

جدل التدين التعبدى والتسيدي مقارنة فلسفية لعلاقة الدين بالسياسة
The controversy of devotional religiosity and governance: A Philosophical Approach to the Relationship Between Religion and Politics

الطاهر محمد الشريف، جامعة باتنة¹
tahar.mohammedcherif@univ-batna.dz

تاريخ الاستلام: 2024/11/07 تاريخ القبول: 2024/12/07

ملخص:

يندرج هذا المقال ضمن نقاشات فلسفية للدين، وبالتحديد ضمن سؤال العلاقة بين الدين والسياسة، ويهدف المقال أساسا إلى تسليط الضوء على مشكلة التدين بوصفه عمل بشري وليس على الدين بوصفه معطى إلهي أو اجتماعي أو تاريخي، حيث يظهر نمطين من التدين، تدين يهدف لتحقيق التعبد والقرب من الإله وتحصيل أرقى القيم الأخلاقية، وتدين يسعى إلى التسلسل على الناس وممارسته للسيادة عليهم أو تبرير سلطة سيادية ظالمة، وهنا طرحنا التساؤل حول الأصل، فأيهما الأصل؟ وقد أجبت عن السؤال من خلال منهج النطاقات المركزية مستعينا بثلاثة مقاربات الأولى سيكولوجيا وهي لإيريك فروم والثانية اجتماعية لعلي شريعتي وآخرهم فلسفية لطه عبد الرحمان، ومنها توصلنا إلى أن الأصل في التدين هو التعبد لأنه هو النطاق المركزي في التدين أساسا، وأما التسيدي فهو دخيل على التدين حيث يصبح فيه النطاق المركزي يعود إلى السياسة لا الدين، وبهذا تُرفع التهمة عن الدين بكونه عنيف وقمعي.

الكلمات المفتاحية: كلمة مفتاحية الدين - السياسة - التدين التعبدى - التدين التسيدي - النطاقات المركزية

Abstract:

This article falls within the discussions of the philosophy of religion, specifically within the question of the relationship between religion and politics. The article essentially aims to shed light on the problem of religiosity as a human act and not on religion as a divine, social, or historical given, as two types of religiosity appear: religiosity that aims to achieve worship and closeness. From God and attaining the highest moral values, and religiosity that seeks to dominate people and exercise sovereignty over them or justify an unjust sovereign authority. Here we raised the question about the origin. Which is the origin?

Keywords: devotional religiosity, governance Religiosity, religion, politics, Central ranges. □

مقدمة: يندرج البحث ضمن بحوث البينية والتي تتقاطع فيها فلاسفة السياسة و فلاسفة الدين، من زاوية أنها تناقش ذلك الجدل الكلاسيكي بين الدين والسياسة، إلا أن الجدة ههنا أن النقاش لم يمتد إلى كل قطاع السياسة بوصفه تدبير الشأن الاجتماعي، بل توقف عند حد الدين والكيفية التي يتمظهر التسيدي والسلطة منه لكن ليس كل الدين، حيث عالجننا التدين فقط، وبالتالي فإن الإشكالية التي يطرحها المقال ليست كلاسيكية، والتي كانت تنظر للعلاقة بين السياسة والدين من زاوية الوصل أو الفصل، بل هي اتجهت إلى التدين بوصفه ممارسة للدين من زاوية أنه مسألة تعبدية أو تسلطية تسيديه. وهذه الإشكالية متعلقة بمجموعة من حلقات التاريخ المتضاربة لممارسة الدين، فهي تظهر لنا الدين منقذا للبشرية من هيمنة أشكال الاستبداد ومن الحروب والقمع والفقر، وتارة يتحول إلى سلطة قمعية لا تقل قهرا عن غيرها من السلطات الأخرى، وتارة أخرى نراه قائما خلف سلطة عادلة دافعا لها، وأخرى نراه يبرر للسلطة الظالمة أفعالها، وهذه التناقضات تقودنا نحو مسألة جوهر التدين، فإن قلنا أنه التعبد والتأنس فلما يتدخل في إدارة الشأن العام، وكيف نفسر تحوله إلى مؤسسات سلطوية تدعي لنفسها المطلقية والطهارة والقداسة، وإن قلنا أن جوهر الدين هو القمع والقهر، فكيف نفسر استجداء الناس به عندما تضيق بهم، وكل الثورات التي انطلقت من مؤسسات دينية هدفها إغاثة

المستضعفين ونصرتهم؟ وهنا يطرح السؤال: هل التدين في جوهره تعبدي تأنسي والتسيد طارئ عليه، أم أنه في جوهره تسيدي والتعبد والتأنس فيه طارئ؟

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة انتهجت منهج النطاقات المركزية للفيلسوف الألماني كارل سميث، والذي أخذ المفكر الفطسطيني وائل حلاق، وهو واحد من تنويعات منهج النماذج المعرفية، وينطلق هذا المنهج من نقطة أساسية وهي تشابك قطاعات الحياة الحضارية للبشر، حيث تتداخل السياسة مع الثقافة مع الدين مع الاقتصاد، مما يعين استحالة الفصل بينها مع امكان التمييز المنطقي فيما بينها، وتشابك القطاعات الحضارية لا يعني أنها متماهية فالدين ليس اقتصاد فكلاهما له خصائصه وقيمه لكن هناك تأثير متبادل بينهما وتداخلات، وهن يأتي منهج النطاقات المركزية لكي يدرس كيف تصل التواشج والتعالق والتشابك بين هذه القطاعات، حيث في كل حضارة قطاع معين يتحول إلى المركز ومنه يتم خلق النسيج الاجتماعي، وما يجعل نطاقا ما مركزيا هو رؤية المجتمع للعالم أو رؤيته الكونية أو نظام إدراك القيم.

وتطبيق هذا المنهج في هذا المقال يكون عن طريق الكشف الكيفية التي سيكون فيها نطاق السياسة مركزيا داخل الدين، أو تابعا للدين دون تماهي بينهما، وذلك من خلال مناقشة تحول الدين إلى تدين تسيدي أو تدين تعبدي، والفاعل هنا هو النطاق المركزي الذي قد يعود إما إلى على الدين وصيغ التعبد فيه، أو إلى السياسة وصيغ التسيدي فيها، ثم الكشف عن الرؤية الكونية المنتجة لتمرکز النطاق أي تمرکز نطاق التعبد أو التسيدي، وهذا بالا ستعانة بثلاثة أطروحات فلسفية لكل من إيريك فروم وعلي شريعتي وطه عبد الرحمان.

مدخل مفاهيمي للدراسة:

للإجابة عن الأسئلة المطروحة السابقة وجب أن نحدد أهم المفاهيم والمصطلحات المفتاحية والتي من خلالها يمكن الوصول إلى صلب الموضوع، وهنا نقف أمام ثلاثة مصطلحات مفتاحية أساسية وهي التدين والتعبد والتسيد، على أن نبحت في العناصر اللاحقة من المقال في أوجه الترابط والانفصال والتمرکزات والعلاقات المختلفة بين التدين والتعبد والتأنس، والعلاقة الواضحة والتي نطلق منها هي العلاقة اللغوية والمتمثلة في "السند والمسند إليه"

فال سند هو التعبد/التأس أو التسيد، والسند إليه هو التدين، لهذا فالتحليل المنطقي للعبارة يعطي المركزية لعبارة التدين أما عبارات السند فهي عبارة شارحة وعلائقية، فهي شارحة لأنها تزيد من الدلالة الاصطلاحية للعبارة المركزية وهي السند إليه وهذا لعلاقة الاسناد، أما العلائقية فلأنها ستربط بين التدين مع مجموعة من الدلالات الأخرى المصاحبة والمتولدة من علاقة الاسناد اللغوية.

ولهذا وجب بداية تحليل كل عبارة على حدة، وسنأخذها على الترتيب التالي: التدين ثم التعبد/التأس وأخيرا التسيد

أ/ التدين: الم صدر اللغوي "دي ن" أنتج لنا جملة من الدلالات اللغوية التي يمكن تحويلها من ثروة لغوية إلى رأسمال اصطلاحى، حيث "نقل الأصمعي عن بعض العرب: إنما فتح الدال، لأن صاحبها يعلو المدين، وضم دال الدنيا، لابتنائها على الشدة، وكسر دال الدين لابتناؤه على الخضوع" (آبادي، 2015، صفحة 1198) ومعنى ذلك أن عبارة الدين تشير أصلاً إلى الخضوع، أي أنه علاقة بين طرفين هما الأعلى وهو الإله والأدنى وهو الإنسان، وهو يظهر في العبارة الشارحة لمعنى الدين في معجم الفيروز آبادي، وهي: "وقد دنت به، بالكسر ديناً، والعادة والعبادة، والمواظب من الأمطار، أو اللين منها، والطاعة" (آبادي، 2015) وهنا يضاف إلى دلالة الخضوع هو العادة والعبادة، بمعنى أن تلك الطاعة ليست حالة عابرة وجزئية بل هي شاملة لكل عادات الحياة اليومية.

وبالانتقال إلى القواميس الأجنبية نجد المعجم الفرنسي، الذي يأتي بمجموعة من الدلالات المهمة لعبارة religion، وهي: "1 نسق من العقائد والأعمال التي تنشئ العلاقات بين الإنسان والإيمان والمقدس، 2 إيمان وعقيدة 3 عبادة تحترم مجموعة معينة من العقائد" (Larousse, p. 694) الملفت للانتباه في هذه الصيغ كلها هو أنها تعبر عن الدين كمضمون، وقد صورته أنه نسق يحدد للإنسان ما يجب أن يؤمن به ويعتقده والقيم التي ستتحو له منحى حياته، وهذا على غير سابقه لم يستحضر المتعالي بصورة قوية، لأن أي دين لابد له من المتعالي.

