

الظاهرة الدينية

بين المنهج الوضعي والمنهج اللاهوتي:

دراسة مقارنة

عبد الرحيم بودلال

باحث في علم الاجتماع
المغرب

ملخص:

ينتمي الدين إلى حقل المعرفة الدينية بما هي معرفة مباشرة لها صلة بالوحي، ويقدم تفسيراً لنفسه وغاية من وجوده انطلاقاً من أفكار وعقائد يدعو من خلالها الأفراد إلى الاعتقاد فيه. وبالتالي هو يقدم تفسيراً جوانياً لظواهره في بعد واحد هو البعد الميتافيزيقي، كما يختزن نظرة للعالم من خلال سردية متماسكة يفسر بها الوجود والواقع والتاريخ. في حين أن التدين يرتبط بحقل المعرفة الإنسانية وحقل التجربة الاجتماعية؛ حقل الانفعال والتمثلات والعلاقات. حيث موضوع الدين هو المجتمع والانسان، فالذات هي من تتدين والجماعة البشرية هي من تمارس الطقوس. لهذا يقوم علم الاجتماع بدراسة الدين في شكله الاجتماعي، ولا يهتم بإثبات أو نفي الديانات سواء كانت سماوية أو وضعية؛ لأنه لا يبحث في سؤال الوجود والأصل التاريخي أو سؤال الماهية. بل دوره بالأساس هو دراسة تأثير الديانات على معتققيها وما تشكله من نظم وبنى اجتماعية، ونوع العلاقات التي تتشكل عبر الروابط الدينية. لهذا فالدين بالنسبة له ظواهر اجتماعية ظهرت في سياق تاريخي معين، وليست وقائع غيبية كما يحاول اللاهوت تأكيد ذلك. أما الدراسات اللاهوتية فهي تدرس الظاهرة الدينية من داخل النسق مما يسقطها في الذاتية ولا يسمح لها برؤية كاملة للموضوع، كما تبحث في النصوص المقدسة على أساس أن الغيب هو من يشكل الواقع بكل أبعاده ولا دور للمجتمع والجماعة البشرية في ذلك، وحتى إن حاد المجتمع عن النص المقدس فلا بد من إرجاعه للمثال الأعلى. بهذه الطريقة تشكل صراع بين علم الاجتماع وبعض العلوم الأخرى مثل الدراسات الدينية اللاهوتية والميتافيزيقا وفلسفة الدين وعلم النفس.

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن أهم الاختلافات الاستمولوجية الموجودة بين المنهج الوضعي والمنهج اللاهوتي في تناولهما للظاهرة الدينية، ثم تطرح سؤال الإمكانية في تحقق براديغم العلمنة لعلم اجتماع الأديان على ضوء أطروحات رجوع الديني.

1. مقدمة:

يضع علم اجتماع الأديان حدوداً واضحة ومناهج محكمة في دراسته للظاهرة الدينية، كي يقطع الطريق عن كل تخصص آخر مهتم بدراسة الدين، وذلك وفق القواعد التي وضع دوركايم لدراسة الظاهرة الاجتماعية عموماً، حيث الظاهرة الدينية لا تخرج عن إطار الظاهرة الاجتماعية التي تُدرس في سياقها الاجتماعي. فإما أن تكون جزءاً لا يتجزأ من بقية المجتمع، أو ما يرجع للتأثير المتبادل بين هذا المجتمع وبين المجتمعات التي تجاوره. بحيث المقاربة

الظاهرة الدينية بين المنهج الرضعي والمنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

السوسيولوجية ترفع الموضوع للمستوى العلمي وتعطيه الصبغة السوسيولوجية، أما تفسير الاجتماعي بالنفسي أو الميتافيزيقي فهو حياد عن المنهج السوسيولوجي حسب مؤسسيه.

لقد انتقل السؤال مع فلسفة الدين والإيتيقا وعلم الأديان المقارن والميتافيزيقا من البحث عن حقيقة الأشياء والبحث في الماهية والبحث عن المعنى بطرح سؤال "لماذا"، إلى طرح سؤال "كيف" و"الوظيفة" مع علم الاجتماع، بمعنى: ما الدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات التقليدية والحديثة؟ وما هو نمط الدين الذي يمكن أن يخدم المصلحة البشرية؟ وما هو نوع الدين التي يسائر التقدم المجتمعي في صيغته الحداثيّة ولا يتعارض معه؟

رغم الاختلاف الموجود بين المنهج الوضعي الذي أسسه أوجست كونت وتلميذه إميل دوركايم الذي يسعى للتفسير، وبين المنهج التأويلي الهيرمينوطيقي الذي أسس مناهجه كل من دلتاي وماكس فيبر في علم الاجتماع، والذي يعطي مكانة أكثر للفرد على حساب المجتمع، حيث يسعى إلى الفهم وليس إلى التفسير، وذلك بفهم النشاط الاجتماعي في أفق أوسع من خلال تأويل المعنى الذي يعطيه الفاعل لفعله. إلا أن كلا المنهجين يبحثان في وظيفة الدين وسياقاته التاريخية وليس في امتداداته الغيبة وأصوله الأنطولوجية.

فماكس فيبر من خلال كتابه "البروتستانتية وروح الرأسمالية" حاول البحث في القيم المشكّلة للنظام الرأسمالي والمتصالحة مع العلمانية، وهي القيم الداعمة للعمل والمشجعة على التقشف والاستثمار، فوجد أن للقيم البروتستانتية دوراً مهماً في دعم السلوك الاقتصادي العقلاني، لهذا كانت البروتستانتية حسب فيبر هي المنتج الأساسي للنشاط الاقتصادي في أوروبا الغربية.

