Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

تعريف الدّين[1]

Definition of religion

ترجمة: د. إسماعيل نحناح **Translation**: Dr. Ismail Nahnah

باحث متخصص في مقارنة الأديان، دكتوراه في الأديان والعرفان، جامعة طهران.

Researcher in Comparative Religions, PhD in Religions and Mysticism, University of Tehran.
Email: ismailnahnah7@gmail.com

مراجعة وتعليق: أ.د محمّد عبد الحليم بيشي Review and Commentary:Dr. Mohammed AbdelHalim Bichi

أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة قطر.

Professor of Creed and Islamic Thought, College of Sharia, Qatar University.
Email: halimbichi@qu.edu.qa

المؤلف المرسل: د. إسماعيل نحناح Dr. Ismail Nahnah **الإيميل:** ismailnahnah7@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/09/20 **تاريخ القبول :** 2024/12/26

الملخص:

إنّ تعدد وتنوع تعاريف الدّين لا يعني أنّ الجهود النّظرية لعلماء الدّين في هذه الطريق غير مثمرة، كما أنّ هذا لا يمنع استمرار علماء الدّين في هذا النّهج. الشّيء المهم هو إتقان المحتوى والتّغلب على تعدّد التّعاريف الذّي يتم الحصول عليه من خلال التّصنيف. إنّ التصنيف الأكثر شيوعًا لتعاريف الدّين هو فصلها حسب جوهر التّعريف أو عمله، وهو ما تمّ تجاهله لأنّه لم يتمكن من شمول كل الأنواع الموجودة والمتوقعة بشكل جيد. وتمّ اعتماد أساس آخر تحت عنوان اختزالي (تبسيطي) – غير اختزالي (شمولي). بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ هذا التصنيف يوفّر الإمكانية والشّروط اللاّزمة لتقديم تعريف آخر للدّين، يكون أكثر شمولا وتوافقا مقارنة بالتعاريف الموجودة.

الدّين كعامل محفز وكدلالة على الطريق والوجهة هو التّعريف المختار لهذه المقالة، التّي تستمد صحتّها، بالإضافة إلى الأدّلة والقياسات النّظرية، من تفسيرات علماء الدّين الأكثر دلالة حول الدّين.

الكلمات المفتاحية:

تعريف الدين ؛ الجوهري ؛ الوظيفي؛ اختزالي (تبسيطي)؛ النّسامي.

Abstract:

The multiplicity and diversity of definitions of religion do not imply that the theoretical efforts of religious scholars in this regard are unfruitful. Moreover, this does not prevent religious scholars from continuing in this approach. The important thing is mastering the content and overcoming the diversity of definitions obtained through classification. The most common classification of definitions of religion divides them according to their essence or function, which has been ignored because it has not been able to comprehensively include all existing and expected types well. Another basis has been adopted under the title reductive - non-reductive. In addition to the above, this classification provides the opportunity and necessary conditions to present another definition of religion that is more comprehensive and compatible compared to existing definitions.

Religion as a motivating factor and as an indication of path and destination is the chosen definition for this article. Its validity is derived not only from theoretical evidence and measurements but also from interpretations by the most influential religious scholars regarding religion.

Kwywords:

Definition of Religion, substantive, Functional, reductive, Transcendence.

1.الموضوع:

إذا كان ليوبا[2] قبل نصف قرن، قد أحصى 48 تعريفًا للدّين وأضاف له تعريفين خاصّين به، واعتبره دليلا على استحالة التوصل إلى اتفاق حول تعريف هذه الظاهرة المعقدة والمتعددة الأبعاد اليوم[3]، مع نمو وازدهار العلوم اللاّهوتية وزيادة الخبراء والمفكرين في هذا المجال وسهولة الوصول إلى مقالاتهم وكتاباتهم، نجد أنّ عدد التعاريف يصل إلى المئات؛ ومع ذلك، لا ينبغي اعتبار شروط التوصل إلى توافق في الآراء أكثر صعوبة من ذي قبل.

إنّ تعدد التعاريف لا يعني بأيّ حال من الأحوال رفض العلم وعدم الحصول على نتائج من مراجعة ودراسة الآراء المختلفة؛ لكن عدم التّحكم والسّيطرة هو الذّي يسبب الارتباك الفكري والنّفسي لعالم الدّين، ويجعل من جهوده عديمة الجدوى. الحلّ ليس في محو وجه المشكلة والتخلي عنها، بل في تنظيمها ومعالجتها بشكل منطقي.

يعدّ تصنيف التعاريف حلا مفيدا، فهو مع توفير شروط الخروج من الارتباك النّاتج عن تعدد التعاريف، يوفر سياقا وإطارا مناسبين لنقدها واستكمالها، واختيار النّموذج والمسار المناسبين، وأحيانا تقديم منظور مختلف وأصيل، من أجل أن يكون أكثر انسجامًا مع الأمثلة الموضوعية للدّين وأن يكون مصحوبًا بتأكيدات أكثر من علماء الدّين.

2. تصنيف تعاريف الدّين:

تمّ عرض تصنيفات مختلفة لتقسيم تعريفات الدّين، وأحد أكثر هذه التّصانيف شيوعا هو التّصنيف الوظيفي – الجوهري[4]. وعلى الرّغم من أنّ هذا التّصنيف لتعاريف الدّين يغطي العديد من الاعتبارات، إلاّ أنّه لا يشمل بالضّرورة جميع الأنواع الموجودة والمتصوّرة.[5] ولذلك، هناك حاجة إلى تصنيف أكثر شمولا للتّمكن من فصل التّعاريف قدر الإمكان، والكشف بدقة أكبر عن العناصر الدّخيلة في تعريف الدّين، وعن الطريقة المناسبة للوصول إلى تعريف مقنع ومتّسق، وفي الوقت نفسه، يغطي جميع جوانبه.

تعدّ أنواع التعريف الوظيفية والجوهرية من وجهة نظر كليّة من بين أنواع المناهج الاختزالية (تبسيطية) – غير الاختزالية (شمولية)[6]، والتّي ألقت بظلالها على الأسس النّظرية لعلماء الدّين وحدّدت مسبقًا توجهاتهم التّعريفية.[7] في دراسة الظواهر ذات المعاني المتعددة، مثل الدّين، يصبح الموقف الاختزالي (التّبسيطي) موضوعيًا، وذلك عندما ينأون بأنفسهم عن التّفكير في ماهية الموضوع وفهمه عن قرب وبرغبة، ويتوجهون إلى التأمل في البيئة المحيطة به، وفي موضع الوصف يحاولون تفسير خفاياه[8]. ومن الانتقادات الموجهة لهذا المنهج الكلاسيكي بسبب الموضوعية غير المقبولة، والتعميم المفرط، والجهل بالمحتوى المحدد للدّين، ظهر إلى الواجهة منهج بديل، يمكن تقديمه بكل أنواعه تحت عنوان غير الاختزالي (الشّمولي). إنّ التّضمين والقدرة على التّمييز بين هذين العنوانين العامّين يوفر أساسًا أكثر صلابة لتصنيف تعريفات الدّين.

في دراسة الدّين وتعريفه، يقترب أصحاب المنهج الاختزالي (التبسيطي) عمومًا من مراحل ما قبل الدّين وما بعده بنوع من اللاّمبالاة والازدراء اتّجاه الموضوع، الذّي هو في نظرهم أكثر أهمية وأقدر على التّحليل والتّفسير. جذب انتباه بعض اللاّهوتيين إلى نشأة وأصل ظهور الدّين في المجتمعات البشرية، من الأمثلة الأولى حتّى الوقت الحاضر، أدّى إلى دفع بعض التّعاريف في هذا الاتّجاه[9]. تشير هذه التّعاريف-التّي غالبًا ما تشير إلى الأديان البدائية- بشكل أساسي إلى أصل الدّين أو جذور التّدين[10]. أمّا النّوع الثّاني من التّعاريف الاختزالية (التبسيطية) فتبحث في نتائج الدّين وتعرفه بناءً على وظائفه. هاتان الفئتان من التّعريفات الاختزالية (التبسيطية) للدّين هما في الواقع إجابات على أسئلة معينة حول الدّين، وهي: "من أين أتى؟" وما وظيفته؟"[11].

خلافاً للتعاريف الاختزالية (التبسيطية) للدّين، التّي هي أقلّ اهتماما بالدّين نفسه، تركز التّعريفات غير الاختزالية (الشمولية) بشكل كامل على محتوى الدّين؛ "ما هو الدّين؟"؛ "ما هي السّمة المميزة له؟"؛ "ما الذّي يدعو إليه؟"؛ "ماذا يجب

أن يكون؟" و"من أجل ماذا؟"، هناك بعض الأسئلة ذات الصّلة بعلماء الدّين أصحاب التوجه غير الاختزالي (الشّمولي)، وقد أوجدت الإجابة عليها تعريفًا لمجموعة واحدة على الأقل.

إنّ تقديم تعريف للدّين على المستوى الظاهراتي، والرّد على سؤال "ما هو الدّين؟" ممكن بثلاث طرق:

1. من خلال التّأثيرات[12] الواضحة والعلامات التعبيرية؛ مثل الأشخاص أو الأشياء أو الأماكن أو الأوقات المقدسة؛ مثل التجمعات الطقسية واللّغة الرّمزية والحالات الرّوحية وحالات الجذب[13].
2. من خلال الأعراض[14] التّي هي سمات عامّة مشتركة بين الأديان؛ ولكنّها ليست حصرية ومستدامة كما هو متوقع من الجوهر والذّات.
3. من خلال دراسة مكونات الدّين والتّركيز على الأبعاد[15] الرّئيسية للدّين (بعد واحد أو أكثر).

بصرف النّظر عن الأنواع الظاهراتية[16]، فإنّ تعريفات الدّين غير الاختزالية (الشّمولية) تقبل أيضًا الأنواع الأساسية[17]، الغائية[18] والكلامية (الدّفاعية)[19]. في النّوع الذّي نسميه الأساسي، يمكن التّمييز بين ثلاث فئات من التّعاريف المنفصلة عن بعضها البعض وهي: التعريف الجوهري، التّواصلي[20] والوجودي[21]. إنّ التعريف الجوهري للدّين هو نتيجة البحث المكثف والتّفكير العميق لاكتشاف وإظهار العنصر المميّزْ للدّين. التّعريف التواصلي يركز على الجانب التواصلي في الأديان، ويحدد الجوهر أو الشّيء الذّي يمثل الجهة العليا من هذه العلاقة[22]. التّعريف الأساسي للدّين من خلال تأمل الأسس الأنطولوجية والأنثروبولوجية يصل إلى تصور وفهم للدّين ويجد له حكما ضروريا وبناء.

