جَدَلِيَّةُ العَلاقَة بين الدِّين والأُسْطورة

دراسةُ تحليلٍ لمفهومِ الأسطورةِ في فلسفةِ الدين

إعداد

د . علي حسين قاسم

مدرس فلسفة الدين

كلية الآداب، جامعة سوهاج

المستخلص:

تحاول هذه الدراسة المعنونة بجدلية العلاقة بين الدين والأسطورة "دراسة تحليل لمفهوم الأسطورة في فلسفة الدين" تتبع هذه العلاقة الجدلية منذ نشأة الديانة اليهودية، ثم الفلسفة اليونانية القديمة ومرورا بفلسفة العصور الوسطى الأوربية، والحديثة حتى الفلسفة المعاصرة لتأكيد تباين الرؤي، واختلاف المواقف من جانب الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا، واللغة، ومقارنة الأديان إضافة إلى فلاسفة الدين، وعلماء اللاهوت.

ولقد تناول العديد من المفكرين هذه العلاقة الجدلية –لاسيما في القرن العشرين – بعدة مناهج، لعل أهمها المنهج الفينومينولوجي، والتاريخي، والنقدي، والمقارن، والتحليلي من أجل الوقوف على بنية الأسطورة من شتى جوانبها، وعلاقتها بالنصوص المقدسة والفكر الديني بوجه عام، وذلك عن طريق طرح العديد من التساؤلات التي حاولنا الإجابة عليها لإثبات أن كل هذه القضايا لا زالت تشغل الحيز الأكبر على مائدة فلاسفة الدين باختلاف توجهاتهم، التي لم يستطع أحد من الفلاسفة فك الاشتباك بين الحكم على الأسطورة على أنها نسيج خيالي من صنع الإنسان أو أنها نص إلهي قام الإنسان بتحريفه في فترات متباعدة بمنأى عن التدوين. كذلك لم يستطع أحد من الفلاسفة الفصل في هذه العلاقة الجدلية إلا عن طريق الاستبعاد أو الإنكار.

الكلمات الدالة : ***الأسطورة –الدين - القبول – النقد – الإصلاح – الرفض***

Abstract

This study whose title is the dialectic of relationship between religion and myth: An Analytical study of the concept of myth in the philosophy of religion. "It traces the dialectic relations since the rise of Judaism, Ancient Greek philosophy, European philosophy in the medieval Ages, then modern and contemporary philosophy to stress the diverse visions of philosophy, sociologists, anthropologists, linguists religion comparatists, in addition to philosophers of religion and theologians.

Many thinkers dealt with this dialectical relation, particularly in the twentieth century using different methodologies including the phenomenological, historical, the critical, the comparative, and the analytical to analyze the structure of the myth from different and its relation with holy texts and religious thought in general, this is done through posing a number of questions which it tried to answer to point out that these issue still interest philosophers of religion who

come from different orientations. No one has been able to make a final conclusion on whether myth is fictional made by men or a holy text which was subsequently tampered with by man. Also, no philosopher could solve this issue except through exclusion or denial.

Descriptors: *Myth – Religion - Acceptance – Criticism – Reformation – Rejection*.

الاستشهاد المرجعي:

قاسم، علي حسين (٢٠١٦). جَدَلِيّةُ العَلاقَة بين الدِّين والأُسْطورة: دراسةُ تحليلٍ لمفهومِ الأسطورةِ في فلسفةِ الدين . ـ حولية كلية الآداب .جامعة بني سويف . ـ مج٥ ، ج ١ (٢٠١٦) .ـ ص ص ٢٥- ١٤٢

مقدمة

إذا نظرنا إلى طبيعة العلاقات بين الأنساق و السياقات و القضايا، سوف ندرك أنها إما أن تكون علاقة تضامنية: مثل علاقة الكل بالجزء، أو علاقة مشاركة، مثل الحكم على الجزء بالنسبة للكل، أو علاقة تناقض، وهي الحكم على الكل بالإيجاب، و الحكم على الجزء بالسلب، و هناك علاقة التضاد، وهي العلاقة بين الحكم الموجب على الكل، والحكم على الكلي بالسلب، وهناك علاقات شرطية، يستند أحد الطرفين على توافر الشروط التي تصدق على الآخر، كعلاقة العلة بالمعلول، والفعل بالفاعل.

أما العلاقات الجدلية؛ فهي لا يستطيع العقل الحكم على طرفيها معًا، في حين يتيسر عليه الحكم على كل منها منفرداً بالإيجاب أو السلب، وعلى هذا النحو تصبح العلاقة معضلة، أو إشكالية، شأنها في ذلك شأن علاقة الصورة بالمادة عندما نتحدث عن الموجودات، وعلاقة الجسد بالروح عندما نتحدث عن الإنسان.

ومن هذا الباب نظر الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والنفس، واللغة، ومقارنة الأديان إضافة إلى فلاسفة الدين، وعلماء اللاهوت إلى العلاقة بين الدين و الأسطورة، على أنها علاقة جدلية؛ و علة ذلك هو الخلط الذي قدمته كتاباتهم خلال تعريفاتهم للمصطلحين (الدين، والأسطورة)، وكذا في حديثهم عن نشأتهما وتطورهما، ومقاصدهما، وتأويلاتهم وغير ذلك من الأحكام التي لم تظفر الفلسفة بسياق يصدق عليهما بمنأى عن وضعهما في علاقة جدلية.

وإذا كان تعريف الأسطورة و فهمها هو مثار جدل وخلاف كبير بين الفلاسفة حول طبيعتها، ومفهومها وأغراضها المتعددة، وكذا العلاقة بين الأسطورة، والمباحث الأخرى، وعلى رأسها النصوص المقدسة والدين، والأدب، والفن، والفلسفة، فإن هذا الأمر جعل من ميدان البحث فيها متشعبًا متخطيًا نطاق الفلسفة إلى علم الاجتماع، والأثنروبولوجيا، وعلم النفس، واللغة، والتاريخ، وعلم الفولكلور، وفلسفة الدين، واللاهوت، والدين المقارن.

وقد تناول هذه الموضوعات العديد من المفكرين والباحثين- لاسيما في القرن العشرين- بعدة مناهج نذكر منها المنهج الفينومينولوجي، والتاريخي والنقدي، والتحليلي. وقد تناولت جميع هذه المناهج بنية الأسطورة من كافة نواحيها؛ أملا في الوقوف على علاقتها المباشرة بالنصوص المقدسة، والفكر الديني بوجه عام، استنادًا على ذلك التشابه غير المبرر بين مضامين الأساطير الشرقية، وما ورد في أصول العقائد الهندوسية والفارسية واليونانية، إضافة إلى الديانة المصرية القديمة والبابلية.

ولقد اجتهد أصحاب الاتجاهين: المادي والعقلي من الفلاسفة في نقض النصوص المقدسة، استنادًا على مضمون تلك الأساطير، التي شغلت حيزًا كبيرًا في النصوص المقدسة، لاسيما في الموضوعات الخاصة بنشأة الكون، وطبيعة الإنسان، والعلاقة بين الله، والعالم، والنبوة، والمعجزات، والعالم الآخر، والخير، والشر، وغير ذلك من الموضوعات التي أثرت فلسفة الدين بوجه عام.

ويبدو واضحًا أن التباين أو الاختلاف بين فلاسفة الدين وعلماء اللاهوت قد تجاوز مسألة قبولهم النسق الأسطوري أو رفضهم له، وكذا تأثر السياقات اللاهوتية بالبنية المعرفية الأسطورية، بل تركزت خلافاتهم في مجموعة من النقاط، التي شكلت موضوع البحث، ولعل أهمها:

- هل يمكن الجمع بين السياق الأسطوري و السياق الديني في نسق واحد على اعتبار أن الاثنين مجرد موروث إنساني؟
- هل يمكن تحديد مدى تأثر أحد السياقين بالآخر في ظل غيبة الوثائق التاريخية، التي تحدد أسبقية أحدهما على الآخر؟
- ما المعيار الذي يمكن الاحتكام إليه للحكم على البنية المعرفية للأسطورة، لاسيما بعد انتحال الدين لها؟ و هل هو العقل أم العلم الاستقرائي أم الوثائق الملموسة، والنقد التاريخي والتحليل اللغوي، والظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية؛ أى البنية الثقافية التي ظهر فيها النص الديني والأسطوري معًا؟
- هل يمكن تحليل البنية اللغوية للأسطورة، وإحالتها إلى رموز يمكن تأويلها لخدمة النص المقدس، أو عدّ الأسطورة مجرد سياق مقتبس من ديانات سماوية موروثة، وقد تحرّف بفعل الأزمان والثقافات، ومن ثم يمكن تعديل الأسطورة وفقا للنصوص الدينية؟
- هل يمكن التسليم بوقوف العقل موقفًا حياديًا من النسقين الأسطوري والديني؛ حفاظًا على الشعور الإيماني أو التعامل معهما بمنطق الفصل بين الدين والعلم؟

- هل يمكننا إدراج الطقوس والعادات والتقاليد والممارسات اليومية ضمن الأمور المقدسة، وعليه تجري عملية المقارنة بين مضامينها، وما ورد في الأساطير، أو اعتبار الطقوس، والممارسات الدينية من المسائل اللاحقة على الدين، واعتبارها من اجتهادات الكهنة، وعلماء اللاهوت؛ أى أنها فكر إنساني؟
- وهل يمكننا عّد التأويلات والتفسيرات التي وضعها علماء اللاهوت الأوائل للأسطورة- لتتوائم مع النص الديني- ثابتة و مسكوكة بصك القداسة أو متطورة وخاضعة لقانون التطور تبعاً للحراك الثقافي، والتقدم العلمي؟

وسنتناول في الصفحات الآتية نماذج من إجابات أشهر الفلاسفة وأكثرهم اهتماماً بهذه القضايا، وذلك عبر الحقب التاريخية المختلفة؛ لإثبات أن كل هذه القضايا ما زالت تشغل الحيز الأكبر على مائدة فلاسفة الدين باختلاف توجهاتهم. واعتقد أنها ستظل كذلك إلى أن تستحيل الأسطورة إلى نسق علمي يمكن التأكد منه، وهذا هو المستحيل.

وسنعتمد في هذه الدراسة على المناهج الأربعة الرئيسة: وهي التحليلي، والتاريخي، والمقارن، والنقدي، إضافة إلى علم تاريخ الأفكار، الذي يمكننا من مقارنة البنية الأسطورية بالبنية الدينية المقدسة؛ وذلك كله لإثبات أن فلسفة الدين لا تستطيع حسم الأمر من حيث قدرتها على تقييم اجتهادات الفلاسفة أو نقضها أو استبعادها. فالاحتكام للدين أو الأسطورة- في حد ذات كل منهما- يقذف بالباحث إما في أتون الشك والارتياب والتجديف والإلحاد أو إلى زمرة الإيمان والتسليم والطوباوية والدوجماطيقية.

١.مفهوم الأسطورة:

بداية إذا نظرنا إلى تعريفات الأسطورة سنجد أن هناك تعريفات متعددة، لعل أهمها ما يأتي:

أن الأسطورة Myth هي لفظ يوناني، يعني قصة شعرية أو خرافية، يسودها الخيال، وتبرز قوى الطبيعة في صورة كائنات حية ذات شخصيات ممتازة، يبنى عليها الأدب الشعبي(١)، ويمكننا إدراك أن هذا التعريف يعتمد على الشكل والبنية المعرفية.

ويعرفها كل من "جميل صليبا"(٢)، و "عبده الحلو"(٣)، على أنها قصة خيالية ذات أصل شعبي، تمثّل فيها قوى الطبيعة كأشخاص، يكون لأفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزية؛ لأن الأسطورة واقع معاش، كان يعتقده الإنسان البدائي، وليس نتاج خيال. ويمكننا الحكم على هذين التعريفين بأنهما قد وصفا الشكل، وحاولا تأويل المضمون. و يقوم ذلك الحكم على مضمون الأسطورة بإضفاء سمة الرمزية عليها.

ويعرف "قاموس الفلسفة والدين" الأسطورة على أنها قصة تؤخذ على أنها حقيقة، ولكنها ليست معروفة على أنها كذلك، فهي تروي أفعال الآلهة وقوة نفوذها بشكل مفصل، متضمنة أولى التفسيرات لمسألة أصل

(١) المعجم الفلسفي: صدر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٣.
(٢) د.جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص٧٩.
(٣) د.عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان ١٩٩٤، ص١١٠.

الكون. وترتبط الأسطورة بالمجاز والرمز[١]، ويكاد يتفق هذا التعريف مع ما ذهب إليه مراد وهبه في معجمه[٢]. ويمكننا وصف هذين التعريفين بأنهما أقرب إلى الرؤية الاجتماعية والأنثروبولوجية للأسطورة في صورتها الدينية.

وتعرف الأسطورة كذلك بأنها قصة مقدسة، كما هو الحال في قصة الخلق، الواردة في الكتاب المقدس في سفر التكوين (الإصحاح الأول والثاني) وكما هو الحال –أيضًا- في قصة جنة عدن (في الإصحاح الثالث من ذات السفر)، وقصة نوح (الواردة في الإصحاح السادس حتى التاسع من السفر نفسه أيضًا)، وغيرها. فكل هذه القصص تصنف كأساطير دينية[٣]. وهذا التعريف يحاول مصادرة الأسطورة لصالح الدين، إذ يجعل النصوص المقدسة هي الأصل الصحيح للبنية المعرفية للأسطورة، وأنها قد حرفت بفعل الأزمان والثقافات.

وهذا التعريف يتفق مع ما ذهب إليه توماس بلفنش T. Bulfinch (١٧٩٦- ١٨٦٧) حيث رأى أن جميع القصص الأسطورية مستمدة من روايات الكتب المقدسة، لكن الوقائع الصحيحة تبدلت[٤]. ويتفق –أيضًا- مع ما ذهب إليه مرسيا إلياد M. Eliade (١٩٠٧- ١٩٨٦) حيث عرف الأسطورة بأنها

(1) William L. Reese: Dictionary of Philosophy and Religion Humanities Press. New Jersey, U.S.A. 1989, P. 375.

(٢) د.مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص٦١، ٦٢.

(3) Robert A. Segal: Myth, A very Short Introduction, Oxford University, Press, Inc, N.Y., 2004, P. 46.

(٤) بلفنش: عصر الأساطير، ترجمة رشدي السيسي، مراجعة صقر خفاجة (سلسلة الألف كتاب) رقم ٥٦٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص٤١٠.

قصة مقدسة، حدثت في الزمان الأول، وهو زمن البدايات[١]، فالقصص الدينية الخاصة بالشعوب القديمة لا تعد تاريخاً، بل أساطير حيث إن أفكارهم ليست أفعالا إنسانية أو خبرات؛ لأنها تدور حول نشأة الكون وأصل الآلهة[٢].

ويجمع د. محمد عثمان الخشت في تعريفه للأسطورة بين الشكل الأدبي والمضمون، الذي يشتمل بدوره على ثقافة العصر، بالإضافة إلى المسحة الخرافية في تفسير الظواهر الطبيعية، وأضاف على ذلك في تعريفه للأسطورة الرومانية بأنها حكايات تاريخية وملامح تروي أمجاد القدماء والشخصيات البطولية، وهي مزيج بين التاريخ والخيال[٣].

ويبدو لي أن السبب الأساسي في تعدد هذه التعريفات يعود –أساساً- إلى أن هناك أشكالا كثيرة من الأساطير تتسم بالتداخل، سواء من ناحية النظر إلى أصولها أو سماتها أو مضامينها أو أغراضها، ولعل أهمها: الأساطير الشعائرية Ritual Myths وأساطير نشأة الكون Origin Myths والأساطير العقائدية Cult Myths و أساطير العالم الغيبي Eschatological Myths و الأساطير الخاصة بأصل الإنسان، وأساطير الطبيعة، والأساطير الخاصة بالروح والنفس.

ويروق لبعض الباحثين وصف علم الأساطير Mythology بأنه علم يشتمل بوجه عام على منظومة من الكلمات، تحاول أن تحقق تقارباً

(١) مرسيا الياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعنان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١م، ص١٠.
(٢) د.عبد المعطي شعراوي: الأسطورة بين الحقيقة والخيال، مقال بمجلة عالم الفكر، العدد ٤، مجلد ٤٠، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٢، ص٢١١.
(٣) د.محمد عثمان الخشت: معجم الأديان، المجلد الأول، ج١، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ص٦٩: ٧٢.

بين مجموعة من الصور المختلفة، لكنها تنجح في تحقيق ذلك بدرجات مختلفة من التوفيق[١].

وهناك من يرى أن دراسة طبيعة الأسطورة تكشف عن وجهة نظر عميقة، مؤداها أن الأسطورة ليست مجرد قصة أو حكاية تُحكى، لكنها حقيقة معاشة، كان يتصورها الإنسان البدائي. وهذا الفهم يستبعد التفسيرات الأنثروبولوجية بداية من ماكس موللر M. Muller (١٨٢٣-١٩٠٠) حتى فونت[٢] W. Wundt (١٨٣٢-١٩٢٠).

فالأسطورة ظاهرة دينية وإنسانية، نشأت لدى الشعوب في عصور ما قبل التاريخ، ولا زالت موجودة في عصرنا الحاضر عند القبائل البدائية، التي ليس لها تاريخ حقيقي[٣]. كما أنها محاولة لفهم الكون أو العالم بشتى ظواهره، وتقديم تفسيرات له، وهي لا تخلو من منطق معين، ومن رؤية أولية، تطور عنها العلم والفلسفة فيما بعد، حيث حاول الإنسان أن يضفي عن طريق الأسطورة طابعاً فكرياً على تجربته. وأن يخلع على حقائق الحياة العادية معنى فلسفياً أكثر عمقاً[٤]. فهي نظرية في اللغة والمعرفة وليست مجرد تاريخ فحسب[٥]، إذ تختلف طبيعة الأسطورة عن التاريخ. إذ يميز "إدوين جيمس" E.O, James (١٨٨٨- ١٩٧٢) بين

---

(١) د.عبد المعطي شعراوي: مرجع سابق، ص٢١٠، ٢١١.

(2) J .Wach: Magic, Science and Religion and Other Essays, The Journal of Religion, Vol. 28, No.4, The University of Cambridge Press, N. Y, 2011, P. 228.

(3) Bultmann: History and Eschatology: The Presence of Eternity, The Gifford Lectures, Harper and Brothers, N.Y, 1957, P. 23.

(٤) د.نبيلة ابراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص١٠، ص١١.

(5) Amos N. Wilder: Mythology and the New Testament, Journal of Biblical Literature, Lxix, (June, 1950), P. 121.

الأسطورة والتاريخ، فيرى أن الأسطورة لا تجسد حقائق تاريخية بمعنى الوجود الدقيق والوصفي لسير الأحداث[١]، كما أن الأسطورة متكررة الحدوث، وتعبر عن المقدس، بينما يسير التاريخ في خطوط طولية مهتماً بالتغيرات أو الأحداث التي تحدث في العالم[٢]. كذلك يمكن القول: إن الأسطورة ربما تكون –أحياناً- ذات بعد تاريخي، كما هو الحال في أساطير اليونان، التي تعد انعكاساً لتاريخ اليونان، لكن لا ترتبط الأسطورة – في الغالب الأعم – بزمن معين لأنها تتسم بسمة أبدية، وتتسم أحداثها بصبغة عقلية تحدث معاً في وقت واحد. وتتسم –أيضاً- بأنها ذات طابع تكراري أو حضور دائم[٣]؛ وذلك لأن زمان الأسطورة ومكانها مختلفان تماماً عن زمان الأحداث التاريخية ومكان حدوثها.

ويضيف "إدموند ليتش" E.R. Leach (١٩١٠- ١٩٨٩) أن بعض الباحثين يتناول الأسطورة بمعنى التاريخ الزائف. فهي قصة تُحكى عن الماضي، ونعرف أنها زائفة؛ لأن وصف حدثٍ ما بأنه أسطوري يكافئ القول لديهم بأن هذا الحدث لم يقع، وهو يختلف عن الاستخدام الديني للأسطورة[٤]. ويرى "سيجال" R.Segal (١٩٤٨-) بأن الأسطورة تدعى

(1) E.O. James: Myth and Ritual in The Ancient Near East, Thames and Hudson, London, 1958, P.308.
(2) Job Y. Jindo: On Myth and History, Prophetic and Apocalyptic Eschatology, Vol. 55, Fasc. 3, Brill Publishing, 2005, P.412.
(3) Edward P. Bulter: The Theological Interpretation of Myth, Equinox Publishing Ltd, London, 2005, P.34.
(٤) ادموند ليتش: بنية الأسطورة (كلود ليفي شتراوس، والتحليل البنيوي للأساطير)، ترجمة ثائر ديب، مقال بمجلة الفكر العربي، العدد ٩٢ السنة التاسعة عشر، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨و ص١١٣.

بأنها دخلت في نزاع أو خصام مع العلم بسبب سوء الفهم أو التفسير الذي لحق بها[١].

وإذا انتقلنا إلى المباحث الأدبية واللغوية والفولكلورية سنجد من الباحثين من يخلط بين الأسطورة وما قد يشابهها من فنون حكائية محيطة بها مثل الخرافة[٢]، والقصص الشعبي، والملحمة . فما الفرق بين الأسطورة وبين هذه الفنون المحيطة بها؟

وفي هذا السياق يرى خزعل الماجدي أن الفرق بين الأسطورة والخرافة هو أن الخرافة تعتمد على أبطال رئيسيين من البشر أو الجن، ومن الممكن أن يكون البطل في الخرافة حيوانا أو نباتا، أو جمادا، ولديه القدرة على الكلام كالإنسان، في حين أن أبطال الأسطورة هم الآلهة أو أنصاف الآلهة. أما البشر فيظهرون فيها بشكل عرضي، كما أن الخرافة تكون مثقلة دوماً بالخوارق والمبالغات، في حين أن الأسطورة تعبر في اتساق عميق عن حركة الآلهة والطبيعة ومجرى الأحداث؛ وبالتالي تكتسب

(1) Robert A. Segal: Op.Cit, P. 46.

(٢) الخرافة: لعل أقدم قصة خرافية هي قصة يوثام الواردة في سفر القضاة (٩: ٧- ٢٠) ومؤداها أن الأشجار أرادت أن تنصب ملكًا عليها فذهبت إلى الزيتونة، والتينة، والكرمة تطلب من كل منها أن تكون ملكًا لكنهم جميعًا رفضوا بحجة أن لديهم عملاً مهمًا فذهبت الأشجار إلى العوسج فقبل لكنه اشترط أن تأتي الأشجار النبيلة، وتحتمي تحت ظله وإلا فستخرج منه نار تأكلها، ويفسر يوثام هذه القصة بأن أهل شكيم تركوا أنبل الناس ليملكوا عليهم أبيمالك ولسوف تخرج نار من أبيمالك، وتهلك كل أشراف شكيم، وهذه القصة لا أساس لها من الواقع، (د القس فهيم عزيز، علم التفسير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة ١٩٨٦م، ص٢٦٨، ص٢٦٩.

وحسبنا أن نشير أيضًا إلى أن كتب الأدب العرب تروي أن أصل كلمة خرافة هو شخص كان يحكي حكايات لا يصدقها عقل في الفترة السابقة على ظهور الإسلام، في حين أن لفظ خرافة لم يرد مطلقًا في القرآن الكريم.

موقعـاً دينيـاً مقدسـاً، في حين لا ترقى الخرافة إلى هذا الموقـع. إذ هـي حكاية خيالية لا تمتلك علاقة عضوية مع الدين[١].

وهناك نقطة مهمة في التفرقة بين الأسطورة والخرافة مـن ناحيـة التاريخ ؛ فالأسطورة تروى تاريخـاً مقدسـاً، وتعبر عن حـدث وقـع فـي الزمن الأول، زمن البدايات العجيب[٢] في حين أن الخرافة لا علاقـة لهـا – أصلا- بالتاريخ. أما إذا تأملنا الفـرق بـين الأسـطورة والقصـص الشـعبي والملحمة، نجد أن الأسطورة عادة يكون موضوعها خاص بالمقدس الفـائق للطبيعة. فقد تتناول تفسير نشأة الكون والإنسان والحيوان .

وتميز د. نازلي إسماعيل بين القصص الشعبي والأسطورة، فتـرى أن القصص الشعبي لا يحمل أي طابع ديني أو مقدس – كما هو الحـال فـي الأسطورة - بل يعبر عن الأحلام وتطلعات الطبقة العامة[٣] أمـا الملحمـة فهي حكاية طويلة تتميز بالاسترسال والإسهاب، وتُنْظم في الغالـب شـعرا، ويكون البطل الملحمي إنسانـاً خارقـاً بعكس البطل الأسطوري، الذي هـو إله أو شبه إله[٤] في هذا السياق. ولعل ما يميز الأسطورة عن غيرهـا مـن الفنون الأخرى هو ارتباطها بالدين وكل ما هو مقدس، والـدور الواضـح للإله أو الآلهة.

(١) خزعل الماجدي: بخور الآلهة، دراسة في الطب، والسحر، والأسـطورة، والـدين، الأهليـة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٨م، ص٥٩، ٦٠.

(٢) مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحه، منشورات وزارة الثقافة، دمشق – سوريا، ١٩٩٥م، ص١١.

(٣) د .نازلي إسماعيل حسين: الميتافيزيقا والبحث عن الوجود، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس، ١٩٨٣، صـ٩

(٤) خزعل الماجدي: مرجع سابق، صـ٦٠

ويذهب "إرنست لومير" E . Lohmer (١٨٩٠-١٩٤٦) إلى أن الأسطورة ليست قصرا على دين بعينه، وإنما هي لغة كل الأديان؛ أي أنه لا يخلو دين من الأساطير[١]. ويضيف "جوزيف كامبل" J. Campell (١٩٠٤-١٩٨٧) أن هناك علاقة أبدية وثيقة بين مصطلحي "الدين" و"الأسطورة" ليس هذا فحسب، بل إنهما وجهان لعملة واحدة ؛ الوجه الأول للدين هو القداسة وما يتضمنه من قيم وأخلاق عملية بالنسبة للأفراد الذين يدينون بهذا الدين . والوجه الثاني للأسطورة هو الفكر الإنساني، حيث إنها ترتبط بالإنسان وتاريخه وصلته بالدين والطقوس[٢]. أو بعبارة أدق فهما يمثلان تعبيرا عن الحضارة الإنسانية، وما تتضمنه من أديان داخل إطار الفكر الإنساني من الناحية الشكلية ومن زاوية المضمون أيضاً.

ويحاول "جورج ف. توماس" G.F. Thomos (١٨٩٩-١٩٧٧) التمييز بين الدين والأسطورة. فيرى أن العلاقة بينهما ليست علاقة مطابقة ولا علاقة اختلاف، ولكن مطابقة مع اختلاف. فالأسطورة بوصفها

(1) Ernst Lohmeyer: The Right Interpretation of the Mythological in Kerygma and Myth, Vol. 1, S.P.C.K, London, 1964, P. 126.
(2) Joseph Campell and Bill Moyers: The Power of Myth, Anchor Doubleady, N.Y, 1988, P. 22.
وانظر: د.محمد عبد الفتاح سليمان: الأسطورة، والتوظيف الحضاري في الثقافة المصرية القديمة، مقال مجلة عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٤٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل - يونيو ٢٠١٢، ص٧٢.

أسطورة هي جزء مهم وضروري من الديانات البدائية، ولكن يجب أن تصبح رمزاً في مرحلة نضج الدين أو اكتماله[١].

وتفسير ذلك أن الدين لابد أن يستوعب و يعبر بصورة أسطورية عن أفكار لا يمكن فهمها من دون العناصر الحسية للأسطورة. وعلى الرغم من هذا؛ فلا يستطيع الدين أن يستغنيَ عن الأسطورة استغناءً كليـاً إلا على حساب تحوله إلى تجربة دينية تستعصي على الوصف من دون مضامين أخلاقية أو ميتافيزيقية؛ ومن ثمّ فلابد أن يحافظ الدين في مرحلة نضجه على طريق وسط بين القبول البدائي للأسطورة والميل الصوفي لرفض كل الأشكال بوصفها تشويهـاً للحقائق الإلهية[٢].

وإجمالا فإن الأسطورة هي جزء من الدين في مرحلة نضجه أو اكتماله، ولا يكون ذلك إلا في حالة التعامل معه بوصفه ترميزا، لا يمكن التعبير عنه بصورة حسية[٣].

