الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم
قسم علوم اجتماعية
شعبة فلسفة عامة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر تحت عنوان:

أسئلة الدين عند فراس السواح

من إعداد الطالب
سحنون أسامة

تحت إشراف
أ.د عمارة الناصر

الموسم الجامعي 2022-2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم
قسم علوم اجتماعية
شعبة فلسفة عامة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر تحت عنوان:

أسئلة الدين عند فراس السواح

من إعداد الطالب
سحنون أسامة

تحت إشراف
أ.د عمارة الناصر

الموسم الجامعي 2022-2023

إهداء

إلى الوالدين.

شكر و عرفان

أتقدم بخالص عبارات الشكر والعرفان إلى الدكتور عمارة الناصر الذي تفضل بالإشراف على هذه المذكرة.و إلى كلّ مَن ساهم في هذا البحث، من قريب أو من بعيد، أتقدّمُ بأسمى عبارات الشكر والاحترام والتقدير.

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمـــــة

من البديهي القول أن الدين هو سمة عالمية للجنس البشرى ، فأينما حلّ الإنسان، يُحل معه الدين، فلا نعرف مجتمعاً لا دين له على حد تعبير برغسون. فالدين يمثل ركيزة أساسية وعنصرًا اجتماعيا وروحيا فاعلًا، ومصدرا للأفكار الأساسية و المعتقدات ، ومادةً ثرية كُتِب عنها آلاف الكتب، ودار بشأنها كثير من النقاشات، وتعدّدت حولها الرُّؤى والأفكار والمعتقَدات. هذا ما جعلنا نلفي جوهر هذه المسألة عند المفكر السوري فراس السواح، الذي أبحرَ في تاريخ الحياة الروحية للإنسان، وفي الظاهرة الدينية منذ نشأتها، والإنجازِ البشري فيها على مر العصور،حيث جعلها المحور الأساسي والتطبيق الحقيقي لفلسفته. فقدّم دراسةً أكاديمية رصينة حول الدين، ليُعطيَنا فهمًا أعمق له ومجالًا أرحَب للتفكير.

صاغ السواح نظريته الفلسفية و رؤيته للدين في كتابه المهم" دين الإنسان"، نظرا للأهمية التي يتمتع بها الدين في بناء العالم و توجيه الناس و ماله من وظائف. حيث يعتبره احد السمات الرئيسية التي ميزت الإنسان عن غيره من الكائنات منذ أكثر من مائة ألف عام من عصرنا هذا، وأنه يعد محرِضا أساسيا وهاماً في حياة البشر عبر عصورها. كما يعتبر الدين ظاهرة ثقافية و كل دين ينشأ في حاضنة ثقافية معينة تطبعها بطابعها، ومن هنا علينا أن نعترف بتنوع الأديان مثلما نعترف بتنوع الثقافات. كما أننا نرفض اليوم سيادة ثقافة معينة على العالم علينا أن نرفض سيادة دين واحد. وفي كتباته المتعاقبة مثل لغز عشتار، والرحمن و الشيطان و الوجه الاخر للمسيح، القصص القرآني ومتوزياته التوراتية و الانجيل برواية القرآن براهين على وحدة الاديان أو وحدة التجربة الانسانية في الدين و رصده للتأثير الواضح بين الأساطير التي ورثناها عن الحضارات القديمة. فلا يوجد حسب السواح أديان حقيقية و أخرى زائفة فكلها طريق تؤدي إلى الله.

أما حديثه عن الاسطورة ، فهي تشكل حجر الزاوية في مشروعه الفكري، ففي نهاية السبعينات نشر كتابه المؤسس الذي عمّده باحثا رائدا تحت عنوان "مغامرة العقل الاولى – دراسة في الأسطورة سوريا ، ارض الرافدين". في كتابه الأول ، اعتبر السواح الأسطورة

هي المغامرة الأولى للعقل الإنساني، ويرى في كتبه المتعاقبة أن الأسطورة هي القفزة الأولى نحو المعرفة وهي مرحلة لاحقة على السحر بعد أن يأس منه الإنسان قديما.

ومنه فإنّ الإشكاليّة التي ننطلق منها هي البحث عن تصور السواح للدين في بعده الأسطوري، التاريخي و الاجتماعي .

ويمكن أن نتبع هذه الإشكالية بالاستفهامات التالية:

- ماهو الدين؟ بنيته؟ تجلياته ؟
- ماهي بواعث الإحساس بالوحدة الشاملة التي يقوم عليها المعتقد الديني، ومن ورائه الظاهرة الدينية الإجمالية؟
- إلى أي حد أفلحت نظريات نشأة الدين في تقديم و تفسير نشأته بتوافق مع ما نعرفه عن تاريخ الأديان و معتقداتها؟
- ماهي أنماط صيرورة التاريخ المقدس في الفكر الديني ؟
- وأخيرا، ماهي الأسطورة ؟ وما صلتها في فهم الدين و الرموز الدينية ؟ بمعنى آخر هل يمكن الجمع بين السياق الديني في نسق واحد على اعتبار أن الاثنين مجرد موروث إنساني؟و ما مدى تأثير أحد السياقين بالآخر في ظل غيبية الوثائق التارخية التي تحدد أسبقية احدهما على الآخر؟

هذا، وإذا كانت طبيعةُ الموضوع والغايةُ من بحثه هما اللتان تُحدّدان نوعيّة الخُطّة المتّبعة والمنهج الملائم لذلك؛ فإنّنا اجتهدنا قدر الإمكان للتحقّق ممّا افترضناه وأثار لدينا تلك الاستفهامات وفقَ خطة صممتها لهذه الدراسة وفق المعطيات الكرونولوجية ، فأخذنا بعين الاعتبار ما ينبغي ان يمثل قبل التطرق للمشروع الفكري للسواح ، وذلك بضبط المفاهيم الأساسية المتعلقة بالموضوع ، إضافة إلى التطرق للدراسات السابقة التي عالجت بدورها متون السواح أمثال خزعل الماجدي غيرهم ، فكانت الخطة كالتالي:

الفصل الأول : حددنا له عنوان : **"**تصوّر الدين عند فراس السواح**"**، ينقسم إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول تناولت فيه مفاهيم ضرورية تساعدنا على فهم متون المعرفية

المتعلقة بالظاهرة الدينية و التي تطرق إليها السواح في مؤلفاته، أما المبحث الثاني تناولنا فيه تصوره عن الدين و أبعاده ،و المبحث الثالث فقد خصصناه لمكونات الدين لاسيما الأساسية منها و الثانوية .

الفصل الثاني : فقد تطرقنا فيه إلى التحليلات و الانتقادات الموجه من طرف السواح لنظريات نشأة الدين ، ثم واصلنا في المبحث الثاني التصور الديني للتاريخ و المبحث الثالث عن حضور الأسطورة و علاقتها بالدين وفق تصور السواح.

ثم انهينا بحثنا بخاتمة خصصنا موضوعها للإجابة على الإشكالية.

ولإتمام هذه الدراسة، اعتمدنا على المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي، المنهج التاريخي ساعدني في فهم الظاهرة الدينية في بدايتها و شكلها الأولي مروراً بمراحل تشكُّلها حتى صارت على ما هي عليه الآن ، أما المنهج الوصفي التحليلي فقد كان الغرض منه عرض الأفكار والأمثلة التي عرضها السواح في كل مرحلة من هذه المراحل مع التحليل و المناقشة.

أما في ما يخص دراساتٌ سابقة، فكانت نادرة ، وجدت دراسة موسومة بعنوان " "الأسطورة والدين -فراس السواح وميرسيا إلياد نموذجا-" إضافة إلى بحث خزعل الماجدي المعنون ب "الدين" والذي عالج فيه العديد من الأفكار التي طرحها السواح.

هذا، وكان هدفي من البحث: دراسة الظاهرة الدينية، والبحث عن منشأ الدافع الديني وفق المقترب الفينومينولوجي الذي اعتمده السواح، و الذي يتوخى الموضوعية والحياد الإيجابي وينأى، قدر المستطاع، عن أحكام القيمة.

الفصل الأول:

تصوّر الدين عند فراس السواح

المبحث الأول : الحقل المفاهيمي للموضوع.

المبحث الثاني: الدين، المفهوم وتجليات الظاهرة الدينية.

المبحث الثالث : بنية الدين (مكوناته الأساسية و الثانوية)

الفصل الأول: تصور الدين عند فراس السواح.

المبحث الأول: : الحقل المفاهيمي للموضوع

1)- الأسطورة:

شغلت الأسطورة حيزا واسعا في مجال تخصصات علماء الميثولوجيا و الأنثروبولوجيا و الاجتماع و الفلسفة و غيرها من حقول العلوم الإنسانية المختلفة ، حيث تتعدد تعريفات الأسطورة تبعا لتعدد الحقول المعرفية التي تناولت الموضوع من خلال مناهج دراستها و تبويبها و تصنيفها. فكل حقل معرفي كان يحاول ضبط و رسم حدود في سبيل التأصيل لهذا المصطلح، فظهرت دراسات تكشف لنا ألوانا و أشكالا مختلفة من الأساطير باختلاف منابعها و دوافعها، شواغلها، تجلياتها، و أنساقها الجمالية، منها الأساطير البابلية ، السومرية ، الرومانية والإغريقية ..الخ. يصعب علينا حقيقة أن نتوصل إلى مفهوم جامع و نهائي للأسطورة. فالأسطورة تقدم لنا دوما تلك المحاولات للتوصل إلى معاني مختلفة و صورا للعالم و المجتمع التي تحوم في الوعي الإنساني التي يسعى للتساؤل حولها. وفي هذا الإطار سنقدم نماذج من التعريفات:

أ) لغة:

نجد عند ابن منظور أن كلمة الأسطورة تشتق من المصدر الثلاثي (س ط ر) :السَّطْرُ والسَّطَرُ: الصَّفُّ مِنَ الْكِتَابِ وَالشَّجَرِ وَالنَّخْلِ وَنَحْوِهَا، والسَّطْرُ :الخَطُّ وَالْكِتَابَةُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى :﴿ ن وَالْقَلَمِ وَما يَسْطُرُونَ﴾[1] وعليه تأخذ الأسطورة هنا معنى الكتابة و التدوين و التوثيق. ثم يشير إلى معنى ثان فيقصد به الإخْطاءِ، فيقول:" والأَساطِيرُ :أَحاديثُ لَا نِظَامَ لَهَا". أي باعتبارها أباطيل لا تعبر عن الحقيقة، تشذ عن المنطق و العقلانية و الصواب. وهذا التعريف تتفق عليه جميع المعاجم العربية .

أما مفهوم الأسطورة في اللغات الأجنبية ترجع إلى كلمتان Myth أو Mythos وهذا الاصطلاح يرجع إلى الإغريق إذ كانت كلمة Mythos تعني حكايات الآلهة. و هذه

[1] . ابن منظور، لسان العرب، مادة سطر، دار صادر، الجزء الرابع، ط3، بيروت، 1993، ص363.

الحكايات تتمثل في قصص تقليدية في عالم غير معروف و زمن غير معروف و مؤلف مجهول و أبطال هذه القصص من الآلهة[1]. فالأسطورة تروي أفعال الآلهة أو المغامرات الأسلاف البطولية. أو هي حكاية تضطلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة ادوار رئيسية.[2]

ب) أما اصطلاحا:

ولعل من أهم التعاريف الاصطلاحية للأسطورة "إنها قصة مقدسة حول الكون مثل قصص المواقف العظيمة في حياة الإنسان : الأصل، الولادة و الوفاة و تدل على أحداث وقعت في زمن أسطوري ، كما أن الأسطورة تتلى خلال تشخيص درامي للأحداث المروية، وعبر الطقوس الدينية يصبح الإنسان معاصرا للأحداث الأسطورية و يشارك الآلهة في خلق الوقائع، و هكذا يستطيع الإنسان أن يخلق و يحافظ وينعش الحياة ويجدد خصوبتها. وتنقسم الأساطير حسب موضوعاتها، مثل : نشوء الآلهة و بداية الكون وخلق الإنسان و إنقاذ البشر وخلاصهم و نهاية العالم و أساطير الجنة و أساطير الطوفان و أساطير الأبطال"[3].

وجاء في الموسوعة لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين و التي ترجمها سمير كرم مايلي: " الأساطير شكل من الأشكال الشفهية للفلكلور من اخص خصائص القدماء. والأساطير هي حكايات تولدت من المراحل الأولى للتاريخ لم تكن صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام الخ) إلا محاولات لتعميم و شرح الظواهر المختلفة للطبيعة و المجتمع. إن الأساطير كلها تتغلب على قوى الطبيعة و تجعلها ثانوية و تشكلها في الخيال و بمساعدة الخيال و من ثم فان الأساطير تختفي مع بزوغ سيادة حقيقة على قوى

[1] . فضيلة حسين، فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2009، ص16.
[2] .محمد مصطفوي، الدين و الأسطورة "دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي، الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2014، ص17
[3] . هشام محمد مباركي ،قصة الطوفان بين الأسطورة والدين دراسة وصفية تحليلية مقارنة، شركة دار الأكاديميون للنشر و التوزيع،ط1، عمان، 2016، ص25.

الطبيعة (...) لكنها كانت تعكس في الوقت نفسه الآراء الأخلاقية و الموقف الجمالي للإنسان بالنسبة للواقع."[1]

يعرف جان بيار فيرنان، الأسطورة بقوله : " أما الأسطورة بنظرنا ، فهي قصة تراثية اكتسبت من الأهمية ما جعلها تحفظ و تتداول من جيل إلى جيل داخل ثقافة معينة، قصة تروي أفعال آلهة أو أبطال كائنات ملحمية ، حققوا بطولاتهم في زمن غير زمننا، في الزمن القديم، زمن يختلف عن ذلك الذي تبلغه الاستقصاءات التاريخية. هكذا نكون إذا أمام نموذج من السرد يكتسب خصوصيته من قدرة شخوصه التي تفوق الأبعاد البشرية ومن مواصفات خارقة لمغامرات تتلفت، بحكم التعريف، من ضوابط المنطق و العقلانية .[2]

وتسير في نفس الاتجاه بعض التعريفات الأخرى، حيث يعرفها البعض بأنها " مصطلح شامل يشير على وجه التخصيص إلى حد الأشكال الأساسية للرمزية الدينية التي برزت من السلوك الرمزي (كالعبادة و الطقوس) ومن الأماكن و الأشياء الرمزية (كالمعابد و التماثيل) كما يزعم (ويليام روبرتسون سميث) بان الأسطورة كانت بمثابة العقيدة في الديانات القديمة.[3]

أما فراس السواح، فينظر إلى الأسطورة على أنها "حكاية تقليدية تؤدي الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسة"[4] و تعريفه لا يختلف إلى حد كبير تعريف خزعل الماجدي الذي يقول :" إنها قصة تقليدية ثابتة نسبية، مقدسة و مربوطة بنظام ديني معين، ومتناقلة بين الأجيال، ولا تشير إلى زمن محدد، بل إلى حقيقة أزلية عبر حدث جرى، وهي ذات موضوعات شمولية كبرى محورها الآلهة، ولا مؤلّف لها، بل هي نتاج خيال جماعي.[5]

---

[1] . مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر،ط1، بيروت، 1985، ص33.مادة الأساطير

[2] .مارسيل ديتيان،اختلاق الميثولوجيا، تر: مصباح الصمد، مراجعة بسّام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص16.

[3]. كارم محمود عزيز، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، ط1، مصر،2007، ص24.

[4] .فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دار علاء الدين،ط1،دمشق،1997،ص12

[5] خزعل الماجدي ، بخور الالهة- دراسة في الطب و السحر و الأسطورة و الدين، الأهلية للنشر و التوزيع، ط1، عمان،1989، ص58.

تشير جملة التعارف السابقة مدى تعمق و تشعب وجهات نظر الفلاسفة حول موضوع الأسطورة ، ولكن بالنظر إلى جوانبها المتعددة اقتصرت على ذكر بعض منها بغرض تعريف و توضيح الظاهرة ،فكما نلاحظ هناك من حاول الإقلال من شأن الأسطورة باعتبارها روايات خرافية وهمية وأحاديث مزخرفة و منمقة لاسيما ما ذُكر في لسان العرب ، ثم بلغت مع الفيلسوف جان بيار فيرنان ، فراس السواح و خزعل الماجدي وغيرهم مدى بعيدا جدا عما وجداه عند ابن منظور، حيث يؤمنون بأنها واحدة من أعمق منجزات الروح للإنسانية و عليه "فالأسطورة واقعة فنيّة ثقافيّة تشكلت بصورة محكمة مدهشة، تعكس الواقع الاجتماعي المعاش، وبعض أحداثه التاريخيّة كانت مدركة، بصرف النظر عن قيود حدود الزمان و المكان، رموزه الدينيّة، ومفاهيم معتقداته الكليّة، وصيغ شعره، وزجله، وقصصه، وحكاياته، وطرائق إنشادها، وأنماط عاداته و تقاليده، وأحلام أهله في تسيير أحداث الحياة و ظروفها..و أساليب تبادل ذلك كلّه، وتناقله عبر الأجيال"[1].

2)- الدين

لم يغادر التفكير الفلسفي بحث و تحليل قضايا الدين و المقدس و الإله، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. فليس هناك فيلسوف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ إثباتا أو نفيا. إن كلمة الدين استرعت اهتمام الكثير من الباحثين و المحققين سواء من حيث اللفظ فيما يتعلق بالاشتقاق و أصل الكلمة أو من حيث المعنى و المدلول الاصطلاحي، نظرا لما للدين من تأثير كبير في عقول و نفوس الشعوب من جماعات و أفراد باعتباره منظومة معقدة، ذو خاصية إنسانية تخص الإنسان وحده ، يؤثر في مجرى الأحداث السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و النفسية، وباعتباره أيضا احد أهم مقومات الحياة الإنسانية في مختلف مناحيها و مساراتها. ولاشك في أنَّ الأبعاد المتعددة للدين جعلت منه قيمةً معرفية مهيمنة على مجمل الدوافع الناظمة لسلوكيات النفس البشرية و مدى تفاعلها الحاد مع محيطها الاجتماعي من جهة، و مع غير الطبيعي المفسَّر في الفضاء المحيط بالإنسان بموجوداته المتعددة من جهة أخرى.

[1].عبدالرحمن العابو، البطولي في أساطير الشرق القديم وملامحه، دار مؤسسة رسلان، ط1، سوريا،2014، ص39.

لا يمكننا وضع تعريف مانع جامع للدين يستوفي شروطه، فمن الباحثين من قيَّدَ هذا المفهوم وضيَّقَ نطاقه، ومنهم من جعله متسعاً يندرج تحته مختلف المظاهر الدينية لدى الشعوب.