التّعاريف الغائية، القريبة جدًا من التّعريف الأساسي من حيث المقدمات، تتجاوزه نظرًا لتركيزها على الهدف النّهائي للدّين ومقصده. ولكن بما أنّ هذا العبور يتمّ بالتأمل في جوهر الدّين ومضمونه، فإنّه لن يعاني من الابتعاد عن الاختزالي (التبسيطي). تتميز هذه المجموعة من تعاريف الدّين عن بعضها البعض من حيث البحث عن موقعها وهدفها النّهائي في المجتمع أو في الوجود الإنساني، لتُوجِد نوعين من التّعاريف وهي: المثالية[23] والوجودية[24]. والتعاريف الكلامية تحتوي على إجابات لجميع الأسئلة المذكورة أعلاه، ولكن في ضوء حقيقة أنّ ذلك الدّين فقط هو الدّين الصحيح[25]. يوضح الشّكل التّالي أنواع التعاريف وموقعها وعلاقتها مع بعضها البعض بشكل أفضل:

أنواع التعاريف:

كما يتضح من الأنواع المقدمة والشّروحات الواردة أدناه لكلّ منها، فإنّ هذه الفئة قادرة على تغطية أكبر عدد من التّعريفات المقدمة للدّين؛ على الرّغم من أنّ سهم انتشار بعض الأنواع قد تكون أعلى من الأنواع الأخرى؛ أو أنّ قوّة وموثوقية أحدهما أكبر من الآخر. إنّ تصنيف تعاريف الدّين ومراجعتها، يساعد كثيرا في التّعرف بشكل أدق على خصائص ومزايا التّعريفات واكتشاف نقاط القوّة والضّعف في كلّ منها، واستخدام كلّ منها لغرض محدد وفي مكانه الصّحيح. ويجب ألا يشتمل التّعريف النّاتج عن هذا المقرر على نقاط الضّعف المذكورة في الأنواع السّابقة وأن يكون لديه أكبر قدر من نقاط قوّتها. في الوقت نفسه، بسبب الاطلاع على تعاريف أخرى والاعتراف بقدراتها النّسبية والتّكاملية، فإنّها لا تدّعي بأيّ حال من الأحوال أن تكون مكتفية ذاتيًا وشاملة لكلّ الأغراض.

إنّ المواضيع التّي ناقشناها حتّى هذه اللّحظة كانت مقدمات عامّة وضرورية للدّخول بدقة وشمولية في تعريف الدّين؛ بحيث يتمّ التّقليل من الأخطاء والاختلاف في الآراء، أو تصبح الأسباب والدّوافع واضحة للغاية، لزيادة العزم على العودة إلى قضية التّعريف في العلوم الإنسانية، وخاصّة في دراسة الدّين. ولا بدّ من العودة إلى البداية والتّوقف أكثر عند التّعريف، لأنّه إذا تمّ حلّ القضايا المرتبطة بالتعريفات وتحسين جودتها،

فسيزول الكثير من الغموض والاختلافات في عمل اللاّهوتيين، ويرتفع مستوى النّقاش بينهم.

3.تعريفنا المنتخب للدّين:

قبل تقديم تعريف منتخب للدّين، من الضّروري ذكر بعض النّقاط باعتبارها افتراضات مسبقة ناتجة عن المناقشة أعلاه، وفعّالة في تقديم هذا التّعريف:

1. إنّ تعريفات الدّين أقل خطأ، ولكنّها غالبًا ما تكون غير مكتملة أو محدودة ولها قراءات مختلفة. إنّ الإلمام بهذه التّعريفات ومراجعتها وتصنيفها يتيح لدارس الدّين التّمكن من الاختيار من بينها.
2. على الرّغم من أنّ التّعريفات تشبه الأدوات في يد الباحث، فهو يختار من بينها ما يساعده بناءً على قدراته وتفوقه وأهدافه ومواصفات عمله؛ كما يقوم هذا الاختيار على المنطق والمبادئ التّي لا يستطيع تجاهلها[26].
3. إنّ تحقيق مستوًى متوازن من الشّمولية والممانعة هو هدف أيّ تعريف، بما في ذلك تعريفنا المنتخب للدّين. فتركيزنا على العثور على العنصر الرئيسي أو العناصر المميّزة[27] للدّين من خلال الغائية هو السّبب في أنّه من الممكن تعزيز قيود التّعريف بالمقارنة مع التّعريفات الاختزالية (التّبسيطية)، والوصول إلى شمولية تتجاوز التّعريفات الظاهراتية والجوهرية.
4. إنّ تعريفنا المنتخب ليس حلاً قطعيا لمشكلة تبسيط الواقع ومشكلة تعدد التّعاريف؛ حتى إذا كان ذلك هو القصد والادعاء مثل كلّ التّعريفات. إنّ قدرات التّعريف هي التّي يمكن لها أن تؤدي إلى تفاقم هاتين المشكلتين وتعمل على استمرارهما أو منعهما، وسيتمّ تحديدها بعد نشرها ومن خلال تأملاتها في المساحات المتخصصة.
5. نظرًا لأنّ التّعريفات الحقيقية الوحيدة ذات الصّلة هي التّعريفات غير الاختزالية (الشمولية)، فتعريفنا المنتخب للدّين ينتمي إلى هذه الفئة من التعريفات، ومن بين أنواع التّعاريف الظاهراتية، الجوهرية، الغائية والكلامية، فهو أقرب إلى التّعريف الأساسي للنّوع الثّاني والتّعريف الوجودي للنّوع الثالث[28].
6. وفي الأنواع المذكورة أعلاه، كالتعاريف المتعلقة بالتعريف المنتخب، تكون مشكلة التعدد أقل شيوعا؛ في الوقت نفسه، فإنّ تركيزنا على الجانب الإنساني للعلاقة سيضاف إلى التعريف[29]. لكنّ مشكلة تبسيط الواقع، خاصّة فيما يتعلق بالدّيانات البدائية والجديدة، فهي لا تزال تؤثر على جوانب التّعريف المنتخب.
7. ورغم أنّ تعريفنا المنتخب للدّين، بسبب اعتماده على أساس غائي، لديه القدرة على أن يشمل الدّيانات البدائية والقديمة والتّاريخية والجديدة، إلاّ أنّه تأثر أكثر بالدّيانات التّاريخية واستفاد من المفاهيم والموضوعات المشتركة في هذا النّوع من الأديان[30].

4.الدّين بمعنى التّسامي:

الدّين من أجل الإنسان، ولا ترتبط موضوعيته إلاّ بالإنسان، ولذلك ينبغي عند التّعرف عليه والتّعريف به، إلقاء نظرة على الإنسان وقدراته الوجودية. كما أنّ الأديان قد فتحت مثل هذا الفصل في مقدمات أو مسميات تعاليمها، وعبّرت عن فهمها وتصورها للإنسان صراحة أو تلميحا، وبنت طريقها ونهايتها المتوقعة على ذلك الأساس.

الدّين ينتمي إلى الإنسان وإلى العالم. وهذا يعني أنّه كما أنّه لا علاقة له بمواضيع ما دون أو فوق الإنسان، فهو أيضًا لا معنى له بالنّسبة للعالم قبله وبعده؛ حتّى لو كان في بعض أنواعه يركز على العالم الآخر. المخاطب بالدّين هو الإنسان والهدف هو تكوين كيانه وتوجيه كينونته في حياته الدنيوية. نهاية العمل في الدنيا هي انتهاء حياة كل فرد من البشر، وهي نهاية جهود وأعمال الإنسان، وبهذا المعنى فهي مرتبطة بضياع الدّين وفقدان كفاءته. على الرّغم من أنّ التوسع في البيان

حول العالم الآخر يشكل جزءًا مهمًا من أدبيات الأديان، إلاّ أنّه يشير أيضًا إلى وجود عالمين مستقلين، حيث تتحقق فيهما الجهود الدّينية بدلاً من الدّين نفسه. لذا، تسمية العالم الدّنيوي والأخروي أو هذا العالم وذاك العالم للأديان، ليست من حيث تبعيتها لهذا أو ذاك، وإنّما بناءً على أوقاتها ومتطلباتها التّي تتحقق في هذا العالم أو ذاك. ومن هذا المنطلق، من حيث المعتقدات والمطالب تعتبر الدّيانات البدائية دنيوية تمامًا[31]، وتعتبر الدّيانات التّاريخية ذات وجهين[32] وموجهة إلى كلا العالمين، ويتمّ تقديم المسيحية كدين عالمي[33] تمامًا[34].[35]

إنّ الدّين، باعتباره عاملاً "محفزًا" ومؤشرًا على "طريق" و"هدف" التّسامي، يرتكز على فهم الحالة الإنسانية والقدرات البشرية المحتملة، التّي تعاني من بعض الضّغوطات الظرفية والعيوب الوجودية من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه يتمتع بالرّغبة والقدرة على الخروج من ذاته[36]، ليضعها على طريق التّحول والتّغير والكمال. ووفقاً لهذا التّفسير، وبناءً على هذا الفهم للإنسان، فإنّ الدّين هو الحلّ للتّغلب على هذه العيوب، وهو الجواب المناسب لتلك الرّغبة والجاذبية، ولكنّه أيضاً محفز لتلك الرّغبة والجاذبية. يشير التّسامي في موضوع محايد تمامًا، إلى العملية التّي ينتقل بها الإنسان بمساعدة الدّين من الصّعوبات والقيود إلى الانفتاح والرّخاء، ويجد نوعًا من التّميز في هويته الوجودية عن غيره من المخلوقات والكائنات غير المتجانسة. إنّ بداية وإتمام هذه الرحلة الإنسانية في هذا العالم؛ لذلك، فإنّ ديانات الآخرة أيضا دنيوية في هذا الصدد[37].

ومع أنّ الدّين دنيوي من حيث أساسه ومجال تحقيقه، إلاّ أنّه نشأ من عدم الاكتفاء به كما هو. لذلك، غذّت الأديان عدم قبول العالم كما هو واستجابت له؛ على مستوى العمل، من خلال حثّ الأتباع على التّدخل في أوضاع وترتيب الحياة الشّخصية، وعلى مستوى الرؤية، من خلال إعطاء معنى للعالم والعيش فيه[38].

إنّ الارتباط والتّوافق بين الإنسان والدّين قويّ جدًا في هذا الرأي لدرجة أنّه ليس واضحًا، فالدّين هو الجواب المناسب والمعدّ مسبقًا لشخص بهذه الخصائص. أو أنّ الإنسان باحث جيّد ومديّر جيّد في اكتشاف المطلوب وتحقيق تلك الحاجات. وهذا التّجانس والتّوافق، في الوقت نفسه، هو إجابة مبررة على سرّ استمرارية الدّين وتواجده في كلّ مكان[39]، بغض النّظر عن أصله السّماوي أو الأرضي، وهو في حدّ ذاته دليل على إدراج مثل هذا التّعريف، الذّي يمكن أن يمثل كلّ من الديانات المرسلة للبشرية والأديان التّي صنعتها أيدي البشر. من ناحية أخرى، من الممكن إزالة الفرق بين علماء الأنثروبولوجيا الجوهريين والوجوديين. لأنّ التّاريخ البشري، بغض النّظر عن طبيعته المقدرة أو وجوده غير المستحق، يظهر رغبة في التّسامي[40]، وقد استعان بالدّين كثيرًا في طريق تحوله وسعيه.

