يتم من خلال "الأنثروبولوجيا"، فما دراسة الدين إلا فرع من فروعها، يدرس تاريخاً من خلال الحفريات، وهذا رأي كثير من فلاسفة الأديان الوضعيين، كما يراه (فيورباخ)، فقد رأى أن سر اللاهوت يكمن في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)^(١)، أو من خلال (علم النفس) كما يراه (وليم جيمس) و(فرويد)، كما ستأتي الإشارة إليهما.

الثاني: يقرر أن الدين قد يكون مقبولاً مفيداً في الحياة الاجتماعية، إذا تخلص من عقده الرئيسية، ألا وهي (الإقصاء الراديكالي)، يحاول هذا الموقف التحرر من هيمنة وقيود الفكر الوضعي.

وعلى ضفاف هذا الموقف بدأت الدعوات بتوحيد كل الأديان في دين عالمي، يتجاوز الخلافات الشكلية في نظرهم، ويحقق إشباع الغريزة الدينية في البشر، ويجنح لهذا .

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنيز، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م،



من فلاسفة الأديان . (مرتشا إيلاده)، في مشروعه الذي أسماه (المذهب الإنساني الجديد)^(١) .

الثالث: يدّعي التزام الحياد في وصف الأديان، ويتجنب الخوض في الحكم عليها صحة أو خطأ، وهذا ما عليه أكثر علماء الأنثروبولوجيا، وما يعلنه بعض فلاسفة الأديان في عصورهم المتأخرة^(٢) .

ولكن يظل (الحياد العلمي) مشكلة في عموم الدراسات الفلسفية الدينية، ذلك لأن تجريد البحث العلمي . حتى ولو كان وصفيًا فقط . من السلطة المرجعية الثقافية للباحث، وانتماءاته الفكرية، يكاد يكون مستحيلًا، وتلك أزمة تضرب الأسس والمقومات والنظريات وآليات البحث، وهذا بعينه ما وقعت فيه (فلسفة الدين) بجميع اتجاهاتها، منذ نشأتها في إطار المرجعية الوضعية، كما أشارت إليه آنفًا^(٣) .

ولعل (ميرتشا إيلاده) من أوائل من لامس عمق تلك الأزمة في أبحاث (فلسفة الأديان)، وأشار صراحة إلى تحكّم المرجعية الوضعية المادية بالمنهج العلمي، الذي نشأ في أحضانه علم الأديان في الغرب، سواء أكان تاريخيًا أم مقارنًا، فبدايات هذا العلم كانت في أواسط القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي بلغت فيه الدعاية الوضعية المادية ذروتها^(٤) .

(١) انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشا إيلاده، ترجمة وتقدير: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى ٢٠٠٧م، ص ٤٧ - ٦٢.

(٢) انظر: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، كارين آرمسترونج نموذجًا، عرض ونقد في ميزان الإسلام، نانسي أحمد عويس، ص ٦٩.

(٣) انظر: علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية، محمد يوسف إدريس، ص ٢٦٩.

(٤) انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشا إيلاده، ص ١١٤ - ١١٥.

فتحيّر (فلسفة الأديان) منذ نشأتها في الأوساط الغربية إلى تصورات ورؤى العقل الوضعي وأدبياته، هو الذي دعا (ميرتشا إلياده) إلى محاولة تجاوز تلك المشكلة بجملة من الأفكار المجددة للتصورات والإجراءات التقليدية في دراسة الأديان، منها: رفض التناول السطحي لـ (الظاهرة الدينية)، واختزالها في السياق الاجتماعي أو السياسي، كما تصنعه الدراسات المتأثرة بالفكر الوضعي، والإقرار المبدئي بالتعقيد الشديد للظاهرة الدينية، ومن هنا يقترح منهاجاً جديداً لدراسة تلك الظاهرة، يقوم على الرؤية الكلية، ودراستها من الداخل لا من الخارج، والشعور الباطني بالتجربة الدينية ومعايشتها، مع ضرورة الاهتمام بجانبها الروحي، والاستعانة في كشف حقيقتها بالعلوم الإنسانية واللّسانية^(١).



(١) انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشا إلياده، ص ٥٠ - ٥٨، ص ٦١، وغيرها من المواطن.

المبحث الأول: تحليل "الظاهرة الدينية".

لما كانت "الظاهرة الدينية" مناط فكرة التطور في الأطروحة الوضعية كان من المناسب تحليل طبيعة (الدين) ومكونات بنيته الأساسية، بداية من تحديداته اللغوية التي توصلنا إلى المفهوم الاصطلاحي، الذي اتخذته مركزاً لمناقشة فكرة التطور، والبناء النقدي عليه.

ترجع مادة كلمة (دين) . في المعجم العربي . إلى معاني الانقياد والذل، وفي ذلك يقول ابن فارس: " الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل"^(١).

ومع تعدد معاني هذه الكلمة ومشتقاتها، وكثرة وجوه تصاريفها في المعاجم العربية، ترجع إلى ثلاثة معان متلازمة كما حققها الدكتور دراز، وهي:^(٢).

الأول: "دانه ديناً"، وهذا يدور على معنى "المُلك" والتصرف بما هو شأن الملوك، من السياسة والتدبير والحكم والقهر والمحاسبة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ الفاتحة: ٤

الثاني: "دان له"، وهذا يتمحور حول معاني الطاعة والخضوع، وهو ملازم للمعنى الأول ومطووع له، ولذلك يقال: "دانه فدان له" أي: قهره على الطاعة فخضع له.

الثالث: "دان بالشيء"، بمعنى: اعتقده، فأصبح عادته وسيرته وطريقته من جهة النظر أو من جهة العمل، يقال: "هذا ديني وديني"، وهذا المعنى تابع لما سبق من المعاني، لأن كل من التزم عقيدة وطريقة ينقاد لها ويلتزم باتباعها.

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، ٣١٩/٢.

(٢) انظر: "الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد دراز، دار القلم، الكويت، ط: الثانية، ١٩٧٠م، ص ٣٠ . ٣١.

وكل تلك المعاني المعجمية تشير . كما يقرره دراز . " إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً وإلزاماً، وإذا نظر بها الرابط الجامع بين الطرفين، كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها" (١) . ولا يخلو معنى من تلك المعاني من جنس الانقياد والإلزام، . كما صرح به ابن فارس في معجمه . ف "دانه" و "دان له" و "دان به" لا تتحقق إلا بالانقياد والإلزام.

وقد تعددت تعاريف (الدين) في الاصطلاح سواء أكان في المدونات الإسلامية عند علماء المسلمين، أم في المدونات الفلسفية عند الباحثين المعاصرين، غير أن أقرب التعاريف دقة هو الذي صاغه الدكتور دراز بقوله: " الاعتقاد بوجود ذات . أو ذات . غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد"، ويخلص إلى التعريف المختصر بقوله: "الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة" (٢) . يستهدف هذا التعريف إلى بيان حقيقة (الدين) من حيث هو دين، وبهذا ندرك قصور بعض التعريفات التراثية، مثل التعريف المشهور بأن (الدين): " وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل" (٣) .

لم يكن هذا التعريف التراثي وأمثاله جامعاً للظاهرة الدينية، بل هو تعريف خاص، يعبر عن (الدين) في السياق الإسلامي، فلم يكن تعريفاً لجنس الدين، وإنما كان تعريفاً للدين الحق، مع أن (الدين) في المعجم والسياقات القرآنية لا يطلق على الدين الحق،

(١) المصدر نفسه، ص ٣١ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ .

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م،

وإنما دلالاته أوسع تشمل الدين الحق والأديان الباطلة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ الكافرون: ٦، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ آل عمران: ٨٥، وقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ النساء:

١٧١

وبالنظر إلى تعريف دراز فإن مفهوم (الألوهية) ركن من أركان مفهوم (الدين)، فمعيار تصنيف الأفكار والنظم في دائرة الأديان خاضع لوجود مفهوم (الألوهية) من عدمه في أدبياتها، وبهذا تتمايز الفلسفات الخلقية من الأديان، كالبودية في مراحلها الأولى، والكونفوشيوسية، والطاوية، التي لا تعتقد بالألوهية، وكذلك الفلسفات الخلقية التي عطّلت الصلة الروحية بين المخلوقات والإله، وتسمت بـ (الدين الطبيعي) كما هو ماثل عند (جان جاك روسو)، وهكذا. كما قاله (إريك فروم). "يصبح من المشكوك به أن نطلق بحق اسم الأديان على أديان لا إله فيها"^(١).

وإذا كان (الدين). كما أشار إليه تعريف دراز. صلة روحية شعورية من الإنسان إلى الإله، قوامها من جهة الإنسان الطاعة والولاء، ومن جهة الإله الرعاية والجزاء، فإن كل تلك النظم والفلسفات لا تعدو إلا أن تكون مذاهب خلقية، ولا ترقى إلى مستوى (الدين)، وإن سميت أدياناً من جهة اللغة، باعتبارها طرائق يلتزم بمبادئها أصحابها، مثلها مثل النظم الشمولية الفكرية، كالنازية والشيوعية والفاشية، فهي تتشكل في بنية شبه دينية، وذلك بسبب فكرة التقديس الذي تضيفه على معتقداتها ورموزها، ولكنها. بالنظر إلى التعريف المختار. لا يمكن تصنيفها في دائرة الأديان.

بهذا المفهوم المركزي يمكننا الوصول إلى حقيقة "الدين"، بخلاف التعاريف الأخرى. وكان من أبرزها وأقواها ما طرحه (دوركايم)، وتابعه بعض فلاسفة الأديان، من أبرزهم

(١) الدين والتحليل النفسي، إريك فروم، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ص ٢٥.

(ميرتشا إلياده) . فقد جعلت فكرة (المقدس) . وهو: المحرّم وما لا يحل انتهاكه . المعيار الرئيس في توصيف طبيعة (الدين)، وفي ذلك يقول (دور كايم): " الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي^(١) .

وقد تبناه (ميرتشا) معيارًا، يفسر به طبيعة (الظاهرة الدينية)، فالعالم . عنده . مقسم إلى مقدّس ينتسب إلى (الدين)، و(دنيوي) غير مقدس، وبناء عليه فإن (الدين) ما هو إلا تجربة (المقدس) التي تضفي المعنى على الأشياء^(٢) .

وعلى هذا المعنى سارت المؤسسات العلمية في "تاريخ الأديان"، ك (الهيئة الدولية لدراسة الأديان)، فقد حذفت (الإله) في دورياتها ومؤلفاتها ومؤتمراتها، واستبدلت مصطلح (القوة المقدسة) أو (الروح الغامضة) في شرحها لماهية الأديان بمفردة (الإله)^(٣) .

لكن فكرة المقدس غير فاعلة في التصورات والممارسات الدينية، ما لم ترتبط بقوة غيبية عليا، ولا معنى لتقديس المحرمات بعدم انتهاكها، إلا باعتقاد قوة معنوية عليا، تحميها وتمنع انتهاكها، وهنا يحضر مفهوم الألوهية.

ولو صحت تلك الفكرة معيارًا للكشف عن طبيعة الأديان البدائية . كما طبّقها هؤلاء الفلاسفة مثل: (وليم جيمس) . فلن تنسجم مع الدين الإسلامي، لا سيما إذا تعلّق (التقديس) بالأشياء المحسوسة، ذلك لأن تقديس الأشياء مبني على الاعتقاد بأنها مهبط لقوة غيبية، أو اعتقادٍ تضمّن سرًا غامضًا، وهذا ما لا وجود له في المعجم الديني للإسلام، حتى الحجر الأسود . الذي قد يوحي لبعض البسطاء بمظاهر التقديس الوثني . فإنه غير

(١) بواسطة "دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس سواح، دار علاء الدين، دمشق، ط: الرابعة، ٢٠٠٢م، ص ٢٤ .