يراد بمصطلح الدين في اللغة معان كثيرة مختلفة، تختلف كل كلمة عن الأخرى حسب موقعها في السياق التي وردت فيه. يمكن حصر أهم معاني الدين اللغوية المعجمية المتشبعة في مايلي : العادة ، الطاعة، الحكم، القهر ، القضاء الحساب، الذل، الورع، السيرة، السياسة، الداء، الموت، الحال. وتشتق من الجذر "دان" ثلاثة أفعال رئيسية تدل على ثلاثة معانٍ: التدبير، الطاعة، الاعتقاد. ونلاحظ أنها معانٍ متداخلة يكمّل بعضها بعضا، وهي كما يلي: فعلٌ مُتعدّ بنفسه: "دانه يدينه" و يفيد التدبير و السياسة أي "ساسه"، وفعل متعد باللام: "دان له"، ويفيد الذّل و الخضوع، أي "خضع له و أطاعه"، وفعل متعد بالباء: "دان به"، ويفيد الاعتقاد و العادة، أي "اتّخذه دِينا و اعتقده و اعتاده"[1].

في لسان العرب نجد أن لفظ " الدين" اخذ معاني و اشتقاقات نذكر بعض منها:

يرتبط لفظ الدين بالدّيّان وهو من أسماء الله سبحانه وتعالى وهو "القَهَّارُ، وَقِيلَ: الْحَاكِمُ وَالْقَاضِي، وَهُوَ فَعَّال مِنْ دَانَ الناسَ أَي قهَرَهم عَلَى الطَّاعَةِ. يُقَالُ: دِنْتُهم فَدَانُوا أَي قهَرْتهم فأَطاعوا، وَمِنْهُ شِعْرُ الأَعشى الحِرْمازيّ يُخَاطِبُ سَيِّدَنَا رسول الله، صلى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا سيِّدَ الناسِ ودَيَّانَ العَرَبْ"[2]. والدِّينُ أيضاً: الجزاء والمكافأة، يقال: دَانَ يدينه دِيناً؛ أي: جازاه، يقال :"كما تُدِينُ تُدَانُ"؛ أي كما تُجازي تجازى بفعلك و بحسب ما عملت. وتؤخذ كلمة الدين معنى الحساب لقوله تعالى: ﴿ مالك يوم الدين﴾. و قال ابن عربي في الحديث: "أَنه، عَلَيْهِ السَّلَامُ"، كَانَ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ ، قَالَ ابْنُ الأَثير: "لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ الشِّرْكَ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ، وإِنما أَراد أَنه كَانَ عَلَى مَا بَقِيَ فِيهِمْ مِنْ إِرث إِبراهيم، عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنَ الْحَجِّ وَالنِّكَاحِ

[1].عزمي بشارة، الدين و العلمانية في سياق تاريخي(الدين و التديّن)، ج1، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط2، بيروت، ص307

[2].. ابن منظور، لسان العرب، الجزء13، ص167.

وَالْمِيرَاثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحكام الإيمان"[1]. و المتدين هو ذلك الرجل الذي يقترض المال، فقد قال رداء ابن منظور:

تعيرني بالدين قومي، وإنما ** تدينت في أشياء تكسبهم حمدا

معنى ذلك أن المتدين بمثابة من يقترض لينفرج أمره، كذلك المتدين هو من يعترف لله بالنعم عن طريق الطاعة؛ كما أن الدين يعنى الحال أي الشأن الذي يكون عليه الرجل[2].

وفي الانجليزية و الفرنسية و الألمانية نجد اشتقاق كلمة الدين Religion ـ كما يقول لالاند ـ موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتناس، اوغسطين، سرفيوس) الدين Religio من religare، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر و الآلهة. ـ من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة.[3]

ويرى ج. لاشلييه إن كلمة religio، تبدو بنحو عام، إنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. لم يكن القدماء سوى كلمة Religions ديانات. عند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة دينا ما، الدين بوجه عام.[4]

أما اصطلاحا:

تتعدد التعريفات الاصطلاحية للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها و يعتقد فيها صاحب التعريف، ولاسيما جهة نظر الفلاسفة حيث حاول كل فيلسوف نحت تصوره للدين وفق نظامه الفلسفي، فكانط أعطى للدين مكانة مؤثرة و بارزة في كتاباته ، يتجلى ذلك في مؤلفه الموسوم تحت عنوان " الدين في حدود العقل"، نخلص بفكرة "أن الإيمان عند كانط يتأسس على الأخلاق، التي يحكم بها العقلُ العملي. بمعنى الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها

[1] .المرجع السابق، ص171.
[2] . جفال عبد الله، الاسطورة و الدين –فراس السواح و ميرسيا الياد نموذجا-، أطروحة تندرج ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2017، ص31.
[3] .محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء ، دط، القاهرة، 2001، ص13
[4] .المرجع السابق، ص14.

إلى الدين..بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها. فالإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي".[1] ومن ثم جاء تعريف كانط للدين تعريفا أخلاقيا فيقول : الدين هو معرفة وإدراك كل الواجبات كما لو كانت أوامر إلهية "[2]. نستنتج إن الدين عند كانط هو مجرد شعور إنساني للقيام بواجباته لأنها مرتبطة بقوة سامية، ومنه فالدين هو علاقة للوعي الذاتي بالله .

أما هيجل فقدم تعريف أخر ، ترتكز فلسفته للدين على "أن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهائية"3 و يقوم هذا التعريف على فلسفة الروح لديه . فالدين إذن هو تلك النظرة أو الرؤية الإنسانية للعلة المصدرية للكون، والتخارج الموجودة بين الله والإنسان، وهذا الأخير يدفع إلى البحث عن صيغ وصور التداخل أو البحث عن الاكتمال والسعادة في الكائن المطلق، فالدين كما جاء في كتاب هيجل قراءات في فلسفة الدين هو: " الروح واعياً بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي ".4

في حين نجد- شلايرماخر يُعرف الدين بأنه: "هو شعور باللانهائي واختبار له . وما نعنيه باللانهائي هنا ، هو وحدة العالم المدرَك وتكامله. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع ، وإنما تُنبي عن نفسها للمشاعر الداخلية . وعندما تنقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات ، فإنها تخلف في الذهن فكرة الله . وان الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله ، إما نحو المفارقة والتوحيد ، أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود "[(5)].

أما في التعريف الاجتماعي للدين يقدم دوركهايم رؤيته للدين ويعتبره ظاهرة اجتماعية مؤسسة لكل الظواهر الاجتماعية الأخرى، التي انبثقت منها بشكل أو بآخر. مؤكدا أن أي معتقد يشكل جزء من الوعي الجمعي يتخذ طابعا دينيا، حيث يقول :"...الدين هو منظومة متماسكة من المعتقدات و الممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة ، محرمة، وهي

[1] .عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، ط1، بغداد، 2014، ص9.
[2] . محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص18.
[3]. عبد الجبار الرفاعي ،المرجع السابق، ص10.
[4] . محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص18
[5]. فراس السواح، دين الإنسان – بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني– ، دار علاء الدين، ط4، سورية، 2004، ص 24 .

معتقدات و ممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه."[1] و المقصود من ذلك أن الدين في تصور دوركايم هو عبارة عن منظومة من المعتقدات تجمع في روابط أخلاقية مجموعة من الأفراد يمكن تسميتهم مجتمعا دينيا فان بعض النصوص الأخرى تؤكد انه لم يغفل فكرة الاتفاق الاجتماعي حول تقسيم الوجود إلى زمرتي المقدس و الدنيوي[2]

أما فيما يتعلق بالتعريف النفسي للدين، نجد أشهرها تعريف اريك فروم في كتابه " التحليل النفسي والدين "، وهو يعرف الدين بأنه : " أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة "[3]؛ أي يرى التجربة الدينية إنسانية في معناها كما في مبناها، وهي بحسب تجلياتها لا تتحدد بمجال معين يمكن أن يكون لها بمثابة الحدود التي تضبطها، فتصير شأنها شأن الظواهر الإنسانية الأخرى، وإنما هي على النقيض من ذلك تستوعب مجمل النشاط الإنساني في اللحظة التاريخية الشاملة، كما قد تكون قد استغثت جلّ حركة التاريخ الإنساني[4]، ويرى اريك أننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حوله الإله و القوى الفائقة على الطبيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطاراً لفهم جميع الأديان الأخرى و تقويمها.

إنّ ما قدمناه من تصورات وآراء حول مفهوم الدين نستطيع القول أن الدين يعبر عن تطلع الإنسان إلى اللامتناهي. إنه البعد الروحي الذي يعطي الإنسان حقيقة أنه يمكن أن يلعب دورًا أساسيًا في المجتمع. وفي ذلك فإنّ الغموض العميق الذي يلفّ الكون والحياة جرى استيعابه على نحو ما بمنظومة من الأفكار والطقوس والرموز والتصورات التي تشعر بالغموض، وتحاول في الوقت نفسه أن تديره وتنظمه، وتدبّر شأن الإنسان في عبوره. سنكتفي بالتعريف الفلسفي و الاجتماعي و النفسي لأنها تصب في موضوع بحثنا، إلا أن هناك تعاريف مهمة في حقول معرفية أخرى لاسيما الحقل الانثروبولوجي، الاثنولوجي، التاريخ وغيرها من العلوم الأخرى.

---

[1] . جفال عبد الله، مرجع سابق، ص38

[2] .نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3]. إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، مكتبة غريب، د ط، ، د ت، مصر، ص 25.

[4] .معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم ... حدودها و آفاقها، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، المجلد13، العدد01، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، ص225.

3)- المقدس :

تعتمد منهجية تعريف المقدّس Le Sacré على مقابلته بمفهوم الدنيوي Le Profane أو المدنس L'Impureté. إذ غالبا ما يلجأ الباحثون إلى هذه المقابلة أو المشاكسة بين هذين الفهومين المتعارضين لتحديد جوهر كل منهما. حيث يشكل المقدّس قطبان متعارضان يحدد أحدهما الآخر؛ " انتقل دوركهايم إلى مفهوم "المقدس" و الدنيوي " كلمتان متلازمتان، تشكلان إطارا أساسيا في الفكر. لإبراز خصوصية المقدس، قام بفحص معايير متعددة، كالتفوق، وتحريم العلاقات...الخ. هذا ما رأى فيه دليلاً قاطعاً على أن المقدس يحتوي قوة و طاقة تمارسان قوتهما و إرادتهما على الدنيوي مثل جسم كهربائي أو نابض"[1].

لغة:

جاء في لسان العرب في مادة قدس ما يلي: "قدس- التقديس :" تنزيه الله عزوجل، وفي التهذيب القُدس، تنزيه الله تعالى، وهو المتقدس، القدوس، المقدس، ويقال القدوس فعول من القدس وهو الطهارة...والتقديس، التطهير والتبرك ، وتقدس أي تطهر وفي التنزيل:﴿ ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾، معنى ذلك أن نطهر أنفسنا لك و كذلك نفعل بمن أطاعك، نقدسه أي نطهره ومن هذا قيل للسطل، القدس، لأنه يتقدس منه أي يتطهر... وجاء في التفسير انه المبارك و القدوس هو الله عزوجل و القدس البركة... الأرض المقدّسة ... أرض مقدسة أي مباركة."[2] ومنه فالجذر اللغوي لكلمة المُقدّس في اللغة العربية ، تأتي بمعانٍ متعددة منها : التنزيه، و الطهارة، و التعظيم، والتبرك، تكاد كل قواميس اللغة العربية قديمها أو حديثها لا تخرج عن هذا الإطار التعريفي لمفهوم المقدس العام والشامل الذي أتى به ابن منظور.

يشير محمد أركون إلى الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم في الفكر الإسلامي عامة و في التعبير العربي خاصة، راجع إلى استخدامه في سياقات مختلفة و بمعان متعددة ؛ حيث يقول: "ينبغي العلم بأن الجذر اللغوي لكلمة مقدس يتكرر في القرآن بصياغات مختلفة 76 مرة وذلك بمعنى التابو المحرم المطبق على أشياء، أو فضاءات ، أو أزمنة خصوصية، أو

[1] . مارسيل فورنييه، إميل دوركهايم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات، ط1، بيروت، 2020، ص1453.

[2] . محمد سعيدي، المقدس، مفهوم و تجلياته، مجلة الآداب و اللغات، العدد8، الجزائر، ديسمبر 2005، ص13.

مواد غذائية محرم أكلها...الخ[1]". ويؤكد روجيه كايوا صعوبة تحديد المقدس والبحث عنه بقوله: " الوصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس بشكل عام متضمنة في تعريف هذه اللفظة بالذات، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي، لكننا ما أن نصر على توضيح طبيعة هذا التعارض وصيغه حتى نصطدم بأخطر العقبات، إذ ليس بين التعابير واحد، مهما بلغ من البساطة، قابل للتطبيق على تعقد الواقعات المتاهيّ، فإذا ثبتت صحته من منظور معين ناقضته بشكل فاضح مجموعة حقائق تنتظم تبعا لمنظور آخر"[2]. ولكن ابتدءا، يمكننا القول، أن المقدس هو ما يحيل إلى الوجود المفارق، المتعالي، السامي و الطاهر، لا يمكن تجاوز حدوده فحدود المقدس إشارة إلى ما هو مهيب وموقر. كما يتحدّد المقدّس كنقيض للدنيويّ "profane" ، إنه متأصل في نفس الإنسان، ولا يمكنه أن يحيى بدونه. فكما يظهر من خلال التعريفات اللغوية للمقدس انه هو المعزول و المبجل معاً، ولا يشترط أن يرتبط بمفهوم الألوهية ولذلك لوجود ديانات تنكر وجود الكيانات السامية كما في البوذية مثلاً.

اصطلاحا:

يرد لالاند في موسوعته الفلسفية معانٍ عدة حول المقدس تتمثل في:

(1) - المعنى القوي و العام: ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل و مخصوص، لا يقبل الانتهاك، وما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين.

(2) - بالمعنى الأخلاقي: الطابع المقدس للشخص البشري في هذا المفهوم يضم إليه فكرة قيمة مطلقة لا مثيل لها.

(3) - بمعنى أضعف و أقل تخصصا: ما ينتسب إلى التعبد، الموسيقى المقدسة، الموضوعات القدسية.

ما ينتسب إلى التعبد، الموسيقى المقدسة، الموضوعات القدسية"[3].

---

[1] . محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2019، ص32.
[2] . روجيه كايو، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،2010، ص31
[3] . أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورلت عويدات، المجلد1، ط2، بيروت، 2001، ص1229.

ويؤكد الباحثون في غالب الأحوال على البعد الديني لمفهوم المقدّس ، "وقد يكون هذا راجعا إلى أن الموضوعات الدينيّة تعتبر، لدى جماعة عقائدية معيّنة أو لدى أتباع ملّة ما، مقدّسة لا يجوز انتهاك حرمتها او تدنيسها profanation وكل فعل أو قول من ذلك القبيل سواء أوتي من قِبل فرد أو جماعة يوجب عِقَابا . كما "أنّ المقدّس لا يرتبط بالمجال الديني فحسب ولكنه يقترن كذلك بالأسطورة باعتبارها شكلا من أشكال الوعي الجماعي (دوركهايم) أو من أشكال اللاّوعي الجماعي(كارل يونغ)"[1].

ويمكننا هنا أن نذهب في تعريف القداسة إلى ما ذهب إليه رودولف أوتو Rudolf Otto الذي عرفها:" بأنها الفكرة التي تنشأ من شعور أو تجربة روحية معينة، هذه التجربة هي التي تحدد طبيعة فهمنا وإدراكنا لما هو إلهي، فأي إدراك للمفارق أو "المغاير تماما" كما يسميه أوتو، إنما هو مجرد إدراك ناتج عن تجربة شعورية خاصة، فعلى قدر تجلي المغاير المفارق في الذات المدركة تكون طبيعة الإدراك"[2]. فالقداسة إذن شعور، أو حدس مباشر لا يتأتى وفق معايير المعرفة أو الإدراك العقلي الاستدلالي، وإنما "هو شعور كما وصفه هنري برغسون وحدد خصائصه، انتقاء وديمومة خالصة، تنفلت من المجال الكمي، لتلج عالم الكيف الخالص، الكيف بالمعنى الروحي الذي يتجاوز مقولات العقل الاستدلالي الذي لا يمكن أن يفقه أو يدرك إلا من خلال مقولات الزمان والمكان، وفق التعين الحسي المباشر"[3].

أما ميرسيا إلياد "Mircea Eliade" فيرى " يتجلى القدسي دائما كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية ...ويعلم الإنسان بالقدسي لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الدنيوي، ويمكننا القول إن تاريخ الأديان، من أكثرها بدائية إلى أكثرها ارتقاءً، عبارة عن تراكم من تجليات الحقائق القدسية. ليس ثمة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية، بدءًا من تجلي القدسي في شئ ما كحجر أو شجر، وانتهاءًا بالتجلي الأعلى الذي يتمثل لدى المسيحي بتجلي الله في يسوع المسيح؛ انه الفعل الخفي نفسه: تجلي شيء مختلف

[1] . منوبي غباش، الـمُقَدّس الديني، مجلة متون، العدد2، الجزائر، 2010، ص ص 35- 36.
[2] . عطية بن عطية، القراءات الحداثية للنص الديني، تأملات في المفاهيم و المصطلحات و المناهج، مجلة النور، العدد19، تركيا، ص118.
[3] . نفس المرجع، نفس الصفحة.

تمامًا، اي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا، في أشياء تشكل جزءًا لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي"[1]؛ وعليه يرى مرسيا الياد أن المقدس يتجلى بوصفه حقيقة فوق طبيعية في النظام، يعبر عنه بالشئ المختلف عن الدنيوي يتسم بالرهبة و العظمة، لذلك فان المجتمعات القديمة اعتبرت المقدس معادلا للقوة و الكينونة و الخلود بوصفه مصدر كل فاعلية.