هذا المعنى والموضوع له حضور ظاهر وكبير في الأدب الدّيني والأخلاقي والعرفاني والذّوقي المتبقي من العصر التّاريخي والحضاري، وقبل ذلك، يمكن كان من الممكن استعادتها بطرق مختلفة بين الأشخاص البدائيين. في الأساس، كلّ خطوة اتّخذتها البشرية نفسيا[41] للتّعامل مع تناقضات الطبيعة، وكلّ احتلال وتدخل فيها، كانت محاولة للهروب من الحتمية الطبيعية والتّغلب على هيمنتها. وحتّى عندما كانت الآمال الدّينية للبشرية، عند فايبر[42]، كلّها مادية وتتلخص في النّصر على العدو والصّحة والوفرة، أو سقطت على الأرض بسبب العجز أمام عظمة ورهبة من الطبيعة وتقديسها. ومع أنّ تمجيد الطبيعة[43] في الأديان البدائية والسّعي إلى التّميز من الطبيعة[44] في الأديان التّاريخية يظهران طريقين متضادين ظاهريًا، إلاّ أنّ كليهما نشأ من الرّغبة في الارتقاء في الإنسان وعدم الاكتفاء بالوجود الظاهري[45] وقد تمّ توجيههما. لإشراك البشرية في قضية التّقديس والعبادة وقصّة الدّين بشكل عام. لذلك، إلى جانب الرأي الذّي يعتبر "أمر التّعالي" مفهومًا وفئات تتعلق بالأديان التّاريخية[46]. نحن نقرّ بأنّ الاهتمام بالتّسامي، بمعنى تحسين الذّات، كان موجودًا لدى الإنسان

منذ البداية، ومع مرور الزّمن وفي العصور التّاريخية، اتخذّ بالطبع مثالًا أعلى ومتعاليًا.

إنّ تركيزنا على التّسامي بدلا من التّعالي هنا كان أولا لتجنب الوقوع في هذه القيود من المواضيع ولتوسيع نطاق التّعريف وثانيا بسبب وجود اختلافات هامّة بين الاثنين[47].

إذا استطاع دوبلر أن يزيل الإيمان بالكائن الأسمى من الحركات الدّينية الجديدة[48]، فإنّه لا يستطيع أن يكون متأكدًا من الرّغبة في التّسامي لدى الإنسان والإجابة على هذه الرّغبة في جميع أنواع الأديان؛ لأنّه في هذه الحالة لا يوجد سبب لظهور ديانات جديدة. ويمكن اتّخاذ ظهور الدّيانات الجديدة دليلاً على الرّغبة في تسامي وتعالي الذّات، ويمكن أن تعزى أشكالها الغريبة في العصر الجديد، بحسب تفسير بيرغر، إلى قمع فكرة الدّين وتحقيرها من طرف الوعي الحديث.[49]

كما أنّه يتفوق على الرّغبة في التّحرر[50] والخلاص[51] والطمأنينة[52] لدى الإنسان، والتّي لها معنى أكثر تحديدًا ومحدودية من معنى التّسامي، ويتفوق على السّعي نحو ما هو خارق للطبيعة، وهو ما لم يكن معروفًا لدى البدائيين من وجهة نظر دوركهايم.[53] وهذا أيضًا دليل آخر على القدرات التّي يظهرها جوهر الدّين وأساسه، عبر إظهار الطّريق وتوفير إمكانية التّسامي كرغبة دائمة لدى الإنسان، والتّي قبلت مظاهر مختلفة جدًا مع مرور الوقت[54].

لقد فضّلنا مصطلح "التّسامي" على الرّغبة في الكمال؛ ولأنّه يركز على الأصل بدلاً من الوجهة فإنّه يقلل من الموانع في التّعريف ويزيد من شموله؛ وفي تطوير مفهوم التّسامي، أكدنا أيضًا على "الذّهاب إلى أبعد من ذلك"، بدلاً من "الوصول إلى".

إنّ الرّغبة في التّسامي لن تكون مصدراً لتأثيرات عظيمة ورائعة في الحياة إذا لم يكن لدى الإنسان القدرة على الاستجابة لها. إنّ الوعي عند الإنسان، هو السبب والمنشئ لجميع المتطلبات المنطقية، قد زود الإنسان بواحدة من أهمّ أدوات الانتقال من هنا والآن، وهي اللّغة.

إنّ التّسامي والتّمجيد في البشر والذّي نشأ في الأديان له صلة على الأقل بثلاث مجالات: التّسامي عن الماديّة، عن الأنا، وعن الموقف[55]. فئات على أهميتها، إلاّ أنّها غير كافية بالنّسبة للأغراض الإنسانية، وفي حالة الاقتناع، فهي تعيق الكمال. إنّ التّعالي عن المادية[56] كأحد العناصر المميزة والتّفصيلية، يُخرج الأيديولوجيا والمثل الدّنيوية بشكل مطلق من نطاق تعريف الدّين، وبذلك يزيل جزءًا من ضعف المعوقات في التّعاريف الوظيفية. هذه هي طريقة التّسامي عن الأنا التّي تفصل الدّين عن الأيديولوجيات الفردية للغاية، والمساعي الرّوحية التّأملية والنّشوة، والسّحر وأنواعه الجديدة. ومع ذلك، يشير الموقف إلى مستويين وجودي واجتماعي. إنّ الرّغبة في التّسامي في المستوى الأول تساعد الإنسان على تحقيق الانفصال عن جنسه الأدنى[57]، وفي المستوى الثّاني تحرره من البقاء في الآن والحاضر في المجتمع. الأديان كان لها دور حيوي وحافز في بناء تاريخ وثقافة الإنسانية. تمثلت هذه الأديان في مواقف تجنب، كما ورد في التّعريف المذكور، تقديم أدوات وأفكار للبشر للتّعامل مع التّحديات والمصاعب التّي تواجههم في الحياة. استبدال الأديان التّقليدية التّي تراجعت منذ فترة طويلة وتقييدها بظروف محدودة، بأديان بديلة وانشقاقات تولّد أنواعًا مختلفة من الفرق الدّينية المحافظة[58] والإصلاحية[59] من داخل التّيار الرئيسي[60]، يشير إلى استمرار هذه السّمة في الأديان. الفرض في هذا التّعريف ينفي وجود أديان تكون محافظة وموجّهة، ويشير إلى عدم وجود ترابط محتمل بين بعض المواقف الاجتماعية مع أنواع الدّين، ودور الأديان بشكل عام في تعزيز الاستقرار وخلق النّظام. التجنب الوجودي يتناول الدّيانات بشكل مكثّف؛ حيث يشمل كلا من التّأمل الدّاخلي وتجاهل المواقف الخارجية، على الرّغم من الاختلاف في أنّ التّغييرات الموقفية في ذلك هي نتيجة للتّحولات الدّاخلية للمؤمنين، وليس أساسًا أو إضافة لها كما هو الحال في الأديان الاجتماعية.

هذا التّحول لا يعني بأيّ حال من الأحوال اتّخاذ موقف منازعة أو تعارض معه، بل يعبر عن عدم الرّضا وعدم الاقتناع به. لذا، ما يجب تجاوزه والذّهاب بعيدًا عنه، هو في الواقع مقدّمة ومرحلة ضرورية، وربما لا يمكن تجنبها، لتهيئة

وتجهيز اللاّزم للمرور إلى المرحلة التّالية. لذلك، التّسامي وتجاوز المادّة، والموقف، والذّات، يحدث في هذا العالم نفسه، على أساس نفس الإنسان المحدود بقيود الطّبيعة والتّاريخ. لذا، تسامي الإنسان ليس من أجل ترك العالم والإنسانية والتّاريخ بشكل مطلق، بل هو دعوة لتحوّلهم وتغييرهم[61].

التّعاريف الاختزالية (التبسيطية) التّي تتجه نحو الاهتمام بالجذور أو التّاريخ، وتحويل تركيزها من الدّين الحالي إلى الدّين السّابق أو المستقبل، قد أدّت إلى انحرافها عن التّركيز على الدّين نفسه. وهذا الانحراف بدوره أدّى إلى نقد ونقص في تعريفهم للدّين. السّؤال هو: هل يمكن أن يجعل تعريفنا للدّين كما ورد هو التّسامي والبحث عنه به عنوان خصلة وسمة جوهرية في الإنسان أو كهدف متعلق بما قبل وما بعد الدّين، وهل يعتبر تعريفنا السّابق أيضًا جزءًا من النّقد والنّقصان في الأداء؟

الإجابة على هذا هي أنّ التّأكيد على جوانب تسامي متعددة يمثّل طريقاً نحو التأمّل في مضامين وتعاليم الأديان التّي فهمت الإنسان بأبعادها المختلفة. هذا التّفهم يحافظ على عدم اللاّمبالاة اتجاه جوهر الأديان ويحافظ على تعريف اختزالي مفتوح للتّأمل. بالإضافة إلى ذلك، لأنّ التّسامي تمّ استخراجها كغاية من تعاليم الأديان نفسها، فإنّها لا يمكن أن تكون صفة اختزالية؛ بل هي نابعة من وصف ديني ظاهري.

الخطوة الأولى في تحقيق هذا التّعريف ربما كانت عبر القياس؛ حيث أنّها استبدلت التّعريف بناءً على الواقع الموجود للأديان والاستدلال والتّجريد منها، واستبدلت البحث عن العنصر الأساسي للدّين في أبسط صوره بطريقة جوهرية بالتّحقيق في الخصائص الأساسية للإنسان من جهة، والسّمات المشتركة النّقية للأديان من جهة أخرى، تمامًا كما يفعل الكيميائيون النّظريون؛ في الخطوات التّالية ولتصحيح وتأكيد التفسير الأولي، وجب دراسة أشكال مختلفة من الأديان الموجودة ومقارنة النّتائج المتّحصل عليها مع التّعريفات الأخرى المقدمة للدّين.

إنّ ارتكاز الدّين على محاولة فهم الإنسان وصفاته وميولاته الداخلية ليس بمبادرة غريبة أو غير معروفة بين علماء الدّين، حتّى بين المتجددون منهم. هذا النّموذج، يمكن أن يُرى أيضًا في أعمال فويرباخ[62]، كانط،[63] سبيرو،[64] ولاكمن.[65]

هذا التّعريف، الذّي يتمثل في المقدمات ومساره، يظهر تشابهًا مع نظرية التّبادل الاجتماعي لستارك وبين بريج،[66] لكنّه في نفس الوقت يحمل اختلافًا أساسيًا عنها؛ لأنّهم في تعريفهم للدّين ونظريتهم، تناولوا خاصّية إنسانية أدنى، ألا وهي الرّغبة في الاقتناص والتبادل للاستحواذ أكبر على موارد الحياة[67]،[68]، بينما نحن تناولنا خاصية إنسانية أعلى، ألا وهي الرّغبة في التّسامي. إذ يرون الدّين كمحاولة من جانب البشر للحصول على تعويضات خارقة للطبيعة في غياب المكافآت الدّنيوية المتوقعة،[69] بينما نحن نراه تحفيزًا وتوجهًا لرغبة البشر في التّسامي من خلال تجاوز المادية والأنا والموقف. كما رأى كيركلاند[70] أنّه ينبع من حساسية الإنسان اتجاه المعنى الرّوحي.