كما أنه كان بمقدور النص المقدس للديانات الغنوصية أن يتوافق مع الواقع كما عملت على ذلك البروتستانتية الكالفينية من خلال الإصلاح الديني، حينها كان بمقدور الباحث في علم الاجتماع أن يهتم بالنص أكثر لأنه محدد للواقع وصانع له وفق تأويل معين. إلا أن الجمود الذي أصاب أغلب المذاهب والمدارس الدينية هو من وسع الفارق أكثر. حيث أن الاختلافات الجوهرية بين الدين والعلوم الاجتماعية تُحدد بالخصوص في كون الدين ينطلق من مثل علياً يريد الوصول إليها من أجل مجتمع يوتوبي، بينما علم الاجتماع يكرس الوضع القائم من أجل الاستقرار والنظام.

لا تطمح هذه الدراسة التنظير لمنهج جديد في فهم الظاهرة الدينية ومقاربتها من زوايا متعددة، منهج يجمع بين الظاهرة في تشكيلاتها الاجتماعية في الواقع وبين اللاهوت. ولا تهدف لنقض منهج على حساب منهج آخر، فلكل منهج سلبياته وإيجابياته. حيث الدين جاء في سياق وواقع إجماعي معين وهو ما عبر عنه ابن خلدون بأن العرب لا

يصلحون إلا بدين. بينما تم إصلاح المجتمعات الغربية بإعمال العلوم الحديثة ومنها علم الاجتماع، وتم تجاوز مجموعة من الاختلالات والانحرافات الجماعية، وكان علم الاجتماع بمثابة أداة في يد الفاعلين الاجتماعية من أجل القيام بإصلاحات وتدخلات مهمة في المجتمع. وتمت القطيعة الاستمولوجية مع الدين كونه يشكله عقبة أمام تقدم المجتمعات.

لهذا ما نود القيام به في هذه الدراسة الأولية هو تسليط الضوء على جوهر التناقضات التي تشكل الاختلاف في زوايا النظر والتصورات حول موضوع الدين والتدين، والكشف عن أهم الفروقات والاشكالات الاستمولوجية التي يختلف حولها كل من المنهج الوضعي والمنهج اللاهوتي في تناولهم للظاهرة الدينية. فالدين بما هو معتقد وإيمان ذاتي وتجربة فردية جوانية يحقق الخلاص والميز والجوهانية. أما التدين بما هو ممارسة مجتمعية طقوسية تشكلت في سياق تاريخي معين وتطورت عبر الزمن وتغيرت بفعل الاحتكاك بثقافات أخرى، لهذا يحاول التدين أن ينتزع من الدين قدسيته اللاهوتية ويجعل منه ظاهرة وضعية قابلة للقياس وقابلة للفهم. حيث الدين من منطلق علم الاجتماع ما هو إلا نشاط اجتماعي ليس إلا، عكس ما يعتقد المتدين أن له امتداداً غيبياً. حيث "الفهم السوسيولوجي لا يتمثل كما تقول دومنيك شنابر في فهم مسارات البشر بطريقة حدسية ووجدانية. إنما جعل هذه المسارات مفهومة في إطار مشروع للمعرفة الفكرية والعقلانية".⁽¹⁾ لهذا تسعى هذه الدراسة لتفكيك المفاهيم الاستمولوجية والأنطولوجية من أجل فهم عميق للفروقات المنهجية بين الدراسات الدينية أو اللاهوتية وبين الدراسات السوسيولوجية، وطرح كل ذلك من منظور إشكالية الذاتي والموضوعي في دراسة الظاهرة.

كما لا تغفل الدراسة جانباً مهماً من "عودة الديني" أو ما يعرف بالنزعة الدينية الجديدة، وما أحدثه من نقض لأطروحات العلمنة الكلاسيكية. لأن المنهج الوضعي جاء نتيجة صراع طويل بين الدين والعلم انتهى بإقصاء الأول. إلا أن رجوع الديني للمجال العام قوض النظريات التي كانت تقول بنهايته أو خصصته⁽²⁾ بفعل نظريات التحديث والعلمنة. مما يطرح سؤال إمكانية العلمنة بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة ومنها علم الاجتماع مع عودة الديني.

2. الفرق بين المنهج الوضعي والمنهج التأويلي في دراسة الظاهرة الدينية:

(1) ليجيه دانيال هيرفيه، وليام جون بول، سوسيولوجيا الدين. ترجمة: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2005. ص 89.

(2) أي عزل الدين في المجال الخاص، وحصره في حريات الضمير والمعتقد وإبعاده عن الشأن العام.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

نظرت الفلسفة الحديثة من خلال ما كتبه سبينوزا وجون جاك روسو وأجسيت كونت في سيرورة فكرية وتراكم علمي لدين طبيعي يتماشى مع الأسباب الاجتماعية ولا يعترض عليها، دين غير مقاوم للواقع ولحركة التاريخ كونه لا يفرض نظاماً مثالية مسبقة، بل هو دين يتماشى مع الأسباب المادية التي تتشكل منها الظاهرة الاجتماعية. وقد تأثر علم الاجتماع بهذه الأطاريح التي سبقته وتغذى في جزء كبير عليها. كما أن لعلم الاجتماع فلسفته التي انطلق منها حيث يقول دوركايم: إن لشخصية الانسانية هي الشيء الخلق بالتقديس وإن لها حق التبجيل الذي كان للمؤمنين في كل الأديان يُكنونه لإلههم، ولقد عبرنا نحن عن هذه البديهية حين جعلنا من فكرة الانسانية غاية وأصلاً للوطن.⁽¹⁾

كما جاء علم الاجتماع في سياق التغيرات التي عرفت المدينة الحديثة، والتي تحول إلى مختبر اجتماعي بعد نزع القداسة عنها، الذي استدعى تدخل العلوم الحديثة لفهم الظاهرة. كما تطلب الوضع القيام بتدخلات من طرف علم الاجتماع من أجل تغطية الفراغ الذي تركه تراجع الديني. يذكر جورج زيمل أن التحدي الذي يواجه الإنسان بعد نزع السحر عن العالم هو تنظيم العالم وفق قوانين مدنية تنتمي إليه وليس خارجاً عنه، حيث يوضح أن الذهنيات التي يجب أن تتولد داخل المدينة لا بد أن تكون من إنتاج المدينة نفسها، بعيدة عن مؤثرات الدين والتراث وكل أنواع اللاهوت، فالمجتمع ليس شيئاً آخر غير تمثل المجتمع نفسه، حيث "إن المجتمع هو الوحدة الموضوعية التي لا تحتاج إلى ملاحظ خارج عنها"⁽²⁾.

