جدل الاتجاهات المدرّسيَّة في نشأة الدّين ومقاربة تفسيّر الميزان للنشأة

أ.م.د. محمد حمزة الشيباني
جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلاميّة

الباحثة: سُميَّة إبراهيم كاظم الجنابيَّ
جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلاميّة

المقدمة

بعد أن كانت لنا وقفات سابقة على تعريف الدّين، والاتجاهات فيه، بوصفها خطوة منهجية، نشتغل هنا على معرفة منشأ الدافع الدينيّ عند الإنسان، والنظريات فيه، وملاحقة مساراتها؛ لغرض تحليل بنية الدين ومعرفة مكوناته، البسيطة منها والمركبة.

المعلوم ان الدراسات الحديثة ومناهجها تُفصل الموضوعات التي تشتغل عليها، وتجعلها بثلاثة مراحل، **الأولى**، تبحث في طبيعة الموضوع وماهيته- وهو ما اشتغلنا عليه في تعريف الدين-، **والثاني** في الكيفية والنشأة، وهو ما سنعمل عليه في هذا البحث، **والثالث** في الأهمية والدور وهو ما سينفتح للقارئ ويتكشف في ثنايا العمل.

يرى علماء الميثولوجيا وتاريخ الأديان " ان المعتقد الديني يقوم على الإحساس بانقسام الوجود إلى مستويين، أو مجالين؛ المستوى الطبيعاني، وهو عالم الظواهر المحسوسة الذي يعانيه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي، وهو الغيب الذي صدرت عنه هذه الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى. يتصل المستوى القدسي بالكون من خلال

حالـة فعاليـة، هـي قوتـه السـارية، التـي تجمـع بـين المسـتويّين في ادارة واحـدة، باطنهـا الألوهـة وظاهرهـا مـا لا يحـصى مـن الظواهـر الحيـة والجامـدة." [1]

ومـن ثَّـم، مـا بواعـث الانقسـام في الوجـود إلى مسـتويين، عـلى مسـتوى الباطـن في الاتحـاد ضمنًـا والتمايـز والاختـلاف في الظاهـر؟ أو مـن يقـف وراء الظاهـرة الدينيـة في النشـأة ؟

بعبـارة بديلـة: مـا منشـأ الديـن ومـا خلفيـات التديـن؟ وأيضًـا يمكـن أن **نتسـاءل:** لمـاذا البحـث عـن نشـأة الديـن ؟ ومـا الأهـداف المعرفيـة التـي يمكـن أن تؤديهـا مثـل هـذه الدراسـة؟ ومـا الرؤيـة التـي يكتنزهـا تفسـير الميـزان عنـد وقوفـه عـلى الآيـات القرآنيّـة التـي تعالـج هـذا الموضـوع ؟ ولكـي نقـف عـلى هـذا الموضـوع المهـم ونقاربـه في سـياق تفسـير الميـزان، نجعـل هـذا الفصـل بثلاثـة مباحـث :

المبحـث الأول: جـدل الاتجاهـات المدرسـية في نشـأة الديـن.

المبحث الثاني: نظريات نشأة الدين.

المبحـث الثالـث: الديـن ونشـأته في تفسـير الميـزان.

وبقَـيّ لي أنْ أُشْـيَر إلى أنَّ البحـث لم يطـوق داخـل فضـاء معـرفي محـدد، بـل شَـمِلَ أقـوالَ وأدلَـة الاتجاهـات المعرفيـة المتعـددة؛ لإعطـاء صـورة أوسـع وانضـجَ للبحـثِ التفسـيري الـذي قدمـه تفسـير الميـزان مـن خـلال مقاربتـه.

إنّ البحـث في نشـأة الديـن هـو بحـث مسـتمر باسـتمرارية الإنسـان وحـواره وحركتـه مـع الواقـع وتكشـيفات النصـوص، فـلا أزعـم لنفـسي استيفاءً كامـلًا للموضـوع دون سـقطات أو هَنَـات فكريـة، قـال تعـالى: ﴿ **أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ الْقُـرْآنَ وَلَـوْ كَانَ مِـنْ عِنْـدِ غَـيْرِ اللَّهِ لَوَجَـدُوا فِيـهِ اخْتِلَافًـا كَثِـيرًا** ﴾[2] والله مـن وراء القصـد وهـو وليّ التوفيـقِ

الكلمات المفتاحية:

الديـن، الميـزن، الظاهـرة الدينيـة، الفطـرة، الاتجاهـات، النظريـة.

المبحث الأول: جدل الاتجاهات المدرّسيّة في نشأة الدّين.

يـرى كثـير مـن العلـماء أنَّ تاريـخ العـالم لم يخـل مـن الديـن، وكذلـك مسـتقبله لـن يخلـوَ منـه.[3] وعـلى حـدّ

تعبير أرنست رينان(ت١٨٩٢م)- الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي-: ((من المستحيل أن تتلاشى الرغبة في الدين، أو تمحى من النفس الإنسانيّة، بل إنّها خالدة وسوف تبقى إلى الأبد.))[٤]

وقد دعت هذه القناعات وغيرها إلى البحث عن بواعث التدين في الإنسان ومنشأ الدين، وقد طرحت عدة نظريات وتفرعت.

ان دراسة النشأة، هي دراسة للبدايات والتطورات التي واكبت حركة الاعتقاد الديني، وفهم لسيرة السلوك الديني عبر التاريخ، دون أن يعني ذلك أن دراسة النشأة والتاريخ هي أمر يُغني بالكامل عن انتهاج أي طريق آخر لدراسة الظاهرة والسلوك الدينيّين. وهنا، من المفيد أن نستكشف، وعبر دراسة « النشأة»، ما يُميَّز بين دين توحيدي وآخر وثني، وبين دين يعتمد على الأرواح والأسلاف، وآخر يعتمد السحر، وبين دين ينتمي إلى الطبيعة وآخر ينتمي إلى الأسطورة. كما وينبغي التنبيه إلى ارتباط هذه الأنواع بجملة من المعطيات المتعلقة بالبيئة الخاصّة. إذ غالب هذه الأديان « ترتبط بالتكيُّف والتوافق مع البيئة وهو الدين الذي درسه علم الاجتماع، كالحضارات الشرقية في الصين والهند، فهي حضارات مرتبطة بغايات عمليّة، وتقوم في تصورها للكون على الدين الأصطوريّ. وما العالم في التصُّور الهنديّ إلَّا مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي. والعالم، في التصور الصيني، بل وفي التصور اليوناني حتى عهد(صالون)، عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة... أما الحضارة الأوربية فعلى الرغم من خلطها الفلسفة واللاهوت، كما وضَح في الفلسفات الحديثة، فإنّها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل.. لقد استطاعت الحضارة الأوربية تحويل الدين إلى علم شامل، والله إلى منطق، وأعطت لكلَّ محتويات الدين معاني مستقلّة، يمكن التعبير عنها بصورة خالصة.. فالله في نظر هيغل هو العقل في التاريخ.. وعلى هذا يصف»

هـوسرل» [٥] الشـعور الأوربي وكأن الله يقـوم عـلى رأس الجماعـة الإنسـانية. فـالله هـو عقلانيـة العـالم والتاريـخ معًـا، تتّحـد فيـه الـذوات العاقلـة مـن أجـل انتصارهـا عـلى المـوت.» [٦]

وهـذا يعكـس لنـا حجـم تأثـير المنطلقـات والأسـبقيات الثقافيـة في زاويـة الرؤيـة والقـراءة للظاهـرة الدينيـة ونشـأة الديـن. كـما لا يمكـن التغافـل عـن « حجـم تأثـير دراسـة النشـأة عـلى بنيـة النظـرة للظاهـرة الدينيـة، إلى درجـة أوصلـت البعـض، حينـما واجـه حجـم تأثـير الخلفيـات والمعطيـات، إلى اعتبـار أن المنشـأ إنـما يعـود إلى « المانـا». ونظريـة المانـا هـي تلـك التـي تدّعـي أن بدايـة الديـن كانـت عبـارة عـن إيـمان بقـوة سـحرية دينيـة غامضـة ومشوشـة. بينـما اتجـه آخـرون، كتعبـير عـن حجـم المشـكلة، إلى حـصر النشـأة ضمـن « جنـس محـدَّد»، إذ اعتقـد ماكـس مولـر أنّ الـ « ريـغ فيـدا» [٧] تعكـس المرحلـة الأولانيّـة مـن الديانـة الآريّـة متجـاوزًا دراسـات كان قـد قدَّمهـا « برغينـي» منـذ عـام ١٨٧٠م تُعلـنُ أن التراتيـل الفيديـة لم تكـن تعبـيرًا عفويًـا وسـاذجًا عـن ديانـة طبيعيـة، بـل كانـت نتاجًـا قامـت بـه طبقـة مـن القساوسـة عـلى قسـط رفيـع مـن الثقافـة والصفـاء. وهكـذا كان لهـذا اليقـين المفـرط بالعثـور عـلى شـكل أوّلانيَّ مـن أشـكال الديـن أن يتحـول مـرة أخـرى إلى سرابٍ بعـد القيـام بتحليـل الوثائـق تحليـلًا لغويًـا دقيقًـا صارمًـا. [٨]

ومـن هنـا يـرى **شـفيق جـرادي** ان مثل هـذا الاضطـراب الموسـوم بالـسراب والغمـوض هـو الـذي دفـع، وبعـد أكثـر مـن قـرن مـن العمـل، عـلى معرفـة النشـأة الدينيّـة وإدراك أصـل الديـن بوسـائل تاريخيـة للانـصراف نحـو دراسـة مُختلـف أوجـه الحيـاة الدينيّـة، وهـو مـا جعلهـم يعيـدون طـرح الأسـئلة عـلى نحـو مفـاده: أيمكـن أن يكـون الديـن مجـرد ظاهـرة تاريخيـة، نبحثهـا كـما نبحـث سـقوط الأندلـس والحـروب الصليبيـة ؟ [٩]

وقـد توزعـت المـدارس الباحثـة في نشـأة الديـن إلى اتجاهـات اسـتندت في قراءتهـا إلى بعـض العوامـل والمؤثـرات كالبعـد النفسـية كـما عنـد فرويـد و كارل غوسـتاريونغ، أو الاجتماعـيّ كـما عنـد دوركهايـم، أو الفطـري كـما عنـد

السيد محمد حسين الطباطبائي، أو الانثربولوجي كما عند تايلور، ، أو الفلسفي كما طرح هيغل.

وحتى نقف على الاتجاهات التي اشتغلت على الظاهرة الدينية في النشوء والارتقاء، ليساعدنا ذلك على معرفة خصوصيات البحث في الفكر الديني ومنطلقاته، ويمكن لنا أن نمفصل الاتجاهات في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاتجاه الفلسفي.