إن ربط معنى الأسطورة بالحفريات الدينية لا يعني أنهما الشيء نفسه، حتى إذا تم تأكيد أننا لا نستطيع أن نفكر في الدين من دون الأسطورة؛ وذلك بسبب العلاقة المتداخلة والمعقدة بينهما. فدراسة الأسطورة من حيث المبدأ هي مطلب وُضِعَ من جانب المعنيين بالدراسات الدينية والفلسفية على حد سواء.

فالأسطورة هي جزء من التاريخ الحضاري، كما أنها صورة أو سمة للوجود الإنساني. فالصعوبات المتعلقة بهذه المشكلة تكمن في أن الدين

(1) Georg e F. Thomas: Myth and Symbol in Religion, Journal of Bible and Religion, Vol. 7, No. 4, Oxford University Press, Oxford, Nov. 1939, P. 166.
(2) Loc.Cit.
(3) Loc. Cit.

يشتمل على أساطير أو عناصر أسطورية تعد مكونـاً أساسـيًا مـن مكونـات الدين، وهذا لا يعني كـون الأسـطورة دينـــاً، كمـا أن الأديـان لا تؤكـد أساطيرها فحسب، ولكنها تظل موضوعة -أيضـاً- حتـى تتلاشـى أو تمـوت الأساطير القديمة موتـــاً بطيئـــاً، وتحل محلها أساطير جديدة[١].

ويذهب "مارسـيل مَـوس" Marcel Mauss (١٨٧٢ – ١٩٥٠) -فـي هذا الصدد- إلى أنه بالإمكان كتابة ميثولوجيا كل إلـه؛ لأن الأسـطورة – كما هو معلوم – هي تاريخ الإله. إنهـا القصـة و المثـل والحكمـة، فهـي خلافا للخرافة التي نصدقها دون أن تترك لدينا بالضـرورة أي تـأثير، أو للحكاية التي لا يجبر أحد على تصديقها.

أما الأسطورة فهي تشـكل جـزءاً مـن النظـام الإجبـاري للتصـورات الدينية. فنحن مجبرون على تصديق الأسطورة، إذ تجري الأسطورة -وهي موضوع الإيمان– في عـالم الأبديـة. ويضـيف مـوس إن إهمـال تجميعهـا وتثبيتها بواسطة الكتابة أمرٌ خطير، بل بالغ الخطورة، إذ يؤدي إلى تشويه وجه الدين المعني بها[٢].

وتنزع الدراسات المعاصرة إلى التفرقـة بـين نـوعين مـن الأبحـاث المعنية بتفسير الأسطورة وعلاقتها بالدين أولها: تعتمد بنيتهـا المعرفيـة علـى العلـوم الاجتماعيـة (الاجتمـاع والأنثربولوجيـا، والعلـوم الأدبيـة، واللغوية (الفولكلور والأسلوبية)، وهي تَعُدُّ الأسـطورة نتاجـــاً ثقافيـــاً

(1) Wilhelm Dupre: The Quest for Myth as a Key to Implicit Religion, Equinox Publishing Ltd, London, 2005, PP. 147- 150.

(٢) مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، ترجمة د.مصـباح الصـمد، مراجعـة بسـام بركـة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص٢٤٨.

يجمع في طياته بين الأحداث التاريخية وعادات الشعوب وتقاليدها، ويعكس في الوقت –نفسه- كل المظاهر الحياتية التي نشأت فيها الأسطورة.

أما النوع الثاني من الدراسات؛ فيعتمد على كتابات اللاهوتيين، التي نظرت إلى الأسطورة بوصفها خطاباً ملغزاً محاطاً بالأسرار، ومن ثمّ لا يمكن للعقل –وحده- إدراك مضمونه أو معانيه، وعليه يجب نقله من ميدان البحث العقلي إلى ميدان الإيمان(١).

ويتضح مما سبق عجز الفلاسفة وعلماء اللاهوت وكذلك المعنيون بدراسة الأسطورة من اللغويين والأنثروبولوجيين، والاجتماعيين. فجميعهم لم يفلحوا في وضع تعريف جامع مانع للأسطورة بمنأى عن الخرافة والقصص الخيالي من جهة، والموروث الديني من جهة أخرى. وليس أدل على هذا من ذلك التداخل القائم- حتى الآن- بين الأسطورة واللاهوت في كتابات الفلاسفة على مر العصور، الأمر الذي سنكشف عنه في الصفحات التالية.

٢.الدين والأسطورة في الحضارة الغربية:

إن المتأمل لتاريخ الحضارة الغربية يجد أن الأسطورة قد استخدمت منذ ظهور الديانة اليهودية لتأييد شرعية النظام الأبوي كنظام اجتماعي، وتفسير آلام الميلاد والموت، والكشف عن الحاجات الإنسانية من أجل الخلاص الإلهي(٢) ، ومن ثمّ فقد اتسمت الديانة اليهودية – بوجه عام –

(١) د.محمد عبد الفتاح سليمان، مرجع سابق، ص٧٢- ٧٣.

(2) Tarra Tuttle: Beting Temptation"An Examination of the Eden Myth in The Southern Fiction of William Fauklner, Alice Walker and Toni Morrison, PhD, University of Louise Ville, Faculty of the Graduates School, Department of Humanities, P.2.

بسمات الديانة الأسطورية نفسها. فالإله يتسم بأنه إله شخصي، وطبيعته معروفة عن طريق أفعاله، ونواياه معروفة من خلال أقواله[١]. ويتسم بأنه غيور على اليهود، وأنه يعتريه الغضب على أعدائهم، كما أنه يأمرهم بالسرقة والنهب للأغيار، وبالتالي فقد جاءت التوراة – التي كتبت بعد وفاة موسى بحوالي سبعة قرون من قِبَل الكهنة – مليئة بالأساطير الشرقية القديمة، التي هي مزيج من أساطير الكنعانيين والبابليين والمصريين القدماء. وارتبطت هذه الأساطير بالأرض واحتلالها طبقاً للوعد المزعوم، كما أنهم الشعب الذي يمتاز عن سائر شعوب الأرض قاطبة بالتفوق والاستعلاء؛ لأنهم أبناء الله، وهذه الفكرة منافية للعقل والمنطق.

ولقد لاحظ دارسو العهد القديم منذ قرن ونيف أن أسفار العهد القديم تضم نصوصا شتى، تتسم بسمات أساطير الشرق القديم، بل أكثر من ذلك، فقد استعان واضعو الأسفار بنصوص أسطورية. الأمر الذي يطرح مجموعة من التساؤلات، لعل أهمها: كيف دخلت هذه النصوص الأسطورية في أسفار الكتاب المقدس؟ وما الوظيفة الأدبية والفكرية التي تؤديها في صقل عباراته وصياغة أفكاره؟ وكيف نقوم لاهوتياً وجود الأساطير في الكتاب المقدس؟ وما وظيفة الخطاب الأسطوري في الخطاب الكتابي[٢]؟ أليست الأسطورة متغلغلة – على سبيل المثال لا الحصر – في

(1) J.L. Good All: An Introduction to The Philosophy or Religion, Longmans, Green and Co, Ltd, London, 1966, P. 79.

(٢) روبير بندكتي: التراث الإنساني في التراث الكتابي، إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، ط٢، سلسلة دراسات في الكتاب المقدس رقم ١٣، دار الشرق، بيروت ١٩٩٠، ص٢٤.

الأسفار الثلاثة الأولى من سفر التكوين، لدرجة أن هذه الأسفار غير قابلة للتصديق؛ بسبب ما جاء في قصة الخلق، وسقوط آدم من جنة عدن[١]؟

ويذهب "إلياد" إلى أن المتأمل لتاريخ العبرانيين يجد أنهم كانوا يبتعدون عن "يهوه"، ويقتربون من الآلهة من أمثال: " بعل "Baal"، وعشتار "Ashtar" كلما أتاح لهم التاريخ ذلك الابتعاد؛ أي كلما عاشوا حقبة من السلام، ونعموا بالرخاء الاقتصادي النسبي، لكنهم كانوا يعودون بقوة نحو يهوه بفعل الكوارث التاريخية[٢]، موجهين إليه النداء (وقالوا أخطأنا لأننا تركنا الرب، وعبدنا البعليم، والعشتاروت، فالآن انقذنا من يد أعدائنا فنعبدك)[٣]. وتكمن أهمية الأساطير الدينية في أنها حقائق متصلة بعضها ببعض. فعلى الرغم من وجود العديد من الأساطير الدينية المختلفة فإن بيتر فاردى P. Vardy (١٩٤٥-) في كتابه "اللغة الدينية وأخلاق الفضيلة" يرى أن الأفكار و القيم الدينية الموجودة في أساطير بعينها موجودة -أيضـاً- في أساطير في مختلف حضارات العالم، مثل الأساطير التي تتحدث عن قصة الخلق، وأصل الجنس البشري، وأساطير الميلاد العذري والطوفان[٤]. وليس أدل على ذلك من أن الأساطير التي تتحدث عن نهاية العالم أو دماره موجودة لدى العديد من الشعوب. وهذا الدمار قد يحدث عن طريق الماء أو النار أو أي كارثة

(1) Tarra Tuttle: Op.Cit, P. 2.

(٢) مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، ص١٢١.

وانظر: مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ١٩٨٧، ص١٨٢.

(٣) الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر صموئيل الأول، الاصحاح الثاني عشر، آية ١٠- ١١.

(4) Matthew Taylor and Jon Maylod: OCR Philosophy of Religion for As and A2, Routledge, London, 2007, P. 361.

أخرى، فهذه الكوارث هي التي أورثت لدى الشعوب القديمة نوعاً من التفكير في نهاية العالم[١]. حتى إن النصوص المقدسة والآيات الشعرية الواردة في الكتاب المقدس والتلمود والقصائد الكونفوشيوسية، وغيرها من النصوص الدينية يوجد بينها تشابهات وتطابقات عديدة في كثير من الأحداث والروايات[٢]، كما أن صراع "يهوه" مع التنين أو "لوياثان" leviathan"، الذي انتهى بخلق العالم من الموضوعات التي تشير إلى تأثير الأساطير الكنعانية والفارسية في العهد القديم. فقد ورد هذا الموضوع في نصوص تصطبغ بصبغة شعرية في المزمور ٧٤ (١٣ – ١٤) و المزمور ٨٩ (١٠ – ١١) أو نصوص بنوية كما جاء في أشعيا ٥١ (٩ – ١٠) و أيوب ٢٦ (١٢ – ١٣). فكل هذه النصوص تتسم بطابع أدبي، كما أن الموضوع الأسطوري الذي اتسمت به هذه النصوص يؤدي وظيفة جمالية أكثر مما يؤدي وظيفة لاهوتية[٣].

أضف إلى ذلك صراع يعقوب Jacob مع الرب " إيل EL " أقرب إلى معنى الإلياذة، أكثر من قربه للتوحيد اليهودي؛ لأن هذا الاحتكاك بالله يعدٌ فكرة تجديفية[٤]، وبالتأكيد فإن "إيل" -على حد تعبير ميشيل ديورانت M.Durant –لا يمكن أن يكون هو الرب، فسلطاته محدودة

(1) R. Bultmann: History and Eschatology, Op.Cit, P. 23.
(2) Maichael Laines Welch: Mythic, Pound, an Examination of the Central Place of Myth and Ritual in the Poetry of Ezra Pound, PhD. The Graduate Faculty of English, Claremont, 2009, P. 7.
(٣) روبير بندكتي: مرجع سابق، ص١٢٠.
(٤) كارين أرمسترونج: الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٦م، ص٣١.

وليست مطلقة، ولكنه بالأحرى ممثل للإله أو مساعد له[١]. ويتفق معه في ذلك بيتر جيتش Peter Geach (١٩١٦-٢٠١٣)، الذي أكد وجود تشابهات قوية بين الديانة العبرية القديمة والفلسفة اليونانية والأساطير فيما يتعلق بتعدد الآلهة[٢]. كذلك فقد صُوِّر "موسى" في التلمود والتفسيرات التي وضعها الربانيون والبطاركة من العبرانيين بأنه هو الله تارة، وابن الله تارة أخرى[٣].

ولم تتأثر الديانات بالقصص الأسطوري فحسب، بل تجاوز أثر الأساطير هذا الحد، ليؤثر في شتى ميادين التفكير، فنجد أثر ذلك في كل من الأدب، والسياسة، والعادات، والتقاليد، والحياة اليومية، المصطبغة في الحضارات القديمة بالطابع الأسطوري، الذي كان بمثابة الوعاء الذي يحوي المبادئ والأسس والتعاليم. أما الفلسفة؛ فقد حاولت تهذيب الفكر الأسطوري أو صبغه بالصبغة العقلية .. فماذا عن الفكر اليوناني؟

٣.الدين والأسطورة في الفلسفة اليونانية :

إذا تأملنا الفكر اليوناني نجد أن اليونانيين قد آمنوا بتعدد الآلهة؛ وذلك نتيجة ما ورثوه عن ديانتهم. فالكلمة اليونانية الخاصة بالإله قصد بها "زيوس Zeus" الساطع، الذي يتميز عن البشر بأنه الأكثر قوة

(1) Micheal Durant: The Meaning of God, and Essay in Religion and Philosophy, ed. by M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, P. 79.
(2) Peter Geach: The Meaning of God II, an Essay in Religion and Philosophy ed. by M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, P. 88.
(٣) إسماعيل مظهر: قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدينات قديمة، دار العصور للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٢٩م، ص٦٥.

وتحملا، أضف إلى ذلك قدرته على إرسال الريح والعواصف والمطر من السماء[١]. فقد كان زيوس يمثل وحدة الألوهية، وتعددها نزولا منه؛ لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك. فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله، كما كان لكل فن من الفنون إله أيضاً، ومنهم ربات الفنون"Muses"، اللاتي كُن يعبدن في معبد يوجد في "بستان أكاديموس"، وهو المكان الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد[٢]. هذا بالإضافة إلى أديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية "Orphism" وهي ديانة انتقلت إلى اليونان من "تراقيا" مع الإله أورفيوس، ويتمثل فيها جانب زهد كبير، تأثر به فيثاغورث وأتباعه، لاسيما آراءه في النفس، كذلك ظهرت عبادة أبوللو"Apollo" وهي العبادة الشهيرة، التي انحدرت إلى اليونان من الشمال عن طريق الأخيين[٣].

والمتأمل للآلهة عند اليونانيين والأساطير التي دارت حولها يجد أنها لم تكن آلهة فائقة للطبيعة بالمعنى الدقيق للكلمة، فهي نتاج منظومة كونية متضمنة داخل هذا الكون[٤]، تتسم بالخلود وما عدا ذلك فشأنها شأن البشر. إذ يشتركون في كثير من الخصال مثل الحب، والتزاوج، والصراع، والأعمال الإبداعية، والانتقام، وأعمال البؤس، والمغامرات،

---

(1) J.L. Good All: Op.Cit, P. 76.

(٢) د.راوية عباس : مالبرانش، والفلسفة الإلهية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ نشر، صـ٥٧ .

(٣)المرجع نفسه : ص٥٧ .

(4) C.S. Lewis: Miracles, a Preliminary Study, Harper Collins Publishers, N.Y, 1996, P. 11.

والشقاء، والهدم، كما أن الآلهة تشغل حيزا في المكان والزمان مثل سائر البشر[١].

ويؤكد هنري برجسون H . Bergson (١٨٥٩-١٩٤١م) أن تحديد آلهة الأساطير وتصنيفها لا يخضع في قضية نشأتها أو تطورها لأي قاعدة، ومن ثمّ فإن هناك فارقاً كبيرا بين أساطير الأمم المختلفة. فأساطير الآلهة الرومانية ليس لها صورة، يمكن تخيلها، فكأنها ليست بآلهة، وبالتالي فهي فقيرة إذا قورنت بأساطير الآلهة عند اليونان، التي تجعل لكل إله صورته وطباعه وتاريخه، وتدخله في شئون البشر؛ لما له من قوة تعلو على الإنسان[٢].

ويمكن أن نقسم أهم المواقف تجاه جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة في الفلسفة اليونانية إلى أربعة مواقف أساسية فيما يتعلق بالنسيج أو النسق الديني الأسطوري الذي تتشابك فيه الأساطير بالدين، أو بمدى الحفاظ على العقائد، وبقاء الأساطير في الدين. ولعل أهم هذه المواقف هي القبول، والنقد، والإصلاح، والرفض والتشكك والإلحاد.

٣,١.موقف القبول:

ونجده عند كل من "هوميروس" Homer "وهزيود" Hesiod "وفيثاغورث" Pythagoras (٥٧٢– ٤٩٧ ق . م) "وبارمنيدس" Parmenids(٥٣٠ – ٤٤٠ ق.م) .

(1) Paul Tillich: Dynamics of Faith, Harper and Row Publishers, N.Y 1957, P.48.

(٢) هنري برجسون : منبعا الأخلاق والدين، تعريب سامي الدوربى، وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ٢٠١٠ صـ١٦٧ .

فإذا نظرنا إلى "هوميروس" من خلاله تأليفه لأساطير الديانة اليونانية، المتمثلة في "الإلياذة"، "والأوديسة" نجد أنه يعد –بحق- من المؤسسين للديانة اليونانية؛ لأن الإلياذة من ناحية محتواها العقدي تعد بمنزلة إنجيل اليونان المقدس، الذي صور لليونانيين آلهتهم، وتحدث عن صفاتهم، وأفعالهم، ومن ثمّ فإن هوميروس يعد بمثابة الكاهن الأول أو المؤسس الحقيقي لعالم الآلهة الأوليمبي أو الديانة الهومرية[١]. وهو الأمر الذي جعل هيرودوت Herodotus (٤٨٤- ٤٢٥ ق.م) يؤكد أن هوميروس قد أعطى الآلهة اليونانية أسماءها ومنزلتها وأشكالها أو صورها[٢].

كذلك تعد محاولة الشاعر اليوناني "هزيود" -المتمثلة في إخضاع الأساطير لنظام واحد- من أقدم المحاولات لدراسة الدين وتنظيم الأساطير، التي تبدو متعارضة. وقد قام بتلك المحاولة في كتاب "أنساب الآلهة" Theogony، الذي حاول فيه بيان أصل الآلهة وتطورها، ثم جمع فيه أنساب الآلهة وسلالتهم بعضها مع بعض، وكذلك توالدها، وظل هذا الكتاب مصدرا مهمـًا للأسطورة القديمة[٣]. ولم يكتف بهذا فحسب، بل عمد إلى تنظيم الأساطير، وبذلك أدخل مبدأ عقلانيا في إبداعاته، ورأى أن خلق الآلهة هو سلسلة متتالية من الولادات. كما رأى هزيود أن إله الحب Eros أول إله ظهر بعد الخواء أو المادة القديمة Chaos وبعد ظهور

(١) د.عصمت نصار : الفكر الديني عند اليونان، دار العلم للتوزيع والنشر، الفيوم، ٢٠٠٢ صـ١٠١ .

(2) Susanne K. Langer: Philosophy in Anew Key, 3rd ed., Harvard University Press, London, 1957, P. 169.

(3) Ninian Smart: Study of Religion. Http://www.Britannica.Com.1999-2001.

الأرض[١]. كذلك فقد أصبح الإله زيوس عند كل من هوميروس وهزيود أقوى الآلهة، و من ثمّ فقد وُجد نوع من التوحيد في بلاد اليونان، ولكنه توحيد غير مطلق؛ أي يختلف عن ذلك الذي أوجدته الشعوب السامية والإسلامية، فليس هناك مانع لدى اليونانيين من وجود كائنات إلهية أخرى بجانب الإله الواحد العلوي[٢].

أما **فيثاغورث** Phythagoras فكانت تعاليمه الدينية بمنزلة دعوة إلى حركة جديدة، تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرق عديدة، منها طقوس من بابل وآسيا وتراقيا، ومن العقائد الموجودة عند اليونانيين، إلى جانب العقائد السرية كالأورفية. وقد بدأ الناس يقبلون على عبادة هذه الآلهة التي أطلق عليها "الديانات السرية الصوفية"، مثل ديميتر وابنتها كورى (برسفونى) وديونيسيوس، وأورفيوس، وهرمس، إلى جانب آلهة جبل أوليمبوس القديمة. فكان فيثاغورث من الفلاسفة الموفقين في ذلك. وتدل على ذلك القصص التي رويت بعد وفاته من أن بيته وهب للإله "ديميتر" Demeter وأن روحه تنسب للإله هرمس[٣].

أما "**بارمنيدس**" فتأثر كذلك بالأورفية، وأسرارها الدينية، وأصر على ضرورة اتباع الطريق القويم، متخذا من الحقيقة والعقل مطلبا له، وأطلق على ذلك "أسطورة الطريق[٤]The Myth of the way" . والمقصود بالطريق- هنا- هو طريق الخلاص من العالم الذي توصل إليه

(١) مرسيا الياد : ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، صـ ١٨٣ .
(٢) هـ . ج . روز : الديانة اليونانية القديمة : ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة د.محمد سليم سالم دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥ صـ١٥١ .
(٣) د.أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤، صـ٧٧، صـ٧٨ .
(4) Wilhelm Dupre: Op.cit, P. 152.

عن طريق الآلهة، الذي يفضي في النهاية إلى الحقيقة والعقل[١]. حيث أكد بارمنيدس أن معارفه مستقاة أو مستمدة من الألوهية، وهكذا فإن لتلك الألوهية من حيث المبدأ الوظيفة نفسها، التي كانت لربات الفنون عند هوميروس وهزيود، وهي تسمى عند بارمنيدس العدالة[٢] Dike .

٣,٢. موقف النقد:

ويمثله كل من طاليس Thales (٦٢٤ – ٥٤٦) وإنكسيماندر (٦١١ – ٥٤٧) وإكسينوفان (٥٧٠ – ٤٨٠ ق.م)، وهيراقليطس (٥٤٠ – ٤٧٥)، وأنكساجوراس (٥٠٠ – ٤٢٨ ق.م) وديمقريطس (٤٦٠ – ٣٦٠)، وسقراط (٤٧٠ – ٣٩٩)، وأبيقور. وهؤلاء الفلاسفة حكّموا النزعة العقلانية في الأسطورة، ورفضوا ما جاء في أساطير هوميروس و هزيود .

لقد أدى بزوغ الفلسفة التأملية بين الفلاسفة الأيونيين، أمثال **طاليس و إنكسيماندر** إلى عدم الاكتراث بالأساطير القديمة، ومن ثمّ لم تلق فلاسفتها اهتماما بالأساطير القديمة[٣]. بل اهتموا بالجانب العقلاني النقدي فيما يتعلق بالآلهة. ومما ينسب إلى طاليس قوله: "إن كل الأشياء مليئة بالآلهة أو بالنفوس". لكن هذا القول لا يعني أن هناك في الواقع آلهة، ولكنه يعني ببساطة وجود بعض القوى الطبيعية مثل الماء، الذي يعد

(١) د .أميرة حامي مطر : الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨ صـ٨٨، صـ ٨٩ .

(٢) أولف جيحن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عن الألمانية د .عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس،١٩٧٦ صـ٣٠٨ .

(٣) بنيامين فارتن : العلم الإغريقي، جـ١، ترجمة / أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨ صـ٤١ .

المبدأ الأول للأشياء[١]، كما أنه لا يقدم أي نزعة دينية ثيولوجية عنده؛ لأن المادة كانت تتسم عند القدماء بالحياة؛ ولهذا وصف مذهبه بالنزعة الحيوية[٢] Hylozoisme، ولكنها حيوية خاصة بالمادة، أضف إلى ذلك أن طاليس قد قاوم تصور هوميروس القائل: إن الآلهة تقيم في بعض المناطق من الكون. كذلك اقترح إنكسيماندر وضع تصور شامل للكون، خالٍ من الآلهة والأساطير[٣]، وحاول أن يبحث عن الحقيقة وراء الظواهر المحسوسة. وبعيدا عن التصورات الأسطورية الموجودة في أشعار هوميروس و هزيود و أورفيوس. فقد قال إنكسيماندر باللامتناهي Infinite أو الأبيرون Aperion. وهي عبارة عن فكرة عقلية، و هي الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة[٤]، ويبدو لي أن طاليس وإنكسيماندر بتخليهم عن آلهة هوميروس وهزيود قد أحدثا ثورة لاهوتية في الفكر اليوناني في ذلك الوقت.

كما حاول بعض الفلاسفة تخليص العلوم والعقائد من الفكر الأسطوري، فظهرت النزعات النقدية المبكرة التي تعد في مجملها ثورات عقلية على الخرافة و الشعوذة. ونجد في هذا السياق الفيلسوف الشاعر المصلح الديني **إكسينوفان**، الذي هاجم الميثولوجيا على اعتبار أنها غير أخلاقية، وكان ذلك نابعا من اهتمامه بالتعبير عن الواحدية كديانة[٥] فحاول تخليص الديانة اليونانية من المآخذ المشار إليها في الكتابات

---

(1) Etienne Gilson: God and Philosophy, 2nd ed., Yale University Press, London, 2002, P. 4.

(٢) د .أميرة حلمي مطر : مرجع سابق صـ٥١ .

(٣) مرسيا الياد : ملامح من الأسطورة (مرجع سابق) صـ١٨٧ .

(٤) د .أحمد فؤاد لأهواني : مرجع سابق، صـ٦١ .

(5) Niniam Smart: Op.cit, P. 1.

الهومرية، لاسيما فيما يتعلق بعالم الآلهة. حيث رأى أن الآلهة التي يتحدث عنها هوميروس و هزيود ما هي إلا أساطير من ابتداع البشر، ورفض اعتقاد أن الإله يثور ويضطرب، كما استبعد فكرة خلود الآلهة؛ طبقا لأوصاف هوميروس[١] ورفضه تشبيه الآلهة بالبشر.

ومما يروى عنه أنه قال في إحدى قصائده: "لو استطاعت الماشية والخيل أن تصنع صورا وتماثيل للآلهة لأظهرتهم في هيئة حيوانات، فالآلهة الحبشية زنوج، فُطس الأنوف، والمعبودات التراقية زرقاء العيون، حمراء الشعور، أما أعظم الآلهة قاطبة فهو لا يبدو في صورة الإنسان، ولا يفكر تفكيره، ولكنه البصر، والسمع كله، والعقل كله، يحكم كل شيء بذهنه دون جهدٍ أو مشقة، ولا يعتريه تغيير أو تبديل"[٢]، ومن هنا كانت محاولة إكسينوفان أولى المحاولات في تاريخ الفكر اليوناني، التي هدفت إلى تخليص اللاهوت من آثار الفكر الأسطوري، الذي صبغه به كل من هوميروس وهزيود[٣].

كذلك فقد هاجم **هيرقليطس** الديانة الشعبية السائدة، و انتقد صورة الإله كما جاءت في أساطير هوميروس وهزيود، ورأى أن المبدأ الأساسي والسائد يتمثل في اللوغوس Logos أو العقل[٤]. ورفض فكرة تجسيد الإله، لكنه اقتنع بأن الإله يتشابه –أيضا- مع الإنسان على نحوٍ ما، لكن الإله أفضل وأرقى بقدرٍ كبير. وذهب إلى أن أكثر الرجال حكمة

---

(١) مرسيا الياد : ملامح من الأسطورة : مرجع سابق صـ١٨٧ .

(٢) هـ . ج . روز : الديانة اليونانية ،مرجع سابق صـ١٢٨ وانظر :
- أميرة حلمي مطر : مرجع سابق صـ٨٣

(٣) د .مصطفى حسن النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥ صـ٧١، صـ٧٢ .

(4) Ninian Smart: Op.Cit, P.2

وحصافة قرد، إذا قورن بالإله تماما، كما يكون أعظم القردة جمالا قبيحا إذا قورن بالإنسان[١]. و أيد هيرقليطس تفسير الأساطير المشتملة على التوحيد ذي الدلالة الأخلاقية، وهو ما أكده، وقام ببلورته وتطويره أفلاطون بعد ذلك[٢]. ولعل هيرقليطس كان متأثرا هنا باكسينوفان، فهو يثور ضد طرق العبادات، التي تسيء فهم جوهر الألوهية، وتنسب إليهم صورة بشرية، وتحدث عن كائن هو –وحده- الحكيم[٣]. أما **أنكساجوراس**؛ فقد أُطلق عليه لقب ملحد؛ لأنه انتقد الفكر الديني في مجمله والأساطير اللاحقة به[٤].