(٢) انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشا إلياده، ص ٣٩ .

(٣) انظر: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، نانسي عويس، ص ٦٧ .



مقدّس بهذا المعنى، بل إن مرجع تبجيله وتعظيمه هو الاتّساء والاتباع للنبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما صرّح به أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في قوله . بعدما قبّله: " إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك" ^(١) .

والاقتصار على فكرة (المقدس) في بيان طبيعة (الدين) يضيف عليها ضبابية، تنشأ عنها مشكلة أخرى، تتمثل في التباس (السر) ب (الدين)، كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً إن شاء الله.

المكونات الأساسية للظاهرة الدينية.

من خلال التحليل السابق للظاهرة الدينية، يظهر الحد الأدنى لبُنيّتها، المكوّنة من العناصر الأساسية الثلاثة، التي بدونها لا يمكننا أن نطلق على تلك الظاهرة الاجتماعية والثقافية ديناً، وهي: ^(٢) .

الأول: العقيدة، وهي الأفكار الراسخة والتصورات الثابتة حول تفسير الوجود، باعثها الأسئلة الوجودية الملحة على الإنسان عن معنى الحياة وطبيعة الكون، مثل: سؤال **النشأة:** ما علة وجود هذا العالم الذي نعيشه؟ كيف نشأ؟ ما طبيعته؟، سؤال **المآل:** ما مصير هذه الحياة مستقبلاً؟ وإلى أين تتجه؟ هل هي مستمرة أم منقطعة؟، وأسئلة **القيم والأخلاق:** ما غاية الحياة؟ وهل تخضع لقوانين خلقية؟ ما الشر؟ ما الخير؟.

وترجع طبيعة (الاعتقاد) إلى كونه عقلياً وانفعالياً وجدانياً، وليس مجرد انفعال في صورة أفكار وتصورات حول المقدسات، كما يشير إليه بعض الباحثين ^(٣) ، فالتصورات

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: " ما ذكر في الحجر الأسود"، برقم: ١٦١٠.

(٢) انظر: دين الإنسان، فراس سواح، ص ٤٧ - ٧٠، وعلم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، خزل الماجدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط . بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٦م، ٣٢ - ٣٨.

(٣) انظر: دين الإنسان، فراس سواح، ص ٤٩، ٥٤.

الذهنية مرتبطة بالانفعالات الوجدانية القلبية، وتلك حقيقة الاعتقاد على المستوى النفسي، التي تترايط فيها الحالات الثلاث: الحالة العقلية والانفعالية والفاعلة، وهو المقرر في الحقيقة الشرعية التي فسرت الإيمان بالقول والعمل القلبي والجوارحي^(١).

الثاني: العبادة أو (الطقس) وهي المترجم الانفعالي والعملي للمعتقدات، تستقى من العقيدة، وفي المقابل تبقىها حية في قلوب معتنقيها، وتحافظ على تجدها في القلوب، وبدونها تبقى العقيدة مجرد أفكار فلسفية باردة.

فمعتقدات بدون عبادة لا يمكن أن تكون دينًا، وبهذا يظهر تهافت كل المحاولات الفلسفية القديمة والحديثة لتجريد الدين من العبادات، بدايةً من المقالات القديمة، التي ترى أن الأعمال التعبدية وسيلة للنظر فقط، ومهدوا بذلك إلى فكرة (إسقاط التكليف)، وانتهاءً بالمقالات الفلسفية الحديثة التي تبناها أنصار الدين الطبيعي ك (جان جاك روسو)، وأنصار الدين الخلقي كالفيلسوف (كانط)، فقد زهدوا في العبادة، بل وحقروها، والواقع أن العبادة تستنفر قوى الإنسان الإدراكية: الحسية والعقلية والوجدانية في التواصل مع أعظم معتقداته، فهي بحق "لغة الوجود"^(٢).

لكن التجربة الدينية ليست فقط مظاهر طقوسية خارجية، بل هي قبل ذلك مشاعر وأحاسيس باطنية داخلية، تصاحب العبادات الخارجية من شعائر وتشريعات، وبسبب هذا المعنى العميق للدين، تكون "دراسة التجربة الدينية في جانبها الشعوري دراسة صعبة على الأجنبي عن الدين المدروس؛ لأنه يفقد الإحساس الديني المصاحب للشكل الخارجي للطقس أو الشعيرة، وفي الوقت الذي ينجح فيه نسبيًا في وصف الفعل الديني في مظهره

(١) انظر: علم النفس، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط: الثانية، ١٩٨٤م، ص ١٨١، والإيمان، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه، دار الرحمة، ٥٠٥/٧.

(٢) انظر في مناقشة تلك القضية: يؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٤م، ص ٤١، ١١٥ - ١١٦.

الخارجي يندر نجاحه في فهم المعنى الداخلي . . . ولا تزال هذه المشكلة تؤرق مؤرخي الأديان^(١).

الثالث: القصة الكونية، وتسمى في فلسفة الأديان (الأسطورة)، لكن تسميتها بالقصة أو السردية الكونية أكثر حيادًا من وصفها بالأسطورة، مع تضمّن (الأسطورة) معنى حياديًا في التحليل الفلسفي للأديان، باعتبارها مفهومًا إجرائيًا تتولّد منه التصورات الكونية، وتفسر من خلاله الحقائق: الوجودية والمعرفية والقيمية، فالأسطورة: حكاية مقدسة، مربوطة بنظام ديني معين، لا تشير إلى زمن محدد، بل إلى حقيقة أزلية، تنشأ من المعتقد الديني وتكون امتدادًا طبيعيًا له، لأنها تحكي قصة العلاقة بين الآلهة والبشر، وأعظم تلك القصص الدينية قصة الخلق التي تفسر وجود الكون ووجود الإنسان، فما من دين إلا وله سرديته الخاصة لقصة التكوين.

ومع الإقرار بأن لكل دين سرديته الخاصة عن نشأة الكون، مما يجعل هذه السردية القصصية مكونًا أساسيًا لبنية أي دين، غير أن البحث في الظاهرة الدينية طوّر علمًا خاصًا لدراسة تلك القصص الدينية، للتوصل إلى فهم طبيعة الدين وسبر تاريخه، فكان علم الأساطير (الميثولوجيا)، الذي لا يسلم بصحة أحداث تلك القصص في الواقع، ولكن يراها قصصًا مجازية لتفسير المعتقدات، ولذلك لا يمكن فهمها إلا من خلال "الرمز"، فهو السبيل الوحيد لتفسير أحداث الأسطورة^(٢).

(١) تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، محمد خليفة حسن، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٦م، ص ٤١٨.

(٢) انظر: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، نانسي عويس، ص ١١٠، ١١٩، ١٣٠، و "الله والكون والإنسان، نظرات في تاريخ الأفكار الدينية"، فراس السواح، دار التكوين، دمشق، ط: الأولى: ٢٠١٦م، ص ٦٥ وما بعدها، و "علم الأديان"، خزعل الماجدي، ص ٤١٣ - ٤١٨.



التوحيد- الهبة الإلهية الأولى.

وإذا كانت حقيقة الدين تتجلى في العلاقة بين الإنسان والإله المتعالي . كما سبق تقريره . فإن التوحيد هو الصياغة الأولى لتلك العلاقة منذ فجر التاريخ البشري مع أب البشرية الأول (آدم) عليه السلام، كما أنه اللبنة الأولى في تأسيس دين البشرية، الذي كان محض هبة ربانية للبشر، فإن الإله تعالى . من منظور المفاهيم الإسلامية وتصوراتها . قد علم آدم أبا البشرية حقائق الأشياء، وعلى رأسها (الدين): الرباط الوثيق بين البشر وربهم، فكان هذا التوحيد الديني ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول، لكن الناس لم يكن كلهم أوفياء لهذا الميراث، فقد حدث بعد ذلك الانحراف في تاريخ البشرية، ومع ذلك ظلت العناية الإلهية تتعهد البشر بإيقاظهم وتذكيرهم بهذا الميراث، من خلال سفراء وحيه من الأنبياء والمرسلين.

ذلك هو ملخص تاريخ الأديان في الرؤية الإسلامية، وقد سجلها القرآن الكريم في عدة مواضع، منها، قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ البقرة: ٢١٣

لم يكن ذلك تاريخًا خاصًا بالدين الإسلامي، بل تاريخ الإسلام يحتوي تاريخ الأديان، لأنه أقدم الأديان وأحدثها، منه ابتدأت، وإليه انتهت، فالدين الإلهي واحد، لا يتعدّد، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: ١٩

فالإسلام لا يعترف بتعدد الأديان من جهة المفاهيم العقدية وأصول الديانة، ولكن يقبل تعدُّدها من جهة الواقع التاريخي الديني للبشرية، ساعيًا في تصحيحه وتغييره، فإن هذا التعدّد ليس مصدره إلهي، بل هو من وضع البشر وابتداعهم.

فتاريخ الأنبياء والرسول هو تاريخ الإسلام على مستوى الفكرة والعقيدة، قبل ظهور الإسلام في التاريخ، وأما ظهوره في التاريخ على يد محمد صلى الله عليه وسلم، فقد كان تنويجاً لهذا التاريخ السابق للإسلام، منذ بداية ظهور البشرية، ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

﴿ المائدة: ٣ ﴾

"فظهر الإسلام إعلان لكمال الدين، وليس إعلاناً لظهور دين جديد، فالإسلام ليس ديناً جديداً، إنما هو التصحيح النهائي للدين، توحيداً أو غير توحيد" (١). فالدين نزل هبة ونعمة من الله عن طريق الوحي للإنسان الأول، وكان "التوحيد" صورته الأولى، التي انحرفت عنها البشرية في أطوار تاريخها، فجاء الإسلام ليصحح المفاهيم، ويبعث تلك الصورة صافية نقية، فنقاء التوحيد أبرز خصائص الدين الإسلامي، وذلك باعتراف بعض مؤرخي الأديان المعتدلين، لا سيما بعد ظهور التحريف والتبديل، الذين نالا اليهودية والنصرانية، فلم يبق إلا الإسلام معبراً حقيقياً عن التوحيد النقي الكامل (٢).

إن (التوحيد) أيقونة الدين الإسلامي، التي ينظر من خلالها إلى تاريخ الأديان، تلك الأيقونة التي وصفها ابن تيمية قائلاً: "التوحيد هو سر القرآن ولب الإيمان" (٣).

فالأديان بدأت هبة وتعليماً من الإله، وكان (التوحيد) أول مفاهيمها، وبذلك خطت خطواتها الأولى مطمئنة راضية على مستوى الشعور الديني، ف (التوحيد) هو القوة الوحيدة القادرة على توحيد شعور الإنسان وقصده، وإنقاذه من حالة تمزق الوعي والروح، وتشئت

(١) تاريخ الأديان، محمد خليفة حسن، ص ٣٧٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١ / ٣٦٨.