هذا الاتجاه يرى ان الدين في جذوره وظواهره قديم قدم الإنسانية، وهكذا الحال هو الوجود الفلسفي؛ إذ يقال بأنّها نمط من أنماط التفكير العقلي لدى الإنسان؛ ومن ثَّم، فهي قديمة قدم الإنسان رغم ما يقال عن أن نشأتها كعلم دقيق في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان. فالإنسان الذي أمتاز بالعقل من بداية وجوده في هذه الأرض كان لا بد أن يفكر فيما حوله من ظواهر الطبيعة والوجود، ويتساءل عن أصلها وعن علاقته كإنسان بكل هذه الظواهر وبما خلفها. ومن هذه التساؤلات وطبيعتها نشأة الظاهرة الدينية والقداسة في الاعتقاد، في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة كتفكير نظري مجرد حول هذه الظواهر.[١٠]

ومن هنا فان الخبرتين الفلسفية والدينية قديمتان قدم الإنسان ذاته، وتساؤلات الإنسان الأولى في الوجود والمعاش والمآل هي في صميمها فلسفية. وشيئًا فشيئًا بدأت الخبرة الدينية تمتاز عن الخبرة الفلسفية بعد أن غلفت كلاهما بالأسطورة والوهم والخيال في بادئ الأمر، إلى أن تطورت بنجاح أرسطو في بلورة تصور شبه متكامل عن تمايز البحث الفلسفي عن العقيدة الدينية، فكان أول الفلاسفة اليونان الذين قدموا فلسفتهم بعيدًا عن النزعة الدينية[١١] أما على الصعيد الديني فالتمايز بين الخبرة الدينية والفلسفية حدث بنزول الوحي الإلهي، ولا سيَّما مع المسيحية والإسلام. وأصبح التمايز جلي في المنهج والمعالجة، فالدين يقوم على التسليم والإيمان والإذعان بما ورد في النص الديني، في حين أن الفلسفة بطبيعتها قائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسان وما تقوده إليه

تأملاته المبنية على البراهين العقلية التي تجعل هذا الفيلسوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينة ترفض ذلك التسليم والإذعان، وبغض النظر عن نتائجه كانت مقلقة أم مريحة، منسجمة مع التقاليد البشرية أو غير منسجمة. وهذا هو التمايز بعينه ما بين علماء الكلام (أو اللاهوت في الاصطلاح المسيحي) وبين فلاسفة الدين.[١٢]

ويختلف الاتجاه الفلسفي حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان، وإن كان أغلبهم يميل إلى وجود الدافع الفطري في النفس الإنسانية، والمرتكز الذي انطلقوا منه هو ما اكده مؤرخو الأديان» من أنه ليس هناك جماعة إنسانية، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأيًا معينًا حقًا أو باطلًا، يقينًا أو ظنًا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها.[١٣]

وربما ذلك ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن « الدين أو الاعتقاد هو عمل لا شعوري، سواء كان ذلك العمل اللاشعوري طريقه العقل الباطن أو الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياري لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على رده عنه. ومن هنا فإن الدين في نظرهم يخالف العلم، لأنه قائم على الشعور والإرادة.»[١٤]

بينما الرأي الراجح عند جانب من الفلاسفة **كديكارت، وهيغل، ووليم جيمس**، أن الإيمان أو العقيدة، من عمل العقل والإرادة معًا، وأنّه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة، فهذا هيغل وهو يدافع عن هذا الرأي فيقول: « إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدين؛ بحيث نعتقد أن الفكر يلوث الشعور- ولا سيَّما الشعور الدينيَّ- ويشوهه بل ويقضي عليه» ومن العجيب أيضًا، « أن نتصور أن الدين والتقوى قد شبّا بعيدًا عن الفكر، وأنهما اعتمدا على شيء آخر سواه.» ومَن يتصور ذلك

ينسى في الوقت ذاته» أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق.»[١٥]

إن هيغل ممن يرون إن الدين ليس مسألة لا شعورية لدى الإنسان، وإنما هي مسألة فيها قدر كبير من الوعي الشعوري ومن الفكر، فالدين عند الإنسان نتاج الفكر، ويدلل على ذلك بأن الفكر هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذن ناتج درجة من درجات الفكر والوعي، وإن كانت بالطبع درجة من الفكر تقل قليلًا، لديه عن درجة الفلسفة العقلية الخالصة.[١٦]

فالدين في هذا الاتجاه الفلسفي يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدود في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أي دين بما يأتي[١٧]:

١- ممارسة شعائر وطقوس معينة.

٢- الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أي قيمة أخرى.

٣- ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية.

ولعل هذا ما يقود إلى التأكيد على أن ثمة خصائص تتميز بها الأديان- أي أديان- كافة بعدة نقاط، أهمها[١٨]:

أ- الإيمان بوجود آله أو كائنات فوق الطبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالق واحد أو عدة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما، وبالبشر وكافة الكائنات الأخرى.

ب- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

ج- وجود طقوس عبادية يقصد بها تبجيل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقداسة.

د- قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب أتباعها من قِبَل الناس، ويعتقد المؤمنون عادة أنها آتية من الإله.

ه- الصلاة، وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة

وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

و- رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السماوات والأرض، وبعض الأديان تحتوي على آلية الثواب والعقاب؛ أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

ز- شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن، وفقًا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

وهذا الاتجاه ينظر من خلال هذا الإطار إلى خصائص الأديان بشكل عام أيًا كان نوعها وصورتها وعصرها.

المطلب الثاني: الاتجاه العلمي ومناهجه الحديثة.

وهو الاتجاه الذي استعان بمنهجيات العلوم الحديثة في بحث الوثائق التاريخية وتحليلها ونقدها. وقد انقسم إلى زمرتين أو مجموعتين. تؤكد الأولى على البعد العقلاني، بينما تركز الثانية على البعد العاطفي. وتنتهي كلا المجموعتين إلى نتيجة تفرضها مقدماتهما، وهي أن الدين لا ينبع إلَّا عن وهم خلقه خيال البشر أو عواطفهم عبر التاريخ، وأنه لا يعكس بأي صورة تجربة دينية تمتُ إلى عالم الحقيقة بصلة.[١٩]

وقد طرحت النظرية الأرواحية كأبرز معبر عن الاتجاه العلمي في فهم الظاهرة الدينية، إذ يرى هربرت سبنسر،[٢٠] أن البشرية قد مرت في مراحلها الأولى بعصر لم تعرف الدين فيه، ثم أخذ الدين يتجلى عندما عمدت الجماعات البشرية إلى اتخاذ أرواح زعمائها الدينين بعد وصفهم بالقداسة إلى آله. ثم جاء في نفس الاتجاه العام الانثربولوجي تيلور وطرح نظريته الموصوفة بـ(الأنيميوم) أي الارواحية نسبة إلى الأرواح في كتابه «المجتمع البدائي» عام ١٨٧١ م، والتي أثرت على عدد غير قليل من الباحثين إلى أن ضعفت في القرن العشرين. وترى الارواحية أن الدين إنما ينشأ نتيجة التأمل في العمليات النفسية في الإنسان. فالإنسان البدائي لم تنفصل عنده بشكل واضح الكائنات الحية والأشياء الجامدة، ولذلك فقد نقل إيمانه بأرواح البشر إلى الإيمان بأرواح المظاهر الطبيعية، وفسر

ما يراه من حركة هذه المظاهر بالأرواح التي تسكنها. وبذلك وسع الإنسان مفهوم الروح التي افترضها في الكائنات الحية ليشمل عالم الطبيعة.

أما دوركهايم فيشير إلى خدمات الارواحية بالنسبة إلى علم الدين وتاريخ الأفكار إلَّا انه يرى فيها ناتج من نواتج الدين، وليست المصدر الأصلي لنشوئه.(٢١)

وهنا تأتي النظرية الأخرى في الاتجاه العلمي وهي الموصوفة بالطبيعانية، وقد جاء أصحابها من صفوف الباحثين في أديان الحضارات الكبرى، لا من صفوف علماء الانثروبولوجيا والاثنولوجيا. وقد ساهم في صياغة هذه النظرية عدد من الباحثين من أمثال الألماني A. Kuhn) عام ١٨٥٩م)، ولكن المسؤول الأخير عن صياغتها بأجلى الأشكال وأكثرها وضوحًا وتأثيرًا على العصر هو ماكس موللر Max Mullerعام(١٨٧٨م). إذ يرى موللر أن الاعتقاد الديني لا يتضمن عنصرًا لا يقوم على الإدراك الحسي والتصور المسبق. وينطلق من دراسة أسفار الفيدا السنسكريية في الهند، فيجد أن معظم أسماء الآلهة الهندو- أوربية، هي كلمات دالة على ظواهر طبيعية، فمثلا الاسم أغنى– Agni الذي يطلق على آله النار، هو في الوقت نفسه اسم للنار. لينتهي إلى أن عجز الإنسان الاجتماعي والطبيعي هو من زرع في نفسه الإحساس الديني وبذوره.(٢٢)

أما النظرية العاطفية التي تذهب إليها مجموعة من هذا الاتجاه العام، فهي ترى أن الدين انعكاسًا للعواطف الإنسانية لا استجابة للتأملات الذهنية. ويمكن تلخيص العواطف التي يرى أصحاب الاتجاه العاطفي وجودها وراء الدين، إلى عاطفتين أساسيتين عند البشر هما الخوف والطمع. وبما أن منتهى مخاوف الإنسان هو خوفه من الموت، ومنتهى طمعه هو الاستمرار والخلود بعد الممات، فإن هاتين العاطفتين تتعاونان على صياغة معتقد يقسم الإنسان إلى كيانين؛ واحد مادي والآخر روحاني. فإذا كان الموت مدرك للوجود المادي فان الوجود

الروحاني سوف يجتاح واقعة الموت. وقد توصل أهل النظرية العاطفية إلى القول أن الحس الديني هو نتاج ثانوي لعاطفة الخوف من الموت وعاطفة الطمع في الخلود، وأن مفهوم الألوهة لم يترسخ إلَّا لكي يضمن الإنسان لنفسه خلاصًا وبقاءً أبديًا.(٢٣)

وبالمجمل فان هدف هذا الاتجاه، يستهدف أمور ثلاث:

الأول: البحث عن أصل الدين.

الثاني: البحث عن بني الدين.

الثالث: البحث عن السلوك الديني.

ومن ثَّم، فلا يوجد بحث في إطار التاريخ والنشأة الدينية منفصل عن حيثيات تتعلق بنفس الدين وتأثيراته.

وهكذا فان أصحاب هذا الاتجاه قد يدخلون بعض قناعاتهم الفكرية، وهم يقومون بتحليل المعطيات التاريخية. لكن الذي ميّزهم وفرق بينهم وبين غيرهم- كأصحاب الاتجاه الأول- هو اعتمادهم القراءة الدينية من منظور الإنسان؛ لأن العلم -حسب رأيهم- لا يعرف إلَّا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله. وهو عاجز عن الكلام عن عمل الله.. إذ الكلام عن عمل الله هو ما يقوم عليه اللاهوت.(٢٤)

ويرى **علي سامي النشار**- مفكر مصري- في هذا الاتجاه الذي يسمي أصحابه بالتطوريين انهم طوقوا أنفسهم بمنطق التطور في تصور تاريخ الأديان إذ « حلو المشكلة في ضوء تحليلهم لتطور الحياة الإنسانية نفسها، من الأدنى إلى الأسمى، فكما أن التطور يسود الحياة البيولوجية للإنسان، فإنه يسود أيضا الحياة العقلية، إن الكائن ينتقل- طبقًا لقانون التطور- من ماهية أدنى إلى ماهية أسمى، ومن نوع سافل إلى نوع أعلى فمن الأولى إذن أن يتطور في حياته الفكرية وأن تنتقل من طور إلى طور حتى تصل إلى كمالها النسبي فما زال في مراتب الكمال المطلق درجات لم تصل الإنسانية إليها بعد. والدين عندهم ناحية من النواحي الإنسانية الفكرية، بدأ مع الإنسانية في سذاجتها، وتطور معها في درج الحياة حتى وصل إلى كماله الحالي.»(٢٥)

وهكذا فقد يذهب هؤلاء بحسب

نظرياتهم إلى اعتبار أن الصورة الأولى للعبادة انبتت على الوثنية والشر، ثم تطورت نحو التوحيد. لكنهم صُدموا بالكثير من الأتنولوجيات[٢٦] والدلالات المشيرة إلى بداية التوحيد في النزوع والظواهر الدينية، إذ تولدت نظرية اعتبرت أن القاسم المشترك عند كل المجتمعات البدائية هو وجود فكرة الله الواحد.. ومن هنا زعموا أن الأصل هو الوحدانية، لأنها تعبر عن حقيقة نفسية راسخة في وجدان الإنسان. وهذا ما عبر عنه القرآن بالفطرة.[٢٧]

المطلب الثالث: التأليهيون.

