الفصل الرابع

منبع الأديان وتطورهـا

- تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟
- التحليل النفسي
- التفسير الطبيعي
- التفسير الحيوي
- التفسير الـ «ما قبل الحيوي»
- التفسير الاجتماعي
- التفسير المثالي المطلق
- نظريات التوحيد الأول
- التاريخ المقدس للأديان

تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟

من المتعذر إيجاد قانون لتطور الأديان تاريخيًّا يفسر كل الحالات الجزئية؛ فكل قانون أو نظرية وُضعت، يمكن بسهولة دحضها؛ لأن ثمة حالات جزئية تعارضها، ولأن في كل مرحلة تاريخية وجدت أديان تمثل نماذج لكل الاتجاهات: توحيدية، شركية، وثنية، عبادة مظاهر الطبيعة، عبادة أو تقديس الأرواح، الطوطمية... وفي العصور التاريخية الأولى نجد الديانات الطوطمية، والإحيائية أو الحيوية، كما نجد ديانة التوحيد، وديانة المانا، ولذا كان اختلاف واضعي نظريات نشأة الأديان، فكل واحد منهم أخذ حالة دينية من تلك الحالات وغفل عن الحالات الأخرى. وفي ديانات العالم الحية المعاصرة، لا نزال نجد ديانات من كل نوع من الأنواع السابقة، نجد الطوطمية والإحيائية بين بعض قبائل إفريقيا وأستراليا وآسيا والأمريكتين. كما نجد عبادة الأرواح في اليابان وأستراليا، ولا تزال عبادة المانا في بعض قبائل أستراليا، كما لا تزال عبادة مظاهر الطبيعة في بعض ديانات أمريكا اللاتينية بين الهنود الحمر في سلسلة جبال الأند. ورغم أن ديانات الطبيعة والديانات الطوطمية والإحيائية تعيش حتى الآن، فإنها لا تزال في مجال الطبيعة الذي هو مجال الضرورة الذي يتعارض بدوره مع مجال الأخلاق الذي هو مجال الحرية. ولذا تمثل أديان العقل البدائي، ومن ثم لا تزال في بداية سلم التطور.

بل إن بعض الديانات الكبرى تنطوي على معتقدات بعض أو معظم معتنقيها على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية. والملفت أن دينًا ما يبدأ في الماضي بمعتقدات رصينة تعبر عن قمة الارتقاء الديني، ولا يطرأ على نصه المقدس تحريفًا، ومع هذا يرتكس بعض أتباعه أو معظمهم عن فهم تلك العقائد فهمًا منضبطًا؛ ويعطونها تفسيرات شركية، فيلجئون إلى الكهانة، ويتوسلون بالأموات، ويعتقدون في التمائم (بقايا الطوطمية)، ويستخدمون السحر (أدنى أشكال الدين الأرضي، بل لا يستحق اسم الدين)، ويعتقدون في وجود قوى خفية تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، ويخشون من غير ربهم، بل أحيانًا يسقطون على الله صفات بشرية!

ومن الملاحظ أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، لكنه يتعرض في أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف، ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النكوص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الإنساني في قطاعات كبيرة منه. والمفارقة الحقيقية هي أنه أحيانًا ينطوي على نوع من الازدواجية بين الارتقاء في جانب والارتكاس في جانب آخر. وهذا ما نجده في تلك الحالات التي تجمع بين اعتناق التوحيد وبين التشبث بالخرافة، لكن لا شك أن هناك حالات أخرى يتحرر فيها الوعي الديني من الخرافة ويتشبث بفكرة التوحيد إلى أقصى مدى؛ محررًا إياها من الغموض والشرك الخفي في إطار تفسير علمي للكون، وعقلاني للوجود، ومميزًا بين الألوهية والطبيعة والإنسان.

ومن ثم، يمتنع القول بأن الأديان ككل قد انتقلت تاريخيًّا إلى مرحلة جديدة. وهذا شأن الفلسفة أيضًا؛ فليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور الأديان أو الفلسفة، وهذا على خلاف العلم، فالعلم تراكمي ينشأ ويتطور في التاريخ وفق قانون التقدم، لكن الأديان ليست كذلك؛ وفهم منطق تطور العلم في التاريخ أيسر من فهم منطق تطور الدين.

ولا يرجع هذا إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعي الديني، بل يرجع إلى أن موضوعات العلوم من الظواهر الطبيعية مثل الفيضانات والخسوف والكسوف وغيرها من الظواهر المحسوسة في عالم الجماد والحيوان، هي موضوعات أقرب منالًا للبحث الإنساني بحكم طبيعتها المادية. أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقية فهي أبعد منالًا بحكم طبيعتها التي تتجاوز ما يملك العقل الإنساني من قدرات مقيدة بعالم المحسوس. فالعلم يتعلق بالمحسوس بينما الدين يتعلق باللامحسوس، فضلًا عن انبثاق الوعي الديني من منطقة مجهولة في العقل لم تصل العلوم الإنسانية إليها، ولم تتعامل إلا مع أعراضها... علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمها الضرورة الطبيعية التي تحكم الظواهر الطبيعية، فالحرية تلعب دورًا كبيرًا فيه.

ومن ثم، فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد من الظاهرة العلمية.

والعلم الطبيعي واحد، والعلم الرياضي واحد، وإذا كانت البشرية توحدت حول العلم الواحد؛ لأن العلم وصل إلى مرحلة القوانين التي تتفق عليها البشرية؛ فإن الدين الواحد لا يمكن أن تلتقي عليه البشرية. إن حلم بعض الفلاسفة بالوصول إلى مرحلة مثالية يتفق فيها كل الناس

على دين واحد يمثل القمة والغاية القصوى، مجرد وهم؛ فالخلاف بين الناس سوف يظل ما دامت هناك حياة على وجه الأرض؛ لتنوع الطبائع البشرية؛ واختلاف طرق التفكير، وصراع المصالح، وتباين الأهواء.

ومن الملاحظ حدوث تحولات تاريخية في الأديان والظواهر الدينية، لكن من الصعب إخضاعها لقانون يمكننا من القدرة على تحديدها وفق منطق محكم، والتنبؤ بمجريات مستقبلها، على عكس تطور العلوم والظواهر العلمية في التاريخ. فإذا كانت العلوم تتطور في العقل والتاريخ معًا، فالأديان ليست كذلك على مستوى التاريخ؛ لأن بعضها يرتد إلى عقائد بدائية.

فليست هناك مراحل تاريخية ثابتة تمر بها الأديان ككل، وليس هناك أسوار حديدية تفصل بين مرحلة تاريخية وأخرى. إن الأديان تنشأ وتسير وتحدث بها تحولات، يمكن وضع قوانين جزئية لبعض هذه المراحل، لكن لا يمكن وضع قانون كلي يحكم تطور الدين ككل؛ فالدين في التاريخ لا يسير بالضرورة نحو التقدم، فقد ينشأ الدين قويًّا نقيًّا، لكن قد يحدث انحدار في طريقة فهمه، ثم تجديد له، ثم انحدار... وقد يموت، أو يتخفي في معتقدات فرق أو أديان أخرى؛ أو قد يعاود الظهور لكن في شكل دين جديد مطعمًا طبعًا بعقائد أخرى.

ومن وجهة نظري أنه إذا كان من العسير الكشف عن منطق محكم لتطور الأديان في التاريخ، فإنه ليس من الصعب تحديد منطق ارتقاء وتطور الأديان في العقل، ولذا سوف نحاول الكشف عن تحولات الدين في العقل، لا في التاريخ. والمنطق الذي سوف نقدمه هو منطق التطور العقلي لا منطق التطور التاريخي. منطق العقل الذي يسير من الكثرة إلى الوحدة، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن العيني إلى المجرد.

فمثلما ينزع العقل داخليًّا نحو وحدة المعرفة في العلوم[1]، فإنه ينزع إلى وحدة الألوهية في الدين، ومثلما يسعى العقل في العلم نحو مبدأ واحد في تفسير الظواهر لملء منطقة الفراغ في العقل الإنساني، ينزع نحو مبدأ واحد للوجود في الدين.

وكان العقل العلمي في البداية يرى مبادئ عدة لتفسير الطبيعة لا سيما في بدايتها، وأخذت تدريجيًّا تقلل من عدد هذه المبادئ؛ حيث أمكنها الوصول إلى قوانين أعم، وهي لا تزال تبحث

(١) التشبيه هنا مع ارتقاء العلوم في منطق العقل، وليس مع تطورها في التاريخ.

عن مبدأ أو قانون واحد أعم يضم كل القوانين الجزئية والمبادئ في نظام واحد بحيث يحكم هذا النظام مبدأ واحد معرفي للقيام بتنسيق أفكارنا وضبط استدلالاتنا. وفي ارتقاء العقل في التفكير في الظاهرة الدينية يمكن أن نجد شيئًا من هذا القبيل. فالعقل الديني في عقول الصفوة يسعى تدريجيًّا في ارتقائه نحو الوصول إلى مبدأ واحد ترتد إليه كل الظواهر. حيث يعكس منطق تطور العقل الديني تحولًا تدريجيًّا نحو التخلص من الخرافات، والابتعاد البطيء والمستمر عن تعدد الآلهة، والاتجاه نحو الفصل بين الألوهية والطبيعة. وعندما يصل الدين إلى نقطة ارتقائه القصوى عقليًّا، يرى أن الله المبدأ الأسمى هو الذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود.