وبالنسبة للغة الإنجليزية فمعجم أكسفورد وضع تعريفيين هما: "1 اعتقاد بإله أو عدة آلهة التي صنعت العالم والتي تستطيع التحكم فيه 2 نسق من الأعمال

يتأسس على عقيدة" (wordpower ، 2008 ، صفحة 647) التعريف الانجليزي لم يستبعد المتعالي، فهو حاضر، وكذلك جعل من الدين نسقا يحدد به أفعال المتدين.

من خلال التعريفات السابقة يتضح أن الدين يستحضر عدة عناصر أساسية وهي: الإنسان بوصفه متلقي للدين، والتلقي عنصر مهم في تحديد مفهوم الدين، والثاني هو المتعالي الذي هو مصدر كل قيمة أخلاقية أو تشريع، وأخير نسق القيم المحددة للأفعال في كل دين، ومعنى ذلك فإن الدين معطى يتلقاه الإنسان من مصدر يعتقد فيه أنه إلهي ومتعالي ومقدس ومعصوم وما إلى ذلك، وينتج عن هذا التعالق بين الإنسان والإله نسق من الأفعال.

وهذا التحديد الذي وضعته قد يتعارض مع كثير من الأطروحات الوضعانية كالأنثروبولوجيا بالنسبة إلى فيورباخ، أو الاجتماعية كالتى عند ماركس ودوركايم أو النفسية كما هو الحال بالنسبة إلى فرويد، وسيتفق مع النظرية الإلهية كما هو الحال بالنسبة إلى هيجل وأبو الحسن العامري، إلا أنه ما لا يمكن الاعتراض عليه، هو أن الفرد والمجتمع يتعامل معه كمعطى متعال، فالاختلاف دائر حول حقيقة المتعال هل هو فعلا موجود أو خرافة ميتافيزيقية، وهذا ليس موضوع دراستنا.

وبالانتقال إلى الدين، فإن العبارة لا تتجه نحو المتعال أي الإله، بل نحو الممارسة التي يؤديها الإنسان، وبالتالي فهي لا تتعامل مع المعطى بقدر ما تتعامل مع المتلقي، وهنا نجد تعريفين هامين هما لعبد المجيد عمر النجار في كتابه فقه الدين حيث قال: "... فالدين إذن هو التعاليم الإلهية التي خوطب بها الانسان على وجه التكليف، والدين هو الكسب في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكليف الحياة بحسبها في التصور والسلوك" (النجار، 2006، صفحة 5) معنى ذلك أن الدين معطى للإنسان على وجه التكليف وأداء المسؤولية، والدين هو فعل التلقي المتمثل في الاستجابة، ويحدد لنا عبد المجيد النجار معنى التكليف الوارد في متن النص، أنه جهاد أي استفراغ الجهد، وكذلك مقاربة وبالتالي فهو لا يتسم بالإطلاق كما هو الحال بالنسبة إلى الدين بل هو نسبي، وذلك لاعتبار أن التلقي فعل بشري غير معصوم.

وتقرير النسبية في التدين نجدها كذلك عند المفكر المصري عبد الجواد ياسين في كتابه "الدين والتدين" حيث عرف قائلاً: "الإنسان هو الذات التي تتدين، أي التي تتصل بالدين في ذاته - الله والأخلاق الكلية-بالحدس المباشر وعن طريق النص. يتم ذلك على المستويين الفردي والجماعي بشكل تفاعلي مركب." (ياسين، 2006، صفحة 9) والقصد هنا أن الذات عندما تتعاطى مع الدين بوصفه مصدراً إلهياً، فهي تلونه بألوانها التاريخية، لهذا فالتدين ليس معصوماً لأنه ممارسة إنسانية تتمثل في تلقي الدين.

وعليه فالدين هو معطى الهي متعال، يتلقاه الإنسان وفق معطياته وقدراته المركبة والمعقدة، وهو من الناحية الأنطولوجية يعبر عن كينونة الإنسان الباحثة عن المطلق والأزلي واللامحدود، فهي الكينونة الوحيدة التي تتجاوز واقعها وتتمرد عليه وتثور ضده، وهي الوحيدة التي تسأل أسئلة ميتافيزيقية، فالتدين أصيل في الإنسان، لكن المتغير هنا طريقة الاستجابة المتغيرة بحسب التطورات التاريخية والحاجات الاجتماعية والتنوع الثقافي، ومن الناحية الاستيمولوجيا، فهو المعرفة التي يقارب بها الإنسان العالم من خلال فهمه للمعطى الديني ووفق وسائله المعرفية من أخبار واستدلال وذوق وعرفان، ما يولد ممارسة سلوكية محكومة بمنظومة قيمية يضعها الدين.

وأهم بعد في تحليلنا هو البعد الاستيمولوجي، لكون التدين تلقي بشري للمعطى الإلهي، هذا التلقي ليس معصوماً وليس خالصاً، وهذا راجع لطبيعة الممارسة الإدراكية البشرية، والتي لا تتلقى العالم بوصفها صفحة بيضاء، بل تتجه إليه وهي محملة بحمولة فكرية سابقة، فيحصل التركيب بين المعطى وأدوات التلقي، مما يؤدي إلى فهم متعددة وتصورات مختلفة، فلا تخلو ديانة من طوائف ومذاهب، والاختلاف ليس في أصل الدين بل هو في عملية التلقي التي هي التدين، فتظهر عمليات تركيب مختلفة راجعة إلى اختلاف في الذوات المتلقية والتي تمارس تأويلاً للمعطى بحسب خلفياتها الفكرية المختلفة.

وإذا كان التدين يختلف بحسب نوعية التلقي، فكيف يمكن تفسير تحوله من حالة التعبد / والتأنس إلى حالة التسبدي؟ وما معنى التعبد والتأنس؟ وما معنى التسبدي؟

ب/ التعبد/التأنس: العارضة التي توضع بين التعبد والتأنس هي لها دلالتها الكتابية، والتي هي تعبير عن علاقة وثيقة بحيث لا يستقيم معنى التعبد دون التأنس ولا الأخير دون التعبد، ولكن هذا التشبيه لا يفي بالغرض للدلالة العميقة عن العلاقة بينهما، حيث قد نجد اعتراضا، وهو أن المتعبد قد يخلو من التأنس والتأنس قد لا يحتاج إلى تعبد ليتحقق، وهذا الكلام صحيح فهي ليست علاقة استلزامية كما هو الحال في المنطق الرمزي، حيث لا توجد صلة وصل ضرورية وإنما هي احتمالية، لهذا فإن وصف التأنس هو ما سينطبع على التعبد، ويميزه عن غيره من أشكال التعبد.

ونجد في كتب التفسير والتصوف تعميق لدلالة التعبد والتي سنتخلص منها دلالة التأنس، وهنا يبرز تفسير فخر الدين الرازي للآية الكريمة في قوله تعالى: "وَأَنْ اعْبُدُونِي ۚ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" (61) سورة يس: الآية 61 حيث قال "العبادة تنبئ عن معنى التذلل... لزم أن يتكبر الإنسان عن ما سوى الله... ينبغي أن لا يتكبر على الله لكن التكبر على ما سوى الله ليس معناه أن يرى نفسه خيرا منه..." (الرازي، 2012، الصفحات 359-360) وهنا نجد العبادة معناه التذلل، وقد حددها الرازي بمتناقضين، وهما التذلل وضده التكبر، وليس ضده العزة والكرامة، وبالتالي فالتذلل هو تخل عن التكبر لصالح المتعالي وهو الله عز وجل، وليس امتهانا لكرامة الإنسان، وعليه فالتعبد من شأنه أن يقود إلى التأنس وأن يتصف به ليس أنه تذلل يسلب الإنسان كرامته، بل يعيد له كرامته لاعتبار عدم التذلل إلا لله وحده.

وكما ان التوصيف السابق لا يحرم الإنسان كرامته، فإنه كذلك لا يحرمه حريته، وهو عينه الذي نجده في التعريف الذي أتى به أبو القاسم الأصفهاني، والذي قدم تعريفا للعبادة والعبد، وأما العبادة في قوله: "العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنها لغاية التذلل، ولا يستحقها إلا من له غاية الفضل وهو الله تعالى...والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير... وعبادة بالاختيار وهي لذوي النطق" (الأصفهاني، 2010، صفحة 240) وطريقة التعريف هنا لا تقوم على التناقض بل على التقسيم، حيث قسم العبادة إلى عبادة تكوينية والتي تظهر عند كل الكائنات والتي اصطلح عليها بالتسخير، وعبادة تكون للإنسان فقط وهي تلك التي للناطقين، وبالتالي نجد مدلولاً آخر يضاف وهو الاختيار وحرية الإرادة،

فالعبادة لا تسلب الإنسان إرادته وحرية بقدر ما أنها تتأسس على الإرادة الحرة والتي تقوم على كون الإنسان عاقل حر، وهنا نجد أن التعبد أخذ يتصف بالتأنس لا يخالفه.