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر وأن هذه العقيدة لم تنفك عنها أمة من الأمم في القديم والحديث.[٢٨] ومن ثَّم ، فان الدين هو ظاهرة نشأة من مصدر إلهيّ. ونسب هذا الاتجاه فكرة التوحيد في صورتها الكاملة إلى اليهودية والمسيحية والإسلام.

وقد شغلت دراسة الأديان ومعتقدات الشعوب بمللها ونحلها اهتمام علماء المسلمين، ولاسّيما المجاورة لهم[٢٩]، فصنفوا فيها دراسات جادة، فاقوا فيها ما أنتجه اليهود والمسيحيون.[٣٠] إلَّا أنها لم تصل إلى أن تكون فرعًا علميًا مستقلًا، نتيجة لعوامل تاريخية وسياسية واجتماعية. فالطرح الموضوعي والتوصيف العلمي في فضاء الصراع وتداعياته مجرد وهم.[٣١] نعم شكلت بذاتها مادة معتبرة للشروع في للقيام بهذا العمل.[٣٢]

وقد تبنوا أصحاب هذا الاتجاه «نظرية «الوحي البدائي» التي تنادي بها الأديان، والتي حاول كثير من علماء الدين أن يثبتوا بدء الإنسانية بدين الوحي الحقيقي. وأن هذا الوحي أقام فكرة « الله» في نفس الإنسان ولكن الخطيئة الأولى أخفت تلك الحقيقة عن البشر. فلم تصل إلى فكرة التوحيد إطلاقا « فكرة الله» أو فكرة « إله السماء»[٣٣]

ويرى علي سامي النشار انه لم تنشأ أبحاث مختلفة تعرض لتاريخ فكرة إله السماء، على ما في هذه الفكرة من ثراء وخصب تاريخي علاوة على فائدتها الهامة لتاريخ

الأديان. وهو ما لاحظه فوكارت (Foucart) أيضًا، إذ كتب مقالًا هاما عن " Sky and Sky- Gods " في دائرة معارف الأخلاق والدين، أشار فيه إلى أن هذا الموضوع لم يدرس في ذاته دراسة وافية. ثم ظهرت أبحاث بعد ذلك عن فكرة إله السماء في الفيلولوجيا الهندية الجرمانية. وقد كشفت الفيلولوجيا المقارنة لتلك اللغات عن وجود "إله السماء الأسمى".(٣٤)

وقد ظهرت فكرة نشأة الدين من مصدر إلهي بعد ذلك عند الألمان، وذلك عند شنج في كتابه « فلسفة الميتولوجيا» وقد ذهب إلى أن فكرةً عن التوحيد غامضة وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى. ولكن هذا التوحيد لم يتحقق بوضوح من حيث هو. ومن هنا انتقلت الإنسانية

إلى التعدد والشرك، وهامت في بحار من الأساطير عن تعدد الآلهة وتكثرها. (٣٥)

وانبسطت الدراسات والأبحاث في هذا الاتجاه عند المفكر **الاسكتلندي لانج**، وتعاقب عليه باحثون من أمثال شميت، وشرودر، وكروير وغيرهم، ليطوروه ويدفعوه إلى الإمام.

إذ يعتقد لانج أن العنصر الديني عند البدائيين متوفر، وفي حالة من الطهارة والنقاء الكاملين، وسيادته جبارة على الفكر البدائي الأول. ثم تلا ذلك ظهور العنصر الأسطوري فأخفى وراءه هذا العنصر الجميل. أما عن علاقة العنصر الإلهي الأعلى بالعنصر الأسطوري الأدنى، **فيقرر لانج** انها علاقة تناقض مطلق، فالأول عقلي وسام بينما الآخر غير عقلي ومنحط. ظهر الأول عن الفكر الإنساني وهو نتاج التأمل والنظر، ويدفع إليه الاستسلام العقلي، بينما الثاني نتاج المخيلة، وتدفع إليه النزوات المضطربة.(٣٦) لينتهي **لانج** بعد أبحاث غنية بالمعرفة إلى أن المسيحية والإسلام ظهر فيهما التوحيد في أجلى صوره، غير عالق بشوائب العنصر الأسطوري الذي شوه جماله الأول.(٣٧)

وكانت الاستفادة من علوم مقارنة الأديان ومناهج البحث التاريخي والنفسي والانثروبولوجي كانت

حاضرة، وان تفاوتت مستوياتها من مجال لآخر، ومن ذلك النظرية الانتخابية التي وضعها سودربلوم والتي ترى» ان لفكرة الله أصلًا ثلاثيًا، وكذلك كان تطوُّرها. إننا نجد عند البدائيّين، بالتساوق، عبادة حيويّة المادة أو العبادة الروحيّة. وتعد تلك العبادة الموجودات حيّة ذات صبغة روحيّة، ثم نجد القوى اللاشخصية (المانا) مرتبطة بفكرة التابو أو اللامساس، وأخيرًا، فكرة الآلهة الخالقة... وقد خرج الدين من هذا الأصل الثلاثي، على نسق ثلاثي من التطور؛ من الآلهة العظمى خرجت الآلهة السماوية- وهذا من الإله العظيم عن الصين. ومن المانا خرج مذهب وحدة الوجود مع البرهمانا الهندي، ومن المذهب الحيوي خرج أخيرًا التوحيد اليهودي.» [٣٨]

المبحث الثاني: نظريات نشأة الدين.

قدمت الدراسات الحديثة ومناهجها مجموعة من النظريات، التي اشتغلت في حفريات النصوص التاريخية المهتمة في نشوء الأديان، وقد تعدّدت واختلفت فيما بينها، تبعًا للمدرسة والمنهج المتخذ في فهم الظاهرة الدينية، ومن أبرز هذه النظريات بنحو الإجمال أضعها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: النظرية الطبيعية.

لم تكشف لنا مستندات البحث التاريخي الثقافية عمّن أسند الدين إلى مؤثرات الطبيعة قبل **تيتوس لوكريشيوس** (Titus Lucretius)- الفيلسوف والشاعر الرومانيّ- (ت٩٤ ق.م)، فهو بحسب ما وصل من إلينا أوّل من ربط بين التعاليم الدينيّة وبين الخوف من مظاهر الطبيعة.

يقول لوكريشيوس-(ت٩٤ ق.م) " أنّ الخوف هو الذي خلق الآلهة في البداية "،[٣٩] ويرى **ويل وآريل ديورانت**- الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي صاحب كتاب قصة

الحضـارة- أن الخـوف مـن القـوى المخبـوءة في الأرض والأنهـار والمحيطـات والأشـجار والسـماء هـو منبـع الظاهـرة الدينيـة في وجـود الإنسـان. وهكـذا صـار الديـن العبـادة الاسـتعطافية لهـذه القـوى عـن طريـق القرابـين والعتويذ والصـلاة. ولم يصبح الديـن قـوة فعالـة، إلَّا حـين اسـتخدم الكهنـة هـذه المخـاوف والشـعائر في تدعيـم الأخـلاق والقانـون.(٤٠)

ويُعـدّ **ماكـس مولـر** أهـمّ أركان هـذه النظريـة، إذ يُرجـعُ مولـر نشـأة الديـن إلى أفعـال قويـة مارسـتها الطبيعـة عـلى الإنسـان، فأثارتـه، ويـرى أن ثمـة مرحلتـين في نشـأة الديـن: الأولى تكمـن في التأمـل، والعجـب، والدهشـة، التـي دفعـت الإنسـان إلى التفكـير في أنـه محـاطٌ بقـوى مسـتقلة عـن إرادتـه، والمرحلـة الثانيـة: هـي التعبـير عـن هـذا التفكـير عـن طريـق اللغـة، وقـد عـبّر الإنسـان عـن هـذه الطبيعـة وقواهـا في اسـتخدامات لغوية كثـيرة انفصلـت عـن التعبـير المبـاشر بواسـطة المجـازات، ثّـم أصبحـت هذه المجـازات قائمـة بذاتهـا، فتحوّلـت إلى آلهـة، ولا سـيَّما مـع تطـور اللغـة، وابتعادهـا عـن مرحلـة تكـوّن تلـك المجـازات لغويًـا، وهكـذا فرضـت اللغـة عـلى الطبيعـة علـما خياليـا مـن الكائنـات الروحيـة، التـي أصبحـت محرّكـة للطبيعـة، وجوهـر المعتقـد الدينـي.(٤١)

أمـا **العـالم جيوفنـس** (Jevons)، فقـد رأى " أنّ التأمـل والنظـر في الظواهـر الطبيعيـة والعاديـة لا يكفـي لإثـارة الفكـرة الدينيـة، وإنّـما الـذي يثيرهـا هـو الطبيعـة الشـاذة العنيفـة. فهـذه الحـوادث الرهيبـة تبعـث الفـزع والخـوف في نفـس الإنسـان، وتجعلـه يسـتفسر عـن مصدرهـا، فينسـبها إلى قـوة خفيـة غيبيـة، وهـذه القـوة الخفيـة هـي التـي تسـير الألم، ولا بـدّ مـن العمـل عـلى إرضائهـا بتقديـم الهدايـا والقرابـين والأضاحـي." (٤٢)

إلَّا أنّ **البعـض قـد ناقـش ونقـد هـذه النظريـة** وأبـدى ملاحظاتـه عليهـا، ومـن هـذه المناقشـات:

أولًا: إننـا لـو افترضنـا جنـوح بعـض الأمـم والمجتمعـات نحـو الديـن بتأثير الخـوف والرغبـة، فـإنّ هـذا لا يعنـي تعميـم مثـل هـذا المنشـأ إلى حـالات التديّـن الأخـرى عنـد شـعوب تختلـف

في بنيتها الفكريّة والإيمانيّة، ومن ثَّم، القول إنّ كل المؤمنين يفعلون ذلك رغبة منهم في التغلّب على مخاوفهم. هو قول لا تتوفر له الأدلة الكافية في الإثبات والتبني.[٤٣]

ثانيًا: تنطلق هذه الرؤية في تفسير نشأة الدين التي تُسمى أحيانًا التفسير العلمي للدين (the scientific study of religion) إلى فرضيّة حاصلها أنّ الدين يفتقر إلى المناشئ الفطرية والعقليّة؛ ولو افترضنا في المقابل العثور على مناشئ للدين في فطرة الإنسان وفي طريق تفكيره العقليّة، فإنّ هذه النظريّة سوف تتهاوى وتخسر مصادرها التي انطلقت منها. وهذا ما ذهب إليه الشيخ مرتضى مطهري في مناقشته، يقول: " يرى هؤلاء أنّ الاعتقاد بوجود الله وغيره من المفاهيم الدينيّة، يشبه الاعتقاد ببعض الخرافات مثل التشاؤم من بعض الأرقام، كما تتشاءم بعض الشعوب من العدد ١٣، وبعد افتراضهم التشابه في المنشأ بين هذين الاعتقادين، يعمدون إلى تبرير هذين النوعين من الاعتقاد. وعليه، فإذا توفّر للنوع الأول من الاعتقادات مبرّر منطقيّ أو فطريّ فإنّ هذا التفسير لنشأة الدين سوف يتهاوى."[٤٤] **وهذه المناقشة تصلح أن تثار على جميع النظريات التي سنقدمها في هذا المبحث.**