الهم، وفوضى الوجدان، وتلك حالة المشرك حينما يتوزع قلبه بين الشركاء، وقد وصف الله تعالى تلك الحالة المزرية للمشرك، وصفاً نفسياً دقيقاً بقوله
تَعَالَى: ﴿حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ

الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾ الحج: ٣١

وفي خطأ ظاهر فضّل (غستاف لوبون) حالة (الشرك) على حالة (التوحيد) من الوجهة الاجتماعية معللاً قائلاً: " . . . إنه كان أولى بالشعوب أن تبتدى حياتها بالإشراك، وإني خلافاً للرأي السائد، أقول: إنها تتال خيراً عميماً لو بقيت مشركة، فالتوحيد بدلاً من أن يكون سبباً للركي، قد أوجب وقوع حروب كثيرة خضبت الأرض بالدماء، وعاقبت الفنون والفلسفة والآداب التي أيعنت في العصر اليوناني الوثني عن التقدم"^(١).
لكن لو صح تعليل نشأة الحروب وظهور فضائنها باعتناق عقيدة التوحيد، فكيف يمكن تعليل فضائع الحرب العالمية الأولى والثانية، التي لم يكن لها نظير في تاريخ البشرية قسوة ورعباً؟، ولا خلاف بين المؤرخين في أنه لم يكن سببها الدين، فضلاً عن أن يكون "التوحيد"! ومما لا يرتاب فيه أنها حروب علمانية ليس للتوحيد فيها رائحة!.
ليس هناك من سبب وراء تلك الفضائع إلا طبائع النفس وأغراضها الشريرة، التي لا تتورّع عن تطويع الدين لمصلحتها^(٢)، وليس هناك أبهى وأعظم من مفهوم التوحيد، وذلك

(١) الآراء والمعتقدات، غستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتير، دار العالم العربي، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٢م، ص ٢٠٧.

(٢) انظر: فصلاً بعنوان: الحرب والطبيعة البشرية، ضمن كتاب: السحر والعلم والدين ومقالات أخرى، مالىنوفسكي، ترجمة: عمران أحمد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٢٢م، ص ٤٣٩.



باعتراف (لوبون) نفسه في موضع آخر من كتبه، إذ يقول واصفًا الإسلام: "تشتق سهولة الإسلام العظيمة من التوحيد الخالص، وفي هذه السهولة سر قوة الإسلام"^(١). وعلى غرار (لوبون) سار (لوى مينار). صاحب كتاب (أحلام وثني متصوف). ولكن بتعليل آخر، حيث رأى تفوق مذهب تعدد الآلهة على المذهب التوحيدي، بعلّة انفتاح المذهب الأول، وانغلاق المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي الحصري، كما هو عند اليهود^(٢)، ظانًا منه انحصار الدين التوحيدي في الديانة اليهودية المتعصبة، وهذا قصور معرفي لا يُقبل، فالمذهب التوحيدي الخالص متمثل في أرحب الأديان وأوسعها وأكثرها انفتاحًا، وهو الدين الإسلامي.



(١) حضارة العرب، غستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط: الثانية، ٢٠١١م، ص ١٢٥.

(٢) انظر: الفلسفة الحديثة، برهيه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط: ١٩٨٧م، ص ٨٣ . ٨٤.

المبحث الثاني: الظاهرة الدينية بين التطوريين والمؤلهين.

لم يكن هدف الفكرة الوضعية عن تطور الدين البحث عن الديانة الحقيقية، بل البحث عن روافد الدين الاجتماعية والتاريخية، ودلالة رموزه وأساطيره في التاريخ البشري، لأن (الدين) في نظرهم صناعة بشرية، ومع اتفاقهم على تعليل تلك الظاهرة بعوامل إنسانية اختلفوا في تحديد أسباب وعوامل ذلك الاختراع البشري، فمنهم من رده إلى خوف الإنسان من الطبيعة، وبعضهم علله بتعلق الأبناء بأجدادهم، وبعضهم فسره من خلال الممارسات الاجتماعية ... وهكذا تعددت تلك النظريات بتعدد التقاسير.

وإذا كان (الدين) . عندهم . صناعة بشرية فإنه تجري عليه السنن التاريخية التطورية، كأداب البشر وصناعاتهم وعاداتهم ولغاتهم، التي مرّت في تغيّر تدريجي، وكما أنّ الكائنات . ومنها الإنسان . تطورت بيولوجيًا من الأدنى إلى الأعلى، فكذلك ثقافات البشر واجتماعاتهم وأديانهم.

لا ينسجم منطق التطور في فلسفة الأديان مع تاريخ "الدين الإسلامي"، فقد تميز عن بقية الأديان باستعصائه على الخضوع لقانون النشأة والتطور التاريخي، ذلك لأن الإسلام اكتمل في عصر نبيه في ثلاثة وعشرين عامًا، وهي فترة " لا تعطي نشأة ولا تطوراً، وبخاصة إذا ما قارنًا وضع الإسلام بوضع بقية أديان العالم التي غطت نشأتها وتطورها عشرات القرون، والتي لا تزال في حالة تطور لأنها تخضع لمعطيات التاريخ، وتقبل التغيير بصفقتها البشرية الوضعية، ولم يحدث في تاريخ الأديان الوضعية أن نشأ دين واكتمل في عصر واضعه أو مؤسسه"^(١).

وفي سياق البحث عن "أصل الدين" انقسمت النظريات المفسرة نشأته إلى قسمين:

الأول: نظريات تطورية، تقترض تطور (الدين) من التعددية إلى التوحيد، وهي على اتجاهات مختلفة . كما سأشير إليه في البحث لاحقاً . منها الاتجاه الحيوي الروحي الذي

(١) تاريخ الأديان، محمد خليفة حسن، ص ٣٦٤.



يرى أن أصل الدين نشأ من عبادة أرواح الموتى، وعزَّاب هذا الاتجاه (تيلور)، ويقابله الاتجاه الطبيعي المادي، الذي يرى أن أصل الدين يعود إلى قوى الطبيعة ومظاهرها، وعلى رأس هذا الاتجاه (ماكس ميلر).

ومن تلك الاتجاهات الاتجاه النفسي، الذي يعود بالدين إلى تجارب الإنسان النفسية، وفيه عدة تفسيرات، أشهرها تفسير (سيغموند فرويد)، ومنها الاتجاه الاجتماعي، الذي يرى أن (الدين) وليد أسباب اجتماعية، وأشهر من نظَّر له (دور كايم).

الثاني: نظريات مؤلَّهة، ترى فطرية التوحيد وأصالته، وقد انتصر لها جمع من علماء علم الأجناس (الإنثولوجيا)، والإنسان (الأنثروبولوجيا)، والنفس (السيكولوجيا)، وعلى رأس هذا الاتجاه من فلاسفة الأديان: (ويلهلم شميت)، و(لانج).

أفكار أولية في تطور الظاهرة الدينية.

ولكن قبل العرض المجلل لتلك النظريات، ارتأيت التنويه إلى أشهر الأفكار التي افترضها (جيمس جورج فرايزر) في سياق بحثه الميثولوجي في ظاهرتي الدين ومنظوماته العقائدية، والسحر وغوامضه، وقد كان كتابه (الغصن الذهبي) منجماً من الأساطير التي تأسست عليها بعض النظريات المفسرة للظاهرة الدينية، مثل نظرية فرويد.

وأبرز تلك الأفكار فكرتان مترابطتان، وهما: فكرة تطور كل دين من الأساطير التاريخية قبله، وتطور الدين من السحر، وهذه الأفكار جاءت عَرَضاً جزئاً المقابلة بين السحر والدين، ولم ترتقِ إلى درجة النظرية، التي تفسر ظاهرة الدين من كل نواحيه: من جهة لغته، وتاريخه، وطقوسه، وعلاقاته الاجتماعية، كما هو ما ثل في النظريات التي سأشير إليها لاحقاً إن شاء الله.

الأولى: تطور الأديان من الأساطير الأولى.

ومن أبرز تلك الأفكار في نشأة الأديان، القول بتطور الأديان من أساطير الشعوب القديمة، وهذا ما هدف إليه (جيمس جورج فرايزر) في كتابه (الغصن الذهبي)، حيث



تناول كل الأديان بما فيها الأديان السماوية من زاوية أسطورية، فقد رد معتقداتها الأساسية إلى أساطير شعوب وثنية قديمة، منها: الأساطير اليونانية والرومانية وما قبلها من الشعوب البدائية، بناء على أن السحر في تلك الشعوب البدائية أول التجارب البشرية الروحية، التي تطورت منها الأديان كلها، وتلك أصل اطروحته في كتابه.

وقد رأى (غوستاف لوبون) . بعد اكتشاف الخط المسماري كما نوه إليه . المشابهة بين معتقدات كلداء آشور الدينية وبين قصة الخلق في سفر التكوين، واستنبط من ذلك مصدرية الديانة الكلدانية لكل ديانات آسيا القديمة، من فينيقيين وسوريين ويهود، حتى الميثولوجيا الدينية . كقصة الطوفان وبابل . كانت مستوحاة من تلك الديانة^(١) .

وقد سرت تلك المقالة في الفكر الغربي، ومنه إلى المتأثرين به سريان النار في الهشيم، كما نجدها عند (هنري برغسون) في كتابه (منبع الأخلاق والدين)^(٢) ، و(أرمسترنج)^(٣) ، وتابعهم بعض الكتاب العرب مثل (فراس السواح) الذي ردّ القصص الدينية في الكتب السماوية، كقصة بدء الخلق، والطوفان، وآدم وخروجه من الجنة، إلى الأساطير السومرية والبابلية، وكذلك الصلاة في الإسلام، وقصة الإسراء والمعراج إلى الديانة الزردشتية^(٤) .

(١) انظر: حضارة بابل وآشور، غوستاف لوبون، ترجمة: محمود خيرت، المطبعة العصرية، مصر، ط: الأولى، ١٩٤٧م، ص ٩٠ . ٩١ .

(٢) انظر: منبع الأخلاق والدين، هنري برغسون، ترجمة: سامي الدروبي، دار العلم للملايين، ط: الثالثة، ١٩٨٤م، ص ١٢٣ . ١٢٩ .

(٣) انظر: مدينة القدس واحدة عقائد ثلاث، كارين أرمسترنج، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، دار سطور، القاهرة، ط: ١٩٩٨م، ص ٣٧٦ وغيرها من المواضع.

(٤) انظر: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق ط: الثالثة عشرة، ٢٠٠٢م، ص ٢٣٧ وما بعدها، وانظر: مقالة للباحث على الشبكة العنكبوتية، بعنوان: "أهل الكهف بين الأدب السرياني والقرآن".

لم تكن تلك الدعوة بدعاً من القول، فقد ادّعاها مشركو العرب قديماً وسجلها القرآن، وردَّ عليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِّبَهَا فِيهِ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۖ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلَوُورًا رَحِيمًا ۝﴾ الفرقان: ٥ - ٦^(١).

وغاية دليل تلك المقالة، الاعتماد على مجرد التشابه بين عقائد الأديان السماوية ومنها الإسلام، وبين ما أثر عن الحضارات والأمم السابقة، والقرآن نفسه لم ينكر التشابه بينه وبين ما في الشرائع السابقة، بل أكد ذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ۖ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ۖ﴾ الأعراف: ١٨-١٩.

ولا يصح . استدلالاً . إثبات التأثير بمجرد التشابه، لاحتمال اعتماد المتقدم والمتأخر على مصدر محايد أقدم منهما، فربما يكون هذا التشابه راجعاً إلى وحدة الأصل والمصدر، بأن تكون المعتقدات للحضارات القديمة راجعة إلى نبوات إلهية سابقة، وقد بقيت آثارها في تلك الأمم، حتى لو طالها التحريف، واندثرت أكثر معالمها، والقرآن يقرر انتشار النبوة الإلهية في كل أمم الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ۝﴾ فاطر: ٢٤، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى

(١) على المشهور أنها نزلت في قصة النضر بن الحارث الثقفي، الذي تزعم تلك الدعوة المغرضة، في بدايات نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم، انظر: السيرة النبوية لابن هشام، دار ابن كثير، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٩م، القسم الأول، ص ٣٠٠ - ٣٠٨.

اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ النحل: ٣٦^(١).

الثانية: تطور الأديان من السحر.

ويأتي (السحر) على رأس تلك الممارسات الأسطورية، فبعد بيانه مبادئ السحر
وشيء من طبيعته، وإظهاره تعانق السحر والدين في بدايات التاريخ البشري يقول
(فرايزر): " . . . إذا ما فكرنا بأساسيات الدين والسحر فإننا سنميل بحدسنا إلى الاعتقاد
بأن السحر سبق الدين في تاريخ البشرية "^(٢).