والامر نفسه لمفهوم العبد عند الأصفهاني حيث عرفه بنفس الأسلوب القائم على القسمة حيث قال: "والعبد يقال على أربعة أضرب: الأول: عبد بحكم الشرع وهو الإنسان الذي يصح بيعه...الثاني عبد بالإيجاد وذلك ليس إلا لله... الثالث عبد بالعبادة والخدمة، والناس في هذا ضربان، عبد لله مخلصاً لله...وعبد للدنيا وأعراضها" (الأصفهاني، 2010، صفحة 240) ومعنى ذلك أن العبدية تنعت بها سلب الحرية والتي تصح في العبد الذي يباع ويشترى، والمعنى الثاني التكويني الذي يصدق على كل الكائنات بوصفها من خلق الله عز وجل، والمعنيين الآخرين وهو العبد لله أو للدنيا، والآخر هو المقصود في بحثنا حيث أنه قائم على الاختيار بين تعظيم الدنيا والتذلل لها أو التذلل للإله، وهنا يحضر معنى الاختيار والحرية، وعليه فدلالة التعبد لن تلغي التأنس الذي من بين معانه القائمة فيه الحرية والإرادة.

وهذه المعاني الكرامة والحرية لن تكتمل إلى بمعنى التزكية حيث تصبح العبادة عبارة عن تزكية وتطهير للإنسان، وهو ما يصطلح عليه بلغة العصر تقنيات بناء الذات، والتي كثيراً ما تحدث عنها وائل حلاق في كتابته، مشيراً خاصة إلى الغزالي، الأخير كتابه إحياء علوم الدين نجده يقول: "والطهارة لها أربع مراتب المرتبة الأولى تطهير الظاهر عن الأحداث والأكبات والفضلات. المرتبة الثانية: تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام. المرتبة الثالثة تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والردائل الممقوتة. المرتبة الرابعة: تطهير السر عما سوى الله تعالى." (الغزالي، 2004، صفحة 168) ومعنى ذلك أن العبادة طهارة تنتقل من البعد الطبيعي أي النجاسات المادية إلى مقام أعلى وهو كف الجوارح عن إيذاء الآخرين لتصل إلى مقام القلب بتطهيره ليصل إلى مقام أرقى وهو الإخلاص الكلي والتام لله تعالى، بذلك تكون العبادة عمارة للذات وهنا تأخذ معنى التأنس في أكمل توجهاته.

من هنا تظهر عبارة عبادة بمعنى تذلل لله، ولكونه تنمي إلى المصطلحات الدينية الحقبة، والدين كما سبق تحديده في اللغة هو الطاعة لله، فالتذلل هو الطاعة، ولكن مع تعميق لمعنى الطاعة، فهو لا يعني فقدان الكرامة الإنسانية، لأنه يقوم على الاختيار لا الجبر والاكراه، والتذلل يعني تعبيد النفس لله حتى تحصل أعلى المقامات الروحية والإنسانية، وهو عينه مفهوم التعبد الذي نوجزه فيما يلي:

التعبد/التأنس هو تعبيد النفس وتذليلها لتصير متخلقة بأعلى القيم الأخلاقية الإنسانية العليا، أي هو تنمية وتركيب لكل طاقاتها الإنسانية الخيرة وبلوغها حد الكمال.

ونجد لهذا التعريف ما يبرره عند أبو القاسم حاج حمد، ففي كتابه حرية الإنسان في الإسلام يظهر العلاقة التعبدية ليست بمعنى الملك والعبد المملوك الحرية، وهي التي وقعت فيها كلا من الأيديولوجيا الدينية اللاهوتية التي ألغت دور الإنسان لصالح الإله، والأيديولوجية الوضعية التي أخذت بالإسقاط اللاهوتي لتخليع علاقة الملك بعبدته وقامت بنقض الدين ككل، حيث حدد حاج حمد العبدية بوصفها علاقة تقود إلى تكامل الإنسان، وهذا ما يجسده قوله "فالعبد بالنسبة لله قيمة أخلاقية متعالية بالوعي ومتسامية بالحرية" (حمد، 2012، صفحة 105) ومعنى ذلك أن العبدية تقوم على عطاء إلهي للإنسان يتمثل في كون فسيح وإرادة حرة لها القدرة حتى على معصية الخالق، لهذا تتحول العبدية إلى شعور بالانتماء، حيث يقول: "هنا يصبح شعور العبد البشري بالانتماء للعبودية الربانية شعورا طوعيا أو إراديا حرا لأن الإنسان مقوم بالوعي وحرية الإرادة" (حمد، 2012، صفحة 103) وهذا الشعور ناتج عن الوعي والإرادة الحرة، التي تسمح للإنسان أن يتسامى ويتكامل في إنسانيته.

والعبدية وفق هذا المحدد لا يمكن أن تتحد إلا في المنظور المعرفي التوحيدي، وهذا ما ذهب إليه حاج حمد حيث قال: "فيأتي الاحتجاب الإلهي -المنزه والمقدس- لعدم التجسد دلالة على تأكيد علاقة الحرية والمكان ليتخذ قرار العبودية لله بحرية الإرادة ومقومات الوعي والإدراك." (حمد، 2012، صفحة 103) وبالتالي التعبد التأنسي لا يتحقق إلا في الرؤية التوحيدية لاعتبار انتفاء الحلولية، وهذا عينه ما أكده عبد الوهاب المسيري، في العديد من كتاباته، كالفلسفة المادية وتفكيك الإنسان واللغة والمجاز والحلولية ووحدة الوجود.

وهنا نخلص إلى مفهوم التعبد/التأنسي، هو العلاقة الطوعية بين الله والإنسان وفق المنظور التوحيدي، والتي تؤكد على تذليل الإرادة لله وحده لتحصيل الكرامة والتخلق الأمثل الذي تتكامل وفقه الذات الإنسانية.

ج/ التسيدي: ينتمي مفهوم التسيدي إلى حقل السياسة، وبالتالي فإن طريقة تحديده لابد أن تضعه ضمن حقله الذي ينتمي إليه، وهنا وجب التمييز أولاً بين السياسة والتدبير، ثم نتجه صوب وضع التسيدي ضمن مجاله الدلالي أي حقل السياسة. وذلك لاعتبار أن التقارب والتمايز بين حقل السياسة وحقل التدبير سيمنحنا إمكاناً واقتداراً معرفياً على فهم جدل التدين التسيدي والتدين التعبدى.

والتدبير يشبه السياسة من ناحية كونه إدارة للشأن العام، إلا أنه سيختلف عنها في مقومات الإدارة ذاتها، والتدبير كما يعرفه ابن باجة في كتابه "تدبير المتوحد" هو: "لفظة تدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيراً" (باجة، 2012، صفحة 50) ومعنى ذلك أن دلالة التدبير هو حكمة الترتيب، التي يتموضع فيها كل فعل في موضعه الصحيح المؤدي إلى غاية ومقصد محدد.

وقد رتب لنا ابن باجة مقامات التدبير من تدبير المنزل إلى تدبير المدينة إلى تدبير الإله للكون، وهذه المقامات تعبّر عن كون التدبير فعل نظر حكيم، وعليه فإن التدبير لا يستدعي السيطرة والهيمنة بقدر ما يحتاج إلى العقل والحكمة، وغرضه الأساسي كمال الإنسان أي بلوغ الكمال الأخلاقي والمادي، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم تكون ناظر بمنظورين أي كلا الطرفين يملك عقلاً، فالحاكم عندما يدبر الأمر يكون التزاماً من المحكومين تعقلاً وليس خضوع وإكراه أو خداع وحيلة، وعليه فعنوانها الأكبر هو العقلانية الأخلاقية.

أما السياسة فتعددت مفاهيمها منها ما يقترب من مفهوم التدبير كالذي نجده عند حنّ آرنت وذلك في قولها: "السياسات كانت تعني تنظيم المدينة" (آرنت، 2019، ، صفحة 56) إلا أن هذا التعريف لا يعكس واقعاً، لما نراه من رجالات

السياسة من قدرة على الخداع والمراوغة والتلاعب، وكذلك التاريخ السياسي يكشف عن أن السياسة ماهي إلا حرب منزوعة السلاح، لهذا وجب اللجوء إلى تعريف آخر كالذي نجده عند كارل شميث الذي عرف السياسي بقوله "إن التمييز النوعي للسياسي، الذي يمكن أن تعزى إليه الأفعال والبواعث السياسية كافة، هو التمييز بين الصديق والعدو" (شميت، 2017، صفحة 75)، هذا التعريف على بساطته إلا أنه يحتوي على ابعاد تحدد لنا معنى السياسة واقعيًا، فعلاقة عدو وصديق تعني أنها حلة صراع، والصراع دائمًا يكون بين قوى أي أن الصراع علاقة قوة وسيطرة. والأمر الثاني وهو المصلحة فالبحث عن الصديق ليس لغرض المحبة والقيم المثالية، حيث فيها لا صداقات دائمة ولا عداوات دائمة وإنما مصالح دائمة، والمصلحة ليست ما يصلح بها الأمر، فهذا مفهوم أخلاقي، وإنما هو المنفعة التي تزيد من السلطة، لهذا مقومات السياسة هي السلطة والمصلحة، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين هي علاقة القوة والحيلة، وعليه فهي ليست محكومة بالعقل وإنما بالنكراء، وهو اصطلاح عربي قديم يقال لصاحب الحيلة ويقابله العقل لصاحب الحكمة.