يسعى علم الاجتماع عموماً إلى دراسة وفهم العلاقة بين الأسباب والمسببات التي تشكل ظاهرة بعينها، المسببات التي تنتمي لهذا العالم وليس خارجه، لهذا يجب دراسة الظاهرة كشيء *Comme chose* وبما هو اجتماعي حسب دوركايم. يضيف المنهج التأويلي إمكانية البحث في المعنى الذي يعطيه الفاعل الاجتماعي لهذا الفعل، وهو الإضافة التي لم تتعمق فيما المدرسة الوضعية بقيادة أوجيست كونت ودوركايم. فهو من جهة يحاول معرفة الأسباب والعوامل التي أدت لتلك الأفعال، ومن جهة ثانية فهم المعاني والدوافع الذاتية والنوايا والمقاصد التي انبثقت عنها تلك الأفعال. فالمدرسة الوضعية تحاول فهم السبب من أجل تعميم التفسير لتلك الظاهرة على ظواهر أخرى، ومدرسة الهيرومينوطيقا تنظر للفعل الاجتماعي أنه يحمل صفة العقلانية ومنبثق من تصور قبلي واضح، وأن الفعل الاجتماعي هو فعل عقلائي يمكن فهمه والتنبؤ به. عكس الطرح الوضعي الذي يرى أن الفرد ضعيف أمام المجتمع وخياراته محدودة، حيث المجتمع أكبر من مجموعة أجزائها. حيث الجماعة أو المجتمع تتشكل من عقل جمعي غير عاقل هو

(1) دوركايم إميل، التربية الأخلاقية. ترجمة: السيد محمد بدوي. المركز القومي للترجمة 2015. ص 104.

(2) جورج زيمل، الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للوسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم حسن احجيج، مؤسسة رؤية للتوزيع والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى 2017. ص 73.

الظاهرة الدينية بين المنهج الرضعي والمنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

من يحدد سلوك الافراد ويتحكم فيهم. حيث يعرف دوركايم العقل الجمعي أنه مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أعضاء مجتمع واحد تكون نظاماً محدداً له حاجياته الخاصة ويمكن أن نسميه بالضمير الجمعي أو المشترك⁽¹⁾.

يعترض المنهج الوضعي على فكرة المرور من اللاهوت إلى الواقع، لأن مستويات المرور داخل النظرية البنيوية تتم فقط من الماكرو الى ماكرو آخر، حيث أن البنية هي التي تتحكم في المجتمع ولا وجود للميكرو. بينما يعطي المنهج التأويلي إمكانية لهذا الانتقال؛ إما الانتقال من اللاهوت الى الواقع، أو النفسي الفردي إلى الاجتماعي البنيوي. فماكس فيبر جعل من النص المقدس أثراً على الاقتصاد الرأسمالي، وهذه المقاربة مغايرة للبنيوية الوظيفية.

تتيح الدراسة التي قام بها ماكس فيبر حول "القيم البروتستانتية وروح الرأسمالية" إمكانية العبور من الميكرو إلى الماكرو، حيث تم الانتقال من الأخلاق البروتستانتية إلى نظام اقتصادي، وتحولت الرموز والحمولات اللاهوتية الى واقع مادي ملموس، فتم الانتقال من الأخلاق الدينية إلى سلوك بشري منظم عقلائي. إلا أن دراسة فيبر تطرح لدى بعض الباحثين إشكالية التحول من النفسي الى المادي، أو من الميتافيزيقي إلى الواقعي⁽²⁾، عكس المنهج الماركسي المادي الذي يرى أن التحول يتم من البنية التحتية التي يتحكم فيها الاقتصاد الى البنية الفوقية التي تشكل الدين والوعي، فالواقع هو من يصنع القيم، وقيم الطبقة البرجوازية مختلفة تماماً عن قيم البروليتارية. كما أن المنهج الوضعي لا يعترف بما هو نفسي وباطني، فقط بما هو اجتماعي. بمعنى أن كل سلوكيات الناس لا تتعلق بدوافع داخلية وتأثيرات باطنية، بل فقط بتأثيرات مجتمعية. فالفرد ما هو إلا مرآة للمجتمع، والمجتمع هو من يصنع الأفراد في قوالب معدة سلفاً.

يطرح الباحث علي جعفري في دراسة بعنوان "الميكرو-ماكرو: في إلزامية تبيان آليات الانتقال" إشكالية تحويل المعتقد الفردي وما هو نفسي إلى ما هو سلوك وفعل جماعي، حيث "أن روح الرأسمالية هي في الآن ذاته خاصية فردية واجتماعية، فإن فيبر لم يفلح في إظهار كيف تنتقل من معتقدات فردية إلى المعايير الاجتماعية، ولم ينجح في الإقناع بأهمية تلك المعايير للممارسة الرأسمالية"⁽³⁾. لهذا يطرح علم الاجتماع عموماً صعوبة العبور بما هو قيمي

(1) دوركايم إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي. ترجمة: حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الرواية. بيروت. الطبعة الأولى 1982. ص 99.

(2) جعفري علي، الميكرو-ماكرو: في إلزامية تبيان آليات الانتقال. مجلة عمران العدد 33.