وهذا مجرد فرض توصل إليه (فرايزر) بحدسه، كما أشار إليه في نصه السابق،
ذلك بسبب الفراغ العلمي المفقّر للوثائق القطعية، مما جعل الوصول إلى اليقين العلمي
ضرباً من الخيال الشاعري البريء من الواقعية العلمية، ولذلك يقول "طه باقر" . أحد
أبرز علماء الآثار والحفريات العرب في العراق . " . . . ومما يقال في تاريخ الديانة أن
معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم لا تتعدى العصور
التأريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظاماً دينياً ناضجاً، أما بداية هذا النظام
وأطواره البدائية التي مرَّ فيها، قبل أن يتطور فيصبح في الحال التي نعرفه فيها في
العصور التأريخية، فلا سبيل لنا لمعرفة تأريخية أكيدة، لمرور حقبة طويلة

(١) انظر في مناقشة تلك المقالة: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان العميري، تكوين
للدراستات والأبحاث، السعودية، الخبر، ط: الثانية، ٢٠١٨م، ٢ / ٦٣٧ - ٦٤٣.

(٢) الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، جيمس جورج فرايزر، ترجمة: نايف الخوص، دار
الفرقد، دمشق، ط: ٢٠١٤م، ص ٨٤.

مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة، فلا نستطيع أن نجزم مثلاً في هل بُني الدين القديم على السحر...؟^(١).

وفي رأيي أنّ الاختصار على فكرة (المقدس) في تعريف (الدين). كما أشرت إليه في أول المبحث الأول. قاد إلى الاشتباه الحاصل بين (الدين) و(السحر)، فكما أن الدين يحتوي على معتقدات وممارسات وطقوس لا تخلو من تقديس فكذا السحر، وهذا بعينه ما تبنّاه (فرايزر)، وكان سبباً في إشاعة هذا الافتراض في أدبيات فلسفة الأديان الغربية، متأثراً بفرضية هيجل أسبقية السحر على الدين في تاريخ الحضارات البشرية، فتاريخ الأفكار البشرية مرّت - في نظرهم - بأربع مراحل، بداية من (السحر) ومروراً بـ (الدين) ثم بـ (الفلسفة) وانتهاء بـ (العلم)^(٢).

وقد تبنّى تلك الفرضية بعض الباحثين، إذ قرروا أن السحر - باعتباره معتقدات يؤمن أصحابه بقوة مقدسة منفصلة عن القوى الأخرى غير المقدسة - أول التجارب الدينية^(٣). وتظهر تلك المشكلة بصورة فجّة عند بعض الباحثين العلمانيين العرب، حينما لا يكتفون بالوقوف عند رد (الدين) إلى (السحر) فحسب، ففي الوقت الذي يدّعون فيه الحياد العلمي في دراسة الأديان يمارسون التحيز المقيت ضدها في مقابل (السحر) وقواه الخارقة !.

فالدين عند (خزعل الماجدي). على سبيل المثال. منتج إنساني، ولذلك كان نزع قداسته شرطاً لدراسته دراسة علمية موضوعية حيادية^(٤)، فما حقائق الدين، إلا ضرباً

(١) ٤٥ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأول: تاريخ العراق القديم، طه باقر، شركة التجارة والطباعة المحدودة، ط: الثانية، ١٩٥٥م، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) ٤٦ انظر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، جيمس فرايزر، ص ٨٦.

(٣) انظر: علم الأديان، خزعل الماجدي، ص ٣٠، ٤٧٩، ودين الإنسان، فراس السواح، ص ١٩٣.

(٤) انظر: علم الأديان، خزعل الماجدي، ص ٤٩. ٥٢، ص ٣٧٥.

من الوهم الاجتماعي، إذ هو "عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطورت داخل تيار الحياة البشرية . . .".^(١)

بينما (السحر) وقواه الخارقة، والظواهر (الباراسيكولوجية)^(٢)، للإنسان، حقائق مؤكدة الوجود والقدسية، ثابتة الصحة، ممكنة التفسير، وفي تلك المفارقة المدهشة يقول الماجدي " ونحن نؤكد وجود مثل هذا السحر (الذي هو قدرة طبيعية خارقة) عند الإنسان منذ أقدم الأزمان"، ويمضي في تفسير تجلّي وجودها عند الإنسان البدائي، قائلاً: " بل إننا نرى أن هذه القدرة كانت أعلى مما هي عليه عند الإنسان المعاصر لأسباب بيئية واجتماعية وبيولوجية"^(٣).

وبناء على دفاعه عن السحر وقواه الخارقة، وحياده الزائف أمام الدين وخوارقه، يقرر عدم تعارض السحر والعلم، لأن كليهما من حقل واحد، فالسحر هو علم الإنسان البدائي، كما أن (العلم) هو علم الإنسان المتحضر.^(٤)

(١) المصدر نفسه، ص ٤١٠، وما قرره ظاهر في إبطال كل الأدیان التي تؤمن بارتباط حقائقها بمرجعية خارج الطبيعة البشرية والكون، وهو حكم لا وصف محايد، وإلا فما معنى نزع القداسة والمرجعية الربانية عن الدين، ورده إلى مرجعية بشرية محضة غير بطلان دعاوى الدين نفسه؟! فبطلان كل الأدیان . ومنها الدين الإسلامي . تصور قبلي يسبق ذلك الحياض المدعى، ولذلك فإن سؤال البحث عن الدين الحق من بين كل الأدیان، سؤال زائف في نظره ونظر منظري فلسفة الأدیان الوضعيين.

(٢) الباراسيكولوجي: مصطلح يشير إلى الظواهر الإنسانية الخارقة للمألوفات، كالاستبصار، والتخاطر، والروحانيات، وهناك علم خاص يهتم بدراستها، وهو علم الباراسيكولوجي، ويعني علم ما وراء النفس، أو علم النفس الغيبي، انظر: الباراسيكولوجي والطب، ألفريد شتلتر، ترجمة قاسم التميمي، بيت الحكمة، بغداد، ط: الأولى، ٢٠١٠ م .

(٣) علم الأدیان، خزل الماجدي، ص ٤٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٨.

بينما التعارض حاصل بين الدين والعلم، والتوفيق بينهما . كما يقرره . " أمر زائف، فكل منهما يذهب باتجاه"، وفي سياق المواجهة بينهما يصف طرفي الصراع قائلاً: " . . . العلم يسير بدأب، ودون أن يلتفت، أما الدين، فمتغطرس مجلج يحتقر كل ما حوله، لأنه يستمد قوته من قوة غيبية أقنع الناس في زمانٍ ما بها، وأجبرهم على قبولها، بسبب ضعف الإنسان وخضوعه لكل ما حوله " (١).

لكن دعوى أصالة السحر للدين تصطدم بحقيقة تاريخية واقعية، وهي التناثر الحاصل بين الدين والسحر، والعداء المتأصل بينهما، فالقوة المقدسة فيهما مختلفتان، فالقوة الخفية التي يؤمن بها السحر قوة كامنة في الإنسان ومرتبطة به، يمكن السيطرة عليها، وتوظيفها للساحر ذاته، بخلاف الدين الذي يؤمن أصحابه بقوة مطلقة تسيطر على الإنسان ويخضع لها، ويتقرب إليها، فالساحر . وإن كان يؤمن بتفوق القوى الروحية السحرية عليه . يؤمن بأنها أضعف من قدرته من جهة أخرى، إذ يستطيع تطويعها وإخضاعها لتعاويذه وطلاسمه، أما المتدين فيؤمن بقوة علوية قاهرة، يستحيل قهرها وإخضاعها، ويعتقد بوجوب الخضوع لها (٢).

نعم. قد يلتبس السحر بالدين عند بعض الشعوب البدائية، كشعوب جزيرة هايتي، ولا يتم ذلك إلا في حال دروس الديانة الفطرية، ديانة التوحيد السائدة في فجر المجتمعات البشرية الأولى، عندها تكون الطقوس السحرية مسخاً وتشويهاً لتلك الديانة الفطرية.

أبرز النظريات التطورية:

في سياق تفسير نشأة الأديان طرحت المناهج الحديثة عدة نظريات، لن يتحمل هذا البحث تتبعها ودراستها التفصيلية، ولكن يمكن إيجاز أبرزها بالقدر الذي يتناسب مع

(١) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(٢) انظر: الدين، محمد دراز، ص ٥٢ - ص ٥٣.

مقاصد البحث، وكلها تدور حول تفسيرات اختزالية للظاهرة الدينية، أطلق عليها مصطلح (الاختزالية الدينية)^(١).

الأولى: النظرية الروحية المشهورة باسم (المذهب الحيوي).

ترى تلك النظرية أن فكرة الدين نشأت من تعلق العقلية البدائية في التاريخ البشري بأرواح الموتى من الأسلاف، ومن ثم خَلَعَت (الروح) على عناصر الطبيعة، وتعتقد بأن أقدم دين في الوجود هو: الاعتقاد في الأرواح وعبادتها، وبذلك تكون عبادة الأرواح أصل عبادة الطبيعة، أسس تلك النظرية (تيلور) لا سيما في كتابه (الثقافة البدائية)، وعليها سار (سبنسر) مع فارق يسير^(٢).

الثانية: النظرية الطبيعية.

ترى هذه النظرية أن مصدر الفكرة الدينية ومبدأها الأول هو النظر إلى مشاهد الطبيعة من الأفلاك والعناصر، فوقوف الإنسان الأول عاجزاً أمام قوة الطبيعة الساحقة، واستقلال إرادتها عنه، نشأ عنه شعور مختلط من الدهشة والإعجاب، ومن هنا نشأ "الدين".

ومن أشهر نُظَار هذه النظرية العالم الألماني (ماكس مولر) الذي طبق اتجاهه التجريبي الحسي على دراسة الأديان، فقد أخذ بالمبدأ التجريبي القائل: " لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة"، ولذلك يقول: " ينبغي أن يبدأ الدين بتجربة حسية لكي يأخذ مكانه الذي يرده إلى عنصر مشروع بين معارفنا "^(٣).

(١) انظر: بحث "نشأة الدين"، أبو الفضل محمودي، ترجمة محمد لعميري، ضمن كتاب "بحوث في

الكلام الجديد"، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط: الأولى، ٢٠٢١م، ص ٢٦.

(٢) انظر في شرح تلك النظرية ونقدها فلسفياً: نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، علي سامي

النشار، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط الأولى: ٢٠٠٩م، ص ٣٨ - ٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وقد استند في تقرير هذه النظرية إلى وثائق لغوية استمدتها من دراساته المقارنة للأساطير القديمة، وبالأخص دراسة كتاب (الفيدا) . الكتاب المقدس للديانة البراهمية . فقد اتضح له مطابقة أسماء الآلهة عندهم لقوى الطبيعة، كالسماء والنار والشمس وغيرهما، وبعد تلك النشأة الطبيعية تطور الدين إلى الكائنات الروحية، فالطبيعة أصل ترجع إليه عبادة أرواح الأسلاف، خلافاً لـ(تيلور) كما في نظريته السابقة^(١).

الثالثة: النظرية الاجتماعية.

إذا كانت النظريتان السابقتان تريان (الدين) حالة نفسية تنبع من الفرد، سواء أكان سببه التفكير في النفس أم في مظاهر الكون وقواها، فإن النظرية الاجتماعية ترى أن ظاهرة "الدين" نتيجة لأسباب اجتماعية، مثلها مثل باقي النظم الاجتماعية الأخرى. أسس تلك النظرية الفيلسوف (دوركايم) في كتابه الشهير (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، وبنى نتيجتها على مقدمات منهجية، أعظمها دراسة النشأة الأولى للظاهرة الدينية، وذلك بالرجوع إلى "الأمم البدائية" التي تقوم على نظام العشائر والفصائل و القبائل، فقد ادعى تشارك تلك القبائل من الأمم البدائية في لقب يجمع أفرادها، مشتق من اسم حيوان أو نبات، اعتقاداً منها بقوة الصلة والقيمة الروحية بينها وبين ذلك النبات أو الحيوان، الذي سيكون عندها موضع تقديس وتعظيم، لأنه يمثل الجامع أو (الجد الأعلى) الذي يجمع أفراد القبيلة.