من هنا يظهر أن التسيد ينتمي إلى حقل السياسة لا التدبير لأن مبناه القوة والسيطرة والهيمنة، ونجد للتسيد تعريفًا ذا دلالة عميقة عند وائل حلاق حيث قال: "لا تعلوا السيادة على المبادئ فحسب، بل تصنع تلك المبادئ بإرادتها مع مرور الوقت" (حلاق، 2019، الصفحات 164-165) بمعنى انها سيطرة غير محكومة بمبادئ سابقة تقوم مسارها وتضبط مجالها حتى لا تتفول، في حين أن السيادة غير محكومة بقوانين وقيم وضوابط تحد من هيمنتها، بل هي من تصنع القوانين والضوابط.

وعليه فالتسيد هو استكبار يجعل من الذات مطلقا يعلو فوق كل قيمة إنسانية، ويكون هو منتج القيم وفق مقياس ذاته، بما تتطلبه تمكنه من وسائل القوة المادية والمعنوية، وبهدف تحصيل مزيد من السلطة، مما يورثه استضعافا للآخرين وتحويلهم إلى موضوع للسيطرة ومادة للاستعمال، وهذا يستدعي منه تأكيد عجزهم أما قدرته التي يظن أنها متعالية، وبالتالي فهو موضوع الحلول، أي حلول المطلق في ذاته، وأن ما عده فهو هامش محقتر يستعمل كأداة، لهذا فالتسيد ينتمي على دائرة التسييس لا التدبير.

جدور جدل التدينين بين التعبد والتسيد

البحث عن الجذر المنتج للتدين التسيدي والتعبدى نحتاج إلى ثلاثة مقاربات أساسية، الأولى نفسية، والثانية اجتماعية تاريخية، والثالثة من صميم الدين، وهنا سنلاحظ وجود ثلاثة نظريات لها نفس الانتباه، مع اختلاف زاوية النظر، فالأولى وهي التي نجدها عند الفيلسوف والطبيب النفسى إيريش فروم، الذي قارب المسألة من زاوية التحليل النفسى وكذلك في إطار مقاومة الهيمنة والتسيد للذات سخرت لها مدرسة فرنكفورت نفسها، والمقاربة الثانية التي نجدها عند الفيلسوف وعالم الاجتماعى الإيراني على شريعتي والذي قاربها من زاوية فلسفة التاريخ والاجتماع وفي إطار فضاله ضد أشكال الاستكبار، وآخر شخصية وأكثرها عمقا طه عبد الرحمان الذي قارب المسألة من زاوية فلسفة الدين وهذا في إطار سعيه لاستعادة الأخلاق كمخرج لأزمات الإنسانية.

وهذه الشخصيات كلها أرجعت جذر إنتاج التدين التسيدي بوصفه حالة طارئة على التاريخ وليس الأصل، لاعتبار أن رسالة الدين تتمثل في الأخوة بين البشر، وكذلك في التسامح ورفض الطغيان والدعوة إلى التجرد للخالق والمعبود، لكن الظلم والبغي ورغبات التسلط هي من حرفت مسار الدين عن رسالته، ليتحول إما إلى طغيان أو مبرر لذلك الطغيان.

ثالثا: الجذور السيكولوجية عند إيريك فروم: في كتابه "التحليل النفسى والدين" يقدم إيريك فروم جدل التجربة الدينية، وقبل تحليل مقارباته، وجب النظر في عموم الكتاب، والذي خصصه أساسا لاستعادة المعنى الروحي والإنسانى لعلم النفس، ووجد أن الدين وخاصة التصوف هو الطريق الأمثل للتحليل النفسى، وقد بدأ هذا المقصد بنقده لكل من فرويد ويونغ، ليصل في فصله المعنون بـ "أنماط التجربة الدينية" إلى تحليل نمطى التدين السلطوى والإنسانى بحسب تعبيره.

وقد بدأ تحليله لكلا النمطين من خلال تعريفه للدين حيث قال: "أفهم من الدين أي نظام من الفكر والعمل تشارك فيه مجموعة ويعطى للفرد إطارا للتوجه وموضوعا للإخلاص" (فروم، 2012، صفحة 87) وهذا التعريف يهدف أساسا إلى تأكيد ليس أهمية الدين فقط بل إلى ضرورته الإنسانى، فعبارة

إطارا للتوجه، هي للدلالة على أن الإنسان لا بد أن يبحث عن مثال أعلى، وهو ما يمنحه الدين للإد سان، فالإد سان لا يمكن أن يعيش بدون مثل أعلى، لذا فم ساحة اختياراته هي بين أي الأمثلة التي يعتبرها عليا، وبتعبير آخر الإد سان يختار مثالا له لكنه لا يختار أن يكون له مثال أم لا، وهذا عينه ما يكون بالنسبة للدين بو صفه م صدر أعلى لكل المثل، ولهذا فالنتيجة أن الإد سان يستطيع أن يختار من بين الديانات أي الأديان يختار، لكنه لا يمكنه أن يبقى بلا دين.

ويترتب عن تعريفه للدين بو صفه نظاما للفكر والعمل، أن ي صبح أي أطروحة فكرية تتبنى من طرف جماعة، ومنه ت صبح الماركسية والرأسمالية والعلمانية جماعات دينية، حتى لو ادعت أنها ضد الأديان السابقة عليها، وذلك لكونها خلقت توجهها للفكر والعمل وتبنته جماعة تؤطر أفرادها داخله.

ولكون الدين ضروري، فإن وظيفته ستتحدد تبعا لذلك، لكن إيريك فروم لا يلغي متغيرات التاريخ، حيث انتبه إلى الوظيفة الاصلية للدين، والطارئ التاريخي عليها، وهذا ما بينه قوله: "وتفضي هذه الأفكار إلى بحث مهم يتعلق بوظيفة الدين. فإذا كان الإد سان ينكص ب سهولة إلى أ شدة أشكال الدين بدائية، فهل الأديان الوحداية لا تمتلك اليوم وظيفة انقاذ الإد سان من مثل هذا النكوص؟ أليس الإيمان بالله حماية من التقهقر إلى عبادة السلف، أو الطوطم، أو عبادة العجل الذهبي. وبالفعل، فإن هذا هو ما سيكون لو نجح الدين في صوغ طبع الإنسان وفقا لمثله المنصوص عليها. ولكن الدين التاريخي قد استسلم أمام السلطة الدنيوية وت صالح معها مرة بعد أخرى. وكان معنيا بعقائد قطعية معينة أكثر بكثير من ممارسة المحبة والتواضع في الحياة اليومية وخاب في أن يتحدى السلطة الدنيوية تحديا لا هوادة فيه ومن دون انقطاع حيث انتهكت هذه السلطة روح المثال الديني." (فروم، 2012، صفحة 87) ومعنى ذلك أن الدين أنه وظيفة إنقاذه للإد سان من التفكك والتهالك والتساقط، لكن الطارئ هو الأديان التاريخية، والتي استسلمت للسلطة الدنيوية، للتحويل إلى أداة للهيمنة تفقد الإنسان حريته، وهنا يبدأ جدل السيد والتأنس، فالأول يظهر التدين العارض، والذي قضى على إنسانية الإنسان ونكصها، أما التدين الأصيل فهو يعمل على صبغ الإنسان بمثله فيرقى به نحو العلو والتسامي.

وهنا يصل إيريك فروم إلى التمييز الحاسم الذي يهتم بحثنا هذا وهو نتيجة للتحليل السابق الذي افترض خبرة دينية ترتقي بالإذن سان وخبرة تتخط به، وهو ما اصطلاح عليهما بالدين الإذن ساني والدين السلطوي، الأخير الذي ينبني على مبادئ أساسية، يوجزها فيما يلي: "العنصر الجوهرى في الدين التسلطي والخبرة الدينية التسلطية هو الانقياد إلى سلطان يتجاوز الإذن سان. والف ضيلة الرئسية في هذا النمط من الدين هو الطاعة، والإثم الأكبر هو التمرد وكما يجري تصور المعبود بأنه قادر على كل شيء وعليم بكل شيء، يجري تصور الغسان بأنه عاجز وتافه. ولا يمكن أن يشعر بالقوة، إلا إذا فاز بنعمة، أو عون من المعبود بالاستسلام الكامل له والخضوع لسلطان قوي هو أحد السبل التي يهرب فيها الإنسان بإحساسه بالعزلة والمحدودية" (فروم، 2012، الصفحات 99-100) وهذا النص له توصيف لمبادئ الهيمنة والتسلط والتسيد على الناس، وهي تمس طريق العلاقة والرابطة،

- فأما الطرف الأول فهي المعبود، وهو سلطة عليا مطلقة القدرة شاملة، فشموليتها هي من تجعل الخبرة الدينية أو التدين يتميز بصفة القمع والقهر.
- الطرف الثاني، وهو العابد الذي يتميز بالعجز، مما يخلق لديه القابلية للاستعباد، والتي تنشأ لدى الإنسان شعور بالدونية والعجز، لهذا يجد المستعبد نفسه غير قادرة على تجاوز الوضع القائم، كذلك لا بد لها من الطاعة.
- الرابطة وهي فضيلة الطاعة، والتي تتفكك بالتمرد، لهذا تصبح الطاعة مرغوبة وواجب، والتمرد مرفوضا ومستهجنا.
- وأما الخبرة الدينية الثانية فهي الدين الإذن ساني، ومرد المصطلح إلى كونه يلبس الإذن سان قيما عليا ترقى بإذن سانيتها، عكس الدين التسلطي الذي يحط من قيمة الإذن سان ويزيده عجزا. لهذا فمبادئ الخبرة الدينية الإذن سانبة يحددها النص التالي: "وعلى العكس من ذلك، يتمحور الدين الإذن ساني حول الإذن سان وقوته...والخبرة الدينية في هذا النوع من الدين هي خبرة الوحدة مع الكل، القائمة على اتصال