ثالثًا: ان الخوف قد يكون سببًا من أسباب يقظة الفطرة- وهي النظرية المطروحة في الفكر الإسلامي- في نفس الإنسان» فبعض الناس تستيقظ فطرةُ الدين في حياتهم بسبب خسارة وبلاء نتجا عن فقدان عزيز، وبعضهم بسبب تأمُّلاتهم في الآفاق، وبعضهم بسبب تأمُّلاتهم في أنفسهم، وآخرون بسبب تأمُّلاتهم العقليّة، أو وجدانهم الأخلاقيّ، أو الألفة الاجتماعية وهيمنة سلطة الجماعة، أو الاهتداء إلى نور الرسالات، أو ايّة واحدة منها، لتكون هي – حصرًا- العلّة والسبب لنشوء الدين، أو حتّى ظاهرة التديُّن. أمّا الأصل في الدين، فهو وجود أصيل في ذات الإنسان، خُلِقَ في هذه الذات الإنسانيّة من قِبَل خالقها، ليُشكّل الصيغة الإلهيّة لاستخلاف الإنسان على

الأرض.»[٤٥]

رابعًا: لا ريب أنّ الدين يؤدّي دورًا مهمًّا في الحدّ من مخاوف الإنسان ويساعده في تجاوز بعض الحالات النفسية العصيبة التي يمرّ بها؛ ولكن ثمّة بونًا شاسعًا بين مساعدة الدين في هذا المجال وبين إسناد الدين إلى مثل هذا الخوف وهواجسه.[٤٦]

المطلب الثاني: النظرية الاجتماعية.

يقف **إميل دوركايم**(ت ١٩١٧م)- عالم الاجتماع الفرنسي- على رأس المدرسة الاجتماعية في تفسير نشوء الأديان، ويوجّه في بادئ الأمر، نقدًا لبعض النظريات، ولا سيَّما نظرية ماكس مولر الطبيعية اللغوية، إذ يراها أنها تقيم الدين على أسس حسية فيزيقية تنتهي بها إلى شبكة مجازية لغوية. ومن ثَّم، فانها تهرب بالدين عن طبيعته الاجتماعية. ومن هنا انطلقت دراسة دوركهايم والتي استهدفت المجتمعات البدائية، وعينته كانت سكان أستراليا. فقد أسهب في دراسة (الطوطمية الاسترالية)[٤٧]، التي شكلت معطيات أبحاثه ونظريته، إذ يرى أنّ كلّ قبيلة تتألف من مجموعة عشائر(clan) وكلّ واحد من هذه العشائر لها طوطمها الخاصّ بها، وهذا الطوطم قد يكون نباتًا أو حيوانًا أو أي شيء غير حيّ. والعشيرة هي من تضفي على هذا الطوطم القداسة وتجعله رمزًا لها. وبعبارة بديلة إن تقديس هذه الأشياء هو في حقيقة الأمر تقديس للعشيرة نفسها، وأنها عبارة عن رموز تشير إلى العشيرة. فالطواطم ورموزها إذن هي بمنزلة الأعلام التي تتخذها الأمم الحديثة رمزًا لها.[٤٨] ولكل طوطم مجموعة من التابوات (المحرمات) المرتبطة به والتي تعبر العشيرة عن احترامها لطوطمها.

ويرى **دوركهايم** أن هذا النظام قد انبعث من تلقاء نفسه من العقل الجمعي وأنه حقق فوائد اجتماعية ذات أهمية كبيرة. فالحياة الاجتماعية لا تستقيم إلَّا إذا كان المجتمع ونظمه وأوامره ونواهيه موضع تقديس الإفراد وإجلالهم. والنظام الطوطمي كان وسيلة لتمرين الأفراد

وترويضهم على هذا التقديس لتقوية أواصر ارتباطهم بمجتمعهم، فتسهل بذلك قيادتهم للحياة الاجتماعية.[٤٩] والدين بالنسبة إليه، «هو تعبير مجازي عن المجتمع نفسه. وإذا أردنا دقّة أكثر، نقول: إنه تعبير مجازي عن ظروف الحياة، التي لا مفرّ منها في المجتمع»[٥٠] فالإنسان عندما، كان يشترك مع مجموعة من الناس في عبادة كائن معين، فهو إنما يعني، بذلك عبادة ذلك المجتمع، الذي ينتمي إليه، ويلخص لويس مير نظرية دوركهايم بعبارة (الله هو المجتمع في نظر دوركايم). «لقد قامت الطقوس وإجراءات التحريم (التابو) مهادًا اجتماعيًا لنشوء الأديان، إذ قدمت الحياة الاجتماعية مادة أولية أساسية لنشوء الأديان، ودليل دوركهايم على ذلك أنّه ليس ثمة أديان فردية، ولذلك ظهرت الأديان مع ظهور المجتمعات.»[٥١] لقد وجهت لهذه النظرية ضفيرة من **الملاحظات والإشكالات** المنهجية في تفسيره، ومنها :

أولًا: ان هذه النظرية استندت إلى معطيات القبائل المحلية الاسترالية، أي أنها أخذت عينة اجتماعية خاصة وعممتها على مجمل الظاهرة الدينية في العالم. ومن ثَّم، فلا دليل واضح في أن الطوطمية التي عرفتها مجتمعات أستراليا هي أصل الدين ومنشؤه.[٥٢]

ثانيًا: ان دوركهايم لا يرى أصالةً للفرد، بل يرى المجتمع هو الأصيل، إذ لا يبقي أي هوية للفرد، في حين أن الأمر ليس كذلك. فإنّ الإنسان يمتلك طاقات فردية مستقلة، ولا يمتلك المجتمع إلَّا أنّ يوظفها ويطورها ويوفر أسباب رُقيّها أو سقوطها. وإلَّا كيف يمكن لدوركهايم أن يجيب عن نفي الهوية والاستعدادات الخاصة للأفراد، ومن بينها الأمور الآتية[٥٣]:

أ- كيف يتم تفسير الثورات والتحولات التي تحدث على طول التاريخ بكثرة، وهي مغايرة- بطبيعة الحال- للمسار العادي والطبيعي للمجتمعات (وإلَّا لما صحّت تسميتها بالتحوّل والتغيير) ؟!

ب- إن الشعور بالاختيار والمسؤولية التي هي من أهم المشاعر البشرية، لا تعدو أنّ تكون

مجـرّد أوهـام- وفقًـا لدوركهايـم-؛ إذ الفـرض عـلى كل فـرد إنـما هـو مـن صنـع مجتمعـه، وهـذا يعنـي أنـه مكـره ومجـبر عـلى قبـول مـا يمليـه عليـه المجتمـع.

ج- كيـف يمكـن تفسـير الاكتشـافات والإبداعـات التـي تـبرز في المجتمعـات للمـرة الأولى، مـع الأخـذ بنظـر الاعتبـار عجـز شـؤون الحيـاة في المجتمـع عـن إيجادهـا أو تعيـين كيفياتهـا ؟!

ثالثًـا: يحـاول دوركهايـم إثبـات نظريتـه بالانطـلاق مـن فرضيّـات لم تثبـت، ومـن تعريـف محـدّد يتبنّـاه للديـن غـيره. مثـلًا يعـرّف الديـن في أوائـل كتابـه " الإشـكالات الأساسـية للحيـاة الدينيـة" بأنّـه" نسـق موحَّـد مـن المعتقـدات والممارسـات التـي تتصـل بـشيء مقـدَّس." مـن ثَّـم، يعمـد بعـد ذلـك إلى خلـق علاقـة وثيقـة بـين الأمـور المقدّسـة والأمـور الاجتماعيّـة. ومـن الواضـح عـدم صحّـة الاسـتناد إلى الفرضيّـات لتأسـيس النظريّـة. وفي حالتنـا هـذه مـع دور كايـم لا يسـمح المنهـج العلمـيّ بـأن نفـترض أن الديـن هـو نسـق مـن أعـمال تتصـل بالمقـدس، ثّـم نربـط بـين المقـدّس والاجتماعـيّ، وبعـد ذلـك نصـل إلى النتيجـة المرجـوّة، وهـي: الديـن ليـس شـيئًا سـوى الحاجـات الاجتماعيّـة.(٥٤) زيـادة عـلى ذلـك أن عـدد مـن علـماء الانثروبولوجيـا يدّعـون أنّ وجـود جماعـات إنسـانيّة لم تعـرف الفصـل ولا التمييـز بـين المقـدّس وغـير المقـدس، والمقـدّس نفسـه قـد يفقـد بعـده الاجتماعـيّ.(٥٥)

رابعًـا: يـرى دوركهايـم أنّ الإلـه وسـائر التعاليـم الدينيّـة هـي انعـكاس للوجـدان الجمعـيّ لعشـيرة، أو جماعـة بعينهـا؛ فـإذا صـحّ هـذا كيـف يـبرّر دوركهايـم وجـود قوانـين عامّـة وعالميـة تقرّهـا الأديـان كلّهـا وتخاطـب البشريـة كلّهـا ولا توجـه خطابهـا إلى جماعـة محـدّدة ؟(٥٦)

خامسًـا: أهمـل دوركهايـم إهمـالًا باتًـا العامـل الفسـيولوجي للإنسـان في تكويـن الديـن، ولهـذا العامـل آثـاره التـي لا يمكـن جحدهـا. إن الحيـاة الاجتماعيـة غـير قـاصرة عـلى الإنسـان، وإن بعـض الحيوانـات تحيـا حيـاة اجتماعيـة منظمـة، ومـن الأمثلـة عـلى هـذا- جماعـات مـن الفيلـة

تحيا حياة جمعية. كذلك أنواع من الشمبانزي والقردة، وكذلك النحل والنمل، غير أنّه ليس هناك أي دليل على وجود حياة دينية لدى تلك الأنواع. والإنسان وحده- من بين الأنواع التي تعيش في جماعة- هو الذي ظهر الدين في تاريخه. أليس هذا يثبت أن لتركيب الإنسان العضوي أو الفسيولوجي في نفسه أثرًا في انبثاق الدين ؟ إن الدين ليس مرتبطًا بالجماعة، إنه مرتبط بالإنسان. ولذلك كان الدين ظاهرة إنسانية. ويمكن ملاحظة ذلك، فثمة أديان تتلاءم مع الحياة الاجتماعية، غير أن هناك أديانًا لا تتحقق فيها هذه الميزات الاجتماعية، بل تكاد تكون صورًا فردية، والمسيحية مثال واضح، على هذا الدين الفردي الصوفي.(٥٧)

المطلب الثالث: النظرية الفلسفية.