الميل نحو "الاستفادة الذّاتية (المنفعة)" والميل نحو "التّسامي" يستندان على افتراض معرفي حول وجود الإنسان، أي النّقص الوجودي، ولكنّهما يعملان في مجالات واتّجاهات مختلفة تمامًا. تمّ التّطرق أيضًا إلى كلا المفاهيم في الفلسفات القديمة والحديثة، وفي الأفكار الدّينية وغير الدّينية، لكن مع فروق في التّأكيدات، حيث أنّ بعضهم وضع التّركيز الكامل على أحدهما، بينما اختار البعض الآخر التّفضيل والأولوية لأحدهما على الآخر. على سبيل المثال، الفلاسفة الماديون، والمنفعيون، والنّفسيون الملاحدة يعتبرون الإنسان ميالًا بصفة كلية نحو الوجه المادي للعالم، وينظرون إلى بقية الحياة كتجليات (ماركس) أو تبريرات (فرويد / (جزء منك)[71] النّظرية النّخبوية) تُبنى حول نفس التوّجهات الغريزية المتزايدة. بالمقابل، تنصب بعض النّهج الإيمانية والرّوحية والعاطفية على وجود الإنسان بالكامل متجهًا نحو الدّاخل، ومغمورًا في عوالم عاطفية وعقلية وروحية، حيث يعتبرون الأولوية والسّيطرة على هذه الجوانب مهمة[72].

نظريتنا الإنسانية الإدراكية (المعرفية) تقرّ بالنّقص الوجودي كأساس والشّعور بالنّقص كعامل ودافع للحركة، ممّا يؤدي إلى الميل نحو كل من البقاء والاستفادة الأقصى من الوجود المادي للحياة، وأيضًا الميل نحو السّعي وراء الابتعاد عن المادية والأنا والبقاء. الميل الأول نحو البقاء وتوسيع الحياة بشكل عام ساهم في الحفاظ على الحياة الإنسانية وتعميقها، أمّا الميل الثّاني فقد ساهم في تعميق وتكامل الحياة ورفعها إلى جوانب إنسانية رفيعة المستوى. لذا كان الميل الأول ضرورياً بشكل كبير، بينما كان الميل الثّاني موضع اهتمام وأولوية حتّى الحدّ الأقصى الممكن، وهو ما جعله موضوعاً رئيسياً لاهتمام الدّيانات. لأنّ الدّين هو للإنسان ولدفع الإنسان نحو أعلى درجات وجوده، فإنّ الدّين بالمقابل لنظرية استارك وبين بريج، هو إجابة أكثر وضوحًا على الميل الثّاني، أي الميل إلى التّسامي؛ حتّى عندما يُدرك أنّه في حالات الضرورة، يتعامل مع تنظيم الأهداف الأولية. وبالتّالي، يمكننا قبول تفسير كيركلاند الذّي يصف الدّين بأنّه مصدر يقبل واقعية وقيم التّجارب اليومية[73].

التّفسير اللّطيف لبرغر للدّين يتفوق بشكل ملحوظ على التّبيين التّحويلي لاستارك وبين بريدج ويقترب أكثر من مفهوم التّسامي. فهو اعتراف بالازدواجية في الواقع[74]، وترويج لتجربة دينية كناقل لواقع آخر[75] وتهديد وخلق فجوة في الحياة اليومية العادية[76] تفسير برغر يتقارب إلى حدّ كبير مع جهود الأديان في مساعدة الإنسان على التّعالي والتّسامي على الظروف الحالية الموجودة. ربما لهذا السبب، وجد هالبروك أيضًا تعريف برغر من خلال الدّين مرتبطًا بمفهوم التّعالي المرغوب من قبل الأديان[77].

الميل إلى التّسامي يتجلى عندما تكتسب الطبيعة الدّينية وجودًا، حيث تبتعد عن المقارنات المتجانسة والمشتركة مثل العلم والفنون والأدب،[78] التّي تتبنى مطالب صريحة حول ذاتها وتسعى جاهدة لجذب انتباه وقلوب الجمهور نحوها [79] بالإضافة إلى ذلك، يمكنه أن يوجه نفسه بوضوح نحو أمر متعال، ويفصل طريقه عن السّحر وأشكاله المختلفة اليوم، وعن الشهوات والإغراءات الغامضة والشيطانية.

النّقص الوجودي والاعتراف به كما هو مفهوم افتراضي في الوعي الإنساني لتعريفنا عن الدّين، يتضمن ويحمل جانبًا آخر من واقعية الدّين، وهو أنّ النّقص في الإنسان ليس مقتصرًا على "كينونته" التي تكتمل بالرغبة في التسامي؛ بل أيضًا مرتبطة "بصيرورته" أيضًا. هذا هو السبب الذّي جعل موضوع ظهور ذات فائقة والأهمية التي تكتسبها، واحدة من المواضيع المركزية في الأديان. إنّ حدّ الالتقاء والتّقارب بين الوجوديون الملاحدة وغير الملاحدة هو أنّهم يقبلون نقصان الإنسان في وجوده "كينونته"، وليس في صيرورته؛ لأنّهم يدركون جيدًا أنّه من خلال قبول الثّاني، يمكن فتح أساس الدّين كطريق وأسلوب واتّجاه للحياة البشرية دون أي تردد.

من بين الفوائد الأخرى لهذا التّعريف، العثور على آثار العنصر الجوهري للتّسامي في العديد من التّعاريف المقدمة للدّين؛ حيث يمكن جعلها متقاربة بالرّغم من تنوعها الكبير[80].

إنّ تأكيد الدّين على النّقص الوجودي وانبثاقه من الرّغبة في التّسامي يمكن أن نجده في آراء كثير من علماء الدّين، حتّى أولئك الذّين لا يؤمنون بالدّين والذّين لا ينتمون إلى كنيسة معينة، فنجده:

1. عند هيغل الذّي يرى الدّين نتيجة العلاقة بين الإنسان والمطلق؛
2. عند شلايرماخر الذّي يؤكد على انفصال الإنسان وتفوقه على الطّبيعة وتفوق الرّوح على المادة؛[81]
3. عند ويليام جيمس، عندما يتحدث عن الشّعور بالنّقص في الوجود الإنساني وأنّه لا يمكن حلّه إلاّ من خلال الاتصال بالجوهر المتعالي؛[82]
4. عند توكفيل الذّي يعتبر الاهتمام بالشّخصية الإنسانية إحدى الخصائص المشتركة بين جميع الأديان؛[83]

5. عند ليستر وارد[84] الذّي يرى أنّ الدّين في العالم الواعي[85] يجب أن يحلّ محل الغريزة في عالم ما فوق الطبيعة[86]؛
6. عند فلاور الذّي يرى أنّ الأمر يتجاوز ردود الفعل الغريزية[87]؛
7. عند فيورباخ، الذّي يجد أساس الدّين في الاختلاف المتأصل بين الإنسان والطبيعة، وفي وعي الإنسان بطبيعته ووجوده اللاّمتناهي؛[88]
8. في منهج نيتشه المناهض للدّين، عندما يقول: "لم نعد نبحث عن أصل الإنسان في النّفس وفي الألوهية، لقد أرجعناه إلى الحيوانات"؛[89]
9. عند دوركهايم الذّي وجد ثنائية الجسد والرّوح في الأديان التّاريخية بما يتوافق مع الفرد والمجتمع، واعتبر الدّين بمثابة دعوة للانتقال من الأول إلى الأخير؛[90]
10. عند ليفي شتراوس، ضمنيًا، عندما يقدم الثّقافة كتدخل بشري في الطبيعة؛[91]
11. عند فيتجنشتاين الذّي يعتبر الإنسان متسامي[92] وبعيدًا عن عالم الواقع بسبب قدرته على استخدام اللّغة؛[93]
12. عند غابرييل مارسيل الذّي يرى أنّ الرّغبة في التعالي في الإنسان نتيجة الحزن الناتج عن البعد عن الوجود؛[94]
13. عند مرسيا إلياد، حيث يعترف بالدّين باعتباره جهدًا بشريًا للانتقال من العالم غير المقدس إلى عالم فوق إنساني ذي قيم عليا.[95] ويقدمها كحركة واعية أو غير واعية نحو نوع من التّمجيد الذّي يحدد معايير وقوى بقية الحياة.[96] يقتبس من ويليام جيمس أنّ الدّين هو استراتيجية للخلاص لتحرير النّاس من وجودهم الطبيعي ودعوتهم إلى ذواتهم الحقيقية.[97] في كل دين الحكم على النّقائص الطبيعية لدى البشر، والخلاص في كل عقيدة دينية يعتمد على نفس العيوب والأسباب الملاحظة في البشر[98]؛
14. عند لوكمان الذّي يرى أنّ كلّ ما هو إنساني هو ديني أيضًا، ويعتبره قدرة الإنسان على جعل طبيعته البيولوجية سامية[99]؛[100]
15. في تفسير والتر كوفمان لهذه الرّغبة الأساسية وجاذبية التّميز الإنساني، والتّي ربما تكون الأكثر إيجازًا وفي نفس الوقت التّعبير الأكثر بيانا. يقول: "الإنسان قرد يريد أن يكون الله"[101]؛
16. وفي موقف بيلا حول اعتباره أنّ الدّين يتوجه نحو "الحالات النّهائية للوجود الإنساني" التّي تشير إلى المواقف المتسامية؛[102]
17. في الوعي والاعتراف الذّي ذكره بنجر بقضايا الإنسانية الدّائمة والأبدية، ممّا يدل على دور الدّين في تجاوز الحاضر؛[103]
18. عند جازلين، عندما يقدم الدّين كنظام ثقافي يوفر النّظام والمعنى للتّغلب على عمليات شيخوخة "الإنسان" والمجتمعات البشرية؛[104]
19. عند ترنر، من خلال تقديمه للدّين باعتباره المتحكم في الجسد[105]، وربطه بطريقة ما بموضوع التّسامي. على الرّغم من أنّه يقدم تفسيرا ماديا تماما لحدوثه؛[106]
20. في تفسير هورتون للدّين، الذّي يقدمه على أنّه توسيع للعلاقات الاجتماعية بما يتجاوز المجتمع الإنساني النّقي[107]؛
21. في رأي كيركلاند عندما يقول: "إنّ المتدينين يعتقدون ضمنا أنّ هناك ما هو أكثر من هذا في الحياة وفي عالم الأشياء وفي الوجود المادي وفي الأحداث المرئية"[108]؛
22. عند واردنبرج، الذّي يعتقد أنّه في كلّ مجتمع معين، هناك بيانات لها معنى يتجاوز الحياة اليومية الضّمنية[109]؛
23. في تأكيد جون هيك على "الخلاص"[110] باعتباره اعتقادًا شائعًا للغاية في الدّيانات الكبرى، والذّي ينظر إلى جانب من جوانب مسألة التّسامي[111]؛

24. عند كين ويلبر، الذّي قدّمه في التّعريف الرّابع لتعريفاته الخمسة للدّين، على أنّه الدّافع للتّحول بمعناه العام، في عملية تحقيق الذّات؛[112]

ينبغي الإضافة إلى هذه القائمة، أسماء أشخاص مثل دوركهايم وسبيرو وروبرتسون وأودي بأفكارهم الثّنائية حول الدّين. في هذه التّعريفات، يعتبر الدّين اهتمامًا إنسانيًا بالشّؤون المقدسة أو ما بعد الإنسانية أو ما بعد التّجربية أو ما وراء الحياة اليومية.[113] ويقول لامبرت أيضًا: "إنّ أيّ عمل أو معتقد موجه إلى حقائق مافوق التّجربة هو عمل ديني".[114] فمافوق التّجربة بالنّسبة له هو أيّ واقع يتجاوز الحدود الموضوعية للطّبيعة والإنسانية.