(3) نفسه. ص 55.

رمزي إلى ما هو مادي اجتماعي، فتحول القيمة أو الفكرة إلى سلوك مجتمعي يتطلب شروط وظروف اجتماعية معينة.

إلا أنه رغم أن ماكس فيبر استطاع أن يدخل اللاهوت الغيبي إلى مجال السوسيولوجيا، فإن ذلك ليس اعترافاً منه باللاهوت، بل فقط بتجلياته الاجتماعية التي أغفلتها المدرسة الوضعية، كما أنه بحث عن آليات العقلنة في المجتمعات الحديثة والتي تساهم في نزع السحر عن العالم، كما قدم في سياق آخر وضمن أطروحات نزع الأسطورة عن الرموز؛ موضوع الكاريزما كانتقال من النبي المجدد للاهوت إلى الكاريزما المحددة للسياسة الوضعية، حيث الشرعية التقليدية جزء منها يحتوي الكاريزما، وهي بمثابة أداة للتمايز بين الديني والسياسي.⁽¹⁾

تأتي الدراسات اللاهوتية في الدرجة الثالثة بعد الوضعية والتأويلية، حيث تتبنى مبدئياً الاعتقاد في الغيب ثم تحاول فهم الظاهرة الدينية، مما تجعل الباحث يُخضع كل ما هو واقعي إلى ما هو غيبي، حيث أن الغيب هو من يصنع الواقع وليس العكس. من جهة لأن النظم الدينية هي أخلاق ومثل يسعى دعائها لتجسيدها على أرض الواقع، في هذه الحالة يتحول الباحث الذي يحمل قيماً مسبقة والمُشبع بالذاتية إلى داعية لمثل ونظريات أخلاقية. ثم من جهة أخرى أن المعتقد بدين معين يحاول أن يفسره الظاهرة ما أمكن من داخل النسق وليس من خارجه. في هذه الحالة سنخرج عن المفهوم العام الذي عرف علم الاجتماع نفسه به، حيث يدرس الظواهر الاجتماعية في شكلها الخارجي الموضوعي، لأن الذاتية انغلاق بينما الموضوعية انعتاق. وبهذا الشكل لن نكون أمام دراسات سوسيولوجية كما تحدد نفسها، بل سنكون أمام دراسات لاهوتية. قد يفيد في فهم الموضوع أكثر هو محاولة إيجاد توليفة بين هاذين النوعين من الدراسات ما يقوم به دعاة إسلامية العلوم الاجتماعية أو إسلامية المعرفة عموماً، أو ما يحاول علم الكلام الجديد القيام به في محاولة لدراسة الدين والتدين من الداخل والخارج في الآن نفسه.⁽²⁾

(1) أنظر: نجم نصر جعفر، فصول في سوسيولوجيا الدين، كاريزما النبوة عند ماكس فيبر. دار الرافدين، الطبعة الأولى 2016. ص 21.

(2) انطلقت في العالم الإسلامي مجموعة أبحاث ودراسات في محاولة لإيجاد توليفة بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة، ومحاولة لأسلمة المناهج والعلوم الحديثة. وأطلق مجموعة من المراكز البحثية وعلى رأسهم المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشاريع بحثية فيما يسمى بـ "أسلمة المعرفة" أو "إسلامية العلوم الاجتماعية"، وكتب كتب كثيرة في موضوع علم الاجتماع منها كتاب الباحث محمد أمزيان "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارضة". كما كتب آخرون خصوصاً المفكرين الإيرانيين لأهم متقدمين في الموضوع أمثال علي شريعتي وعبد الكريم سروش بخصوص إعادة تعريف الوعي وحدوده. كما أن هناك محاولات لإحياء علم الكلام بنسخة جديدة من أجل الاستفادة من المناهج الحديثة في قراءة التراث الإسلامي، خصوصاً ما يقدمه المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي من خلال المجلة التي يشرف عليها قضايا إسلامية معاصرة.

إن دراسة ماكس فيبر للدين لا تتعلق بوجود دين أحسن من دين، بل يتعلق بدور الدين الذي يمكن أن يلعبه في خدمة العقلنة وتقدم البشرية، يستعمل ماكس فيبر مفهوم "نزع السحر عن العالم"، في توضيح أن تفسير الحياة والطبيعة من اختصاصات الانسان وليس جهة أخرى متعالية.⁽¹⁾ لهذا البحث في القيم البروتستانتية كان من منطلق البحث عن دين يوافق الحداثة في سيورتها التقدمية ولا يتعارض معها، فالخيرية والأفضلية في هذا المعطى هو الوظيفة التي يقوم بها الدين في خدمة المشروع الليبرالي، ولا يتعلق الوضع بمدى جوهرانية هذه القيم ومدى صدقيتها أو نبوءتها. لهذا في اعتقاده أن القيم البروتستانتية العلمانية هي الأحسن من بين جميع القيم، لأنها كانت سبباً في ظهور الرأسمالية. فالدين فالنسبة لفيدر وضعي وإجماعي وليس لاهوتي غيبي، فهو يتحدد من خلال تجلياته وليس كما يدعو له الله أو المسيح أو كما وصل للأتباع.