المرء بالعالم كما يفهم بالفكر وبالحب. وغاية الإذن سان في الدين الإذن ساني هي تحقيق القوة الكبرى، لا العجز الأكبر، والفضيلة هي تحقيق الذات، لا الطاعة... والحالة النفسية السائدة هي الفرح" (فروم، 2012، صفحة 100) وهذا النص الذي يتبع في حجاجه أسلوب المقارنة بين مبادئ التدين التسيدي والتدين التعبدي/ التأسسي، والأخير تظهر مبادئه فيما يلي:

- يتمركز حول الإذن سان وليس حول السلطة العليا القاهرة، وعليه هو محرر لطاقت الإذن سان ومنم لها. وبالتعبير الإسلامي يتأسس على التزكية، وهي تطوير الملكات الإنسان الخيرة، بقصد زيادة قوته لا عجزه، لهذا لا بد أن تنمي قدراته وملكاته.
- أنها خبرة اتصال عن طريق الحب والفكر، لهذا على الإذن سان أن يسعى فيها إلى تنمية فكره ليحقق تواصلاً إيجابياً وبناء مع أفراد مجتمعه مما يخلق روابط قوية داخل المجتمع، ويمتد إلى عالم الطبيعة والإله.
- تحقيق الذات، وليس نفياً لها كما هو الحال في الدين التسلطي، وبالتالي فوجود الإله هو تكريس لطاقة الإنسان، وعليه فضيلة هذا الدين هي تحقيق الذات، وهي الرابطة بين الخالق والمخلوق.
- وغايته هي تحقيق القوة والتمكين في الأرض لا العجز، وبالتالي السعادة لا البؤس.

من هنا يظهر الفارق بين التدين التسيدي والتدين التعبدي/ التأسسي، هو في تأكيد القوة والعجز، وفي الوسيلة وهي الطاعة أو الفكر والمحبة، فالتدين التسيدي شيد بنيانه على وسيلة الطاعة وغايته خلق العجز لتحقيق السيادة على الخلائق، أما التدين التعبدي/ التأسسي فقد اتجه صوب غايته وفق وسيلة تنمية الذات بالمحبة والفكر، ليسل إلى زيادة قوة الإذن سان لا عجزه، لهذا فهو دين محرر يخلق التناغم بين الإنسان وذاته ومجتمعه وعالمه الذي يعيش فيه.

نقد وتقييم: ما ذهب إليه إيريك فروم حول اعتبار التدين التسيدي كطارئ على التاريخ، لا اعتبار أن الأصل في الدين هو رفع الإكراه على الإنسان وتحريره من كل آلامه، لكن ما نختلف معه هو تحديده لماهية الطاعة كرابطة تخدم

الدين التسيدي، وكذلك وجود قوة عليا تزيد من عجز الإنسان، فايريك فروم رفض تعميم التسلط على كل أنماط الخبرة الدينية، فكذلك فكرة الطاعة، فليست كلها مبنية على الإكراه والقمع، فهناك الطاعة الاختيارية والطاعة الإكراهية، فالأولى تظهر في التدين التعبدي/التأديسي، وهذا لأنها تعبر عن اختيار حر لدين معين له الإمكان أن يسموا بالذات الإذسانية نحو الرقي والكمال لأنها تتجه ألسا إلى الاله الذي هو منزه عن مجانسة مخلوقاته ويتميز باللاتعين، وعليه فالإذسان يتجه إليه لتحصيل المثل العليا التي تصبغ الذات وفقها.

والامر نفسه بالنسبة للإله، فهناك الإله الطاغوت والله الرحمان الرحيم، فالأول يكرس الهيمنة والتسيد على الخلق، بسبب غاشميته وغاضبيته والتي ستحل في كائن ما كائن من يكون ملك أو قائد أو هيئة دينية ما، وهو إله تم توصيفه بصفات بشرية طاغوتية مستبدة حتى يمنح لسلطة البغي والظلم مبررات البقاء وهو تصور حلولي وليس توحيدى، أما الله الرحمان الرحيم فهو الإله الذي لا يقهر الإنسان على طاعته، وهو غنى عنها، وإنما هو أراد أن يحررهم من أي سلطة محدودة تقيدهم وتقمع إمكاناتهم، بل هو إله يرقى بالإنسان بتفجير طاقاته ليزيد من إمكاناته لهذا جعله خليفة له.

دين ضد الدين عند علي شريعتي: المقاربة السيكلوجيا هي وجه من أوجه تصور جدل التدينين، لهذا سأتجه صوب المقاربة السوسيولوجيا، للمفكر وعالم الاجتماع الإيراني علي شريعتي، الأخير متخصص في علم الاجتماع الديني، وسعى إلى المزاوجة بين تصور جدلي للتاريخ متأثرا بماركس، لكن بمضامين قرآنية، مستهديا بقصصه، خاصة منها قصة قابيل وهابيل والنبي موسى عليه السلام.

وتحليل علي شريعتي للدين يجمع بين القصص القرآنية وفسحة التاريخ، وينطلق من تحديده للرؤية الكونية، باعتبار أن أي تنظيم اجتماعي ينطلق من رؤية كونية ما، ولهذا سنقسم أطروحته إلى العناصر التالية: المنطلقات، جدل الدين في حركة التاريخ وأخيرا الرؤية الكونية التوحيدية والشركية.

منطلقات علي شريعتي: ينطلق من فكرة ضرورة الدين في الوجود الاجتماعي للإدسان، منبها إلى أن المجتمع البشري عبر تاريخه لم يستغن عن الدين مطلقا، حيث يقول: "كان الدين هو العدو اللدود المناوئ للدين الـ سائد، ذلك أن المجتمعات البـ شرية في جميع مراحلها لم تخل من دين أبدا" (شريعتي، 2007، صفحة 24) من هنا يستخلص فكرتين أساسيتين هما منطلق أطروحة علي شريعتي، أولى التي ذكرتها أن المجتمع لا يخلو من دين، والثانية هي أن التاريخ هو جدل دين ضد دين وهذه الأخيرة هي من حددت إشكالية علي شريعتي.

والإشكالية التي ينطلق منها علي شريعتي تتمظهر في المفارقة بين الدين ضد الدين، الأخيرة ما هي غلامظهر لصراع اجتماعي يظهر بين من يسعون إلى الهيمنة على البـ شر والحد من مقامهم والـ سعي للتحكم فيهم، وقطب آخر يسعى إلى تحقيق العدل والمساواة بين البـ شر، وهذا الصراع دائما ما يستخدم الدين كسلاح، وهذا الذي حدده بقوله: "كان هذا القطب يحارب ذلك القطب على طول التاريخ، منذ بداية النوع البـ شري وإلى اليوم، وإلى الغد وإلى الأبد ولكل منهما سلاحه وأفكاره وتأملاته، كان سلاح هذا القطب شيئا واحدا: الدين، وسلاح ذلك القطب شيئا واحدا: الدين" (شريعتي، الإدسان والإسلام، 2007، الصفحات 55-56) ومعنى ذلك أن الدين له وجود ضروري للمجتمع لا يمكنه الاستغناء عنه، لكن المشكلة تكمن في تحول الدين إلى سلاح في يد قطب السلطة المستكبرة، والتي تحوله إلى أداة للهيمنة، وهو سلاح في يد إرادة التحرر التي تستعمله كوسيلة للتحرر وهنا يطرح سؤاله: "لماذا يوجد هذا الحكمان المتناقضان بالنسبة للدين" (شريعتي، الإدسان والإسلام، 2007، صفحة 51)

وهذه المفارقة هي من دعت علي شريعتي إلى البحث في تاريخ الأديان بغرض فلاسفة تاريخها، وهو بذلك يرغب في الرد على فلاسفة التنوير الذين حكموا على الدين بكونه راع القمع ومنشئ العنف والحرب، لهذا فنحن أمام مشكلة حكم، تتمثل في هل كل الدين سواء في إنتاج التسيد والقهر على الخلق؟ للإجابة عن السؤال المطروح يستهدي علي شريعتي بالقرآن الكريم، بحث يستنطق قصتي قابيل وهابيل، وقصة موسى عليه السلام ليستنطق منهما فلسفة

تاريخ الأديان، مميزان بين نوعين من الدين: الدين التبريري، وهو ما يقابل عندنا في أطروحة هذا المقال الدين التسدي، والدين الثوري وهو ما يقابل في أطروحة مقالي بالدين التعبدى /التأنسي

وهو هنا يؤكد أن الصراع ليس بين لا دين مع الدين، لأنه قد أكد مسبقاً بضرورة الدين للاجتماع البشري، وعليه فالجدل الذي يحكم التاريخ هو دائماً جدل دين ضد دين آخر، وه الدين القابلي والدين الهابلي، والدين الموسوي مع الدين الفرعوني.