إنّهم يعلمون تمامًا أنّ الانجذاب نحو التّسامي يتم بناءً على احتياجاته في نفسه، وبسبب الانتماء والتّعلق الوجودي للإنسان بعالم ما وراء الطبيعة، وهم يشرحون ذلك كنتيجة ضرورية وناشئة عن ردود الفعل العاطفية على القيود والحواجز المحيطة بهم. على سبيل المثال، يرى أودي أنّ ميل الإنسان إلى الابتعاد عن التّجربة اليومية نتيجة لوجود ثلاثة عوامل غير سارة: انعدام الأمن، والعجز، والنّدرة، ممّا يجبر الإنسان على التّأقلم بطريقة أو بأخرى مع الوضع غير القابل للتّغيير من خلال اللّجوء إلى المبررات الدّينية. فهو لا يسعى إلى الكمال هنا، بل يعبر عن وسيلة للهروب من المشقة والفشل.[115] لقد برر فايبر، في تفسيره النّفسي للنّزعة إلى الدّين، الرّغبة في التّسامي عند البشر على نفس الأساس: الرّغبة في الهداية الإلهية والنّداءات السّماوية، والرّغبة في التّحرر من العجز الفردي، ومن الاضطراب الاجتماعي، ومن الأفكار الشّريرة، ومن العبث والسير بلاهدف؛ عندما لا يكون هناك حلّ للمعاناة والظلم في العالم.[116] التّسامي في تعريفنا للدّين، خلافًا لرأي فايبر وأودي، هو بالفعل قرار ومبادرة إيجابية من النّوع الأول.

إنّ تحديد التّحول في المجالات الثّلاثة: المادية والأنا والموقف، يجعل من الممكن لتعريفنا أن يكون له نطاق وتوسع كافٍ ليشمل أو يستبعد جميع أنواع الأديان الزائفة. أي أنّه بتوفر الشّروط الثّلاثة يزداد المانع، وبحذف كلّ واحد منها تزداد شمولية التّعريف وجامعيته. لذلك، في تعريف الدّين على أساس التّسامي، هناك عاملان يضيّقان نطاق الشّمول ويفصلان بين الأنواع والأمثلة القريبة منه:

1. تفصيل وتمحيص الفروقات بين المجالات والجوانب المختلفة للتّعالي؛
2. تحديد الجانب الإيجابي للتّسامي بالإضافة إلى الجانب السلبي لها؛

يتمّ على هذا الأساس بناء أنقى نموذج تعريفي عندما يتمّ توضيح جوانب التّسامي من جهة وجوانبها السّلبية والإيجابية من جهة أخرى بشكل منفصل، ويتمّ الإجابة على أسئلة من ماذا وإلى ماذا بالتّفصيل. البحث عن الرّاحة من المادية والأنا والموقف باعتبارها جوانب مختلفة للتّسامي، خاصّة في الأديان التّاريخية، التّي تجد الموضوعية الكاملة. ولذلك فإنّ تحديدها في التّعريف يؤدي إلى خروج العديد من أنواع الأديان مثل الدّيانات البدائية والجديدة، وأنواع الأديان الزّائفة مثل الأيديولوجيات وروحانيات الحياة. وهذا هو الحال أيضًا عندما يتمّ تضمين الجانب الإيجابي للتّسامي في التّعريف[117]. وفي هذه الحالة سيكون هناك فصل بين الأديان التّاريخية الإلهية وغير الإلهية. وكما يقول هيك أيضاً: "كلّ دين من الأديان، رغم اشتراكه في عقيدة "الخلاص"، قد اقترح لها طريقاً خاصّاً يختلف عن الآخر".[118] هولبروك، مع تأكيده على التّمييز بين التعالي الذاتي والأمر المتعال، يعتبرهما أمرين لا مفر منهما، مترابطين، ويؤدي كلّ منهما إلى الآخر، ويشير إلى ضرورة الاتّجاه نحو التّعالي في الأديان[119]؛ لأنّه بخلاف ذلك، إمّا أن يجدوا اتّجاهًا شيطانيا أو يعودوا إلى عالم الحياة الطّبيعي. إنّ القدرة على الحصر والتّوسع في التّعريف حسب مستوى التّفصيل في المكونات والجوانب المنبثقة عن التّسامي أعلاه هو نفس الحلّ الذّي تمّ اقتراحه أيضا في مناقشة حلّ تبسيط الواقع. ولذلك يمكن القول إنّها قادرة على تبرير مشكلة التّعددية وتنوع الأديان في العالم الجديد.

5.الاستنتاج والملخص:

للوصول إلى تعريف مقنع ومناسب للدّين، لا بدّ من اجتياز ثلاث عقبات أو مراحل على الأقل:

1. استكشاف وحلّ وتوجيه المسائل التّي لم يتمّ حلّها حول التّعريف؛

2. التّعرف على أساس الاختلاف في التّعريفات وتحديد موقع كلّ منها في نظام تصنيف الأنواع؛
3. مراجعة استقرائية وظاهراتية لواقع التّدين والتّأمل التّفسيري في تعاليم الأديان.

وسرعان ما اجتازت مقالة "تعريف الدّين" العقبة الأولى والثّانية، لتصل إلى تعريف للدّين يأخذ في الاعتبار، بحسب الادّعاء، مسائل تعريف الدّين الثّمانية. وقد حدّد بشكل صحيح مكان التّعريف المنشود في نظام تعريفات الدّين وأظهر تفوقه على الأنواع المماثلة.

يحتاج أيّ تعريف للدّين إلى الحصول على تأييد ثلاث عناصر معتبرة لتحقيق الكفاءة واكتساب المصداقية الكافية:

1. من علماء الدّين السّابقين؛
2. من المحيط العلمي المعرفي المشترك؛
3. من الدّين نفسه ومن المتدّينين؛

كدين، في سياق تقديمه الأولي، كان الدّين مصحوبا باستشهادات من الأدّلة المتعلقة بالمصدر الأول وقدّم نفسه بجرأة ليتمّ صقله وتحسينه في مواجهة انتقادات وشكوك قادة الرّأي في الدّراسات والتّعاليم الدّينية. إنّ فحص الأدّلة الظّاهراتية والحصول عليها من أهل الدّين والاعترافات التّفسيرية من نصوص الأديان يحتاج إلى مزيد من التّأمل والتّفصيل، وهو ما ينبغي تركه لمقال آخر.

. قائمة المراجع:

1. آرون، ریمون، (۱۳۷۰)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه‌ی باقر پرهام*، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی
2. الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه ی جلال ستاری، تهران: سروش.
3. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
4. پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه ی محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی
5. تامسون، کنت و دیگران، (۱۳۸۱)، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه ی علی بهرام پور و حسن محدثی، تهران: کویر.
6. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
7. روز، رابرت، و سیمور، مارتین لیپست، (۱۳۷۳)، *جامعه شناسی سیاسی*، ترجمه‌ی محمدحسین فرجاد، تهران: توس.
8. روسو، ژان، ژاک، (۱۳۶۸)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه ی علی زیرکزاده، تهران: ادیب.
9. سارتر، ژان پل، (۱۳۴۴)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
10. سایکس، استون، (۱۳۷۴)، *فریدریش شلایرماخر*، ترجمه ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: گروس.
11. شجاعی زند، علی رضا، *"ریشه ی دین و منشأ دینداری"*، مجله‌ی علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی، د. ۱، ش. ۲، تابستان ۱۳۸۳.
12. فویرباخ، لودویگ، (۱۳۷۳)، *ذات مسیحیت، در: لارنس استپلویچ. هگلی های جوان*، ترجمه ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز
13. کوزر، لوئیس، (۱۳۷۰)، *زندگی و اندیشه ی بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: علمی.
14. کین، م، (۱۳۷۵)، *گابریل مارسل*، ترجمه ی مصطفی ملکیان، تهران: گرّوس
15. کیوپیت، دان، (۱۳۷۶)، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
16. گیسلر، نور من ال، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی دین*، دو مجلد، ترجمهی حمیدرضا آیت اللهی، تهران: حکمت.
17. نیچه، فردریک ویلهلم، (۱۳۵۲)، *دجال*، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه.
18. وبر، ماکس، (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه ی احمد تدین، تهران: هرمس.
19. همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان
20. هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه ی دین*، ترجمه ی بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
21. هیوم، دیوید، (۱۳۶۰)، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه ی حمید عنایت تهران: خوارزمی.
22. Bataille, Georges. (1992), Theory of Religion, Trans. By Robert Hurley, New York: Zone Book.