أما من الجانب اللاهوتي ومن خلال الإسلام مثلاً؛ فمصادر التشريع في المذاهب الأربعة هي القرآن والسنة والاجماع، على أن النص الديني هو الذي يحدد الواقع، حيث يحاول أن يجعل من الواقع شيئاً مماثلاً له، وبذلك يتحقق مراد الله في الكون، ويكون الواقع وفق ما أراد الله لا ما أراد البشر. رغم أن النص الديني يحتمل قراءات متعددة إلا أن الفقيه أو المفسر يقدم قراءة واحدة على أنها هي الصحيحة وهي من تمثل شرع الله، وقد تكون هذه القراءة منحازة أو مؤدلجة، كما أن منع الاجتهاد في وحصره في المذاهب الأربعة جعل الهوية تتسع أكثر بين النص والواقع. إلا أنه لدى بعض المفكرين اللاهوتيين مثل عبد الكريم سروش الذي قسم الدين إلى ذاتي وعرضي، حيث العرضي يرتبط بواقع معين وظروف اجتماعية وفرتها البيئة والجزيرة العربية التي نزل فيها الوحي، والذاتي هو الخالص لكل زمن ومكان وهو ما يجب التشبث به والامتنال له.⁽²⁾ كما أن أغلب النظريات التي حاولت إعادة قراءة التراث بمناهج علمية حديثة وقدمت قراءات معاصرة للقران الكريم، حافظت على جزء من الغيبي في أطروحاته ولم تدحض كل الوحي. إلا أن الموضوع مع علم الاجتماع يجعل السياق هو المحدد، ومن التجربة والملاحظة البسيطة هي القياس، وينفي كل وجود غيبي للدين.

3. الفرق بين الذاتي والموضوعي في فهم الظاهرة الدينية:

كل عصر يسمى بالطابع الذي يغلب عليه، مثل عصر الأنوار وعصر العقل وعصر الأسطورة وعصر اللاهوت، وسمي العصر الحديث بعصر العلم الوضعي، في تقسيم لتاريخ المجتمعات قام به أكبر المؤرخين وهو

(1) فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011. ص 149-205

(2) لمعلومات أكثر يمكن الاطلاع على كتاب عبد الكريم سروش بعنوان: بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القباجي. منشورات الجمل. الطبعة الأولى 2009.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

أوجيست كونت، حيث أن البشرية مرت بثلاث مراحل كبرى؛ وهي عصر الأسطورة حيث كانت تفسر الظواهر بقصص وسرديات خيالية لا تستند لمبدأ العلية، وعصر اللاهوت والميتافيزيقا حيث سيطرت الفكرة الدينية والعقل المجرد على الفهم، وعصر العلوم الوضعية حيث سيطر العلم الطبيعي والمنهج الوضعي على جميع العلوم. من هنا بدأ الاختلاف أو الصراع بين الدين والعلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث لا يعترف أحدهما بالآخر، وقد ازداد الصراع مع غياب إصلاح ديني ومراجعات مهمة، ومع تمركز العلم الوضعي على نفسه وعدم انفتاحه على مناهج جديدة. حيث قطع مع الدين وانتهى إلى موضعيته أو تحييده، بينما الدين نفسه لا يعترف بالدراسات المادية التي اختزلت المجتمع في بعده الاجتماعي.

إن أهم درجات الإخلاف هي بالأساس حول مفهوم الموضوعية والذاتية، حيث يقتضي الدين دراسة الظاهرة من الداخل وإقحام الذات المعتقد في الموضوع، بينما العلوم الإنسانية قطعت مع الذاتية لصالح الموضوعية. بحيث لا يمكن أن نصف شيئاً ما بالعلمية إلا إذا كان يتبنى المناهج الحديثة التي تعتمد الموضوعية والقطيعة الاستمولوجية، والتي تفسر الظواهر من منظور اجتماعي وليس منظور غائي أو أسطوري، وتحاول "بناء المشترك الإنساني على أساس عقلي سياقي وليس على أساس ديني".⁽¹⁾

إن الفرق بين العلم والدين هو فرق بين محاولة تحقيق الموضوعية أو تعمد الوقوع في الذاتية، حيث تقتض الوضعية رؤية الظاهرة من الخارج بأخذ مسافة كافية لكيلا يتأثر الباحث بموضوعه، أما الإيمان بالظاهرة يجعل الباحث ينطلق مسبقاً من توجهات معينة قد تكون أيديولوجية إلى حد ما تحجب الفهم الصحيح وتمنع البحث الأمبريقي والرؤية الكاملة للموضوع. يختزن علم الاجتماع نظرة معنية للإنسان تقوم على أساس أن البناء الداخلي للإنسان مكون فقط من مادة عضوية منسجمة، ويهمل الجانب النفسي والشعوري والإرادة لدى الإنسان، كما يستبعد الجانب الميتافيزيقي والماورائي. حيث "يلغي دوركايم كل التفسيرات النفسية والفردية للظاهرة الدينية، بل يرد كل الأسباب لما هو اجتماعي جماعي"⁽²⁾.

كما أن الاختلاف أيضاً يكمن في نظرة الدين والعلم لمفهوم النظرية العلمية، فالدين يرى أن الحقائق مطلقة نهائية تسري على كل العصور والأزمنة وهي ملازمة لهم لأن مصدرها واحد وثابت. بينما ترى العلوم الإنسانية أن النظرية العلمية نسبية وقابلة للنقد والتصويب وفق المنهج الديالكتيكي. حيث يقدم الدين في الغالب حقائق حتمية يصعب

(1) أمزيان محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1991. ص 40.

(2) روجي باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم. مكتبة الانجلو المصرية. ط 1. 1951. ص 14

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

الخروج عنها ما لم يتم إحداث مراجعات وإصلاحات جذرية، بينما العلوم الحديثة تراكمية. حيث جوهر الاختلاف بين نظرة الدين لنفسه ونظرة علم الاجتماع له في "رؤية العالم *vision du monde*" لكل واحد منهما. حيث يقدم الدين قصة وسردية متماسكة حول أصل الكون واللاهوت والإنسان والطبيعة، ويحدد نظام اجتماعي معين وطريقة في العيش. بينما الحداثة بأدواتها المعرفية تقدم أيضاً رؤية للعالم، وكون علم الاجتماع ابن الحداثة فإنه يختزن رؤيتها وموقفها من الدين اللاهوتي. لهذا تُنظر الحداثة لدين يتماشى مع العقلنة ولا يعرقل حركة تطور المجتمع. فالدين اللاهوتي يقلل من الحرية ويفرض نمطاً جامداً من النظام ولا يتطور، عكس النظرية العلمية التي يوطرها التراكم العلمي.