وأخيرًا، يرى فراس السواح أن المقدس يتميز بالرهبة تجمع بين الاحترام و الحذر في أنٍ معا، ولاسيما ما لاحظه في المجتمعات البدائية ؛ حيث يعتبر أن القداسة هي "السمة الأولى للدلالة الدينية ، لأي مكان أو شخص، أو شيء، أو حدث"[2]. يُلاحظ العديد من الانثروبولوجيون أن التعبير عن هذا المقدس بواسطة طقس معين، يكون مصحوباً بنوع من الإحساس بالقلق و التوتر، حيث يرى فراس أن هذا القلق ينحصر في نوعين على الأقل " هناك قلق رئيسي يتأتى من الأزمات و الضغوط في حياة الفرد أو الجماعة، مما يستدعي طقوسا تهدف إلى المواساة و إعادة الطمأنينة. ولكن ما أن تترسخ هذه الطقوس مع ملحقاتها الأسطورية و اعرافاها الاجتماعية ، حتى يظهر مبعث آخر للقلق، وهو الخشية من عدم إتمام الطقوس إلى الحد الكافي أو بالشكل الأمثل، وهذا ما يؤدي إلى خلق طقوس أخرى تهدف إلى التطهير و التكفير"[3]. وتماشيا مع ما تم ذكره لا بد من الإشارة إلى ماذهب إليه كازنوف 1971 (J.Cazeneuve) إن القصدية الدينية للطقوس تجد حقيقتها في تحولات الوضع البشري ومن بين هذه التحولات الأكثر إرباكا هي الشعور الذي يدركه الإنسان حول المقدس وهو شعور مبهم ومحير يضطره إلى إحداث تعديلات متلاحقة ومنظمة لوضعه المشوش، أو ما يمكن تسميته بالقلق الوجودي وعن طريق الطقوس يتقرب الإنسان من العالم المقدس موضع تهدئة اضطراباته[4].

وبالتالي يشير مفهوم المقدس إلى شيء يُدركه البشر خلال حياتهم، ويُخلّف فيهم أثارا و قوة بحيث يمكن لهذه التجربة أن تنفجر في أية لحظة من حياة الفرد بما يؤثر في مواقفه و

---

1 . فراس السواح، دين الإنسان ، مرجع سابق،ص

[2] . فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان-الشعوب البدائية و العصر الحجري-، دار التكوين، ط4، سوريا، 2017، ص21.

[3] . المصدر السابق، ص23

[4] . نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1988، ص38.

سلوكياته العملية. بمعنى أنّها تجربة تفكيكية تبدع منظومة جديدة من الأفكار و القيم، وتُوجه أفعال الأفراد بما يتسق مع مبادئها.

المبحث الثاني : مفهوم الدين و بنيته عند فراس السواح:

1) – مفهوم الدين عند فراس السواح.

لقد كان هدف فراس السواح[1]* ، هو التعرّف على الظاهرة الدينية كما هي، في جوهرها، وعلى حقيقتها، وذلك عن طريق وصفها وصفا دقيقا ، وعزلها عن بقية ظواهر الثقافة الإنسانية الأخرى المتعددة . فراح يجيب عن سؤال: ما هو الدين ؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يسعى الإنسان ان يلمس إجابات مرضية حوله. يوضح السواح قبل أن يبدأ بالإجابة على هذا السؤال منهجه، على أنه المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) – وهو منهج أسسه الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل، ويعتبر طريقة وصفية في البحث، ذات خطوتين معياريتين إحداهما سلبية، تعمل على التخلص من الأحكام المسبقة عن موضوع البحث، والأخرى إيجابية، تعمل على اللجوء إلى المعاينة المباشرة للموضوع بهدف إدراك الواقع صافياً، كما أن الباحث لا يعطي أحكامه وقيمه للموضوع، وإنما يكتفي بوصفه، وتوضيحه . هذا عن الفينومينولوجيا الفلسفية، اما عن الفينومينولوجيا الدينية فهي تطبيق لهذه الطرق الفينومينولوجية على دراسة تاريخ الأديان، وذلك بالتحليل الوصفي للذات، والتجربة الدينية، والموضوع الديني الذي يقابلها؛ أي القصد الديني ، والمقصود الديني، فضلاً عن التحليل الوصفي للنظم الدينية بجميع مقوّماتها العقائدية، والعبادية، والأخلاقية، والمؤسسَّية؛ يقول

[1] . *. فراس السواح: مفكِّرٌ لامع في سماء ميثولوجيا الشرق، ومؤرّخٌ بارز في تاريخ الأديان، وفيلسوفٌ مُغامِر، وأحد أبرز المفكِّرين العرب الذين أبحروا خارج النَّسَق الديني النمطي، وقدَّم رؤيةً مُغايِرة عما هو سائدٌ من أفكار عقائدية. وُلِد في حمص عام 1941م، وعاش في فضاءٍ تنويري أتاح له أن يختار طريقَه بنفسه؛ فوالده الكاتب والصحفي «أحمد السواح»، رئيس تحرير جريدة «الفجر» السورية. درس «فراس» الاقتصادَ في جامعة دمشق، وتخرَّجَ منها عام 1965م، ثم انتسب إلى قسم الفلسفة، ولكنه لم يُكمِل دراستَه فيه. استهوَته الميثولوجيا وتاريخ الأديان باكرًا، فكتب في الصحف والمجلات السورية منذ عام 1985م، ونشر أبحاثَه الأولى في الآداب اللبنانية عام 1960م. وفي عام 1976م أصدَر كتابه التأسيسي والرصين «مُغامَرة العقل الأولى»،وأصدر عام 1985م كتابَه الشهير «لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة». ومنذ عام 1986م تفرَّغ لدراسة التاريخ والأركيولوجيا والميثولوجيا وتاريخ الأديان بشكلٍ مستقل، فصدرت له الكثير من الكتب، مثل: «كنوز الأعماق: قراءة في مَلْحمة جلجامش»، و«تاريخ أورشليم»، و«مدخل إلى نصوص الشرق القديم»، و«موسوعة تاريخ الأديان»،و«ألغاز الإنجيل»، و«القصص القرآني ومتوازياته التوراتية». وأصدَر في بكين بالتعاوُن مع الدكتور «تشاو تشنج كو» كتابًا باللغتَين الصينية والعربية عن الحكيم الصيني «لاو تسو». كما ساهَمَ بكتابَين باللغة الإنجليزية صدرا في بريطانيا، هما: «أورشليم بين التوراة والتاريخ»، و«جدليات إسرائيل القديمة وبناء الدولة في فلسطين».عمل حاليًّا أستاذًا في تاريخ أديان الشرق الأوسط بجامعة بكين للدراسات الأجنبية. انظر على الموقع الالكتروني ، مؤسسة هنداوي،https://www.hindawi.org/contributors/80572614/

فراس السواح: "إن ما يميّز الفينومينولوجيا الدينية بشكلٍ خاص هو ميلها إلى العمومية، وتقصيها لكل ما هو مشترك وعام بين الظواهر الدينية. وهي إذ تَصِف وتُنظِم وتُنمذج موضوعاتها، إنما تعمل على استقصاء البنية الجوهرية والمعنى في الظاهرة الدينية."[1] كما يؤكد على أن الظاهراتي يتحاشى فرض أحكامه وقيمه على موضوع بحثه، بمعنى أن نترك الظواهر تتحدث عن نفسها بدلاً من وضعها في إطار فكري محدد مسبق. وفي هذه الحالة يسمح لنا هذا المنهج بالتفكير في الدين وليس التفكير به. بعد أن بيّنا أهمية المنهج في دراسة الظاهرة الدينية، ننتقل الآن إلى تعريفه للدين.

يقول فراس السواح في تعريفه للدين : " إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون، والعبادة كيفما كانت صيغتها، والى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة ، وحالة وجود في الواحد، أو كما قلت في الصفحات الأولى، حالة الوجود الحق"[2]؛ يأتي هذا التعريف بعد أن يورد السواح كاستهلال مجموعة من التعريفات المتداولة في حقل دراسة الدين وضعها مفكرون وفلاسفة مختلفو المذاهب والمشارب، فمن من ينظرون إليه على أنه خبرات وأحاسيس تعرض للأفراد في عزلتهم، ويعتبرونها علاقة بينهم وبين ما يعتبرونه إلهياً" وليم جيمس"، إلى من اعتبروه التوق إلى اللانهائي – "ماكس مولر"، وهناك من عرفوه على أنه اعتقاد الإنسان بوجود قوى عليا، ومن ثم تُقربه لهذه القوى " جيمس فريزر "، إضافةً إلى تعريف دوركايم سبق وان ذكرته في المبحث الأول من هذا الفصل. وغيرها من التعريفات التي لا تقّل أهمية عن التي ذكرناها.

نعود لتفكيك تعريف فراس السواح للدين ، يرى على انه الحالة المثلى للتوازن مع الكون، حيث يعترف بتفرد هذا الإحساس كقوة روحية خاصة بالإنسان ، يمس جانبه الروحي ، النفسي و الانفعالي، وهذه الحالة الروحية هي نوع من التجربة الدينية التي تسمح له بالانسجام مع هذا الكون، وهذا التصور يشبه إلى حد ما تجربة المتصوّفة . تبقى التجربة الدينية شعورا باطنيا للبحث عن المطلق، والتفرد بميزة الإدراك الذاتي للحقيقة، التي لا يلمسها سوى من يتعالى على الحواس وينغمس في ذاته، ويتأمل في الموجودات، ويصاب

[1] .فراس السواح، ص19.
[2]. فراس السواح، دين الانسان ، مصدر سابق،ص391.

بنوع من القلق والحيرة، التي تولد فينا لهفة الشوق، والقرب من الله، ومن المقدس بصفة عامة، في عملية لا تخلو من صعوبات ومكابدة، يتجدد الإيمان، ويسمو الإنسان، ويرتقي بالفكرة الدينية نحو تجربة أخرى، لا نلمسها عند العامة من الناس[1]. و نلاحظ ان فراس السواح لا يخفي حضور أوتو خاصة حول وجود وعي بالقدسي مغروس في النفس الإنسانية ، ويطلق أوتو على الإحساس بحضور الآخر المختلف كليّاً تعبير الإحساس النيوميني Numinous ،وقد نحته من الكلمة اللاتينية Numen التي تعني تجلي الألوهة، كما تعني قوة أو إرادة الألوهة. وهو يرى أن هذا العنصر النيوميني في التجربة الدينية هو حالة أولانية Apriori للوعي، وتكمن في البنية الأساسية لكل التجارب الدينية [2]. أما بالنسبة للعبادة فيرى السواح أنها معبرا إلى الحقيقة و مسلكا يمكن الإنسان الاتحاد مع الله، وهكذا تصبح العبادة رمزا للتوجه في الكينونة الإنسانية؛ حيث يصبح النشاط الإنساني في كل حركة متجه إلى تحقيق غاية الوجود الإنساني عن طريق العبادة.

وبشكل عام فإن فراس السواح يميز في الدين بين ما هو فكري نظري وبين ما هو عملي تطبيقي، فالدين هو حالة الوجود الحق التي لا تتحقق إلا بالعبادة كمعبر إلى الحقيقة، والدين هو الجانب الوحيد في الإنسان الذي يمكنه من الجمع بين جانبه الأنطولوجي و جانبه المعرفي؛ لكن لا يعني ذلك أن الدين هو الطريقة الوحيدة لذلك بقدر ما يعني أن الدين هو الحالة المثلى من بين حالات أخرى قد لا تصل بالإنسان إلى نفس المستوى من الوجود والمعرفة.[3]

يضيف فراس السواح معارضا للإرجاعية في تفسيرها للدين و التي تختصر تبديات الظاهرة الدينية إلى جملة من العمليات النفسية، لا تتمتع بأساس موضوعي صلب، ولاسيما ما بلغت أشكالها تطرفا عند سيجموند فرويد؛ حيث يقول السواح بهذا الصدد " إن الدين لا يقوم على أساس وهمي ، ولا على أساس عددٍ من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في طفولة الجنس البشري؛ فالإحساس الذي يجعل الدين ممكنا إنما يقوم على اختبار نفسي في

[1] . أحمد شحيمط، التجربة الدينية ورحلة الفرد في البحث عن المطلق، شبكة النبأ المعلوماتية، تاريخ التصفح 2023/04/12 https://annabaa.org/arabic/studies/26813

[2] .فراس السواح، مصدر سابق، ص32

[3] . جفال عبد الله، مرجع سابق، ص85.

وعي الغيب للوحدة الكلية للوجود، ومنعكساته في وعي الصحو. وبصرف النظر عن الإله المشخص الذي يوسطه الإحساس بالوحدة الكلية، فإنه يبقى معبراً إلى ما وصفته.. بأنه حالة الوجود الحق"[1].

بناءاً على ما سبق و من خلال دراسته للظاهرة الدينية، انطلاقا من اعتبارات فينومينولوجية، نستنتج أن الدين هو فكر وسلوك يرتقي بوجود الإنسان إلى اسمي حالات الوجود، فهي تجربة نقية وحدسية خارج العالم الطبيعي المألوف، تجربة تضفي معنى على الحياة الفردية، وتكسب الإنسان وهجا وإيمانا أعمق. إنه مستوى قائم في نطاق الأحاسيس والعواطف والوجدان ليُقرّ بتهّيُؤ الإنسان لاستقبال الطبع الديني، بخروجه من حالة من الوجود الغريزي إلى الوجود الراقي الذي يميز الإنسان عن باقي أفراد نوعه، ويضرب السواح مثال يصطلح عليه بالإنسان العاقل"Homosapin" ، فهو الكائن الوحيد في العالم الدنيوي القادر على الارتقاء بتفكيره إلى العالم الآخر، منذ اكتسابه للخصائص الإنسانية التي نحن عليها الآن قبل أكثر من مائة ألف عام من عصرنا هذا. و أخيرا فالدين قوة محررة ودافعة إذا فهم على أرضية إنسانية شمولية، ولكنه في المقابل قوة كابحة إذا فُهم من منظور شوفيني ضيّق.

2) أشكال الظاهرة الدينية :

يقدم السواح ثلاثة أبعاد للدين ؛ حيث يرى الظاهرة الدينية تتبدَّى في ثلاثة أشكال يمكن وصفها، إما بالمراقبة المباشرة أو بالاستماع إلى شهادات الأفراد عن خبراتهم الشخصية. وهذه الأشكال هي:

- (أ) الدين الفردي، وسأطلق عليه اسم الخبرة الفردية أو الحس الديني.
- (ب) الدين الجمعي، وهو نتاج مُرشَّد للخبرات الدينية الفردية.
- (ج) الدين المؤسساتي، وهو البنية المصطنعة التي تقوم فوق الدين الجمعي في المجتمعات ذات التكوين السياسي والاجتماعي المركب.[1]

[1]. فراس السواح، مصدر سابق، ص391.

أ)- الدين الفردي:

هو الخبرة الفردية الناجمة عن مواجهة الحقائق و الأسئلة التي يعجز العقل عن تفسيرها و الإجابة عنها؛ حيث يرى السواح وفقا لتصوره أن "التدين هو المستوى الأول للخبرة الدينية عند الإنسان، وهو حالة غريزية، أو أشبه بها، متمكنة في السيكولوجية البشرية، تنتج عن تجربة داخلية يعانيها الفرد في أعماق نفسه، قوامها مواجهة فريدة مع قوة عليا منبثة في هذا العالم ولا تنتمي إليه في آن معاً، وهذه التجربة ذات طابع انفعالي غير عقلي، ولا يمكن التعبير عنها بلغة الحياة العادية والتجارب الدنيوية الأخرى. إنها شعور بالروع أمام سر آسر، وحضور كلي للقدسي المختلف جذرياً والمتصل بنا كل الاتصال[2]".

كما يمثّل هذا نوع من الخبرة الحسية للفرد، توقا إنسانياً للاتحاد بالكون، واستجابة لبواعث داخلية خالصة فهي أمر ذاتي يتفاوت نسبيًا من شخص لآخر، وهذا الدين الفردي هو بذرة التأسيس للديانة أو الفرقة إذ تم تصدير تلك التجربة الذاتية، لذا فهو شعور نفسي خاص، وذلك ما يتسق مع تعريف أوتو عن الوعي بالمقدس، ونماذج التجربة الفردية مثل المتصوفة والشامانات (عند القبائل البدائية). هؤلاء الأفراد الذين يستسلمون للخبرة المباشرة دون التماس عون من معتقدات وطقوس جمعية، ونزوعهم إلى التسامي و الكمال، يقول ماكس موللر في هذا السياق عن الدين الفردي " هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله"[3]، من خلال هذا المفهوم ،تكون جل التصورات القديمة على وفق المفهوم الغيبي، المرتبط بالقوى الغيبية المحيطة بالمجتمعات القديمة، تلك القوى الخفية التي يلتجئ إليها الإنسان دوماً في تفسيره لبعض الحوادث التي تصادفه. حيث يسعى المتديّن للتعبير عما بداخله، في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين، ومعرفة اللانهائي والحب الشديد لله. وكما لاحظ رودولف أوتو هذا الإحساس هو واقعة نفسانية، وكما ثمنه يونغ بأن كل دين هو تعبير عن ظرف سيكولوجي[4].

---

[1]. نفس المرجع، ص35.

[2] . فراس السوّاح، الدّين والأسطورة كنظامَين مُستقلّين وَمتقاطعَين، أرنتروبوس، الدّين-والأسطورة-كنظامَين-مُستقلّين/ https://www.aranthropos.com/، تم الاطلاع عليه،2023/04/13

[3] .فراس السواح ، دين الإنسان، مصدر سابق.ص27

[4] .جفال عبدالله، مرجع سابق، ص93.

ب)- الدين الجمعي:

ويمثل التبدي الثاني للظاهرة الدينية، يقول فراس السواح بخصوص موقفه من هذا الدين؛ " تتخذ الظاهرة الدينية سَمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضا، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة، وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي"[1]. نفهم من هذا القول هو أن يتشارك مجموعة من الأفراد حول أنماط من الحس الديني المشترك، بتناسق وترابط الأفكار بينهم وتكون المعتقد، يقود الى تأسيس طقس متفق عليه بينهم، عن طريق توحيد الشعائر والممارسات يكون الطقس المنظم، و يضيف السواح عن الطقس حيث يعتبره "أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي"[2]. فبذلك تكون الخبرة الدينية في شكل جمعي يعوض الفرد عن البحث عن تجربة فردية، كما أن الفرد هو وحدة الأساس للمجتمع، فإن التجربة الفردية هي الأساسية في وجود الدين الجمعي، كالأنبياء، ويعتقد كارل غوستاف يونغ بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعيًا وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة.[3] وهو يرى أن للدين وظيفةً نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع؛ ألا وهي قبول جماعة من الناس لبعض الأحكام المشتركة وقيامهم بشعائر معينة، إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه، اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه.