جدل الدين وحركة التاريخ: التاريخ يروي لنا صراع المستكبر المستأثر لنفسه بخيرات الدنيا، الممتلئ بغريزة التملك وتضخمها المتمثل في التسيد على الخلق ظلماً، ويقابله المستضعف الذي يسعى للتحرر من ظلم المستكبر الطامع لاستعادة حقوقه، وكلاهما له دين يدفعه نحو تحقيق مآربه.

فالمستكبر دينه تبريري، مهمته هي تبرير الواقع القمعي القائم، وهو ما عبر عنه علي شريعتي قائلاً: "يسعى دين الشرك دائماً إلى تبرير الوضع القائم" (شريعتي، دين ضد الدين، 2007، صفحة 42) مما يعني أن دين المستكبر هو دين الشرك، والأخير لا يقصد به فقط الديانات التي جعلت لله شريكاً كما هو فيما قبل الإسلام، بل حتى بعض المذاهب الإسلامية، فالشرك هو رؤية كونية، مهمتها الإبقاء على الوضع التسدي كما هو.

وعلى نقيض دين التبرير يقف الدين الثوري، وهو دين التوحيد الذي يحدد وظيفته قائلاً: "أن السمة الأساسية لهذا الدين-الدين التوحيدي-أنه يتفاد تبرير الوضع القائم تبريراً دينياً ولا يؤمن بمبدأ الرضوخ للأمر الواقع" (شريعتي، دين ضد الدين، 2007، صفحة 40) مما يعني أنه يرفض تبرير الأمر الواقع بوصفه ظلماً يستحيل تسويغه دينياً، بل على الدين الثورة ضده، وهو ما قامت به حركة الأنبياء التوحيدية.

يظهر جلياً من تقسيم علي شريعتي أنه يستفيد كثيراً من القرآن الكريم، فهو الأمر ضية التي يقف عليها لكي يهندس مفاهيمه وأطروحاته، وهنا يلتفت الانتباه إلى أنه في تحليله يرد كل الجدل إلى رؤية كونية تحكم الكيان الاجتماعي، باعتبار أن أي تنظيم اجتماعي هو انعكس لرؤيته الكونية، لهذا

بين بين رؤيتين للكون التوحيدية والتي تنتج ديناً ثورياً، والشركية التي تنتج ديناً تبريرياً، وكلا الرؤيتين يضعهما على خط التاريخ كما وضحه القرآن الكريم.

فخط التاريخ هاهنا يبدأ بصراع قابيل وهابيل، فهما بداية التاريخ، حيث عبر عن ذلك قائلاً: "أي أن التاريخ -بمقتولية هابيل وقاتلية قابيل- ينتقل من مرحلة الوحدة الإذسانية إلى مرحلة التمييز الإذساني، ومن مرحلة أصالة النوع البشري إلى أصالة الفرد البشري وحب الانفرادية للنوع البشري" من هنا يتضح أن البشر بعد عملية القتل القابيلية لأخيه هابيل أصبح البشر يعيشون انقساماً بين فئة متسلطة وفئة متسلط عليها، الأولى ممثلة في قابيل الذي لم يمكن يبحث عن القرب إلى الله، والوحدة الإذسانية، بل كان يبحث عن التسديد على الناس، وهنا نشأ جدل دين يسعى للوحدة وآخر للتسلط، الأول توحيدي ينتمي على الناس، والثاني سيدي ينتمي إلى فئة متسلطة على الناس، وهو ما تمثله رمزية قابيل الذي أراد أن يقتل أخاه ليتسلط عليه، في حين رفض هابيل قتل أخاه قصد الحفاظ على الوحدة الإنسانية.

وأما قصة النبي موسى كما وردت في القرآن الكريم تستقصي حركة تاريخية جدلية، بين الاستكبار ممثلاً في فرعون وقارون، ويضاف لها قصة بلعم بن بعورة، والمستضعفين ممثلاً في بني إسرائيل، ويستخلص من هذه القصة أن القوى المحركة للتاريخ هي ثلاثة قوى: قوى السياسية ممثلة في فرعون، والقوى الاقتصادية ممثلة في قارون والثقافية ممثلة بلعم بن بعورة، والتاريخ في حركته الجدلية يأخذ مسار تحرري من قوى الاستكبار.

وحركة التاريخ التحررية هي انهيار مستمر لقوى الاستكبار، وانتصار للـ مستضعفين، وهم ما يستتبع ظهور نوعين من الدين، الدين الذي يبرر للمستكبر كما هو حال فرعون، والدين الذي يحرر كما هو الحال مع موسى عليه السلام، فكلاهما دين لكنها لغايتين مختلفتين، الدين الأول هو لغرض استعباد الناس باسم الدين والثاني بغرض تحريرهم من السجون.

وهنا يظهر الفرق، فالتدين التسيدي كما يظهر عند علي شريعي جاء لكي يبقى على العلاقات الاجتماعية التسلطية كما هي على حالها دون تغيير أو رفع لها، لهذا فهو دين استكباري، لذلك يعمل على تبرير السلطة التسيديّة

وقمع وقهر المستضعفين من خلال نزع روح الثورة من نفوسهم، واستبدالها بروح الخنوع والخضوع، وتقوم استراتيجيته تقوم على تبعية الدين للاقتصاد الأخرى على التوزيع الغير العادل للثروة، وهذا ما يؤكد علي شريعتي بقوله "إن العامل الجذري الذي يبتني عليه دين الشرك. هو الاقتصاد الذي يقوم على أساس تملك فئة قليلة من الناس وحرمان الأكرية، وهذا العامل يحتاج على الدين لحفظ نفسه وإدامة وجوده وتبرير بقائه وديمومته" (شريعتي، دين ضد الدين، 2007، صفحة 46) بمعنى أن الدين التبريري الشركي الأفىوني، هو تسييد على الخلق يصنع لنفسه دينا مهمة إخضاع الناس للسلطة المتسيدة

أما ميزة الدين التعبدى فهي تحرير الإذسان من سجنه، حيث يؤكد علي شريعتي على أن الإذسان عبر تاريخه يسعى إلى التحرر من أربعة سجون وهي: سجن الطبيعة وطريق التحرر منه العلم الطبيعى، وسجن التاريخ ويتحرر الإنسان منه من خلال النضال، و سجن النفس فعن طريق الدين، لكن الدين التعبدى المحرر للإذسان، وهو الدين الذي يجده في الناس في وحدتهم في إقامة القسط والعدل وهو عينه رسالة الأنبياء.

الرؤية الكونية التوحيدية والشركية: كلاهما يعكس صورة المجتمع وكذلك كلاهما يعكس جدل دين ضد الدين، وهو الدين التوحيدي ضد الدين الشركي، الأخير هو لتبرير السلطة الغاشمة المتسيدة بغير وجه على الناس، وهي رؤية كونية تحتاج إلى تفصيلها.

يقول علي شريعتي: "هكذا نرى، أنت الرؤية التوحيدية للكون، والرؤية الشركية، كلاهما رؤية كونية دينية، ولكن رؤية الشرك للكون هي انعكاس للنظام الاجتماعي على النظام الإلهي، هي صورة للأرض منعكسة على السماء" (شريعتي، الإنسان والإسلام، 2007، صفحة 66) ومعنى ذلك أن الرؤية الشركية هي تبرير للوضع الاجتماعي، من خلال إسقاط ما في الأرض على السماء، وهو عينه الرؤية الحلولية التي تؤمن بحلول الخالق في مخلوقاته أو حلول المخلوقات في الخالق، وعليه فما تعدد الآلهة ما هو إلا تعبير عن نفي الوحدة الإنسانية نحو تقسيم البشر إلى فئات يستعبد بعضها الآخر، وهنا يؤول رمزية الثنائية أي الديانات الثنائية بوصفها تقسيم للبشرية إلى قسمين قسم

حاكم مت سيد وآخر مت سيد عليهن خا ضع لا سلطة، وهو أول نفي للوحدة البشرية.

ويؤول كذلك التثليث في ثلاثة آلهة أر ضية تتكرر عبير التاريخ، حيث يقول: "وقابيل، الذي أخذ لنف سه على الأرض ثلاثة أوجه: فرعون وقارون وبلعم بن باعورة" (شريعتي، الإذ سان والإ سلام، 2007، صفحة 69) وهذه الآلهة الأر ضية الشركية هي من تصنع آلهة السماء على صورتها الا استبدادية لتبرر نظامها الاجتماعي، المكون من فرعون المت سيد الأكبر على الخلق وممثل السلطة السياسية، والثاني قارون ممثل الت سيد المالي، وأخيرا بلعم بن باعورة التبرير الديني.

الإ ضافة النوعية التي أ ضافها علي شريعتي لهذا المقال تكمن في عملية التحرير التي تطبع جدل التدين التسيدي والتعبدية، فإن كان إيريك فروم يروم بناء ذات سليمة نفسية بناءة من خلال التدين، فإن على شريعتي ي سعى إلى تحريرها من ال سجون التي تكبلها وذلك بالك شف عن خ صية في التدين الت سيدي وهي قمع الحريات، وإبراز ميزة التدين التعبدية هي تحرير رقاب المستضعفين من غلبة المستكبرين ودحض الاستكبار.

لكن م شكلة علي شريعتي هي أنه و صف الجدول تاريخيا واجتماعيا، لكنه لم يجذره، أي لم يبحث في عمق الجدول ومن شئه الأول، أي البحث في العلل الأولى، وهو ما تبحث عنه الفلسفة دائما.