23. Beckford, James, A, (1980), "Scientology, Social Science and the Definition of Religion," http://www.humanrights germany.org/experts/eng/
24. Bellah, Robert, (1964), "Religious Evolution," in: *American Sociological Review*, 29, pp. 358-74.
25. Berger, Peter, L, (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City*: Doubleday & Company, Inc.
26. Berger, Peter, L, (1974), "Some Second thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*", Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, Jun. 1974, pp. 125-133.
27. Beyer, Peter, (2003), "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and Official Meanings," Social Compass, Vol. 50, Issue. 2, Jun. 2003, pp. 141-160.
28. Bowie, Fiona, (2000), The Anthropology of Religion, Oxford: Blackwell.
29. Dobbelaere, Karl, (1999), "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", Washington, Fall, 60(3), pp. 229-247.
30. Dobbelaere, Karl, And Jan, Lauwers, (1973), "Definition of Religion: A Sociological Critique", *Social Compass*, XX, 1973-4, pp. 535-551.
31. Feuerbach, Ludwig, (1989), The Essence of Christianity, New York: Prometheus Books.
32. Flower, J. Cyril, (1927/2001*), An Approach to the Psychology of Religion,* London: Routledge.
33. Gosselin, Paul, B, (1986), "A Cybernetic Approach to the Definition of Religion," http://www.smizdat.qc.ca/.
34. Herbrechtmeier, Williams, (1993), "Buddhism and the Definition of Religion: One More Time", *Journal for the Scientific Study of Religion*, May. 1993, Vol. 32, No. 1, pp. 1-17.
35. Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.
36. Horton, Robin, (1960), "A Definition of Religion and its Uses," 90, pp. 201-226.
37. Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", http://kirkland.myweb.uga.edu/
38. James, William, (1982*), The Varieties of Religious Experience,* USA: Penguin Book.
39. Lambert, Yves, (1999), "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", Fall.
40. Leuba, James, Henry, (1912), *The Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future,* New York: MacMillan.
41. Livingston, James, C, (1993), *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion,* New York: Penguin Books.
42. Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society,* New York: Macmillan.
43. Maduro, Otto, (2002) "On the Theoretical Politics of defining Religion," *Social Compass*, Vol. 49, Issue 4, Des. 2002, pp. 601-605.
44. O'Dea, Thomas, F, (1966), *The Sociology of Religion Englewood Cliffs*, NJ: Prentic Hall.
45. Robertson, Roland, (1970), *The Sociological Interpretation of Religion,* Oxford: Basil Blackwell.
46. Runciman, W. Garry, (1969), "The Sociological Explanation of Religious Beliefs", *Archives Europeenes de Sociologie,* 10, 1969: pp. 149-191.
47. Smart, Ninian, (1969), "Meaning in Religion and Meaning of Religion", *Colloquim Paper*: University of Lancaster.
48. Smart, Ninian, (1983), *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs,* New York: Charles Scribner's Sons.
49. Turner, Bryan, S, (1983/1991), *Religion & Social Theory*, London: Sage.
50. Ward, Lester, F, (1898), "The Essential Nature of Religion", *International Journal of Ethics*, 8, 1898: pp. 169-92.
51. Weber, Max, (1922 org.1963), The Sociology of Religion, trans. Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press.
52. Weigert, Andrew, J, (1974), "Functional, Substantive, or Political? A Comment on Berger's Second Thoughts on Defining Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 4, Dec. 1974, pp. 483-486.
53. Wilber, Ken, (1983), Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology, New York: New Press.
54. Woodhead, Linda & Paul Heelas, (2000), *Religion in Modern Times,* Oxford: Blackwell.
55. Yinger, J, Milton, (1970), The Scientific Study of Religion, New York: Macmillan.

[1] المقال منشور باللّغة الفارسية، في مجلة Shiraz University Journal of Religious Thought of، في عدد: Ser. 30, Spring 2009 ص 1-26.. للأستاذ بجامعة تربيت مدرس، د. علي رضا شجاعي زند.

(المترجم): هذا المقال - باللّغة الفارسية- واحد من المقالات المهمة، منهجي في التّصنيف وترتيب المعارف، عملت على ترجمته بعد إجازة من كاتبه، يستفيد منه الطّالب، والباحث المتخصص، والنّاقد.

[2] (المترجم): جيمس هنري ليوبا، (James Henry Leuba)، (1868–1946)، أمريكي، عالم نفس، عالم بارز في الحركة الأولى لمنهج علم نفس الدّين.

[3] Leuba, James, Henry, (1912), *The Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future*, New York: MacMillan. Pp. 23-56.

[4] functional – substantive

[5] من أجل المناقشة النّقدية لقدرات هذه الفئة وهذين النوعين من التعريفات، راجع:

Dobbelaere, Karl, And Jan, Lauwers, (1973), "Definition of Religion: A Sociological Critique", *Social Compass*, XX, 1973-4, pp. 535-551.

[6] reductive - non-reductive

[7] وقد قدم بيتر بير Beyer, Peter, (2003), "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and Official Meanings," Social Compass, Vol. 50, Issue. 2, Jun. 2003, pp. 141-160. تصنيفًا مختلفًا نسبيًا، وهو ثلاثي، على عكس الأنواع الشائعة. وإلى جانب التعريفات الكلامية(theological) ،والعلمية(scientific)، التي تشمل أنواع التصنيفات الوظيفية-الموضوعية التي ذكرها ينغر *Yinger, J, Milton, (1970), The Scientific Study of Religion, New York: Macmillan.* إضافة إلى نوع ثالث تحت عنوان الرسمي (official)، وهو ما يتعلق بالعالم الحديث والإنشاءات المتمايزة. وبحسب اعتقاده فإن الفئتين الأوليين هما التعريفات التي تقدمها وتدعمها مؤسسة الدين ومؤسسة العلم؛ لكن تعريف النوع الأخير يعتمد على التصورات والصور التي تقدمها المؤسسات السياسية والقانونية والتعليمية ووسائل الإعلام.

[8] ومن وجهة نظر ظاهراتية، أشار سمارت إلى الضرر المنهجي لوجود افتراضات نظرية في البحث الديني، مما يؤدي إلى التحيز في البيانات المجمعة، انظر:

Smart, Ninian, (1983), *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons. P. 16.

[9] يشير ليفنجستون أيضًا إلى الفرق بين التعريفات الوصفية المتعلقة بجوهر وطبيعة الدين والتعريفات التفسيرية المتعلقة بمجالات الدين. راجع:

Livingston, James, C, (1993), *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, New York: Penguin Books. P. 6-7.

[10] للحديث عن الفرق بين أصل الدين وأصل التدين والأخطاء الناجمة عن الخلط بين الاثنين في الدراسات الدينية« راجع:

شجاعی زند، علی رضا، *"ریشه ی دین و منشأ دینداری"*، مجله‌ی علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی، د. ۱، ش. ۲، تابستان ۱۳۸۳.

[11] (تعليق): تعدد تعاريف الدّين، مرجعه اختلاف جوانب وجهة الرؤية للدين، وليس طبيعة الأديان الموحي بتعددها. ويمكن تقديم فرضية جديدة على اعتبار أن كل التعاريف لديها جوهر واحد في محاولة للرجوع إلى التوحيد والتسامي والإيمان بالمفارق، أي أن الدين يبحث في موضوع رابطه بين قوة عليا ودنيا، يُتعارف عليها بالتوحيد.

[12] Effects
[13] Ecstaty
[14] Accidents
[15] Dimensions
[16] Phenomenal
[17] Essential
[18] Teleological
[19] Apologetic
[20] Relational

[21] Ontological

[22] لا تخرج أطراف التواصل الإنساني في الأطر الدينية عن الأنواع الأربعة التالية: تواصل الإنسان مع نفسه؛ مع الآخر؛ مع الطبيعة ومع ما هو خارق للطبيعة.

[23] Ideal

[24] Existential

[25] التعريف الكلامي، في الحقيقة، لا يعني تقديم تعبير عام؛ بل هي مقدمة فريدة جدًا لدين معين. ولذلك، وإن كان يساعد في توضيح التعريفات الأخرى للدين، إلا أنه خارج نطاق التعريفات بمعناها المنطقي.

[26] راجع:

Beckford, James, A, (1980), "Scientology, Social Science and the Definition of Religion," http://www.humanrights germany.org/experts/eng/; Weigert, Andrew, J, (1974), "Functional, Substantive, or Political? A Comment on Berger's Second Thoughts on Defining Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 4, Dec. 1974, pp. 483-486.

[27] Distinctive character

[28] (تعليق): معظم التعاريف تم الفصل بينها على اعتبار الجوهر أو العمل والغاية؛ الحقيقة الكامنة وراء اختلاف التعاريف يرجع غالبا إلى الأديان المتصلة بالتوحيد، والأخرى المتصلة بما دونه، على اعتبار أن مضامين وأهداف الديانات السماوية وحتى ذات المحتوى الأخلاقي والبعد الروحي، والمتعالية في الغالب على الزمان والمكان مختلفة عن الأديان البدائية، وشواهد ذلك كثيرة في الكتب المقدسة والمأثورات المتداولة والشخوص القائمة، فضلا عن الفعل في التاريخ، فالأولى فاعلة حضاريا، والثانية غائبة لارتباطها غالبا بالأساطير المتنافية مع معطيات العقل.

[29] ويرى هاميلتون (هميلتون، ملكلم، (١٣٧٧)، *جامعه شناسی دين*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبيان، ص: 28-29)، ونقلا عنه هورتون Horton, Robin, (1960), "A Definition of Religion and its Uses," 90, pp. 201-226.، أن من أسباب التنوع والتعدد في التعريفات هو تناول طبيعة الأطراف المتفوقة في التعريف، وهو ما تجنبناه وبدلاً من ذلك، ذهبنا إلى الجانب الإنساني من العلاقة.

[30] (تعليق): إن التركيز على الانتقال من فكرة تطور الدين ونموه ونضجه على اعتبار المنشأ في الأديان البدائية أولا فكرة غير حقيقية، بدليل أن موضوع الدين نفسه وما فيه من المضامين الأخلاقية فكرة راقية منبئة عن الطموح الإنساني في الخلود والتسامي، وهو ما لا نجده في المجتمعات البدائية التي كان تطورها بطيئا، وفي أحايين أخرى جامدا معاكسا للحضارة؛ كما يمكن القول أن الفكر الديني في المجتمعات البدائية ليس بدائيا يتجه نحو التطور، بل هو المرحلة الأخيرة من التراجع الأخلاقي القيمي لهذه المجتمعات، وانحدارها نحو البهيمية، عبر تخليها عن الاتصال السماوي، والغاية العليا، وانحرافها عن التوحيد.

[31] - (تعليق): ارتباط التسامي في الدين بالإنسان أو العالم، محدد غائي للدين، فطبيعة التسامي والانفصال عن المحددات المادية مرتبطة بأصل الدين ونشأته، وهي ما يعطي الأبعاد الأخلاقية اللصيقة بالرؤية الميتافيزيقية قيمتها، وتأثيرها البالغ في الشخصية الفردية والجماعية، وهو ما نجده في الأديان الوحيانية التاريخية، ويمكن أن نجده قليلا في بعض الأديان الابتدائية الحاوية لرؤية وجودية قاصرة لا تمتلك تصورا واضحا لقصة بدء الخلق، ولا لنهايته، ولكن ارتباط بعضها بالتوحيد الناقص أو المشوه وتثاقفها مع الأديان الأخرى يثريها بمضامين أخلاقية واضحة في سياقات عيشها. ومن ذلك قيمة الترابط المجتمعي، فالأفراد عندما ينأون بأنفسهم عن المشاغل اليومية، ويرتقون بأنفسهم لأداء الطقوس والتواصل مع قوى عليا منسوبة إلى الطوطم أو المؤثرات الروحية والسماوية، فإنما يعبرون عن روح جماعية يجابهون بها المصاعب والأزمات. وليس هذا استعادة لرأي دوركايم في ربط الدين بالأساس المجتمعي والنأي به عن الأسس اللاهوتية العقدية، ولكن الكلام هنا عن ربط الدين بالمضامين الأخلاقية المرتبطة بالتسامي والتحرر عن القيود المادية، والتي تكرس إنسانية الإنسان واختلافه عن الجنس الحيواني الآخر المشدود إلى غرائزه نتيجة غياب الوعي بالذات والتاريخ، ونتيجة قصور الذاكرة وتلاشيها عنده.