يتجه إميل دوركايم في نقد الاتجاه العقلاني بشقيه الأرواحية والطبيعية، فيعتبر أنهما يهربان بالدين عن الحقيقة الاجتماعية، ويقيمان الدين على أسس توهيمية كالأحلام والأرواح أو أسس طبيعية ومجازية اللغة، فالنظريتين تذهبان إلى نفس النتيجة في الافتقار إلى القيمة الموضوعية، فالخبرة الدينية عنده لا تأتي عن طريق التأمل والتفكر. ويربط دوركايم ظهور

[1] .فراس السواح، دين الإنسان، ص42.
[2] .نفس المصدر، ص43.
[3] .نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

الدين مع ظهور المجتمع؛ "فلقد قدمت الطقوس وإجراءات التحريم (التابو) مهادًا اجتماعيًا لنشوء الأديان، فقد قدمت الحياة الاجتماعية مادة أولية أساسية لنشوء الأديان".[1] ويرتكز هذا الاعتقاد على وجود مجموعة من القيم والتصورات التي تسمى "عقائد" وهي التي تحدد إيديولوجية الدين وأصوله الفلسفية واللاهوتية والأسطورية. كما تستمد ظاهرة التحريم سلطتها من قداسة المصدر الديني، وقد ارتبطت هذه المحرمات بقيم المجتمع وتقاليده فلا يجرؤ الفرد على المساس أو العبث بنطاق التحريم، لأن انتهاكه يؤدي بالفرد وربما بالجماعة إلى نتائج وخيمة لا يحمد عقباها.[2]

خلاصة القول ، وبحكم أن الدين ظاهرة جماعية فهو شيء عام لا يخلو منه مجتمع ما، لأنه من ضرورات الفطرة الاجتماعية؛ وهذا ما أكّده الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون في مؤلفه: (منبعا الدين والأخلاق) "إلى أنه قد، وتوجد جماعات إنسانية ليس لها علوم أو فنون أو فلسفات، غير انه لم توجد إطلاقا أية جماعة بدون دين".[3] وعليه فالدين بكل معتقداته وطقوسه ما هو إلا إفراز اجتماعي. و لكن مع ذلك فإن هذا لا ينفي، في اعتقاد السواح، أن الدين كظاهرة اجتماعية إنما يقوم انطلاقًا من ظاهرة فردية في أساسها.

ج)- الدين المؤسساتي:

وهو التبدي الثالث للظاهرة الدينية حسب تصنيف السواح؛ حيث يقول :" إن المؤسسة الدينية هي بنية اجتماعية حديثة نسبيا في تاريخ الحضارة الإنسانية؛ فلقد عاشت الجماعات البشرية وفقًا لمعتقداتها، ومارست طقوسها، وقصت أساطيرها لعشرات الألوف من السنين، دون مؤسسة دينية تُشرِف وتوجه و تجعل من نفسها السلطة الرجعية العليا"[4]. أي أن تجسّد الدين في شكل مؤسسة ليست قديمة قدم الدين ذاته، وبغض النظر وجود أفراد متميزون في تلك الفترة (العصر الحجري)، كانوا يقومون بالإشراف على الطقوس الدينية والتوسط بين

---

[1] .خزعل الماجدي، بحث حول الدين، مؤمنون بلا حدود، نسخة الكترونية (pdf)، https://www.mominoun.com/pdf1/2018-03/ddine.pdf ، تم الاطلاع عليه 2023/04/13. ص9

[2] . حواسة جمال، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع الديني نظرة عامة، مجلة معيار، مجلد26، العدد3، الجزائر، 2022، ص257.

[3] .نفس المرجع السابق، ص254.

[4] . فراس السواح ، دين الإنسان، ص ص 44 -45

العالم الدنيوي والعامل الديني (القدسي)، إلى أن هؤلاء الأفراد لم يتخذوا صفة الكهان المرسمين بالمعنى المعروف اليوم، ولم يتمتعوا بسلطة مطلقة على الحياة الدينية لأفراد المجتمع، وهذا ما يشير إلى أن وجود الكهنة مرتبط بوجود المؤسسة الدينية في حد ذاتها[1].
بمعنى ظهور المؤسسة الدينيّة كان مع ظهور المدينة، بعد أن كان الدين يمارس جماعيّاً في المجتمعات الزراعيّة الأولى، هذا ما أظهرته التنقيبات الأثرية في مواقع نهايات العصر النيوليتي ،خلال المرحلة الانتقالية بين المجتمعات القروية والمجتمعات المدينية الأولى.

ويربط السواح أن" السبب المباشر في ظهور المؤسسة الدينية لدى الجماعات النيوليتية عند أعتاب التاريخ، هو وصول هذه الجماعات إلى مستوى اقتصادي متطور، من شأنه تحقيق فائض دائم في الإنتاج، يسمح بتفريغ عدد لا بأس به من الرجال والنساء للإشراف على المعبد وإدارة الشئون الدينية"[2].

نستنتج في الأخير، مع ظهور المدينة، والمؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة، ظهرت المؤسسة الدينيّة ممثلةً بالمعابد والكهنة المتخصصين، ورجال الدين، وراحت تمارس توجيهها وسيطرتها على الحقوق والواجبات الدينيّة، وتوسّطها بين المجتمع والعالم المقدس الإلهي، وكانت تعكس نمو هذه الأشكال الدينيّة، التي ظهرت مع ظهور المدينة وتطورها حتى يومنا هذا[3]. و في هذا الإطار لا يفوتنا أن ننوه للتزامن، بين تطور المؤسسة الدينية وتطور المؤسسة السياسية. حيث أصبحت السلطة الزمنية تستخدم السلطة الروحية لأهداف السيطرة والهيمنة السياسية، و أوضح مثال على ذلك نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ومطلع العصور الحديثة، وعن سلطان الباباوات على ملوك أوروبا.

المبحث الثالث: مكونات الدين :

يتكون الدين حسب السواح من ثلاثة مكونات أساسية تتمثل في : المعتقد، الطقس، الأسطورة، وأخرى ثانوية تتمثل في: الأخلاق و الشرائع.

---

[1] . لغرس سهيلة، المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال، مجلة الناصرية، مجلد 1، العدد2، الجزائر، 2012، ص216.
[2] . فراس السواح، مصدر سابق، ص
[3] . .خزعل الماجدي، الدين، مرجع سابق، ص ص 9 - 10

1)- المعتقد: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين

هو تنظيم لتصورات الأفراد ومعارفهم حول موضوع معين، يصدقون أطروحة أو فرضية ، حتى يعتبرونها حقيقة ، بغض النظر عن تأكيدها أو دحضها من طرف الوقائع . في الغالب تكون المعتقدات يقينية دون دليل، تتميز بالانقياد للأحكام المسبقة والاطمئنان للبديهيات والمسلمات الجاهزة و التعويل على الأقوال الموروثة في الحياة اليومية، يقول فراس السواح عن المعتقد : " هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني. ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة؛ لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها. فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي، وموضعه القدسي هناك[1]." يشير السواح هنا إلى عقلنة الانفعالي ، بخروجه من حالته العاطفية إلى حالة التأمل الذهني ، ولا شك في أن جوهر المعتقد يكمن في الجزم بوجود قوة قدسيّة نائية منفصلة عن عالم دنيوي. ويجري في تفاصيل المعتقد وصف هذه القوة، وعلاقتها بالإنسان.

يتألف المعتقد عادةً من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، وغالبًا ما تُصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل، وأشهر التراتيل القديمة الترتيلين، الطويلة والقصيرة اللتان تشرحان معتقد الديانة الأتونية في مصر القديمة.

2)- الطقس: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين

يضم الطقس الجانب الانفعالي والعملي من الدين، وعن طريق الطقس يظهر المعتقد من كوامنه الذهنية، والعقلية، والنفسية إلى عالم الفعل؛ حيث يرى السواح قائلاً : " تولِّد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية قد تصل في شدتها حدًّا يستدعي القيام بسلوكٍ ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيَّرت التجربة من حالتهما الاعتيادية. ولعل الإيقاع

[1] . فراس السواح، دين الانسان، ص51.

الموسيقي والرقص الحر كانا أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحوَّل تدريجيًّا إلى طقس مقنَّن"[1]. يعبر فراس في آنٍ عن التفاعل العجيب الذي يجمع بين العقيدة بالطقس الذي نجده في قلب كلّ دين. "فإذا كان المعتقد حالةً ذهنية، فإن الطقس حالة فِعل من شأنها إحداث رابطة. وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتحُ قنوات اتصال دائمة معه"[2]. نفهم من هذا إن صلة الطقس بالمعتقد تكون من نوع الدعم و المساندة وأن كلاّ منهما تمدّ الأخرى بالقوة و الثبات والاستمرار.

وبشكل عام يمكن القول بأن أية صورة ذهنية لا تخرج من عالم الفكر إلى عالم الفعل، هي صورة معرضة للتحجر أو التلاشي والزوال، ولا يمكن لأي دين القيام، أو الاستمرار، دون الطقوس؛ حيث يستشهد فراس السواح بمثال الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فهذه الفلسفة قد جعلت من الإلهيات بؤرة اهتمامها، وكانت أفكارها مهيَّأة لأن تكون أساسًا مكينًا لديانةٍ كبرى في ذلك الوقت، ولكنها لم تُحقق هذه الخطوة رغم طموحها الضمني لتحقيقها؛ وذلك بسبب افتقارها إلى نظام طقسي، يضع الإنسان في علاقة مع العوالم القدسية التي صاغ المعتقد صورتها الذهنية، فبقيت هذه العوالم صورًا ذهنية باردة تعيش في عقول أتباع هذه الفلسفة لا في قلوبهم[3]. وبالتالي لم ترتقي هذه الأخيرة إلى مستوى الدين بل اندرجت ضمن سياق تاريخ الفكر الإنساني.

3)- الأسطورة: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين

تمثل الأسطورة المكون الثالث للدين في نظر السواح ، ولكن قبل تحديد دور هذا المكون وعلاقته بالدين، يعرّفنا أولا بماهية الأسطورة و في تعريفه لها، لا نجده يتعامل مع الأسطورة بشكل واحد و ثابت بل تتعدد التصورات التي يقدمها للأسطورة كما يتضح ذلك في مؤلفاته، حيث يعِّرفها على أنها "حكاية مقدَّسة مؤيَّدة بسلطانٍ ذاتي". والسلطان الذاتي للأسطورة هنا لا يأتي من أية عوامل خارجة عنها، بل من أسلوب صياغتها وطريقة

[1] .نفس المصدر السابق، ص56.
[2] .نفس المصدر، ص57.
[3] . نفس المصدر، نفس الصفحة.

مخاطبتها للجوانب الانفعالية وغير العقلانية في الإنسان[1] . بمعنى أن الأسطورة تتميز بالقدسية و بطابع بالإجلال و التعظيم ، وما تستثيره بسبب وضعها المتميز بحق، ويقصد بالسلطان الذاتي الأساس الأخير سطوة الأسطورة و سلطتها على عقول و قلوب الناس بدلالة محتواها؛ الذي يشف عن معانٍ ذات صلة بالوجود و الكون وحياة الإنسان.

يُبيّن السواح علاقة الأسطورة بالمعتقد؛ حيث يقول:" تنشأ الأسطورة إذًا عن المعتقد الديني، وتكون امتدادًا طبيعيًّا له، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتثبته في صيغة تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية". فالمعتقد في هذه الحالة لا يقوم على إثباتات علمية أو عقلانية ، حيث يرسم المعتقد للأسطورة نسق يحاكي النظام الكوني الإلهي، والأسطورة بدورها ترسم الصور للآلهة خصوصًا في المعتقدات التي تقوم على تعدد الآلهة. فالأساطير هي التي ترسم صور الآلهة، وتعطيها أسماءها، وتكتب لها سيرتها الذاتية وتاريخ حياتها، وتحد لها صلاحياتها وعلاقات بعضها ببعض. فالإله الأزلي القابع فيما وراء الزمن الجاري هو إلهٌ نظري ذو طبيعة فلسفية، وهو لا يُباشر وجوده الفعلي وصِلته بعالم الناس إلا عندما يعلن عن فعاليته الواضحة في الزمن ويقوم أو يشارك في خلق وتكوين العالم.[2] ولعل من المفيد أن نؤكد تبني السواح فكرة ارتباط الأساطير بالزمن لا بالمكان وفي ذلك اتساق يجسد نسقا فكريا روحيا بخلاف التيارات المادية التي تعتمد على المكان لا الزمن.[3] وقد ساعدت الأساطير في حفظ المعتقدات وتداولها بين الناس، وشحنها بالشحنات العاطفيّة والانفعاليّة، وهو ما يبقيها طويلا ، فالأسطورة أن تجسد المعتقد بروح شعبيّة قصصيّة متداولة، فهي تبسط المعتقد، وتجعله دنيويّا ميسراً على شكل حكاية تتداول حول المقدس، الذي هو جوهر المعتقد. إن الخبرة الدينية ليست من حيث الأساس خبرةً عقلية بقدْر ما هي خبرةٌ عاطفيةٌ انفعالية؛ ولذلك فإنها لا تتطلَّب البرهان ولا تتطلَّع إليه (كما أشرت سابقا) ، وإنما تتطلب معادلًا موضوعيًّا يعكسها إلى الخارج من خلال ميثولوجيا تجعل التجربة الدينية مشتركةً مع الآخرين. وهنا تعمد الأسطورة إلى استنفاد القوى السحرية للغة من أجل التعبير عن

[1] .نفس المصدر، ص62.
[2] .نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.
[3] .جفال عبدالله، المرجع السابق، ص88.

خبرةٍ كلانيةٍ بالقدسي لا تنفع في توصيلها مفردات اللغة المستمدة من التجربة اليومية. وهذا ما يفسر لنا لماذا لم يعمد كُهَّان الديانات القديمة وأصحاب الرسالات الدينية إلى مخاطبة الناس بصيغة البرهان وإنما بصيغة البيان[1]. وبالتالي نستنتج للأسطورة دور مهم في تحليل وتوضيح المعتقدات الدينية.

أيضا هناك علاقة بين الأسطورة والطقس، يمثل الطقس أبرز تجليات الأسطورة وحضورها في المجال الديني، كما يمكننا اعتبار الأسطورة نوعا من التعبير الرمزي عن أساسيات تجارب الحياة البشرية التي تظهر في صور و رموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي لتظهر بأشكال متعددة داخل الفعل الطقوسي. "فالأسطورة ضرورة. ونسج الأساطير هو سمة عالمية للجنس البشري. لقد وجد البدائيون، مثل جميع الناس عبر التاريخ، أن الأساطير ضرورية للمحافظة على أنماط حياة الجماعة. وعند سكان استراليا الأصليين، على سبيل المثال، تنشد الأساطير وتتلى من اجل التوكيد على الأصل فوق الطبيعاني لمعتقدات و تقاليد و شعائر القبيلة، وعلى سلطتها. وهذا عامل أساسي في تطور الطقس، ذلك ان للطقس جذوراً في الأسطورة و العكس صحيح.[2]" و بالحديث عن طبيعة العلاقة بين الأسطورة و الطقس قدم بشأنها فراس السواح وجهة نظر كما يراها، "هو أننا لا نستطيع ادِّعاء أسبقية للأسطورة على الطقس, ولا لهذا على تلك، لأن كليهما ناتج عن مواقف وأفكار دينية مبدئية تتشكل لدى الإنسان من إحساسه بوجود عالم ماورائي, قائم خلف المظاهر المتبدِّية لعالم الحياة اليومية. وهو يعبِّر عن هذا الإحساس بطريقتين: الأولى سلوكية، تتبدى بالطقس، والثانية *ذهنية*، تتبدى بالأسطورة. ورغم العروة الوثقى التي تجمع الطقس إلى الأسطورة فإن كلاً منهما يمكن أن يقوم في معزل عن الآخر, حيث نجد طقوساً تمارَس دون مرجعية ميثولوجية, وأساطير يجري تداولها دون طقس مرافق من أي نوع. وهذا، بالطبع، لا يمنع نشوء بعض الأساطير عن طقوس معينة, ونشوء نوع من الطقوس عن أساطير معينة.[3]" هكذا يتبين ان كلا من الطقس والأسطورة ينشآن عن أفكارٍ دينيةٍ مبدئية تتشكَّل لدى الإنسان

[1] .فراس السواح، الله والكون والإنسان – نظرات في تاريخ الأفكار الدينية- ،دار التكوين، ط1، سوريا، 2016، ص70
[2] .موسوعة تاريخ الأديان- الشعوب البدائية و العصر الحجري،دار التكوين، ط4، سوريا، 2017، ص24
[3] .فراس السواح، الأسطورة و المعنى – دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية-، دار علاء الدين، ط2، سوريا، دت، ص146

من إحساسه بوجود بُعدٍ ماورائي للوجود، وهو يعبّر عن هذا الإحساس بطريقتَين؛ الأولى سلوكيةٌ تتبدى في الطقس، والأخرى ذهنيةٌ تتبدى في الأسطورة.

إذن يعتبر كل من المعتقد والدين والأسطورة من المكونات الأساسية للدين ولا يمكننا معرفة الظاهرة الدينية تبدِّيها المجتمعي، بدون التعرف عليها مجتمعة ومتعاونة، كما إنّ التفاعل الحي بين مكونات الدين الرئيسة هو الذي يجعل الدين متجددا نابضا بالحيويّة، وقابلاً ّ للانتقال إلى أجيال جديدة. أما إذا تعطل أيّ مكوّن منها، فإن ذلك يقلّل من مرونة الدين، ويحول دون تطوره، ويعمل على جموده وتصلبه.

4) الأخلاق و الشرائع مكوّنات ثانوية من مكوّنات الدِّين:

عندما يتحدث السواح عن المكونات الثانوية للدين في مقابل مكوناته الأساسية فهو لا يقصد بالتقليل من شأنها وإنما يصف دورها في عملية تكوين الدين و درجة أولويتها في التعرف على الظاهرة الدينية، وهذه المكونات الثانوية هي : **الأخلاق و الشرائع** ، باعتبارهما عاملان ثانويان في الدين وليس لهما دور أساسي في تكوينه ، وانما يتصلان بالدين في سياقه التاريخي وليسا من صلبه.

يرى فراس السوّاح أن الأخلاق والدين من حيث المبدأ "مفهومان متمايزان كل التمايز بالرغم من ما يبدو من صلتهما الوطيدة. فالدين عبارة عن معتقدات وممارسات تنظِّم سلوك الإنسان تجاه عالم المقدَّسات وتزوّده برؤية شمولية للكون وموضع الإنسان في هذا العالم. أما الأخلاق فهي قواعد وممارسات تنظم سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض وتجاه الجماعة التي يشكِّلون أعضاءها"[1]. و"الأصل في الأخلاق استقلالها عن الدين"[2]. كما افترض السواح انفصال الأخلاق عن الدين تاريخيا، "ففي المجتمعات التي تعطينا صورة عن المراحل المبكرة من تطور الحضارات الكبرى، نجد في الأخلاق شأناً دنيوياً تنظمه الأعراف السائدة دونما مؤيّد من قوة قدسية ما. ففي أفريقيا السوداء على سبيل المثال تقوم

[1] . فراس السواح، دين الإنسان، مصدر سابق، ص73.
[2] .نفس المرجع، ص74

الأخلاق في المجتمعات الزنجية كشأن ملحق بالتنظيم الاجتماعي دونما رابط يلحقها بالدين أو مؤيّد يأتي من قبل الآلهة"[1].