طه عبد الرحمان وجذور جدل التدين التسيدي والتدين التعبدية: عند تحليل أطروحة طه عبد الرحمان فإنها تت سع لما هو أكبر من جدل التدين الت سيدي والتعبدية، حيث اتجه تحليله أساسا إلى العلمانية بكل مستوياتها والتي تستبعد الدين عن السياسة والتي تستبعد الدين عن مناحي الحياة، والتي أسست لتسيد آخر أشد فتكا وضررا من التدين التسيدي، لهذا سيتجه تحليلي صوب الجزء المتعلق بما يسميه طه عبد الرحمان بالديانية.

ينطلق طه عبد الرحمان في تف سيره لجدل التدين الت سيدي والتعبدية من أ سا سين الأول أنطولوجي يتعلق بطبيعة الكينونة الب شرية، والثاني متعلق بالأساس الإبستمولوجي، وما يهمنا هنا أ سا سا هو الأساس الأول، حيث جذر

فيه جدل التسيدي والتعبدى بشكل عميق، حيث اتجه إلى طبيعة الذات البشرية المنتجة للتسيدي أو التعبدى.

مفهوم الإنسان: يتحدد مفهوم الإنسان في فلسفة طه عبد الرحمان من حيث تمزجه وتفردته ومن حيث تكوينه وتركيبته، وكلاهما مهم، من حيث التمييز والتفرد، فالإنسان يتفرد عن باقي الكائنات بالأخلاق لا بالعقل، وهذا ما أقره طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال الأخلاق" حيث قال: "فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فلا مرأى في أن البهيمية لا تسعى إلى الإصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك" (الرحمان، 2009، صفحة 14) وهذا النص يحمل دليلاً على أن الإنسان كائن أخلاقي، من حيث أن البهيمية لها نصيب من العقل يتجلى بحثها عن رزقها متوسلة بعقلها وبحيله مثل الإنسان وإن اختلفا في درجة العقل فهما شريكان فيه، لكن ما يميز الإنسان ويجعله متفرداً هو الأخلاق محدد ذلك في مبدأ صلاح السلوك.

ولا يكفي عند طه عبد الرحمان الأخلاق كميز للإنسان عن الحيوان وذلك للبس الذي أظهرته الحداثة الغربية وفلسفات من انفس صال الأخلاق عن الدين، لهذا تسعى إلى تبيان الصلة بين الأخلاق والدين حينما قال: "لا أخلاق بدون غيبات ولا دين بدون غيبات" (الرحمان، 2009، صفحة 25) ومعنى ذلك أن الأخلاق لا تنفصل عن الدين، ومنه فالعلاقة متعددة، أي كما أن الإنسان حيوان أخلاقي والأخلاق لا وجود لها دون الدين فالإنسان حيوان ديني. وكون الدين مميز لكيثونة الإنسان جاء كتابه "روح الدين" مؤسساً على فطرية الدين في الإنسان، أي أنه حيوان ديني أو كما اصطلاح عليها بقوله: "الدين يعد الميزة الفارقة للإنسان" (الرحمان، روح الدين، 2012، صفحة 30) مما يعني أن الإنسان لا غنى له عن الدين أن وجوده وجود فطري وليس وزائد أو مكتسب، ولكن فطرية الدين تحتاج إلى تحليل مركبات الكينونة الإنسانية، لتحديد موضع التدين فيها وموضع السياسة فيها.

وبالانتقال إلى معرفة تركيبة الوجود البشري عند طه عبد الرحمان، فإنه يرى أن الكينونة البشرية ذات وحدة مركبة، وهذا ما يلخصه قوله: "لقد تقرر أن إدراك الإنسان مزدوج ازدواج كينونته، فكما أن الإنسان يكون في عالمين: مرئي وغيب، فكذلك يكون له إدراكا كان اثنين: ملكي وملكوتي.... وتقرر أيضا أن هذا الازدواج الإدراكي لا يعني حـ صول التوازي بين ذينك الإدراكين كأنما الإـ سان ذاتان متباينتان، وإنما يعني وجود ترتيب بينهما داخل الذات الواحدة" (الرحمان، دين الحياء، 2017، صفحة 41) من هنا يظهر أن الإنسان مزدوج الوجود في ذات واحدة لها، وهنا طه عبد الرحمان بنا أطروحته في تكامل الوجود البشري من خلال محدد العالم الذي يحيا فيه ليحدد إمكاناته الوجودية ليـ صل إلى محدداته المعرفية، فأما العالم فهو يعيش في عالم مرئي وعالم لا مرئي أي الغيب، أما الإمكانيات فالإـ سان دائم الـ شوق للمرئي كما أنه يتجه نحو المرئي، وهو ما ولد إمكانيات النظر في المرئي والبـ صيرة في اللامرئي.

وحاـ صل هذه الإمكانيات هي الروح والقلب والنفس، والقلب هو الملكة الإدراكية ووحدة الذات، وأما الروح فخا صيتها الشوق وهي تتجه صوب عالم الملكوت، وهي الحاملة للذاكرة الاصلية أي الفطرة والتي فيها شهد الإنسان بوحدانية الله، أما النفس فهي تتجه صوب العامل المادي وخاصيتها التملك وتبدأ بالـ ضمير "أنا" وبهما تتحدد وجهة الإـ سان، فبالروح يعرج الإـ سان صوب الكمالات الإلهية، وبالنفس يـ سري في العالم المرئي، وهنا تظهر أن لكن منها دور في إنتاج مجالات الإنسان الحياتية وتوجهاته وطبيعة حضارته.

منابع التسيد والتعبد: يعود التسيد والتعبد إلى جذر عميق في الإنسان ذاته، الذي يتكون من بعدين رئيـ سيين هما: البعد الروحي وخـ صيته الـ شوق إلى الله، والبعد الثاني وهو النفس وخاـ صيتها التملك وعلامتها الدالة عليها عبارة الأنا، فإن الروح شهدت بأمر الله في عالم الشهادة، وتلقت أسماء الله الحسنى لهذا تخلقت بها، وهنا تصبح الروح مصدرا للتعبد، وعليه فالتعبد مجاله الدين، وهذا يؤكد طه عبد الرحمان بقوله: "لأن الفاعل الديني يـ ستمد حبه للتعبد من الذاكرة الفطرية التي أودعت في روحه" (الرحمان، روح الدين، 2012، صفحة 94)، وهذا لا يعني ان الدين خلو من تدبير الـ شأن العام، أما النفس إذا

ما تلبست بصفة الروح فإنها تأخذ منها المطلقية، لكن تتحول فيها نزعة التملك على نزعة تسيد، وهذا لأن الروح لم تتسلط على النفس فتحجم فجورها وتسيدها، ومجال التسيد هو السياسة، وهذا ما يلخصه قوله: "ولما كانت هذه النسبة ذات طبيعة نفسية صريحة، لزم أن يكون الأصل في التسيد نزعة ملازمة للنفس البشرية قد نسميها غريزة التسيد أو شهوة التسيد أو حب التسيد، ومن ثم يتضح أن الباعث على العمل السياسي غير الباعث الذي يدعو الفاعل الديني إلى العمل" (الرحمان، روح الدين، 2012، صفحة 94) ومعنى ذلك أن السياسة تنتمي في جذورها إلى النفس وليس إلى الروح، والتسيد يمثل النفس لا الروح.

والسياسة حسب طه عبد الرحمان هي التسيد على الخلق، آخذاً بذلك كل النظريات التي نظرت لدولة متسيدة على أفرادها، لهذا يرى أن العلمانية مؤداها التسيد على الخلق، لكن هذا لا يعني الانفصال بين الدين والسياسة بل الوصل بينهما، ما يحجم من تفول السياسة وتسيدها، وهنا يضعنا طه عبد الرحمان أمام أزمة الديانية والتي هي أزمة الصحوة الإسلامية، والتي بدل ما أن يتحول فيها الدين من صورته التعبدية التقرُّبية إلى صورته التسيدية، وعليه فالمشكلة تتمثل في طريقة الوصل بين السياسة والدين، والتي انتجت ديناً متسيدا.

وبعدما تبين لطله عبد الرحمان أن المشكلة تكمن في طريقة الوصل بين الدين والسياسة، فإنه اتجه إلى تبين أوجه الخلط في كثير من هذه الممارسات، فالوجه الأول وهم الاتجاه الذي أراد تدين السياسة معتقدا أن السياسة دين، وهنا مآزق الحركات الإسلامية، والاتجاه الثاني وهم الذين أرادوا تسييس الدين وهم الحكام الذين امتطوا الدين لإقناع العامة من الناس بـسياساتهم أو لتبرير فشلهم، ويشير إلى اتجاه آخر وهم أهل التفقيه ويقصد بهم ولاية الفقيه الإيرانية.

ومنه نستنتج من أطروحة طه عبد الرحمان أن جذر التدين التسيدى في الإنسان هو النفس، وهو نتيجة طارئة وليست أصيلة في التدين وليست كذلك في الإنسان، لاعتبار أن الإنسان إنسان بفطرته أي بروحه، وسبب حصول التدين التسيدى راجع إلى خلط مفهومي بين الدولة الحديثة ذات البعد التسيدى

والدين، وهذا الخلط حول الدين على سياسة، مما جعل الدين - في هذه الحالة - صادرا عن النفس وليس الروح، ولهذا فبدلاً من أن يزكي صاحبه زاده تسيدا على الخلق.