[32] Dualistic

[33] Otherworldly

[34] وبر، ماكس، (١٣٨٢)، *دين، قدرت، جامعه*، ترجمه ی احمد تدين، تهران: هرمس. صص: 314-316؛

Beckford, James, A, (1980), "Scientology, Social Science and the Definition of Religion," http://www.humanrights germany.org/experts/eng/

[35] (تعليق): تقديم المسيحية كدين عالمي باعتبار تطورها التاريخي وتبني السلطة لها ثم فرضها بالقوة والقهر والتبشير الدائب، وهو ما رافق مطاردة الأديان الوثنية في كل أروبا، وإلا فالأساس النصي أنها دين خاص ببني إسرائيل، كما هو النص في إنجليل متى:" لَمْ أُرْسَلْ إِلاَّ إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ" (متى 15: 24). فضلا عن صعوبة تمثل المسيح الإله المخلص في الحياة اليومية للمسيحي كما هو نقد كانط لصورة المسيح المليء

بالخير والمجانب للطبيعة الإنسانية المتناقضة المنازع، مما جعل التدين الرسمي بطقوسه قاصرا. وأدى إلى انقسام مجتمعي بين كهنوتيين وعلمانيين دنيويين.

وأما الإسلام فنصوصه التأسيسية ترنو إلى العالمية ابتداء: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا "(سورة سبأ، 28)، والأمر واضح في اليهودية كدين قومي خاص، ويمكن تقديم البوذية كديانة تبشرية عابرة، ولكن كل الأديان السابقة لديها ممارسات عرفانية تتقاطع أو تتخالف، لكنها تتقارب في نظرية المعرفة وقضايا البدء والنهاية، وكذا في الغايات الوجودية للتدين، وأهمها المضامين الأخلاقية التي تجعل الإنسان مميزا عن باقي المملكة الحيوانية.

[36] اعتبر ليفينغستون القدرة الحصرية للبشر على الانسحاب من أنفسهم، ومن البيئة، ومن العالم كله والنظر إليهم من الخارج، أصحاب وعي ذاتي (Self Consciousness)

Livingston, James, C, (1993), *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, New York: Penguin Books. P. 11.

[37] (تعليق): ليست قضية التسامي مرتبطة دوما بالتغلب على المصاعب اليومية، ولكنها مرتبطة بالإجابات المتكررة على الأسئلة الوجودية، وخاصة سؤالي المبدأ والخلود، وكذا فإن المعادلة الحقيقية لتقديم تعريف مرتبط بفكرة التسامي لا تقتضي ثنائية الإنسان والعالم. بل بتصور هرمي على رأسه فكرة الإله المطلق الخالق، ثم الإنسان المتأمل، وأخيرا العالم المنظور، والسبب هو عامل الروح كما في الإسلام والمسيحية، أو حضور عوامل الشبه والوجه والروح مثلما هو في اليهودية العرفانية، أو عامل المعية الإلهية، كما هو اليهودية الربانية -التوراتية التلموذية-.

[38] (تعليق د بيشي): ضابط العالم الآخر بدون التوحيد يجعل من كل الأديان ما دون هذا المستوى ابتدائية، ولو كانت وضعية لديها فكرة أخلاقية ما، لأن الدينونة ومقتضياتها الأخلاقية توجب الاعتقاد بالإله العادل، وهو ما يفسر استجابة المتدينين للأوامر والتوجهات، وتغيير الأوضاع الموروثة. ولعلّ هذا الموضوع تحديدا –العدل- في الفكر الديني ضابط أساسي جدّي وعميق ...

[39] Longevity and Ubiquity of Religion.

[40] وكما يقول سارتر من موقف فلسفي وجودي: فالأصالة الإنسانية الوجودية هي حلقة الوصل بين السعي وراء الأهداف العليا والانكفاء على الذات. إن السعي وراء الأهداف العليا يعني السمو الأبدي للإنسان، والانطواء يعني أن الإنسان لا يكتفي بنفسه، وهو حاضر ومرتبط باستمرار بعالم الإنساني. سارتر، ژان پل، (۱۳۴۴)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر. ص: 79.

[41] وتفسير الجانب النفسي للتعامل مع الطبيعة هو إبعاد التأملات العلمية والتدخلات الفنية للإنسان في الطبيعة عن نطاق الدين. ومع ذلك، فإن مثل هذه الأفكار والإجراءات نشأت أيضًا من رغبة الإنسان في التحول والابتعاد عن الوضع الحالي. ويمكن العثور على هذا الاختلاف في تعريف فريزر للدين وتمييزه عن العلم.

[42] Weber, Max, (1922 org.1963), The Sociology of Religion, trans. Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press. P. 1.

[43] Transcending of nature

[44] Transcendence from nature

[45] Phenomenal existence

[46] Dobbelaere, Karl, (1999), "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", Washington, Fall, 60(3), pp. 229-247; Woodhead, Linda & Paul Heelas, (2000), *Religion in Modern Times*, Oxford: Blackwell. P. 2-5.

لقد أغلق ديفيد هيوم وبيتر بيرجر الطريق أمام توسيع وتعميم هذا المفهوم على ديانات ما قبل التاريخ وما بعده. ويعتبر هيوم فكرة الجوهر الأسمى ظاهرة متأخرة تتعلق بالمعتقدات التوحيدية التي يجد فيها الإله الواحد مسافة كبيرة من الإنسان. ويقول بيرغر: "نظرًا لأن مفهوم التعالي ليس في متناول العلم، فإن هناك ميلًا في العالم الجديد إلى ترجمته إلى اللزوم ((immanence". هيوم، ديويد، (۱۳۶۰)، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه ی حمید عنایت تهران: خوارزمی. صص: 73-76.

Berger, Peter, L, (1974), "Some Second thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*", Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, Jun. 1974, pp. 125-133.

[47] ولتوضيح الفروق بين هذين المفهومين، أي التسامي (transcendence) والسموّ الذاتي (self _ transcendence)، راجع:

Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.

الأمر المتعال هو ادعاء وجودي وينتمي إلى الأديان التاريخية؛ في حين أن تعالى خود هو وجهة نظر أنثروبولوجية حول القدرة النفسية للإنسان التي جعلته يصبح دينا أو يستجيب لدعوات دينية. وقد حدد بيرغر التمييز المذكور والعلاقة بين الاثنين؛ حيث يقول: "إن التعالي الذي قصده لوكمان في تعريف الدين بالسعي إلى تنزيه الإنسان عن طبيعته البيولوجية" يختلف عن التفسير الديني للتعالي. راجع:

Berger, Peter, L, (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City*: Doubleday & Company, Inc.; Berger, Peter, L, (1974), "Some Second thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*", Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, Jun. 1974, pp. 125-133.

[48] New Religious Movements.

[49] Berger, Peter, L, (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City*: Doubleday & Company, Inc. p. 37.

[50] Emancipation - Deliverance - Liberation

[51] Salvation

[52] Pacification

[53] دوركيم، اميل، (١٣٨٣)، *صور بنيانى حيات دينى*، ترجمه ى باقر پرهام، تهران: نشر مركز. صص: 32-35.

[54] (تعليق): إن ملحوظات مارس ودوركايم وغيرهم ممن تبنوا أو طوروا مفهوم الظاهرة الدينية لأوغست كونت باعتبارها أحد أشكال الوعي بالتاريخ الإنساني، مما جعلهم يقفزون على فهم منشأ أصل الدين، وربط ذلك باختراع المقدس بالاستثمار القاصر لدراسات الديانات البدائية القائمة في الغالب على التوسع في التماثلات بين البشر ومختلف أشكال الطبيعة، وهو ما يولد الطقوس والحياة الاجتماعية والتنظيمات الدينية في نظرهم. ولكن العالم "رودولف أوتو" انعطف على تلك المقالات للوضعيين والماركسيين في كتابه" المقدس" سنة (1917)، بأنّ الدّين متأصل في الذهنية الإنسانية أو الفطرة مثل تصورات "الله، الرّوح، المطلق" وهو ما يحضر في كل التجارب الدينية، مما يصعب تفسيره تجريبيا، وهذه التجربة الدينية الساكنة أو المعبرة هي التي تقود للإيمان بالمقدس، وتقود إلى التسامي الروحي.

[55] واستنادا إلى نظرية فلاور Flower, J. Cyril, (1927/2001*), An Approach to the Psychology of Religion*, London: Routledge.pp. 15-25، التي تأخذ الانتقال من مرحلة ردود الفعل الغريزية البحتة كبداية لتعرف الإنسان على الدين، يمكن إضافة مجال رابع يسمى التسامي عن الغريزة إلى التعريف التفصيلي للدين. ولكن بما أن عنصر الغريزة موجود ضمنيًا في المفاهيم الثلاثة: المادية، والأنا، والموقف، فقد تخطينا جلبها بشكل مستقل معها.

[56] ولعل تفسير ترنر .Turner, Bryan, S, (1983/1991), *Religion & Social Theory*, London: Sage، (مقدمة الطبعة الثانية)، الذي يقول بأن عمل الديانات الإبراهيمية كان بهدف تنظيم الجسد، يمكن أن يكون مرتبطا بخاصية التعالي عن المادية. وفي تفسيره المادي للدين، ادعى أن الدين له علاقة جدية بالجسد والممتلكات (المرجع نفسه، مقدمة الطبعة الأولى).

[57] يقول باتيل: "على مستوى الحيوانية (animality) يجد ضيق الوضع مع وجود مؤشرين "الفورية" ((immediacy و"الالتزام" (immanence)". لمعلومات أكثر، راجع:

Bataille, Georges. (1992), Theory of Religion, Trans. By Robert Hurley, New York: Zone Book.pp. 17-19; Beckford, James, A, (1980), "Scientology, Social Science and the Definition of Religion," http://www.humanrights germany.org/experts/eng/

[58] Orthodoxy

[59] Reformist

[60] Main stream

[61] (تعليق): نزوع الإنسان إلى الكمال ومحاولاته الدائمة للارتفاع عن حضيض المادة ومتطلبات الجسد حاضرة في كل الأديان التاريخية، وهو ما يحيل إلى فكرة التسامي الروحي، وليس فقط مجابهة عوائق العالم المادي، ففكرة الإنسان الكامل في العرفان الإسلامي، وفكرة آدم كدمون وتيكون في اليهودية العرفانية -الكابالا-، وفكرة القديس المطوب في المسيحية، وأفكار الماشيحانية والمهدوية معبرة عن الرغبة في الكمال والتسامي والنخبوية، وكذلك مقاربة علم نفس الدّين من وجه ثاني، إذا تمّ اعتبار الوصول إلى التوحيد وجها أولا.