غير أن المؤلف يذكر أنه يمكن العثور لدى المجتمعات البدائية على ما يشبه الأخلاق الدينية، وذلك في مؤسسة "التابو" التي يمكن أن تشكل نقطة اتصال فيما بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الدينية، ونستطيع أن نتبيَّن فيها الأخلاق الدينية بشكلها الجنيني. ويفترض ببعض الثقة أنه "عند مرحلة معينة من تطور المجتمعات القديمة، اتسعت دائرة التابو لتستوعب تدريجياً بعض الأخلاق التي كانت حتى ذلك الوقت شأناً دنيوياً تنظمه الأعراف القبلية، في الوقت الذي أخذت فيه التحريمات القديمة تفقد سطوتها مع تغيُّر المفاهيم الدينية"[2]. وعليه فالتابو يلعب دورا في الضبط الاجتماعي بين الأفراد، و ترسيخ القيم الاجتماعية بينهم ، ومع أي محاولة لانتهاك قواعد التحريم يؤدي إلى إلحاق الضرر بنفسه و بالآخرين أيضا، ففكرة التحريم تتضمن فكرة القداسة ، " وهذه التحريمات لا يُعرَف لها مشرع أو مستن، وتجد مؤيداتها في قوة فوق طبيعانية ما، سواء كانت هذه القوة من مصدر إلهي بالمفهوم الذي نعرفه أم من مصدر سحري حيث القوى الغفلة غير المشخصة."[3]. يسرد السّواح العديد من الأمثلة التي تؤيد لهذا الافتراض من الحضارات و الأمم القديمة ، لاسيما (طقوس التطهيرية، تقديم القرابين و الذبائح، تابو المرأة في فترة الطمث...الخ)

ومن ناحية أخرى ، يتحدث السواح عن مسألة **الشرائع** و اتصالها بالدين؛ حيث يقول "فالشرائع ليست إلا جزءًا من الأخلاق العامة، وقد تم تأييده بالعقوبات التي تفرضها السلطة السياسية. وأول القواعد التشريعية لم تكن سوى قواعد أخلاقية بدت ذات قيمة استثنائية لنظام الجماعة، فجرى دعمها بالقوانين التي تضمن إلزام الأفراد بها."[4]، فالالتزام الأخلاقي في هذه الحالة يتمثل في الوازع الوضعي و القوانين التي تفرضها الجماعة بهدف تنظيم

[1] .نفس المرجع السابق، نفس الصفحة

[2] . محمود منقذ الهاشمي، قراءة في كتاب دين الإنسان، دت، http://www.maaber.org/second_issue/the_religion_of_man.htm ، تم الاطلاع عليه يوم، 2023/04/17

[3] . فراس السواح، مصدر، ص ص 74- 75

[4] .نفس المصدر، ص82.

المجتمع، ومن ينتهك هذه القوانين فجزاءه عقوبة زاجرة. ولعل ابسط مثال نسوقه هنا شريعة حمورابي ، حيث تعتبر من أقدم الشرائع المدونة، في حضارة بلاد الرافدين التي تستند على موازنة بين حقوق الإنسان ووجباته تجاه الإله و المجتمع، نذكر منها شريعته حول موضوع السرقة و كيف جعل منها موضوعا تشريعيّا؛ وهي تنص على ما يأتي "لو سرق رجل ثورًا أو حمارًا أو خنزيرًا أو قاربًا كان من أملاك إله أو من أملاك قصر، يدفع ثلاثين مِثلًا، وإن كان من أملاك قروي يرد عشرة أمثاله. أما إذا لم يكن لدى اللص ما يدفعه فيُقتل.» وأيضًا: "لو سرق رجل ابنًا لرجل آخر يُقتل." وأيضًا: "إن لم يُقبض على اللص، فعلى المسروق منه أن يُصرح بما فقده أمام إله، وعلى المدينة أو العمدة في المنطقة التي اقتُرفت فيها السرقة أن يعوض له خسارته"[1]. ومع ظهور الشريعة الدينية نتيجة الارتباط الحاصل بين الأخلاق و الدين ، ظهر نوعين من الأحكام الأخلاقية؛ " واحد مؤيَّد بالعقوبات ويدخل في جملة الشرائع، وآخر غير مؤيَّد بالعقوبات ويبقى في مجال الأخلاق"[2]، ونجد هذا النوع من الأخلاق في الديانات الشمولية كالتوراة ، الإسلام و الهندوسية..الخ، حاولت من خلالها ربط الحياة الروحية و بالحياة الاجتماعية، فمثلا "من الوصايا العشر هي قواعد أخلاقية لا يوجد لها إلزام في الشريعة، وهي: «أكرِمْ أباك وأمك. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشتهِ امرأة قريبك.» أما الفقرات 6 و7 و8 فتندرج في لوائح الشريعة، وهي: «لا تقتل، لا تسرق، لا تزنِ.» وعقوباتها مُدرَجة في أسفار الخروج والعدد والتثنية... الإسلام نجد أن "القرآن أيضًا نجد هذين النوعين من الوصايا الأخلاقية، فالظن الإثم والغيبة والتجسس على الآخرين أفعالٌ مُنافية للأخلاق يجب اجتنابها، ولكن لا وجود لنص تشريعي يُعاقِب عليها"[3] ، في المقابل هناك قواعد أخلاقية مؤيدة بعقوبات متمثله القصاص، والحدود، والتعزير. وهي أساس التجريم في الشريعة الإسلامية، استوجبتها المصلحة العامة، لا تقبل الإسقاط لا من الفرد المجني عليه، ولا من الجماعة.

أما في الديانات الهندوسية " نجد في مفهوم الدهارما Dharma ما يشبه الشرائع الدينية في الأديان الشرق أوسطية. والكلمة تُستعمل بمعنيَين مختلفين؛ ففي المعنى الأول: هي كل

[1] .نفس المصدر، نفس الصفحة.
[2] . نفس المصدر، ص83.
[3] .نفس المصدر، نفس الصفحة

المعتقدات الدينية التي يقوم عليها الدين. وبالمعنى الثاني: هي جملة الشرائع التي تقوم على هذه المعتقدات من أجل تنظيم علاقات الناس. وبذلك يجمع مفهوم الدهارما بين الدين والتشريع في وحدةٍ متكاملة"[1]، فهي تعني من جهة القانون الأخلاقي الذي نصت عليه الشرائع في الأسفار المقدسة للديانة الهندوسية، ومن جهة أخرى القانون الأبدي الثابت الذي يحكم الكون برمته. وقد انتقل هذا المفهوم من الهندوسية إلى البوذية، مفهومٌ آخر هو "الكارما"[2]."والكلمة في الأصل تعني «الفعل»، وبالمفهوم الديني يتسع معناها الأصلي لتشمل الفعل وجزاءه ثوابًا كان أم عقابًا. غير أن الجزاء والعقاب لا يفرضه إله مُتسامٍ مشخص يدير الكون، كما هو الحال في الأديان الشرق أوسطية، بل يأتي نتيجة لسريان مبدأ كارمي في الكون متصل بعقيدة تناسُخ الروح"[3].

ينبغي الإشارة أيضا على وجود أديان لا توجد فيها أخلاق، ولعل ابرز مثال يقدمه السواح ؛ الأخلاق الصينية ، يقول بهذا الصدد " في الصين، فمنذ بدايات تاريخها المكتوب يقوم القانون في استقلال عن الدين. وأكثر من ذلك، فإن هذا القانون المدني لم يكن مطبَّقًا إلا على الشرائح الدنيا من المجتمع، أما الشرائح العليا فكانت تسللت وفق نظام معقَّد من الأخلاقيات الاجتماعية، وتؤمن أنها قادرة على الالتزام به دونما مؤيد خارجي .من هنا فقد أكَّد المفكرون الصينيون على الطابع الدنيوي للأخلاق والشرائع، ونشأ في الصين فكرٌ أخلاقي دنيوي وضع أسُسه عددٌ من المفكرين الكبار، على رأسهم كونفوشيوس"[4]. إضافة إلى الأخلاق الإغريقية التي نجد أسسها الأخلاقية وضعت على أساس دنيوي أيضا ، ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن الديانات الإغريقية والصينية قد أسَسَت لمدوّنات قانونية دقيقة تنظم السلوك وتوجه القرار فيما يخصّ الواجبات الخلقية، ودونما توجيه خارجي أو ضغط من سلطة عليا.

انطلاقا مما سلف ، نستنتج ان المكونات الثانوية للدين ، نشأت ضمن ظروف اجتماعية وسياسية معينة، تأتي إلى الدين عناصر لم تكن منه إبتداءً، ولم يكن لها شأن في تأصيل

---

[1] . نفس المصدر، نفس الصفحة
[2] . المصدر السابق،ص83
[3] . المصدر السابق، ص ص 83-84
[4] . المصدر السابق، ص ص 84- 85

بداياته الأولى، وهذا ما تثبته لنا السياقات التاريخية لأديان الإنسان. "وهذا التفريق -كما يؤكّد السواح- لا علاقة له بمدى الأهمية المُعطاة لكلّ مكون من هذه المكونات، بل هو تفريق قائم على مقارنة الأديان من نظرة تاريخية وظاهراتية، حيث ترى هذه النظرة أن ارتباط الأخلاق والتشريعات الاجتماعية والسياسية بالدين هو ارتباط خاصّ بأديان معينة، وظهر على وجه التاريخ في فترة معينة، وبالتالي لا يمكن تعميمه على كلّ الأديان، عكس المكونات الأساسية التي تشكل بنية حدّ أدنى للدين تُعتَبر كالماهية له"[1]. يقول أوتو " بأن الاخلاق لم تكن متعلقة بالدين الا بطريقة مترددة و متأخرة" . كما اكد م. كيختهايم " كانت الاخلاق و مازالت طريقين مختلفين لفكرة واحدة" . [2]

[1] . طارق حجي ، عبد المجيد الشرفي-القرآن وتحديث الإسلام، مركز تفسير للدراسات القرانية، سلسلة القراءات الحديثة للقران، رقم 5، دت، الرباض، ص21.

[2] . يان اسمان، التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، تر: حسام الحيدري، منشورات الجمل، ط1، كولونيا (ألمانيا)، بغداد ، 2006، ص66.

الفصل الثاني:

نشأة الدين وعلاقته بالتاريخ و الأسطورة في فكر السواح.

المبحث الأول: مقاربات في نشأة الدين.

المبحث الثاني: الدين بوصفه تاريخا.

المبحث الثالث: التقاطع الدين و الأسطورة.

الفصل الثاني: نشأة الدين وعلاقته بالتاريخ و الأسطورة في فكر السواح.

المبحث الأول: مقاربات في نشأة الدين

اتجه العلماء من مختلف الدوائر العلمية و تحت تأثيرات متعددة إلى البحث في مسألة نشأة الأديان وذلك في محاولة لتحديد الدين الأول في نقائه و روعته؛ فظهرت نظريات و مذاهب منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى الآن – تحاول تحديد تلك الصورة. يقدم لنا فراس السواح فكرتين رئيسيتين مسيطرتان على تلك النظريات الدينية ؛ ترمي الفكرة الأولى على الأصل العقلاني في نشأة الدين و تؤكد الثانية على الأصل العاطفي و غير العقلاني .

1)- الاتجاه العقلاني :

أ)- النظرية الأرواحية " Animism": طرحت النظرية نفسها لفترة طويلة من الزمن كأقوى مُعبِّر عن الاتجاه العقلاني في تفسير الدين، وبقيت حتى الآن نظرية كلاسيكية تتمتع ببعض القبول. يرى أصحاب هذه النظرية أن أساس نشأة الدين هو عبادة الأرواح، حيث يرى الفيلسوف و الاجتماعي البريطاني هربرت سبنسر " أن البشرية قد مرَّت في مراحلها الأولى بزمن لم تعرف خلاله الدين، ثم بدأ الدين بالتكون عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائها الراحلين، وتحولت أرواح هؤلاء الأسلاف المبجلين تدريجيًّا إلى آلهة، تمركز الدين حولها وابتدأ بها"[1]. فالحد الأدنى لكل اعتقاد ديني هو الإيمان بالأرواح و عبادتها نتيجة التأمل في ظاهرتي الأحلام و الموت. ثم تطورت هذه الفكرة عند تايلور لما ربط بين فكرة الروح و تطور مفهوم الآلهة و نشوء الدين " فالبدائي، كما يرى تيلور، لم يكن يستطيع رسم فاصل واضح بين الكائنات الحية والأشياء الجامدة؛ ولذلك فقد نقل إيمانه بأرواح البشر إلى الإيمان بأرواح المظاهر الطبيعية، وفسَّر ما يراه من حركة هذه المظاهر بالأرواح التي تسكنها. وبذلك وسَّع الإنسان مفهوم الروح التي افترضها في الكائنات الحية ليشمل عالم الطبيعة، فقرن عبادة الأسلاف بعبادة مظاهر الطبيعة"[2]. ويضيف السواح قائلا

1 . فراس السواح، دين الإنسان، مصدر سابق، ص313
2 . نفس المصدر، نفس الصفحة.

حول الموقف العقلاني الذي تقوم عليه الأرواحية " إن الدين عند تيلور إنما ينشأ نتيجة التأمل في العمليات النفسية للإنسان، وبشكل خاص، فإن التأمل في الأحلام هو الذي يقود إلى افتراض وجود الروح، فإلى عبادة أرواح الأسلاف ومظاهر الطبيعة؛ وبذلك يكون الدين قد نشأ، في تفسيره، على عدد من المفاهيم الذهنية التي تكوَّنت نتيجة الفكر والتأمل"[1]. بناءا على ما سبق نستنتج أن النظرية التي قدمها تايلور تفترض أن أصل الأديان ينبع من تجربة الأحلام والتخيلات التي أرشدت الإنسان البدائي إلى اكتشاف مفهوم الروح الذي اتسع نتيجة استطراد فكر هذا الإنسان متجاوزاً أرواح الكائنات الحية الإنسانية والحيوانية والنباتية إلى الأشياء غير المادية والقوى الغيبية غير المرئية والمجردة.

ب)- النظرية الطبيعانية : "يعد ماكس مولر (Max Muller) احد أهم أركان المدرسة الطبيعية و نظريتها حول نشوء الأديان، باعتماده على الفيلولوجيا، من خلال تطبيق آلياتها على أديان و أساطير الشرق القديم كعينة للدراسة بعد أن ألهمه زخمها.وعن مفهوم هذه النظرية و منطلقها في تفسير نشأة الدين يذكر فراس السواح بأن مولر يؤكد على "أن الاعتقاد الديني لا يتضمن عنصرا لا يقوم على الإدراك الحسي و التصور المسبق". يقول مولر " ينبغي أن يبدأ الدين بتجربة حسية لكي يأخذ مكانه الذي يرده إلى عنصر مشروع بين معارفنا" و يضيف " لاشي في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة"[2] ومن هذا المنطلق هو يسند الدين إلى التجربة و يستلهم أحكامه و نفوذه منها.وعليه ،" فالدين عنده هو نتاج عملية حسّية قبلية a priori ، تم تحصيلها بواسطة المشاهدة والتجربة الحسية، وظهرت كمجموعة من مشاعر الرهبة و الخوف التي ألقتها مظاهر الطبيعة في وجدان الإنسان البدائي، ليترجمها على شكل آلهة وقوى خارقة، أوكل إليها مهمة التحكم في الكون عموما كالمطر والإنبات...الخ، والحياة الإنسانية خصوصا كالوالدة والموت والزواج...الخ"[3]

وقد استند مولر في بناء أطروحته الدينية للكشف عن المدركات الحسية التي قادت إلى تكوين الدين حسبه، وذلك من خلال دراسته لأسفار الفيدا السنسكريتية في الهند، ولقد دلت

1 . مصدر سابق، ص114

2 . علي سامي النشار، نشأة الدين: النظريات التطورية و المؤلهة، مكتبة الخانجي، دط، مصر، 1948، ص ص 70-71 .

3 . بن عطاء الله محمد أسامة، المسألة الدينية عند ماكس موللر من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان، مجلة معيار، العدد59، مجلد25، الجزائر،2021، ص253.

هذه الدراسة على أن أسماء الآلهة إنما هي أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها الأصلي، وتعني كلها ظواهر الطبيعة الرئيسية ، ولعل أوضح مثال على ذلك " فالاسم أغني-Agni الذي يطلق على اله النار، هو في نفس الوقت نفسه اسم للنار، سواء في السنسكريتية أم في لغات هندو- أوروبية أخرى. ففي اللاتينية لدينا كلمة ignis التي تدل على النار بمفهومها الفيزيائي المعتاد، دون أي ظلال ما ورائية، ومثلها كلمة Ugnis باليتوانية، وOgni بالسلافية القديمة. والشيء نفسه ينطبق على الاسم Dyaus الذي يطلق على اله السماء في السنسكريتية، والذي يعني أيضا السماء الوضاءة و للاسم ما يقابله في الإغريقية وهو Zeus، وفي اللاتينية Jovis، و في الجرمانية الشمالية Zio.[1] و من خلال هذه السلسلة من المقارنات اللغوية ، يظهر أثر هذا الاكتشاف جليا لما ألهمته ظاهر ة النار في نصوص الفيدا، وملاحظته بأن أسماء آلهة النار الهندوأوروبية، بناءً على مقارناته الفيلولوجية، تشترك في دلالة واحدة، بالرغم من اختلافها في التراكب الحرفي، مرجحا ، بأن أصلها يعود إلى إله رئيسي واحد، هو إله النار الهندوسي ."Agni" لهذا استدّل على عبادة الأقوام الهندية الأوروبية لمظاهر الطبيعة بكتب الفيدا، فبعد الدراسة الدقيقة لهذا الكتاب، تبين له أن أسماء الآلهة المسطورة فيها تشبه أسماء الآلهة المسطّرة في أساطير لأقوام الآرية الأخرى.