كما أن العلم الوضعي يعتمد على الحواس والتجربة والملاحظة كمصدر للمعرفة، حيث "ومهما يكون فإن الظواهر الاجتماعية "أشياء" ويجب أن تدرس على أنها "أشياء". وإذا أردنا أن نبرهن على صدقية هذه القضية فلسنا في حاجة لدراسة هذه الظواهر دراسة فلسفية)... (ويكفي في هذه الحالة أن نعلم أن هذه الظواهر هي المادة الوحيدة التي يمكن اتخاذها موضوعاً لعلم الاجتماع".⁽¹⁾ حيث إن الباحث لا يستطيع أن ينهج منهاجاً آخر غير اعتبار الحواس مصدراً للمعرفة، ولن يستطيع أن يتحرر من الأفكار الشائعة والأفكار التي تعبر عن هذه معاني مسبقة إلا إذا جعل الملاحظة والتجربة هي المعيار الوحيد لملاسة الواقع. بينما تستعمل الدراسات اللاهوتية العقل المجرد والتأمل والنصوص المقدسة.

يتجلى الفرق أيضاً في دراسة الظاهرة الدينية في التباين الموجود بين المثاليين والوضعية، فالتفكير المثالي يطرح تصورات ورؤى ونظريات أخلاقية تسعى للخروج من الوضع القائم إلى وضع أفضل. حيث النموذج المثالي هو نموذج يوتوبي يستعمل الفكر والتجريد من أجل تشخيص الواقع وفهم ظاهرة معينة، فهو ينطلق محملاً بقيم ومعايير قلبية من خلالها يحاول فهم الواقع الذي عليه سيبني مشروعاً مجتمعياً جديداً قد لا يكون موافق تماماً لكل ما هو إمبريقي موضوعي. أما العلوم الاجتماعية لا تبحث في الظاهرة من منطلق مفارق لأنه ليس ذلك دورها، بل تبحث في كل ما هو اجتماعي من منطلق تبرير الفعل والبحث عن المعنى، حيث المعنى قد يختلف بين الباحث والمبحوث لأن الباحث يمتلك أدوات مغايرة.

تختلف هوية الباحث عن هوية المبحوث؛ حيث الأولى تسعى إلى الفهم والتفسير عن طريق التفكير والاستقراء، بينما الثانية تسعى إلى الاعتقاد والإيمان إما عن طريق التصديق أو التكذيب، لهذا يوجد علاقة ثلاثية تجمع كل من

(1) دوركايم إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة محمود قاسم، السيد محمد البدوي. دار المعرفة الجامعية 1988. ص 90.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

الباحث والمبحوث والظاهرة قيد البحث، حيث "هوية الباحث المقصود التثبت منها هنا لا تنبع من واقع فعالوي اختصاصي، بل من كونها ضمناً لفصل الذاتي عن الموضوعي في شأن الرؤى البحثية وفي شأن مرجعية هذه الرؤى؛ لأن خلل الذاتي والموضوعي لا شأن له بتأهيل الباحث معرفياً بقدر ما هو ناتج عن اشتباك قائم يقع بين الباحث من ناحية وقضاياها البحثية من ناحية ثانية ورؤيته ومعتقداته الذاتيتين من جهة ثالثة".⁽¹⁾ بمعنى أن هوية الأول تختلف عن الثاني ويختلف تموقع الظاهرة من الاثنين معاً، فالظاهرة تحيط بالمبحوث وتمارس عليه تأثيراً، بينما هي بالنسبة للباحث خارجة عنه، وقد تمارس عليه هي الأخرى نوعاً من السلطة المعرفية أو الأيديولوجية من خلال ما تحمل من قيم ومفاهيم ومعان مسبقة راكمتها المعرفة تحجب عنه الفهم الصحيح.

إن ذهنية المبحوث متعلقة بالمادة وبما وراء الطبيعة في نفس الآن وغير منفصلة عنهما، بينما ذهنية الباحث ذات بعد واحد متعلق بالاجتماعي فقط الذي يفرضه طبيعة المنهج العلمي. هذه المفارقة بين الباحث والمبحوث هو ما يجسده الاختلاف في الوضعية بين البابا كونه المعتقد بالدين البروتستانتية والذي يحاول ما أمكن دعوة الناس للانتماء إليه، وما يمثله عالم الاجتماع ماكس فيبر من كونه الباحث في ظاهرة البروتستانتية الكالفينية، حيث يقوم البابا فرديريش نعومان بدعوة ماكس فيبر للحضور للطقس الكنسي خصوصاً لما رأى منه من اهتمام بالموضوع، إلا أن ماكس فيبر يجيبه بالآتي: "إنني لا أتمتع على الإطلاق بأذن موسيقية دينية، وليست لدي حاجة ولا قدرة على أن أشيد داخلي أي صرح روحي. لكن وفقاً لفحص ذاتي دقيق فإنني لست ضد أي دين ولست ملحداً".⁽²⁾ فالدين بالنسبة لماكس فيبر مثله مثل الموسيقى والأدب لا يحدث أي فارق، لكن بالنسبة للبابا فهو مختلف وذو جوهر ويحقق الفارق اتجاه كل الموضوعات.