تتعدد القراءة الفلسفية للدين بتعدد الفلاسفة، إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة على تحديد الدين ونشأته، فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانًا واحدًا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي.(٥٨)

لقد قدمت الفلسفة منذ بداياتها قراءتها للدين ونشأته، ومن أبرز الفلاسفة الذين قدموا نظريتهم التي اتسمت بالشمول في المعالجة، وأثرها في الوسط الفلسفي ما بسطه الفيلسوف الألماني **هيغل(ت١٨٣١م)**، إذ يرى بمفهوم جدلي أنّ الدين يقع ضمن جدل الروح المطلق، الذي هو نتاج للصراع بين الروح الذاتي، والروح الموضوعي. والروح المطلق هو الروح الحرّ اللامتناهي تمامًا، الذي ظهر عند الإنسان في ثلاث مراحل، وهي: الفن، الدين، الفلسفة. (٥٩) وهكذا، فإن الفنّ بوصفه المرحلة الأولى، هو « أدنى الصور التي يدرك فيها الخالد الأزلي، وأقلّها اكتمالًا. أمّا الصورة، التي يتشكّل فيها الدين، فهي تأتي في مرحلة أعلى تالية. لكنّ الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وفضلًا عن ذلك، ما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلّا شيئًا واحدًا، فحسب، فإنّ علوّها النسبي، أو انخفاضها

النسبي، إنّما يرجع، في النهاية، إلى الصورة. فالدين يتضمن الحقيقة الأساسية التي تتضمنها الفلسفة، لكنّه يعبّر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة.»[٦٠]

ويرى **هيغل** أنّ الدين مرّ بثلاث مراحل كبرى؛ هي: الديانة الطبيعية، الديانة الفردية الروحية، الديانة المطلقة أو المسيحية.

أما الديانة الطبيعية، فتدلّ على الجوهر، أو القوة، التي تشمل الديانة المباشرة، أو السحر، ثم الديانة الجوهرية، إذ يتمّ تصورّ إله على أنّه جوهر، ويعبّر عن هذا بمذهب وحدة الوجود، أو الإلوهية الشاملة التي تمثلت بثلاث مراحل، هي: الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية. وتنتقل فكرة الجوهر إلى فكرة الروح خلال ثلاث ديانات أخرى هي(الزردشتية، والسورية والمصرية).

أما الديانة الفردية الروحية، فتضمّ ثلاث ديانات هي : اليهودية، واليونانية، والرومانية، ثمّ تأتي الديانة المطلقة، التي هي المسيحية(عند هيغل)، وإذ يكشف الإله عن نفسه تمامًا.[٦١]

ويرى هيغل أنّ الدين نشأ عندما كان العقل وحده أمام الطبيعة، إذ كان لا يزال أقل من الروح، ولم يكن باستطاعته السيطرة على الطبيعة، ولم يكن هذا العقل يفصل بين ما هو كلي(الله)، وما هو جزئي(الإنسان)، ولذلك فقد تمثّل، أولًا، في صورة السحر، « التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أعني الوحدة التي تظهر تمايزَ أو توسُّط الجانبين، ولأنّه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يُسمَّي الدين المباشر.»[٦٢]

وقد **نوقشت هذه النظرية ونقدت** بوجوه، ومنها:

أولًا: ذهب لودفيغ فيورباخ (ت ١٨٧٢م)- الفيلسوف والانثروبولوجي الألماني إلى أنّ فلسفة هيغل وقعت في خطأ قاتل، وهي إضفاء الصفات التي تليق بالإنسان على موجود أجنبيّ غريب هو الروح المطلق أو الله بنوع من الإسقاط. وهو يرى أنّ من علامات» الاغتراب» وأعراضه، أنّ يُسقط الإنسان صفات كالخير، والجمال، والحقيقة، والحكمة

التي هي صفات للإنسان نفسه، أن يسقطها على موجود آخر، وينحني أمامه تعظيمًا واحترامًا.[٦٣]

ثانيًا: الاطلاع على فلسفة هيغل وموقفه من الدين يحكي أنّ مهمته كانت الدفاع على المسيحية وتبريرها عقليًا إذ قام بتبرير العقائد كلها وخاصة التثليث كما برر وجود الكنيسة، كما لديه الكثير من الأفكار البروتستانتية ويرى **حسن حنفي** أن فكر هيكل لا يخلو من عنصرية وقومية، بعد توصيفه للدين المسيحي بأنه الدين المطلق، وكل ما عداه ديانات محددة، كما اعتبر الإمبراطورية الجرمانية هي وريثة الحضارة الإنسانية، وان كل ما عدها من حضارات هو مجرد مقدمات لها، ومن ثَّم جعل هيجل. كل شئ نصيب المسيحية الغربية أو في الحضارات الأوربية.[٦٤]

المطلب الرابع: النظريّة النفسيّة.

يقف **سيغموند فرويد(ت١٩٣٩م)- عالم النفس النمساوي-** على رأس من بذلوا جهودًا جمَّةً لتقديم تحليل نفسيَّ للظواهر الثقافية، ومن بينها الفنّ والأدب والدين، لكن تفسيره للدين ونشأته أثار الكثير من الدراسات والتساؤلات.

وقد طرح فرويد تحليله النفسي للدين في كتبه الأربعة: الطوطم والمحرّم(١٩١٤م)، ومستقبلُ وهْم (١٩٢٧م)، والحضارة وكُروبُها(١٩٣٩م)، وموسى وعقيدة التوحيد(١٩٣٩م). وبشكل عام يتحصل من مجمل كتبه هذه تفسيران لنشوء الدين، **الأول:** أنّ الدين عصابٌ[٦٥]وسواسيٌّ وهو أثر جماعيّ. إذ قارن بين الدين والطفولة،» فالمعتقدات الدينية القائمة، اليوم، تحمل معها طابع الأزمان الأولى، التي أنتجتها، عندما كانت الحضارة طفلًا يحبو، وهو يرى أنّ العزاء، الذي تجلبه لا يستحقّ الثقة، فالدين، والحالة هذه، هو مرحلة في تطوّر الحضارة ينبغي تجاوزها، مثلما يتجاوز الفرد أحوال الطفولة العصابية في طريقه نحو النضج، وبتعبير آخر، إنّ الدين ظاهرة عصابية على المستوى العام تُعادل الظاهرة العصابية على المستوى الخاص. إنّه نوع

من العصاب الاستحواذي، الذي يصيب الجماعة.» [٦٦] فهو يرى وجود سمات مشتركة بين المتديّنين والعصابيّين. ومن ذلك أنّ هاتين الفئتين تعمدان إلى القيام بما تقوم به من أفعال على شكل نموذج، وكلاهما يشعر بالذنب، كما أنّ العصاب والاضطرابات النفسيّة لها جذور في كبت وقمع الرغبات الجنسيّة، والدين يدعو الإنسان إلى تغلّب الأنانيّة والغرائز الشخصية. [٦٧]

الثاني: أنّ الدين هو الشعور البشري بالضعف، ومن مخلفات الضعف والخوف الطفوليّين، هو الحاجة إلى حماية الأب والتبعية الأصيلة له. فنحن قد تعلّمنا من خلال تعلّقنا القلّبيَّ بالله والخضوع له، والتضرّع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم – أو الآلهة المتعدّدة – في النظم الإيمانية أنْ نتخلّصَ من وحشة الدنيا المخيفة. فللآلهة وقوانينهم سلطة وسيطرة على العالم، لكنّ البشرَ تُركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إنّ المسؤولية عن تهدئة الآلهة، والعثور على طريق السعادة، تؤدّي إلى الأخلاق الدينيّة وإلى مجموعة من الأوامر والنواهي، التي يجب أن يذعن لها الفرد، ويتأقلم معها. لذا فإن التعاسة والتبعية في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأب، تنتقل إلى حياة الكبار، وتحل معها علاقة الفرد المؤمن بربه. إذا الإيمان بالسلطة الخيرة للعناية الإلهيّة، يحمينا من شرور هذا العالم. فالدين هو الذي يعطينا هذه الضمانة. [٦٨]

ويعمل فرويد على الربط بين كلّ عناصر الطفولة الجنسية وبين العناصر الدينية، بوصف الاثنين يقعان في الماضي، فالدين هو الماضي الجماعي للبشرية، والطفولة هي الماضي الفردي للنوع الإنسانيّ. [٦٩] فهو يرى أن الأبناء تتكون لديهم ميول تجاه أمهاتهم، وهم في مرحلة الطفولة يرون الأب منافسًا لهم. والأمر عينه ينشأ عند البنت لكن ميلها ورغبتها تجنح نحو الأب وترى في الأمّ منافسا لها. ويرى فرويد أنّ الإحساس بالتنافس هو الذي يجعل الولد يخشى أباه ويخافه.

ويتجاوز تفسير الخوف من الأب إلى تفسير خوف الأطفال من بعض الحيوانات، وأنّ لخوفهم هذا جذورًا في شعورهم بالمنافسة مع الأب.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى فرويد أنّ دعم الأب ودفاعه عن ابنه هما خدمة لا يمكن إنكارها وغضّ النظر عنها، وينتج عنها محبّة للأب في قلب الابن. ومن هذه العاطفة المزدوجة (الحبّ والكره) يولد الإيمان بوجود الله؛ هذا الإله الذي هو من جهة أهلل للمحبّة، ومن جهة أخرى أهل لأن يُخشى منها ويُتّقي. والصفات التي يضيفها الإنسان على الله هي من اختراع الإنسان نفسه، وتُنسب إليه من دون وعي بشكل من أشكال الإسقاط.(٧٠)

إن تحليلات فريد وشرحه للدين، قد **تعرّضت للنقد والملاحظات**، ومنها:

أولًا: تعرّض منهج فرويد في التحليل النفسيّ لانتقادات من شخصيّات علميّة لامعة، وبخاصّة لجهة اهتمامه المبالغ فيه بالغريزة الجنسيّة. ومن أقوى الاعتراضات التي وجَّهت إلى فرويد أنّه لا يمكن أن نستنتج من معاينة عدد من الأشخاص ذوي السلوك المَرضيّ نظريّةً عامّةً ثمّ نطبّقها على العالم كلّه.(٧١) كما أن فكر فرويد نفسه قد تشكّل في إطار البيئة الثقافية اليهوديّة المسيحية، ولا يمكن لنظريّات تشكّلت في بيئة خاصّة أنّ تُعمّم على بيئات ثقافية أخرى، وأديان مختلفة.(٧٢)

ثانيًا: يعتقد كارل غوستاف يونغ- الملحلّل النفسي السويسري- الذي كان من أصدقاء فرويد وتلاميذه، أنّ الدين ليس مرضًا نفسيًّا بل على العكس تمامًا هو بديل عن المرض النفسيّ. لما يقدمه من خدمات في التغذية النفسية، والتماسك الاجتماعي.(٧٣)

كما ويقول غوستاف يونغ في نقده لنظرية فرويد الجنسية، التي هي أساس تحليله حول الدين :» إنّ العقيدة المذكورة تبيّن جانبًا من جوانب الواقع فحسب؛ لأنّ الإنسان لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسيّة، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي عالم الحياة مثلًا، أنّ غريزة الغذاء مهمّة كالغريزة الجنسيّة في المجتمعات البدائيّة، على الرّغم من

دور الجنس. للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائيّ وأقوى ميوله.. هناك مجتمعات أخرى قائمة أيضًا – المقصود المجتمعات المتحضرّة- تؤدّي السلطة فيها دورًا أكبر من دور الجنس. والملاحظة أنّ عددًا كبيرًا من التجّار والصناعيّين لديهم عجز جنسي؛ لأنّهم يصرفون معظم طاقاتهم في الأنشطة التجاريّة والأعمال الإداريّة، وهم يولون هذه الأعمال أهميّة أكبر من الأمور والقضايا المتعلّقة بالمرأة.»[٧٤]

ثالثًا: يتّفق فرويد مع سائر ملحدي القرنين التاسع عشر والعشرين، في معارضة الأديان الإلهيّة وكلّ ما تدعو إليه هذه الأديان، ومن هنا عمد كما غيره إلى فكرة التوحيد وأعادها إلى أصول طوطمية وقرّر أنّ المجتمعات البشريّة انطلقت من الشرك الطوطمي لتصل إلى التوحيد الذي نعرفه في الأديان التوحيديّة. والحال كما يرى بعض علماء الاجتماع، أنّه لم يقم دليل مقنع حتّى الآن يسمح لنا بأنّ نجزم أنّ الطوطمية هي الشكل الأوّل للأديان الذي تطوّر إلى أنّ وصل إلى شكله الذي تجلّى في الأديان التي نعرفها اليوم.[٧٥]

رابعًا: إنّ فرويد يقرّ هو نفسه عن إدراك حالات الانخطاف والوَجْد، والتجارب الروحيّة والعرفانيّة، في حين أنّ هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينية. حين أرسل فرويد نسخةً من كتابه « ومستقبلُ وهْم»، الذي يُنكر فيه الدين إلى « رومان رولان»، صرح هذا الأخير أنّ فرويد لم يفهم المصدر الحقيقيّ للمشاعر الدينيّة.[٧٦]

المبحث الثالث

الدين ونشأته في تفسير الميزان

بعد أن وقفنا على مجموعة من النظريات المهمة بمدارسها المتعددة والتي بحثت في نشوء الأديان نتوقف عند السيد الطباطبائي، محاولين معرفة نظرته للدين كتعريف وماهية. ثم بيان الدافع الديني عند الإنسان ونشأته.