و نافلة القول يُرجع مولر نشأة الدين إلى أفعال قوية مارستها الطبيعة على الإنسان، فأثارته، ويرى أنّ هناك مرحلتين في نشأة الدين: الأولى تكمن في التأمل، والعجب، والدهشة، التي دفعت الإنسان إلى التفكير في أنه محاط بقوى مستقلة عن إرادته، والمرحلة الثانية في التعبير عن هذا التفكير عن طريق اللغة، وقد عبّر الإنسان عن هذه الطبيعية و قواها في استخدامات لغوية كثيرة انفصلت عن التعبير المباشر بواسطة المجازات، ثم أصبحت هذه المجازات قائمة بذاتها، فتحولت إلى آلهة، لاسيما مع تطور اللغة، وابتعادها عن مرحلة تكون تلك المجازات لغويا، وهكذا فرضت اللغة على الطبيعة عالما خياليا من الكائنات الروحية التي أصبحت محركة للطبيعة، وجوهر المعتقد الديني."[2]

1 . فراس السواح، مصدر سابق، ص314.
2 . خزعل الماجدي، بحث حول الدين، مرجع سابق، ص23.

2)- النظرية العاطفية: ترى هذه النظرية في الدين انعكاسا للعواطف الإنسانية لا استجابة لتأملات ذهنية ، حيث تتعارض هذه النظرية مع سابقتها، ولا تعزو نشأة الدين إلى الأرواح، أو الطبيعة، بل إلى العاطفة. حيث يرى أنصار هذا الاتجاه هناك عاطفتين أساسيتين وراء نشوء الدين، 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 يُقسم الإنسان إلى كيانين؛ واحد مادي وآخر روحاني. فإذا كان الموت لا بد مُدرَك كيانه المادي، كما تُعلمنا الخبرة اليومية، فإن الكيان الروحاني سوف يجتاز واقعة الموت، ويترك سكنه المؤقت الذي آل إلى التلف إلى مستوًى آخر للوجود يتمتع فيه بالحياة الأبدية[1]". لهذا ارتأى أصحاب الاتجاه العاطفي أن الحِس الديني هو نتاج ثانوي لعاطفة الخوف من الموت وعاطفة الطمع في الخلود، وأن مفهوم الألوهة لم يترسخ إلا لكي يضمن الإنسان لنفسه خلاصًا وبقاءً أبديًّا، إلا أن السواح يرى الخوف من الموت والطمع في الخلود لا يكمنان في أساس الدين ولا يبعثان على نشوئه، فقد جاءت تالية للدين وليست دافعا لنشوئه، وهي قاصرة على تبرير وجود بعض الأديان التي لا تقد لأتباعها هذا العزاء، فمعتقدات خلود الروح الفردية وخلود الشخصية كما يرى السواح بنيت على المعتقد الديني ولم تشكل في أي وقت باعثا من بواعثه، وسنشرح هذا بالتفصيل في المبحث الموالي. و"يحيل مالينوفسكي نشوء الدين والسحر إلى الاحتياجات العاطفيّة، ويرى أنَّها طريق الإنسان لمواجهة الحالات التي لا يستطيع السيطرة عليها، ويرى مالينوفسكي أن الشعائر الدينيّة تحقق أغراضها بالمشاعرَّ التي تخلقها، ولذا فهو ليس ببعيد عما قال (دوركايم)، على الرغم من أنَّه كان يفكّر، بصورة رئيسة، فيَّ مشاعر الثقة والأمل. في حين أن دوركايم كان يقصد مشاعر المسؤوليّة الجمعيّة، ويشبع الدين، بالنسبة إليّ مالينوفسكي، ما يسميه هو (احتياجات الدمج) للإنسان في المجتمع"[2].

3)- نقد و تعقيب :

1 . فراس السواح، مصدر سابق، ص318

2 . مير، لويس، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة وشرح: د. شاكر مصطفى سليم، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1983، ص251.

نقد الاتجاه العقلاني : يعارض فراس السواح النظرية العقلانية في نشوء الدين، لأن كلا النظريتين "الأرواحية و الطبيعانية " بحثتا نشوء فكرة الآلهة في تاريخ الدين، لكنهما لم تبحثا فكرة نشوء الدين في حد ذاته، وهذا باعتبار أن الدين بعمومه أسبق في وجوده على فكرة الآلهة وحدها ، يقول فراس السواح : "إن ما أريد قوله في التعقيب على أطروحات الاتجاه العقلاني في نشوء الدين، هو أننا إذا قبلنا جدلًا كل ما جاءت به النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعانية، فقد نقبله كتفسير لنشوء فكرة الآلهة في تاريخ الدين، لا لتفسير نشوء الدين في حد ذاته؛ لأن الدين كان أسبق بكثير من المرحلة التي ظهرت فيها الآلهة في الحياة الدينية للإنسان"[1]، كما انه يؤيد العديد من الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية ، ولاسيما نقد إميل دوركايم ،حيث يرى دوركايم "أن المدرسة الطبيعانية قد أقامت حججها انطلاقًا من نقدها للمدرسة الأرواحية التي تنشئ الدين على أساس من التهويمات التي تتخذ من الأحلام والأرواح منطلقًا لها، فادَّعى الطبيعانيون أنهم إنما ينشئون الدين على أساس من الخبرة المحسوسة."[2]، إلا أن كلا النظريتين تنتهيان إلى نتيجة تفرضها مقدماتهما؛ أي أن الدين لا ينبع إلاّ عن وهم خلقه خيال البشر أو عواطفهم عبر التاريخ، وبالتالي "تختصر الدين في النهاية إلى نظام من التهيؤات القائمة على شبكة من المجازات التي تفتقر إلى القيمة الموضوعية"[3]. ففي النظرية الطبيعية مثلا تجعل من الرهبة التي تستشعرها الكائنات البشرية عند مواجهتها لقوى الطبيعة العاتية جوهر الاعتقاد الدين، وأن التجربة الدينية ترتبط دائما بشكل وثيق بتلك المشاعر والأحاسيس القوية التي يستشعرها الإنسان تجاه ضخامة والدهشة أمام مظاهر الطبيعة وحركة عناصرها. إلا أن هذه النظرية لا تفسر في الواقع إلا أمرا بديهيا لا يحتاج في الأصل إلى ذلك ، "فالطبيعة تُظهر لنا نظامًا روتينيًّا مُتكررًا أكثر مما تظهر إعجازًا، والمنتظِم المتكرِّر لا يمكن أن يترك في النفس أثرًا عاطفيًّا كبيرًا، فالشمس تُشرق كل يوم وتغيب، والقمر يسير في كل شهر عبر الأطوار نفسها، والأنهار تجري في أحواضها دون انقطاع. قد يخسف القمر أحيانًا وقد تكسف الشمس، وقد تفيض الأنهار أو تعصف الرياح، إلا أن هذه الانقطاعات في مسار الطبيعة الروتيني لا

1 .فراس السواح، مصدر سابق، ص312
2 . نفس المصدر، نفش الصفحة
3 . نفس المصدر، نفس الصفحة

تترك إلا انطباعات مؤقتة ما تلبث أن تزول، ولا يمكن لهذه المفاجآت الطبيعية أن تكون أساسًا لهذا النظام الدائم من المعتقدات والممارسات مما ندعوه دينًا"[1]. والواقع أن المواجهة مع مظاهر الطبيعة لا تقدم إلا الإحساس الديني في صيغته العامة أما الدين في شكله المعروف فلا يبدأ إلا بعد ذلك الإحساس حين يتحول إلى فكر ثم يتحول الفكر إلى معتقد والمعتقد ينتج أساطير وطقوس.

كما انه ينتقد نشأ فكرة الألوهة نتيجة التأمل في موضوع ما، "فالمؤمن عندما يصف لنا حقيقة إحساسه الديني، لا نجد في وصفه موقفًا فكريًّا عقلانيًّا من أي نوع؛ فالخبرة الدينية لا تعمل على زيادة معارفه ومعلوماته بخصوص موضوعات معينة يجهلها الآخرون، بل تجعل منه إنسانًا متكاملًا مع نفسه، ومع كل ما يحيط به؛ أي إن التفكير لا يخلق الخبرة الدينية في النفس الإنسانية ولا يزرع فكرة الألوهة فيها، بل يأتي لاحقًا لهذه الخبرة التي تُداهِم الإنسان وتستولي عليه دون تفكير مسبق. والتأمل لا يسبق الإحساس بالألوهة، بل ينطلق من هذا الإحساس نفسه ويستهدف التعامل معه بما هو كذلك."[2]

ب)- نقد النظرية العاطفية : وُجهت العديد من الانتقادات لهذه النظرية ، والتي تعزو نشأة الدين على أساس نظرية الخوف و الطمع في الخلود ؛ حيث يبرهن السواح على أن كلا من الخوف و الطمع لا يكمنان عند جذور الدين، وذلك من خلال عرض عدد من الأمثلة الموثَّقة توثيقًا جيدًا، ومختارة من تاريخ الدين ومن ملفات الأنتروبولوجيا الميدانية. فلاحظ في المعتقد الاسترالي " انه لم يؤمن قط بالروح الفردية؛ لأن روحه ليست إلا شذرة من كلٍّ، وإلى هذا الكل تعود بعد الموت. أما شخصية صاحبها المؤقت، فلا تتمتع بالخلود في حياة قادمة أخرى، وهي آيلة حتمًا إلى الفناء مع فناء شقها المادي. ومع ذلك، فقد كان الأسترالي إنسانًا متدينًا، رغم عدم إيمانه بالروح الفردية وخلودها، واحتوت ديانته على كل مقومات الدين المتكامل في صيغته البدائية. ويمكن لدارس الدين الأسترالي أن يقول بكل ثقة بأن مفهوم الروح هو ناتج ثانوي من نواتج الدين، وليس باعثه الرئيسي ولا حتى باعثًا من

1. مصدر سابق، ص317
2. نفس المصدر، نفس الصفحة

بواعثه."[1] ثم يضرب السواح مثالا حول المعتقد التيوتوني، حيث يقول : فلقد آمن التيوتون بوجود الروح الفردية التي تسكن الجسد، واعتقدوا بالخلود الفردي لهذه الروح بعد موت صاحبها، ولكنه خلودٌ الفناءُ التام أرحم منه؛ فالأرواح بعد انفصالها عن الأجساد لا ترحل إلى آخرةٍ خير من الأولى، وإنما تهبط إلى أرض الظلمة في العالم الأسفل لتستمر في وجودٍ شبحي لا نكهة فيه للعيش ولا متعة، لا فرق في ذلك بين أمير أو فقير أو بين صالح في هذه الحياة أو طالح. يدير شئونَ العالم السفلي إلهةٌ مرعِبة أسمِّيها هيلHel " . يقدم فراس السواح العديد من الأمثلة حول مسألة الروح في مختلف معتقدات الحضارات القديمة ، إلا أننا سنكتفي بهذا القدر ، بغية توضيح قصور النظرية العاطفية لتفسير نشأة الدين ، " إن الخوف من الموت والطمع في الخلود لا يكمُنان في أساس الدين ولا يبعثان على نشوئه، والنظرية العاطفية قاصرة على تسويغ وجود أديان لا تقدِّم لأتباعها مثل هذا العزاء، وذلك من أكثرها بدائية وبساطة إلى أكثرها تجريدًا وتفلسفًا. مما لا شك فيه أن بعض الأديان قد صاغ تصورًا بهيجًا عن خلود للشخصية الفردية في عالم مثالي قادم، وأنه قد استخدم فكرة الخلود الشخصي من أجل تثبيت مثُله الأخلاقية والتمكين لنواظمه التشريعية، إلا أن دراستنا لتاريخ الدين تُظهر بكل جلاء أن معتقدات الروح الفردية وخلود الشخصية قد بُنيت على المعتقد الديني، ولم تشكِّل في أي وقت باعثًا من بواعث الدين."[2]وعلى الرغم من اعتماد هذه النظريات على أسس تجريبية، فإنها لا تفسر بالشكل الكافي العلاقة المعقدة التي تربط مسألة الخوف من الغيب بالنشاط الديني، فهي علاقة لا توجد في أي تصور نظري حول عمل الذهن، وبالتالي تبقى هذه المسألة معلقة ما دامت هذه النظريات العاطفية لم تستطع توضيحها.

المبحث الثاني: الدين بوصفه تاريخا

إن البحث في المفهوم الديني للتاريخ ،أمر تصدى له القلة من المؤرخين ، ويعدّ السواح من القلائل الذين تصدوا لهذه المسألة ؛ حيث نجده صاغ نظريته العامة للبحث عن العلاقة التي تمزج بين الدين و التاريخ في كتابه " الرحمن و الشيطان" ، يقول السواح : "هنالك ثلاثة

1 . نفس المصدر، ص 319
2 .نفس المصدر، ص315

أنماط لصيرورة هذا التاريخ المقدس في الفكر الديني للثقافات العليا: النمط الأول هو التاريخ المفتوح، حيث يسير الزمان من لحظة البدايات نحو مستقبل مفتوح بلا نهاية. والنمط الثاني هو التاريخ الدوري المتناوب حيث يسير الزمان في دارات مغلقة يتبع بعضٌ بعضًا إلى ما لا نهاية، ومع اكتمال كل دارة ينهار الكون القديم ليبتدئ كون جديد مع انطلاق الدارة الثانية. والنمط الثالث هو التاريخ الدينامي الذي يتطوَّر بشكل خطِّي منذ لحظة الخَلْق، عبر عدد من المراحل إلى لحظة النهاية حيث ينتهي التاريخ وتنفتح الأبدية"[1]، من متن النص يقدم السواح ثلاث أشكال من التصورات للتاريخ وكلها تتحدد حسب طبيعة صيرورة الزمن . وهذه الأشكال هي :التاريخ المفتوح، التاريخ الدوري المتناوب التاريخ الدينامي. يتصل بهذه المفاهيم الثلاثة للتاريخ ثلاثة أشكال اعتقاديه في طبيعة الألوهة وعلاقتها بالعالم، وهي: المعتقد الربوبي، والمعتقد الألوهي، ومعتقد وحدة الوجود.

1- المعتقد الربوبي والتاريخ المفتوح :

يقوم المعتقد الربوبي على الفصل بين الألوهة وخلقها. فعلى الرغم من أن الإله (أو الآلهة) قد خلق العالم، إلا أنه مستقل عنه ومفارق له على كل صعيد؛ وعلى الرغم من أنه قد أسس في الزمان البدئي لجميع أسباب الحضارة الإنسانية ولجميع المؤسسات الكفيلة بوضع الإنسان على سكة التاريخ، إلا أنه لا يتدخل في مسار هذا التاريخ بشكل منهجي، وليس لديه خطة توجهه وفق مقاصد معينة ونحو أهداف بعيدة مرسومة؛ كما أنه لا يؤسس لصلة وحي دائمة بينه وبين خلقه. قد تتدخل المقدرة الإلهية في بعض الأحداث الجسام، أو تعلن عن حضورها في العالم من خلال الكوارث الطبيعانية كالطوفان أو الأعاصير، إلا أن مثل هذه التداخلات عرضية وهي لا تسير على خطة محكمة مسبقة، كما أنها لا تنتظم في تتابع يفصح عن رابطة بينها، ولا تنم عن تكَشُّفٍ تدريجي لمقاصد محددة"[2] . وعليه فالمتدين حسب هذا المعتقد يؤمن بأن الألوهة خلقت العالم لكنها لا تسيره فمصيره بيديه و لا ينتظر منها ثوابا ولا عقابا.

1 . فراس السواح، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية- دار علاء الدين للطباعة و النشر، دمشق، ط1، 2000، ص18

2 . مصدر سابق، ص ص 18-19.

يتطرق فراس السواح إلى مسألة الخلود، و المشكلة الأخلاقية التي تنجم عنه المفارقة الحاصلة بين الألوهة و استقلالها عن خلقها التي يؤمن بها المتدين حسب المعتقد الربوبي ،حيث يقول : "ينجم عن مفارقة الألوهة واستقلالها عن خلقها، عدم اتصافها بالعدالة أو ممارستها على الأرض. من هنا فإن أعمال الفرد في الحياة الدنيا لا تلقى مكافأة أو عقاباً في حياة ثانية، ولا وجود لبعث أو حساب أو لعالم آخر أفضل من الأول. فالآلهة وحدها هي الخالدة، أما مصير البشر فإلى موت يتبعه وجود شبحي في العالم الأسفل المظلم الذي تؤول إليه أرواح الصالحين والطالحين على حد سواء. من هنا فإن العلاقة الطقسية هي الوسيلة الوحيدة للتواصل بين العالمين، فمن خلال الذبائح والقرابين يعمل الإنسان على استرضاء القوى العلوية، وحثها على تحقيق أغراضه الدنيوية، واتقاء غضبها غير المفهوم من قبله. وينجم عن ذلك أن الأخلاق هي شأن دنيوي تنظمه الجماعة الإنسانية ولا علاقة له بالآلهة." [1]. ولتبرير نظريته يسوق لنا مثال واضح يشرح هذا المعتقد ولاسيما المعتقد الرافديني .

"تقدم لنا ديانات الشرق القديم النموذج الأمثل عن المعتقد الربوبي والتاريخ المفتوح على اللانهاية. فالإنسان قد خُلق منذ البداية لغرض واحد هو خدمة الآلهة، على ما يؤكده عدد من الأساطير البابلية، والعلاقة بين الطرفين تبقى أبداً علاقة السيد بالعبد. الآلهة خالدة أما الإنسان ففان، والخط الفاصل بين العالمين حاد وحاسم، ولا يعطي أملاً للإنسان حتى بمجرد التفكير بالخلاص من شرطه الأرضي والالتحاق بالعوالم القدسية بعد فناء جسده وانتهاء كدحه على الأرض. " [2] فالموتَ في هذا المعتقد لا ينظر إليه على أَنَّهُ الفناءُ المُطلَقُ ، بل الانفصال ما بينَ الجسم والرُّوح الَّتي كانَت لَهُ مُلازمةً لَهُ في الحياة ، تَتَحوَّلُ من شَكلٍ مِنَ الوجود إلى شَكلٍ آخَر عند الموتَ ؛ حيثُ تَذهبُ ، عندَ الدَّفن ، إلى عالَم خاصٍّ بِالأَرواح ، وَإِنَّها تَبقى سَجينةً في ذلكَ العالَم. وعليه تصبح الحياةَ الدُّنيويَّةَ هِيَ المَجالُ الوحيدُ لِلتَّنعُّمِ بِالوجود البَهيجِ خلال عمر قصير ينتهي به إلى العالم الأسفل. "وهذا ما عبَّر عنه خطاب فتاة الحان إلى جلجامش الباحث عن الخلود عندما قالت له: «الحياة التي تبحث عنها لن تجدها، لأن الآلهة لما خلقت البشر جعلت الموت لهم نصيباً وحبست في أيديها الحياة. وأما

1 .مصدر سابق، ص27.
2 .مصدر سابق، ص24.