فالدين في أسمى صوره يوحد الفكر حول مبدأ أعلى لا مشروط، أي الله سبحانه؛ حيث وظيفة هذا المبدأ هي تنظيم أفكارنا في نسق واحد؛ فالألوهية إذن تقوم بدور معرفي تنظيمي توحيدي يوجه العقل إلى غاية محددة، ويجمع كل المبادئ في نقطة واحدة تحقق أكبر وحدة طبقًا لمبدأ واحد.

وربما يفسر هذا سر التحول في العقل الديني من الشرك، نحو شبه التوحيد، ثم إلى التوحيد؛ وكلما كان التوحيد خالصًا، أي مستبعدًا للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى ومنسجمًا مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره.

وكلما أدخل الدين قوى أخرى مع الله حتى لو كانت وسيطة أو معاونة، فإنه يرتكس إلى درجة عقلية أدنى. وكلما تخلص الدين من المبادئ الخرافية المفسرة للطبيعة، واستند إلى مبادئ النظام الداخلي للطبيعة ذات القوانين المحكمة، كان أقرب إلى نمو العقل العام. أما إذا كان يظن بدرجة ما تتفاوت من دين إلى آخر أن الكون خاضع لتدخلات خارجية من قوى غامضة دائمًا، فإنه يرتد إلى العقل البدائي الذي يرى الكون كمسرح عرائس!

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة، ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحًا بين الطبيعي والإلهي. أي أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خاصة أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال

مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرًا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة، آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته، مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًّا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطي لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبنفس النوع من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن، يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهًا أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلها بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي(نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

وإذا كان منطق الانتقال التدريجي من الكثرة إلى الوحدة هو الذي يحكم تطور العقل الديني، فإن هذا يقتضي انتقالًا من نوع آخر هو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن النهائي إلى اللانهائي، من الجزئي إلى الكلي، من العيني إلى المجرد.

وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظرية، فإن المجموعات الدينية تبدأ بالأديان الطبيعية التي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة، وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشَبِّه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم «الإلهي» في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يختل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي.

وحسب منطق النزوع من الكثرة إلى الوحدة، لا بد أن نجد نزوعًا من المحسوس إلى المعقول؛ ومن نهايات متعددة لسلسلة المعلولات إلى نهاية واحدة لها. لكن هذه النهاية الواحدة لا يوجد تصور واحد عنها، ومن ثم يحدث تحول داخلي وارتقاء تدريجي في تصورها، من التصور الضيق للألوهية إلى تصور يتحرر فيه الوعي من هذا الضيق لكنه لا يزال تحررًا غامضًا، ثم يتحرر الوعي فينتقل إلى التصور الكلي الواضح.

والتطور العقلي الذي نعنيه هو تطور الوعي الإنساني بالدين سواء كان وضعيًّا أو سماويًّا، كما نعني بتطور الدين في حالة أديان الوحي انتقال الأديان من طور إلى طور لكي تلائم تطور الوعي الإنساني نفسه، هذا الوعي الذي تشْبه حياته في التطور العام لحضارة الإنسان حياته وارتقاءه في نمو الكائن الحي من طفولة إلى صبى إلى شباب، وهكذا.

وقد يتحول دين الوحي نفسه في أحيان كثيرة إلى دين وضعي عندما يدخله التحريف، ويتلون بالظروف التاريخية، وتنعكس فيه الأولويات، ويغيب مقصده الكلي، ويفقد مضمونه

النقي، ويتحول إلى سلطة ومؤسسة وكهنوت يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهري والعقلي والذاتية الحرة، نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية أو السياسية.

ومن ثم يخضع لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال، لكي تفسح المجال لحضارة أخرى تبدأ ثم تمر بدورها بمراحل النمو والانحدار، وهكذا. فالدين عندما يتحول من دين وحي إلى دين وضعي يبدأ في الدخول إلى مرحلة انحدار، لكي يفسح المجال لدين جديد... وهكذا.

وعندما يبلغ الوعي الديني نضجه مع دين الوعي الناصع، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد؛ لأن الدين الناصع موجود، لكن المشكلة هي اضمحلال وعي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسان بحاجة إلى فهم جديد للدين يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح والألوهية المتعالية المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة - يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلًا من خارجه إلى الكتاب الذي يلتمس دليلًا من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ» إلى منطق «تَعَقَّلْ ثم آمِنْ».

لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقًا بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية. وفي هذه

الحالة فإن هذه الفرق لا ترقى إلى مستوى الدين؛ لأن تصور الألوهية ضروري للدين من حيث هو دين، فبلا إله لا يكون الدين دينًا. ويختلف تصور الألوهية في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، فهي تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها[٢]. بل إن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعًا لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ومع هذا الخلاف، فإنها تعود لتتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هي الشعور بالضعف وإلحاحية الحاجة والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف ويداعبه الأمل.

لكن يظل هناك فرق جوهري هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان وقصده، وينقذه من حالة تمزق الوعي كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجدان؛ بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الأحد.

ويلاحظ كل من يتتبع تاريخ الأديان أن آسيا مهبط الأديان الكبرى في العالم، فهي ليست فقط مهبط الأديان الإبراهيمية كلها (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، بل هي أيضًا مهد الديانات الكبرى من الديانات الوضعية، مثل: الكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية، والجينية، واللامية، وديانة الشنتو، والزرادشتية.

ومن اللافت للنظر أن كل الديانات الإبراهيمية نزلت في غرب آسيا، بينما نشأت أغلب الديانات الوضعية في جنوب شرق آسيا ووسطها، ومع ذلك فإن الإسلام الذي نزل في غرب آسيا، انتشر قديمًا بجنوب شرق آسيا بقوة وسهولة في الوقت نفسه دون دخول الجيوش الإسلامية، ويعود الآن للانتشار فيها بعد ارتفاع معدلات التعليم والثقافة في تلك البلدان، رغم الإهمال الشديد الذي يعاني منه المسلمون لا سيما في الصين، ورغم ضعف روابط الاتصال مع العالم الإسلامي، باستثناء إندونيسيا وماليزيا.

وتنتمي الديانات الوضعية الآسيوية إلى مجموعة واحدة من الديانات التي لا تدخل ضمن

(2) Hume, D., The Natural History of Religion, in:Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971. p.44.

التقليد الإبراهيمي، أي ليست من ملة إبراهيم، وإنما هي مجموعة دينية لها منطقها الخاص، وتعاليمها المختلفة، وطبيعتها المباينة لطبيعة الدين السائر في ذرية إبراهيم.

ويمكن أن نطلق على هذه الديانات «ديانات الطبيعة»؛ لأن الوعي الإنساني لا يعرف فيها الإله إلا ممتزجًا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية! فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلي والجزئي لكن على نحو فج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحرر في مرآة الوعي الإنساني؛ لأنه لم يتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالي عليها، وإنما لا يزال كامنًا فيها ومختلطًا بها! فمجموعة الأديان الأصلية في جنوب شرق آسيا ـ كما سنرى ـ لها سماتها المشتركة رغم الاختلافات الكائنة بينها، لكنها في كل الأحوال تتميز عن طبيعة أديان الوحي، أو الديانات السماوية المتتابعة في التقليد الإبراهيمي حتى ديانة التوحيد المطلق (الإسلام).

ورغم أن الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام تشترك في سمات تميزها كمجموعة واحدة عن ديانات جنوب شرق آسيا، فإن الإسلام وحده يعود ليتمايز عن كل الديانات الأخرى سواء داخل مجموعة جنوب شرق آسيا، أو داخل مجموعة التقليد الإبراهيمي نفسها، أو بالمقارنة مع الديانات الطوطمية والإحيائية في أستراليا والأمريكتين؛ لكونه هو الدين المطلق المتحرر من التصورات الطبيعية والإنسانية في النظر إلى الألوهية، فالله تعالى ليس غارقًا في الطبيعة، بل متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني. فالإسلام خلص عقيدة الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهها بالبشر، أو تخلط بينها وبين الطبيعة، أو بينها وبين أي مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠]. وهو إله واحد لامتناع غير ذلك عقليًّا ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢].. ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. والطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة، لا لأهواء أو قرارات مفاجئة. كما أن الإسلام يجعل العلاقة بين الله والإنسان مباشرة دون وسائط، وينحي كل القوى الغامضة من التدخل في الطبيعة، ويرفض إعطاء أية وظيفة إلهية لغير الله، سواء من البشر أو الجن أو الملائكة، أو حتى رجال الدين.. وهذا هو التوحيد الخالص.