وإذا انتقلنا إلى **ديمقريطس** نجد أنه قد رأى أن القدماء قد ابتدعوا الأساطير؛ لتفسير الظواهر الطبيعية التي تخيفهم، كالزلازل والعواصف؛ لما تسببه لهم من خوفٍ ورعب فأرجعوها إلى الآلهة[٥]. وانتقد ديمقريطس الرأي الذي قالت به الأجيال السابقة المتمثل في وجود آلهة في السماء ذات النجوم، وبوجود عالم سفلي، و عدّه رأيا خاطئا لا يُقبل، لكن هذا لا يعني – مطلقا- عدم التسليم بوجود آلهة بصفة عامة. فالآلهة هي مركبات من الذرات تتمتع بالخلود والتماسك، وهي على هيئة إنسانية، ولكنها أكبر وأجمل مما عليه البشر[٦].

---

(١) س . م بورا : التجربة اليونانية (سلسلة الالف كتاب الثاني، رقم ٦٧) ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩ صـ٩٩ .

(٢) د .مصطفى حسن النشار : مرجع سابق، صـ٥١، صـ٥٢ .

(٣) أولف جيجن، مرجع سابق، صـ٣١١ .

(٤) جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ط٢، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨، صـ٣٣٧ .

(5) Ninan Smart: Opcit, P.2

(٦) أولف جيجن : مرجع سابق صـ٣١١ .

أما **سقراط** فقد كان لنزعته العقلية أكبر الأثر فيما يتعلق بموقفه من الدين؛ وبالتالي رفض الخضوع للعقائد العرفية والعقائد الدينية التي ترتكن إلى الأساطير. فكانت له مواقفه التنويرية فيما يتعلق بالآلهة وأساطيرها. فقد أنكر سقراط وجود الآلهة اليونانية القديمة، واضطر إلى اللجوء إلى الحقيقة[١]. و بعد تفكير طويل أكد أن الإله لابد أن يكون هو الحكيم الأوحد، المنزه عن الخطأ، وهو لا يعني به زيوس أو دِيُنسيوس، وأن العقيدة الدينية لابد أن تنبع من العقل والقلب معا، فليس معيار الإيمان الحقيقي هو تقديم القرابين إلى الآلهة، وأداء شعائر العبادة الظاهرة، وكأنه يسخر من الدين اليوناني القديم ومن ثمّ فقد اُتهم سقراط بالإلحاد، وأنه يقول بآلهة جديدة، وينكر الآلهة القديمة[٢]. لكن الحقيقة أن إلحاد سقراط لا يتعلق بعدم إيمانه بالأساطير، فكثير من الشعراء وفلاسفة اليونان أنكروا الأساطير الأولمبية وأساطير هزيود، ولكن الأمر-عنده- كان يتعلق بعدم المراعاة، والإقامة لشعائر الديانة التي تدين بها الديمقراطية[٣].

أما **أبيقور**؛ فقد جعل واجب الفلسفة أن تستعين بالعلم من أجل إنقاذ البشر من خشية الآلهة، سواء من يقيمون فوق الأرض أو تحتها في "هاديس". لكن "أولف جيجن" يرى –أيضا- أن هذه السمة موجودة عند

(1) G. W. H. Lampe: Athens and Jursalem: Joint Witness to Christ, an Essay in the Philosophical Frontiers of Christian Theology, ed. by Brian Hebbleth Wait and Steward Sutherland, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 , P.21 .

(٢) د .سناء عبد المنعم عيد : أفلاطون بين القيم والدين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ صـ٣٤ – صـ٣٦.

(٣) د .أميرة حلمي مطر : مرجع سابق صـ١٣٦ .

ديمقريطس والفلاسفة الملطيين[١] .فأبيقور حينما يرفض كل تفسير غائي للكون، فلعله متأثر في ذلك بديمقرايطس. إذ رأى أبيقور أن الكون لا هو خالد، و لا هو إلهي، و لا أن صانعا إلهيا قد شكله، وجعله يبلغ أعلى درجات الكمال، بل هو كون فانٍ، نشأ عن التقاء الذرات بذاتها. و أكد أن الإله لا يعرف التلطف ولا الغضب، وأنه لا يتأثر على الإطلاق لا بصلواتنا ولا بأضحيتنا[٢].

٣,٣. موقف الإصلاح:

والمقصود به محاولة تطوير مفهوم الدين، والانتقال به من المفهوم المادي إلى المجرد أو الانتقال من تعدد الآلهة إلى الواحدية، وذلك عن طريق العقل والتأويل، وقصر استخدام الأسطورة على المسائل التي تفوق إدراك العقل، ويعد كل من أفلاطون وأرسطو من أهم ممثلي هذا الموقف.أضف إلى ذلك أن تصور مفهوم الإله عند أفلاطون وأرسطو جاء مختلفا عن السابقين عليهما.

فإذا نظرنا إلى **أفلاطون** نجد أنه قد رفض الأساطير الهومرية والهسيودية، خصوصا المتعلقة بالأساطير الأخلاقية[٣]، والعدالة، وطور الأساطير لتتسع للتجلي الديني[٤]. يقول أفلاطون في الجمهورية: "إن كل ما نعلمه عن الآلهة مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي تروي نسب الآلهة. وهؤلاء –أنفسهم- هم الذين يؤكدون لنا أنه من

(١) أولف جيجن : مرجع سابق ص٣٠٧.
(٢) أولف جيجن : مرجع سابق، صـ٣١٨، صـ٣٢٠ .
(3) Robert A. Segal: Myth, Op.Cit, P.11
(٤) س . م . بورا : التجربة اليونانية صـ١٨٣ .

الممكن التأثير في الآلهة، وتحويلهم عن مقاصدهم بالضحايا والابتهالات الحارة والقرابين)[١].

ولقد اتسم موقف أفلاطون بالتباين تجاه الأسطورة. فهو مؤيد لها في مجال الميتافيزيقيا وفلسفة الطبيعة، ومعارض لها في مجال السياسة والإلهيات، ومن ثمّ فإن الفصل التام بين المجالين قد يؤدي إلى نظرة قاصرة، ولكن تأكيد العلاقة الجدلية هو الذي يبين لنا إمكانية تفسير الجانب السياسي من فلسفة أفلاطون في ضوء ميتافيزيقاه، وفلسفة الطبيعة[٢]. وهذا الموقف المتباين قد أدى إلى اختلاف الرؤى، لاسيما في فهمنا لكتاب الجمهورية، الذي خضع لتركيز مفرط على الرغم من أنه كتاب ميتافيزيقي وديني، بالإضافة إلى كونه كتابا تربويًا سياسيا[٣]. ويبدو واضحا أن أفلاطون لم يكن مبغضا لتقديم أساطير جديدة لتؤدي الوظيفة التي زعمها في الجمهورية، وهي اختراع الأساطير للحث على الأخلاقيات والنظام[٤]، بل قدم الجانب الأكبر من فلسفته عن طريق تلك الأساطير الشهيرة، التي شكلت نوعا من وجهات النظر الحاسمة بالنسبة للعديد من المحاورات[٥]. فقد كان يلجأ إلى الأسطورة في بعض محاوراته وبصفة خاصة في المسائل الرئيسية الكبرى، التي لا يستطيع الإنسان أن

---

(١) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثاني، ترجمة د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢٢٩، فقرة ٣٦٥ .

(٢) د. محمد مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، الإسكندرية ٢٠٠١ صـ٦٩.

(3) Harry Lesser : The History Of Ancient Philosophy , An Essay in The Future Of Philosophy In The Twentieth Century , Ed. by Oliver Leaman , Routledge , London , 1998 , P.16

(4) Ninian Smart : Opcit, P.2

(5) W . K . C . Guuthrie : The Greak Philodophers , Routledge , London , 1991 , P.97

يصل إليها بعقله، مما يعني أن الأسطورة –عنده- هي درجة أعلى من المعرفة العقلية[١]. و لقد سَخِر أفلاطون ممن يعتقدون أن تقديم القرابين للآلهة هو الطريق الوحيد لإرضائها. فيرى أن الآلهة مميزون في قدراتهم الفائقة على رعاية المخلوقات، ولديهم القدرة على مكافأة المحسن وعقاب المسيء[٢]. لكن الحقيقة أن أفلاطون قد استخدم مفهوم الإله بحرية تامة، وكذلك- أيضا- مفهوم الآلهة. ويبدو أنه في كلا الاستخدامين تأثر بالتصورات الشعبية للإله أو الآلهة الشخصية[٣].

وعلى الرغم من أن أفلاطون قد تحدث عن الإله الواحد بلغة أسطورية، فلم يتحدث عن طبيعته، وإنما أكد على معقوليته وخيريته في كثير من محاوراته، مثل: فيدون، والجمهورية، وتيماوس[٤] Timous، كما أنه انتقد بشدة تلك الأساطير التي تصور الآلهة بأنها حاملة للرذائل، ورأى في الأساطير الدينية إنقاصا من شأن الدين[٥].

وهكذا فعل **أرسطو** في هجومه على أساطير الديانة اليونانية[٦]؛ لأن النظر العقلي عنده هو الغاية الأسمى، ومن ثم بدت فلسفته- في بادئ الأمر- منافية للدين لأسباب ثلاثة: القول بقدم العالم، وعدم الاعتراف بالعناية الإلهية، ورفضه لفكرة خلود النفس التي كان قد صرح بها

---

(١) د .عبد الرحمن بدوي : أفلاطون (سلسلة خلاصة الفكر الأوربي) وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩، صـ٢٨ .

(٢) د .سناء عبد المنعم عيد: مرجع سابق، صـ٢٠٠

(3) J. L. Good All: Opcit, P.77.

(4) Hywel David Lewis : Theism, http://www.Britannica.Com.2002, P.2

(5) James L. Graham: Geneses and the Religion of Primitive Man, Available at http://www.xenas.org /Ministries/Cross roads online Journal/Issue5/genesis rtf.2000

(6) Loc.Cit.

أفلاطون من قبل، لكن يجب التنويه إلى أن أرسطو كان له الفضل في تخليص الفكر اليوناني بل والفكر الإنساني كله من الأساطير[١]. فقد ذهب إلى أن اللاهوتيين من أمثال هزيود لم يكونوا فقط مصدر إزعاج وقلق عن طريق آلهتهم غير القابلة للتصديق، بل إننا لسنا بحاجة إلى مضيعة الوقت فيما يتعلق بالحديث عنهم. لكن هناك فلاسفة من أمثال فيثاغورث، وأمبادوقليس قد استحقوا التقدير والاهتمام؛ لأنهم استخدموا لغة البرهان[٢]. وفي بحث لأرسطو عن الصلاة أعلن أن الإله إما أن يكون هو العقل أو شيء ما وراء العقل[٣] .

وعلى الرغم من أنه قد رأى أن الأسطورة مصدرها إلهي، وجعل الإله من موضوعات الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة)، وأطلق على الإله لفظ المحرك الأول لكل الكائنات، وهو عقل خالص يتسم بالتأمل، وهي سمة تشترك فيها كل آلهة اليونان[٤] فإن المحرك الأول –عنده- ليس روح العالم، بل هو إله غير شخصي(It)، وليس قادرا، بل هو الفكر الذي يفكر دوما في ذاته[٥].

---

(١) د .نازلي إسماعيل حسين : مرجع سابق صـ٢٧٩

(2) Kevin L. Flannery: Ancient Philosophical Theology, an Essay in Companion to Philosophy of Religion, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro Black Well Publishers Ltd, U.S.A, 1999, P.73

(3) Christopher Stead: The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers, an Essay in The Philosophical Frontiers of Christian Theology Cambridge University Press, Cambridge, 1982, P. 39.

(4) Wallace Matson: A New History of Philosophy, Vol. 1, From Thales to Ockham, 2nd ed., Harcourt College Publishers, N.Y, 2000, P.174.

(5) J. L. Good All : Op Cit., P.78 و انظر :-

- Kevin L. Flannery: Op Cit , P.77

وهو قابع في السماء ثابت لا يتغير، ولا يعلم شيئا عن هذا العالم، من حيث هو كلي محرك لا يتحرك. هو العشق والعاشق والمعشوق، غير مكترث بما يحدث للإنسان، وبالتالي فقد جاء تصوره للألوهية ليس جديدا فحسب، وإنما بعيدٌ كليًا عن تصور الألوهية لدى اليونان.

٣,٤. موقف الرفض والتشكك والإلحاد:

وهذا الموقف يمثله السوفسطائيون Sophists، الذين فنّدوا المعتقدات الدينية والأساطير، وكان أبرزهم "بروتاجوراس" (٤٨٥ – ٤١٠ ق.م) "وبروديقوس" Prodicus (٤٦٥-٣٩٩ق.م) "وكرتياس" Critias (٤٦٠ – ٤٠٣ ق.م). ولكل منهم نظرية مماثلة لنظرية ديمقريطس .

فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه علق الحكم على وجود الآلهة، وإن كان حكمه يميل إلى رفضها. يقول "بروتاجوراس" في مقدمة كتابه عن الآلهة: فيما يتعلق بالآلهة، فلست أدري إن كانت موجودة أم لا، وعلى أي شكل تكون، لأن أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة، أولها غموض الموضوع، وثانيها قصر الحياة"[١].

أما إذا نظرنا إلى الثاني نجد أنه رفض الديانة الشعبية، وقدم تفسيراً عقلانيًا لأصل الآلهة وتعددها. فرأى أن القدماء قد ألّهُوا ما يعود عليهم بالنفع والفائدة، فألهوا آلهة للقمح والحصاد، وألهوا دينسيوس Dionisus إلهًا للخمر، ووضعوا آلهة للماء والهواء[٢]، وأكدوا أن القرابين والأدعية والصلوات ما هي إلا مظاهر سطحية كاذبة تتسم

(١) د .أميرة حلمي مطر : مرجع سابق صـ١٢١

(2) Ninian Smart, Op.Cit, P. 2.

بالنفاق[١].كذلك فقد ذهب كرتياس إلى أن الدين ما هو إلا اختراع سياسي مرعب من جانب البشر؛ من أجل إلزامهم بالأخلاق والعدالة[٢].

٤.الدين والأسطورة في الفكر المسيحي:

ظهرت الغنوصية Consticism في القرون الأولى لنشأة الديانة المسيحية. وهي كلمة يونانية بمعنى معرفة أو تنوير، وهي مزيج من الأفكار الدينية الفلسفية كالبوذية، والهندوسية، والزرادشتية، واليهودية، بالإضافة إلى اليونانية والمسيحية. و ادعت هذه الحركة أنها استمدت تعاليمها من يسوع المسيح نفسه، وأنكرت إله العهد القديم الذي هو إله شرير، ورأت أن الطريق الوحيد للخلاص يتم عن طريق المعرفة[٣].

لقد قال الغنوصيون بوجود نوعين من الألوهية: النوع الأول هو الإله السامي أو العظيم الذي يرأس سلسلة كثيرة الحلقات من الآلهة التي انبثقت من الإله الأعظم، وكونوا ما يعرف بالمجموعة الإلهية لكن حدث خلل في هذه المجموعة لسقوط أحد الكائنات الإلهية، لكن هذا الكائن سيعود إلى رتبته وطهارته عندما تتم عملية الفداء، أما النوع الثاني من الألوهية فهو شبيه بالنوع الأول من ناحية النظام والتكوين، لكنه يختلف من ناحية النوع لأن الذي يرأس هذه المجموعة هو إله شرير، ولعل من

---

(١) د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ج١، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م، ص١٠٤.

(2) Ninian Smart, Op.Cit, P. 2.

(3) Linwood Urban: A Short Story of Christian Thought, Oxford University, Press, Oxford, 1986, P. 78, PP. 24-25.

وانظر: د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٤٨٥، ٤٨٦.

أشهر الغنوصين باسيليدس Basilides وفالنتين Valentine ومرقيون[١] Marcion.

وتتمثل أهمية الغنوصية في كونها منافسًا خطيرًا للمسيحية في القرون الأولى بسبب التشابهات الكثيرة بينهما. فهما يقدمان طرقًا لفهم الإنسان، وفهم مصيره، والخلاص المنتظر من القوى التي تحطُّ من قدره، وتشوه الحياة الحقة[٢]. وفضلا عن ذلك فقد نظر الغنوصيون والعهد الجديد إلى الإنسان نظرة أسطورية، على أنه مستعبد من قبل هذا العالم، الذي تحكمه قوى إلهية وتسيطر عليه[٣]. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن موقف الغنوصية بوجه عام يمثل موقفا إصلاحيا زائفا، فهذه المذاهب تركز على لاهوته، وتستعبد ناسوته.

ولقد أدت أسطورة اللؤلؤة دورًا مهمًا في المسيحية وفي الغنوصية، ومن قبلهما في الفكر الهندي. خلاصته أن هناك تقليدًا يعود إلى أصل شرقي، يفسر ولادة اللؤلؤة، و كأنها حدثت بفعل وميض البرق النافذ إلى الصدفة البحرية. ولهذا التفسير تتأتي اللؤلؤة من الاتحاد بين النار، والماء. ولقد لجأ القديس "إفرام" إلى هذه الأسطورة؛ لكي يوضح فكرة الحبَل بلا دنس. ويشرح –أيضًا- فكرة الولادة الروحية للمسيح في العماد

(١) د.القس حنا جرجس الخضري: تاريخ الفكر المسيحي (يسوع المسيح عبر الأجيال) المجلد الأول، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١م، ص٤٧٦، ٤٧٧.

(٢) جون ماكوري: الوجودية، ترجمة د إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٥٩.

(3) R. Bultmann: New Testament and Mythology and Others Basic Writings, Selected, ed. and trans. by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984, P.25.

بالنار. وقد شكلت هذه الأسطورة عند الإيرانيين خير رمز للمخلص والمنقذ[١].

وإذا حللنا الفكر اللاهوتي لآباء الكنيسة في القرون الأولى لنشأة المسيحية نجد أنهم اعتمدوا على المقولات الأفلاطونية، وأفكار الأفلاطونية المحدثة. فركزوا على الوجود الأسمى للعالم، والمطلق الذي أتى منه كل شيء، ويعود إليه كل شيء، كما نظروا إلى الحياة على أنها ليست بذات قيمة على نحو كافٍ[٢].

ولقد أثرت البنية الثقافية في البنية العقدية والفلسفية في القرون الثلاثة الأولى لنشأة المسيحية، وظهر التشابه الواضح بين شخصية المسيح من جهة، والشخصيات المثيولوجية في الديانة "الديونيسيوسية"، "والأوزورية"، "والهرمسية" من جهة أخرى، التي لا يمكن تجاهل أثرها في التصور الكريستولوجي، سواء عند اللاهوتيين المحافظين أو عند الهراطقة أو عند الفلاسفة المؤولين فيما بعد. فلم تخل العقيدة الكريستولوجية من أثر الموروثات الشعبية المتمثلة في القصص الأسطوري وبعض العادات والطقوس المقدسة، بالإضافة إلى الفنون. وعلى الرغم من معارضة بعض اللاهوتين لمعظم هذه المظاهر؛ فإن الكنيسة قد نجحت -إلى حد كبير- في مصادرتها جميعاً لصالح القيم الإيمانية، وذلك بعد تسليمها بعجزها عن تحريمها[٣]. ولعل أبرز الأمثلة "يوستينيوس

---

(١) مرسيا إلياد: صور، ورموز ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨م، ص١٩٣.

(2) Gustavo Gutierrez; A Theology of Liberation, trans and ed., by Sister Caridad Inda and John Eagleson, Orbis Books, Mary Knoll, N.Y, 1991, P. 4.

(٣) د.عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٥٤- ٥٦، ص١٧٧.

الشهيد" Justine (١٠٠/١٠٥- ١٦٥). فعلى الرغم من دفاعه عن المسيحية ضد الوثنية فإنه قد تأثر بالأفلاطونية تأثرًا عميقًا، كما أن تعاليمه عن اللوغوس بها مسحة أسطورية. فخروج اللوغوس عن الآب يشبه خروج اللوغوس من الإله العظيم في العموم الغنوصي، كما أنه اعتقد أن الابن أدنى من الآب، وأن الروح القدس أقل من الابن. وتأثر بفكرة وحدة الحقيقة التي أشار لها كل من هيراقليطس وأفلاطون و جلِّ الرواقيين، الذين وظفوها لمصادرة كل الفكر الإنساني لصالح الحقيقة الإلهية(١).

بيد أن هناك عددا من رافضي النزعة الأسطورية في الدين مثل لاهوتيي مدرسة أنطاكية، الذين شددوا على إنسانية يسوع المسيح أو ناسوته. وبهذا المعنى بدا اهتمامهم قريبًا من اهتمامات اللاهوت الحديث والمعاصر على العكس من لاهوت كنيسة الإسكندرية(٢).

وإذا انتقلنا إلى مدرسة لاهوتي الإسكندرية عند كل من "**كلمنت السكندري**" Clement (١٥٠-٢١٥م) و "**أوريجين** السكندري" origens (١٨٥-٢٥٤م) نجد أنهما قد تأثرا بالافلاطونية، فقدما لاهوتا أكثر تعقيدًا، فقد نظرا إلى الرب -أحيانًا- على أنه العقل، أو شيئًا ما وراء العقل(٣). ولاحظ "أوريجين" صعوبة إثبات حدث تاريخي بالاستناد إلى وثائق لا يطالها الشك. وقد استخدم أوريجين كلمة الألغاز والأمثال بدلا من الأسطورة والوهم، وهي -حسب رأيه- تحمل دلالات مشابهة. ورأى أنه عندما قال المسيحيون بتجسد يسوع وقيامته من بين الأموات، وصعوده إلى السماء حصلت عندهم القناعة بأنهم لم يقدموا للعالم أسطورة جديدة،

(١) د.القس حنا جرجس الخضري، مرجع سابق، ص٤٥٣.
(٢) فاضل سيدراوس: يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، ط٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٩، ص٦٢.
(3) Christopher Stead: Op.Cit, P. 39.

إلا أنهم في الواقع استخدموا مقولات الفكر الأسطوري، ولم يكن في مقدورهم التعرف على تلك الذهنيات الأسطورية عن طريق الثيولوجيات المجردة من القداسة، التي أخذها معاصروهم الوثنيون المثقفون[١].

أما "**آريوس**" Aruis (٢٥٨- ٣٣٥) فقد ذهب إلى أن الروح القدس أدنى من الابن، وهو مخلوق أيضًا، ورأى أن الله الآب إله عظيم سامٍ ناءٍ، وبعيد عن البشر وعن كل المخلوقات. وأنه واحد غير مخلوق، وأنه هو الذي خلق الكلمة؛ أى المسيح. وقد نال درجة اللاهوت بالتبنى، وإن كان مفهومه عن التبني يختلف عن مفهوم الكنيسة. فآريوس لا يدعي أن الابن خرج من جوهر الآب، كما أنه لا يدعي أنه مساو له في القدرة والجوهر، كما زعمت الكنيسة، بل إن الله قد تبنى الابن، كما يتبنى شخص طفلا، وهو يتفق في ذلك مع البنويون، ومن ثمّ فقد أكد أن المسيح الذي يتعبد له المسيحون ليس إلهًا، ولا يملك الصفات الإلهية المطلقة كالقدرة والحكمة[٢].

أما "**ثيودور الموبسيوستي**" الأنطاكي Theadore of Mopsuestia (٣٥٠-٤٢٨م) فقدم مسيحًا مختلفًا، يختلف عن المسيح الذي قدمه "آريوس و أبولوناريوس" Apollonarius (٣١٠-٣٩٠م). وعلى هذا فقد اتبع المنهج الذي يدعي الكلمة إنسان Logos – Man. فقدم مسيحًا له طبيعة متميزة عن الأخرى، ولكن مستمدة منها[٣].

---

(١) مرسيا إلياد: مرجع سابق، ص٢٠٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ٦٣٥- ٦٣٧.

(٣) د.القس حنا جرجس الخضري: تاريخ الفكر المسيحي، ج٢، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١١٧.

ومن هذا المنطلق فإن كثيراً من آباء الكنيسة يمثلون موقف الحفاظ على بقاء الأساطير في الدين.فعلى الرغم من أنهم قد شنوا حربًا ضد النزعات الباطنية التي ينطوي عليها المذهب الغنوصي؛ فإنهم احتفظوا بالعناصر الغنوصية في رسائل بولس، وفي بعض المؤلفات الدينية الأولى، وبالتالي لم يتم القضاء نهائيًا على الغنوصية وأساطيرها(١).

أما القديس "**أوغسطين**" Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) فقد هاجم الأساطير المانوية، القائمة على العجز والاحتيال، وحاول التخلص من الأساطير عن طريق تأويلاته للشر، الذي رأى أنه ليس مادة من المواد، ولا جوهرًا، ولا عالمًا. فالشر ليس شيئا يخص الجوهر والطبيعة(٢). وهاجم أغسطين آلهة الأساطير الرومانية لخلاعتها ورأى أن العقل يرفضها فقال: "إذا كان الناس يكرمون آلهتهم، أليس من العدل –أيضًا- أن يسهر الآلهة على أعمال الناس؟ أليس من واجب الناس أن يعلنوا لمؤمنيهم ما تأمر به الفضيلة"(٣).

علاوة على ذلك تنزع بعض الكتابات المعاصرة إلى وجود فكرة المخلص الفادي في العديد من الديانات الشرقية، ومنها الديانة الهندية، حيث الإله "كرشنا"، الذي هبط إلى الأرض في صورة بشرية. فقد روت عنه الأساطير أنه ولد من العذراء النقية الطاهرة "ديفاكي"، الملقبة بأم الإله. وقد نسبت للإله "كرشنا" العديد من الأقوال منها: "أنا الواحد

(١) مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) القديس اوغسطنيوس: اعترافات القديس اوغسطنوس، ط٦، ترجمة الخوري يوسف، راجعه الأب لويس برسوم الفرنسيسكاني، المعهد الإكليركي الفرنسيسكاني الشرقي، القاهرة، ١٩٨٧، ص٧٨.

(٣) القديس أوغسطين: مدينة الله، المجلد الأول، (الكتاب ١ – ١٠) ، ط٢، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ش.م.م، بيروت، ٢٠٠٦، ص٦٦.

العظيم أثبت وجودي بقدرتي، وأن الجهال لا يعترفون بلاهوتي، وبأنني رب كل شيء"[١].

ولقد ذهب كثير من الفلاسفة من أمثال: وليتهيد"[٢] A. N. Whitehead (١٨٦١- ١٩٤٧) "، وهارفي كوكس"[٣]. H.cox (١٩٢٩-)، ونيلس ث. نيلسن"[٤] Niles C. Nielsen، وغيرهم إلى أن هناك تشابهًا بين البوذية Buddhism والمسيحية من ناحية المخلص. ففي البوذية نجد بوذا Buddha (٥٦٣- ٤٨٣ ق.م) وتعاليمه تتشابه -إلى حد كبير- مع تعاليم المسيح. كما أن بوذا إله متجسد، ومخلص للعالم، ومن ثمّ فقد أوضح هؤلاء الفلاسفة مدى اختلاط تعاليم هاتين الديانتين، وطالب بعضهم بإقامة الحوار المسيحي البوذي، لكن هذا لا يمنع من وجود اختلاف بين وظيفة المخلص في هاتين الديانتين. وهذا الاختلاف يحدد اللاهوت في كلتا الديانتين نظرًا لاختلاف مفهوم الله بينهما.

ويرى المعنيون بمقارنة الأديان أن التشابه بين عقيدة المخلص عند الهندوس والبوذيين لم تؤثر في قضية الكريستولوجي فحسب، بل أثرت كذلك في كُتّاب الأناجيل، الذين اقتبسوا بعض الأحداث، والقصص التي

(١) د.عصمت نصار: المرجع السابق، ص٣٦، ٣٧.

(٢) الفرد نورث وايتهيد: العقيدة تتكون، ترجمة د.وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٢٠.

(3) Harvey Cox: Many Mansions Or One Way, The Crisis inter Faith Dialogue Prepared by J.R. Bushell, Available at: http://www.religon online.org . comparative/ cox. many. html, 1998, P.3.

(4) Niles C. Nielsen: Buddhism and Christianity, Advancing the Dialogue, available at: http:www.religion online.org .1984, P.1.

رويت في الأساطير عن "كريشنا"، "وبوذا"، وحكماء الصين، والفرس، وحاكوها حول شخصية يسوع المسيح[١].