أنت يا جلجامش فأملأ بطنك وافرح ليلك ونهارك. اجعل من كل يوم عيداً وارقص لاهياً في الليل وفي النهار. هذا نصيب البشر"[1]. من خلال هذا النص نستنتج أنه ليسَ في المعتقد الرافديني ما يُوعَدُ بِهِ الإنسانُ من آمالٍ دينيّةٍ لَذيذةٍ بعد الموت ، أي لا تُوجد عندهم جنَّةٌ ونارٌ أو نعيمٌ وجحيمٌ ، حيث تركز على النَّعيم والمُتعة في هذهِ الحياة. وبالتالي نحن هنا أمام مفهوم مفتوح للزمن دونما نهاية منظورة، فلا بعث ولا نشور ولا قيامة عامة للموتى .إذن "فالتاريخ المفتوح، هو التاريخ الذي تأخذ فيه صيرورة الزمن مسارا خطيا له نقطة البداية وهي لحظة الخلق دون أن تكون له نقطة نهاية".[2]

2)- معتقد الحلولية والتاريخ الدوري:

" يقف المعتقد الحلولي ، أو معتقد وحدة الوجود على الطرف النقيض من المعتقد الربوبي، فهو يقدم مفهوماً صوفياً عن العلاقة بين الله والإنسان يذيب الفوارق بينهما، لأن الروح الإنسانية هي قبس من روح الله الكلية...الله ليس شخصية محددة مفارقة للعالم تمارس تأثيرها عليه عن بُعد، بل هو الحقيقة الكلية التي تتمظهر في العالم وتختفي وراءه في آن معاً."[3] فالإله و العالم ممتزجان في هذا المعتقد ، وان الإله و القوة الداخلية الفاعلة في العالم هما شيء واحد، وأن هناك جوهراً واحدا في الكون "فكما يظهر الماء تحت أشكال وأسماء متعددة، منها البخار والغيم والجليد والثلج والبرَد والرطوبة، بينما هو في حقيقة الأمر واحد، كذلك تتحول الألوهة إلى ما لا يحصى من الظواهر المادية والنفوس الحية، مع بقائها في جوهرها واحدة غير مجزأة. وكما صدرت هذه الأجزاء عن الحقيقة الواحدة، فإنها تعود إليها وتذوب فيها كما تذوب الأنهار في لجة البحر الذي صدرت عنه."[4] و بالتالي يشير مصطلح الحلولية أن الإله و العالم حقيقة واحدة ؛ يعزو أصحاب هذا المعتقد إلى الإيمان أنه ليس في العالم وجودان أو جوهران بل هناك جوهر واحد، وهو جوهر متجاوز للإنسان .

1 .نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 . جفال عبداله، مرجع سابق، ص95.
3 . فراس السواح، مصدر سابق، ص ص 27 – 28.
4 . مصدر سابق، ص27.

يرى السواح أن الديانة الهندوسية تعتبر الممثل الرئيسي في تاريخ الدين لمعتقد وحدة الوجود."والطوائف الهندوسية على تنوعها تشترك في عدد من الأفكار والمعتقدات الأساسية التي لا يصح دين الهندوسي بدونها. أول هذه المعتقدات وأهمها هو الإيمان بتناسخ الأرواح، يليه معتقد «الكارما» الذي يرتبط به أشد الارتباط. والكارما تعني في الأصل «الفعل»، ولكنها في السياق الإيديولوجي المعني هنا تعني الفعل وجزاؤه ثواباً كان أم عقاباً." وهناك اختلاف يوضحه السواح حول مسألة الثواب و العقاب في الهندوسية عن نظيرتها في أديان الوحي الشرق أوسطية، "هو أن الجزاء غير مفروض من قبل شخصية إلهية تتصف بالعدل، بل يتم بشكل أوتوماتيكي من خلال قانون الكارما الكوني الذي يعمل في استقلالية تامة عن أي شخصية إلهية. "[1] فأقدار البشر حسب هذا المعتقد لا تخطها الآلهة ولم تقدرها مسبقا في اللوح المحفوظ وإنما يحددها الإنسان لنفسه بأعماله ، و الكارما تعني في الأصل الفعل ، ومن هنا يأتي مضمونها الفلسفي الديني، ذلك أن حياة الإنسان هي سلسلة من الأفعال التي تؤدي إلى نتائج هذه النتائج بدورها سوف تؤدي إلى أفعال أخرى في سلسلة سببية متتابعة ، يكون لها تبعات أخلاقية تحدد مستقبل حياته بعد الممات ،"وهي دورة لا بداية لها ولا نهاية، تتجاوز عالم الإنسان لتطال عالم الظواهر المادية بأكمله". كل شيء واقع في إسار الزمن، والزمن نفسه عبارة عن عجلة تدور على نفسها، كلما بلغت دورة منتهاها عادت إلى نقطة البداية، دون أن تنشُد غاية أو تسعى إلى هدف. ومع ذلك فإن الانعتاق من هذه الدورة ممكن التحقيق، وهو بؤرة الحياة الدينية للهندوسي والنهاية التي يطمح إليها من كدحه الروحي. "[2]

نخلص في النهاية إلى بعض النتائج التي توصل إليها فراس السواح وهي :

على الرغم من تسرب بعض أساطير الخلق والتكوين من الديانة الفيدية الأقدم، إلا أن الهندوسية، وعبر جميع أطوارها لم تأخذ مسألة الأصول والبدايات بشكل جدي. فالعالم لم يُخلق مرة واحدة، وليس له نهاية منظورة أو منقَلب يرتفع به من مستوى أدنى من الوجود إلى مستوى أعلى. فالزمن يدور على نفسه، ومع كل دورة يفنى الكون القديم ويُخلق كون

1 .مصدر سابق، ص44
2 . مصدر سابق، نفس الصفحة.

جديد، فلا بداية ولا نهاية وإنما عَوْدٌ أبدي بلا هدف أو غاية. حيث يكمن دور الآلهة عند الهنود يقتصر فقط علي تنظيم رصد أعمال البشر وتنظيم ضمان حصولهم علي ما يستحقونه بالعدل في حيواتهم المتتالية. "هذه الرؤية للزمن الدوري المتناوب في الهندوسية، تنطوي على إصرار شديد على رفض التاريخ باعتباره حركة دائبة تهدف إلى تحسين الكون وتطوير الجنس البشري، ولا ترى فيه إلا نسخاً يكرر بعضها بعضاً إلى ما لا نهاية. وبالتالي فلا وجود لخطة إلهية تتجلى في هذا التاريخ بشكل تدريجي، وتهدف إلى تخليص الكون وتخليص الإنسانية."[1]

3- المعتقد الألوهي والتاريخ الدينامي:

يقع المعتقد الألوهي في نقطة الوسط بين المعتقد الربوبي ومعتقد وحدة الوجود. وفيه يعتقد المتدين بمفارقة الله للعالم و اتصاله به في نفس الوقت ، ربط السواح ظهور هذا المعتقد بحاجات الإنسان الروحية والتي" تتطلب الإحساس بألوهة مشخصة يمكن الدخول معها في علاقة ثنائية، سواءً أكانت علاقة الأب بالابن، أو علاقة المحب بالمحبوب، أو علاقة السيد بالعبد. وهذه الألوهة على الرغم من مفارقتها واختلافها من حيث الطبيعة مع العالم، إلا أنها حاضرة فيه على الدوام"[2]. تختلف مسألة الالوهة هنا عن المعتقد السابق ،أي عقيدة وحدة الوجود ؛ ففي المعتقد الالوهي نرى بأن الله في حالة انغماس دائم في مسائل العالم، ويبذل عناية لا تني من أجل تطويره في الزمن وفي التاريخ نحو غاية منظورة على الرغم من كونه خارج التاريخ. فمن خلال فعاليات الألوهة في الزمن والتاريخ تتخذ وجه الإله المشخص، ومن خلال محافظتها على موقعها المفارق خارج التاريخ تحافظ الألوهة على طبيعتها الغفلة وغير المشخصة مما تؤمن به عقيدة وحدة الوجود. " وعلية يساهم اتصال الله بالعالم بتغيير مفهوم العدالة ، حيث تصبح العدالة صفة من صفة الله ،بدل مفهوم العدالة الأوتوماتيكي الذي يعمل من خلال مبدأ الكارما في عقيدة وحدة الوجود، وكما تتجلى عدالته على المستوى الكوني في النظام المتوازن الدقيق الذي يحكم عالم المادة والطبيعة، كذلك تتجلى عدالته على المستوى الاجتماعي في النظام الأخلاقي الذي يحكم علاقات الأفراد

1 . مصدر سابق، ص55
2 . مصدر سابق، ص29.

والجماعات. هذه العدالة تؤدي بدورها الالتزام بحياة أخلاقية، "وهذا يستدعي بدوره الثواب والعقاب، سواء عند نهاية حياة الفرد أم مع نهاية الزمن والبعث العام والحساب الأخير"[1]. فالتاريخ من هذا المنظور ذو طبيعة دينامية يسير عبر عدة مراحل نحو نهاية محتومة ينتهي عندها زمن الناس وتنفتح بوابة الأبدية في وجود روحاني لا يشبه في شيء الوجود المادي السابق. وكل ذلك يجري وفق خطة خلاصية أعدها الله منذ البداية.

يسوق لنا فراس السواح مثال يظهر مفهوم التاريخ الدينامي لأول مرة في تاريخ الدين في المعتقد الزرادشتي (القرن السادس قبل الميلاد)،" ففي البدء لم يكن سوى الله الذي دعاه زرادشت «أهورا مزدا». ثم صدر عن الله روحان توأمان هما «سبيتنا ماينيو» و«أنجرا ماينيو»، أعطاهما الله منذ البداية خصيصة الحرية، فاختار سبيتنا ماينيو الخير واختار أنجرا ماينيو الشر."[2] ولكن ينبغي مراعاة أن أصل العقيدة الزرادشتية لم تصرح بوجود إلهين متكافئين فى القوة ومتصارعين فى الوجود. وإنما صرحت فقط بوجود إله واحد متفرد بالخلق والتأثير وهو آهورامزدا، وإن ظهرت آلهة معه أو إله ضده ، فهؤلاء جميعا تحت سيطرته، يواصل السواح في شرح المعتقد حيث يقول :" ولقد قرر الله السير بخطته التي تقوم على الحرية إلى آخرها، فعمد بمشاركة الروح المقدس سبيتنا ماينيو إلى إظهار ستة كائنات روحانية إلى الوجود تدعى بالأميشا سبيتنا يستعين بها على مقاومة الروح الخبيث أنجرا ماينيو. وقد شارك هؤلاء في ما تلا ذلك من أعمال الخلق والتكوين وإظهار العالم المادي إلى الوجود. ثم إن هؤلاء أظهروا إلى الوجود عدداً من الكائنات الروحانية الطيبة تدعى بالأهورا، وراح الجميع يكافح الشر كل في مجاله. وبالمقابل فقد استنهض أنجرا ماينيو عدداً من القوى الروحانية المدعوة بالديفا وعمل على ضلالتها فانحازت إلى جانبه وراح الجميع يهاجمون خلق الله الطيب الحسن ويعملون على إفساده."[3]. وبذلك ظهر لاهوت الملائكة والشياطين لأول مرة في تاريخ الدين.

كما أن التاريخ في الزرادشتية يسير عبر ثلاث مراحل؛ "المرحلة الأولى هي مرحلة الخلق الحسن والطيب عندما كان العالم خيراً كله، والمرحلة الثانية هي امتزاج الخير بالشر عندما

1 . مصدر سابق، ص30
2 . مصدر سابق، ص56.
3 . مصدر سابق، ص57.

عدى الشيطان على خلق الله ولوثه، والمرحلة الثالثة هي الفصل بين الخير والشر ودحر الشيطان ورهطه. وهنا يتم تطهير العالم القديم ليعود كاملاً وطيباً إلى الأبد ويأتي التاريخ إلى نهايته بمعونة الإنسان الذي ساهم في مكافحة قوى الشر من خلال وعيه وحريته وخياره الأخلاقي." ، وبذلك نحن أمام تاريخ دينامي ، وهو التاريخ الذي يبدأ زمن الخلق و يتطور إلى أن يبلغ نهايته وتدخل الإنسانية الجديدة في زمن مفتوح على الأبدية.

المبحث الثالث : التقاطع الدين و الأسطورة :

1)- تصور السواح للأسطورة:

قبل أن نبدأ الخوض في مسألة العلاقة بين الدين و الأسطورة، وعلاقتها بالأديان الشمولية ، لابد لنا في البداية أن نوضح تصور السواح للأسطورة ، والتي تحدث عنها في جميع مؤلفاته، حيث يعطيها مكانة بالغة في مشروعه الفكري، و الجدير بالملاحظة هو تعدد التصورات التي قدمها لنا في مؤلفاته .ولعل أوضح و اشمل تعريف يقدمه لنا في كتابه " الأسطورة و المعنى" .

أ- من حيث الشكل: الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة و عقدة و شخصيات، وما إليها. وغالباً ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف و القلوب لا يتمتع به النص النثري"[1].

ب- ثبات الأسطورة عبر التاريخ: " يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة. فالأسطورة السومرية "هبوط إنانا إلى العالم الأسفل" والتي دونت كتابة خلال النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد، قد استمرت في صيغتهما الأكادية المطابقة تقريبا للأصل السومري إلى أواسط الألف الأول قبل الميلاد. غير أن خصيصة الثبات هذه لا تعني الجمود أو التحجر، لان الفكر الأسطوري يتابع على الدوام خلق أساطير جديدة، ولا يجد غضاضة في التخلي

1 . فراس السواح ،الأسطورة و المعنى، مصدر سابق، ص12.

عن تلك الأساطير التي فقدت طاقتها الإيحائية أو تعديلها".[1] وبالتالي تعتبر الأساطير وسيلة مهمة لتوثيق تاريخ وحضارة الشعوب، والحفاظ على الذاكرة الجماعية لها، وتوصيلها إلى الأجيال القادمة.

ت- غياب المؤلف: " لا يعرف للأسطورة مؤلف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة و عواطفها و تأملاتها. ولا تمنع هذه الخصيصة الجمعية للاسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفرقة، تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافا دينيا جذريا في بعض الأحيان"[2].

ث- الشخصيات الفاعلة في الأسطورة : "يلعب الآلهة و أنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملا لا رئسياَ[3].

ج- الموضوعات التي تدول حولها الأساطير: " تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول، الموت والعالم الآخر، معنى الحياة وسر الوجود، وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد. إن همَّ الأسطورة والفلسفة واحد، لكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير. فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز وتستخدم الصور الحية المتحركة"[4]. يرى السواح أن كلا من الأسطورة و الفلسفة تناولت مواضيع جدية و شاملة ، أما طريقة التناول تبقى مختلفة، فإذا كانت الأسطورة تصدر عن حالة عاطفية تتخطي العقل لتنتج صورا ذهنية مباشرة تعكس تلك العلاقة بين الذات الموضوع ، فان الفلسفة تنظر للموضوعات برؤية عقلية .

ح- الزمن المقدس : " تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي. ومع ذلك، فإن مضامينها، بالنسبة للمؤمن، أكثر صدقاً وحقيقية من مضامين الروايات التاريخية. فالأسطورة لا تقص عما جرى في الماضي وانتهى، بل عن أمر ماثل أبداً لا يتحول إلى

1 . مصدر سابق، نفس الصفحة.
2 . مصدر سابق ، نفس الصفحة
3 .مصدر سابق، نفس الصفحة.
4 . مصدر سابق، ص13

ماضٍ. وحتى عندما تتحدث الأسطورة عن حدث محدد في تاريخ الناس فإن مرامي هذا الحدث تكون خارج الزمن وتتخذ صفة الحضور الدائم. "

خ- علاقة الأسطورة بالنظام الديني : " ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه. وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذا انهار هذا النظام الديني، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة." [1]وهنا يحدد لنا سواح العلاقة الوطيدة بين الدين و الأسطورة ، فهما في اتصال دائم .

د- سطوة الأسطورة: "تتمتع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم. إن السطوة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي لا تدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث. فنحن اليوم نؤمن بوجود الجراثيم وبقدرتها على تسبيب المرض، وبأن المادة مؤلفة من جزيئات وذرات ذات تركيب معين، وبأن الكون مؤلف من مليارات المجرات، إلخ، وذلك لأن العلم قد قال لنا ذلك. وفي الماضي آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة، مثلما نؤمن اليوم، بدون نقاش، بما ينقله لنا العلم والعلماء. وكان الكفر بمضامينها كفراً بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته وثقافته، وفقداناً للتوجُّه السليم في الحياة"[2].

يخلص السواح مما تقدم بتعريف للأسطورة حيث يقول :" "الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان."[3]. وعليه نلخص مفهوم الأسطورة حسب السواح على أنها نصٌّ أدبي، وُضِعَ في أبهى حلَّة فنية ممكنه.، تتميز بالقداسة و يلعب المقدس شرط أساسي لاستمرارها، تدور الأسطورة حول الآلهة الذين يمثلون القدرة التي تقع خارج نطاق العالم المرئي المُدرَك. كما تهتم بكل ما يحدث في الكون و الوجود و حياة الإنسان؛ أي فهم الإنسان لنفسه في العالم الذي يعيش فيه.

1) التزامن بين نشأة الدين و الأسطورة :

1 . مصدر سابق، ص ص 13-14
2 .مصدر سابق، ص14.
3 . مصدر سابق، نفس الصفحة.

بعد ان عرضنا تصور السواح لمفهوم الأسطورة ، ننتقل الآن لتسليط الضوء على تصوره حول العلاقة التي تجمع بين الدين و الأسطورة.لقد تناول العديد من المفكرين والباحثين – موضوع العلاقة بين الدين والأسطورة، 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. فكان اهتمام فراس السواح أيضا بهذا الموضوع ، والذي يشكل حجر الزاوية في مشروعه الفكري، للبحث في جدلية العلاقة بين الأسطورة و الدين .