ولذا، فالعقيدة الإسلامية مخالفة لعقيدة أديان الطبيعة المسيطرة على جنوب شرق آسيا؛ ومختلفة عن شركائها في التقليد الديني الإبراهيمي، فضلًا عن بعد المسافة بينها وبين الديانات القديمة في إفريقيا والعالم الجديد.

التحليل السابق هو وجهة نظر خاصة بالمؤلف. لكن من الضروري أن نعرض لوجهات النظر الأخرى سواء من تاريخ الأديان أو من العلوم الإنسانية والاجتماعية أو من الفلسفة أو من التاريخ المقدس للدين.

ويكشف تتبع العلوم المختلفة التي تدرس ظاهرة الدين عن أن العلماء والفلاسفة لم يكِلُّوا في البحث عن محاولة اكتشاف المنطق الذي يحكم نشأة الدين وتطوره في التاريخ؛ حيث توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى لاكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ. وتذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركه الحضارة الإنسانية عامة هى حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطًا إنسانيًّا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى... بدءًا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مرورًا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولا سيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

التحليل النفسي

تأخذ نظرية الدين دلالاتها عند سيجْموندْ فرويْد[٣] Sigmund Freud (١٨٥٦ـ١٩٣٩م) في إطار نظريته العامة في التحليل النفسي Psychoanalysis، وتقوم هذه النظرية على تصور الطبيعة الإنسانية بشكل مختلف عن كل التصورات الأخرى التي قدمها الدين والعلم، حيث يعتبر الإنسان محكومًا بمجموعة من الغرائز داخل اللاوعي، وهو غير مكتسب، ويولد الإنسان مزودًا به، مثل

(٣) ولد في مدينة فريبرج، مورافيا في تشيكوسلوفكيا السابقة، من عائلة يهودية، وكان له ثمانية إخوة، كان هو أكبرهم، وانتقل مع أسرته إلى النمسا وعمره أربع سنوات. و رغم أنه نشأ يهوديًّا، فإنه صار ملحدًا فيما بعد، ومع ذلك يؤكد بعض الباحثين على تأثير الديانة اليهودية في تكوينه النفسي والعلمي. درس في كلية الطب بجامعة فيينا. وتخرج عام ١٨٨١م، ثم تخصص في الأمراض العصبية، ودرس على مارتن شاركو في فرنسا عام ١٨٨٥م، وعاد إلى فيينا عام ١٨٨٦م، وركز على علاج مرض الهيستريا. أصيب بسرطان الفم عام ١٩٢٣م، لكنه أصر على مواصلة أبحاثه. وسافر عام ١٩٣٨م مع أسرته إلى إنجلترا هربًا من النازية، ومات بها عام ١٩٣٩م.

غريزة الجنس والطعام والشراب والنزوع إلى العدوان. ويسعى للإشباع السريع، وهذا ما يسميه فرويد «الهو ـ the id».

ولكن العنصرين التاليين « الأنا» و«الأنا العليا»، يسعيان للسيطرة عليه؛ حيث يدخل «الهو» في صراع مع الأنا الواعية الإرادية «the ego» التي تضم الذاكرة والإرادة؛ فهي العنصر العقلاني من النفس. وهي مكتسبة.

كما يدخل في صراع مع «الأنا العليا ـ the super ego» التي هي عبارة عن مجموعة المبادئ المثالية التي تحددها أوامر ونواهي الدين والمجتمع والسلطة. وتمثل الرقابة الاجتماعية ـ الثقافية المفروضة على الأنا الفردية. وهي مكتسبة، وتقوم بالتفريق بين الرغبات الصحيحة والخاطئة، وتعمل على دفع الإنسان نحو الأهداف الأخلاقية المثالية، كما يقوم بالتحكم والسيطرة على السلوك والحد والكف من انطلاق الغرائز والرغبات النابعة من «الهو»، لا سيما الغريزة الجنسية والرغبات العدوانية، وهذا هو «الضمير» الذي يقوم بالرقابة عند فرويد.

ويحدث تفاعل بين هذه الجوانب، يصل إلى حد الصراع، الذي تحاول فيه الأنا الواعية الإرادية أن تصل إلى تحقيق التوازن والتوفيق بين الرغبات الغريزية التي يطالب بها «الهو» وبين المثل والمبادئ الصارمة التي توجبها «الأنا العليا». فالأنا هي التي تقوم بدور التوازن بين الجانبين، و تعتبر العامل الذي يقوم بالتسوية، أو الحل الوسط، إما عن طريق الإشباع أو التأجيل أو القمع. وعند حدوث الفشل خاصة عن طريق القمع الشديد يحدث المرض النفسي.

وفي الطفولة يمر الذكور بعقدة أوديب Oedipus Complex. وتمر الإناث بعقدة إلكترا. وعُقْدَةُ أوديب عقدة تجاه الأب تتكون نتيجة تعلق الولد الذكر بأمه تعلقًا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار بها والغيرة من الأب والخوف من عقابه، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأب. واستمد فرويد المصطلح من أسطورة أوديب الإغريقي الذي قتل أباه ليتزوج من أمه في تراجيدية سوفوكليس «أوديب ملكًا». ونتيجة النمو النفسي يحل الإنسان عقدة أوديب ويتغلب عليها، عدا بعض المرضى عقليًّا.

أما عقدة إلكترا فهي عقدة تجاه الأم تتكون نتيجة حب البنت لأبيها حبًّا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار به والغيرة من الأم، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأم. ونتيجة

النمو النفسي تحل البنات عقدة إلكترا وتتغلب عليها، عدا بعض المريضات عقليًّا. والمصطلح أيضًا مستمد من أسطورة إلكترا الإغريقية تلك المرأة التي شاركت في التخطيط لقتل أمها. ولم يستخدم فرويد إلا مصطلح عقدة أوديب وشمل عنده «لا شعور كلا الجنسين» تجاه الوالدين. وبعد ذلك استخدم بعض الباحثين مصطلح عقدة إلكترا لوصف الحالة عند البنات.

فالإنسان عند فرويد كائن جنسي مليء بالعقد والصراعات الداخلية والمخاوف والمشاعر المكبوتة، وسلوكه يعبر عن دوافع ومشاعر وتجارب غير مُدْرَكة أكثر مما يعبر عن تلك المُدْرَكة. فاللاوعي يلعب دورًا جوهريًّا في السلوك، خاصة الذكريات الجنسية في الطفولة. مع العلم أن فرويد يفسر كل السلوكيات تفسيرًا جنسيًّا! والنشاط الجنسي يبدأ مع الإنسان منذ لحظة الولادة، وأن للأطفال ميولًا جنسية نحو الوالدين لكنهم يحولونها إلى أمور غير جنسية! واعتبر فرويد أن تلك العوامل هي التي تشكل الشخصية في المستقبل، وهي التي تمثل محركات السلوك، وهي أيضًا المسئولة عن كافة العقد النفسية والمرض العقلي وربما تنشأ عنها اضطرابات جسدية.

ويقوم منهج التحليل النفسي على هذا التصور لدراسة اللاوعي وعلاج أمراض واضطرابات النفس. حيث يهدف إلى كشف الرغبات والغرائز الدفينة والمخاوف غير المدركة عند الإنسان، وكشف التجارب الأليمة لا سيما الجنسية والتي تكونت في الطفولة، عن طريق تداعي الأفكار والخواطر في جلسات التحليل النفسي، وتأويل الأحلام، لنقل الأفكار المكبوتة في اللاوعي إلى الوعي التام، وإجراء عملية تحويل إيجابي لها، وهنا تكف عن تسبيب الاضطرابات التي كانت تتسبب فيها.

وفي إطار هذه النظرية العامة للتحليل النفسي، حدد فرويد منطق نشأة الحضارة وتطورها، ومنطق نشأة الدين وتطوره. ويرى أن الحضارة الإنسانية في تطورها تحكي قصة الإنسان في مقاومة ثلاثة نوازع غرستها الطبيعة فيه هي: النزوع إلى العدوان والقتل، وزنا المحارم، وأكل لحم الإنسان. وتمكن الإنسان بواسطة (الأنا العليا) من السيطرة على زنا المحارم وأكل لحوم البشر. لكنه لم يتمكن من السيطرة على النزوع إلى العدوان والقتل، فنزعة الاعتداء شعور منتشر مستبطن حينًا ومعلن أحيانًا؛ فهي لا تهدأ ولا تغيب بسهولة عند الإنسان، وإنما تظل تلح وتطلب التنفيس عنها من خلال الممارسة. ولا تكاد الإنسانية تخطو خطوة واحدة في على طريق التحضر حتى تعقبها خطوتان في طريق العنف والبربرية.

أما نظريته النوعية عن أصل الدين ومستقبله، فنجده في كتابه «مستقبل وهم» يؤكد أن العقائد الدينية نبعت، شأن كل الإبداعات الإنسانية الأخرى، من حاجة الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد قوة الطبيعة المدمرة، يقول فرويد: «إن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق»[٤].