كذلك فإن هناك تشابهًا فيما يتعلق بفكرة الثالوث المقدس في كثير من الديانات الشرقية والأساطير المرتبطة بها. فنجد "أوزيريس" و"إيزيس"و"حورس" في الأساطير المصرية. ونجد هذا التشابه –أيضًا- في الأساطير اليونانية الأولى أورانوس أو السماء و"جايا" أو الأرض، وابنهما "كرونوس" أو الزمان. ونجد في الديانة الرومانية القديمة "سرابيس" و"ايزيس"و"هربوكوراتيس". ونجد –أيضًا- في الديانة البراهمية إذا كان "براهما" Brahma هو خالق العالم فإلى جانبه نجد "فشن" و"شيفا". كذلك إذا قارنا بين عقيدة نهاية العالم في اليهودية والمسيحية نجد أنها تتشابه -إلى حد كبير- مع مثيلاتها في النصوص والأساطير البابلية والإيرانية. فنهاية العالم تتزامن مع القضاء على الخاطئين و انبعاث الموتى و انتصار الأبدية على الزمان. فهناك نص بابلي يقول:"عندما تحدث هذه الأشياء يصبح الواضح غامضًا، و النظيف قذرًا، وتعم الفوضى جميع الأمم، و لا يسمع الناس الصلوات، وتكون التكهنات غير ملائمة[٢]. كذلك جاء في التوراة أن سلسلة من الكوارث الكونية والتاريخية ستحدث مثل المجاعات، والقحط، والحروب، وكل هذا سينذر بنهاية العالم، ثم يأتي المسيح فيبعث الموتى (أشعيا ٢٦: ١٩) ويقهر الله الموت ثم يتجدد العالم[٣].

(١) د.عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي، مرجع سابق، ص٣٦، ٣٧.
(٢) مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، مرجع سابق، ص٢٢٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٢٢.

أما القديس **يوحنا الدمشقي** John of Damascus (٦٧٦- ٧٤٩م) فقد تبنى فكرة الدفاع عن الأيقونات و الرموز الدينية على أساس أنها تحمل في طياتها سمة القداسة؛ لسمو أهدافها. فهي تقرب لإدراكنا المحدود فهم الألوهية، وإن كانت القداسة في النهاية لله[١]، فالعبرة – عنده- ليس بالشكل ولكن بالمضمون. فعندما يتعبد الإنسان أمام هذه الصور – من وجهة نظره- فهو يتعبد لما وراء هذه الصور؛ وبالتالي جاء فكر يوحنا الدمشقي اللاهوتي ممزوجًا بالفكر الأسطوري.

وإذا انتقلنا إلى فلاسفة العصور الوسطى في الغرب فقد لا نبالغ إذا قلنا: إن هذه العصور تمثل موقف القبول للأسطورة مع بعض الاستثناءات، وليس أدل على ذلك من أن المناخ الحضاري الذي انبثقت منه هذه الفلسفة لم يكن بعيداً كل البعد عن المقومات الأساسية للعالم الأسطوري؛ و ذلك لأن أرسطو قد احتل- آنذاك- سلطة رهيبة، لدرجة أن أصبحت مؤلفاته -بسبب ذلك- تكاد تكون مقدسة، لا تقبل الجدال أو النقاش إلا في حالات المعارضة للعقيدة المسيحية[٢]، ومن ثمّ فقد تعانقت التأويلات الأسطورية مع التأويلات الدينية للنصوص خلال هذا العصر.

وفقد شهدت القرون الوسطى يقظة الفكر الأسطوري، فوجدنا أساطير تحاول أن ترفع من "فردريك الثاني"، وتجعل منه المسيح المنتظر؛ لأنه أعلن أن ولادته هي بمنزلة حدث ترك ذات الأثر الذي تركته ولادة المسيح، وأن بلدته "جيزي" هي بمنزلة "بيت لحم" جديدة. وترى الأسطورة أن قدومه إلى العالم كان بفعل العناية الإلهية؛ لأن العالم

(١) القديس يوحنا الدمشقي: الدفاع عن الأيقونات المقدسة، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٧، ص٤٥.

(٢) د.محمد مجدي الجزيري، الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، مرجع سابق، ص٧٠.

كان في طريقه إلى الزوال والاضمحلال، فكانت الدينونة الأخيرة وشيكة، عندما منح الله العالم مهلة إضافية، فأرجأ حساب البشر، ثم أرسل إليهم ذلك العاهل العريق، ليقيم عهداً من السلام والنظام والانسجام، ويدوم إلى آخر الأيام، و طبقا لهذا الزعم رأى فيه الناس إلهًا متجسداً(١).

كذلك فقد استمر واضعو النظريات في العصور الوسطى في قبول الفرض القائل: إن تعددية الآلهة لها أصول في سقوط آدم، لكن كانت هناك نظريتان جديدتان، قد عدلتا اتجاهات المسيحيين تجاه الديانات الأخرى: أولهما النظرية القائلة:إن الله يعدل من التقاليد والشعائر التي لها أسلوب وثني؛ حتى يقضي على الوثنية في حد ذاتها، وهذه النظرية من الممكن أن تستخدم لتوضيح الاختلافات في الممارسة داخل نطاق المسيحية من ناحية، وتوضيح نقاط الصلة بين المسيحية والوثنية من ناحية أخرى. ثانيًا: النظرية القائلة بقدرة الإنسان الداخلية على إدراك الله عن طريق العقل. وهذه النظرية جعلت المفكرين لديهم القدرة على تمييز بعض المعايير الحقيقية في الديانات الأخرى(٢).

وعندما اتجه بعض أصحاب الديانات التوحيدية إلى التصوف عادت الميثولوجيا كي تؤكد نفسها من جديد على أنها الوسيلة الرئيسية للتجربة الدينية(٣). وفي هذا الإطار وجدنا المعلم "إيكهارت" Eckhart (١٢٦٠- ١٣٢٨) يؤكد في إحدى عظاته أن الله والألوهية الأسطورية مختلفان أحدهما عن الآخر اختلاف السماء عن الأرض. فالله يصنع

(١) مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٠٨: ص٢١٠.

(2) Ninian Smart, Op.Cit, P. 3.

(٣) كارين أرمسترونج: مرجع سابق، ص٢١٧.

والألوهية لا تصنع شيئًا، كذلك فالله يعمل، والألوهية الأسطورية لا تعمل شيئًا[١].

ويأخذ **إتين جيلسون** E. Gilson (١٨٤٤- ١٩٧٨) على فلسفات العصر الوسيط - في الأعم الأغلب – أنها وقعت في نزعة تشبيهية ساذجة، وهي المذاهب التي تخلع الصفات البشرية على الله، وتشبهه بالإنسان[٢]، Anthropomorphism.

أما الاتجاه الإصلاحي في العصر الوسيط؛ فقد تمثل في بعض الإصلاحات التي تمت على يد جماعة الوالدنيين Waldensians، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، و"جون ويكلف" J. Wycliffe(١٣٢٠-١٣٨٤) "وجون هس" J. Huss (٦٩/ ١٣٧٢- ١٤١٥).

فإذا نظرنا إلى الوالدنيين نسبه إلى "**بطرس والدو**" Peter Waldo (١١٤٠-١٢١٨) نجد أنه أراد أن يعالج الفساد بين رجال الدين. فقرر أن يترجم الكتاب المقدس ويفسره إلى اللغة القومية، وأعلن عدم الاعتراف بسلطان الكنيسة؛ بسبب العقبات التي كان يضعها الكهنة، ونادى بإلغاء الكهنوت والامتناع عن تقديس تماثيل الكهنة والعذراء والآباء. وانتهى الأمر بطرده هو وأتباعه، وحرمانهم من عضوية الكنيسة، وتعرضوا للاضطهاد، وهربوا إلى بوهيما، وتمكنوا هناك من تأسيس كنيسة، بلغ عدد

(١) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٣، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٦م، ص٢١٨، ٢١٩.

(٢) إتين جليسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م، ص١٢٣.

أعضائها حوالي ثمانين ألفًا، استطاعوا في النهاية أن يدخلوا في حركة الإصلاح على يد لوثر[١].

وإذا انتقلنا إلى "**جون ويكلف**" الذي كان أستاذا للاهوت في جامعة أكسفورد نجد أنه دعا إلى إصلاح الكنيسة، فترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الإنجليزية الدارجة، وهاجم رجال الدين، ودخل في صراع مع الكنيسة، ورأى أنها وقعت في الخطيئة، ومن ثمّ يجب التخلص منها بالتخلي عن جميع ممتلكاتها. ويتعين على رجال الدين أن يقتدوا بالمسيح، ويعيشوا في تقشف، وأن يتمسكوا بتعاليم الكتاب المقدس، وليس تعاليم البابا. وهاجم ويكلف بيع صكوك الغفران، والحج إلى الأماكن المقدسة، ورفض عقيدة العشاء الرباني، وهاجم الصلاة من أجل القديسين، وثار على الرهبان وعدّهم أعداء الدين، وأدين بعد موته بالهرطقة[٢].

ولقد تأثر "**هس**" بـــــــــ"جون ويكلف"، فكان أول من صور البابا بالمسيح الدجال على الأرض، وأنكر كل مظاهر تقديس تبدو عليه. واستمر في هجماته على البابوية، خصوصًا فيما يتعلق ببيع صكوك الغفران. وقد أصبح "هس" –وقتئذ- رمزًا للوطنية، كما كان له تأثير كبير في حركة الإصلاح البروتستانتي و على مارتن لوثر نفسه[٣].

وإذا تركنا العصور الوسطى، واتجهنا إلى عصر الإصلاح، نجد أن إرهاصات تخليص الدين من الأساطير قد بدأت مع **مارتن لوثر** M.

---

(١) د.القس صموئيل رزقي: تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٠٧، وانظر د.يواقيم رزق مرقس: محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، بطرس والدو Available at: http://:St.Takla.org /coptic.history05-western. church-history/church of west-43 Botros De Wal.html.

(2) J. Wycliffe: http:// En Wikipedia.org / wiki/ John- Wycliffe.

(3) Martin Luther: http:// At Wikipedia. org / wiki/ M.Luther.

Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦)، الذي أعاد للعقل سلطته بعد أن ألغته سلطة الكنيسة، وجعلته يسلم تسليمًا أعمى بأقوال البابا، فطالب باستبعاد التقاليد الموروثة عن آراء الكنيسة أو ما ورد في المجامع المقدسة، وبصفة خاصة تلك التعاليم التي لا تتفق مع صحيح الكتاب المقدس قولا وعملا[١].

لقد أكد لوثر على أن كل ما يحتاجه المسيحيون موجود في نصوص الكتاب المقدس، وبالتالي فلا حاجة لهم إلى آباء الكنيسة أو مجامعها، ولا إلى البابا -نفسه- كي يخبروهم عما يؤمنون به، ولم يثق لوثر بالتأويل القصصي الرمزي أو الفلسفي للكتاب المقدس، ورأى أن الإيمان –وحده- هو وسيلة التبرير الوحيدة[٢].

ولقد سار **جون كالفن** J. Calvin في فرنسا (١٥٠٩- ١٥٦٤) على نهج لوثر. فعلى الرغم من الاختلافات بينهما في النواحي اللغوية و السِّنِّية، وبعض السمات الشخصية، وبعض الآراء الدينية؛ فإنهما اتفقا في أمور عديدة، لعل أهمها الشجاعة، والصدق، والإخلاص، ونبل العقل[٣]، ودراسة القانون، وفهم الكتاب المقدس، واللاهوت، حيث توصلا إلى أن الكنيسة هي التي تمخضت من رحم الكتاب المقدس، وليس الكتاب المقدس

(1) Robert M. Brown: The Spirit of Protestantism, Oxford University Press, Oxford, 1965, P. 47.

(٢) غنار سكيربك، ونلزغيلجي: تاريخ الفكر من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م، ص٣١٢.

(3) J.C. Philpot: John Calvin, http://www.Gracegems.org /18,P-Calvin.html.

هو الذي خرج من رحم الكنيسة[١]، ومن ثمّ فقد اتفقا على الرفض القاطع لصكوك الغفران، وعدّاها مجرد بدعة، وكذلك رفض أى دور للبابا في خلاص الإنسان من خطاياه، وإنما الخلاص يتم عن طريق الإيمان أو فضيلة اللطف الإلهي[٢].

ولقد لاقت هذه الأفكار من جانب "لوثر" و"كالفن" دفاعاً وتأييداً لها في سويسرا على يد المصلح السويسري "زونجلي" Huldreich Zwingly (١٤٨٤- ١٥٣١)، وفي ألمانيا –أيضاً- على يد "فيليب ملانكتون" Philip Melanchton (١٤٩٧- ١٥٦٠) وغيرهم. فقد استطاع هؤلاء المصلحون تحرير الإنسان وتخليصه من هيمنة الكنيسة ورجال الدين. كذلك كان لهذه الأفكار أكبر الأثر في فلاسفة عصر النهضة والتنويريين، مما انعكس تباعا على فلسفة الدين فيما بعد.

٥.العلاقة بين الدين والأسطورة في الفلسفة الحديثة:

لم تختلف نظرة فلاسفة العصر الحديث لطبيعة العلاقة بين الدين والأسطورة كثيراً عن الفلاسفة السابقين في التراث اليوناني أو علماء اللاهوت في العصور الوسطى للمسيحية، ومن ثمّ فإننا سنجد أن فلاسفة العصر الحديث قد انقسموا فيما بينهم إلى موقف متشكل في ثلاث صور: قبول، وإصلاح، و رفض.

(1) Jared Moore: John Calvin vs. Martin Luther Similarities and Differences, http://www.Jared moore. exalt Christ.com, christain-truth/ John Calvin.May 2013.
(2) Simonetta Carr: John Calvin, Reformation Heritage Books, Grand Rapids, Michigan, 2008, P. 9.

٥,١. موقف القبول:

ويمثله فيكو G. Vico (١٦٨٨- ١٧٤٤) وهردر Herder (١٧٧٤-١٨١٤) والفلاسفة الرومانتيكيون، وشلنج Schelling (١٧٧٥- ١٨٥٤).

فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه أول من عُنِي بتحليل البنية المعرفية للأسطورية في العصر الحديث، على حد تعبير **إرنست كاسيرر**. فقد غاص في عالمها ذي الألوان، والأشكال المتعددة، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بناءه الخاص به، وأن له نطاقه الزمني ولغته. وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة، و قدم بذلك منهجاً لتفسير الصور المقدسة وهيروغليفيات الأسطورة[١]، ومن ثمّ ظهرت محاولاته لوضع تفسير للدين وللأساطير يعتمد على التطور التاريخي؛ إذ ذهب إلى أنه في البدء كانت الغابات، ثم الأكواخ فالقرى والمدن، وأخيراً الأكاديميات[٢]. وأكد قدرة الإنسان العقلية على ابتداع الأساطير؛ وبالتالي فإن العقل -في رأيه- ليس بحاجة إلى أن يحل محل الأسطورة؛ لأن العقل والأسطورة ليسا متناقضين[٣]. وحاول أن يصبغ الأسطورة بصبغة التاريخ، معتقداً أنه بإمكان المرء إعادة بناء الأصول الأسطورية والشعرية للتاريخ الإنساني، و ذلك

(١) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، ط٢، ترجمة د.أحمد حمدي محمود، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٨٧.

(٢) ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م، ص٨٣.

(3) A.J. Grant: Vico and Bultmann on Myth Rhetoric Society Quarterly, Vol. 30, No. 4, Taylor and Francis Ltd, N.Y, 2000, P. 51.

عن طريق التحليل اللغوي وفقه اللغة والمقارنة التأملية. وقسم التاريخ إلى ثلاثة عصور: عصر الآلهة، وعصر الأبطال، وعصر الإنسان.[١]

ورأى "**فيكو**" أن الديانة اليونانية قد مرت بالعديد من المراحل، التي تتمثل في تأليه الطبيعة، ثم تأليه القوى التي سيطر عليها الإنسان فيما بعد (مثل: النار، والمحاصيل)، ثم تأليه أنماط اجتماعية مثل الزواج، ثم في النهاية إضفاء السمة البشرية على الآلهة؛ أى جعل الآلهة بشراً (كما في أعمال هوميروس). لكن "فيكو" لم يفصِّل بشكل كبير في مثل هذا التفسير[٢]، فعلى الرغم من استعماله مناهج تاريخية ونقدية لإعادة بناء أصول اللغة والدين والثقافة من ناحية، وأصول العهد الجديد من ناحية أخرى[٣]، فلم يقدم جديداً في هذا المضمار.

وإذا ما انتقلنا من العموميات إلى التفاصيل الدقيقة للموضوع الخاص بتحليل "فيكو" للأساطير نجد أنه رأى في الأساطير تلك التبعية، التي بموجبها يخضع العامة للأشراف، والموالي أو الاتباع للأسياد. وقارن ذلك بما كان سائداً في العصور الوسطى. فرأى أن الأبناء فور ما يتحررون من التبعية العائلية- أى من سلطة الأب الملكية- يمكنهم أن يصبحوا آباء بدورهم، لكن التابع يعيش ضمن التبعية من دون أمل ممكن، وهكذا فإن تناقض الطبقات عند "فيكو" هو مفتاح الميثولوجيا اليونانية. ولا يتردد في عدِّ لقب جلالة الملك المقدس بمنزلة تكرار للتأليه الذاتي

(1) Andrew Von Hendy: The Modern Construction of Myth, India University Press, Bloomington, 2002, P. 10.
(2) Ninian Smart: Op.Cit, P. 4.
(3) Lo.Cit.

لأبطال الميثولوجيا اليونانية، وهو تكرار يرتكز على عودة علاقات اجتماعية مشابهة[١].

لقد كان "فيكو" مضطراً من أجل احتراف العقيدة إلى إعطاء المكانة الأولى في التاريخ للجنة، والخلق الإلهي، غير أن رواية التوراة لحادثة الطوفان مكنته من عزل ذلك العصر الذهبي خارج حدود العلم. وطبقًا للحقيقة يبدأ التاريخ الحقيقي –عنده- من عصور الظلام والبربرية إلى غرور الأمم، الذي يتمثل في أن كل أمة سواء أكانت إغريقية أم بربرية، تزعم أنها أول من وجد متطلبات الوجود، وحافظ منذ بداية الكون على إرثه التاريخي[٢]. ولقد فحص "فيكو" أهمية الدين و وظيفته في حياة الإنسان. فأكد أن من وظائف الأديان تعويض التخلي عن الغرائز المطلوبة من الجماهير في الحياة الاجتماعية. والميثولوجيا -عنده- هي الشكل البدائي، والضروري للمعرفة، ومنها نشأ علمنا. وهي مرتبطة بدرجة تطور معينة للمجتمع، مثل ارتباط شكل قيمنا الروحية بالحضارة الحديثة. وذهب "فيكو" إلى أن الأديان الزائفة ليست نتاج الخداع الفردي، ولكنها نتيجة تطور ضروري[٣].

وإذا ما انتقلنا إلى "**هردر**" نجد أنه قد سار على نهج "فيكو". إذ عرف – مثل فيكو- الفارق بين الأسطوري والعقلي، وأدركه بوضوح، لكنه كان غير مهيأ لاكتشاف الاختلاف بين ما هو أسطوري من ناحية وطبيعته المستقلة، وما هو شاعري من زاوية شاعريته من ناحية أخرى. وقد أعلن "هردر" أنه تمكن من قراءة التوراة، واعتقد أن التوراة بعد هذه

(١) ماكس هوركهايمر: مرجع سابق، ص٨٨: ٩٢.
(٢)المرجع نفسه، ص٨٣.
(٣)المرجع نفسه، ص٧٨.

القراءة قد أصبحت كتاباً مقدساً، كُشِف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض. ولكنه شعر بالشك لتضمن هذا التفسير مشكلات عدة[١]، فتبنى – أيضاً- تفسيراً تطورياً فيما يتعلق بالجنس البشري، ورأى أن الميثولوجيا شيئ أعمق، وأكبر دلالة في فهم اللغة الإنسانية والفكر بصورة أكبر من كونها تسجيلا للحماقات. وعلى ذلك فإن اهتمامه بالفكر الرمزي يجعل منه أول دارس للأسطورة في العصر الحديث على حد تعبير "ننيان سمارت" N. Smart (١٩٢٧-٢٠٠١) [٢].

أما الفلاسفة الرومانتيكيون فقد عدّوا الأسطورة دعامة الحضارة الإنسانية. إذ نبع من الأسطورة كل من الفن والتاريخ والشعر، ومن ثمّ بدت أى فلسفة تتجاهل قيمة الأسطورة بعيدة كل البعد عن النظرة العميقة. وحاول "شلنج" إعادة الاعتراف بالأسطورة وبمكانها المشروع في الحضارة الإنسانية، فظهرت في أعماله للمرة الأولى فلسفته عن الأساطير جنباً إلى جنب بجوار فلسفته عن الطبيعة والتاريخ والفن. ولم تعد الأسطورة –عنده- تقع على الطرف المقابل للفكر الفلسفي، بل أصبحت الخليفة الطبيعية، أو بتعبير أدق تمثل الفلسفة في أكمل صورها[٣].

وفضلا عن ذلك سار "**شلنج**" على نهج "هردر"، واقتنع أنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية "هردر". ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل التصرف، بل دافع عن حق الأسطورة في الاعتماد على هذا العنصر الخيالي الذي تحيا فيه،

(١) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص٨٧، ٨٨.

(2) Ninian Smart: Op.Cit, P. 5.

(٣) د.محمد مجدي الجزيري: الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، مرجع سابق، ص١٢٩.

وتستمد وجودها منه[١]، غير أن فلسفة "شلنج" لم تر في الأسطورة مجرد عبث للأوهام الجمالية، بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفي في طياتها نوعاً معيناً من المنطق، الذي لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر، وبالتالي يجب التوقف عن رؤيتها في صورة قشرة خارجية، تخفي نوعاً آخر من الحقيقة، سواء نُظِر إليها على أنها تفسير ظاهرة طبيعية محددة، أو أنها حقيقة أخلاقية[٢]. واعتقد "شلنج" أن آلهة الأساطير هي صورة لتجلي الإله الحقيقي، وأن تعدد الآلهة قد نشأ عن التوحيد الأصلي، الذي عرفته الإنسانية في عصورها الأولى. فإذا كانت الإنسانية -بكافة شعوبها- قد عرفت الآلهة، فذلك لأن هناك إلهًا واحداً هو الإله الحقيقي، وليس الرمزي[٣].

٥,٢.موقف الإصلاح:

ويمثله كل من دافيد فردريك شتراوس D.F. Straus (١٨٠٨-١٨٧٤) وإرنست رينان E. Renan (١٨٢٣-١٨٩٢). فإذا نظرنا إلى الأول نجد أن أعماله اتسمت بسمة نقدية للدين، وتأثر بـــــ "شلنج" فكان له دور فعال في الحيلولة دون استسلامه للمذهب الدوجماطيقي، ولاهوتية "شلايرماخر" Shliermacher (١٧٦٨- ١٨٣٤) العاطفية، وتمكن بفضل "شلنج" من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية، تكونت

(١) إرنست كاسيرر: المرجع السابق، ص٨٨.
(٢) المرجع نفسه: ص ٨٨، ٨٩.
(٣) د.نازلي إسماعيل حسين: المرجع السابق، ص٤٧.

بمحض الصدفة، وأنه من الممكن انتزاعها وفقًا للرغبة، بل أنها صورة أساسية للتمثل الديني[١].

لقد تبنى "**شتراوس**" قضية تكوين الأسطورة في التراث الإنجيلي، فاتخذ الأسطورة أداة للنقد، وحاول فهم العناصر الأسطورية الواردة في العهد الجديد بوجهة نظر تنويرية، وعبر عن ذلك عن طريق عمله الجدلي عن "حياة يسوع" عام ١٨٣٦، الذي قام خلاله بفحص نقدي عن طريق استخدام عدد من المقولات التاريخية، لكي يحدد أيا من هذه المقولات، يمكن الوثوق بصحتها فيما يتعلق بقصة يسوع، الواردة في العهد الجديد، وأنكر معجزة الميلاد العذري، ومعجزة قيامة يسوع من الموت[٢]، محاولا تخليص "يسوع" التاريخي من النسيج الأسطوري، والخيال الشعري الذي خلفته المسيحية الأولى بسبب الكنيسة[٣]، ومن ثمّ فقد أصبح "شتراوس" الناقد المتطرف الأول لتعاليم الأناجيل[٤]. وانتهى إلى أن المسيح أسطورة من نوع أساطير الآلهة في ديانات الشرق القديم، ودين

---

(١) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص٩٤.

(2) Tawa Jon Anderson: The Myth of the Metaphorical Resurrection, PhD, The Faculty of Southern Baptist Theological Proquest LIc, U.S.A, 2011, P. 2.

وانظر:

- Andrew Cunningham: Science and Religion in The Thirteenth Century Revisited, an Essay in Studies in History of Philosophy and Science, Vol.3, Elsevier Science Ltd, London, 19, P. 75.

(3) Ninian Smart: Op.Cit, P. 16

وانظر:

- A. J. Grant: Op.Cit, PP. 63- 64.

(4) Helmut Merkel: The Opposition between Jesus and Judaism, an Essay in Jesus and Politics of His Day, ed., By Ernst Bammel and C.F.D. Moule, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, P. 130.

اليونان والرومان، ولكنه يعود فيقرر أن المسيحية ديناً حقيقياً؛ لأن وحدة الله و الإنسان ليسا في المسيح، بل في الإنسانية كلها. ويتفق برونو باور Bruno Bauer (١٨٠٩- ١٨٨٢) مع "شتراوس" في هذه النقطة حيث درس ما بدأه شتراوس وانتهى إلى النتيجة نفسها، وهي أن المسيح فكرة أسطورية[١]. وأكد شتراوس أن التأثير الدائم للأسطورة يمكن أن يظهر في أنقى فكرة عن الألوهية "أو الله المشخص"، الذي قد نهتدي إليه. ففكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية[٢]. ولعله يختلف في هذه النقطة مع "شلنج".

أما "**إرنست رينان**" فقد سار على نهج "شتراوس"، وإن اختلف معه في كثير من النواحي. فقد سمح الطابع العقلي لرينان بتعقل باطن بالأسطورة أكثر من سابقيه. فأدرك كل ما يحيط بها من قدسية رهيبة. فقد رآها في ضوء أكثر رقة، تشع منه الشاعرية، و تجاوز ما كان لها من خطأ وخداع[٣]. ورأى رينان أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة لم تولّد طائفة كاملة من الأساطير. وقد جعل رينان المناقشة تدور حول الضرورة السيكولوجية للأساطير، وليس حول حقيقتها الموضوعية، ولم يكن في نيته القضاء قضاء مبرماً على كل إيمان بالمعجزات، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعترض عليها، التي تظهر فيها بالضرورة عندما لا تفهم في موضعها الصحيح[٤].

---

(١) د.حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ص٢٦١.
(٢) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص٩٤، ٩٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٩٨، ٩٩.
(٤) المرجع نفسه، ص٩٦.

وأكد رينان أن كل صورة دينية غير كاملة، بيد أنه لا وجود للدين بغير هذه الصورة. فالدين حقيقي في جوهره فقط، بيد أنه إذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به لكان معنى ذلك القضاء عليه. فالحكيم هو الذي يرى أن كل شيء في الدين هو- في الوقت نفسه- صورة وتصور سابق ورمز. وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة، وأنها جميعاً حقيقية[١].

ولقد انتقد **جورج سوريل** G. Sorel (١٨٤٧- ١٩٢٢) إرنست رينان؛ لأنه أكد ضرورة وجود الأساطير لاستمرار الكنيسة حية في القلوب، على الرغم من اعتقاده بزيف هذه الأساطير؛ لارتباطها بما هو مفارق، ومن ثمّ لم تظهر المسيحية واليهودية عقيدة خالدة، قادرة على الصمود في ضوء طبيعتها الأسطورية، وبذلك وقع رينان في تناقض بين إيمانه بالطابع الأسطوري للمسيحية، ومحاولته -من ناحية أخرى- تفسير المعجزات الدينية تفسيراً علمياً، وعليه فقد آمن بالأسطورة من ناحية، وأنكرها من ناحية أخرى[٢].