وفي ما يتعلق بآراء السيد الطباطبائي وقناعاته لمفهوم الدين في تفسيره «الميزان». فقد أشرنا إلى أن تصورات الساحة الإسلاميّة للدين جاءت

على نحويين: **الأول**: النظرة العمومية أو الاستيعابية، المبنية على الفحص النصوصي(القرآني) الداخلي القائم على التعدد في استعمال مصطلح الدين، مع النظرة الخارجية في إطلاق غير المسلمين على أفكارهم وعقائدهم «اسم الدين»، ومن ثَّم وجود الرغبة المعرفية في شمولهم بمثل هذا المفهوم. **الثاني**: النظرة الخصوصية أو التخصصية، المبنية على المضامين والدلالات التي يحملها مصطلح الدين في أنظومة الإسلام المعرفية. وخير من يمثل هذا التوجه هو **العلامة الطباطبائي**، يقول في تعريف الدين: « أنه سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج.»(٧٧)

الدين هنا سلوك ومنهج الهي في التفكير والحياة، فالأفكار والسنن والأنظمة التي نعيشها هي سنن الله وقوانينه، وهي المعبر عنها بالدين. وهذا المعنى يؤكده **السيد محمد حسين الطباطبائي** عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** ﴾(٧٨)، فيقول: «يفيد أن المراد بالدين هو مجموع المعارف والأحكام المشرعة.»(٧٩) وفي مناسبة أخرى يقول العلامة الطباطبائي: « ويستفاد من الجميع أن الدين صبغة اجتماعية حمله الله على الناس ولا يرضى لعباده الكفر.»(٨٠) والصبغة بتعريف **الراغب الأصفهاني(ت٤٢٥هـ)**:» صبغ : الصبغ مصدر صبغت والصبغ المصبوغ وقوله (صبغة الله) إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل المتميز به عن البهائم كالفطرة وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء عمودية يزعمون أن ذلك صبغة فقال تعالى له ذلك وقال (ومن أحسن من الله صبغة).»(٨١)

فالسيد محمد حسين الطباطبائي يرى أن صبغة الله واحدة، والتي ينبغي أن يكون الناس عليها، أما صبغة الناس فهي التي يتخذوها بأوهامهم وميولاتهم. وعليه فالدين القيَّم على الناس هو الذي تلمح

إليه الفطرة، يقول السيد الطباطبائي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٨٢]: «وذلك لكون هذا الدين مهيمنًا على ما فيه خير دنياهم وآخرتهم قيمًا على إصلاح حالهم في معاشهم ومعادهم، وليس إلَّا لكونه موافقًا لما تقتضيه الفطرة الإنسانية والخلقة التي سواه الله سبحانه عليها وجهزه بحسبها بما يهديه إلى غايته التي أريدت له، وسعادته التي هيئت لأجله.»[٨٣]

ومن هنا، يرى السيد الطباطبائي أن اختلاف الأديان والشرائع راجع إلى مراتب الكمال وليس أصل تلك الأديان وماهيّتها. وهو ما أشار إليه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾[٨٤] فيقول:» المعنى إن الدين عند الله سبحانه واحد لا اختلاف فيه لم يأمر عباده إلا به ولم يبين لهم فيما أنزله من الكتاب على أنبيائه إلَّا إياه ولم ينصب الآيات الدالة إلَّا له وهو الإسلام الذي هو التسليم للحق الذي هو حق الاعتقاد وحق العمل وبعبارة أخرى هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام وهو وإن اختلف كما وكيفا في شرائع أنبيائه ورسله على ما يحكيه الله سبحانه في كتابه غير أنه ليس في الحقيقة إلا أمرًا واحدًا وإنما اختلاف الشرائع بالكمال والنقص دون التضاد والتنافي والتفاضل بينها بالدرجات ويجمع الجميع أنها تسليم وإطاعة لله سبحانه فيما يريده من عباده على لسان رسله.»[٨٥]

ثم يضيف: «فهذا هو الدين الذي أراده الله من عباده وبينه لهم ولازمه أن يأخذ الإنسان بما تبين له من معارفه حق التبين ويقف عند الشبهات وقوف التسليم من غير تصرف فيها من عند نفسه وأما اختلاف أهل الكتاب من اليهود والنصارى في الدين مع نزول الكتاب الإلهي عليهم وبيانه تعالى لما هو عنده دين وهو الإسلام له فلم يكن عن جهل منهم بحقيقة الأمر وكون الدين واحدا بل كانوا

عالمين بذلك وإنما حملهم على ذلك بغيهم وظلمهم من غير عذر وذلك كفر منهم بآيات الله المبينة لهم.»[٨٦] وتعبيرًا عن تأكيده للوحدة الدينية الإلهية، يتوقف عند قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ..** ﴾[٨٧] فيقول السيد محمد حسين الطباطبائي: " أن الآية تدل على أن من خاصة الهداية الإلهية أنها تورد المهتدين بها صراطًا مستقيمًا وطريقًا سويًا لا تخلف فيه ولا اختلاف. فلا بعض أجزاء صراطه الذي هو دينه بما فيه من المعارف والشرائع يناقض البعض الآخر لما أن الجميع يمثل التوحيد الخالص الذي ليس إلا حقيقة ثابتة واحدة، ولما أن كلها مبنية على الفطرة الإلهية التي لا تخطئ في حكمها ولا تتبدل في نفسها ولا في مقتضياتها. ولا بعض الراكبين عليه السائرين فيه يألفون بعضا آخر فالذي يدعو إليه نبي من أنبياء الله هو الذي يدعو إليه جميعهم ، والذي يندب إليه خاتمهم وآخرهم هو الذي يندب إليه آدمهم وأولهم من غير أي فرق إلَّا من حيث الاجمال والتفصيل." [٨٨]

استنادا إلى رؤية السيد الطباطبائي في قراءة هذه النصوص فالدين هو الإسلام بمعناه العام، وان كل دين من هذه الأديان له سهم ونصيب من حقيقة الإسلام(الواحدة). وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم وألمح إليه في إشارته إلى أن النبي إبراهيم (ع) كان حنيفًا مسلمًا. قال تعالى: ﴿ **مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾[٨٩]، ويرى السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآية بأن: «اليهود والنصارى جهلوا أنه لا يلزم من كون إبراهيم مؤسسًا للإسلام وهو الدين الأصيل الحق ثم ظهور دين حق باسم اليهودية أو النصرانية وهو اسم شعبة من شعب كماله ومراتب تمامه أن يكون إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا بل يكون مسلمًا حنيفًا متلبسًا باسم الإسلام الذي أسسه وهو أصل اليهودية والنصرانية دون نفسهما والأصل لا ينسب إلى فرعه بل ينبغي أن يعطف

الفرع عليه.»[٩٠]

ومثل هذا الرأي أشار إليه الطبرسي(ت٥٤٨هـ)- مفسر إمامي-، إذ يقول» نزه إبراهيم وبرأه عن اليهودية والنصرانية، لأنهما صفتا ذم قد دل القران والإجماع على ذلك. وهذا يدل على أن موسى أيضًا لم يكن يهوديًا، ولم يكن عيسى نصرانيًا. فإن الدين عند الله الإسلام. واليهودية ملة محرفة عن شرع موسى. والنصرانية ملة محرفة عن شرع عيسى.»[٩١]

كما تعرض السيد الطباطبائي إلى الفروق بين مصطلح الدين والشريعة والملة في القرآن، وعدّ الدين أعم من الشريعة، وان الشريعة متكثرة ومتعددة بخلاف الدين. وقد عالج ذلك عند وقوفه على قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾[٩٢] فقال السيد الطباطبائي: « فنسبة الشرائع الخاصة إلى الدين- وهو واحد والشرائع تنسخ بعضها بعضا – كنسبة الأحكام الجزئية في الإسلام فيها ناسخ ومنسوخ إلى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبد عباده إلا لدين واحد وهو الإسلام له إلا أنه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة وسن لهم سننا متنوعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوعها.»[٩٣]

ثم أردف قائلًا: « وأما الملة فكان المراد بها السنة الحيوية المسلوكة بين الناس، وكان فيها معنى الامالال والإملاء فيكون هي الطريقة المأخوذة من الغير، وليس الأصل في معناه واضحا ذاك الوضوح، فالأشبه ان تكون مرادفة للشريعة بمعنى أن الملة كالشريعة هي الطريقة الخاصة بخلاف الدين، وإن كان بينهما فرق من حيث إن الشريعة تستعمل فيها بعناية أنها سبيل مهده الله تعالى لسلوك الناس إليه، والملة انما تطلق عليها لكونها مأخوذة عن الغير بالإتباع العملي، ولعله لذلك لا تضاف إلى الله سبحانه كما يضاف

الديـن والشريعـة.»[٩٤]

فيتضـح ممـا تقـدم أن الديـن في رؤيـة السـيد الطباطبائـي- المسـتندة إلى المنظومـة القرآنيـة، وليـس إلى الديـن بمطلقيتـه- واحـد لا يتغـيَّر في جميـع الأديـان السـماويّة، وإن المتبـدل والمتغيَّر هـو الشرائـع الإلهيـة. كـما ويمكـن ملاحظـة الآثـار العرفانيـة في هـذه الرؤيـة مـن عنـد حديثـه عـن شـعب الكـمال ومراتبـه، وكـون التجليـات العليـا لا تنـافي المراتـب الدنيـا وصدقهـا. كذلـك لمحنـا ربـط السـيد الطباطبائـي الديـن بأبعـاده الأخرويـة. وإبـراز الديـن بصبغـة تكوينيـة، عـبر عنهـا بالفطـرة الإنسـانية المتجـذرة في كل فـرد. والتـي عـبر عنهـا القـرآن بأنهـا صبغـة الله.