يتجلى هذا التعظيم الديني في مواسمهم الخاصة، التي تجمعهم في صورة حفلات مليئة بالرموز والصخب والنشوة الجارفة، ومن هنا بدأت أصل المشاعر الدينية بالظهور

(١) انظر: في شرح تلك النظرية ونقدها: نشأة الدين، النشار، ص ٧٢ - ٩٣، وكذلك: الدين، دراز، ص ١٢٢ - ١٣٣، وقد رأى دراز أن تلك النظرية أصح تلك النظريات، إذا فسر انتقال الشعور الديني من المادة والظواهر الكونية إلى الروح: بأنه انتقال من الكائن إلى المكون فإن تلك الظواهر الكونية تقود الإنسان إلى خالقها.

على مسرح التاريخ البشري، وتحديدًا عندما تذوب الشخصية الفردية في القبيلة الجماعية، التي في الحقيقة إنما تعبد نفسها من حيث لا تشعر.

وهذا النظام الديني الجماعي يسمى (النظام الطوطمي) (Totem)، والمراد به . كما أشرت إليه . رمز أو علامة مرتبطة بنبات أو حيوان تتميز به قبيلة عن قبيلة، فالطوطم عندهم " رمز للإله وللجماعة وهنا يستنتج (دوركايم) نتيجة قاطعة أداه إليها مذهبه الاجتماعي؛ وهي: أن الله والجماعة ليست إلا شيئاً واحداً، فالله العشيرة أو الإله الطوطمي لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها"^(١).

اعتمدت تلك النظرية في تفسير نشأة الدين . كغيرها من النظريات الأنثروبولوجية . على تحديد (العقلية البدائية)، وجعل النظام الاجتماعي (الطوطمي) أبسط وأقدم أشكال وصور (الدين) و(التدين)، وتلك ملاحظة منهجية أشرت إليها آنفاً، ومع ذلك الخطأ المنهجي فقد وُجّهت إليها نقود قوية من قبل كثير من الباحثين، أبرزهم الأب (شميت) "Schmidt"، وهو من أبرز علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، وستأتي الإشارة إليه في حكاية النظريات المؤلّهة^(٢).

الرابعة: النظرية النفسية.

حل إشكال نشأة (الدين) لم يكن في الرجوع إلى (الأرواح) أو (الطبيعة) أو (الحياة الاجتماعية)، وإنما حلّها يكمن في الرجوع إلى تجربة الإنسان النفسية، هذا ما تراه (النظرية النفسية)، من خلال عدة صور لها، من أبرزها: ما طرحه (سيجموند فرويد)، تفسيراً لنشأة (الدين) من الوجهة النفسية، لا سيما في كتابه (مستقبل وهم)، فقد جعل (الدين) و(الوهم) وجهين لعملة واحدة، وهو وهمٌ تشبّه أعراضه بأعراض الأمراض

(١) نشأة الدين، النشار، ص ١٥٩.

(٢) انظر: "الدين"، دراز، ص ١٥٩ - ١٦٩، و"نشأة الدين، النشار، ص ١٦٥ - ١٧٩، و"البحث عن

التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشيا إلياده، ص ٧٠ - ص ٧٨.

العصابية النفسية، أصيبت به البشرية في مراحلها التاريخية الأولى في مرحلة طفولتها، فقد نبع الدين عنده من عجز الإنسان عن مواجهة قوى الطبيعة والقوى الغريزية داخل نفسه، ومن هذا العجز المكبوت تولّد الشعور الديني (الوهم)، اضطر هذا الوهم الإنسان إلى تذكر تجربته حينما كان طفلاً مع أبيه، الذي كان يحميه ويؤمنه، ومن هنا نشأت الأبوية في التدين بين الإنسان والإله^(١).

وفي كتابه (الطوطم والتابو) . الذي كتبه قبل كتابه (مستقبل وهم) . يردّ انبثاق التنظيمات الاجتماعية في التاريخ البشري والمحرمات الأخلاقية، وأصل نشأة الدين إلى حَدَثٍ حَدَثَ في تاريخ البشر، ألا وهو جريمة قتل الأب في البشر البدائيين، فإنه بعد طرد الأب أبناءه تآمروا عليه وقتلوه واقتسموا نساءه وأكلوا لحمه، ومن هنا نشأ الدين والمحرمات (الطوطمات)، فالله . تعالى . ما هو إلا الصورة المتسامية للأب بعد أن ندموا على فعلتهم^(٢).

العجيب أن هذه القصة السخيفة المأخوذة من أساطير الشعوب الوثنية، هي أصل لتفسير نشأة الدين والنظم الاجتماعية عند فرويد، وهذا الوهم الفرويدي ما هو إلا . كما يقوله (ميرتشا إلياده) . " أيديولوجيا أخرى تضاف إلى ما لا يحصى من الأيديولوجيات الوضعية"^(٣).

وقد رُفِضَ التفسير الفرويدي من قبل الإثنولوجيين رفضاً كلياً، من أشهرهم (شميت) الذي سجّل بعض الملاحظات: منها أنه لا وجود للطوطمية أصلاً في بدايات نشأة الدين،

(١) انظر: "مستقبل وهم"، سيجموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط: الرابعة، ١٩٩٨م، لا سيما ص ٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: "الطوطم والتابو"، سيجموند فرويد، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، سورية، ط: ١٩٨٣م، لا سيما المقالة الرابعة: العودة الطفولية للطوطمية، وتحديداً: ص ١٦٨ وما بعدها.

(٣) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرتشيا إلياده، ص ١٣١.

ومنها أن (الطوطمي) ليست ظاهرة عامة، فلم تمرّ بها كل الشعوب، بل إن (فرايزر) .
المتخصص المشهور في دراسة الأساطير . ذكر أن أربع عشائر فقط من أصل مئات
العشائر الطوطمية عندها طقس يقارب احتفال قتل الطوطم الإله^(١) .

النظريات التاريخية المؤهلة.

طبيعة أديان الشعوب البدائية هي محط التنازع بين النظريات التطورية القائلة: بـ
(أصالة التعدد) من جهة، وبين النظريات المؤهلة القائلة: بـ (أصالة التوحيد) من جهة
أخرى، ذلك لأن تلك الشعوب البدائية المنعزلة تمثل الشاهد الحي والنموذج الكاشف
لأديان البشر، وقد رأى جمع من علماء الأديان و(الانثروبولوجيا) و(الإنثولوجيا) أصالة
التوحيد بالنظر إلى دراسة تلك الشعوب البدائية.

فإن كثيراً من تلك الشعوب، المسماة عندهم بالبدائية أو المتوحشة، في شتى الأماكن
والأمصار المنعزلة . كما في أفريقيا وأمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا وآسيا والجزر
المتناثرة في العالم . تمحورت أديانهم حول عبادة الإله الأعلى الوحيد، مما يستدل به
على الأصل التوحيدي لأديانهم.

مثّلت تلك الكشوفات (الإنثولوجية) إخراجاً لأصحاب نظرية التطور، ولم يستطيعوا
تقديم تفسير علمي مقبول، لتلك الحالات الدالة على أصالة التوحيد في تلك الشعوب
البدائية، مما اضطر بعضهم، ممن يقول بنظرية تيلور الروحانية إلى التخلي عنها،
والقول بأصالة التوحيد في البشر، وهذا ما وقع مع (أندرو لانج)، حيث أصبح من أشهر
المدافعين عن النظرية المؤهلة التوحيدية، فقد سجّل . بعد اطلاعه على تلك الكشوفات .
ملاحظات مهمة، أبرزها ملاحظتان:^(٢)

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢) انظر: نشأة الدين، النشار، ص ١٨٠ - ص ٢٣٣.

الأولى: أن فكرة التوحيد في تلك الشعوب كانت في غاية البساطة، فقد ارتكزت على مبدأ العلية، فالبدائي يرى أن أشياء الكون من حوله مصنوعة وهو لا يستطيع صنعها، وهذا قاده إلى الاعتقاد برجل غير طبيعي يباين الإنسان العادي في قدرته، وتلك الملاحظة التي توصل إليها (لانج) . مع التحفظ على بعض تفاصيل عقائدهم . تؤكدنا النزعة النفسية الفطرية للدين، من جهة كونها صلة روحية شعورية من الإنسان إلى الإله، وهذا هو المدخل الإنساني لفهم حقيقة الدين.

الثانية: أن تلك العقيدة السامية في (إله أعلى)، لا علاقة لها بالأساطير المنحطة في تلك الشعوب، وهما وإن كانتا متجاورتين، غير أن لكل واحدة مسارها، فلم تكن إحداها متطورة من الأخرى، وإنما نشأت كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى.

وقد أيد (الأب شميت) . وهو من أبرز علماء (الإثنولوجيا) . ذلك الاستنباط، فباستخدام المنهج التاريخي وصل إلى نتيجة ظاهرة، وهي: أنه كلما صعدنا إلى الحضارة البدائية الأولى؛ فإنه يظهر لنا بوضوح إله عظيم، وفيما بعد أصبحت فكرة وجود (إله أعلى) أو أسمى مسلمة في تاريخ الأديان و(الإثنولوجيا)؛ لكثرة الأبحاث المؤيدة لتلك القضية من قبل علماء متنوعي الاتجاهات والاختصاصات.

غير أن أبرز من أيدّها ودافع عنها هو (الأب شميت)، الذي مثل النظرية المؤلّهة في أعلى صورها، فقد تبنّى (المنهج التاريخي) في دراسة الأديان، لا سيما مسألة نشأة الأديان، وهذا المنهج على النقيض من (المنهج التطوري) الذي يتناول الإنسان: دينه وثقافته باعتباره ظاهرة طبيعية، تخضع لقوانين الطبيعة التطورية، التي مرّت بها الحياة الطبيعية، بينما ينظر المنهج التاريخي إلى الإنسان على أنه تاريخي، لثقافته ودينه: أصول وثوابت، لا يجري عليها (قانون التطور) من حالة بدائية متوحشة إلى حالة راقية، كما يزعم التطوريون.

لقد آمنت الشعوب البدائية القديمة في فجر التاريخ البشري بإله واحد أعلى وأسمى، تنوّعت تصوراتهم عن هذا الإله، ولكنّها لم تناقض أصل ذلك الاعتقاد، ثم شوّهت تلك



العقيدة بتعدد الآلهة، ومع ذلك بقيت فكرة الإله الواحد الأعلى مشرقة عند كثير من الشعوب البدائية، تلك خلاصة ما أراد إثباته (شميت) من خلال دراسة تاريخ البشرية، ولا سيما دراسة الأحوال الثقافية والاجتماعية للأقزام في أفريقيا وآسيا، لأنهم . في نظره . يمثلون الثقافة الأولى للإنسان، إذ إنهم أقدم الاجناس البشرية كما يراها^(١).

والمدهش في دراسة الشعوب البدائية الأسترالية المعزولة، وجود عقائد وشرائع أخرى، تصاحب عقيدة (الإله الأعلى) عندهم، دالة على بقايا تعاليم من ميراث النبوات، مثل: الإيمان بوجود حياة بعد الموت، وتحريم جملة من المحرمات، كالكذب والقتل، وتحريم الزواج بين الأصول والفروع، وبعض الطقوس العبادية، كرفع اليدين إلى السماء بالدعاء، هذا وغيره ما سجله العالم الأنثروبولوجي (ألفرد هويت)، وقد اعتمد عليه بعض الباحثين الكبار، أمثال: (دوركاييم)، و(شميت)^(٢).