٥,٣. موقف الرفض:

ويمثله كل من "سبينوزا" Spinoza (١٦٣٢- ١٦٧٧)، "وهيوم" D. Hume (١٧١١- ١٧٧٦)، وفلاسفة عصر التنوير، و"كانط" E. Kant (١٧٢٤- ١٨٠٤)، و"هيجل" Hegel (١٧٧١- ١٨٣١)،و "كارل ماركس" K. Marx (١٨١٨- ١٨٨٣).

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٦، ٩٧.

(٢) د.محمد مجدي الجزيري: العنف والتاريخ عند سوريل، دار الصافي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص٧٦، ٧٧.

إذا نظرنا إلى "**سبينوزا**" نجد أنه قد لاحظ أن مفهوم الله في التوراة قد اختلط بتعدد الآلهة، فقد جاء في سفر الخروج (١٥: ١١):"من مثلك في الآلهة يا رب". كما جاء -أيضاً- على لسان "يثرو" Jethro "حمو موسى" وكاهن مدين[١]، Madian:" الآن علمت أن الرب عظيم فوق جميع الآلهة."سفر الخروج (١٨: ١١).

طبق "سبينوزا" منهج النقد التاريخي في دراسته للكتب المقدسة، فرفض وجهة النظر المحافظة، التي تثبت المصدر الآلهي للكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي؛ لأن مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب بما فيه من خلق جماعي، و أساطير دخيلة من البيئات المجاورة[٢]، وضرب "سبينوزا" بعض الأمثلة. فرأى أن سفر دانيال يحتوي على كثير من مظاهر السحر عند الكلدانيين والأساطير البابلية. ليس هذا فحسب، بل برهن على أن الأسفار الخمسة وأسفار يشوع والقضاة و "راعوث" "والملوك" ليست صحيحة[٣]. وتكاد تتفق وجهة نظر "سبينوزا" مع ما ذهب إليه "ريماروس" Rimarus (١٦٩٤- ١٧٦٨). حيث انتقد الأناجيل من ناحية صحتها التاريخية، وبرهن على تحريفها بشكل كبير، و رأى أنها لا تعبر عن أقوال المسيح[٤].

(١) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د حسن حنفي، مراجعة: د فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص١٦٠.
(٢) د.حسن حنفي: في مقدمة ترجمته لكتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، المرجع السابق، ص٣١، ٣٢.
(٣) سبينوزا: مرجع سابق، ص٢٦٥.
(٤) د.حسن حنفي: في مقدمة ترجمته للكتاب ليسنج، تربية الجنس البشري، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص١١٣.

أما **هيوم**؛ فقد قدم تفسيراً للدين في كتابه "التاريخ الطبيعي للدين". عكس فيه العقلانية المتنامية لهذه الفترة، ورأى أن تعدد الآلهة هو نتيجة لخلع الصفات البشرية الساذجة على الآلهة (كتصوير الإله في شكل إنسان). ورأى أن المغالاة في طلب الرضا، المتمثل في صور العبادة المختلفة هو الذي أدى إلى الاعتقاد بموجود إلهي واحد لا متناهي. وقد طرح هيوم في مقال له حول "المعجزات" أسئلة عامة حول المعالجة التاريخية للنصوص المقدسة. وهي مجموعة من المشكلات التي شغلت فلاسفة اللاهوت فيما بعد؛ أى في القرنين التاسع عشر والعشرين[١]. وعلى ذلك فقد هاجم هيوم الأساطير التي حفلت بها المسيحية، مما جعلها متزمتة من وجهة نظره.

وإذا انتقلنا إلى عصر التنوير، نجد أن هذا العصر لا يمثل ظاهرة عقلية فحسب، ولكن ظاهرة حضارية، فقد أصبح كل شيء ينبع من صوت العقل، ولا يخضع لتبعية أو سلطة خارجية،و ليس بمعزل عن عقل الإنسان[٢]، ومن ثم وجدنا فلاسفة عصر التنوير من أمثال "مونتسكيو" Montesqui (١٦٨٩- ١٧٥٥)،و "فولتير" Voltaire (١٦٩٤- ١٧٧٨)،و "روسو" Rouseau (١٧١٢- ١٧٧٨)،و "ديدرو" Dideroit (١٧١٣- ١٧٨٤)،و "هولباخ" Hollbach (١٧٢٣- ١٧٨٩)،و"كانط" Kant (١٧٢٤- ١٨٠٤)،و "فيشته" Fichta (١٧٦٢- ١٨١٤) وغيرهم قد نظروا إلى الأساطير

(1) Ninian Smart: Op.Cit, P. 4.
(2) Nicholas Walterstrof : In his Introduction to Faith and Rationality ed. by Alvin Planting and Nicholas Walterstrof, University of Noter Dam Press, Noter Dam, 2004, P. 5.

على أنها شيئ عشوائي، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المشوشة والخرافات الكبيرة، التي لا علاقة لها بالفلسفة[١].

وعلى الرغم من موقف فلاسفة عصر التنوير المعادي للدين؛ فإنهم توصلوا إلى نتيجة مهمة، فحواها أنه من المستحيل النجاح في تطهير الدين من كل العناصر الأسطورية، ورده إلى دين عقلي خالص، وبالتالي لابد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم، وأنها من صنع رجال الدين واللاهوتيين، الذين كانت لهم مصلحة خاصة في إبقاء هذا التدليس[٢].

وإذا كان القرن الثامن عشر قد مثل ذروة العقلانية، التي وجدت في أعمال "كانط" إلا أنها عقلانية معدلة، تركت مساحة للدين الذي أسسه على الأخلاق[٣]. ولقد انعكست هذه العقلانية على وجهة نظره في الأسطورة. حيث لا يوجد مجال للأسطورة -عنده- سواء في كتابه "نقد العقل النظري"، الذي تناول فيه العقل بعدِّه مشرعاً لقوانين المعرفة، أو في كتابه "نقد العقل العملي"، الذي نظر فيه إلى العقل بعِّده مشرعاً للقانون الأخلاقي، وهو قانون الواجب أو سواء في كتابه "نقد ملكة الحكم"، الذي تناول فيه العقل بعِّده قوة الملائمة للغايات، أو ملكة الجميل. فقد تلاشى في هذا الثالوث النقدي -الذي قدمه كانط -كل أثر

(١) إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة: د أحمد حمدي محمود، مراجعة: د احمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص٢٤٤.
(٢) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص٩٠
(3) Ninian Smart: Op.Cit, P. 5.

للوعي الأسطوري، وتلاشت النزعة الدوجماطيقية البعيدة عن الروح النقدية[١].

وإذا كان "**كانط**" في ثالوثه النقدي قد حطم العديد من المقومات العامة للوعي الأسطوري، فإننا نجد في مؤلفات أخرى يتخذ مواقف أخرى، تتماشى –جميعها- مع موقفه الثوري إزاء الأسطورة. فهو في كتابه "فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية" يرى أن الإنسان -بوصفه كائنًا- يخضع للعقل، و لابد أن تمر حياته عبر عملية تاريخية، وبذلك يكون التاريخ تقدمـاً نحو سيطرة العالم[٢].

وعلى ذلك لم يعد هناك مجال للأسطورة عند فلاسفة التنوير بسبب أنها تنتمي إلى عصور ماضية، تجاوزها التقدم العلمي كلية، بل لقد اعتقد فلاسفة عصر التنوير أنهم قد نجحوا في القضاء على الأسطورة نهائيـاً[٣].

أما "**هيجل**" فقد بدأ معجبـاً بالأسطورة، و انتهى إلى رفضها. فقد كانت الديانة اليونانية بالنسبة له مصدراً مباشراً بالنسبة لمؤلفات الشباب، خاصة الكتابات اللاهوتية منها. وعدّ اندثار ديانة اليونان خسارة فادحة لتاريخ الإنسانية. ويبدو أن إعجابه بديانة اليونان يرجع أساسـاً إلى أن هذه العقيدة تمنح قدراً كبيراً من الحرية لأبنائها، وتبعدهم عن القلق، كما أنها لا تتدخل في حياة المواطن، فهي على طرف نقيض من مسيحية عصره. فآلهة الإغريق في نظر هيجل بسيطة وشعبية. فكان هذا الأمر

(١) د.محمد مجدي الجزيري: الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، مرجع سابق، ص١٢٣.
(٢) إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص٩٠.
(٣) د.محمد مجدي الجزيري: الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، مرجع سابق، ص١٢٥.

مصدراً لإبداعهم المستمر، وبالتالي أنتجوا بأساطيرهم كنزاً عظيماً لا يفنى للإحساس و الروح[١].

وفضلا على ذلك فقد سلم هيجل بأن الأساطير تشتمل على مضمون عقلاني، وعلى تمثلات دينية عميقة، ورأى أن هناك اتجاهين في دراسة الأساطير:

- الاتجاه الأول: يرى أنه ينبغي أن تقبل الأسطورة كما هي دون البحث عن مدلولها؛ لأنه لابد أن ننظر إلى المثيولوجيا من وجهة نظر تاريخية، والأساطير -نتيجة لوجهة النظر التاريخية- تبدو مكتفية بذاتها، وتبرز للعيان مدلول تمثلاتها دون أى حاجة إلى مجهود تفسيري.

- أما الاتجاه الثاني؛ فلا يكتفي بالمظهر الخارجي للأشكال والقصص الأسطورية، ويرى أنها تنطوي على معان أكثر عمقا. ومهمة الباحث في علم الأساطير أن يكشف عن المعنى الدقيق في أعماق الأسطورة، وبالتالي فإن هذا الاتجاه ينظر إلى الأساطير بوصفها إبداعاً رمزياً، أي أن الأساطير من إبداع الروح، ولذا فهي تنطوي على مدلول عميق وعلى أفكار عامة حول طبيعة الله حتى لو تشكلت في مظهر غريب.

و نتيجة لما سبق فقد جمع هيجل بين الاتجاهين في رؤية جدلية[٢]. خلاصتها أننا يمكننا النظر للأسطورة على أنها مخاض ثقافي، عبر عن حقيقة عليا أو سامية بلغة العصر، الذي نشأت فيه، ومن ثمّ لا ينبغي الحكم عليها في إطارها الخارجي، بل الحكم على مضمونها، الذي كان يتعذر على

---

(١) د.يوسف حامد الشين: مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي – ليبيا، ١٩٩٤م، ص٤٦، ٤٨.

(٢) د.رمضان بسطاويسي: جماليات الفنون، وفلسفة تاريخ الفن عند هيجل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.

الثقافة، التي نشأت فيها. و يمكن استيعابه إذا ما قدم على نحو مغاير لما بدت فيه. ثم ينظر إلى الأسطورة من زاوية أخرى، وذلك بعدِّها رمزًا أو لغزًا يجب علينا تأويله في ضوء الكتابات المقدسة، التي تسهم في فك الرمز أو حل اللغز.

وفي تطور لفلسفة هيجل نجد أنه قد طالب بضرورة إقصاء الأسطورة من تاريخ الفلسفة. فهناك فلاسفة اتجهوا إلى الإفادة من الشكل الأسطوري في تقديم نظرياتهم ومذاهبهم؛ حتى تصبح أكثر وضوحًا. وهكذا.. جعلوا من تصوراتهم موضوعًا للأسطورة، وهو ما يرفضه هيجل، ومن ثمّ انتقد الفلاسفة، الذين لجأوا إلى الأسطورة، ورأى أن عجز أفلاطون في التعبير عن نظريته (عالم المُثل) هوما دفعه إلى هذا الشكل الأسطوري. وصرح هيجل أنه ليس من الجدير بالمرء أن يضيع وقته في تناول هؤلاء الفلاسفة، الذين قدموا فلسفتهم في شكل أسطوري[١].و أكد هيجل في "محاضرات فلسفة الدين" أن فكرة التجسد الإلهي منتشرة في كل الأديان[٢]، اعتقادًا منه بأن العقل البشري لا يستطيع تصور شخص موجود مجرد؛ أى ليس له صورة يمكن إدراكها.

أما إذا انتقلنا إلى **كارل ماركس** فنجد أن اهتمامه باصطلاح الدين بوجه عام وبالألوهية بوجه خاص يكاد يكون ضئيل جدًا، فمثل هذه المصطلحات لم تشغله كثيرًا؛ لأنها -من وجهة نظره- هدامة. كذلك فقد ساوي بين الدين والأسطورة. فالأديان ما هي إلا أساطير، وبالتالي ينبغي

(١) د.محمد مجدي الجزيري: الفلسفة بين الأسطورة، والتكنولوجيا، مرجع سابق، ص١٣٠، ١٣٢.
(٢) فردريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين (الحلقة الأولى) مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص١٣٦.

استبعادها، بيد أن هذا لا يمنع من تأثير ماركس في اللاهوت المعاصر، الذي وجد نفسه في مواجهة مباشرة مع الماركسية[١].

لقد ذهب ماركس إلى أن الإيمان بالرب ما هو إلا خديعة أو وهم، تم تقديمه بواسطة قدرات عقلية مريضة[٢]، وبالتالي سعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية، وهو يتفق في ذلك مع فيورباخ Feuerbach (١٨٠٤- ١٨٧٢) قلباً وقالباً، الذي رأى أنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من شأن نفسه[٣].

ولقد تساءل ماركس عن الوظيفة أو الدور الذي يؤديه الدين، فأجاب بأنه يسهم في جعل الأفكار المسيطرة تكتسب صفة شرعية. ورأى ماركس أن وجهة نظره عن الدين مستمدة من نظريته عن الأيديولوجيا. فكل مجتمع تاريخي يتضمن استغلالا سياسياً واقتصادياً، وبالتالي ضحايا وعبيد ورقيق وأجراء كادحون[٤].

فالدين أفيون الشعوب، أى ما هو إلا تخدير لآلام الضعفاء والمستغَلين. واهتم بالاغتراب Alienation بوجه عام، والاغتراب الديني Religious Alienation بوجه خاص. فرأى أن الاغتراب هو سمة من السمات التي يتسم بها إنسان المجتمع الصناعي. حيث اغتراب الناس بعضهم

---

(1) Gustavo Gutierrez: Op. Cit, P. 8.

(2) Anthony Kenny: What's Faith, Essay in Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford, 1992, P. 70.

(٣) جيمس كولينز: مرجع سابق، ص٣٥٤.

(4) Merold Westphal: The Emergence of Modern Philosophy of Religion, an Essay in a Companion to Philosophy of Religion, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Black Well Publishers Ltd. U.S.A, 1999, P. 116.

عن بعض واغتراب العمال عن منتجاتهم[١]، الذي يمثل نوعاً من العزلة المفروضة على الإنسان، الذي تنزع منه إنسانيته وتحوله إلى شيء[٢]. وأكد أن الدين- في حد ذاته- ما هو إلا شعور الإنسان بالاغتراب عن وجوده. أما الاغتراب الديني فلا يكون إلا في نطاق الوعي أى في باطن الإنسان[٣]. وبالتالي فهو لا يتفق فقط مع فيورباخ- الذي يرى أن قهر الاغتراب والقضاء عليه لا يكون إلا بنقد الفلسفة للدين عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التي تكمن في الأديان[٤]- وإنما تعداه إلى إلغاء الدين بوصفه سعادة الإنسان الوهمية كشرط من شروط سعادتهم الحقيقية، بل الدعوة إلى التخلي عن وضع يعيش على الأوهام، وأن واجبنا المباشر أن نميط اللثام عن الاغتراب الإنساني في صورته الدنيوية بعد أن رفعنا عنه القناع في صورته المقدسة. وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة[٥]. ومن ثم فإن هدف ماركس هو خلاص الإنسان وتحريره من أوهام وأساطير الدين.

ولقد ذهب "ماركس" في كتابه "بؤس الفلسفة" إلى أن ما يميز الفيلسوف عن عالم اللاهوت المسيحي هو أن اللاهوتي يعتقد بمفهوم

---

(1) Peter Winch: Understanding a Primitive Society, an Essay in Rationality, ed. by Bryan R. Wilson, Basil Black Well, Oxford, 1979, P. 106.

(2) Thomas Scheff: A Theory of Ethnic Nationalism, an Essay in Social Theory and the Politics of Identity, ed. by Carig Calhun, Black Well, U.S.A, 1994, P. 298.

(٣) د.محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٦٣.

(٤)المرجع نفسه: ص٢٦٣.

(٥) جيمس كولينز: مرجع سابق، ص٣٦٣.

تجسد واضح للكلمة Logos أما الفيلسوف فلم ينته أبداً من التجسيدات[١]، أى أن رجل اللاهوت لا يسلم بأى تصور آخر لفكرة الله سوى ذلك المجرد المتجسد في المسيح أى الكلمة. أما الفيلسوف ففي إمكانه أن يتصور المجرد على أى نحو كان دون تقيد بعقيدة أو إيمان يسلم به. وتبقى الأسطورة هي النهر الذي يغترف منه الاثنان.

كذلك فقد لخص "**كاوتسكي**" K. Kawtsky (١٨٥٤- ١٩٣٨) الموقف الماركسي في كتابه عن أصل المسيحية عام ١٩٠٢، فذهب إلى أن يسوع المسيح شخصية خيالية لم توجد، وإنما ابتكرها التلاميذ و اخترعوا الأحداث المهمة المتعلقة بحياته ورسالة التجسد والقيامة والمعجزات، وذلك استناداً إلى الأساطير الشرقية القديمة، واليونانية والديانات السرية، التي كانت واسعة الانتشار في الإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى من العهد المسيحي[٢]. وعلى ذلك فقد أنكرت الماركسية وجود أى إله أو خالق لهذا العالم، كما أن اصطلاح الإيمان الوارد في الأديان مجرد بدعة، ومن ثمّ فقد هدف ماركس إلى خلاص الإنسان وتحريره من أوهام الدين وأساطيره.

ولقد لاحظ كل من "**مرسيا إلياد**"[٣]و"ايفان "**سترنسكي**" I. Strenski[٤](١٩٤٣-) وجود تشابهات من ناحية البنية النسقية بين كل

---

(١) كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة: أندريه يازجي، المؤسسة الثقافية للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٥٨م، ص١٠١.

(٢) روبير بندكتي: مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(4) Ivan Strenski: Religion in Relation, Method, Application and Moral Location, University of South Carolina Press Columbia, 1993, P. 30.

من الأساطير المسيحية المتعلقة بالعالم الغيبي والنظرية الماركسية، التي تصنع بدورهاعقيدة للإنقاذ، ومدينة فاضلة في صياغة أسطورة للبشر، وكأنها تريد تحقيق الجنة على الأرض.

هذا يعني أن كليهما -أى الأسطورة المسيحية والنظرية الماركسية- يهدفان إلى خلاص الإنسان، فالأولى ترمي إلى خلاصه من الخطيئة الأولى، والثانية تسعي إلى تخليصه من استبداد رأس المال والعبودية. فكلاهما ينادي بمذهب للخلاص وعقيدة للإنقاذ، ولكن بطريقة مختلفة.

٦.سوسيولوجيا الدين وعلاقته بالأسطورة:

تعرض **ماكس موللر** M. Muller (١٨٢٣- ١٩٠٠) - عالم اللغة الألماني و مؤسس المنهج المقارن في دراسة الأساطير- للعلاقة بين الدين و الأسطورة. فربط بين دراسة الدين ودراسة اللغة عن طريق البحث في أصل كل منها[١]، فرأى أن هناك مرحلتين في نشأة الدين:

الأولى: تكمن في التأمل والتعجب والدهشة، تلك الأمور التي دفعت الإنسان إلى التفكير في أنه محاط بقوى مستقلة عن إرادته.

والثانية: هي التعبير عن هذا التفكير عن طريق اللغة. وقد عبر الإنسان عن هذه الطبيعة، وقواها في استخدامات لغوية كثيرة انفصلت عن هذه التعبيرات المباشرة بواسطة المجازات، ثم أصبحت هذه المجازات قائمة بذاتها، فتحولت إلى الآلهة خصوصاً مع تطور اللغة[٢]. مؤكداً أن

(1) Charles H. Long: Signification, Signs, Symbols and Image in the Interpretation of Religion, The Davies Group Publishers, Frontress Press, N.Y, 1999, P. 23.

(٢) خزعل الماجدي: مرجع سابق، ص٨٦.

اللغة بما لها من تأثير في الفكر هي التي حولت الدين من الصورة الميتافيزيقية إلى صورة شخصية حسية[١].

وذهب "موللر" إلى أن فكرة الله نفسها إنما هي نتيجة لعملية لغوية لفظية، وبالتالي فهي عمل أسطوري، ومن ثمّ فمن الخطأ التمييز بين الأفكار الدينية والأسطورية، وأن نقبل واحدة منها و نعدّها جديرة باسم العقائد الدينية؛ لأنها تبدو لنا حقيقية وصحيحة، وأن نرفض الأخرى لأنها تبدو لنا غير حقيقية وفاسدة[٢]. ويبدو هذا التأويل جليـــاً في تفسير اللغويين الحداثيين، وما بعد الحداثيين للقضية الكريستولوجية، ولفظ "ابن" و"آب".

و عدّ موللر الأساطير، التي تتحدث عن عبادة الأسلاف أو الأبطال أو الآلهة بمنزلة مرض عقلي، وأن العلاج الوحيد يكون بواسطة التطور العقلانـي[٣]Rationality development. واتفقت وجهة نظر "موللر" – فيما بعد – مع "تيلور" E. B. Tylor (١٨٣٢-١٩١٧) في أن الأسطورة هي نتاج الفكر قبل المنطقي، وذهب إلى الاعتقاد أن الموضوعات الأسطورية تنتقل من ثقافة إلى أخرى ومن دين إلى آخر[٤].

ثم أصبحت الأسطورة وعلاقتها بالدين موضع اهتمام من جانب علماء الأثنروبولوجيا، أمثال: "سبنسر" H. Spencer (١٨٢٠- ١٩٠٣)، و"تايلور"، و"جيمس فريزر" J. Frazer (١٨٥٤-١٩٤١)، وغيرهم من

(١) د.علي سامي النشار: نشأة الدين، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص٧٥.
(٢)المرجع نفسه: ص٧٦.
(3) Kieran Egan: From Myth to History and back again, www.Science Direct.Com.
http://Elsevier.Com/Locate/TS.C.14 Hanuary, 2007, P. 63.
(٤) روبير بندكتي: مرجع سابق، ص٩٠.

الباحثين في تاريخ الأديان، الذين حاولوا رد الأديان إلى أصولها الأولى. فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه قد رأى أن المصدر الأول والأساس لكل الأديان هو عبادة الأسلاف، أو عبادة آلهة في صورة أشخاص، ثم عبادة النباتات، والحيوانات، حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة في النهاية(١). وعرف هذا المذهب باسم الأنيميزم Animism أو المذهب الحيوي. أما الثاني؛ فقد ساوى بين المذهب الحيوي والدين، ورأى أن الدين ما هو إلا استجابة لمشكلات عقلية، وليست اجتماعية أو نفسية أو وجودية(٢). وأكد أن الأسطورة قد حظيت بالثقة والتأييد من جانب أفراد المجتمع البدائي، الذين كانوا يفسرونها على نحو حرفي(٣).

وصنف **تايلور** الأسطورة تحت راية الدين. ففي رأيه لا توجد أسطورة بمعزل عن الدين، وصنف كل من الدين والعلم تحت راية الفلسفة، وقسم الفلسفة إلى فلسفة بدائية وفلسفة معاصرة. فالفلسفة البدائية مطابقة للديانة البدائية(٤).

أما **جيمس فريزر** صاحب كتاب "الغصن الذهبي The Golden Bough: دراسة في السحر والدين"؛ فقد اتفق مع "تايلور"و "ليفي بريل" Levy Bruhl (١٨٥٧- ١٩٣٩) على أن الأسطورة هي جزء من الديانة البدائية، والديانة البدائية هي جزء من الفلسفة(٥). واعتقد أن الدين

---

(١) إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص٤٠.

(2) Robert Segal: The Myth Ritualist Theory of Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 19, No.2, Black Well Publishing, N.Y., 1980, P. 174.

(3) Robert A. Segal: Myth, Op.Cit, P. 53.

(4) Ibid., PP. 14-19.

(5) Ibid., PP. 23- 26.

لم يعد يساير الزمان إلى حدٍ كبير؛ لما يحويه من مئات الأساطي والأفكار غير المعقولة. و كذلك التناقض الصارخ في العهد القديم بين مسألة خلق الإنسان في الإصحاح الأول من سفر التكوين، الذي يجعل خلق الإنسان آخر المخلوقات أى في اليوم السادس، و بين ما جاء في الإصحاح الثاني من ذات السفر، الذي يشير إلى أن الله خلق الإنسان أولا، ثم بعد ذلك سائر المخلوقات[١].

ولقد رأى فريزر أن السحر يمثل مرحلة سابقة على وجود الدين. وأرجع فكرة تجسد الآلهة إلى الحقبة الأولى من التاريخ الديني، التي كان ينظر فيها إلى الآلهة والبشر على أنهم كائنات من نوع واحد تقريبًا. وذلك قبل الفصل بينهما، وعلى ذلك فإن فكرة تجسد الآلهة في صورة بشرية لم تكن تدعو للعجب أو الدهشة بالنسبة للإنسان المبكر الذي لم يكن يعدّ "الإنسان الإله" أو "الإله الإنسان" سوى درجة أعلى وأسمى من نفسه الإنسانية، كما أن الإنسان المبكر "البدائي" لم يكن لديه تمييزٌ قاطعٌ بين "الإله" و"الساحر القوى". فلم تكن آلهته في كثير من الأحيان سوى مجرد فعل سحري غير مرئي، يمارس من وراء حجاب الطبيعة والتعاويذ نفسها التي يقوم بها الساحر البشري، ولكن بصورة مجسدة مرئية بين أقرانه وقومه. كما أن ثمة اعتقاداً أن الآلهة تفصح عن نفسها لعبادها ومريديها على هيئة البشر، و من السهل على الساحر أن يكتسب بفضل قواه الإعجازية- التي ينسبها الناس إليه شهرة واسعة- صفة إله متجسد في

(١) جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم، ج١، ترجمة: د نبيلة إبراهيم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٧، ١٠٨.

صورة إنسان[1]. وهذا ينطبق على العديد من الفلاسفة الذين ألههم أتباعهم مثل "بوذا" و "فيثاغورث" و"أمبادوقليس".

وتتجلى الأساطير الدينية في مجموعة من الشعائر أو الطقوس الدينية، التي تلبي الاحتياجات العملية للجماعة من ناحية، وتهدف إلى القرب من المقدس من ناحية أخرى. وتتسم الطقوس بالأفعال الرمزية، والمشاعر المتكررة؛ من أجل الحصول على الرضا الملائم.

لكن السؤال المطروح: هل قيمة الأساطير الدينية تكمن في ممارسة الطقوس الخاصة بالأساطير؟ أو أن الأسطورة هي أكثر أهمية من الطقوس؟ للإجابة عن هذا السؤال نجد أن هناك خلافًا كبيرًا بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمفكرين المعنيين بتلك الإشكالية أمثال كل من: "إميل دوركايم" E. Durkhiem (١٨٥٨- ١٩١٧)و "جين ألين هاريسون" Jane Allen Harrison (١٨٥٠- ١٩٢٨)و "مالينوفسكي" Malinowski (١٨٨٤- ١٩٤٢)و "إرنست كاسيرر" E. Cassirer (١٨٧٤- ١٩٤٥)و "صمويل هنري هوك" S. S. Hoake (١٨٧٤- ١٩٦٥)و "كلود ليفي شتراوس" Claud Levi Strauss (١٩٠٨- ٢٠٠٩).

فإذا نظرنا إلى **دور كايم** نجد أنه قد أسهم في الربط بين الأسطورة والطقس، معليًا من شأن الطقس على حساب الأسطورة، معتبرًا أن الأسطورة أقل أهمية من الطقس. وهو الأمر الذي يختلف معه بعض علماء الانثروبولوجيا أمثال "هاريسون" و"هوك". فالأسطورة عند كل منهما شأنها شأن الطقس من حيث الأهمية، أى أنها مرتبطة بالطقس وتفسره.

(١) جيمس فريزر: الغصن الذهبي، ج١، ط٢، ترجم بإشراف: د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٧٣.

في حين يعدّ مالينوفسكي الأسطورة أكثر أهمية من الشعيرة أو الطقس؛ فقد توجد أساطير بدون طقوس، لكن لا يوجد طقوس بدون أساطير[١]. ورأى أن الأسطورة تمثل لدى الإنسان البدائي ما تمثله قصة الخلق والطوفان والخلاص – الواردة في الكتاب المقدس – بالنسبة للمسيحي الكامل أو السوي[٢]. ورفض كل من التفسير العقلي والرمزي للأساطير وأحل محلهما الوظيفة النفسية والاجتماعية للأساطير[٣].