فالدين مجرد وهم، وليس تعبيرًا عن وحي إلهي، يقول عن التكوين النفسي للأفكار الدينية: «... هذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات، ليست خلاصة التجربة والنتيجة النهائية للتأمل أو التفكير، وإنَّما هي توهمات، تحقيقًا لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحًا. وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات»[٥]، مثل الحاجة إلى الحماية، والقلق الإنساني، وتلبية مقتضيات العدالة، والرغبة في حياة مستقبلية[٦]. وربما تتغلب الإنسانية على ذلك الوهم، بواسطة العلم!

إن فرويد يرى أن أصل الدين هو عجز الإنسان عن مواجهة قوتين، قوى الطبيعة الخارجية، والقوى الغريزية الداخلية، وأن هذا العجز بدأ في مرحلة مبكرة من التطور كان الإنسان فيها ما زال عاجزًا عن استخدام بديهته في مواجهة تلك القوى وقمعها والسيطرة عليها. لذلك استعان الإنسان القديم بشيء غير البديهة، وهو الوجدانيات المقابلة Counter-Affects، أي بقوة عاطفية يسيطر بها على ما عجزت عنه البديهة؛ فاستعان بالشعور بالحماية؛ بالوهم؛ بإيهام نفسه أنه يمتلك هذا الشعور. وقد قام باختيار هذا الشعور عن طريق النكوص والتذكر. فالإنسان عندما تواجهه قوى مهددة خارج نطاق سيطرته، وغير مفهومة، ومن الداخل والخارج فإنه يتذكر طفولته وخبراته المماثلة، ويتذكر حماية الأب له، ويتذكر شعوره بالأمان والحماية. هكذا ينكص الإنسان إلى هذا الشعور، ثم يبدأ في البحث عن الأب، ذلك الأب الحامي الذي كان يراه في طفولته فائق الحكمة والقوة. وعندما لا يعثر عليه فإنه يخلقه، ويقدم له الطاعة والخضوع حتى يضمن حمايته له. الدين، إذن، عند فرويد هو تكرار لخبرة الطفل. إن فرويد يحاول معرفة سبب صياغة البشر لفكرة «الله» عن طريق تحليل السيكولوجية. ويرى أن الدين عرض عصابي وتقديس محرمي. إن فرويد يرى أن على الإنسان أن يتجاوز الأب والأم، وأن ينمو ويواجه الواقع. وهذه الرؤية تمثل طرحه الأساسي ضد الدين في كتابه «مستقبل وهم». إنه ينتقد الدين لأنه يسجن الإنسان في روابط واعتمادية فيمنعه من التوصل إلى مهمة وجوده الأعلى: الحرية والاستقلالية[٧].

---

(٤) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ط ٤، ١٩٩٨م) ص ٢٤.

(٥) المرجع السابق، ص٤١.

(٦) المرجع السابق، ص٤١- ٤٢.

(٧) د. عصام اللباد، «حوار حول النفس والدين- الجزء الثاني»، في: الإنسان والتطور، عدد ٦٠؛ يناير ١٩٩٨م.

وفي كتابه «الطوطم والحرام» يبين فرويد كيف نشأت فكرة وجود الإله عند القبائل البدائية من الشعور بالذنب من قتل الأبناء للأب حسب عقدة أوديب، ومن الشعور بالخوف من روح الأب التي يظن أنها حلت في حيوان ما (الطوطم)، مما يجعل الأبناء يقدسون ذلك الطوطم، وتبدأ القبيلة بعبادة الطوطم واعتباره جد القبيلة الأعلى.

من ناحية أخرى يقول فرويد: «... من التحليل النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة»[٨]. وبمرور الزمن «يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محل الأب...»[٩]، ثم يقدم فرويد تفسيره لنشأة بعض الأديان، ومنها المسيحية، التي صار فيها الابن إلهًا.

ويسعى فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» إلى نقد العقائد الدينية، من خلال نقده للدين اليهودي؛ وإظهاره كنتاج للسياق التاريخي الاجتماعي في العصر الفرعوني، أي أنه ليس نتيجة الوحي. فقد أخذ موسى التوحيد من المصريين ليقود اليهود وينقذهم. وترى الباحثة سوزان هاندلمان في كتابها «قتلة موسى The Slayers of Moses» أن محاولة فرويد لإعادة صياغة صورة موسى لكي يبدو مصري الأصل هي في العمق مسعى لإعادة كتابة هوية والد فرويد جاكوب؛ ليتسنى له من ذلك إعادة صياغة أصله المفقود.

لكنه في الوقت نفسه يرفض أن يكون لليهودية أصل إلهي؛ فهو لا ينتظر من الأساطير الدينية أن تحسب حسابًا دقيقًا للتلاحم المنطقي، وإلا فإن الوجدان الشعبي سيستاء بحق من مسلك إله يعقد مع الآباء حلفًا ملزمًا للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن الاهتمام بشركائه البشريين، إلى أن يعنَّ له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لما يبعث على دهشة أكبر أيضًا ـ في نظر فرويد ـ أن نرى هذا الإله يختار لنفسه على حين بغتة شعبًا من الشعوب ليجعل منه شعبه ويعلن أنه إله لهم. ويعتقد فرويد أن هذه هي الحالة الوحيدة في تاريخ الأديان البشرية التي حدث فيها مثل ذلك[١٠].

---

(٨) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م). ص ١٩٢.
(٩) المرجع السابق، ص ١٩٩.
(١٠) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، (القاهرة، دارالرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٩١م). ص ٦٧-٦٨.

وقد حدث انشقاق مبكر على التحليل النفسي على أيدي عدد من تلاميذه الذين رفضوا التفسير الجنسي للسلوك[11]، مثل ألفرد آدلر (١٨٧٠-١٩٣٧م)، الذي انشق عام ١٩١١م على مدرسة التحليل النفسي، وأنشأ مدرسة علم النفس الفردي مستبدلًا بالدوافع الجنسية عند فرويد عددًا من الدوافع الاجتماعية، مع التأكيد على الإرادة والوعي، وإبراز دور عقدة النقص وتعويضه وتحقيق الذات والتفوق[12].

كما انشق كارل جوستاف يونج (١٨٧٥-١٩٦١م) الذي كان رئيسًا للجمعية العالمية للتحليل النفسي، لكنه خرج على نظرية التحليل النفسي عام ١٩١٢م؛ لعدم نضوجها ولنظرتها الأحادية وتجاهلها للاعتبارات الدينية، وأسس مدرسة علم النفس التحليلي مشيرًا إلى قوة دافعة أكبر من الطاقة الجنسية هي طاقة الحياة، وركز على اللاشعور الجمعي[13]. وكان يعلق على باب منزله عبارة تقول «... الله موجود».

وهناك اتجاه يسمى «التحليل النفسي الجديد» ينطلق من نظريات فرويد، لكنه يركز على العوامل الاجتماعية، مثل اتجاه إيريك فروم.

ويواجه التحليل النفسي اعتراضات غير هينة من مدارس علم النفس الأخرى، مثل المدرسة السلوكية، فضلًا عن النقد المرير الذي يقوم به المفكرون ذوو النزعة الدينية.

ولا يجب أن ننسى أن آراء فرويد مجرد نظريات تكونت نتيجة دراسته للحالات الشاذة المرضية، ومن غير الجائز علميًّا تعميمها على الإنسانية كلها، فهذا قفز يرفضه المنهج العلمي، بل هو مغالطة كبرى؛ إذ كيف أعمم تفسير السلوك الشاذ على الأشخاص الأسوياء. وكيف يمكن أن أثق في نظرية لم تضع الشخصيات السوية محل البحث؛ ولا شك أن هذا الخلل المنهجي يترتب عليه خلل في النتائج، الأمر الذي ترتب عليه قيام كثير من تلاميذه بالانشقاق عنه وتكوين نظريات مختلفة، مثل: آدلر، ويونج، وغيرهما.

إن التحليل النفسي كان إحدى الضربات العدمية الموجهة إلى الذات الإنسانية وقدراتها العقلية. فالتحليل النفسي لسجموند فرويد يقدم تصورًا عن الكائن الإنساني وعن جهازه النفسي

(11) Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. volume 8, p. 329.

(١٢) د. علي كمال، النفس؛ ج٢/ ص١٢٩-١٣٠.

(١٣) المرجع السابق،ج ٢/ ص١٣١-١٣٢.

ينتهي إلى إلغائه، حيث يجعله خاضعًا لإشراطات «الهو» ومحكومًا بمحددات لاشعورية. وبذلك تصبح المفاهيم العقلية مفاهيم عن مكونات مهزوزة هامشية في الوجود الإنساني، فالشعور والعقل والإرادة ليست سوى ألفاظ زائفة تحمل تصورات ودلالات غير مطابقة لحقيقة الذات البشرية. وهكذا يخلص التحليل النفسي إلى نفي الحرية والإرادة عن الكائن الإنساني، ويحيله إلى كائن مسير بفعل اللاشعور ودوافع «الهو» الغريزية. إن حقيقة فرويد ينبغي التماسها في هذا التغييب والنفي للكائن الإنساني، بإخفاء هذا الكائن وتذويبه في بنيات نفسية شارطة ومتحكمة فيه، وهو مؤشر على تحول فلسفي عدمي هيمن على التحليل النفسي[١٤].