تعددت البحوث وتكاثرت الدراسات المؤيدة فكرة أصالة التوحيد في التاريخ البشري، وقد ذكر النشار في كتابه: (نشأة الدين) عددًا من الدراسات لأكثر من أربعة عشر عالما من علماء الأديان والأعراق، ومن علماء النفس، كلها تؤيد فكرة وجود (إله أسمى) في تاريخ الشعوب البدائية، فأصبحت مسلمة في تاريخ الأديان و(الإنثولوجيا)^(٣).

فحص المفاهيم المنهجية القبليّة.

اعتمدت هاتان النظريتان: (التطورية) و(المؤلهة)، على ما يسمونه بـ (الأحافير الحيّة) . والمراد بها تطبيق الدراسات الأنثروبولوجية على شعوب حية . منطلقًا لها في إعادة تكوين الديانة الأولى للبشرية، ومع قرب صواب الثانية، غير أن كليهما وقعنا في

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) انظر: بحث "التوحيد أصل الأديان، القبائل البدائية الأسترالية، نموذجًا"، عريبي أمين رياض، مجلة أنثروبولوجية الأديان، المجلد ١٦، العدد ٢، تاريخ: ١٥/٦/٢٠٢٠م، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٣) انظر: نشأة الدين، النشار، ص ١٨٣ - ٢٠٧.

أغلاط منهجية، من جهة مفاهيمها القبلية، وآليتها الإجرائية، المتعلقة بعلم الآثار والحفريات، وأبرز هذه المفاهيم، ما يأتي:

الأول: الاعتماد على دراسة (أديان الشعوب البدائية)، وجعلها معيارًا للوصول إلى حقيقة الدين، وهذا المعيار معيار افتراضي هش، يفتقر إلى البراهين العلمية، فإن العلم عاجز عن الوصول إلى الصورة الدينية البدائية الأولى، وما هنالك إلا شواهد صامتة، يقرأها علماء الآثار قراءة ظنية، فأثار ديانة ما يسمونه بالعصر الحجري وما قبله. التي تتجلى فيها تلك المعيارية. مجهولة شحيحة في معظمها، وذلك باعتراف مؤرخي الأديان وعلماء الآثار، وإذا توفرت يومًا ما، فإن تفسيرها لن يكون مجمعًا عليه، إذ يلعب الفرض والاحتمال دورًا كبيرًا في تفسيرها.

وهذا راجع إلى نقص البيانات، وشح المعلومات عن أديان وثقافات شعوب ما قبل التاريخ، مما تسبب في فجوات تفسيرية، لا يمكن ملؤها إلا من خلال الفروض الظنية والتخمينات، ولذلك يعلل (هيرفه روسو) بطلان الاعتماد على آثار ما قبل التاريخ. بعد بيانه ظنية تفاسير آثار ما قبل التاريخ بعد توفرها، مما أتاح لفرضيات متناقضة يغشاها الشك والريبة. قائلًا: " لذلك فإن سبيل البحث عن جوهر الدين في آثار الأولين الفاصلة التي بحوزتنا أسلوب لا عدل فيه ولا أمانة"^(١).

فلا سبيل للوصول إلى حقيقة تلك الديانة الأولى بتلك المنهجية، هذا ما توصل إليه أحد كبار فلاسفة الأديان (ميرتشا إليادة)، إذ يقول: " . . . والحق أننا لا نملك سبيلًا أو وسيلة لدراسة ذلك الدين الأولاني، فأقدم الوثائق التي نملكها تعود إلى حقبات قريبة نسبيًا، إذ لا تعود بنا إلى ما هو أبعد من العصر البابليوليتي، ما يجعلنا نجعل جهلاً مطبقاً كل

(١) الديانات، هيرفه روسو، ترجمة: متري شماس، المنشورات العربية، بيروت، ص ١٢، وبصعوبة دراسات الأديان القديمة اعترف "كلود ريفيير" في كتابه "الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان"، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٥/، ص ٩٣.

ما يتعلق بإنسان ما قبل العصر الحجري، وبما كان يفكر فيه طيلة مئات الألوف من السنوات التي انقضت على وجوده . . . (١).

الثاني: الافتراض الزمني لبدائية تلك الأمم، والجزم بعدم مرورها بأدوار متقلبة من التخلف والتحضر، وتلك مجازفة علمية، وافتراض يرفضه المؤرخون وعلماء الآثار، بل الذي أثبتته التاريخ، واتفق عليه المنقبون عن آثار القرون الماضية، هو: أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنيتها الحاضرة كانت مسبقة بمدنيتات مزدهرة، في أدوار متعاقبة، وليس في إمكان أحد أن يعين بيقين البداية الأولى، فمن الممكن . علمياً . أن تكون البدايات الأولى لتلك الديانات البدائية وثنية متعددة، وربما تكون نتيجة انحراف لديانات توحيدية صحيحة! وهذا بعينه ما اعترف به مؤرخ الأديان المشهور (هارالد هوفدنج) (٢).

وهذا الافتراض مبني على افتراض كلي في علم الاجتماع، يسلم بافتراض صورة تصاعدية لخط التطور الاجتماعي والثقافي للبشر من الأدنى إلى الأعلى، وهذا ليس قانوناً علمياً ولا سنة كونية طبيعية، بل هو وهم من التصورات، لا يمكن تطبيقه آلياً على مسار التاريخ البشري، فإن الحركة الفكرية والثقافية التي تعيشها المجتمعات البشرية لا تسير في خط مستقيم تصاعدي، بل تسير في خطوط متشابكة متزامنة، فيها البدائي وفيها المتحضر، وتلك هي نظرة الدين نفسه إلى ظاهرتي الحق والضلال، فهما . في نظره . "ليستا ظاهرتين متعاقبتين فقط، صعوداً وانحداراً على مدى العصور، بل هما ظاهرتان متعاصرتان، موزعتان في كل أمة وجيل... (٣).

(١) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشا إلياده، ص ٨٧.

(٢) انظر: الدين، محمد دراز، ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠، وانظر: البدائية، مجموعة باحثين، تحرير: أشلي مونتاغيو، ترجمة:

محمد عصفور، عالم المعرفة، ط: الأولى، ١٩٩٠م ص ١٣.

فتأويل التاريخ على أنه تطور أحادي الاتجاه للبشرية من البدائية والهمجية إلى العقلانية والتحضر فكرة وضعية، هيمنت على الوعي العلمي للإنسان الغربي، في سياقهِ فُسِّر تاريخ الأديان، وبذلك أصبح الدين خاضعاً لمنطق التاريخ وصيرورته، مجرداً من مطلقاته التي لا تتناسب مع نسبية التاريخ، وتلك القراءة تسمى (القراءة التاريخية)، التي استند إليها الفكر الغربي منذ عصر النهضة في تفكيك الموروث الديني، وتأسيس الحداثة الغربية.

ومن أبرز الأسئلة الفلسفية المطروحة على فكرة التطور، السؤال الآتي: هل للصيرورة التطورية غاية واتجاه معين من الكمال والتمام تقف عنده؟ فإن كان الجواب بالإيجاب لزم منه وجود إرادة وقوة عاقلة تسيّر تلك الصيرورة إلى غايتها الكمالية، وهذا اللازم تفر منه الوضعية بجميع اتجاهاتها، وإن كان الجواب بالسلب لزم منه الوقوع في العبثية والفوضى غير المتعلقة، وهذا ما صار إليه الفيلسوف نيتشه، وخالف به الاتجاهات الحداثية في الفكر الغربي^(١).

الثالث: الافتراض الوصفي لبدائية تلك الشعوب، فقد أظهر جمع من علماء (الأنثروبولوجيا) زيف ذلك الافتراض، وقرروا أن تلك الشعوب التي يطلق عليها وصف البدائية، تنتمي إلى مجتمعات معقدة، لها أنظمة وقوانين متطورة، وتمتلك تاريخاً خصباً، مع فنون وآداب عالية، كما أنها لا تختلف عن غيرها في القدرات العقلية والفكرية، وليس لـ (البدائية) في مظاهرها وجود إلا في جانبها التكنولوجي والاقتصادي، وبذلك أصبح هذا المصطلح (البدائي) مصطلحاً مضللاً ومربكاً إلى حد كبير^(٢).

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف: معن زيادة، ١/ ٢٧٢.

(٢) انظر: البدائية، مجموعة باحثين، تحرير: أشلي مونتاغيو، ففي هذا الكتاب تحقيق وتحليل وفحص لهذا المصطلح ومضامينه، وكشف للأغاليط التي يروج لها بعض الباحثين، وانظر أيضاً: السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، برونسلاو مالمينوفسكي، ترجمة: فليب عطية، آفاق، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٢١م، ص ١٧.

الآلية المعرفية الإجرائية.

غالب من تصدى لتحليل الظاهرة الدينية من الفلاسفة، لم يستطيعوا التحرر من هيمنة "العقل الوضعي"، كما أشرت إليه في مطلع البحث، وعليه سار مقلدوهم من المفكرين العرب، وبسببه حصل الطغيان المعرفي الإجرائي، باعتماد المنهج (الأركيولوجي)^(١) طريقاً وحيداً لكشف الحقائق التاريخية، وفهم الظاهرة الدينية.

ففي عبارة طافحة بالدوغمائية والشعبوية يشكك الماجدي في صحة الأخبار الدينية، وينسف طريقاً من طرق المعرفة البشرية، ألا وهو "النقل"، معتمداً على مصدر واحد، وهو (الحفريات) أو (التنقيبات الأثرية)، إذ يقول: "... صارت صدقية الأديان على المحك، بعد أن أظهرت التنقيبات الأثرية ما يتعارض تماماً مع الحوادث المذكورة في الكتب المقدسة لجميع الأديان"^(٢).

وبنشوة وهمية يرى أن (علم الآثار) و(المنهج الأركيولوجي) قد حجماً الأفكار المتوارثة حول الأديان، وأماط اللثام عن (التاريخ المقدس) الذي كانت تحتمي به الأديان!^(٣)

وبعيداً عن دعاوى غير المختصين في (الأركيولوجيا) يقدم لنا العالم الأركيولوجي (ندف نأمان) شهادة خبرته في اختصاصه قائلاً: " نتائج الحفريات الأركيولوجية مثل

(١) الأركيولوجيا: مصطلح مكون من كلمتين يونانيتين، وهما "علم" و"قديم"، يهتم بالكشف عن الآثار المادية للثقافات القديمة بما فيها الآثار المكتوبة ودراساتها. انظر: الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، شبهاث وردود، سامي عامري، رواسخ، الكويت، ط: الأولى، ٢٠٢١م، ص ٣٩، وقد أفاض الدكتور جورج ضو في شرح هذا العلم مبينا سياقاته المنهجية المعقدة، واشتباكه مع عدة علوم، انظر: تاريخ علم الآثار، جورج ضو، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط: الثالثة، ١٩٨٢م، ص ٦ - ١٧.

(٢) علم الأديان، خزل الماجدي، ص ٤٩٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣.



المصادر المكتوبة، مفتوحة لتفسيرات مختلفة، وأحياناً متناقضة، الأدبيات الأركيولوجية تعج بالخلافات على عدد لا حصر له من القضايا، بما في ذلك طبقة الآثار الفخارية وتصنيفها، ووظيفة المباني والمصنوعات اليدوية في الحفريات، والتسلسل الهرمي للمستوطنات، وتقدير عدد السكان، وأشياء أخرى كثيرة " ويخلص إلى نتيجة غاية في الأهمية، قائلاً: " البيانات الأركيولوجية لا تتحدث بنفسها عن نفسها، وتفسيرها محفوف بالصعوبات"^(١).