أما **إرنست كاسيرر** فأكد أن الأسطورة تمثل العنصر الملحمي في الحياة الدينية البدائية، كما تمثل الطقوس العنصر الدرامي فيها، وعلينا أن نبدأ بالطقوس إذا أردنا فهم الأساطير؛ لأن الحكايات الأسطورية الخاصة بالآلهة أو الأبطال تستطيع أن تكشف لنا سر الدين إذا نظرنا إليها في ذاتها؛ لأنها لا تزيد عن كونها مجرد تفسيرات لهذه الطقوس[٤].

كذلك فقد قدم عدد من مؤرخي الأديان الراغبين في الحفاظ على خصوصية الأسطورة عدة تفسيرات، فها هو "**جيرارد فان در لو**" G. Van der leeuw (١٨٩٠-١٩٥٠) يرى أن الأساطير شأنها شأن الاعتقاد في الموجود المتعالي فكلاهما يسمو بالعقل الإنساني إلى دائرة الخلود والكمال، أما "**يواقيم فاخ**" J. Wach (١٨٩٨-١٩٥٥) فيرى أن الطقوس هي التعبير العملي عن تجربة دينية. فالارتباط بين الأسطورة والطقس يكمن

---

(1) Robert Al Segal: The Myth Ritualist Theory of Religion. Op.Cit, PP. 178- 179.

(٢) برنسلاو مالينوفسكي: السحر والدين والعلم عند الشعوب البدائية، مقالات أخرى، ترجمة: فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص١٦١.

(3) E. Thomas Lawson: The Explanation of Myth and Myth as Explanation, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 46, No.4, Oxford University Press, (Dec), 1978, P. 509.

(٤) إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص٤٨.

في الممارسة العملية الواقعية ضمن الشعائر لحقيقة مقدسة محتواه ضمن الأسطورة، فكل شيء يسير وكأن الأسطورة تمنح الناس معرفة بما فوق الطبيعة، ولقد دفع "إلياد" بتلك النظرة الأسطورية بشأن الطقوس قدمًا مؤكداً أن كل طقس يملك نموذجًا إلهيًا(١).

أما "**كلود ليفي شتراوس**" واضع أسس المنهج البنيوي فقد لا نبالغ كثيراً إذا قلنا بأن الفكر الأسطوري عنده هو حجر الزاوية في جل مؤلفاته، إن لم يكن كلها بمعنى أنه لم يخل مؤلف من مؤلفاته من الحديث عن الأسطورة، فقدم تحليلا بنيويًا للأساطير، وذهب إلى أن الأسطورة هي مخاض تأمل يعبر عن لغة بائدة بدلالات حسية تشكل جزءا من الخطاب الإنساني تخبرنا عن الماضي والحاضر والمستقبل(٢). وأوضح "شتراوس" أن هناك تشابهًا كبيراً بين بنية الأسطورة وبنية اللغة؛ لأن كليهما محكوم بمبادئ عقلية(٣)، وأكد في كتابه الأسطورة والمعنى أن الآلهة في كل أساطير العالم تؤدي دور الوسيط بين القوى العليا والإنسانية السفلى ويمكن تمثيلها بأشكال مختلفة، فلدينا مثلا شخصيات من نمط المسيح، ولدينا التوائم السماوية(٤)، فالأساطير عند ليفي شتراوس تفسر بعضها بعضاً، وتعبر عن بعضها بعضا. ويتفق "موريس ميرولوبنتي" M. Merleau Ponty (١٩٠٨- ١٩٦١) في هذا الصدد مع

---

(١) ميشال مسلان: مرجع سابق، ص٢٧٧.

(2) Melissa Barchi Panek: The Postmodern Treatment of Myth in Writings of Michel Tournier, PhD, The Catholic University, America, The Faculty of Modern Languages and Literatures, Proquest, LIc. U.S.A, 2010, P. 14.

(3) E.Thomas Lawson: Op.Cit, P. 518.

(٤) كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم د شاكر عبد الفتاح، دار الشئون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦م،ص٥٣.

"شتراوس" في أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما تُفهم الجملة المفيدة هو تمامًا كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية.[١]

ويذهب "شتراوس" إلى أنه يتعين على من يتعرض لدراسة الأساطير أن يتضمن منهجه استبعاد أنواع أربعة من التفسير، هي:

a. التفسير القائم على أساس أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية في المجتمع.
b. التفسير القائم على أساس أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية.
c. التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة. وهو يعدّ الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس.
d. د- التفسير القائم على التحليل النفسي، خاصة على طريقة "يونج" الذي يعدّ الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي(٢).

٧. العلاقة بين الدين والأسطورة في الفلسفة المعاصرة:

لقد أعطى عدد من الفلاسفة المعاصرين – بصفة عامة وفلاسفة الدين واللاهوت بصفة خاصة – الحرية للعقل في عدم التقيد بالثوابت و العقائد الدينية في تأويلاتهم للنصوص، وبالتالي اختلفت رؤاهم فيما

(١) د.عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٨٢، ٨٣.
(٢)المرجع نفسه، ص٧٨.

يتعلق بالموقف تجاه جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة ما بين الرفض والقبول والإصلاح.

٧,١. موقف الرفض:

ويمثله كل من "نيتشه" Nietzsche (١٨٤٤- ١٩٠٠)و "وليم جيمس" W. James (١٨٤٢-١٩١٠)، و "رودلف بولتمان" R. Bultimann (١٨٨٦- ١٩٧٦)و "بول ريكور"P. Ricoeur (١٩١٣- ٢٠٠٥).

فإذا نظرنا إلى "**نيتشه**" نجد أنه قد ذهب إلى استبعاد الدين والإله مع الإبقاء على الأسطورة، وأوضح في أولى كتاباته مولد التراجيديا، إلا أنه بدون الأسطورة تفقد الثقافة برمتها عافيتها وطاقاتها الإبداعية، فهي بمنزلة المخلص لكل طاقات الخيال(١). ويتناول "نيتشه" أسطورة "بروميثوس" Prometheus الذي اختطف النار المقدسة من السماء، ويرى أنها ملك محلي أصلي لكل الشعوب الآرية. ويرى أن ما يميز الأسطورة الآرية عن الفكرة السامية هي فكرة الخطيئة الفاعلة Active sin، كونها فضيلة حقيقية "لبروميثوس". فالآريون رأوا أن فعل انتهاك المقدس يمثله الرجل، و عدّ الساميون الخطيئة ممثلة في امرأة؛ ذلك لأن الانتهاك الأزلي الأول من فعل الرجل في حين أن الخطيئة من فعل المرأة. وانتهى "نيتشه" إلى أن هاتين الأسطورتين ربما تكونان أختين قريبتين لما يمتلكانه من خصائص متشابهة، وما ترتب عليهما من تبرير للشر وللخطيئة الإنسانية، وما تجره من آلام(٢).

(١) فردريك نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٨م، ص٢٤٧.
(٢)المرجع نفسه: ص ١٤٢، ١٤٤.

ومن هذا المنطلق فقد نادي "نيتشه" ببعث جديد للأسطورة. فهي – وحدها- التي تليق بقدر الإنسان بعيداً عن كل فلسفة ميتافيزيقية ضعيفة وخاوية. فأصبحت الفلسفة شبحًا من الأشباح. أما الحكمة الحقيقية في نظره فقد تمثلت عند أفلاطون، الذي استطاع أن يجمع ويوفق بين الأسطورة والفلسفة. فالأسطورة عنده توافق الواقع كما أنها تعبر عن الحقيقة[١].

ولقد أنكر "نيتشه" المعتقد المسيحي برمته تحت مسمى الفلسفة التاريخية، التي تفسر مظاهر الروح الدينية (العقائد والأساطير) على أنها من نتاج الظروف البيولوجية والاجتماعية والنفسية، التي يتم فيها التطور التاريخي[٢]، وبالتالي فلا مجال لقبول الإله في فكر "نيتشه" ومن ثم فقد شكلت مفاهيم مثل العدمية nihilism والسوبر مان Super man الاختيار الحقيقي بالنسبة له؛ الذي تمخض عنه إعلانه عن موت الإله[٣] God is dead. وأحل محله السوبرمان أو الإنسان الأعلى، الذي يترتب عليه انهيار لكل القيم المسيحية القديمة المطلقة وظهور قيم جديدة تكون لها السيادة والسيطرة[٤]، ومن ثم يتعين على الإنسان أن يتغلب على مخاوفه وأفكاره الدينية والخرافية ويكف عن الإيمان بالخطيئة الأصلية، التي هي اختراع و شعور يهودي انساقت إليه المسيحية، وهاجم مسألة

(١) د.نازلي إسماعيل حسين: مرجع سابق، ص٥١.

(٢) ريجيس جوليفيية: المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة د محمد عبد الهادي أبوريده، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص٥٩.

(3) Ernst Brelsach: Introduction to Modern Existentialism, Toronto Press, Inc., N.Y, 1974, P. 217.

(4) Harry Render: The Ends of Philosophy, an Essay in The Sociology of Philosophy and Rationality, Groom Helm, London and Sydney, 1986, P. 178.

الغفران و عدّها إهانة [١]. وهاجم خلاص الروح، ورأى أنه يتعين على الإنسان أن يعترف بأن أعظم ما حققته الإنسانية من رقي مصدره إنساني[٢].

وبناءً على ذلك فقد نظر "نيتشه" إلى مفهوم الإله على أنه يقف عائقًا أمام إبداع الإنسان وتقدمه، فهو يقول في كتابه "هكذا تكلم "زرادشت" Thus Spoke Zarathustra":"بعيداً عن الله وعن كل الآلهة ساقتني هذه الإرادة، وما الذي كان يمكننا أن نبدع لو كانت هناك آلهة؟ لكنها تظل تسوقني مجدداً إلى البشر، إرادة الإبداع هذه كما المطرقة دوماً مندفعة تجاه الحجر"[٣].

وإذا كان إله "نيتشه" قد مات على حد قوله فإنه تناسى أن أسطورته في العود الأبدي -التي مؤداها "أن كل شيء يمضي، وكل شيء يعود وبصفة أبدية، تمضي جذور الشهرية والسنوية للوجود، كل شيء ينكسر، وكل شيء يلتئم من جديد بصفة أبدية، ومن ثم تظل دورة الوجود وفيّةً لذاتها"[٤]- يترتب عليها عودة الإله أيضا. أليس هذا صحيحًا؟ وبذلك فقد وقع "نيتشه" في تناقص. وقد حاول "جيمس كولينز" J. Collins أن يحل هذه المشكلة فرأى أن هذه الأسطورة تحيلنا إلى وجود آلهة، أو تحققات جزئية لإرادة القوة، ولكن يستحيل وجود إله متعال، ومن الممكن

---

(١) فردريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة محمد عظيمة، بدون دار نشر وبدون تاريخ نشر، ص١٥٣، ١٥٤.

(٢) فردريك نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ج١، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م، ص٢٩.

(٣) فردريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ج١، ترجمة مركز الترجمة، دار الشرق، القاهرة، ٢٠١٤، ص١٧٢.

(٤) المرجع نفسه: ص١٠٨.

أن توجد دورة سرمدية من الأحداث المتواترة دون أن يكون ثمة موجود أبدي متميز.[١]

ومما يوضح هذا التناقض أكثر مع أسطورته في العود الأبدي قوله في إرادة القوة: "ليس هناك رب مات من أجل خطايانا، ليس هناك خلاص بالإيمان، ولا بعث بعد الموت، هذه هي العملات المزورة للمسيحية الحقة، وتلك الأدمغة التعيسة المغامرة مسئولة عن هذا الخداع"[٢].

بيد أن التأويل الوضعي لقول نيتشه بهذه النظرية يعدّ محاولة للقضاء على اللاعلمية في التفكير الأسطوري، وكان نتيجة لأخذه بالمنهج العلمي الكلاسيكي، الذي كان يعتمد مبدأ السببية العام ومبدأ إطراد الطبيعة؛ وصولا إلى الحتمية ورفض التفسيرات اللاهوتية والغائية لظواهر الكون. لكن لو كان هذا الأمر صحيحـاً لحاول "نيتشه" أن يسوق الأدلة التجريبية على صحة نظريته –أولا- قبل أن ينادي بها فيما يشبه التجليات الصوفية. صحيح أنه حاول البرهنة عليها ليس عن طريق الاستقراء الكلاسيكي، وإنما عن طريق استنباطات تذكرنا بتاريخ العلوم في العصور القديمة[٣].

وإذا انتقلنا إلى "**وليم جيمس**" نجد أن موقفه من الدين قد ظل ثابتًا منذ طفولته حتى وفاته. فقد رأى أنه ليس هناك دين سماوي، ولا وحي إلهي، وكل ما هنالك تجارب دينية فردية. وقبل جيمس الدين على أنه

---

(١) جيمس كولينز: مرجع سابق، ص٣٧٨.

(٢) فردريك نيتشه: إرادة القوة، ترجمة، وتقديم محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ص١٠٢.

(٣) كريم الصياد: موت الرب، وموت الأب – دراسة في الالحاد الوجودي، نيتشه ودوستوفسكي نموذجين.

http://Kaream Essayyad Word Press.Com. 2010.

حقيقة إنسانية تاريخية[١]، وركز على التجارب الدينية بعدِّها التجارب الأكثر غنى وعمقًا وجلاءً، التي تعطينا لمحة خاطفة للتمهيد لسمو الحقيقة[٢].

فالتجربة الدينية تلقائية، ولا يمكن تجنبها. أما التي تنطوي على قطعيات ومعتقدات وطقوس لاهوتية ميتافيزيقية. فهي أشبه ما تكون بالأساطير التي تتعرض للانتقادات من قبل أتباعها لبعضهم[٣]. وأكد "جيمس" أن الشعور هو المصدر العميق للدين، وأن الصيغ اللاهوتية والفلسفية هي أشياء ثانوية، أى أنها خالية من الشعور[٤]، وطالب باستبعاد ما في الأديان من أساطير وعقائد متحجرة[٥]. ويتفق "زنجويل" N. Zangwill مع "وليم جيمس" في هذه النقطة وفي تصوره لمفهوم الله. حيث ذهب في مقاله "أسطورة التجربة الدينية" إلى أن هناك من يتصور أن الله إما أن يدرك عن طريق واحدة من الحواس الخمس العادية أو عن طريق الحاسة السادسة للدين (أي الإلهام والحدس)، وفي كلتا الحالتين تنشأ المشاكل الإبستمولوجية غير القابلة للتفسير أو الحل، وأكد أن الله لا يمكن إدراكه لا عن طريق الحواس الخمسة العادية ولا عن طريق

(1) Charles A. Nash: The Origin of Pragmatism in W. James, Master Thesis in Philosophy, Loyola University Chicago, Chicago, 1947, P. 22.

(2) Emile Boutroux: W. James, trans. by Archibald and Barabara Henderson, Longames Green and Co., London, 1912, P. 79.

(3) W. James: The Variteies of Religious Experience, A Study in Human Nature, Longmans Green and Co., Ltd, London, 1952, Pp. 423- 424.

(4) Ibid., P. 422.

(٥) د.محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م، ص١٧٣.

الحاسة السادسة للدين؛ لأن التجربة الدينية المدركة بالحواس تعد بمثابة أسطورة[١]، كما أنه يعارض ما ذهب إليه كل من "وليم ألستون" W. Alston (١٩٢١-٢٠٠٩) و "أنطوني كيني" A. Kenny (١٩٣١-). فقد نظر الأول إلى الحاسة السادسة للدين على أنها قدرة حسية داخلية سرية، أما الثاني فقد اعتقد بأن الخبرات الحسية الدينية تمنح الناس بعض المبررات للاعتقاد بوجود الله.[٢] لقد رأى جيمس أن الكتاب المقدس كتاب إنساني، وكل الأديان هي صنع أو عمل إنساني، فكلها بنيت حول أفكارعليا معينة، مثل فكرة الخلود التي روج لها الكهنة ورجال الدين، وأفادوا منها[٣]. ولما كانت الأديان مجرد عمل إنساني فإن العقل عنده ليس بمقدوره أن يدلل على وجود الله أو الجوهر أو الروح أو الخلود[٤]، لكن باستطاعة العقل تخليص الدين من كل ما هو فاسد أو ضار لأن ذلك مهمته[٥]؛ وبالتالي استطاع جيمس أن يسيطر على نفسه في ألا يكون سريع التصديق بالنسبة لهذه المفاهيم الدينية[٦].

أما "**رودولف بولتمان**" فقد شرع عن طريق منهجه "نزع الأسطورية" في تخليص العهد الجديد من الأساطير وذلك في مشروعه الموسوم بهذا الاسم. فاتخذ من النقد منهجا، ومن العقل أداة لهذا المنهج، وحاول تطبيق هذا المنهج على العهد الجديد. فاستخدم منهجا تحليليا

(1) Nick Zangwill: The Myth of Religious Experience, Cambridge University Press, Cambridge, 204, P. 1.
(2) Ibid., P. 12.
(3) Charles A. Nash: Op.Cit, P. 74.
(4) Ibid., P. 99.
(5) W. James: Op.Cit, P. 423.
(6) Ethel Ernestine Sabin: W James and Pragmatism, Doctor's Thesis in Philosophy, University of Illnois, 1916, P. 18.

مقارنا، يربط بين التعاليم الواردة في الأناجيل وأصولها في اليهودية والهلينستيه[١]، ويناقش التشابهات والاختلافات بين كتاب الأناجيل. والسبب وراء هذه الاختلافات فيما يتعلق ببعض القصص الواردة في العهد الجديد، وهل هذا يدل على اختلاف المصادر أو أن كُتاب الأناجيل هم المسئولون عن تغيير المادة، كل حسب وجهة نظره ومواقفه وظروف عصره؟[٢]

وإذا تأملنا مشروع بولتمان عن طريق منهجه في تخليص العهد الجديد من الأساطير، نجد أنه يقوم على فرضيتين:

(أ) **الفرضية الأولى** : تتمثل في أن العهد الجديد لا يمدنا بالمعلومات الكافية عن يسوع المسيح نفسه، وإنما بجزء يسير جدا عنه، بالإضافة إلى الأساطير الموجودة بين ثناياه، ومن ثمّ التخلص من العقائد التي وردت فيها الأساطير، وهو ما لا يريده "بولتمان" لأن هذا يمثل جانبا سلبيا.

(ب) **الفرضية الثانية**، وتقوم على التخلص من الأساطير مع الإبقاء على جوهر العقيدة، وذلك عن طريق التأويل الوجودي. وهذا يمثل جانبا إيجابيا من وجهة نظره؛ أي أن بولتمان يقوم هنا بتفكيك الأساطير، وإزالة الأقنعة عنها عن طريق التأويل الوجودي، مما يترتب عليه –أيضا- استعمال أنماط فكرية حديثة، تتلائم مع مقتضيات الإنسان المعاصر.

ولقد قادته هاتين الفرضيتين إلى بُعدين:

---

(1) William Nichols: Systematic and Philosophical Theology, Vol. 1, Penguin Books, Ltd, England, 1971, P. 16.

(2) R. Bultmann: The Study of the Synoptic Gospels, an Essay in "Form Criticism" trans. by Frederic C. Grant, Harper and Brothers, N.Y, 1962, P. 12.

(١) **البعد الأول:** وهو خاص بتصوره للعلم المعاصر، الذي عول عليه كثيرا، مما جعله ينظر للكتاب المقدس نظرة أسطورية متشككة، وجعله ينكر الكثير من أسس الإيمان المسيحي.

(٢) **أما البعد الثاني**؛ فهو خاص بتصوره للفلسفة بوجه عام، والفلسفة الوجودية بوجه خاص، التي مكنته من تقديم تأويلات وجودية لما يتضمنه الإيمان[١]. وبالتالي فهم محتوى الأسطورة وتأويلها.

وفي الحقيقة إن هدف "بولتمان" من جراء هذا المشروع هو استبعاد الأساطير، التي تشكلت حول مفهوم الله والمعجزات والخطيئة، وكذلك استبعاد التصورات المسيحية الأسطورية حول "يسوع المسيح" وقيامته وأسطورة المقبرة الخاوية وروايات أحداث الفصح، وألقابه مثل لقب "ابن الله" الذي يرتد به إلى الديانة اليهودية، وتأكيده الأصول الأسطورية لهذا اللقب في الديانات الشرقية والإمبراطورية الرومانية والحضارة الهلينستيه[٢]. كذلك فقد ذهب "بولتمان" إلى أن صورة المسيح كما رآه القديس يوحنا في إنجيله لا تخرج عن كونه بطلا نبيلا مستمدا من أبطال الروايات الأسطورية[٣]. ونادى باستبعاد التصورات الأسطورية حول عقيدة الفداء والتضحية التي مورست لدى الطوائف البدائية والعهد القديم، بالإضافة إلى عقيدة عودة المسيح التي نجد صداها عند فلاسفة اليونان

---

(1) R. Bultmann. Bultmann Replies to his Critics in "Kerygma and Myth, Vol. 1, S.P.C.K, London, P. 10.

(2) R. Bultmann: Essay Philosophical and Theological, S.C.M. Press Ltd, London, 1955, P. 277.

(3) Hans Werner Bartsch: The present State of the Debate in Kerygma and Myth,
Vol.2, S.P.C.K, Lonond, 1962, P. 204.

والفلاسفة الرواقيين، الذين تأثروا بفكرة العود الأبدي الهندوسية[١]، وتردد صداها فيما بعد في الفكر المعاصر عند "نيتشه" و مرسيا إلياد.

يقول بولتمان:"إن الهدف الأساسي من منهجي في نزع الأسطورة ليس جعل الدين أكثر قبولا بالنسبة للإنسان المعاصر، وذلك عن طريق تهذيب النصوص الإنجيلية أو تزيينها، وإنما الهدف الأساسي جعل الإيمان المسيحي أكثر قبولا بالنسبة للإنسان المعاصر."[٢]

ولقد هاجم "إميل برونر" E. Brunner (١٨٨٩-١٩٦٦) "بولتمان" واتهمه بالغموض غير المبرر فيما يتعلق بوجهة نظره المربكة في تخليص العقيدة الدينية من الأساطير، التي لا يمكن الشك في صحتها[٣]. وهكذا فعل الكثيرون أمثال: "بارت" K. Bart (١٨٨٦-١٩٦٨) و"وليم نيكولا" W.Nicholls و "هانز بارتش" H. Bartsch و"ألاسدير ماكينتر" A. Macintyre الذين اتهموه بالإلحاد.

أما "بولتمان" فقد أصر على أن إعادة بناء الأسطورة هو المطلب الأساسي للإيمان. فالإيمان في عصرنا لم يفهم على نحوٍ صحيح "مشكلة المتعالي" و"الرب الخفي الفعال". ولقد عبر بولتمان عن ذلك قائلا: "إن

(1) R. Bultmann: History and Eschatology, Op.Cit, P. 24.
(2) R. Bultmann: The Case for Demythologizing in "Myth and Christianity, An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth, The Noon Day Press Inc. N.Y, 1958, P. 5.
(3) Emile Brunner: The Christian Doctrine of Creation and Redemption, tran. by Olive Wyon, Westminster Press, Philadelphia, 1953, P. 246.

القول بالرب الخفي الفعال هو استبعاد للمفاهيم العتيقة للأسطورة، التي حاولت أن تجعل الرب وفعله ظاهرا مرئيا[١].

وخلاصة القول إن "بولتمان" لم يستطع نقض الصور الأسطورية الكامنة في إصحاحات الأناجيل أو استبعادها، و إلا أضحى في حكم الهراطقة، لكنه حاول تطويعها للعقل وإخراجها عن السياق التاريخي الأسطوري.

أما إذا انتقلنا إلى "**بول ريكور**" فنجد أنه يتمتع بعقلية تأويلية نقدية ولاهوتية. فقد ذهب إلى أن هناك تأكيدا من جانب الأثنولوجيا Ethnology و الميثولوجيا المقارنة يؤيد أن كل أسطورة هي إعادة تفسير لقصة سابقة. فالأسطورة هي الآن نفسها Hermenia؛ أي تأويل لجذورها الخاصة[٢]. هذا يعني أن هناك أحداثـــــــاً قد حدثت بالفعل، وشكلت قصة أو رواية. فتأتي الأسطورة المفعمة بالخيال فتضيف على تلك القصة ما يتفق مع التصورات الميتافيزيقية والرؤى الخيالية، التي ترمي إلى تعظيم المواقف وتضخيم الأحداث. وعليه يمكننا استخلاص الحقائق من تحليلاتنا للأساطير. وهذا ما حدث بالفعل خلال خلط الكهنة و اللاهوتيين بين قصص الأنبياء و روايات الرواة عنهم، كما حدث بالفعل.

ولقد تأثر "ريكور" بمشروع "بولتمان" في تخليص الدين من الأساطير. فاستخدم "منهج إزالة الأسطورة"، الذي يعني -عنده- هدم

---

(1) R. Bultmann: Jesus Christ and Mythology, Charles Scribners, N.Y, 1958, Pp. 83- 84.

(٢) بول ريكور: في التفسير (محاولة في فرويد) ترجمة وجيه أسعد، دار أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٣م، ص٤٤٩.

الأسطورة بوصفها تعاليا زائفا، وتحريرا للطاقة الرمزية للإعلان والتبليغ أو البشارة[١]. كما حاول تخليص العقيدة الدينية وأفكارها الخاصة بالخير والشر من خصائصها الأسطورية، و سعى -في الوقت نفسه- إلى تحديد المكونات العلمية للعلم[٢].

وحاول "ريكور" أن يمزج بين العقلانية الحديثة والهرمينوطيقا والأخلاق، والإيمان بالله بنظام أعلى، كما حاول إثبات وجود الله على نحو علمي، يخلص الرموز الدينية من طابعها الأسطوري، ابتداءً من أسطورة الخطيئة الأولى، وانتهاء بأساطير الشرق القديم واليونان وبني إسرائيل[٣]. فرأى أن الإنسان المعاصر لم يعد يفهم عن ماذا نتكلم عندما نحدد الخطيئة الأصلية بوصفها جريمة مسندة قانونيا، تتورط فيها الإنسانية كلها. ويبدو أن علم اللاهوت الجنائي – على حد قول ريكور– لا يفترق عن المسيحية، وذلك على الأقل في القراءة الأولى، كما أن علم المسيحية -كله- قد ينتمي إلى إطار علم اللاهوت الجنائي، وذلك عن طريق القناة المزدوجة للاستغفار و التبرير[٤].

وفضلا على ذلك فقد رأى أن الألغاز التي تشتمل عليها الأساطير هي التي دفعته لعدِّ الأسطورة- سواء كانت يونانية أو توراتية، أو غير ذلك- دعوة للغنوصية، يمكن عن طريق معرفة أبعادها استكشاف حقيقة الشر.

---

(١) بول ريكور: صراع التأويلات (دراسة هرمينوطيقية) ترجمة د منذر عياش، مراجعة جورج زيناتي، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ٢٠٠٥م، ص٣٩٥.

(٢) أديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة د جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣م، ص١٤٠.

(٣)المرجع نفسه: ص ١٤٦، ١٤٧.

(٤) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص٤١٥، ٤١٦.

فإذا كانت الأسطورة في حد ذاتها دعوة للغنوصية، فإن مسألة الشر تبدو وكأنها الفرصة الذهبية لهذا الانتقال من الأسطورة إلى الغنوصية.

وربط "ريكور" بين صرخة النبي "أيوب" Job- التي يقول فيها: "أخطأت. ماذا أفعل لك يا رقيب الناس. لماذا جعلتني عاثوراً لنفسك حتى أكون على نفسي حملا. ولماذا لا تغفر ذنبي ولا تزيل إثمي"(١)- وبين عتاب اليوناني الذي يقول:"هل أخطأت بحق الآلهة". و هو الأمر الذي يدعو للمقاربة والمقارنة النقدية بين الفكر اليوناني والتراث العبراني فيما يخص فكرة الزمان الأسطوري(٢).