ولقد أخطأ فرويد عندما اعتبر أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة[١٥]. ربما يصح تحليل فرويد على الأديان البدائية، وعلى الصورة المحرفة من التي تعتبر الله الأب، وهم أبناءَه! وربما على ديانات أخرى تجمع بين الإله الأب والإله الابن، أما الإسلام فيرفض كل الصور الأبوية لله، وينزهه عن مشابهة البشر أو أي شيء آخر؛ فهو: الأحد الذي لا نظير له، وهو الصمد الذي لم يلد ولم يولد، وهو ليس له كفوًا أحد، سبحانه وتعالى عما يصفون! مع العلم أن فرويد لم يتحدث عن الإسلام مباشرة، لكن تحليلاته للدين بعامة تنسحب عنده على أي دين. وهو ما نجزم بخطئه؛ لأن الإسلام رفض كل الصور الأبوية لله، مثلما صور الإله الابن.

ولقد أخطأ فرويد أيضًا عندما اعتبر الدين مجرد تجلٍّ لبعض عقد الإنسان؛ ولم يتمكن فرويد من إدراك أن الدين يمكن تحديده بأنه ما يشعره الإنسان في وعيه بقصور المادة وعدمية كل ما هو متناهٍ محدود وتبعيته وعدم اكتفائه بذاته؛ فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها، أي عن الله الحي القيوم. وهنا يضع نفسه أمام المطلق اللامحدود. وبناءً على هذا، وفي عبارة قصيرة، يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر على إرضاء النزوع الروحي في الإنسان عندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي[١٦].

---

(١٤) الطيب بو عزة، «ما بعد الحداثة وموت الإنسان»، في: بينات، العدد ٢١٦؛ يونيو ٢٠٠٧م.

(١٥) فرويد، الطوطم والحرام، ص ١٩٢.

(١٦) د. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٦م)، ص ٢١٣.

ولن يستطيع العلم مهما تقدم أن يحل محل الدين؛ لأن مجال العلم هو مجال المتناهي، أي مجال المحسوس الذي يخضع للتجارب والمشاهدات، أما الدين فمجاله هو مجال اللامتناهي وهو مجال يخرج عن نطاق العلم. ورغم أن العلم حقق تقدمًا مبهرًا لكنه لم يستطع أن يزحزح الدين؛ خاصة أن الدين حاجة إنسانية أصيلة تضرب بجذورها عميقًا في طبيعة الوجود الإنساني.

التفسير الطبيعي

له صورتان: صورة مستمدة من التاريخ الطبيعي للدين قدمها الفيلسوف ديفيد هيوم، وصورة مستمدة من علم الأساطير المقارنة قدمها ماكس مولر. أما الصورة الأولى، فقد شكلها هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين The Natural History of Religion»؛ حيث ذهب إلى أن «أصل التوحيد من الشرك»[١٧]. ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: «ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة»[١٨]، فلم يكن الإنسان البدائي يملك من الوعي ما يجعله يفكر نظريًّا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولًا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلًا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءها علة واحدة، هي الله الواحد. ولذا يستنتج هيوم أن: «أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني»[١٩].

وعزا الإنسان في مرحلة الشرك كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، «فجونو يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطارد. ويفترض أن كل حادثة

(17) Hume, The Natural History of Religion, p.55.

(18) Hume, The Natural History of Religion, p.85.

(19) Ibid., P. 37.

طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما! ولا شيء ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقفًا على صلوات خصوصية أو شكر»[٢٠].

ومن هنا يرفض هيوم رأى فونتيل، وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتمًّا بمسألة التفسير النظري لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتمًّا بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله.

ولم يكن البدائي المشرك يتصور تلك «الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم»[٢١]، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولًا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم في هذا الرأي؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلًا عن أن حفريات العصر الحجري القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولًا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التي ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جني؟ يقول: «من يتأمل الأمر بدقة ـ على أي حال ـ سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعًا من جن أو جنيات صغيرة ...»[٢٢].

ورغم كل هذا، فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق! حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفي في حالة الوفاق التي يكون عليها الوثني مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدي، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرًا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينًا إيجابيًّا مع كونه متسامحًا.

وعندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصًا يهيئ لها نفوذًا شاملًا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي... عند ذلك ينبثق

(20) Ibid.,p.9-38

(21) Ibid., p. 44.

(22) Ibid., p.45.

التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم، فإن «أصل التوحيد من الشرك»[٢٣].

ويذهب هيوم إلى أن مخزون الإنسان النفسي الذي أصبح متأثرًا بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرًا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرًا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر. وهذا تفسير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كان ولا يزال همًّا إنسانيًّا، وقد دفع هذا الهم المعرفي بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

والتعدد عند هيوم يتحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لا بد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة ورأسها، مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

هذا هو رأي هيوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فيها السيطرة تتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعددية، مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تاريخية تعارض ما ذهب إليه هيوم؛ حيث يكون التوحيد هو البداية، أما الشرك والتعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ولذا، فالتفسير التاريخي الطبيعي قاصر، وهذا ما أعطانا أحد المسوغات للبحث عن تطور الأديان في العقل لا في التاريخ.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظرًا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشري، فقد اجتمعت له صفات لامتناهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لا تزال

(23) Ibid., p.55.

صفات بشرية؛ حيث لا يزال الوعي البشري يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها إلى ما لا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعني كائنًا لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري وإن كان متعينًا في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكامل ما هي إلا امتداد للصفات الانسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان فهي لامتناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأتِ بنتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لفعل الخيال الذي يوسع من مدى صفات الإنسان لكي تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله(٢٤).

ولا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، أي عقائد الذين يشبهون الله بالبشر. لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التي تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠] «مهما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك»... كما لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة، التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصًا على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعة الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة.

ومن أهم القائلين بالتفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة، ماكس مولر Max Muler في كتابه «الأساطير المقارنة» (١٨٥٦م).

فقد قارن أصحاب المذهب الطبيعي بين أساطير الهند وأوروبا، وتبينوا وجود تشابه بينها؛ مما رجح لديهم وجود مصدر واحد لها. فما طبيعة هذا المصدر؟

انطلق ماكس مولر من مبدأ «لا شيء في العقل إلا وقد مر من قبل في الحواس» في فحص ومقارنة الأساطير، وقد وجد أن أسماء الآلهة متشابهة لغويًا، ولها أصل حسي في الظواهر الطبيعية. وعلى سبيل المثال: يوجد تشابه بين الأساطير الهندأوروبية فيما يتعلق بالإله زيوس، فالكلمة السنسكريتية Dyaus، والكلمة اللاتينية Jovis، والكلمة الألمانية الشمالية Zio، والكلمة اليونانية

(24) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby,Bigge,Oxford, 1975, p. 19.

Zeus، يوجد بينها تشابه يدل على أن لها مصدرًا مشتركًا واحدًا، وهذه الكلمة تعني الشمس الساطعة، مما يعني أن الدين الأول الذي نشأت عنه كل هذه الأديان المؤلهة لزيوس هو عبادة الشمس التي هي إحدى مظاهر الطبيعة.

ومما يدعم هذا التفسير من وجهة نظر ماكس مولر أن الطبيعة عند الإنسان الأول كانت معجزة وعالمًا مجهولًا، وتثير عنده الشعور بالخوف، والدهشة، وكانت ترمز عنده إلى قوة لامتناهية، لأنها تتحكم في حياته وتساعده أو تثير ألمه أو تدمره. لكن الإنسان لم يعبد مظاهر الطبيعة بوصفها شيئًا جامدًا، بل حولها إلى قوى مشخصة تُعبد، تحت تأثير اللغة؛ فاللغة هي التي ساعدت على تشخيص الظواهر الطبيعية؛ لأنها عبرت عنها لا كأسماء بل كأفعال، فاللغة التي يطلقها الإنسان على أفعاله هي التي استخدمها في وصف مظاهر الطبيعة، فصارت كأنها كائنات حية مشخصة.

وفي الوقت الذي كانت فيه عبادة مظاهر الطبيعة هي الدين الأول، فإن عبادة أرواح الأجداد، نشأت بعدها، لكن ليس انطلاقًا من الأحلام عند تايلور، بل من فكرة الموت.

أما كيف نشأ التوحيد، فقد ذهب مولر إلى أن الإنسان كان يعبد آلهة متعددة، وفي مرحلة متقدمة، يعبد إلهًا يرأس أو يضم سائر الآلهة في جوفه. وهذا هو منشأ فكرة التوحيد.

التفسير الحيوي

يزعم التفسير الحيوي أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها[٢٥]. وقال به إدوين بيرنت تايلور E.B. Tylor (١٨٣٢-١٩١٧م) العالم الأنثربولوجي البريطاني في كتابه «الثقافةالبدائية» (١٨٧١م)، ثم طوره سبنسر الفيلسوف البريطاني في كتابه «مبادئ علم الاجتماع».