يتسلح الباحث بمجموعة من الأدوات والمناهج الاستعمولية تجعله يتخذ مسافة كافية بينه وبين الموضوع قيد الدراسة، ثم هو محمل مسبقاً بنظريات ومفاهيم علمية سبق أن قدمت تفسيراً لتلك الظاهرة أو ظاهرة قريبة منها، وهو في تفسيره سيتبنى إما البنيوية الوظيفية أو المادية أو التوليدية أو التفاعلية الرمزية...، وهي النظريات الموجودة والتي يمكن من خلالها فهم الواقع. بينما المبحوث هو في صميم الظاهرة وفاعل فيها ومعتقد بها. فمثلاً في قضية الصلاة وفي محاولة للجواب على سؤال: لماذا المتدين المسلم يؤدي الصلوات الخمس؟ قد يجيب المبحوث "الله أمرنا بذلك"، ولكن هذا "الله" في اعتقاد الباحث هو "غير موجود"، فليس تمت بتعبير دوركايم غير ما هو اجتماعي، لذلك

(1) أحمد عبد الله عمر الأمين، منزلة التأويل في منهجية البحث العلمي، نقد العقلانية للنبذة بين الباحث والمبحوث في التفكير الغربي. ضمن: اللاهوت المعاصر دراسات نقدية. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية. العدد 6. ص 12-13

(2) ليحيه دانيال هيرفيه، وليام جون بول، سوسيولوجيا الدين. م. س. ص 84.

يسعى الباحث لفهم الأسباب الموضوعية الذي تجعل هذا الفرد يقيم الصلاة، فيرجع ذلك مثلاً إلى الإحساس بالانتماء ودفئ الجماعة المؤمنة، أو مخافة النبذ، وهي كلها أسباب مادية تنتمي لهذا العالم. هنا تختلف زوايا النظر بين الباحث بما يتسلح به من منهج إمبريقي، وبين المبحوث بما هو مؤمن بظاهرة معينة.⁽¹⁾ يقول دوركايم في هذا الصدد "ففي الحقيقة إن المثل الأعلى في مجال القيم على التخصيص، لا يعمل لخدمة الواقع، وإنما عمل لخدمة نفسه... إن المثل الأعلى إن لم يعتمد في الحقيقة على الواقع، فإنه لا يمكن أن يجد من الأسباب والشروط ما يجعله أمراً معقولاً"⁽²⁾. بمعنى أن علم الاجتماع لا يقوم بخلق المثل بل العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره وفق سياق تاريخي واضح.

4. بين مفهوم الدين ومفهوم الدين:

ينتج عن تلك الفروقات والاختلافات السابقة تمييز واضح بين مفهومي الدين والدين، ذلك أن كل منهما يتخذ صفته بناءً على الخصوصيات المعرفية والواقعية التي تميزه. حيث ينتمي الدين إلى حقل المعرفة الدينية بما هي معرفة مباشرة لها صلة بالوحي، ويقدم تفسيراً لنفسه والغاية من وجوده انطلاقاً من الأفكار والعقائد التي يدعو من خلالها الأفراد إلى الاعتقاد فيه. كما يقدم الدين نظرة للعالم من خلال سردية متماسكة يفسر بها الوجود والواقع والتاريخ. في حين أن الدين يرتبط بحقل المعرفة الإنسانية وحقل التجربة الاجتماعية، إنه حقل الانفعال والتمثلات والعلاقات. غير أن الدين بما هو تجربة فردية يحمل في أبعاده بعض خصائص الدين، خصوصاً في الجانب المرتبط بالطقوس والممارسات. إلا أنه يختلف عن الدين من حيث كون الدين مرتين بالتأويل الاجتماعي للدين، وأيضاً بالتأويل الخاص بالأفراد، انطلاقاً من خضوعه لطبيعة اختياراتهم الناتجة عن حاجاتهم، وأيضاً لطبيعة اختلاف أنماط الشخصية.

يدرس علم الاجتماع الدين في تمثلاته الاجتماعية وتشكلاتها الظاهرية وليس في شكله الميتافيزيقي، لأنه بحسب دوركايم يصعب الإحاطة بالميتافيزيقي فهو مبهم ومتغير وبالتالي يصعب الإمساك به، كما أنه يمثل صورة

(1) يقدم الباحث عبد الغني مندوب تفسيراً لقلّة المؤدين لصلاة الصبح فيرجع ذلك لأسباب لوجستكية من غياب للحمامات المدفئة والماء الساخن... حيث يقول: بيد أننا نرجح كفة فرضيات التي لا تخلو من نزعة راديكالية التفسير، ونميل إلى الاعتقاد أن الظروف المعيشية الصعبة للمبحوثين المتمثلة في غياب الماء والكهرباء، غياب قنوات الصرف الصحي التي تحول دون تحقيق الطهارة، والتي تشكل عاملاً مثبطاً لرغبة المبحوثين في أداء دينهم. أنظر: مندوب عبد الغني، الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للدين في المغرب، الطبعة 2، 2010. إفريقيا الشرق. ص 130

(2) دوركايم إميل علم اجتماع وفلسفة. ترجمة حسن أنيس، مكتبة الانجلو المصرية ط 1. 1966. ص 154

للواقع وليس الواقع من يمثل صورة للغيبي، لهذا دراسة الواقع أولى من دراسة اللاهوت؛ بمعنى "ليس أن تعبر عما يكون استثنائياً وغير طبيعي في الأشياء وتفسر، بل العكس من ذلك، أن تعبر عما يكون فيها ثابتاً ومنتظماً وتفسره"⁽¹⁾.