[62] Feuerbach, Ludwig, (1989), The Essence of Christianity, New York: Prometheus Books.p. 13-14.

[63] آرون، ریمون، (۱۳۷۰)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی. ص: 120؛ کوزر، لوئیس، (۱۳۷۰)، *زندگی و اندیشه ی بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: علمی.ص: 34.

[64] همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان. ص: 121-122.

[65] Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.p. 49.

[66] همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان. ص: 319.

[67] بعضهم قد قدموا مفهوماً شائعاً للأماني والمكافآت المدرجة في نظرية المبادلة، مما يمكن أن يشمل رغبة الفراروي في الإنسان أيضاً. هذا التفسير الموسع لمضمون نظرية المبادلة لا يتطابق فقط مع ما يقصده النظريون فيها، بل يؤدي أيضًا إلى تشويه المفاهيم المتعلقة بها.

[68](المرجع نفسه).

[69] (المرجع نفسه، ص: 319-320)

[70] Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", http://kirkland.myweb.uga.edu/

[71]النظرية النخبوية، فريدريكو داماسو باريتو (Vilfredo Federico Damaso Pareto) هو عالم اجتماع واقتصاد، مهندس وفيلسوف إيطالي (1848-1923). ترك بصماته في مختلف فروع العلوم الإنسانية، وهو معروف بنظريته حول حكم النخبة في علم السياسة.

[72] فريدريك شلايرماخر يبدو أنه يروج لفكرة أن لدى الإنسان اثنين من الأحاسيس، الفعلية والانفعالية، ويدعي أن الدين ينبع من الانفعال والاعتماد المطلق على الله.

[73] Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", http://kirkland.myweb.uga.edu/

[74] الازدواجية بين الانقسام الديني وغير الديني في برجر يختلف عن التباين المقدس - غير المقدس في دوركيم وإيلادة، وينبغي عدم الخلط بينهما.

[75] The other reality

[76] Berger, Peter, L, (1974), "Some Second thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*", Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, Jun. 1974, pp. 125-133.

[77] Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.

[78] هالبروک اقرّ بأن الفن والفلسفة واللاهوت والعلم جميعًا قد نشأت من نفس الرغبة في عند الإنسان.

Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.

[79] Smart, Ninian, (1969), "Meaning in Religion and Meaning of Religion", *Colloquim Paper*: University of Lancaster.

أشار اسمارت إشارة غامضة إلى هذا الشرط لاعتبار ديني، حيث يُفسر التمسك البشري بجهود الهروب –التفادي-. ويقول هربريخت ماير: "الدين ليس شيئاً، إذا لم يكن هناك قصد وراءه".

Herbrechtmeier, Williams, (1993), "Buddhism and the Definition of Religion: One More Time", *Journal for the Scientific Study of Religion*, May. 1993, Vol. 32, No. 1, pp. 1-17.

[80] (تعليق): نحيل هنا إلى التعريف المميز للدّين للدكتور محمد عبد الله دراز بأنّه: "الاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات – غيبية- علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقادٌ من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد". وهو ما يعطي لأفكار التسامي ومحاولة الكمال، وتصور المطلق المتعالي عن الوعي الحسي، وتبرير الطقوس والشعائر، وتنظيم الحياة الاجتماعية وجهتها في تفسير الحياة الدينية التي عمت البشرية، ويفسر الظاهرة الروحية من قوة الفكرة والوجدان والإرادة التي جعلت الإنسان بانيا للحضارة ومنشئا للعلوم في اختلاف ظاهر عن باقي المخلوقات.

[81] باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ص: 133.

[82] James, William, (1982*), The Varieties of Religious Experience*, USA: Penguin Book. P. 507-508.

[83] روز، رابرت، و سیمور، مارتین لیپست، (۱۳۷۳)، *جامعه شناسی سیاسی*، ترجمه‌ی محمدحسین فرجاد، تهران: توس. ص: 19.

[84] Ward, Lester, F, (1898), "The Essential Nature of Religion", *International Journal of Ethics*, 8, 1898: pp. 169-92.

[85] Rational world
[86] Sub rational world.
[87] Flower, J. Cyril, (1927/2001*), An Approach to the Psychology of Religion,* London: Routledge. Pp. 15-25.

[88] فویرباخ، لودویگ، (۱۳۷۳)، *ذات مسیحیت، در: لارنس استیلوبج. هگلی های جوان*، ترجمه ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز. صص: 134-135.

[89] نیچه، فردریک ویلهلم، (۱۳۵۲)، *دجال*، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه. ص: 39.

[90] پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه ی محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ص: 164-167؛ دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز. ص: 22.

[91] كما أثار روسو بطريقة ما معارضة "الثقافة" و"الطبيعة"، لكنه اعتبر رغبة الإنسان ومصلحته في البقاء في حضن الطبيعة. كما أن وجهة نظر روسو التي تبدو مختلفة ظاهريا تؤكد وجود هاتين الرغبتين والجذبتين في الوجود الإنساني، ولكن بسبب حالة الفوضى التي كانت سائدة في المجتمعات في ذلك الوقت وخيبة أمله الشديدة من قدرات الدين وقدرات الإنسان في طريق الإصلاح فاختار العودة إلى الطبيعة كوسيلة للتوصية بالحل. انظر: روسو، ژان، ژاک، (۱۳۶۸)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه ی علی زیرکزاده، تهران: ادیب.

[92] Transcendental

[93] کیوپیت، دان، (۱۳۷۶)، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو. ص: 272.

[94] کین، م، (۱۳۷۵)، *گابریل مارسل*، ترجمه ی مصطفی ملکیان، تهران: گرّوس. ص: 40.

[95] الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه ی جلال ستاری، تهران: سروش. ص: 185.

[96] الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه ی جلال ستاری، تهران: سروش. ص: 68.

[97] هناك تفسير لوليام جيمس يختلف عن البيان أعلاه. ويقول: "الدين جزء مهم من تاريخ الأنانية البشرية". راجع:
James, William, (1982*), The Varieties of Religious Experience,* USA: Penguin Book.

[98] الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه ی جلال ستاری، تهران: سروش. ص: 206.

[99] Transcending of Human Biological Nature.

[100] همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان. صص: 184-286.
Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan. P.49; Robertson, Roland, (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.p. 41.

[101] گیسلر، نور من ال، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی دین*، دو مجلد، ترجمهی حمیدرضا آیت اللهی، تهران: حکمت. ص: 43؛ ویری جایزلر أن التعریفات والتلقینات التي قدمها کوستنباوم، وفروید، وکوفمان، وسارتر، ودیوي، وفروم، وتیلیش حول الدین والمیل الدیني البشري متضمنة في هذا النهج. انظر: گیسلر، نور من ال، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی دین*، دو مجلد، ترجمهی حمیدرضا آیت اللهی، تهران: حکمت.ص: 43.

[102] Bellah, Robert, (1964), "Religious Evolution," in: *American Sociological Review*, 29, pp. 358-74.

[103] *Yinger, J, Milton, (1970), The Scientific Study of Religion, New York: Macmillan. P. 97.*

[104] Gosselin, Paul, B, (1986), "A Cybernetic Approach to the Definition of Religion," http://www.smizdat.qc.ca/.

[105] Body

[106] Turner, Bryan, S, (1983/1991), *Religion & Social Theory*, London: Sage. مقدمة الطبعة الأولى.

[107] Horton, Robin, (1960), "A Definition of Religion and its Uses," 90, pp. 201-226.

[108] Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", http://kirkland.myweb.uga.edu/

[109] Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", http://kirkland.myweb.uga.edu/

[110] Soteriology

[111] هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه ی دین*، ترجمه ی بهزاد سالکی، تهران: الهدی. ص: 18.

[112] *Wilber, Ken, (1983), Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology, New York: New Press. P. 58.*

[113] همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان. ص: 203؛

Robertson, Roland, (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell. P. 74.

[114] Lambert, Yves, (1999), "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", Fall.

[115] O'Dea, Thomas, F, (1966), *The Sociology of Religion Englewood Cliffs*, NJ: Prentic Hall.

[116] تامسون، كنت و ديگران، (١٣٨١)، *دين و ساختار اجتماعى*، ترجمه ى على بهرام پور و حسن محدثى، تهران: كوير. ص: 102؛ (المترجم): راجع، مقال .A Psychological Definition Of Religion ل: (William K. Wright)، ترجمة د. إسماعيل نحناح؛ مراجعة وتعليق، د. عبد القادر بوعرفة.

[117] (تعليق): التّسامي إذا تم ربطه بالتوحيد فليس له جانب سلبي، فهو معنى واحد إيجابي؛ له ضد وليس نقص وسلب. لأنّ التوحيد لا يتجزأ، وله مضامينه الحضارية والأخلاقية، وأهمها القول بثنائية العالم والمخلوق، ومحدودية القدرة الإنسانية، وبالتالي الاحتياج والافتقار للخالق –الذي يقع مفهومه خارج عالم الزمان والمكان-، ونفي الأسطورة والخرافة عن فهم منشأ وسير العالم. أما إذا بقي مرتبطا بالإنسان فله وجهان: الأول هو النقص المرتبط بميولاته النفسية أو الغريزية التي تقدح في إنسانيته وليس في تساميه، لأن غاية التسامي التوحيد –وهي المسار الحقيقي الوحيد للإنسان-. والثاني، هو اعتبار التسامي قسمان: قسم مرتبط بالله، وهو غاية واحدة وهي التوحيد؛ وقسم آخر وهو فكرة أخلاقية مرتبطة بالنقص الذي يعتري الإنسان ويقدح في وصوله إلى تحقيق كمال الفكرة الأخلاقية، وهنا تكون الفكرة الأخلاقية -ما دون التوحيد- فكرة تسام، كالصدق والأمانة والشجاعة والكرم وإتقان العمل والإحسان والكلام والفعل الحسن ... الخ؛ وهنا نجد أننا أمام تقسيم آخر لموضوع التسامي والفكرة الأخلاقية. أي تقسيمها ضمن علاقة الإنسان بقيمة عليا (التوحيد: الله) وقيمة ذاتية (في داخله Inner).

[118] هيک، جان، (١٣٧۶)، *فلسفه ى دين*، ترجمه ى بهزاد سالكى، تهران: الهدى. ص: 19.

[119] Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.