ومن وجهة نظر أصحاب المذهب الحيوي أو الإحيائي Animism أن أحلام الإنسان البدائي دفعته للاعتقاد بأن ما يراه في حلمه هي أرواح حقيقية متحررة من الجسد والمادة، وأن روحه تنتقل بعيدة عن الجسد وتلتقي بهذه الأرواح؛ فالأحلام هي منشأ الاعتقاد في وجود الروح، كما أن رؤية الأموات في الحلم دليل على بقاء أرواحهم، وأن بإمكان هذه الأرواح أن تضر وأن تنفع، وأن هذا الإنسان لا يتحول إلى روح خالص إلا بالموت، ومن ثم يتشكل عالم من الأرواح، لهذا العالم نفوذه

(٢٥) د. محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت، دار القلم، ١٩٩٠م) ص ١٢٧.

على عالم الأحياء، واعتقد الإنسان البدائي أن كل ما يحدث له نتيجة تأثير هذه الأرواح، ولذا سعى إلى إرضائها بالقرابين والطقوس، وهنا نشأت عبادة أرواح الأجداد.

ثم نشأت بعد ذلك عبادة مظاهر الطبيعة، وهنا يفسر تايلور هذا الأمر بأن عقلية البدائي مثل عقلية الطفل لا تفرق بين الأحياء والجمادات، فيعتقد أن الجمادات لها أرواح حية، وكما اعتقد أن أرواح الموتى لها تأثير على عالمه الإنساني، اعتقد أن الظواهر الطبيعية لها تأثير على مجريات الكون وأحداثه المادية، ولذا سعى لاسترضائها بالقرابين والشعائر. لكن سبنسر يختلف في هذه النقطة عن تايلور؛ حيث يرى أن سبب نشأة عبادة ظواهر الطبيعة نتيجة خلط لغوي، يرجع إلى أن الإنسان البدائي كان يطلق أسماء الظواهر الطبيعية والنباتات والحيوانات على الأشخاص، على سبيل المجاز، وبمرور الوقت خلط بين المسميات، وانتقل من عبادة أرواح الأجداد إلى عبادة الظواهر نتيجة عدم التمييز بين الاسم المجازي والاسم الحقيقي. فإذا كان يعبد روح جد اسمه شمس مثلًا، نسي بمرور العصور أنه اسم له، وعبد الشمس ذاتها.

ثم تطورت عبادة ظواهر الطبيعة، وتعدد الآلهة، إلى مرحلة التوحيد، نتيجة التطور الفكري، الذي يجعل الإنسان يسعى إلى مبدأ تفسيري واحد لمختلف الأحداث والظواهر. ومن الملاحظ أن المرحلة الحيوية لها رواسب في كل الأديان التالية.

التفسير الـ «ما قبل الحيوي»

يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح؛ حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحًا كلية واحدة سارية في الوجود كله[٢٦]. وأهم القائلين به: ماريت Marett (١٩٠٠م) في نظريته عن الدين البدائي، وقد رأى على عكس ما ذهب إليه تايلور في المذهب الحيوي أن هناك مرحلة سابقة على المذهب الحيوي، هي عبادة روح كلية سارية في الكون.

فعبادة «المانا» هي أول شكل من أشكال الدين ظهر عند الإنسانية؛ حيث كان يرجع الإنسان البدائي أي حدث إلى فعل قوى روحية فوق طبيعية، هي المانا، وكان يعتقد الإنسان أنها قوة عامة سارية في الأشياء، وهي قوة سحرية غير مرئية، تملك النفع والضر، وأماكن العبادة لها نصيب أكبر من حضور المانا. والمشاركة في هذه القوة تعطي للإنسان القدرة على التأثير في الأشياء، ولا تتحقق هذه المشاركة إلا للكهنة الذين يحوزون شيئًا من المانا نتيجة ما يقومون به من شعائر دينية: وهي

(٢٦) د. على سامي النشار، نشأة الدين (حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥م)، ص ٥٥.

أقوال أو حركات ذات طابع سحري يمكنها أن تشفي أو تحقق النصر أو تنزل المطر أو تمرض أو تؤذي... إلخ، فالسحر هو أسلوب الديانات الإحيائية وما قبل الإحيائية.

ويعتبر الإيمان بالمانا شكلًا بدائيًّا من أشكال وحدة الوجود. وأول من درس هذه الفكرة هو كوردنجتون المبشر الإنجليزي، وهي كلمة ملينيزية من غينيا الجديدة. واكتشف أن الديانة الملينيزية تقوم على عبادة المانا. وتوجد هذه العبادة أيضًا عند الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، كما توجد في أستراليا.

ويرى أنصار هذا التفسير أن هذا الدين الأول تطور، عندما قام الإنسان بتشخيص المانا الكلية وجعلها تتمثل في أرواح فردية سواء للكائنات الحية أو الظواهر الطبيعية. ومن هنا، فإن الدين التالي لدين المانا هو دين الأرواح الفردية وعبادتها.

التفسير الاجتماعي

يرد التفسير الاجتماعي الدين إلى عوامل اجتماعية، وله أشكال مختلفة عند سان سيمون، كونت، وفيبر، ودوركايم، وغيرهم[٢٧]. وسوف نكتفي في هذا السياق بنظريتي كونت ودوركايم باعتبارهما أشهر نظريات علماء الاجتماع المعنية بتفسير نشأة الدين بشكل خاص.

قام أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٧٥م) رائد الفلسفة الوضعية في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ – ١٨٤٢م)، بشرح ما يعرف باسم «قانون المراحل الثلاث» وهو القانون الذي حدد كونت وفقًا له مراحل تقدم التفكير الإنساني ومن ضمنها الدين. ويرى في هذا القانون أن تطور التفكير الإنساني قد مرَّ بثلاث مراحل انتهت بالمرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الوصف الاستقرائي للظواهر والأحداث ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، ورفض العلل الدينية والميتافيزيقية. ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[٢٨].

فالدين عنده كان في المرحلة الأولى التي مرت بها البشرية في تطورها، عندما كانت في طفولتها، فالمرحلة اللاهوتية أو الدينية التي انتهت يفسر فيها الإنسان الطبيعة عن طريق تعليل حوادثها بتدخل إرادات تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها من حيث القوة والمدى أكبر من إرادته،

---

(٢٧) د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، (القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧م)، ص ٩٥ وما بعدها.

(28) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press,1996.p.72.

وهي إرادات الأرواح أو الآلهة. وقد حدث في هذه المرحلة نفسها تطور داخلي؛ حيث كان دين الإنسانية الأول هو الفتشية Fetishism، وتمثلت في عبادة الفتش Fetish وهو شيء له قوة سحرية أو جنية أو روح فوق طبيعية، مثل حيوان ما، أو جبل ما. وكان يعتقد أن كل الأحداث الخيرة وراءها الأرواح الخيرة أو الأرواح الشريرة لتلك الأشياء. وكانت الأرواح عند الإنسان البدائي منبثة في الطبيعة، وهي المحركة لها. ثم عبدت الإنسانية النجوم والكواكب، وقالت بتعدد الآلهة، واستخدمت هذه الآلهة في تعليل الأحداث والظواهر. وهذه الآلهة شبيهة بالأرواح، لكنها عددها أقل، وقدراتها أكبر. ثم تطورت الإنسانية وسعت نحو تفسير أحادي للكون ولظواهره، وهنا وصلت إلى التوحيد؛ حيث ضمت الآلهة في إله واحد له صفات وقدرات كل الآلهة.

ومن الملاحظ أن كونت في وضعيته الاجتماعية لم يفسر نشأة الدين تفسيرًا اجتماعيًّا؛ وإنما تفسيرًا يدخل في إطار التفسيرات الحيوية؛ لأن الدين الأول عنده هو الاعتقاد في أن الأرواح تسكن الأشياء الطبيعية[٢٩]. وذلك حسب قانون المراحل الثلاث الذي قال به.

وهذه المرحلة أعقبتها مرحلتان: المرحلة الميتافيزيقية التي يفسر فيها الإنسان الطبيعة بردها إلى القوى الميتافيزيقية المجردة كعلل للظواهر.

ثم أخيرًا المرحلة العلمية الوضعية التي تعتمد على وصف الظواهر والأحداث وصفًا استقرائيًّا، وبيان علاقاتها المباشرة، ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، دون تفسيرها أو ردها إلى علل دينية أو ميتافيزيقية[٣٠].

وهنا تتجلى وضعيته في تأكيده على ضرورة أن ينحصر العلم في دراسة الظواهر العينية، ورفض البحث في العلل الأولى، ومن ثم رفض ما بعد الطبيعة، ومن قبلها أنكر الدين. فعنده أن «العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا محل للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائية»[٣١].