فعلم الآثار (الأركيولوجيا) يفتقر . في الوصول إلى نتائجه . إلى عدة علوم مثل علم اللغات، ودراسة النصوص (الفيلولوجيا)، وعلم التاريخ، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وعلم الأعراق (الإثنولوجيا)، وغيرها من العلوم التي تتفتح على تأويلات عدة، وتصورات متعددة، تبقى في دائرة الظنون العلمية المفتقرة إلى تأييدها بالأدلة والقرائن، فقيمة علم الآثار تتجلى في القدرة على الوصف والتفسير، وهذا التفسير يخضع لعملية تركيبية لا تقبل التخمين، وإلى بحث واستقصاء لإرث طويل من المعارف^(٢).

لن يكون الكشف عن الآثار نهاية البحث، بل ما بعده أصعب بكثير، إذ بمجرد الكشف عنها، تنفجر الأسئلة والاحتمالات الكثيرة حول عدة قضايا، أشار إلى بعضها (ندف نأمان) في نصه السابق، فكيف إذا كان هدف البحث الأركيولوجي إدراك ثقافات تلك الأمم وأديانها وسلوكها وعوائدها؟ فقصارى ما يُدركه ظلال باهتة، وملامح بعيدة، لا يكاد يستبين وجه الحقيقة فيها، فإنه يستحيل أن نختبر سلوك البشر الغابر في المختبرات، كما نختبر قطعة فخار من الزمن القديم، هناك بون شاسع في التعامل العلمي

(١) بوساطة كتاب: الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، شبهاة وردود، سامي عامري، ص ٤٦.

(٢) انظر: تاريخ علم الآثار، جورج ضو، ص ٦٧ - ٦٨، ٧٠ - ٧١.

بين الأنظمة الطبيعية المادية، وبين الأنظمة الثقافية الإنسانية المعنوية، ولا يقع في فخ المطابقة بينهما إلا أسرى العقل الوضعي.

وفوق ذلك كله فإن التفسيرات (الأركيولوجية) لا تسلم من التحيزات، مثلها مثل باقي العلوم، فما أكثر ما وظفت نتائج بعض تلك العلوم لنصرة رأي أو فكرة، أو استجابة لإكراهات العصر وثقافته الغالبة، أو لنزعات سياسية، أو عواطف وطنية مضللة^(١). ومع ضبابية الأدلة (الأركيولوجية) الخاضعة لعملية التأويل، فإن السجل الأحفوري والبيانات الآثارية شحيحة جدًا، مقارنة بما لم يكتشف من ثقافات شعوب ما قبل التاريخ. وهذا ما يكاد يجمع عليه علماء الآثار. مما يسبب في الفجوات التفسيرية التي تخضع للفروض الظنية، وهذا كافٍ في الحذر من الاعتماد الكلي عليها، فقد تأسست تلك النظريات التفسيرية للظاهرة الدينية على بيانات السجل الأحفوري، وبدونه تنهار منهجيًا، وقد تقدمت شهادة (هرفه روسو)، و(ميرتشا إلياده)، وعالم الآثار العراقي (طه باقر) على ذلك الفقر في البيانات مقارنة بالتاريخ البشري المتناول^(٢).

النقل طريقا للمعارف البشرية.

وفي غمرة الاندفاع وراء نتائج (الأركيولوجيا) يتجاهل باحثو الأديان الوضعيون طريقًا فطريًا أجمعت عليه البشرية منذ خلقها الله، فكما أن البشر اعتمدوا على العقل والحس في إدراك الحقائق، فإنهم لم يهملوا (النقل) ثالث المصادر المعرفية للبشر، فما زالت البشرية منذ وجودها تعتمد عليه في نقل أخبارها وأحوالها، وعليه تأسست الحضارات والعلوم، كعلم التاريخ، والمؤسسات المدنية الحديثة، كوكالات الأنباء والصحف، في عصورنا المتأخرة، ولا يمكن للبشرية أن تستغني عنه.

(١) انظر: الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، سامي عامري، ص ٤٥. ص ٦٠، وتاريخ علم الآثار، جورج ضو، ص ١٠٨. ١٠٩.

(٢) راجع البحث: ص ٢٠، ٢٨. ٢٩.



حتى أن أشد الفلاسفة الحسيين تطرفاً وتقويصاً للحقائق الدينية الفيلسوف "دايفد هيوم" يؤمن بضرورة هذا الطريق المعرفي للبشرية، وفي ذلك يقول: " ليس ثمة أي نوع من أنواع الاستدلال أكثر عموماً ولا فائدة حتى صار ضرورياً أصلاً للحياة الإنسانية، من ذلك الاستدلال المستمد من شهادة الناس، ومن أخبار الذين رأوا بأعينهم والمشاهدين ... " (١).

لكن يبقى السؤال: متى نعد ما نقل إلينا من أخبار الناس وشهاداتهم معرفة تبنى عليها الاعتقادات؟.

حول هذا السؤال اكتمل منهج نظري فلسفي في العقود الأخيرة، يسمى في الأوساط الفلسفية الغربية بـ (إبستمولوجيا الشهادة) (٢)، والمراد بها المعرفة العقلية، وقد انقسمت نظريات تلك الإبستمولوجيا إلى قسمين: (٣).

الأول: النظرية الاختزالية الرديّة، وعلى رأسها (دايفد هيوم)، ترى هذه النظرية أن الأصل في (الشهادة) التحفظ والشك، حتى البحث عن أسباب داعمة لصدقها، فليس طريق الشهادة مستقلاً في المعرفة، بل لا بد له من مؤكّدات خارجية، مثل الإدراك

(١) تحقيق في ذهن البشري، دايفد هيوم، ترجمة: محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٤٧.

(٢) إبستمولوجيا الشهادة: إحدى فروع الإبستمولوجيا الاجتماعية، التي تقابل الإبستمولوجيا التقليدية، فإذا كانت الإبستمولوجيا التقليدية ذات نزعة فردية، تتطلب المعرفة في الوعي الفردي، فإن الإبستمولوجيا الاجتماعية ذات نزعة جماعية، تتطلب المعرفة في الوعي الجمعي، ومن ذلك إبستمولوجيا الشهادة التي تتم عن طريق اجتماعي يتمثل في شهادات الآخرين وأخبارهم. انظر: مقالة بعنوان: (الإبستمولوجيا الاجتماعية)، صلاح إسماعيل، مؤسسة معنى الثقافية، على شبكة الإنترنت.

(٣) انظر: إبستمولوجيا الشهادة، كريستوفر ر. جرين، ترجمة، هدى العواجي، موسوعة الإنترنت الفلسفية، مجلة حكمة الإلكترونية، على شبكة الإنترنت، ص ٩٠٦، ٢٢٠، ٢٥٠، ٢٩٠.



الحسي، أو الخبرة الشخصية المبنية على الذاكرة، ولذلك كان المتلقي أو السامع لتلك الشهادة مسؤولاً بأعباء صدقها.

فهذه النظرية وإن كانت تؤمن بالخبر والشهادة طريقاً للمعرفة غير أنها اختزلت وردت حجة إلى غيره من الطرق المعرفية، ولذلك سميت بالاختزالية والردية.

الثاني: النظرية غير الاختزالية والارادية، وعلى رأسها (توماس ريد)، ترى هذه النظرية أن الأصل في الشهادة قبولها حتى يأتي ما يدحضها، وذلك بالاعتماد على موثوقية القدرة الفطرية على تصديق الشاهدين، فطريق الشهادة مستقل بنفسه لا يحتاج إلى غيره من المؤكدات، بل إن معارفه تشابه المعارف التي تأتينا عن طريق الإدراك الحسي، ولذلك كان المتلقي أو السامع لتلك الشهادة محرراً من مسؤولية البحث عن صدقها.

وفي محاولة تجاوز التحفظ المتمزمت للنظرية الاختزالية، والسداجة واللامسؤولية الفكرية للنظرية غير الاختزالية الارادية، نشأت النظرية الهجينة التي توسطت بين النظريتين السابقتين، وقدمت مراجعات نقدية لهما، ووطورت نماذج لها، وعلى هذه النظرية أكثر المتأخرين المعاصرين، مثل (أودي) و(غراهام) و(لكي)^(١).

ولا ريب أن للعلوم الإسلامية إرثاً غنياً في تأسيس المعرفة النقلية وإحكامها، لكنها تركز على أخبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم ما يليه من أصحابه والتابعين، وقد تجلّى ذلك في مفخرة علومها، ألا وهو (علم رواية الحديث)، وفي ذلك يقول برنارد لويس . مع نقده اللاذع للإسلام وعلومه .: " لقد أدرك العلماء المسلمون منذ التاريخ المبكر خطر الشهادات الزائفة، والتشريع الزائف المبني عليها، ولهذا أسسوا وطورا علماً

(١) انظر: ابستمولوجيا الشهادة، كريستفور ر. جرين، ص ١٣ . ١٤، وانظر: معايير صحيح البخاري: مقارنة إبستمولوجية، عصام عيدو، ومحمد تيسير صافي، ترجمة: زينب عبد المطلب، موقع (أثارة) على شبكة الإنترنت، ص ٣.

مفصلاً ومعقداً ومحكماً لنقد العادات، وهو علم الحديث . . . التدقيق المتأنّي لتسلسل عملية النقل عن الرواة في الأحاديث، أعطى كُتّاب السيرة الذاتية العرب في العصر الوسيط قيمة الاحترام، وأضفى عليها نسقاً معقداً، لم يكن له سابقة في التاريخ، ودون أن يكون له علم مواز في الغرب المعاصر للعصر الوسيط في الإسلام، إبان العصور الوسطى^(١).

وإذا كان السؤال المركزي لإبستمولوجيا الشهادة يدور حول طبيعة الحجة التي يمتلكها الشخص من خلال تصديق رواية نقلية، فإن السؤال المركزي الذي يطرحه علم الحديث يتمركز حول صحة الخبر والنقل، والكشف الدقيق لمعنى صحة الرواية والشهادة. وبالنظر إلى الأسس الفلسفية للروايات الحديثية يمكن النظر إلى منهج علم الحديث من ناحيتين:^(٢)

الأولى: الناحية النظرية، وهنا يمكن اعتبارها نظرية (لاختزالية) (لارديّة)، لأنها تؤكد ابتداء استقلالية طريق المعرفة النقلية، وعدم تقييد قبول حجته بخارجه، كالعقل أو الإلهام. الثانية: من الناحية التطبيقية، وهنا يمكن اعتبارها منهجاً هجيناً، يسري فيه المنهج الاختزالي الردي من جهتين:

الأولى: الرواية، فإن منهجية علم الحديث لا تسلم بالمعرفة النقلية تسليماً ساذجاً، بل إنها تُخضع الراوي أو الشاهد إلى عملية توثيق كاشف، يدخل فيها الراوي والناقد للرواية، فيها يتم التحقق من الأهلية الفكرية والصفات الخلقية وصورة الإسناد، وفي دائرة ذلك

(١) الإسلام في التاريخ، الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط، برنارد لويس، ترجمة: مدحت طه، ط: الأولى، ٢٠١٨م، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١٩٣ . ١٩٤، ومثل تلك الشهادة ما سطره المؤرخ النصراني (أسد جبرائيل رستم) في كتابه: مصطلح التاريخ، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٦٠٥.

(٢) انظر: معايير صحيح البخاري: مقارنة إبستمولوجية، عصام عيدو، ومحمد تيسير صافي، ص ٥



التوثيق تجري المقارنة العلمية لروايات الراوي مع رواية راوٍ آخر، وأحكام الناقد مع أحكام ناقد آخر، وهكذا في حلقة تفاعلية.