وعلى ذلك فقد عمل "ريكور" على تأويل الأساطير ليكشف عن الأبعاد الرمزية التي تحفل بها، موظفا إياها في خدمة تفكيره الفلسفي، الباحث عن أصل الشر، والكاشف عن أبعاده الوجودية(٣). فالتأويل الرمزي والمجازي اتجاهان في التأويل، يؤديان إلى المضمون ذاته في الأسطورة. إذ يؤكد "ريكور" أن الرمز أكثر جذرية من الأسطورة. فنحن نأخذ الأسطورة كنوع من الرمز، أو كرمز يتطور ليصبح على شكل السرد، فيرتبط مفصليا في زمان ومكان غير متناسبين مع الزمان والمكان التاريخيين، ويضرب "ريكور" مثالا على ذلك "النفي من الجنة" الذي هو رمز للاغتراب الإنساني. لكن قصة طرد آدم وحواء من الجنة هي سرد

---

(١) الكتاب المقدس: العهد القديم سفر أيوب ٧ : ١٩- ٢٠.

(2) Paul Ricoeur: The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness, an Essay in the History of Religions, ed. by Joseph M. Kitagawa, Macmillan Publishing Company, N.Y., 1985, P. 14.

وانظر د: عدنان نجيب: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٢٢٩.

(٣) د. عدنان نجيب، مرجع سابق، ص١٥٧.

أسطوري من الدرجة الثانية، يستعرض أشخاصا، وأماكن، وأزمنة، ومراحل خيالية غير محددة[١].

ويذهب "ريكور" إلى أن القراءة الأكثر أهمية للتوراة هي القراءة بالمقلوب، بحيث ننطلق من سفر التثنية الذي يعدّ "سبينوزا" أول من نبّه إلى غرابته، وكذلك الشأن بالنسبة لقصص "يهوذا" Juda وإسرائيل المدرجة بين ملكية داود، والهجرة – قصص تشعر بالذنب مطبوعة بخاتم التثنية - ثم نصعد نحو جبل موسى حيث أنزلت الشريعة. وخلف ذلك بكثير نحو الأساطير البطريركية الموضوعة تحت شعار المباركة والوعد بل الأمر والاتهام، وتختتم القراءة بالتصور الكهنوتي لخلق طيب أفسده الإنسان. كما نقرأ ذلك في الاصحاح الأول من سفر التكوين[٢]. وهذا يعني أن نهجه في التأويل وفك الرموز ورفع الطلاسم لا يثمر إلا إذا أعدنا ترتيب أسفار العهد القديم على نحو يسمح للعقل بالانتقال من التصورات الإنسانية وما لحقها من النسيج الأسطوري إلى النصوص المقدسة، التي بلغ فيها التأثر بالأسطورة حد الاكتمال.

٧,٢. موقف القبول:

ويمثله كل من مارتن بوبر M. Buber (١٨٧٨ – ١٩٦٥) "وكارل ياسبرز"K. Jaspers (٨٨٣– ١٩٦٩) وجورج دوميزيل G. Dumezil (١٨٩٨ – ١٩٨٦) ومرسيا الياد.

(١)المرجع نفسه، ص١٦٠.

(٢) بول ريكور: الانتقاد، والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١م، ص٥٩.

فإذا نظرنا إلى "**مارتن بوبر**" نجد أنه لم يعارض الأسطورة، ورأى أن الأساطير الدينية الموجودة في العهد القديم لها دلالات رمزية؛ لأنها أحداث حقيقية لا يمكن الشك فيها، وقد تعمق هذا الاهتمام لديه بدراسة الأساطير الحسيدية[١] Hasidism وجمعها التي مزج فيها التصوف بالأسطورة[٢]، ولم تنشئ الحسيدية التي تبناها "بوبر" دراسة لاهوتية جديدة، ولم تناد بشيء مخالف لتعاليم التوراة، لكن الحسيديين مثلهم مثل المسيحيين الأوائل ابتعدوا عن العالم الواقعي، ووضعوا كل آمالهم في الله أو في المعلم الذي كان له السلطة حتى في تغيير بعض الوصايا الإلهية[٣]، وقد نظرت حركة حاباد Habad – أهم فروع الحسيدية – إلى غير اليهود على أنهم مخلوقات شيطانية تماما[٤]. ومما هو جدير بالذكر أن حركة التنوير اليهودي (الهسكالا) Haskalah قد نظرت إلى الحركة الحسيدية نظرة احتقار، وبالمثل فقد وجدت المسيحية المبكرة في

---

(١) الحسيدية هي كلمة عبرية بمعنى الإنسان التقي أو الورع Pious Man وهي حركة دينية تأسست على يد بعل شم طوف (١٦٩٩- ١٧٦٠) ولقد عارضت الصهيونية، وارتبطت بالتصوف اليهودي منذ القرن الثامن عشر حتى الوقت الحاضر، = =واتسمت هذه الحركة بالتركيز الشديد على علاقة الإنسان بالإنسان من ناحية، وعلى علاقته بالله من ناحية ثانية وعلى علاقته بالعالم من ناحية ثالثة، وبهذه الوسائل يتم اتحاد الله بالإنسان (انظر):

- M. Buber: The Way of Man according to the Teaching of Hasidism, Rutledge and Kegan Paul, London, 1950, PP. 5-6.

(2) M. Buber: Hasidism and Modern Man, trans. by M. Fried Man, Horizon, Press, N.Y, 1958, P. 47.

(٣) إيمانويل هيمان: الأصولية اليهودية، ط٢، ترجمة سعد الطويل، مراجعة د جمال أحمد الرفاعي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص٤١.

(٤) إسرائيل شاحاك: اليهود، واليهودية (ثلاثة آلاف عام من الخطايا) ترجمة ميادة العفيفي، تقديم ادوار سعيد، ميريت للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٥٤.

الهسكالا النزوع إلى الشك بدرجة أكبر من خصومها من الأحبار التقليديين[١]..

ولعل من أهم الأساطير الدينية التي روج لها بوبر – على سبيل المثال – لا الحصر – أن "إسرائيل" قد ولد منذ زمن قديم جدا، وعندما شعر والده أن أجله قد اقترب، وأن ابنه لا يزال صغيرا أمسكه من يده، وقال له: "إني على يقين بأنك ستجعلني نورا ساطعـًا، لذلك يجب عليك أيها المحبوب أن تجعل كل أيامك مع الله، وبالتالي لا تخف من أي شيء في العالم."[٢]

أما عن فكرة المخلص، فإن الخلاص عنده لا يعني تضحية الإله بابنه من أجل سعادة خراف بني إسرائيل الضالة كما زعمت الأناجيل، بل أن مفهوم الخلاص الحقيقي لا يتحقق إلا في الحوار بين الأنا والأنت الأبدي I and Eternal Thou ، وكذا تأكيده أن المخلص هو نائب ليهوه. فهو يساعد على إقامة النظام الإلهي بالنسبة للمجتمع الإنساني، وهو الذي سيحقق مملكة الله على الأرض في نهاية الأيام. و الواقع أن إعلاء "بوبر" من شأن المخلص إنما يتناقض تناقضا واضحا مع قوله بالحوار الوجودي الإلهي، ولعله أراد بذلك الحفاظ على السلطة الكهنوتية لحاخامات اليهود[٣]، ودعم موقفه من الأسطورة.

---

(1) M. Friedmann: The Life of Dialogue, Harper and Brothers, N.Y, 1960, P. 31.

(2) Kepnes Steven: The Text as Thou, M. Buber's Dialogical Hermeneutics and Marrative Theology, Indian University Press, N.Y, 1995, P. 20.

(٣) د. علي حسين قاسم: الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص٢٠٦.

وإذا انتقلنا إلى "**كارل ياسبرز**" نجد أنه قد ذهب إلى أن حقيقة التفكير الأسطوري قد أُسيء استعمالها في كل العصور حتى العصر الحاضر، فقد فسرت الأسطورة ليس بوصفها رمزا، ولكن فسرت بصورة حرفية؛ أي أن هذه الرموز نُظر إليها كحقيقة مادية؛ وعلى ذلك فإن مفكري كل العصور كانوا على صواب في إنكارهم للزعم الذي يجعل من الأسطورة حقيقة مادية ظاهرة بالنسبة لمعارفنا المختلفة التي طورها العلم الحديث. وعلى ذلك فإن الانحطاط الفكري للأسطورة يكمن أساسا في النظر إليها كحقيقة مادية. ولقد حدث هذا بين المسيحيين الأوائل، ويحدث في كل مكان[١].

وأكد "كارل ياسبرز" أن حاجتنا إلى اللغة الأسطورية ليست حاجة عملية فحسب، ولكنه أمر بديهي[٢]؛ لأن التفكير الأسطوري ليس شيئًا حدث في الماضي، بل إنه سمة يتسم بها أى عصر[٣]. و اتفق معه "يوليوس شنيوند" J. Schniewind الذي أكد أن الإنسان المعاصر يرغب دومًا في العودة إلى الأسطورة [٤].و تابع ياسبرز نشأة النص الديني في ثقافة الجماعة المسيحية الأولى وتصورها الأولي للعقائد، وبذلك أصبح ياسبرز

(1) K. Jaspers: Myth and Religion in Myth and Christianity, an Inquiry into the Possibility of Religion without Myth, The Noon Day Press, Inc, N.Y, 1958, P. 17.
(2) Hans Werner Bartsch: Bultmann and Jaspers, in Kergma and Myth, Vol. 2, S.P.C.K, London, 1962, PP. 113- 114.
(3) K. Jaspers: Myth and Religion in Kergma and Myth, Vol. 2, S.P.C.K, London, 1962, Pp. 143- 144.
(4) Julius Schniewind: Areply to Bultmann in Kerygma and Myth, Vol.1, S.P.C.K, London, 1964, P. 98.

زعيم المحافظين على العقائد، وعلى بقاء الأساطير في الدين، فقد قبل الإيمان الكنسي بكل محتواه من تجسد وخلاص[١].

أما إذا انتقلنا إلى "**دوميزيل**" فنجد أنه استخدم المنهج المقارن في دراسة الديانات والأساطير. فاهتم بدراسة الديانات الهندية القديمة مقارنا بين الديانات الهندية الأوروبية، وأساطيرها بحثا عن الخلفيات الحضارية، مستخدما منهجا جديدا ابتعد فيه عن التحليل الإيتمولوجي Eytmolog للأساطير (الذي يحلل أصول الكلمات واشتقاقاتها)، وسعى وراء السمات الفكرية للآلهة في المادة الأسطورية. وعلى الرغم من أن هناك كثيراً من الذين تبنوا هذا المنهج قبله فإن "دوميزيل" كان شكليا فيما يتعلق بالتصنيف السهل للآلهة بوصفها القوى الطبيعية، وأكد الوظائف الاجتماعية للآلهة[٢].

لقد اكتشف دوميزيل أن الهنود الأوربيين من الهند العتيقة إلى الشعوب الجرمانية مرورا بإيران وروما العتيقة صاغوا تصورهم عن الكون وعالم الإنسان في بناء ثلاثي، يتألف من ثلاث وظائف محورية توازي ثلاثة أعمال أساسية في المجتمع، وهي:

أولا: وظيفة المقدس التي تنظم علاقة البشر بالمقدس وعلاقاتهم المتبادلة تحت إشراف الآلهة، وتتمثل هذه الوظيفة في المَلِك، الذي ينفذ مشيئة الآلهة وطبقة رجال الدين.

---

(١) د حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، سلسلة قضايا معاصرة رقم ٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٣٠٣.

(2) The Encyclopedia of Britannica. http://www.Brilannica.Com.,2002p.22.

ثانيا: وظيفة القوة الغاشمة وتجلياتها الحربية، وهي متمثلة في طبقة العسكر،

وأخيرا: وظيفة الخصوبة (البشرية والحيوانية والنباتية)، التي تتمثل في القيم الملازمة للوجود الإنساني، وقد تمثلت هذه الوظيفة في الطبقات العاملة، لاسيما الفلاحين.

وتشكل هذه الوظائف الثلاث البناء الذهني أو الفكري الذي ينظم التصورات الدينية. وهكذا اكتشف دوميزيل هذا البناء الثلاثي في مثلث الآلهة، المؤلف من إله السماء السيد المطلق، ثم إله الحرب، وأخيرا إله الخصب. فهذا المثلث وارد في كل الديانات المهمة، من آلهة الهند العتيقة إلى الجرمانيين، مرورا بروما واليونان.(١)

وفضلا على ذلك فقد ذهب "دوميزيل" إلى أن هذا التصور عن الإله الأعظم قد خضع في الهند لبلورة فلسفية لم يعرفها أي مكان آخر في العالم الهندو – أوروبي. فالهنود القدماء عدّوا أن "ميترا" هو الرب المهيمن تحت مظهره العاقل الرصين الحليم القدوس، وأن "فارونا" هو الرب المهيمن تحت مظهره الكئيب العنيف الرهيب المحارب(٢).

ولقد ربط "دوميزيل" في نظريته بين وظائف الآلهة، والتقسيم ثلاثي الأجزاء للمجتمعات الهندية الأوروبية، وطبقة الكهنوت، والنبلاء، والمنتجين (وهم الزراع وأصحاب الحرف). بيد أن عمله كان مثيرا للجدل. فهناك على سبيل المثال صعوبات في تطبيقها على اليونان القديمة، بالإضافة إلى الحقيقة القائلة: "إن التحليل يبدو أنه ينطبق على

(١) روبير بندكتي: مرجع سابق، ص١٣٠.

(2) The Encyclopedia of Britannica: Op.Cit, P. 22.

التقسيم الثلاثي للمجتمع على النحو الآتي: الفلاسفة، والمحاربين، والمنتجين في جمهورية أفلاطون."[١] إن عمل "دوميزيل" يعدُ أحد الأمثلة على الدراسات الفكرية المقارنة. وقد تنامى الاهتمام بهذه الدراسات منذ الحرب العالمية الثانية. فنجدها في كتابات كثير من المفكرين مثل: المفكر الإنجليزي "براندون".G. F. Brandon (١٩٠٧ – ١٩٧١) في تناوله لأفكار الخلق والزمان في الديانات المختلفة، والمفكر "زايهنر" R. C. Zaehner (١٩١٣ – ١٩٧٤) في عمله عن التصوف، بعنوان "الصوفية المقدسة والمدنسة". وكان صاحب منهج متميز، إذ ميز بين الصوفية الإيمانية وأشكالها الأخرى مثل الواحدية[٢].

كذلك إذا انتقلنا إلى "**مرسيا إلياد**" نجد أنه عرف الأسطورة بأنها قصة مقدسة، وقعت في الزمن الأول، زمن البدايات العجيب. فهي تروي لنا كيف خرجت حقيقة ما إلى الوجود بفضل أعمال باهرة، قامت بها كائنات خارقة للطبيعة، ومن ثمّ تتحدث الأسطورة عن عملية خلق، فيتم الكشف عن نشاطها الإبداعي وقدسية أعمالها. فهي أشبه ما تكون بتاريخ مقدس[٣].

وفي ضوء هذا التعريف ذهب "الياد" إلى أن كل مظهر من مظاهر المقدس ذو محصلة. فكل طقس وكل أسطورة إلهية تعكس تجربة المقدس[٤]، ويتضح هذا الأمر جليا في كتابه "المقدس والمدنس" The Sacred and The Profane. إذ أكد أنه لا يمكن فصل الأساطير

---

(1) Loc.Cit.
(2) Loc.Cit.

(٣) مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، مرجع سابق، ص١٠، وانظر:
- مرسيا إلياد: ملامح من الأسطورة، مرجع سابق، ص١١، ١٢.

(٤) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ص٩.

عن الدين، ومن هنا كانت الأهمية الرئيسية للأساطير في كل الأديان السابقة على الموسوية، لأن الأساطير تحكي الإشارات الخاصة بالآلهة، وهذه الإشارات تشكل النماذج المثالية لكل النشاطات البشرية فبمقدار ما يقلد الإنسان المتدين إلهه بمقدار ما يعيش في زمن الأصل أو الزمن الأسطوري[١].

وعلى ذلك فقد أكد "إلياد" بقوة أهمية تاريخ الأديان في العالم العقلاني، ومن ثمّ فقد اهتم بتأكيد دوره الفريد، والايجابي في تقديم هيرمنيوطيقا خلاقة Creative Hermenutics يتضح فيها المنهج النقدي التأويلي لحالة الإنسان الدينية والوجودية. وهناك عنصران مهمان في نظرية "إلياد" وهما:

(أ) التمييز بين ما هو مقدس وما هو دنيوي يعد أساسيا بالنسبة للفكر الديني، ويتعين تفسيره على نحوٍ وجودي، فالرموز الدينية تعدُ ممتهنة في التفسير الحرفي، لكنها تكون ذات دلالة كونية واسعة عندما ينظر إليها بوصفها إشارات أو علامات لما هو مقدس.

(ب) أن الديانة القديمة يجب أن تكشف عن وجوه اختلاف عند مقابلتها على طول الخط مع وجهات نظر تاريخية عن العالم المعاصر.

ويأتي هذا العنصر الأخير من الديانة الخاصة بالكتاب المقدس، فيما ينزع العنصر الأول إلى معالجة الزمن على نحو دائري وأسطوري، مشيرا إلى أحداث مثل الخلق وبداية الجنس البشري وقصة سقوط الإنسان،

(١) مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٨م، ص٨١.

وصولا إلى أصل الزمن المقدس وبداياته التي حدثت بصورة متكررة في الطقوس الدينية وفي الروايات المتكررة للأساطير(١).

ولقد أعطي "إلياد" الأهمية الرئيسية لفكرة "المركز" Center في الأديان، فرأى أن لكل دين تصورا مركزيا، يبعث الحياة في أطراف ذلك المجموع Cropus من أساطير وطقوس ومعتقدات. وهذا الأمر موجود في الديانات السماوية الثلاثة، على الرغم من أن التحولات التي دخلت على هذه الديانات مع مرور الزمن تعمل في بعض الحالات على حجب الصيغة. فالدور المركزي الذي يقوم به "عيسى" بوصفه مسيحا يظل شفافا، مهما بلغت بعض التفسيرات اللاهوتية والكهنوتية المعاصرة من التعقيد والصنعة قياسا على المسيحية الأولى(٢).

وفضلا على ذلك رأى "إلياد" أنه ليس هناك فارق بين صورة المسيح التي تقدمها الكنيسة والأناجيل، وبين صورة المسيح في اللاهوت الشعبي، أي في التقاليد الشعبية الدينية، ذلك أن ولادة المسيح وصلبه وقيامته من الأموات تؤلف الموضوعات الأساسية عند أتباع المسيحية الشعبية(٣). ومن ثم فإن هناك علاقة تربط بين الفكر الأسطوري والمسيحية، كما عاشها الناس في حياتهم اليومية، وكما فهموها في الألفي عام من التاريخ تقريبا، التي لا يمكن أن تكون منفصلة انفصالا كاملا عن الفكر الأسطوري(٤).

---

(1) The Encyclopedia of Britannica: Op.Cit, P.20.

(٢) مرسيا إلياد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم د سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٦٢.

(٣) مرسيا إلياد: ملامح عن الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٠٦، ٢٠٧.

(٤)المرجع نفسه، ص١٩٨.

وعلى الرغم من أن المسيحية قد تضمنت عناصر بدائية فإنها في الأساس تاريخية، وبالتالي فإن الإيمان في المسيحية يتضمن نوعا من السقوط الخالد والعلمنة، التي يتم فيها تعمية الرموز الدينية إلى اللاوعي. وهذا يعد سقوطا ثانيا. و إلياد ليس واضحا بدرجة كافية فيما يتعلق بما يقصده من وراء هذه النقطة، فهو ليس مهتما فقط بالفينومينولوجيا الوصفية، التي يتضح في سياقها تحليله للوظائف الدينية، كما تبدو لنا في الزمان والمكان، ولكنه مهتم –أيضا- بنوع من التأمل الميتافيزيقي، كما يتضح في فكرته عن السقوط[١].

٧,٣. موقف الإصلاح:

ويمثله "بول تيليش" P. Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥) و"جون هك" J. Hick (١٩٢٢-٢٠١٢).

إن المتأمل لمفهوم الأسطورة عند "**تيليش**" يجد أنه من المفاهيم التي لا يمكن استئصالها من الدين. فالأسطورة على الرغم من طابعها المادي الدنيوي الذي اتسمت به؛ فإنها لا تزال قوية بما فيه الكفاية للتعبير عن المقدس بلغته الرمزية، وبالتالي فإن التصوف والنقد الديني المتشدد لم يفلحا في إلغاء الأسطورة كلية؛ بمعنى أن التصوف لم ينف الأسطورة بالفعل، بل بالأحرى يبتعد عنها عن طريق الرموز التجريدية؛ ولهذا السبب يمكنه أن يرتبط بالأسطورة.

أما النقد الديني المتشدد للأسطورة؛ فيرى أن ما هو أسطوري صفة خاصة للرمز الشيطاني، وبالتالي فإن هذا النقد يحرف المفاهيم من قداستها الأسطورية، فالدين لا يمكن أن يستمر من دون رموز أسطورية

(1) The Encyclopedia of Britannica, Op.Cit, P. 21.

لأنه دين، ولأنه يتحدث عن الله[١]. ولقد عبر "تيليش" عن ذلك قائلا "إن كل العناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس، وفي الطقوس الدينية يجب التسليم بأسطوريتها لكن يجب المحافظة على صورتها الرمزية، وألا نستبدلها، أو نحل محلها أي بديل علمي"[٢]. ولعله متأثر هنا بـــــ"رودولف أوتو" R.otto ((١٨٥ – ١٩٣٨) الذي ذهب إلى أن قصص الكتاب المقدس كله تكتسي بالسمة الأسطورية لكننا نحتاج إلى أن نقيم الاعتبار لقيمة الرمز والجمال التي تتسم به قصص الكتاب المقدس عن سواه على الرغم من طبيعته الأسطورية[٣].

وعلى ذلك فإن هناك علاقة وثيقة تربط بين الرمز والفن والشعر والأسطورة. كما أن الأساطير هي بمنزلة رموز للإيمان المتصل بالقصص التي تعبر عن التلاقي الإلهي الإنساني[٤]. كذلك يرى "تيليش" أن هناك علاقة بين الأسطورة و العبادة. فكل فعل تعبدي له محتوى أسطوري، وكل موضوع صوفي له تحقق تعبدي، وهذا التكامل للاثنين قائم على طابع الإيمان لكلتا الوظيفتين[٥].

ومن هذا المنطلق أكد "تيليش" أن رموز الدين والإيمان لا تظهر بصورة منعزلة. فهناك اتحاد في قصص الآلهة التي تعني الأساطير في

---

(١) بول تيليش: الدين ما هو؟ الحب.. الإيمان.. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٢٨، ١٢٩.

(2) Paul Tillich: Dynamics of Faith Harper and Row Publishers, N.Y, 1957, P. 51.

(٣) رودولف أوتو: فكرة القدسي، ترجمة الأب جورج خوام البولسي، دار المعرفة الحكمية، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م، ص٢٧٢.

(4) Anthony C. Thiselton: Aconcise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, One World, Oxford, 2002, P. 164.

(٥) بول تيليش: مرجع سابق، ص١٣٩.

اللغة اليونانية، فتشارك الأساطير في العظمة، والانحطاط الإنساني في أعمال الخلق، والبناء. إنها تعطي للإنسان الحضارة والتراث الديني. ويدافع عنها بالطقوس السرية. وهي موجودة في كل دين. وإن كان هناك تفاوت في درجة ظهورها وفي تأثيرها من دين لآخر[١]. ومن ثم فإن الأسطورة - عنده- لا تتعارض مع الرمز، إنما قد يكون لها الهدف نفسه تقريبا، وهو توضيح الحقائق الدينية، التي لا يمكن التعبير عنها بصورة حرفية. ولهذا عرف "تيليش" الأسطورة بأنها رموز إيمانية متحدة مع قصص المواجهة الإلهية الإنسانية. فالأسطورة عادة ما تقدم في كل فعل إيماني وديني؛ لأن لغتها هي اللغة الرمزية، شأنها في ذلك لغة الإيمان التي هي اللغة الرمزية أيضا[٢]، وهو يتفق بذلك مع "رينولد نيبور"[٣] R. Niebur (١٨٩٢- ١٩٧١).

ولقد ربط "تيليش" بين مفهوم الغربة والخطيئة الإنسانية، واستخدم مفهوم الغربة كإلحاد، ونظر إلى أهمية المسيح عن طريق التغلب على الغربة فيقول: "إن عظمة المسيح تكمن على وجه الدقة في قدرته على قهر الغربة الوجودية". ويصفه تيليش بأنه المخلص أو حامل الوجود الجديد[٤].

---

(١) أحمد سعد حزين: فلسفة الدين عن بول تيليش، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف أ.د.وهبه طلعت، جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥م، ص٣٧.

(٢)المرجع نفسه، ص٣٧، ٣٨.

(3) Francis J. MC Garry: Myth Making, Community and Catholic Tradition, Journal of Religion and Health, Vol. 30, No.4, Springer Publishing, Florida, 1991, P. 13.

(٤) ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٨م، ص٢٦٩، ٢٧١.

أما فيما يتعلق بفكرة التجسد، فقد عارض "تيليش" التفسير الحرفي لهذه الفكرة التي تعني أن الله قد أصبح إنسانا. فهذا التفسير الحرفي ليس تفسيرا مفارقا بل تقرير عبثي. فالتجسد ضد التفسير الحرفي لا يعني سوى أن الله قد تجسد في يسوع على هيئة مشارك ومنقذ للإنسانية، وبذلك فقد قدم تيليش تفسيرا جديدا(١). وهاجم الذين يميلون إلى القول بالطبيعة الإلهية. ذلك الميل الذي يسري في تاريخ الكنيسة بأكملها، ونجده عند الكثير من اللاهوتيين، بل وفي المسيحية الشعبية أو الدارجة، ويترتب على ذلك عدم قدرتهم على الإقرار بالبشرية الكاملة ليسوع بوصفه المسيح(٢). ورفض أي نزعة تشبيهية من شأنها أن تصور الله بصفات إنسانية. هذه النزعات التي سادت مخيلة المسيحية الشعبية(٣). وهاجم مصطلح "ابن الله" بالمعنى اليوناني، الذي يعني ذرية الإله، الذي يترتب عليه تعدد الآلهة. ورأى أن هذه الفكرة الأسطورية مستحيلة(٤). وهاجم "تيليش" الاعتقاد الحرفي بقيام المسيح من رقاده، الذي تم الإعلان عنه (في قصة المقبرة الخاوية). وتساءل ما المعطيات التي تؤيد هذا الإعتقاد؟ لأننا لسنا لدينا شهود عيان، أضف إلى ذلك أن الوثائق التي نمتلكها قد كتبت مرات عدة في عقود عديدة(٥).

---

(١) د.وهبه طلعت أبو العلا: حذور الحادية في مذاهب لاهوتية، الكتاب الأول، بول تيلش، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٤١.

(٢) المرجع نفسه: ص٢٥٠.

(3) John Carmody: Theology for 1980s, The Westminster Press, Philadelphia, 1980.

(٤) د.وهبه طلعت أبو العلا، مرجع سابق، ص٢٥١.

(5) W. T. Blackstone: The Problem of Religious Knowledge, Prentice Hall, Inc., Engle Wool Clifts, N.J, U.S.A., 1963, P. 158.

ويذهب تيليش – في كتابه الوجود الجديد – إلى أن هناك أديانًا وديانات أخرى عظيمة بجانب المسيحية هي الهندوسية، والبوذية، والإسلام، وبقايا اليهودية الكلاسيكية. فهذه الديانات لها أساطيرها وطقوسها الدينية، وهناك الحركات الدنيوية كالفاشية، والشيوعية والنزعة الإنسانية الدنيوية، والمثالية الأخلاقية. وهي تحاول أن تتجنب الأساطير والطقوس الدينية. ومع هذا فإنها تزعم-أيضا- أنها تقول بالحقيقة المطلقة، وتتطلب تكريسا كاملا[١].

وعلى الرغم من اقتناع تيليش بضرورة الدين للجنس البشري، فإنه انتقد فكرة الإله الشخصي السائد في التراث الغربي، ورأى أنها فكرة ضارة، تستحق الموت؛ لأن الإله الشخصي يجعل الله مادة طبيعية إلى جانب المواد الأخرى، ويجعله يتدخل في حرية الإنسان وقدراته الإبداعية. ومن ثم يتعين علينا أن نسعى إلى إيجاد إله فوق هذا الإله الشخصي[٢]، ولعله متأثر هنا "بنيتشه".