وقـد سـجل البعـض عـلى العلامـة الطباطبائـي وغـيره، انـه تحـدث عـن الديـن القيَّـم، ولم يفصـل بينـه وبـين الديـن غـير القيَّـم، علـما أن القـرآن تحـدث في مناسـبات مختلفـة عـن ﴿**لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ**﴾[٩٥] و﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾[٩٦]. أي أنّ النـص القـرآني تحـدث عـن الديـن (الإسـلام)، وعـن ديـن آخـر هـو ليـس إسـلامًا.[٩٧]

أمـا في مـا يتعلـق **بنشـأة الديـن ودوافعـه** في نظـر العلامـة الطباطبائـي فينبغـي التنويـه إلى أن البعـض يسـتخدم مصطلـح منشـأ الديـن، في معنيـين عـلى الأقـل، وينبغـي الحـذر مـن الخلـط بينهـما، وهـذان المعنيـان هـما: علّـة ظهـور الديـن، والآخـر علّـة ميـل الإنسـان إلى الديـن.[٩٨] ولم يميـز عـدد مـن الباحثـين في هـذا المجـال بـين المعنيـين، وانتهـوا مـن خـلال دراسـتهم في الأسـباب التـي تدعـو النـاس إلى التديـن إلى الحكـم بـأنّ هـذه الأسـباب هـي نفسـها الأسـباب التـي أدت إلى ظهـور الديـن.

وتنطلـق رؤيـة السـيد محمـد حسـين الطباطبائـي إلى أن ميـل الإنسـان إلى الديـن واندفاعـه نحـو التديـن هـما مـن آثـار التأمـل والنظـر العقـلاني والمعرفـة الفطريـة بـالله، فـإن الإنسـان عندمـا يتفكـر في سر الوجـود يـرى أن كل مـا يحيـط بـه آيـة تـدل عـلى الوجـود سـواء كان ذلـك في مـا يولّـد مثل هـذا التفكير اعتقـادًا بـأن مـا يحيـط بنـا عبـث لا شيء وراءه. كالنظـام والانسـجام بـين الظواهـر، والتدبـير المشـهود في المخلوقـات، فهـذه قـد تبـدو في الظاهر

صامتة، إلَّا إنها ضمنًا ووجودًا تحكي عن آله حكيم ومدبر وقادر. يقول السيد الطباطبائي في حديثه عن القرآن وتاريخ التفكير: « وقد عرفت أنه يؤيد الطريق الفطري من التفكر الذي تدعو إليه الفطرة دعوة اضطرارية لا معدل عنها على حق ما تدعو إليه الفطرة من السير المنطقي. والقرآن نفسه يستعمل هذه الصناعات المنطقية من برهان وجدل وموعظة، ويدعو الأمة التي يهديها إلى أن يتبعوه في ذلك فيتعاطوا البرهان فيما كان من الواقعيات الخارجة من باب العمل ويستدلوا بالمسلمات في غير ذلك أو بما يعتبر به.»[٩٩]

ومن ثّم، فان طبيعة الإنسان على مستوى الرؤية والميول، مرتبطة بالله تعالى؛إذ يمكن عدّ معرفة الله والميل إليه من القضايا الفطرية المغروزة في الطبيعة الإنسانية. والمعرفة الفطرية بالله يمكن معالجتها ودرسها في مجالي العلم الحضوري والعلم الحصولي. كما إنّ هذه المعرفة الفطرية تتجلّى في أشكال عدّة مثل: البحث ع الله، والبحث عن الكمال، وعبادة الله.[١٠٠]

واحد المعاني التي يدل عليها مصطلح «المعرفة الفطرية « هو أنّ الإنسان يعرف وجود الله بالعلم الحضوري، وإذا غفل عنه لأي سبب فإن إزالة هذه الغشاوة أو الصدأ عن الحالة الفطرية يعيد الإنسان إلى وعي ما كان يعرفه قبل أن ينساه. بل إنه سوف يتنبه إلى أنّ وجود الله تعالى أوضح من وجود أي شيء آخر. وقد استدل بعض المفسرين[١٠١] لهذا المعنى بقوله تعالى : ﴿ **قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى..**﴾[١٠٢] إلَّا أن السيد الطباطبائي قبل هذا المعنى ورفض استشهادهم بالآية، إذ ذهب إلى انها بصدد بيان مراتب التوحيد، وهو التوحيد في الربوبية، وليست في مقام بيان فطرية معرفة الله.[١٠٣]

ليتضح لنا أن منشأ الدين– الدين القيم كما عرفه– هو عبارة عن مقدمتين: **الأولى**: كلّ إنسان يسعى لنيل الكمال المطلق بدافع فطري، **والثانية**: الكمال المطلق هو الله

وحده، ليستنتج منهما أنّ الإنسان في حالة بحث فطري عن الله حتى لو كان لا يعلم بل حتى لو كان لا يؤمن بالله.(١٠٤)

الخاتمة

ويتضح لنا مما تقدم:

أولًا: إن دراسة تبديات الدين في نشأته الأولى ومكوناته ومظاهره التي واكبت حركة الاعتقاد الديني عبر الزمن، كانت احد الأسباب في تنوع الاتجاهات الباحثة والمشتغلة في تكشيف هذه النشأة ومراقبتها. فالتجربة الدينيّة، أو الحس الدينيّ بوصفه القاع في بناء الظاهرة الدينيّة، لا يمكن تلمسه وملاحقته من الخارج، وإنّما هو تنقيب في داخل الجانب الذاتي من الإنسان، ومن هنا كانت الصعوبة في رسم محددات معرفية لبواعث التدين في الإنسان ومنشأ الدين. نعم قامت النظريات في مراقبة الطقوس والتفتيش في حفريات التاريخ المهتمة في نشوء الأديان، للخروج بسمات جامعة تحدد لنا مقومات وأسباب هذا الظهور الديني الذي رافق حركة الإنسان ووجوده.

ثانيًا: من أبرز الثغرات المنهجية التي طوقت نظريات نشوء الدين وتطوره- باستثناء النظرية الفطرية- هو نظرتها الأحادية أو الاسقاطية في الفهم والتحليل، إذ ان جنوح بعض المجتمعات نحو التدين بتأثيرات معينة كالخوف، أو الضعف، أو الكبت، أو الحاجات الاجتماعيّة لسلطة المقدس، فان هذا لا يعني سحبها وتعميمها على مجمل الظاهرة الدينيّة مكوناتها لشعوب تختلف في بنيتها الفكريّة والإيمانيّة. وهو ما لم تقيم البراهين العلمية والعقلية على إثباته وتعميمه.

ثالثًا: تنطلق رؤية السيد محمد حسين الطباطبائي في مقاربته لنشأة الدين من بعد عقلاني قائم على التأمل والنظر العقلي الفطري المغروز في عمق الذات البشرية، والذي لازم الإنسان منذ وجوده، ودفعه نحو البحث عن الكمال والوجود المطلق. وهذا الوجود لا يتجلى بكامل أبعاد إلَّا بالله، نعم يكمن أن يصاب هذا الوجود

الأصيل والمعبر عنه بـ» الفطرة» بغشاوة، نتيجة لعوامل مختلفة إلَّا أنها قد تستيقظ بالتأمل في الذات والآفاق للاهتداء بنور السماء، أو الخوف والرهبة من مظاهر الطبيعة، أو البلاء في حركة الاجتماع، أو الغربة داخل سلطة الجماعة، كل ذلك عوامل محفزة لنداء الفطرة، ومن دون أن يحدد هذا النداء بمن يؤمن بالله أو ينكره ما دام الأصل في البحث والانشداد نحو الكمال المطلق متوفرة دومًا.

الهوامش:

١- فراس السواح، دين الإنسان، ٣١٢.

٢- سورة النساء ، ٨٢.

٣- يقول ويل وآريل ديورانت- الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي صاحب كتاب قصة الحضارة- : « لقد علّمنا التاريخ أنّ الدين له أرواح عدّة، وكلما فقد واحدةً منها ومات؛ عاد مجددًا إلى الحياة بروح جديدة. وإنّ الله والدين ماتا في التاريخ أكثر من مرّة ثمّ بُعثا من جديد. إخناتون استخدم كل قوى الفراعنة ليقتل دين آمون، لكن في خلال سنة واحدة من موت إخناتون تم استعادة دين آمون. انتشر الإلحاد بين الشباب البوذي، وبوذى نفسه أرسى ديانة ليس لها إله؛ لكن بعد موته تطوَّرت البوذية إلى ديانة معقدة لها آلهتها، وقساوستها وجحيمها.» ويل وآريل ديورانت، دروس من التاريخ، ترجمة يوسف ربيع، الناشر: عصير الكتب – القاهرة، الطبعة الأولى- ٢٠٢٠م، ٨٣.

٤- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٤/ ١١١.

٥- إدمند هسرل(ت١٩٣٨م) فيلسوفٌ الماني مؤسس الظاهرتيّة.

٦- مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، بودابست-صحارى – ١٩٩٤م، ١٥.

٧- كلمة سنسكريتية تعني الثناء على

المعرفة، وهي تطلق على أقدم الكتب الهندوسية قدمًا وتقديسًا.

٨- مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة: حسن قبيسي، الناشر: دار قابس- بيروت، الطبعة الأولى- ١٩٩٤م، ٧٠.

٩- مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ٧٧-٧٨.

١٠- ينظر: مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى- ٢٠١٥م، ٤٩- ٥٠.

١١- ينظر: د. مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية، الناشر: دار قباء الحديثة- القاهرة، ٢٠٠٧م، ٢٩- ٣٢. وهنترميد، الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، الناشر: دار النهضة- مصر، الطبعة الثانية- ١٩٧٥م، ٣٤- ٤٥.

١٢- ينظر: مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ٥٢.

١٣- د. محمد عبد الله دراز، الدين- بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان، الناشر: مطبعة السعادة – القاهرة، ١٩٦٩م، ٣٤.

١٤- د. رؤوف شلبي، الأديان القديمة في الشرق، الناشر: دار الشروق- القاهرة، الطبعة الثانية- ١٩٨٣م، ٢٩.

١٥- هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: مكتبة مدبولي- القاهرة، بلا تاريخ، ٥١.

١٦- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ٢٦.

١٧- يوسف كرم ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، الناشر: دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، ١٩٧٩م، ٢٢٩.

١٨- مصطفى ملكيان، طوائف الشبهات الدينية، بحث منشور ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة دار الانتشار العربي- بيروت، الطبعة الأولى- ٢٠٠٩م، ١٦-١٧.

١٩- ينظر: فراس السواح، دين الإنسان، ٣١٣.

٢٠- يقول هربرت سبنسر:» كما تثبت السجالات والتقاليد القديمة، فإن الحكام والزعماء الأوائل قد اعتبروا شخصيات إلهية، كما اعتبرت أوامرهم ونواهيهم والأعراف التي استنوها في حياتهم، بمثابة شرائع مقدسة، فرضها على الناس خلفاؤهم، الذين رفعوا أيضا إلى المرتبة نفسها وعبدوا إلى جانب سابقيهم. وبذلك تم تشكيل مجمع الآلهة الأول. بحيث أخذ الزعيم الأقدم دور الإله الأكبر من تلاه دور الآلهة الأدنى.

Herbert Spencer , First Principles , London 1862, pp 179-227(Cited in; Encyclopedia of Religion, Vol, 173.

21- Emile Durkhiem , The Elementary Forms , , op . cit pp72-88. (

٢٢- فراس السواح، دين الإنسان، ٣١٤.

٢٣- فراس السواح، دين الإنسان، ٣١٨.

٢٤- شفيق جراي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ٥٧.

٢٥- نشأة الدين، الناشر: دار نشر الثقافة بالإسكندرية، مطابع عابدين- ١٩٤٩م، ٢.

٢٦- استخراج المعلومات المتعلقة بحضارات غابرة من الوثائق المكتوبة.

٢٧- ينظر: شفيق جراي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ٥٩-٦٠. وعلي سامي النشار، نشأة الدين، ٣٠-٣١.