الثانية: الدراية، والمراد بها فحص صحة المتن، وفي هذه الجهة يبرز علم العلل وهو من أدق فروع علم الحديث، يهتم بكشف العلل الخفية في المتن وكذلك الإسناد، ولذلك اشترطت تلك المنهجية لصحة متن الخبر عدم مصادمته لبدائه العقول، كاجتماع المتضادين، وكوجود الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين، وعدم مصادمته لنص القرآن^(١).

وحقائق الدين الكبرى لم تثبت بأدنى طرق النقل والشهادة، بل تثبت بأعلى تلك الطرق التي تصل إلى درجة الضرورات، وهو النقل المتواتر الذي لا يمكن إنكاره إلا بنوع مكابرة، فإن التشكيك في الأخبار المتواترة التي تنقلها البشرية جيلاً بعد جيل، مع استحالة تواطئها على الكذب، لاختلاف أزمانهم وأماكنهم وربما ألسنتهم، ترفضه العقول السوية.

وفي هذا الصدد يقول (ابن تيمية): " العلم بأنه كان في الأرض من يقول بأنهم رسل الله، وأن أقواماً اتبعوهم، وأن أقواماً خالفوهم . . . هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلها، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليتها وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية... "^(٢).

كيف إذا كان ذلك النقل المتواتر مدعوماً بدلائل النبوة؟ لا سيما دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؟ فمن أراد التحقق من نبوته، وكشف الحقيقة، فليرجع إلى تلك

(١) انظر: شروط الأئمة الخمسة، للحافظ أبي بكر محمد بن موسى الحازمي، ضمن كتاب: ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الثانية، ٢٠٠٥م، ص ١٤٤.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، تحقيق: سعيد نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠١/، ص ١٧٧.



الدلائل العقلية المتنوعة . ما بين دلائل عقلية حسية، وخبرية، وسلوكية، وذاتية . التي نوه إليها العقلاء والعلماء في مبحث جليل وسم بـ (دلائل النبوة)^(١) .
والحاصل: أن اعتماد تلك النظريات . باختلاف مساراتها . على الطريق المادي المتمثل في الأدلة الأركيولوجية، مع الإعراض المطلق عن الطريق النقلي، المعتمد . معرفيًا من حيث المبدأ . في تاريخ المعارف البشرية مع اختلاف الأديان والأجناس والحضارات، يَنمُّ عن قصور علمي، وفقر معرفي تعاني منه نظرياتهم، هذا إذا سلّمنا بانضباط الدليل الأركيولوجي واكتماله، فكيف الحال إذا كان مفتقرًا إلى الضبط والاكتمال؟! .



(١) تعددت المؤلفات قديما وحديثا حول هذا المبحث، ومن الكتب المعاصرة الواعبة لهذا المبحث، كتاب: (براهين النبوة، والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصرين)، سامي عامري، نشر: تكوين للدراسات والأبحاث.



الخاتمة

لا ريب أن (الظاهرة الدينية) باعتبارها ظاهرة ذات جذور سحيقة في تاريخ الوجود البشري على هذه الأرض قد فرضت على العقل البشري أسئلة ملحة تجلّت في محاولة تفسيرها وتعليلها، وكانت إحدى تلك المحاولات (نظرية التطور) الاختزالية، بتعدد فروعها وأوجه تعليلاتها، وما ولّدتها من السجالات التي أفرزت نقائضها المتمثلة في (النظرية التاريخية المؤهلة).

ومع وقوع تلك النظريات تحت وصاية العقل الوضعي وتأثير أديباته، لم تنفك عن العثرات المنهجية في بناء نظرياتها، مما تسبب لها في القصور العلمي، والفقر المعرفي، ومن أبرز تلك العثرات:

الأولى: الاعتماد على فكرة (أديان الشعوب البدائية)، من جهة الاعتماد عليها معياراً للوصول إلى حقيقة الدين، ومن جهة الافتراض الزمني لبدائية تلك الأمم، ومن جهة افتراض وصف (البدائية) لتلك الأمم.

الثانية: الاعتماد الكلي الاستدلالي على المناهج الأركيولوجية في بناء النظرية، مع شح تلك الآثار، وخضوعها لعملية تأويل تنتشعب فيها الأنظار.

الثالثة: إغفال وتجاهل (النقل) باعتباره طريقاً للمعرفة البشرية، وذلك بإجماع الأمم في تاريخ الحضارات البشرية الطويل.

ويمكن تلخيص نتيجة أطروحة البحث الكلية المبرهنة في تضاعيف البحث في تأكيده على ضعف وهشاشة البنية الاستدلالية لتلك النظرية، وما تفرع عنها من جهة تصوراتها وآلياتها.

ومع قصور تلك النظريات التي تدور حول مفهوم التطور، فإن منطقتها لا ينسجم مع تاريخ (الدين الإسلامي)، فقد تميز عن بقية الأديان باستعصائه على الخضوع لقانون



النشأة والتطور التاريخي، ذلك لأن الإسلام اكتمل في عصر نبه في ثلاثة وعشرين عامًا، وهي فترة لا تفسر نشأة ولا تطورًا. وبخاصة إذا ما قارنًا وضع الدين الإسلامي بوضع بقية أديان العالم الوضعية والتي داخلها الوضع البشري، فقد غطت نشأتها وتطورها عشرات القرون، وما تزال في حالة تطور لأنها تخضع لمعطيات التاريخ، وتقبل التغيير بصفتها البشرية الوضعية، ولم يحدث في تاريخ الأديان الوضعية أن نشأ دين واكتمل في عصر واضعه أو مؤسسه.





المصادر والمراجع

- (١) منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، كارين آرمسترونج نموذجاً، عرض ونقد في ميزان الإسلام، نانسي أحمد عويس، دار الهداية، ط: الأولى، ٢٠١١م.
- (٢) فلسفة النشوء والارتقاء، شبلي شميل، دار مارون عبود، ١٩٨٣م.
- (٣) علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية"، محمد يوسف إدريس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت . الرباط، ط: الأولى، ٢٠١٨م.
- (٤) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م.
- (٥) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشيا إيلاده، ترجمة وتقديم: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى ٢٠٠٧م.
- (٦) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
- (٧) الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد دراز، دار القلم، الكويت، ط: الثانية، ١٩٧٠م.
- (٨) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
- (٩) الدين والتحليل النفسي، إريك فروم، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة.
- (١٠) دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس سواح، دار علاء الدين، دمشق، ط: الرابعة، ٢٠٠٢م.
- (١١) علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، خزل الماجدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط. بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٦م.



- ١٢) علم النفس، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط: الثانية، ١٩٨٤م.
- ١٣) والإيمان، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم وابنه، دار الرحمة.
- ١٤) بؤس الدهرانية، النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٤م.
- ١٥) تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، محمد خليفة حسن، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٦م.
- ١٦) الله والكون والإنسان، نظرات في تاريخ الأفكار الدينية، فراس السواح، دار التكوين، دمشق، ط: الأولى: ٢٠١٦م.
- ١٧) الآراء والمعتقدات، غستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٨) السحر والعلم والدين ومقالات أخرى، مالفينوفسكي، ترجمة: عمران أحمد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٢٢م.
- ١٩) حضارة العرب، غستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط: الثانية، ٢٠١١م.
- ٢٠) الفلسفة الحديثة، برهيه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط: ١٩٨٧م.
- ٢١) حضارة بابل وآشور، غوستاف لوبون، ترجمة: محمود خيرت، المطبعة العصرية، مصر، ط: الأولى، ١٩٤٧م.
- ٢٢) منبعا الأخلاق والدين، هنري برغسون، ترجمة: سامي الدروبي، دار العلم للملايين، ط: الثالثة، ١٩٨٤م.



(٢٣) مدينة القدس واحدة عقائد ثلاث، كارين آرمسترنج، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، دار سطور، القاهرة، ط: ١٩٩٨م.

(٢٤) مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق ط: الثالثة عشرة، ٢٠٠٢م.

(٢٥) ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان العميري، تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية - الخبر، ط: الثانية، ٢٠١٨م.

(٢٦) الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، جيمس جورج فرايزر، ترجمة: نايف الخوص، دار الفرقد، دمشق، ط: ٢٠١٤م.

(٢٧) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأول: تاريخ العراق القديم، طه باقر، شركة التجارة والطباعة المحدودة، ط: الثانية، ١٩٥٥م.

(٢٨) بحوث في الكلام الجديد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط: الأولى، ٢٠٢١م.

(٢٩) نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط الأولى: ٢٠٠٩م.

(٣٠) مستقبل وهم، سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط: الرابعة، ١٩٩٨م.

(٣١) الطوطم والتابو، سيغموند فرويد، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، سورية، ط: ١٩٨٣م.

(٣٢) التوحيد أصل الأديان، القبائل البدائية الأسترالية، نموذجًا، عريبي أمين رياض، بحث ضمن مجلة أنثروبولوجية الأديان، المجلد ١٦، العدد ٢، تاريخ: ٢٠٢٠/٦/١٥م.

(٣٣) الديانات، هيرفه روسو، ترجمة: متري شماس، المنشورات العربية، بيروت.



- ٣٤) البدائية، مجموعة باحثين، تحرير: أشلي مونتاغيو، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، ط: الأولى، ١٩٩٠م.
- ٣٥) السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، برونسلاو مالينوفسكي، ترجمة: فليب عطية، آفاق، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٢١م.
- ٣٦) الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي، شبهات وردود، سامي عامري، رواسخ، الكويت، ط: الأولى، ٢٠٢١م.
- ٣٧) تاريخ علم الآثار، جورج ضو، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط: الثالثة، ١٩٨٢م.
- ٣٨) تحقيق في ذهن البشري، دايفد هيوم، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٣٩) الإبستمولوجيا الاجتماعية، صلاح إسماعيل، مؤسسة معنى الثقافية، على شبكة الإنترنت.
- ٤٠) إبستمولوجيا الشهادة، كريستفور ر. جرين، ترجمة، هدى العواجي، موسوعة الإنترنت الفلسفية، مجلة حكمة الإلكترونية، على شبكة الإنترنت.
- ٤١) معايير صحيح البخاري: مقارنة إبستمولوجية، عصام عيدو، ومحمد تيسير صافي، ترجمة: زينب عبد المطلب، موقع (أثارة) على شبكة الإنترنت.
- ٤٢) الإسلام في التاريخ، الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط، برنارد لويس، ترجمة: مدحت طه، ط: الأولى، ٢٠١٨م، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة.
- ٤٣) شروط الأئمة الخمسة، للحافظ أبي بكر محمد بن موسى الحازمي، ضمن كتاب: ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الثانية، ٢٠٠٥م.
- ٤٤) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، تحقيق: سعيد نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، ٢٠٠١م.



فهرس الموضوعات

المحتويات

٩٠٣	ملخص البحث:
٩٠٥	مقدمة
٩٠٨	مدخل
٩١٤	المبحث الأول: تحليل "الظاهرة الدينية".
٩١٨	المكونات الأساسية للظاهرة الدينية.
٩٢١	"التوحيد" الهبة الإلهية الأولى.
٩٢٥	المبحث الثاني: الظاهرة الدينية بين التطوريين والمؤلهين.
٩٢٦	أفكار أولية في تطور الظاهرة الدينية.
٩٢٦	الأولى: تطور الأديان من الأساطير الأولى.
٩٢٩	الثانية: تطور الأديان من السحر.
٩٣٢	أبرز النظريات التطورية:
٩٣٤	الثالثة: النظرية الاجتماعية.
٩٣٥	الرابعة: النظرية النفسية.
٩٣٧	النظريات التاريخية المؤلّهة.
٩٣٩	فحص المفاهيم المنهجية القبلية.
٩٤٣	الآلية المعرفية الإجرائية.
٩٤٥	النقل طريقاً للمعارف البشرية.
٩٥١	الخاتمة
٩٥٣	المصادر والمراجع
٩٥٧	فهرس الموضوعات