وكلما تقدمت الإنسانية تخلصت تدريجيًّا من الفكر الديني. لذا دعا كونت إلى دين وضعي a positive religion يضع فيه عبادة الإنسانية humanity محل عبادة الله؛ حيث تكون الإنسانية

(٢٩) د. عثمان أمين، محاولات فلسفية (القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٦م)، ص ٨٠ – ٨١.

(٣٠) المرجع السابق، الموضع نفسه..

(٣١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي (مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٩هـ)، ص٢١٤.

هي موضوع العبادة object of worship؛ وحيث يعيش الإنسان من أجل الآخرين لا من أجل إله شخصي[٣٢]!

ويمكن أن نفهم أكثر معالم دينه الوضعي إذا ما عرفنا أن مصطلح «الوضعي» يدور عنده على عنصرين جوهريين هما: «الواقع والنافع، الواقع هو الذي يوجد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا فهما نظامان وهميان. وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التي تطالب بمواجهة كل ما يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخاله في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع به»[٣٣]، فيجب «أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى (وضعي)»[٣٤]. وتشمل العلوم الوضعية: الرياضة، فالفلك، فالفيزيقا، والكيمياء، فعلم الحياة (الذي يضمنه علم النفس)، ثم علم الاجتماع[٣٥]. ويعتبر كونت أن «الظواهر الإنسانية بوجه خاص في أيدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم»[٣٦]. وهكذا تعارض هذه الوضعية الدين كما تعارض الميتافيزيقا؛ حيث اعتبر كلًّا منهما مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، ودعا إلى تكوين ديانة جديدة للإنسانية تقوم على أساس وضعي يتجاوز المسيحية وغيرها من ديانات الماضي[٣٧].

ومن أقوى النظريات الاجتماعية المفسرة لنشأة الدين نظرية إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧م) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، وصاحب المدرسة الوظيفية التي ترى أن للدين وظائف اجتماعية وله دور في تحقيق التكامل الاجتماعي. وقد ذهب في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (١٩١٢م) إلى التمييز بين المقدس والدنيوي، المقدس جمعي، بينما الدنيوي تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الدنيوي حسي. وقد اعتبر دوركايم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وتنهض على فكرة المقدس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة.

---

(٣٢) انظر: Comte, Auguste, Auguste Comte and Positivism, ed. By Gertrude Lenzer,1975. p. 237.
Mill, John Stuart, Auguste Comte and Positivism, 1865, repr. 1961. p. 68.

(٣٣) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣م). ص ٤١-٤٢.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣٥) د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص٤٧٥.

(٣٦) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٢.

(37) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, 1996. p. 72.

ويرى أن المقدس من خلق الجماعة، وأن الدين الأول هو دين الطوطم[٣٨]، وهو اسم للقبيلة وشعارها ورمزها الذي يوحد أفرادها، وهو أيضًا اسم يطلق على الكائن الذي تقدسه القبيلة، مثل النسر أو شجرة الشاي أو البحر أو غيرها من الحيوانات أو النباتات أو الظواهر الطبيعية، ويحمل الطوطم سمة دينية، ويتم تصنيف الأشياء بالقياس إليه إلى مقدسة ودنيوية، باعتباره نموذج الأشياء المقدسة. وهذه القداسة التي يحملها الطوطم تنتقل إلى الإنسان نفسه. ويعتبر الطوطم هو الجد الأعلى للقبيلة أو حارسها وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود؛ فتعتقد القبيلة أن لها علاقة روحية بالكائن الطوطمي، ولذا فإنها تستخدمه كرمز لها، فترسم صوته، وتتخذه وشمًا، فهي تقدس الرمز وتقدس مسماه، وتعتقد أن له دورًا في حفظ بقائها، وفي انتصاراتها، وفي علاج أمراضها... إلخ.. لكن تقديس الجماعة للرمز أكبر من تقديسها للمسمى نفسه. وهذا قول غريب من دوركايم؛ إذ إن القداسة تنتقل من الشيء إلى رمزه.

وقد اعتقد الإنسان البدائي في مرحلة تالية أن الألوهية محايثة أو مبثوثة فيه وفي كل ما هو حوله من كائنات وأشياء ورموز، وهي مبدأ مشترك يوجد في الوجود كله، إنها المانا المنتشرة في كل مكان. وهنا نلحظ صعوبة تصور الانتقال من الطوطم إلى المانا؛ لأن من المنطقي أن تكون قداسة الطوطم راجعة إلى المانا.

إن للطوطم وظيفة اجتماعية في توحيد الجماعة وتكاملها، ومن هنا فقد خلقه الوعي الجمعي للجماعة من أجل هذا الغرض لبسط نفوذها على أفرادها. والطوطم يشير إلى الجماعة ذاتها، إلى روحها التي توحدها، ومن ثم فإن الجماعة إنما تعبد نفسها.

وللطوطمية نظام في التحريم يفصل بين المقدس والدنيوي، والمحرم أو التابو صفة للأشياء والأعمال الطوطمية المحرمة؛ حيث من المحرم أذى أو قتل أو أكل الحيوانات الطوطمية، أو أكل أو نزع النباتات الطوطمية، إلا في الاحتفالات الطوطمية. ومن المحرم أحيانًا النظر إليها أو لمسها، كما من المحرم العمل في الأعياد الطوطمية، وفي بعض الأنظمة الطوطمية من المحرم الأكل في تلك الأعياد المقدسة. ومن المحرم قتل أي فرد من القبيلة؛ لأنه يحمل سمة طوطمها. ورجل الدين الطوطمي عليه محرمات أكبر؛ فإذا أراد فرد أن يصبح رجل دين، فإن عليه الانسحاب من الحياة

---

(٣٨) جدير بالذكر أن هناك نظريات عديدة حول الطوطمية، تصل إلى ٤٣ نظرية ذكرها أرنولد فان جِنِب Arnold Van Gennep في كتابه «الوضع الحالي للمشكلة الطوطمية» (الصادر في باريس ١٩٢٠م). مثل نظريات: ماكلينان، وريفرز، وجيمس جورج فرايزر، ومالينوفسكي.

الاجتماعية، في غابة أو ريف، مع رجال الدين القدامى، وعليه أن يمتنع عن النساء وعن كل الناس العاديين، ويمتنع عن معظم أنواع الطعام، وفي بعض الأحيان يصوم تمامًا، وفي الحالات التي يباح له الأكل فإنه لا يلمسه بيده، بل يطعمه البعض بما يجعله فقط يستمر في الحياة... بالإضافة إلى محرمات أخرى كثيرة، كلها تدخل في إطار الامتناع إلى حد ما عن كل ما هو دنيوي، بهدف تحويله إلى إنسان جديد، وعندما يمر بهذه الفترة يصبح رجل دين مقدس. فهنا حاجز يفصل بين ما هو دنيوي وما هو مقدس.

وهذه هي العبادة السلبية لأنها تقوم على فكرة الامتناع، أو الكف عما هو دنيوي، تمهيدًا للتهيؤ للعبادة الإيجابية التي هي مجموعة من الطقوس، منها الأضاحي، وحركات تقليدية لحركات الحيوان الطوطمي، ومنها الطقوس التمثيلية التي يستعيدون فيها عهد الأجداد الذين انحدرت القبيلة منهم. وهنا يشير دوركايم إلى أن الفن كان في نشأته الأولى دينيًّا، فقد نشأ الفن عن الدين.

ويرى دوركايم أن الديانة الطوطمية هي أصل كل الديانات، ولها رواسب في الأديان الحالية. بل يرى أنها أصل طرق التفكير، والفن، والقانون، ونظم الحياة الاجتماعية، التي وصلت إليها الإنسانية الآن.

التفسير المثالي المطلق

يعتبر تطور الأديان شكلًا من أشكال تطور الروح أو العقل المطلق، فهو تفسير مثالي ليس بالمعنى الأخلاقي، ولكن بمعنى أن صاحب النظرية يرى أن الروح أو العقل الكلي هو أساس التطور، وليست المادة أو الظروف التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ويرى هيجل أن الروح بدأ منغمسًا في الطبيعة، وهو ما ظهر في أديان السحر، ثم تحرر منها شيئًا فشيئًا، عبر مراحل مختلفة، حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررًا كاملًا.

وتعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعًا ـ في نطاق فلسفة الدين ـ رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية ـ من الناحية التاريخية ـ تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين[٣٩].

(٣٩) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٢٥٣ وما بعدها.

نظريات التوحيد الأول

هي تلك الطائفة من النظريات التي تتفق مع وجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني، ولكنها تستند إلى أسباب علمية وضعية.

وهي تؤكد أن البشرية أول ما بدأت، بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها إما بالتأمل النظري أو بوحي إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرًا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر، بناءً على منهج علمي وضعي أو تحليل فلسفي عقلي، مثل شلنج الذي ذهب في كتابه « فلسفة الميثولوجيا» إلى أن التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية، لكن هذا التوحيد لم يكن هو التوحيد في صورته الكاملة، بل كان مجرد فكرة غير مكتملة الوضوح، ثم دخلت البشرية إلى مرحلة تعدد الآلهة.