٢٨- عبد السلام محمد عبدة، مدخل لدراسة الأديان، الناشر: مكتبة السلام الحديثة- مصر، ٤٧.

٢٩- يرى طه الهاشمي أن من يدقق في ما كتبه العلماء المسلمون في الأديان انهم اهتموا بأديان من جاورهم من الشعوب وأهملوا البحث عن الأديان القديمة وعقائد الأولين، وانقطع المتأخرون عن البحث. ثم ظهر كتاب عن الأديان فيما نعلم هو كتاب (نوفل نعمة الله اللبناني) وهو مختصر في الأديان سماه (كتاب سوسنة سليمان في أصول العقائد والأديان). تاريخ الأديان وفلسفتها، الناشر: دار مكتبة الحياة- بيروت، ١٩٦٣م، ٢٤.

٣٠- ينظر: خزعل الماجدي، علم الأديان، ٧٣.

٣١- لقد أدرك ذلك مؤلفو كتب الملل والنحل، على الرغم من كل الموضوعية التي ميزت كتب الشخصيات الهامة، ومنهم: الأشعري (ت٣٢٤هـ)، والبغدادي(ت ٤٢٩هـ)، وابن حزم (ت٤٥٦هـ)، والشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، وغيرهم. فإذا كانت الموضوعية الصارمة تميز (مقالات) الأشعري، فالاتهام المؤدلج، وعقلنة الجدل الفكري، ما يميز (الفرق بين الفرق) للبغدادي، في حين تطغى عقلنة الجدل الفكري، والدراسة المقارنة(على الفصل في الملل والأهواء والنحل) لأبن حزم. أما (ملل ونحل) الشهرستاني، فيعد نموذجًا للمثال الكلاسيكي للنصف الأول للقرن السادس الهجري للعقلانية والموضوعية الصارمة.» ميثم الجنابي، علم الملل والنحل- تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، الناشر: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٤م، ٩٩.

٣٢- ومن أبرز إسهاماتهم المتعددة في فهم الأديان وأساطيرها وفلسفتها ما لخصه طه الهاشمي إذ يقول: لم يتطرق علماء الدين إلى فلسفة الدين فقط، بل عنوا بتاريخ الأديان أيضًا.. كان ابن المقفع وهو أول من عرّب الكتب الفارسية الباحثة عن أديان فارس القديمة وعن أساطيرها، كما عرّب أساطير الهند، وأخذ المترجمون في العهد العباسي يترجمون الكتب الكلدانية والسريانية الباحثة عن أساطير الكلدان، كما أنّ سعيد

الفيومي عرّب أسفار التوراة سنة ٣٢٠هـ، وترجم بعده التلمود أيضا. ولم يغفلوا المذاهب النصرانية، بل دققوا وكتبوا عنها فصولًا طوالًا. وألف المقدسي كتابه المسمى (المبدء والتاريخ)، بحث فيه الأديان الصينية والهندية والتورانية والإيرانية وعن اليهود والنصرانية والصابئة. وألف أبو ريحان البيروني كتابه عن الهند وذكر فيه معتقدات الهنود. تاريخ الأديان وفلسفتها، ٢٣-٢٤.

٣٣- علي سامي النشار، نشأة الدين، ١٧٨.

٣٤- نشأة الدين، ١٧٩.

٣٥- علي سامي النشار، نشأة الدين، ١٧٩.

٣٦- المصدر نفسه، ١٨٦.

٣٧- المصدر نفسه، ١٨٩.

٣٨- المصدر نفسه، ١٩٢.

٣٩- ويل وآريل ديورانت، دروس التاريخ، ترجمة وتقديم علي شلش، الناشر: دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى- ١٩٩٣م، ٩٠.

٤٠- ينظر: دروس التاريخ، ٩٠.

٤١- خزعل الماجدي، علم الأديان، ٤٤-٤٥.

٤٢- أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، الناشر: مكتبة القاهر الحديثة- القاهرة، الطبعة الأولى- ١٩٧٠، ١٢٢.

٤٣- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٤٩.

٤٤- رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ١/ ١٤٦.

٤٥- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ٨٦.

٤٦- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٥٠.

٤٧- الطوطمية totemism من الطوطم، وهو الحيوان أو النبات أو سوى ذلك (ظاهرة طبيعية)، مما يكون مقدساً لدى جماعة أو قبيلة أو جنس من الشعوب البدائية، ويرمز للجماعة ويحميها، وتعامله بطرق مختلفة طبقاً للعادات والتراث، وتدور حوله طقوسها الدينية وشرائعها. وتنتشر الطوطمية بين القبائل الأصلية في أستراليا وأمريكا الشمالية والجنوبية وماليزيا وبولينيزيا وإفريقيا. وهي نظام القانون والعادات التي تدور حول الطوطم، بوصفها قوانين وشرائع اجتماعية ودينية. ويرى فريد « كلمة طوطم اقتبسها الباحث البريطاني جون لونج عام ١٧٩١ م، إذ سمعها في لغة الهنود الحمر في شمال أمريكا.» ينظر: محمد الخطيب، الأثنولوجيا، ١٤١.

٤٨- محمد الخطيب، الأثنولوجيا، ١٤٤.

49- Durkheim , Les Formes Ele Mentaires De Lavie Religieuse Le systeme totemipue

En Australie,1912,9

٥٠- لويس مير، مقدمة في الأنثروبوجيا، ترجمة وشرح : شاكر مصطفى سليم، الناشر: دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ١٩٨٣م، ٢٤٩.

٥١- خزعل الماجدي، علم الأديان، ٤٥. وينظر: محمد الخطيب، الأثنولوجيا، ١٤٤.

٥٢- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٧٢.

٥٣- الشيخ محمد تقي الجعفري، تعريف الدين، بحث منشور في كتاب: اللاهوت المعاصر- دراسات نقدية، ترجمة: حسن مطر، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى- ٢٠١٧م، ٨٣-٨٤.

54- Daniel L. Pals , Sevnen Theories Of Religion , p. 115-116.

٥٥- ينظر: مالكوم هاميلتون، علم الاجتماع الديني، ترجمة: محسن ثلاثي- طهران، ١٣٧٧ه.ش.، نقلًا عن حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٧٤.

٥٦- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٧٥.

٥٧- علي سامي النشار، نشأة الدين، ١٦٧.

٥٨- محمد عثمان الخشن، مدخل إلى فلسفة الدين، الناشر: دار قباء- القاهرة، الطبعة الأولى-٢٠٠١م، ١٨.

٥٩- خزعل الماجدي، علم الأديان، ٤٦.

٦٠- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت، ١٩٨٣م، ١٢٩-١٣٠.

٦١- خزعل الماجدي، علم الأديان، ٤٧.

٦٢- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ١٧٩.

٦٣- ينظر: حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ٦٦.

٦٤- في الفكر الغربي المعاصر، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، الطبعة الرابعة- ١٩٩٠، ١٧٢.

٦٥- هو نوع من أنواع الخوف الذي يؤدي إلى اضطراب في الشخصية والتوازن النفسي. وهو اضطراب عصبي وظيفي غير مصحوب بتغير بنيوي في الجهاز العصبي. ترافقه في كثير من الأحيان أعراض هستيريا، وحصر نفسي، وهواجس مختلفة، ومريض العصاب لا يعاني من الهلوسة أو من فقدان الصلة مع الواقع. ينظر: محمد أشرف أحمد، مقدمة في الصحة النفسية، الناشر: الهيئة العامة لدار الكتب- القاهرة، طبعة ٢٠٠٥، ٢٣٨.

٦٦- فراس السواح، دين الإنسان، ٣٢٦.

٦٧ Daniel L Pals Seven Theories of Religion p .٦٦.

٦٨- ينظر: سيمغوند فرويد، مستقبلٌ وهْم، ترجمة: جورج طرابيشي، الناشر: دار الطليعة- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م، ٣٢-٣٣.

٦٩- ينظر: سيمغوند فرويد، مستقبلٌ وهْم، ٣٤.

٧٠- مالكوم هاميلتون، علم الاجتماع الديني، ١٠١- ١٠٣.

٧١- المصدر نفسه، ١٠٨-١٠٩.

٧٢- المصدر نفسه، ١١٢.

73- William P. Alston , " Religion , Psychological Explanation of " in : Paul Edwards (ed), The Encyclopedia of Philosophy , V.7 .p.147.

74- William P. Alston , " Religion , Psychological Explanation of " in : Paul Edwards (ed), The Encyclopedia of Philosophy , V.7 .p.148.

٧٥- مالكوم هاميلتون، علم الاجتماع الديني، ١١٦.

٧٦- آنفوني ستور، فرويد، ترجمة : حسن مرندي، الناشر: قبس النور- طهران، ١٩٩٦م، ١٢٦.

٧٧- الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، بلا مشخصات أخرى، ٢/ ١٣٠.

٧٨- سورة المائدة، ٣.

٧٩- الميزان في تفسير القرآن، ٥/ ١٨٠.

٨٠- المصدر نفسه، ٤/ ١٢٢.

٨١- المفردات في غريب القرآن، الناشر: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ٢٧٤.

٨٢- سورة الروم، ٣٠.

٨٣- الميزان في تفسير القرآن، ١٣/ ٤٧.

٨٤- سورة آل عمران، ١٩.

٨٥- الميزان في تفسير القرآن، ٣/ ١٢٠- ١٢١.

٨٦- المصدر نفسه، ٣/ ١٢١.

٨٧- سورة الأنعام، ٨٧-٨٨.

٨٨- الميزان في تفسير القرآن، ٧/ ٣٤٧.

٨٩- سورة آل عمران، ٦٧.

٩٠- الميزان في تفسير القرآن، ٣/ ٢٥٢- ٢٥٣.

٩١- مجمع البيان، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت – لبنان، الطبعة الأولى- ١٤١٥هـ، ٢/ ٣١٧.

٩٢- سورة المائدة، ٤٨.

٩٣- الميزان في تفسير القرآن، ٥/ ٣٥١.

٩٤- المصدر نفسه، ٥/ ٣٥١.

٩٥- الكافرون، ٢.

٩٦- الكافرون، ٦.

٩٧- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ٧٣.

98- David Hume , ATreatise Of Human Nature , London , P enguin Books , 1969, 28.

٩٩- الميزان في تفسير القرآن، ٢٧٢.

١٠٠- ينظر: الشيخ مرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة السيد الهاشمي، الناشر: قلم مكنون- إيران، الطبعة الأولى- ١٤٢٧هـ، ١/ ١٣٩. ومحمد تقي مصباح اليزدي، معرف القرآن، ١/ ٣٥-٣٦.

١٠١- فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، بلا مشخصات، مكتبة أهل البيت الالكترونية، ١٩/ ٩١.

١٠٢- سورة إبراهيم، ١٠.

١٠٣- الميزان في تفسير القرآن، ١٢/ ٢٧.

١٠٤- ينظر: حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ١٢٣.

Abstract

The scholars of the mythology and the history of religions believe that "religious belief is based on the sense of the division of existence into two levels or two fields; the natural level, which is the world of the physical phenomena in which a person suffers and moves within him, and the sacred level, which is the unseen from which these sensible phenomena, including man and other life forms, originate The divine plane is connected to the universe through a state of activity, which is its transmissible force, which unites the two planes in one administration, the inside of which is the divinity and its apparent form are countless living and inanimate phenomena.

Hence, this research works to answer many of the questions, including, what are the motives for the division of existence into two levels, at the level of the interior in the union implicitly and the distinction and difference in appearance? Or who is behind the religious phenomenon in its emergence?

جولييت