يعزو فراس السواح إلى نشأة كلا من الدين و الأسطورة في نفس المرحلة ، وتتجلى معالم نظريته في كتابه " لغز عشتار – الالوهة المؤنثة و أصل الدين و الأسطورة " ؛ حيث يقول : " إن نظريتنا في هذا الكتاب تقوم على القول بنشوء ديانة مركزية واحدة و أسطورة أولى في العصر النيوليتي كانت ذات تأثير مباشر على الأشكال الدينية و الأسطورية لدى جميع الثقافات اللاحقة بدءا من المجتمع المديني الأول في وادي الرافدين و انتهاء بالديانات الكبرى للحضارة للاحقة"[1]، ومن هذا المنطلق يظهر موقف السواح بترجيحه للأسطورة و الدين لأصل واحد و لفترة واحدة ؛ أي تزامن كلا من الدين و الأسطورة ولا ينبغي إرجاع أي منهما على الآخر. ولدعم حجته لابد أن نحضر هذا النص التالي حيث يقول: " إن الدين في قاعه البسيكولوجي الأعمق هو اختبار للقدسي من خلال حالة انفعالية سابقة على أي تصور عقلاني . وهذه التجربة لا تختص بفرد دون آخر، ولا بفئة دون غيرها، بل يتعرض لها الجميع، وان بدرجات متفاوتة من الشدة و الوضوح، و يتعاملون معها بدرجات متفاوتة أيضاً من القبول و الاعتراف. غير أن هذه الخبرة الدينية ، الفردية من حيث الأساس و المنشأ، لا تبقى حبيسة البسيكولوجية الفردية، بل يجري عادة تحويلها لتصب في تيار عقيدة

1 . فراس السواح ، لغز عشتار – الالوهة المؤنثة و أصل الدين و الأسطورة، دار علاء الدين للطباعة و النشر ، دمشق، ط8، 2002، ص23

مؤسسة و مصوغة في قوالب، تنشأ حولها طقوس و أساطير تلعب دور المرشد و المنظم للخبرة الدينية، وتدفع عن الفرد وطأة المجابهة المباشرة مع الإحساس بالقدسي. فهنا تقوم الأسطورة الجمعية بترميز الخبرة الدينية وتعمل على موضعتها في الخارج ، ثم تأتي الطقوس لتلعب دور المطهر للانفعالات الدينية العنيفة . عند هذا المستوى تتحول التجربة الانفعالية إلى صورة أو إلى مجموعة صور ، ويتبلور المعتقد الديني يداً بيد مع الأساطير التي تعيد تقديم الانفعال الديني إلى الوعي و قد تتحول إلى معتقد."[1]، يتضح من خلال النص تنشأ الأسطورة عن المعتقد الديني وتكون بمثابة امتدادٍ طبيعيٍّ له؛ فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتزوّده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية، كما أنها ترتبط بالنظام الديني و تتشابك مع معتقدات ذلك النظام و طقوسه المؤسسة. بناءا على ما سبق لا يقبل السواح بتراتبية الدين و الأسطورة ، وذلك لأن الأساطير تهدف إلى ترسيخ العقائد التي يطرحها أي دين من خلال القصص والملاحم.. من ناحية أخرى ، يعتمد الدين على أساطيره من أجل البقاء. وبالتالي العلاقة بينهما علاقة تلازمية.

3)- الأديان الشمولية و علاقتها بالأسطورة:

يعرف السواح الدين الشمولي على انه " هو في منشئه عبادة كغيرها من العبادات، ولكن هذه العبادة الجديدة الناشئة لا تقنع بوضعها المحدود ضمن الصورة العامة لدين القوم، وإنما تأخذ بفرض نفسها على بقية العبادات في حركة دائبة طموحة هدفُها إحلال نفسها دينًا للقوم، والاستيلاء على الحياة الدينية للثقافة التي تنتمي إليها، وإلى تعميم تجربتها الروحية على الثقافات الأخرى، متجاوزةً في ذلك كل الحواجز السياسية والإقليمية والجغرافية من أي نوع"[2] . ويعتبر هذا الدين ظاهرة جديدة في تاريخ الدين ، وتأتي في مقابل دين القوم الذي كان بمثابة رابطة عامة تجمع أهل الثقافة الواحدة، دون أن تكون له الأولوية على العبادات المحلية . وتتَّسم العبادة التي تسير في الطريق إلى رُتبة الديانة الشمولية بما يأتي:

1 . فراس السواح ، الأسطورة و المعنى، مصدر سابق، ص24
2 .فراس السواح، دين الانسان، مصدر سابق، ص90- 91

(1) تحمل هذه العبادة طابع التجربة الدينية لشخص بعينه، ويكون العنصر الفاعل فيها شخصية إنسانية فذَّة، تحاول من خلال حركة ثورية شاملة قلبَ المفاهيم الدينية لعصرها.

(2) يعتقد مؤسس العبادة، التي تطمح إلى الشمول، بامتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية من دون بقية العبادات الداني منها والنائي.

(3) ترفض هذه العبادة، سواء في حياة مؤسسها أم بعده، التعايش مع بقية العبادات؛ لأن من يمتلك الحقيقة وحده لا يساوم عليها. وقد يتخذ هذا الرفض شكل الحرب المعلنة، خصوصًا إذا أفلحت العبادة في استمالة حاكم أو ملك أو كيان سياسي يتبنَّاها ويحارب خصومها[1].

بعد التطرق إلى تعريف الدين الشمولي ، نحاول الآن تبيان علاقته بالأسطورة . إلا أننا نجد نوع من الصعوبة ، خاصة هذا النوع من الأديان ينفر من الأسطورة بسبب سوء الفهم الذي يحمله هذا المعنى على انه خرافة أو الزيف . يوثق السواح في مؤلفه لغز عشتار مسألة نشوء اليهودية و علاقتها بأساطير شرق الأدنى القديم .خلال "طول مدة الترحال التي قضاها العبرانيون في منطقة الشرق الأدنى القديم بين بوادي كل من العراق والشام ومصر قد أتاحت الفرصة أمامهم للتعرف على المعالم الحضارية و العادات و التقاليد الدينية ذات الطبيعة الوثنية الزاخرة بالأساطير والخرافات الوثنية التي كانت شائعة في تلك البلدان، ولعل ما يؤكد ذلك ما وجد مدوناً في كتابهم المقدس (التوراة) والذي حمل بين أسفاره العديد من القصص والأساطير هي بالأساس كانت معروفة بين سكان تلك المنطقة وشعوبها ولفترات زمنية موغلة في القدم "[2]. ذكر السواح أنّ "بعل" كان أحد آلهة سوريا [3]،عبده العبريون فى مطلع تاريخهم أيضًا، وكيف أن اله الإسرائيليين يهوه قد استعار الكثير من صفات هذا الإله، ومن ثم عبده الشعب الإسرائيلي وقدسوه وبنوا المعابد له. إضافة إلى وجود التشابه الكبير بين الأساطير الأكادية التي تتحدث عن الطوفان وبين قصة الطوفان في التوراة، وغيرها من الأساطير التي جعلت الباحثين محل جدال حول

1 . مصدر سابق، ص91

2 . م. م. علي سداد جعفر، ترجمة صفات الآلهة من أساطير العراق القديم إلى سفر التكوين في التوراة، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العدد1، المجلد5، 2015،ص 255.

3 . فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص345.

مصدرها. أما علاقة الدين المسيحي بالأساطير ، فهي الأخرى لاحظ السواح تشابه بين مريم العذراء و عشتار، حيث كانت السيدة مريم العذراء آخر تجلٍّ للألوهة المؤنثة في ضمير الإنسان، ويبدو أنها باقية معه على مرّ الأزمان. أما من ناحية الدين الإسلامي فلم يتطرق له السواح لسبب لم يُذكر. يقول "جون هك" 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."[1]وعليه نستنتج من خلال ما سبق أن الأديان هي نتاج طبيعي لميراثتنا الثقافية والدينية السابقة لها. ولا يمكننا أبدا فهم هذه الأديان وتحليلها دون ربطها بميراثات المنطقة التي نشأت فيها.

1 . علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين و الأسطورة- دراسة لتحليل مفهوم الأسطورة في فلسفة الدين، حولية كلية الآداب- جامعة بني سويف، مجلد5، ج1، مصر، 2016، ص129.

خاتمـــــــــة

وختاما يمكن تلخيص ما توصلنا إليه من نتائج في النقاط التالية :

1- إن ما نود التوكيد ليه هنا من خلال دراستنا ، أن الدين ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني ، بل هو سمة متأصلة في هدا الفكر، حيث كان مصدرا بدئيا للثقافة الإنسانية، وجميع المؤشرات تدل على انه مزال حياً و مؤثرا بطريقة لا يمكن تجاهلها. فالظاهرة الدينية تجتاحُ اليوم العالم أجمع، وتثير أكبر الأسئلة وأعمقها، وتغيّر أعرق المجتمعات، وتغمر حياتنا بأكملها. ولن نستطيع فهم ما يجري، إلا من خلال العمق العلمي والمعرفي الذي يقدّمه علم الأديان. الأمرُ الذي يَستدعي الإنسان أنْ يَقِفَ موقف الواعي والمُدرِك والمُتسلِّح بالفكر الذي يُمكّنه من بناء ذاته الإنسانية من أجل التواصُل مع الموجودات المحيطة به ببصيرة تدفعه إلى بلوغ كمال الإدراك والبصيرة في التعاطي مع كل ما يواجهه من تحديات ومصاعب.

2- إن صياغة تعريف شامل و جامع للدين من شأنه إرضاء كل الارآء المتصارعة حوله هو أمر مستحيل ، ودلك لاختلافات واسعة في وجهات النظر، ولكننا باستطاعتنا أن ننطلق من منطلق شمولي يهدف إلى الكشف عن ماهيتها دون معيار سابق ، أو إصدار حكم أخلاقي بشأنها. ولكن هده الاختلافات يحصرها السواح في ثلاث مظاهر وهي عدم تفريقهم بين الدين الفردي و الدين الجمعي و المؤسسة الدينية .

3- عند تحليل بنية الدين وجدنا أنه يتألف من مكونات أساسية هي المعتقد و الطقس و الأسطورة وأخرى ثانوية تتمثل في الشرائع والأخلاق، يعتبر المعتقد مركز الظاهرة الدينية و الطقس يقوم على المعتقد الديني يعطيه المعنى والدلالة، والأساطير تنسج من اجل توضيح المعتقد وترسيخه. أما الأخلاق و الشرائع الدينية تُصاغ انطلاقاً من إيمان ما وتصورات كونية دينية معينة.

4- يقوم المعتقد الديني على الإحساس بانقسام الوجود إلى مستويين، أو مجالين ،

المستوى الطبيعاني، وهو عالم الظواهر المحسوسة الذي يُعاينه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي، وهو الغيب الذي صدرت عنه هده الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى . يتصل المستوى القدسي بالكون من خلال حالة فعالية، وهي قوته السارية ، التي تجمع بين المستويين في دارة واحدة، باطنها الألوهة و ظاهرها ما لايحصى من الظواهر الحية والجامدة .

5- تأكد لنا أن الأسطورة هي نتاج محاولات الإنسان المتتابعة في كشف حقيقة العالم و الحياة وإدراك البدايات وسعيه الدائم لفهم ما يدور حوله. فالأسطورة كانت القفزة الأولى نحو المعرفة ،تضمنت أفكارا دينية ارتقت إلى مستوى القدسي، أما علاقتها بالدين ،فكما تطرقنا من قبل إلى التزامن بين نشوء الدين والأسطورة ،و التي جعلها السواح تحت إطار نظرية البؤرة الواحدة و ذلك بالقول بنشوء ديانة مركزية واحدة وأسطورة أولى في العصر النيوليتي (العصر الحجري الحديث) كانت ذات تأثير مباشر على الأشكال الدينية والأسطورية لدى جميع الثقافات اللاحقة.

قائمة المصادر و المراجع:

المصادر:

- فراس السواح ، لغز عشتار – الألوهة المؤنثة و أصل الدين و الأسطورة، دار علاء الدين للطباعة و النشر ، دمشق، ط8، 2002.
- فراس السواح، الأسطورة و المعنى – دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية-، دار علاء الدين، ط2، سوريا، دت.
- فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دار علاء الدين،ط1،دمشق،1997.
- فراس السواح، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية- دار علاء الدين للطباعة و النشر، دمشق، ط1، 2000.
- فراس السواح، الله والكون والإنسان – نظرات في تاريخ الأفكار الدينية- ،دار التكوين، ط1، سوريا، 2016.
- فراس السواح، دين الإنسان – بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني– ، دار علاء الدين، ط4، سورية، 2004.
- فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان-الشعوب البدائية و العصر الحجري-، دار التكوين، ط4، سوريا، 2017.
- موسوعة تاريخ الأديان- الشعوب البدائية و العصر الحجري،دار التكوين، ط4، سوريا، 2017.

المراجع :

- إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، مكتبة غريب، د ط، ، د ت، مصر.
- خزعل الماجدي ، بخور الالهة- دراسة في الطب و السحر و الاسطورة و الدين، الاهلية للنشر و التوزيع، ط1، عمان،1989.
- روجيه كايو، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،2010.

- طارق حجي ، عبد المجيد الشرفي-القرآن وتحديث الإسلام، مركز تفسير للدراسات القرانية، سلسلة القراءات الحديثة للقران، رقم 5، دت، الرباض.
- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، ط1، بغداد، 2014.
- عبدالرحمن العابو، البطولي في اساطير الشرق القديم وملامحه، دار مؤسسة رسلان، ط1، سوريا،2014.
- عزمي بشارة، الدين و العلمانية في سياق تاريخي(الدين و التديّن)، ج1، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط2، بيروت.
- علي سامي النشار، نشأة الدين: النظريات التطورية و المؤلهة، مكتبة الخانجي، دط، مصر، 1948.
- فضيلة حسين، فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2009.
- كارم محمود عزيز، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، ط1، مصر،2007.
- مارسيل ديتيان،اختلاق الميثولوجيا، تر: مصباح الصمد، مراجعة بسّام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008.
- محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2019.
- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء ، دط، القاهرة، 2001.
- محمد مصطفوي، الدين و الأسطورة "دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي، الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2014.
- مير، لويس، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة وشرح: د. شاكر مصطفى سليم، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1983.
- نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1988.
- هشام محمد مباركي ،قصة الطوفان بين الأسطورة والدين دراسة وصفية تحليلية مقارنة، شركة دار الأكاديميون للنشر و التوزيع،ط1، عمان، 2016.

- يان اسمان، التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، تر: حسام الحيدري، منشورات الجمل، ط1، كولونيا (ألمانيا)، بغداد ، 2006.

المعاجم و الموسوعات:

- ابن منظور، لسان العرب، مادة سطر، دار صادر، الجزء الرابع، ط3، بيروت، 1993.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورلت عويدات، المجلد1، ط2، بيروت، 2001.
- مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر،ط1، بيروت، 1985.

المجلات :

- بن عطاء الله محمد أسامة، المسألة الدينية عند ماكس موللر من الفيلولوجيا المقارنة إلى تأسيس علم الأديان، مجلة معيار، العدد59، مجلد25، الجزائر،2021.
- حواوسة جمال، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع الديني نظرة عامة، مجلة معيار، مجلد26، العدد3، الجزائر، 2022.
- عطية بن عطية، القراءات الحداثية للنص الديني، تأملات في المفاهيم و المصطلحات و المناهج، مجلة النور، العدد19، تركيا،2019.
- لغرس سهيلة، المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال، مجلة الناصرية، مجلد 1، العدد2، الجزائر، 2012.
- م. م. علي سداد جعفر، ترجمة صفات الآلهة من أساطير العراق القديم إلى سفر التكوين في التوراة، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العدد1، المجلد5، 2015.
- مارسيل فورنييه، إميل دوركهايم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات، ط1، بيروت، 2020.
- محمد سعيدي، المقدس، مفهوم و تجلياته، مجلة الآداب و اللغات، العدد8، الجزائر، ديسمبر 2005.

- معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم ... حدودها و آفاقها، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، المجلد13، العدد01، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر.
- منوبي غباش، الـمُقَدّس الديني، مجلة متون، العدد2، الجزائر.

المذكرات:

- جفال عبد الله، الاسطورة و الدين –فراس السواح و ميرسيا الياد نموذجا-، أطروحة تندرج ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2017.

حوليات:

- علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين و الأسطورة- دراسة لتحليل مفهوم الأسطورة في فلسفة الدين، حولية كلية الآداب- جامعة بني سويف، مجلد5، ج1، مصر، 2016.

المواقع الالكترونية

- أحمد شحيمط، التجربة الدينية ورحلة الفرد في البحث عن المطلق، شبكة النبأ المعلوماتية، تاريخ التصفح 2023/04/12 https://annabaa.org/arabic/studies/26813.
- خزعل الماجدي، بحث حول الدين، مؤمنون بلا حدود، نسخة الكترونية (pdf)، https://www.mominoun.com/pdf1/2018-03/ddine.pdf ، تم الاطلاع عليه 2023/04/13.
- فراس السوّاح، الدّين والأسطورة كنظامَين مُستقلّين وَمتقاطعَين، أرنتروبوس، الدّين-والأسطورة-كنظامَين-مُستقلّين/ https://www.aranthropos.com/، تم الاطلاع عليه،2023/04/13.
- محمود منقذ الهاشمي، قراءة في كتاب دين الإنسان، دت، http://www.maaber.org/second_issue/the_religion_of_man.htm ، تم الاطلاع عليه يوم، 2023/04/17.

فهرس المحتويات

إهـــــداء

شكر و عرفان

مقدمة.....أ- د

الفصل الأول: تصور الدين عند فراس السواح.....4

المبحث الأول:الحقل المفاهيمي للموضوع.....5

1.الأسطورة.....5

2.الدين.....8

3.المقدس.....13

المبحث الثاني: الدين، المفهوم وتجليات الظاهرة الدينية.....17

1.مفهوم الدين عند فراس السواح.....17

2.أشكال الظاهرة الدينية 20

المبحث الثالث : بنية الدين (مكوناته الأساسية و الثانوية).....24

1.المعتقد: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين.....25

2.الطقس: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين.....25

3.الأسطورة: مكوّن أساسي من مكونات الدِّين.....26

4.الأخلاق و الشرائع مكوّنات ثانوية من مكوّنات الدّين.....29

الفصل الثاني: نشأة الدين وعلاقته بالتاريخ و الأسطورة في فكر السواح.....34

المبحث الأول: مقاربات في نشأة الدين.....35

1.الاتجاه العقلاني.....35

2.الاتجاه العاطفي 38

3.نقد وتعقيب.....38

المبحث الثاني: الدين بوصفه تاريخا.....41

1.المعتقد الربوبي والتاريخ المفتوح.....42

2.معتقد الحلولية والتاريخ الدوري.....44

3.المعتقد الألوهي والتاريخ الدينامي.....46

المبحث الثالث: التقاطع الدين و الأسطورة.....48

1.تصور السواح للأسطورة.....48

2.التزامن بين نشأة الدين و الأسطورة 50

3.الأديان الشمولية و علاقتها بالأسطورة.....52

خاتمة 55

قائمة المصادر و المراجع.....57

فهرس المحتويات.....61