وفي الحالة المقابلة التدين التعبدية يرجع أصله إلى الروح في تعلقها بربها، لهذا صاحبه يد صل به مزيداً من التزكية، والتي هي تصيل الإنسان من الكمالات الإلهية التي تزيد الإنسان تخلقاً، مما يعني أنه يعرج في الأخلاقية من مقام إلى مقام أعلى، ولكون الإنسان حيوان أخلاقي، فالتدين التعبدية يزيد في إنسانيته، لذلك هو تأنسي.

خاتمة:

الخاتمة قول مركب جامع لسابقه، وأهم ما نجمعه به تحليل المقال ككل، هو المفارقة بين التدين والتسيد، حيث أن التدين ينبني على التعبد وهو إظهار الخضوع لله بقصد تحصيل كمالات إنسانية، لهذا على الإنسان أن يسلم أمره لربه ليحصل من الله كمالاته، فتتفجر طاقاته الإنسانية البناء لا الهدامة نحو بناء العالم، وعليه فنطاقه المركز هو الدين وقيمه الداخلية، وأما التسيد فهو ضد للتسليم بل هو سعي لتضخيم الأنا حتى تتسيد على كل شيء وتحويله إلى مادة استعمالية تخدم مصالح فئة محددة وهي المتسيدة دون باقي البشر، وعليه فالنطاق المركزي هنا هو السياسة، وعليه فهناك اختلاف بين التدين والتسيد من حيث النطاق المركزي لكلاهما، فالأول ديني والثاني سياسي، فالديني هو ولاء لله، أما السياسي فهو ولاء للقوة، ويختلفان كذلك من حيث الوسيلة، فوسيلة التسيد القهر والحيلة، أما وسيلة التعبد فهي التذلل لله، ولا أقصد بهذا الاختلاف فصل الدين عن السياسة، وإنما وظيفة الدين تحجيم الذات الإنسانية حتى لا تطغى، في حين أن السياسة هي سعي لاكتساب المزيد من القوة المضخمة للذات مما يؤدي بها صوب التسيد.

ولهذا فالأصل في التدين هو التعبد المفضل لطاقات الإنسان البناء والإيجابية، لأن الأصل في الدين صلاح الإنسان. وأما التدين التسيدي فهو حالة طارئة، لا اعتبار أنه جاء من السياسة إلى الدين، مقتبساً منها التذلل لله، ليحول وظيفته ومقصده، فأما تحويل الوظيفة فالتذلل لله وظيفته تحجيم الأنا حتى لا تتضخم فتطغى، وتكسب بذلك الفاضائل الأخلاقية التي تجعل منها ذات بناء لا ذات

هدامة، أما وظيفة التذلل في التدين التسيدي هي تحويل عامة الناس إلى أذلاء أمام السلطة المطلقة لأصحاب السيادة، وهنا يظهر الاختلاف في المقصد، فمقصد التدين التعبدى هو القرب من الله، في حين مقصد التدين التسيدي هو تحصيل التمكين المطلق من رقاب الناس.

وهذا ما انتبه إليه إيريك فروم، من خلال أطروحته حول الدين السلطوي والدين الإنساني، ودعوته إلى العودة إلى أصل التدين وهو التأنس، حيث جعل ميزان التفارقة هو القدرة على محبة الآخرين والتفاؤل الإيجابي مع الدين الإنساني، في حين أن الدين السلطوي فهدفه إنتاج العنف وبناء شخصية متسلطة، والامر نفسه بالنسبة لعلي شريعي، حيث انتبه إلى أن دين الشرك ورؤيته الكونية هي من أنتجت التدين التسيدي، والرؤية الدينية الشركية للعالم ماهي إلا انعكاس البنية الاجتماعية التسيديّة على الكون، قصد تبرير فعلها، أما الرؤية التوحيدية في انزال القيم الإلهية إلى الأرض فقد صدّ تحرير البشر. ومع طه عبد الرحمان تتسع الأطروحة وتعمق، فهي ليست مجرد تحرر بل إن الدين التعبدى يهدف إلى تزكية النفس لتحصل الكمالات الإلهية، وتحصيل الكمالات الإلهية لا يعني أن يصبح الإنسان غلها، بل هي كمالات ربانية أو إلهية لأنها عطاء إلهي، ولكن هي في الحقيقة التحقق الكامل لبشرية الإنسان أو إنسانيته، والتي محلها الروح التي تحمل ذاكرته أصلية أي الفطرة، والتي تخزن كل معارفه الدينية من شهادة بوحداية الله، والتعبد والتزكية هما وسيلة استرجاع هذه الفطرة. أما التدين التسيدي، فهو وليد تسييس الدين وهو ما يتفق فيه مع إيريك فروم، لكنه يعمق المسألة أكثر، فالتسييس بوصفه تسييد فهو يرجع إلى بعد نفسي وهو غريزة التملك التي تتضخم فتتحول إلى تسييد لتتحول إلى كيان ظالم، وهنا يظهر الفارق القوي بين التدينين عند طه عبد الرحمان، التدين التعبدى ينتمي إلى الروح، وأما التدين التسيدي فينتمي إلى النفس، التدين التعبدى أصيل في الإنسان سان وعليه فهو تأنس، أما التدين التسيدي فهو طارئ نتيجة تسييس الدين.

وهنا وجب التنبيه إلى أن الرؤى الاختزالية للتدين في نمطية أحادية، كالتى نجدها في كثير من التيارات العلمانية، قد وقعت في خلط التدينين مع بعض،

ولهذا دعت إلى استبعاد الدين من إدارة المجتمع، ولها في ذلك حجج مختلفة، منها أن الدين عنيف وأخرى أنها مختلفان وغيرها، والذي أحدثته هذه الأطروحة الاختزالية هي تفول الدولة وتسيدها، وانتهى هذا التفول على حركة امبريالية دمرت حضارات وثقافات، ولم ينتهي التدمير فقط للعالم، بل امتد إلى داخلها مولدة حربين مدمرتين هما الحرب الغربية الأولى والتي سميت عالمية، وأخرى أشد دمارا منها وهي الحرب الغربية الثانية، وكلاهما بنات الحضارة الغربية وهما نتيجة التسيد، الأخير لكي سيتم تحجيمه لابد من التدين التعبدي، لأنه هو الوحيد القادر على بنات ذات غير متضخمة بفعل التزكية كما طرح ذلك طه عبد الرحمان، ويؤسس لعلاقات محبة كما طرحها إريك فروم، وذات تحررية واعية ثورية ضد كل نزعة تسلطية كما طرحها علي شريعتي.

وكذلك من نتائج التصور النمطي الاختزالي للتدين في بعده التسيدي الطارئ، أنها كما أنتجت تفول الدولة القومية الحديثة، أدت إلى تفول رجل الاقتصاد ورجل السياسة، وهو الإفراز الأخطر الذي نعيشه اليوم، حيث كان التدين التعبدي يمارس رقابة أخلاقية تحجم من تسيد رجل المال ورجل السياسة، وتمنعه من التسيد، وبعد إزاحة الدين من المشاركة في تدبير الشأن العام، انتهى الأمر إلى تفول هؤلاء من رجال المال والسياسة، وهو عينه ما حذرت منه الماركسية ومدرسة فرنكفورت نعوّم تشومسكي وغيرها من المفكرين والفلاسفة، ولهذا فخطورة الاستبعاد العلماني للدين من ساحة السياسة لا يقل خطورة عن التدين التسيدي.



قائمة المراجع:

- Larousse. (s.d.). *dictionnaire de la langue*. paris, France: Larousse.
- wordpower, O. (2008). *dictionary*,. oxfoird: oxfoird university press.
- أبو بكر محمد ابن باجة. (2012). *تدبير المتوحد*. مصر: دار رؤية.
- أرنت, ح (2019). ،. *(ما السياسة*. الجزائر/بيروت: دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية.
- الحسين أبو القاسم الأصفهاني. (2010). *معجم مفردات ألفاظ القرآن*. لبنان: دار الفكر.
- الرحمان ط. ع. (2009). *سؤال الأخلاق*. (4. éd.) بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،.
- إيريك فروم. (2012). *التحليل النفسي والدين*. سورية: دار الحوار،.
- حلاق و. (2019). *تقصير الاستشراق*. لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- شريعتي, ع. (2007). *الإنسان والإسلام*. (2. éd.) بيروت: دار الأمير.
- شميت, ك. (2017). *مفهوم السياسي*. مصر: مدارات للأبحاث والنشر.
- طه عبد الرحمان. (2012). *روح الدين* (الإصدار 2). الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمان. (2017). *دين الحياء*. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع،.
- عبد المجيد عمر النجار. (2006). *فقه التدين* (الإصدار 3). الجزائر: دار قرطبة.
- علي شريعتي. (2007). *دين ضد الدين*. بيروت: مؤسسة العطار الثقافية.
- فخر الدين الرازي. (2012). *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*. مصر: دار الحديث.
- مجد الدين محمد الفيروز آبادي. (2015). *القاموس المحيط، تحقيق عبد المنعم العرقسوسي* (الإصدار 5). سورية: مؤسسة الرسالة.
- محمد أبو القاسم حاج حمد. (2012). *حرية الإنسان في الإسلام*. بيروت: دار الساقى.
- محمد أبو حامد الغزالي. (2004). *إحياء علوم الدين*. مصر: دار الحديث.
- ياسين, ع. ا. (2006). *الدين والتدين*. (2. éd.) المغرب-لبنان: المركز الثقافي العربي.