ومن أشهر القائلين بأن التوحيد هو المعتقد الأول للبشرية، أندرو لانج (١٩١٢م) في كتابه «The Making of Humanity»؛ إذ قال فيه بأن الدين الأول هو دين «إله السماء»، واستند إلى الدراسات الأنثروبولوجية عن قبائل وسط إفريقيا، مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت وبعض قبائل الأمريكتين وأستراليا الجنوبية الشرقية.

أسباب نشوء معتقد التوحيد هي وجود فكرة العلية في التفكير الإنساني التي تدفع الإنسان إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانع، وأن هذا الكون لا بد له من صانعًا له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. كما أن الاعتقاد في أب أعلى خالق كان له دور كبير. ويرى لانج أن الأفكار الصحيحة تسبق الأفكار غير الصحيحة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل؛ فالديانة بدأت بمعتقدات توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة، نتيجة عمل المخيلة التي تدخل عندما كان الإنسان يطلب من الإله الواحد طلبات مستعينًا بالقرابين والأضاحي، فلا يستجيب له أحيانًا، فلجأ الإنسان إلى الأرواح التي اعتقد أنها سوف تحقق رغباته. ومن هنا آمن بها بجوار إيمانه بالإله الخالق، لكن تصوره للإله الخالق صار غير نقي، وقد استمر العنصران في العمل جنبًا إلى جنب. ثم مرت البشرية بمراحل تعددية وثنية شركية مختلفة، أصبح فيها لكل ظاهرة إله. ثم جاءت المسيحية الأولى، والإسلام، فقدَّما عقيدة توحيدية نقية ومكتملة.

وقد أيد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل إينرايخ Enreich الألماني في مقاله «الآلهة والمنقذون ـ Gods and Saviors» (عام ١٩٠٦م)، وهو بحث في قبائل الهنود الحمر.

ومن أهم الأبحاث تلك التي تثبت أن الأقزام هم أدنى جنس بشري في التطور، وأن عقائدهم تثبت أنهم يعتقدون في إله واحد خالق ومهيمن، الأمر الذي يبطل مزاعم القائلين بأن البدائي الخالص لا يستطيع أن يرجع ما يحدث في الكون إلى سبب أول واحد. وقد قال بهذا عدد من العلماء، منهم الأب شمت Schmidt عالم الأنثروبولوجية والأجناس الألماني في كتابه «The Position Pygmy People in the History of Human Development». كما نقد شمت نظرية دوركايم عن الطوطمية في كتابه «مجموعة لغات أستراليا ـ The Grouping of the Languages of Australia»، وفي كتابه «أصل ونمو الدين ـ The Origin and Growth of Religion». وأوضح أن القبائل الأسترالية الوسطى التي زعم دوركايم أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية، ليست إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى. ويؤكد شمت أن الطوطمية نفسها ليست نظامًا دينيًّا، بل هي نظام اجتماعي، وأن العلاقة بين الطوطمية والعقائد الدينية غير واضحة. ورغم قدم الطوطمية فإن الدراسات الأنثروبولوجية تبين أقدمية التوحيد، ثم انتقال البشرية إلى الشرك، سواء بالقول بوجود كائنات علوية لها قوة التأثير بجوار الإله الأسمى، أو بالقول بتعدد الآلهة. وفي كل الأحوال فالتوحيد هو المعتقد الأول، وإن كانت طبيعة تصور البدائيين الأوائل للإله مختلفة، فمنهم من يعتقد أنه غير مدرك بالحواس، لكننا نشعر به، ومنهم من يرى أنه لا شكل ولا صورة له مثل السماء، وبعضه يرى أنه مثل الضوء، وبعضهم يرى أنه مثل الإنسان لكنه أرقى، وبعضهم يرى أنه جالس في السماء. ومهما تكن هذه الاختلافات في تصور طبيعة الإله الواحد، فإن التوحيد هو الحالة الأولى التي تم اكتشافها عند القبائل التي لا تزال في حالة تشبه حالة الفطرة الأولى، وأن هذا الإله الأسمى له قدرات لا نهائية، وهو حاكم الكون، والمهيمن عليه، ولا شريك له في هذا[٤٠].

التاريخ المقدس للأديان

تتبعت النظريات السابقة نشأة وتطور الدين بمناهج علمية وضعية. وحان الآن وقت معرفة وجهة نظر التاريخ المقدس للدين، التاريخ السامي فوق الطبيعي الذي تقدمه الكتب السماوية.

(٤٠) د. علي سامي النشار، نشأة الدين (حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥م). ص ٦١ وما بعدها؟.

وتفسر الكتب السماوية نشأة الدين على أنها بدأت بالتوحيد الإلهي، ثم حدثت انحرافات عقائدية أو سلوكية، فأرسل الله تعالى الرسل والأنبياء ليرشدوا الناس إلى العقيدة القويمة والسلوك القويم. وهذا ما نلمسه في اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبصرف النظر، عمن يكون أول نبي أو رسول؛ فالقرآن يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، وأن هذا التوحيد لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم) بالله خالقه على نحو مباشر وبدون واسطة. وأن هذه الحالة التوحيدية كان الناس متفقين عليها، ثم أعقبتها حالة شركية وثنية واختلاف بين الناس في العقائد؛ فأرسل الله الرسل والنبيين: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾[البقرة: ٢١٣]. فكان الناس كلهم على عقيدة واحدة هي التوحيد، فاختلفوا؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. ولم يحدد القرآن حجم الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول. لكن روي عن جماعة من السلف، منهم ابن عباس، أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على ملة الحق وأن الكفر بالله إنما حدث في القرن الذين بعث إليهم نوح عليه السلام. وقالوا إن أول نبي أرسله الله إلى قوم بالإنذار والدعاء إلى توحيده نوح عليه السلام[٤١]. لكن لا يوجد أي دليل في القرآن والسنة الصحيحة على تحديد هذه الفترة بعشرة قرون.

وتشير كل الكتب السماوية، إلى الديانات الباطلة، وهي ديانات الشرك والتعددية والوثنية بمختلف أنواعها. وقد نتجت هذه الديانات، خصوصًا كما يذكر القرآن، بسبب انحراف في التفكير، أو السلوك، أو نتيجة تأويل خاطئ للكتب المقدسة اتباعًا للمصلحة أو الهوى الشخصي. وهذا ما نجده في كل العصور عند بعض علماء الدين الذين يوظفون النص طبقًا للمصالح السياسية أو الاجتماعية دون مراعاة للقواعد الموضوعية في التفسير.

ويميز التاريخ المقدس للأديان في القرآن، بين أديان باطلة، ودين واحد حق، هو دين الأنبياء؛ ودينهم واحد من حيث العقيدة، أما الشرائع فمختلفة ومتنوعة. أما وحدة العقيدة فتظهر في قوله: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾[الزخرف: ٤٥]. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى

(٤١) تاريخ الطبري، ج ١ / ص ١١١.

﴿ ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. أي شرع لكم من الدين ما شرع لقوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وخصهم بالذكر لأنهم أكبر الرسل. ثم بين جوهر الرسالة بقوله تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ ﴾، وهو توحيد الله، والإيمان برسله، وكتبه، وبيوم الجزاء، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الغش والخيانة والقتل والزنى والأذية للخلق، والاعتداء على الحيوان، واقتراف الدناءات وما يتعارض مع المروءة، والالتزام بسائر الواجبات الأخلاقية. فهذا هو جوهر دين التوحيد، لم يختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم وشرائعهم:

أما الشرائع فتتنوع، بسبب اختلاف الظروف التاريخية، ومراعاة لمدى التطور؛ واختلاف مقتضيات المصالح من عصر إلى عصر، كما قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة:٤٨]، وقال: ﴿ لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ﴾[الحج: ٦٧]، وقال: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [البقرة: ١٤٨] على أحد القولين في تفسيرها. والمقصود أن الشرائع وإن اختلفت وتنوعت في أوقاتها إلا أن الجميع عقيدتهم واحدة، وعلى عبادة الله وحده لا شريك له. وقال الرسول ﷺ: «الأنبياء إخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد»[٤٢]. والمعنى أن شرائعهم وإن اختلفت في الفروع، ونسخ بعضها بعضًا حتى انتهى الجميع إلى ما شرع الله لمحمد ـ صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين ـ إلا أن كل نبي بعثه الله فإنما دينه هو التوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له. فأولاد العلات أن يكون الأب واحدًا والأمهات متفرقات؛ فالأب بمنزلة الدين وهو التوحيد، والأمهات بمنزلة الشرائع في اختلاف أحكامها[٤٣].

* * *

(٤٢) مسند أحمد بن حنبل (مصر، مؤسسة قرطبة) ج٢/ ص٣١٩.

(٤٣) عكس إخوة العلات: إخوة الأخياف، وهو أن تكون أمهم واحدة من آباء شتى، وإخوة الأعيان هم الأشقاء من أب واحد وأم واحدة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢ / ص١٥٣ - ١٥٤.