أما إذا انتقلنا إلى "**جون هك**" نجد أنه قارن بين ما جاء في المسيحية من تبجيل للمسيح، وعبادته من قبل الملايين وبين ما جاء في الديانات الوضعية، لاسيما البوذية وما بها من تعظيم "لجوتاما بوذا"، ودعوة كل من بوذا والمسيح الإصلاحية والتنويرية، وانتشار دعوة كل منهما في أرجاء عديدة، وأن كليهما لم يزعم أنه الإله، بل إن أتباعهما هم

(١) بول تيليش: الوجود الجديد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٣٠، ٣١.

(٢) كارين أرمسترونج: مرجع سابق، ص٣٨٤، ٣٨٥.

الذين أضفوا سمة التجسد الإلهي لكل منهما مع الفارق[١]. ورأى "هك" أننا إذا طبقنا أسطورة التجسد على يسوع فإننا نجد أن اللاهوتيين المهرة يؤكدون بإصرار أن تجسد المسيح هو سر ينبغي التأكيد عليه؛ لأنه حقيقة إلهية موحاة، وليست عقلية[٢].

وأكد أن مشكلة تجسد المسيح لم تفهم بالمعنى الميتافيزيقي فيما يتعلق بالطبيعتين الإلهية والإنسانية، ولكنها فُهمت بالمعنى الحرفي، وهو الأمر الذي يجعل معناها غير مقبول[٣]. ولم ينف "هك" أن اللغة اللاهوتية حول شخص المسيح لغة أسطورية، بدليل أن الكنيسة كانت تصف فكرة التجسد الإلهي في المسيح على أنها فكرة غامضة، تقع وراء الاستيعاب البشري، وبالتالي لا يمكن إعطاء مضمون أو معنى دقيق ومحدد لها. ويمضي "هك" إلى أبعد من ذلك فيرى أن التعبير عن شخص المسيح بلغة أسطورية كان وسيلة معاشة ومشروعة. وعلى الرغم من أن اللغة الأسطورية لم تكن الطريقة الوحيدة في التعبير عن شخص المسيح فإنها كانت وسيلة التعبير الأنسب في البيئة الرومانية الخاصة بالمسيحية، التي كانت تعج وتزدحم بآلهة من البشر[٤]. وبالتالي لا ضير من استعمال اللغة الأسطورية للتعبير عن الحقائق الدينية حتى لو لم تكن دلالتها

(1) John Hick: Jesus and the World Religions, an Essay in the Myth of God Incarnate, S.C.M. Press Ltd, London, 1977, PP. 167-170.
(2) John Hick: God and the Universe of Faiths: Essay in Philosophy of Religion, 4th ed., One World Publications, Ltd, Oxford, 1993, P. 176.
(3) Ibid., PP. 175- 176.
(٤) وجيه قانصو: التعددية الدينية في فلسفة جون هك، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص١٧٨، ١٧٩.

الحرفية مطابقة للواقع، كأن يقال عن المسيح إنه الله مجسدا، على الرغم من أنه حرفيا و واقعيا ليس كذلك، فالمدار في صحة التفسير الأسطوري لا يكمن في مضمون العبارة و واقعيتها، بل في فعاليتها على تحريك النفوس(١). وخلُصَ "جون هك" إلى أن الأساطير موجودة في كل الأديان بلا استثناء، سواء أكانت وضعية أم سماوية، وليس مهمتنا وضع الأساطير في مقابل بعضها إلى بعض؛ لأن الأساطير الموجودة في الأديان أشبه ما تكون بلوحات فنية متعددة تشكلت في إطار بيئات وثقافات متعددة(٢).

الخاتمة:

لا غروَ في أن الصفحات السابقة وما حوته من آراء الفلاسفة وعلماء اللاهوت والأنثروبولوجيا والاجتماع، واللغة لم تفلح في جعل جدلية العلاقة بين الدين الأسطورة رؤية عقلية ثابتة، ويرجع ذلك إلى عدة أمور:

أولها: عدم اتفاقهم على معنى محدد للأسطورة.

وثانيها: مصدر الأسطورة.

وثالثها: مقاصد الأسطورة.

ورابعها: مدى تأثر الأسطورة بالدين والعكس، في ظل غيبة الوثائق التاريخية.

(١) المرجع نفسه: ص ١٧٩، ١٨٠.

(2) John Hick: The Metaphor of God Incarnate 2nd ed., S.C.M. Press, London, 2005, P. 106.

وإذا ما استعرضنا كتابات الفلاسفة التي أوردناها عبر العصور والثقافات المختلفة سنجد أن تلك العلاقة الجدلية ستظل قائمة، وذلك في ظل تباين رؤى الفلاسفة حيال عدم قدرتهم على تخليص الدين من الأسطورة أو القطع بأن الأسطورة لاحقة على الدين، بل نجد أن الاتجاهات الفلسفية الرافضة والمؤولة والمؤكدة جميعها لم تستطع فك الاشتباك بين الحكم على الأسطورة على أنها نسيج خيالي من صنع الإنسان أو أنها نص إلهي، قام الإنسان بتزييفه أو بتحريفه في فترات متباينة بمنأى عن التدوين، ثم أضيف على الدين في فترات أخرى. وعلى الرغم من اتفاقهم جميعـــاً على التسليم بوجود الأسطورة والنسق الديني، فإنهم لم يقطعوا بالتوحيد بينهما أو النظر إليهما بعدّهما سياقًا واحدًا غير متناقض أو متعارض.

وعليه فإن ما انتهينا إليه من هذا البحث هو أقرب إلى تأكيد حقيقة واقعة بالفعل ألا وهي أن العلاقة بين الدين والأسطورة هي علاقة جدلية، تمثل إحدى إشكاليات فلسفة الدين التي لم يستطع أحدٌ من الفلاسفة الفصل فيها إلا عن طريق الاستبعاد أو الإنكار، وهذا الأمر يقود صاحبه إلى المروق أو الإلحاد أو الإيمان أو التسليم بوجودهما معًا. و كانت وظيفة هذه الدراسة هو شرح كيفية تكوين هذه العلاقة و سماتها العامة، و دور الفلاسفة و من ماثلهم في تشكيل هذه العلاقة و بيان أبعادها.

قائمة المراجع

أولا: المراجع الأجنبية:

1. Anderson (Tawa Jon): The Myth of the Metaphorical Resurrect, Ph.D. The Faculty of Southern Baptist Theological Proquest Llc, U.S.A, 2011.
2. Bartsch (Hans Werner): The present State of the Debate in Kerygma and Myth, Vol.2, S.P.C.K, Lonond, 1962.
3. _____: Bultmann and Jaspers in Kerygma and Myth, Vol.2, S.P.C.K, Lonond, 1962.
4. Boutroux (Emil): W. James, trans. by Archibald and Barabara Henderson, Longmans Green and Co., London, 1912.
5. Brelsach (Ernst): Introduction to Modern Existentialism, Tornoto Press, Inc. N.Y, 1974.
6. Brown (Robert .M): The Spirit of Protestantism, Oxford University Press, Oxford, 1965.
7. Brunner (Emile): The Christian Doctrine of Creation and Redemption, trans. by Olive Wyon, Westminster press, Philadelphia, 1953.
8. Buber (M.): The Way of Man According to the Teaching of Hasidism, Rutledge and Kegan Gaul, London, 1950.
9. _____: Hasidism and Modern Man, trans. by M. Friedmann, Horizon, Press, N.Y, 1958.
10. Bultmann (R): Essay Philosophical and Theological, S.C.M. Press Ltd, London, 1955.
11. _____: History and Eschatology: The Presence of Eternity, The Gifford Lectures, Harper and Brothers, N.Y, 1957.
12. _____: The Case For Demythologizing in "Myth and Christianity, an Inquiry into the Possibility of Religion Without Myth, the Noon Day Press Inc. N.Y, 1958.
13. _____: The History of The Synoptic Tradition, trans. by John March Harper and Row Publishers, N.Y, 1963.
14. _____: Bultmann Replies to His Critics in "Kerygma and Myth, Vol. 1, S.P.C.K, London, 1964.

15. _____: The New Testament and Mythology and Others Basic Writings, Selected, ed. and trans. by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
16. Butler (Edward P.): The Theological Interpretation of Myth, Equinox Publishing Ltd, London, 2005.
17. Campell (Joseph) and Moyers (Bill): The Power of Myth, Anchor Doubleady, N.Y, 1988.
18. Carmody (John): Theology for 1980S, The Westminster Press, Philadelphia, 1980.
19. Carr (Simonetta): John Calvin: Reformation, Heritage Book, Grand Rapids, Michigan, 2008.
20. Cox (Harvy): Many Mansions or on way, The Crisis in Interfaith Dialogue, prepare by J.R. Bushell, Available at: http://www. Religion online.org. Comparative/cox. Many html, 1998.
21. Cunningham (Andrew): Science and Religion in The Thirteenth Century Revisited, An Essay In Studies in History of Philosophy and Science, Vol.23, Elsevier Science Ltd, London, 2001, p. 69-98.
22. Dupre (Wilhelm): The Quest for Myth as a Key to Implicit Religion, Equinox Publishing Ltd, London, 2005.
23. Durant (Micheal): The Meaning of God, and Essay in Religion and Philosophy, Edited by M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
24. Egan (Kieran): From Myth to History and Back Again, Www.Science Direct.Com., Http://Elsevier.Com/Locate/TS.C.14 Hanuary, 2007.
25. Flannery (Kevin L).: Ancient Philosophical Theology , An Essay in Companion to Philosophy of Religion , Ed.By Philip L. Quinn and Charles Taliaferro Black Well Publishers LTD, U.S.A, 1999.
26. Friedmann (M.): The Life of Dialogue, Harper and Brothers, N.Y, 1960.
27. Geach (Peter): The Meaning of God II, an Essay in Religion and Philosophy, ed. by M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

28. Gilson (Etienne): God and Philosophy, 2nd ed., Yale University press, New Haven, London, 2002.
29. Good All (J.L.): An Introduction to the Philosophy or Religion, Longmans, Green and Co, Ltd, London, 1966.
30. Graham (James L .): Geneses and The origin of Primitive Man , Available At Http://Www.Xenas.Org/Minidtries/Cross Roads Online Journal/ Issue5 / Genesis Rtf.2000
31. Grant (A.J.): Vico and Bultmann on Myth, Rhetoric Society Quarterly. Vol. 30, No. 4, Taylor and Francis, Itd, N.Y, Autumn, 2000, pp. 49-82.
32. Guthrie (W. K. C): The Greak Philodophers, Routledge, London, 1991.
33. Gutierrez (J.): A theology of Liberation, trans. and ed. by Sister Cridad and John Eaglson, orbis books, Marry knowll, 1991.
34. Hendy (Andrew Von): The Modern Construction of Myth, India University Press, Bloomington, U.S.A, 2002.
35. Hick (John): Jesus and the World Religions, an Essay in The Myth of Good Incarnate, S.C.M. Press Ltd, London, 1977.
36. _____: God and The Universe of Faiths: Essay in Philosophy of Religion, 4th Ed., One World Publications, Ltd, Oxford, 1993.
37. _____: The Metaphor of God Incarnate, 2nd ed., S.C.M. Press, London, 2005.
38. Jaspers (K.): Myth and Religion in Myth and Christianity, an Inquiry into the Possibility of Religion without Myth, The Noon Day Press, Inc, N.Y, 1958.
39. Jaspers (K.): Myth and Religion in Kerygma and Myth, Vol. 2, S.P.C.K, London, 1962.
40. James (E.O.): Myth and Ritual in The Ancient Near East, Thames and Hudson, London, 1958.
41. James (W.): The Variteies of Religious Experience a Study in Human Nature, Longmans Green and Co., Ltd, London, 1952.
42. Jindo (Job Y.): On Myth and History, Prophetic and Apocalyptic Eschatology, Vol, 55, Fasc. 3, Brill Publishing, N.Y, 2005, pp. 412-415.

43. Kenny (Anthony): What's Faith, Essays in Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford, 1992.
44. Lampe (G. W. H .): Athens and Jursalem : Joint Witness to Christ , An Essay in The Philosophical Frontiers of Christian Theology , ed. by Brian Hebbleth Wait and Stewart Sutherland , Cambridge University Press, Cambridge 1982.
45. Langer (Susanne K.): Philosophy in Anew Key, 3rd ed. Harverd University Press, London, 1957.
46. Lawson (E. Tomas): The Explanation Myth and Myth as Explanation, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 46, No.4, Oxford university press, Dec, 1978, pp. 507-523.
47. Lesser (Harry): The History of Ancient Philosophy , an Essay in The Future of Philosophy in The Twentieth Century , Edited by Oliver Leaman , Routledge , London , 1998.
48. Lewis (C.S): Miraceles, Apreliminary study, Harper Collins, publishers, N.Y., 1996.
49. Lewis (Hywel David): Theism, Http://Www.Britannica.Com.2002.
50. Lohmeyer (Ernst): The Right Interpretation of the Mythological in Kerygma and Myth, Vol. 1, S.P.C.K, London, 1964.
51. Long (Charles H.): Signification, Signs, Symbols and Image in The Interpretation of Religion, The Davies Group Publishers, Frontress Press, N.Y, 1999.
52. Matson (Wallace): A New History of Philosophy, Vol. 1, From Thales to Ockham, 2nd ed., Harcourt College Publishers N.Y, 2000.
53. MC Garry (Francis): Myth, Making, Community and Catholic tradition, Journal of Religion and Health, Vol 30, No.4, Springer Publishing, Florida, Spring, 1991, pp. 9-19.
54. Merkel (Helmut): The Opposition Between Jesus and Judaism, an Essay in Jesus and Politics of His Day, ed., by Ernst Bammel and C.F.D. Moule, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

55. Moore (Jared): John Calvin vs. Martin Luther Similarities and Differences, Http://Www.Jared Moore. Exalt Christ.Com, Christain- Truth/ John Calvin. May 2013.
56. Nash (Charles A.): The Origin of Pragmatism in W. James, Master Thesis in Philosophy, Loyola University Chicago, Chicago, 1947.
57. Nichols (William): Systematic and Philosophical Theology, Vol. 1, Penguin Books, Ltd, England, 1971.
58. Nielsen (Niles C.): Buddhism and Christianity, Advancing the dialogue, available at: http:// www. Religion online. Org. 1984.
59. Panek (Melissa Barchi): The Postmodern Treatment of Myth in Writings of Michel Tournier, PhD, The Catholic University, America, The Faculty of Modern Languages and Literatures, Proquest, Llc. U.S.A, 2010.
60. Philpot (J.C.): John Calvin, Http://Www.Gracegems.Org/18,P-Calvin.Htm, 2010.
61. Render (Harry): The Ends of Philosophy, an Essay in The Sociology of Philosophy and Rationality, Groom Helm, London and Sydney, 1986.
62. Ricoeur (Paul): The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness, an Essay in The History of Religions, ed., by Toseph M. Kitagawa, Macmillan Publishing Company, N.Y., 1985.
63. Sabin (Ethel Ernestine): W James and Pragmatism, PhD, University of Illnois, 1916.
64. Scheff (Thomas): A Theory of Ethnic Nationalism, an Essay in Social Theory and the Politics of Identity, ed. by Carig Calhoun, Black Well, U.S.A, 1994.
65. Schniewind (J): Areply to Bultman in Kerygma and Myth, Vol.1, S.p.C.K, London, 1964.
66. Segal (Robert A.): The Myth Ritualist Theory of Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 19, No.2, Black Well Publishing, N.Y., 1980.PP.173-185.
67. _____: Myth, Avery Short Introduction, Oxford University, Press, Inc, N.Y., 2004.

68. Smart (Ninian): Study of Religion, Http://WWW.Britannica.Com .1999-2001.
69. Stead (Christopher): The Concept of Mind and The Concept of God in The Christian Fathers, an Essay in The Philosophical Frontiers of Christian Theology, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
70. Steven (Kepnes): The Text as Thou, M. Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology, Indian University Press, N.Y, 1992.
71. Strenski (Ivan): Religion in Relation, Method, Application and Moral Location, University of South Carolina Press Columbia, 1993.
72. Taylor (Matthew) and Maylod (John): Ocr Philosophy of Religion for As and A2, Routledge, London, 2007.
73. Thiselton (Anthony C.): Aconcise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, One World, Oxford, 2002.
74. Tillich (Paul): Dynamics of Faith, Harper and Row Publishers, N.Y 1957,P.48.
75. Thomas (George F.): Myth and Symbol in Religion, Journal, Vol: 7, No. 4, Oxford University Press, Nov. 1939, pp. 163-171.
76. Tuttle (Tarra): Beting Temptation"An Examination of the Eden Myth in the Southern Fiction of William Faulkner, Alice Walker and Toni Morrison, PhD, University of Louiseville, Faculty of The Graduates Chool, Department of Humanities, U.S.A, 2002.
77. Urban (Linwood): A Short history of Christian Thought, Oxford University, Press, Oxford, 1986.
78. Wach (J.): Magic, Science and Religion and Other Essays, The Journal of Religion, Vol: 28, No.4, The University of Cambridge Press, N. Y, 2011.
79. Walterstrof (Nichols): In His Introduction To Faith and Rationality, ed., by Alvin Planting and Nicholas Walterstrof, University of Noter Dam Press, Noter Dam, 2004.
80. Welch (Maichael Laines): Mythic, Pound, an Examination of the Central Place of Myth and Ritual in the Poetry of Ezra

Pound, PhD. The Graduate Faculty of English, Claremont, 2009.

81. Westphal (Merold): The Emergence of Modern Philosophy of Religion, an Essay in a Companion to Philosophy of Religion, ed. by Philipl. Quinn and Charles Talioferro, Black Well Publishers Ltd., U.S.A, 1999.
82. Wilder (Amos N.): Mythology and The New Testament, Journal of Biblical Literature, 1951, P. 113-127.
83. Winch (Peter): Understanding A Primitive Society, an Essay in Rationality, ed. by Bryan R. Wilson, Basil Black Well, Oxford, 1979.
84. Zangwill (Nick): The Myth of Religious Experience, Religious Studies, Vol.4, No.1, Cambridge University Press, Cambridge, March, 2004, pp. 1-22.

ثانيًا: المراجع العربية:

١. الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد)، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ١٩٧٠م.
٢. إبراهيم (د. نبيلة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٤م.
٣. أبو العلا (د. وهبه طلعت): جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، الكتاب الأول، بول تيليش، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧م.
٤. آرمسترونج (كارين): الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، دار الحصار، دمشق، ١٩٩٨م.
٥. أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثاني، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.
٦. الأهواني (د. أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م.
٧. الجزيري (د. محمد مجدي): العنف والتاريخ عند سوريل، دار الصافي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١م.
٨. ــــــــــــــ: الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠١م.
٩. الدمشقي (القديس يوحنا): الدفاع عن الأيقونات، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٧م.
١٠. الشين (د يوسف حامد): مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قاربونس، بنغازي، ليبيا، ١٩٩٤م.
١١. الصياد (كريم): موت الرب، وموت الأب، دراسة في الإلحاد الوجودي، نيتشه، ودوستوفيسكي نموذجين) http://kareem essayad, word press.com, 2010.
١٢. الخضري (د. القس حنا جرجس): تاريخ الفكر المسيحي (يسوع عبر الأجيال)، المجلد الأول، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١م.

١٣. ـــــــــــــــــ: تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الثاني، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١م.
١٤. الماجدي (خزعل): بخور الآلهة (دراسة في الطب، والسحر، والأسطورة، والدين)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٨م.
١٥. النشار (د. علي سامي): نشأة الدين، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
١٦. النشار (د. مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥م.
١٧. إلياد (مرسيا): تاريخ المعتقدات والأفكار، ج١، ج٣، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٦م.
١٨. ـــــــــــــــــ: أسطورة العود الأبدي، ترجمة د نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٨٧م.
١٩. ـــــــــــــــــ:مظاهر الأسطورة، ترجمة د نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١م.
٢٠. ـــــــــــــــــ: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨م.
٢١. ـــــــــــــــــ: صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨م.
٢٢. ـــــــــــــــــ: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم د سعولي المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م.
٢٣. أوتو (رودولف): فكرة القدسي، ترجمة الأب جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٠م.
٢٤. أوغسطينيوس (القديس): اعترافات القديس أوغسطينيوس، ط٦، ترجمة الخوري يوسف، راجعه الأب لويس برسوم الفرنسيسكاني، المعهد الإكليركي الفرنسيسكاني الشرقي، القاهرة، ١٩٨٧م.
٢٥. ـــــــــــــــــ: مدينة الله، المجلد الأول (الكتاب من ١ : ١٠)، ط٢، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ش.م.م، بيروت، ٢٠٠٦.
٢٦. بدوي (د. عبد الرحمن): أفلاطون (سلسلة خلاصة الفكر الأوربي) وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.
٢٧. برجسون (هنري): منبعا الأخلاق والدين، تعريف سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
٢٨. بسطاويسي (د. رمضان): جماليات الفنون، وفلسفة تاريخ الفن عند هيجل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.
٢٩. بلفنش: عصر الأساطير، ترجمة رشد السيسي، مراجعة صقر خفاجة (سلسلة الألف كتاب) رقم ٥٦٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.
٣٠. بندكتي (روبير): التراث الإنساني في التراث الكتابي، إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، ط٢، سلسلة دراسات في الكتاب المقدس رقم ١٣، دار المشرق، بيروت ١٩٩٠.

٣١. بورا (س . م): التجربة اليونانية (سلسلة الألف كتاب (الثاني) رقم ٦٧) ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٣٢. تيليش (بول): الوجود الجديد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٣٣. ــــــــــــــ: الدين، ما هو؟ الحب .. الإيمان .. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٣٤. جعفر(د. عبد الوهاب): البنيوية في الأنثروبولجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٥. جوليفية (ريجيس): المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريده الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

٣٦. جيجن (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عن الألمانية د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس، القاهرة ١٩٧٦.

٣٧. جيلسون (أنين): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م.

٣٨. حزين (أحمد سعد): فلسفة الدين عن بول تيليش، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف د. وهبه طلعت، جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥م.

٣٩. حسين (د. نازلي إسماعيل): الميتافيزيقا، والبحث عن الوجود، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس، ١٩٨٣م.

٤٠. حنفي (د حسن): في مقدمة ترجمته لكتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

٤١. ــــــــــــــ: في مقدمة ترجمته لكتاب ليسنج، تربية الجنس البشري، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م.

٤٢. ــــــــــــــ: في الفكر الغربي المعاصر، سلسلة قضايا رقم ٢، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٨م.

٤٣. ــــــــــــــ: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.

٤٤. ديتيان (مارسيل): اختلاق الميثولوجيا، ترجمة د مصباح الصمد، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.

٤٥. رجب (د محمود): الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م.

٤٦. رزقي (د. القس صموئيل): تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٤٧. روز (هـ. ج): الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة د محمد سليم سالم، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٤٨. ريكور (بول): في التفسير (محاولة في فرويد) ترجمة وجيه أسعد، دار أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٣م.

٤٩. ـــــــــــــــــ: صراع التأويلات (دراسة هرمينوطيقية) ترجمة د منذر عياش، مراجعة جورج زيناتي، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ٢٠٠٥م.
٥٠. ـــــــــــــــــ: الانتقاد، والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١م.
٥١. زيدان (د. محمود فهمي): وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.
٥٢. سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د حسن حنفي، مراجعة: د فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
٥٣. سكيربك (غنار) وغيلجي (نلز): تاريخ الفكر من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م.
٥٤. سليمان (د. محمد عبد الفتاح): الأسطورة، والتوظيف الحضاري في الثقافة المصرية القديمة، مقال مجلة عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٤٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل - يونيو ٢٠١٢.
٥٥. سيدراوس (فاضل): يسوع والمسيح في تقليد الكنيسة، ط٣، دار الشرق، بيروت، ١٩٩٥.
٥٦. شاحاك (إسرائيل): اليهود، واليهودية (ثلاثة آلاف عام من الخطايا) ترجمة ميادة العفيفي، تقديم إدوار سعيد، ميريت للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٥٧. شاخت (ريتشارد): الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٨م.
٥٨. شتراوس (كلود ليفي): الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم د. شاكر عبد الفتاح، دار الشئون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦م.
٥٩. شعراوي (د. عبد المعطي): الأسطورة بين الحقيقة والخيال، مقال بمجلة عالم الفكر، العدد ٤، مجلد ٤٠، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٢.
٦٠. عباس (د. راوية): مالبرانش، والفلسفة الإلهية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ نشر.
٦١. عزيز (د القس فهيم): علم التفسير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٨٦م.
٦٢. عيد (د. سناء عبد المنعم) : أفلاطون بين القيم والدين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤.
٦٣. فارتن (بنيامين): العلم الإغريقي، جـ١، ترجمة. أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨.
٦٤. فريزر (جيمس): الغصن الذهبي، ج١، ط٢، ترجم بإشراف د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م.
٦٥. ـــــــــــــــــ: الفولكلور في العهد القديم، ج١، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م،
٦٦. قاسم (د. علي حسين): الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

٦٧. قانصو (وجيه): التعددية الدينية في فلسفة جون هك، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.
٦٨. كاسيرر (إرنست): الدولة والأسطورة، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: د.أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
٦٩. ــــــــــــــ: في المعرفة التاريخية، ط٢، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.
٧٠. كريزويل (أديث): عصر البنيوية، ترجمة د. جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣م.
٧١. كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة ط٢، ترجمة د. فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨.
٧٢. ليتش (إدموند): بنية الأسطورة (كلود ليفي شتراوس، والتحليل البنيوي للأساطير)، ترجمة ثائر ديب، مقال بمجلة الفكر العربي، العدد ٩٢، السنة التاسعة عشر، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨.
٧٣. ماركس (كارل): بؤس الفلسفة، ترجمة: أندريه يازجي، المؤسسة الثقافية للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٥٨م.
٧٤. ماكوري (جون): الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م.
٧٥. مالينوفسكي (برنسلاو): السحر والدين والعلم عند الشعوب البدائية، مقالات أخرى، ترجمة: فليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م.
٧٦. مرقس (د. يواقيم رزق): محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، بطرس والدو Available at: http://:st.takla.org/Coptic.history05-western.Church-history/church of west-43 Botros Dewal.html.
٧٧. مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨.
٧٨. مظهر (إسماعيل): قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدينات قديمة، دار العصور للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٢٩م.
٧٩. نجيب (د. عدنان): مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠٠٨م.
٨٠. نصار (د. عصمت): الفكر الديني عند اليونان، دار العلم للتوزيع والنشر، الفيوم، ٢٠٠٢.
٨١. ــــــــــــــ: فلسفة اللاهوت المسيحي، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٨٢. نيتشه (فردريك): إنساني مفرط في إنسانيته، ج١، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م.
٨٣. ــــــــــــــ: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٨م.
٨٤. ــــــــــــــ: إرادة القوة، ترجمة، وتقديم محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١.

٨٥. ـــــــــــــــــ: هكذا تكلم زرادشت، ج١، ترجمة مركز الترجمة، دار الشرق، القاهرة، ٢٠١٤.
٨٦. ـــــــــــــــــ: ما وراء الخير والشر، ترجمة: محمد عظيمة، بدون دار نشر، وبدون تاريخ نشر.
٨٧. هوركهايمر (ماكس): بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م.
٨٨. هيجل (فردريك): محاضرات فلسفة الدين (الحلقة الأولى) مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠١م.
٨٩. هيمان (إيمانويل): الأصولية اليهودية، ط٢، ترجمة سعد الطويل، مراجعة د جمال أحمد الرفاعي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
٩٠. وايتهيد (الفرد نورث): العقيدة تتكون، ترجمة د. وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥.

ثالثًا: المعاجم ودوائر المعارف:

أ] المعاجم والموسوعات العربية:

١. الحلو (د. عبده): معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٤م.
٢. الخشت (د. محمد عثمان): معجم الأديان، المجلد الأول، الجزء الأول، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، ٢٠١٦م.
٣. المعجم الفلسفي: صدر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.
٤. صليبا (د. جميل): المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
٥. وهبه (د. مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.

ب] الموسوعات الأجنبية:

1. *A companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Black well publishers Ltd, U.S.A, 1999.
2. *A concise Encyclopedia of the philosophy of Religion*, one world, Oxford, 2002.
3. *Dictionary of Philosophy and Religion*, by William L. Reese Humanities press, New Jersy, U.S.A, 1989.
4. The *Encyclopedia* of Britannica, http://www.Britinnica.com.2002