ويركز ماكس فيبر على المعنى الذاتي أو المعنى المعاش من طرف الفاعلين الدينيين، بمعنى أنه يعطي اهتماماً أكثر للدوافع والغايات والمقاصد التي ينطلق منها المعتقد بدين معين، "لهذا نجده يقول في كتابه نظرية العلم: إن العلم الاجتماعي الذي نقترح أن نطبقه إنه علم الواقع أو الحقيقة، لأننا نبحث ونحاول فهم حقيقة الحياة التي تحيط بنا والتي نتموقع داخلها."⁽²⁾

ولّد الاختلاف بين الدين والتدين مثلاً في المجتمعات الإسلامية؛ "إسلام فلاسفة وإسلام متكلمين وإسلام فقهاء وإسلام سنة وإسلام شيعة وإسلام خواص وإسلام عامة وإسلام الأوائل وإسلام المتأخرين... الخ. أي إنه ثمة تصورات عديدة للإسلام فرضتها طبيعتها الانتماءات المعرفية والأيدولوجية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمسلمين."⁽³⁾ وهو ما يعبر عنه علم الاجتماع بأنماط التدين المختلفة. إلا أنه ليس هدف "المقاربة العلمية للوقائع الدينية أن تنتقد التعبيرات الدينية في إطار نظرية ما لإدانة الدين، بل أن تفسر بوصفه ظاهرة اجتماعية."⁽⁴⁾

يثير تطبيق الدين في مفهومه المتعالي بما هو نصوص مقدسة في واقع اجتماعي معين مجموعة من الأسئلة المتعلقة بعلاقة الدين بالواقع والثقافة المحلية السابقة عليه، حيث أن التدين هو فهم لتزليل الدين في ظروف وسياق معين. لهذا تطرح إشكالية الاختلاف الموجود بينهم المفهومين قيام أحدهم على حساب الآخر، بحيث الدين يلغي بالضرورة مفهوم التدين على أنه منتج خالص يتم تطبيقه من طرف معتقيه بشكل أرثوذكسي، أما التدين فهو يرى أن الدين هو مزيج من نصوص دينية وثقافة محلية وتأويل معين؟ لهذا تبحث الدراسات الأنثروبولوجية في امتزاج الدين عبر التاريخ مع مكونات أخرى مثل الأسطورة أو السحر، وأنه لم يبق ديناً خالصاً ونقياً. إلا أن بحثنا في هذا المحور سيكون حول المفهومين من منظورهما الاجتماعي، وليس بحثاً أنثروبولوجياً متعلقاً بتشكلات الدين في بيئات مختلفة، وليس بحثاً يتعلق بالتحقق من النصوص المقدسة بما هي تخصص علم الفيلولوجيا.

(1) دوركايم إميل، الاشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة رندة بعث. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى 2019. ص 39.

(2) عدنان إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. منتدى المعارف، الطبعة الأولى 2013. ص 84.

(3) لسود منجي، إسلام الفلاسفة. دار الطليعة. ط 1. 2006. ص 4.

(4) هيرفيو ليحيه دانيال، ويلام جان بول، سوسيولوجيا الدين مقارنة كلاسيكية. ترجمة يوسف طاهر الصديق. مكتبة التنوير. الطبعة الأولى 2018. ص 24.

كل هذه الاختلافات السابقة ولدت إشكاليات تحاول البحث في الاختلاف الموجود بين الدين عن التدين من منطلق سوسيولوجي، وطرحت عند الأنثروبولوجيين علاقة الثقافة بالدين؛ وهل الدين جزء من الثقافة أم خارج عنها؟⁽¹⁾ وهل الأسبقية للديني أم للثقافي؟ إذا كان الدين هو الثقافة يصبح التداخل بين الحقيقتين وظيفياً ومنتجاً للمعنى بشكل مؤقت وتاريخي. يذهب المذهبان إما إلى اختزال الثقافة كلها في الدين، أو إدخال الدين كله وسط الثقافة، لهذا حسب عبد الغني عماد: "في الحالتين سيبقى التوتر بين الحقيقتين ولن يؤدي ذلك إلى إنتاج "دين محض" مستقل عن الثقافة أو "ثقافي خالص" مستقل عن الدين".⁽²⁾

يجسد الدين والتدين جوهر التباين بين التعالي والمحيثة، حيث "التدين هنا هو الايمان المعيش، أو الطريقة التي يعبر بها المؤمن عن علاقته بالدين، إنه التجربة المعيشية هو أيضا الطريقة التي يتموضع بها المرء كمؤمن اتجاه العالم الخارجي".⁽³⁾ أي أن التدين هو الدين في سياقه الاجتماعي. لذلك يمكن إيجاد تحديد للدين من داخل الدين نفسه وأما التدين فهو الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية. فالدين نظام متكامل من المعتقدات والممارسات والمرتبطة بأشياء مقدسة، فهو ارتباط بين الكائن البشري العادي والمقدس أو الإلهي، ويحاول الإجابة عن كل الأسئلة المتعلقة بفهم الكون وظواهره الطبيعية والاجتماعية ومشكلات الوجود، كما يهدف لخلق نظام اجتماعي للعيش المشترك بروابط اجتماعي متينة بين أفراد الجماعة المؤمنة.

إن الاختلاف بين الدين والتدين ولد صراعاً في المفاهيم بين تسمية الدين لنفسه وتسمية علم الاجتماع له، حيث عبر عن هذا الاشكال ياسين عبد الجواد بقوله: "يمكن أن نستمد تعريف الدين من الدين، ولكن لا شيء أصعب من ذلك، لأن الدين الذي نستمد منه التعريف هو نفسه يحتاج الى تعريف، وأي محاولة في هذا الاتجاه ستسفر عن رؤية لاهوتية موجهة سلفاً، أعني ستسفر عن تعريف للدين مصدره التدين وليس الدين".⁽⁴⁾ بمعنى أن الدين عندما يعرف نفسه فإنه سيضفي عليه الصبغة اللاهوتية من أجل إثبات الشرعية، ويعطي لنفسه الصفة الطهرانية. وعندما يقوم علم الاجتماع بتعريف الدين فإنه سيعرفه في شكله التديني الطقوسي البراني المحض، وقد يفسره بشكل وضعاني علماني، الذي قد يولد نوعاً من الجفاء والانتقاص في التعريف. هذا الاختلاف بين الدين والتدين صنع جزراً متباعدة

(1) عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الاولى 2017. ص 76.

(2) نفسه ص 76

(3) نفسه ص 79

(4) ياسين عبد الجواد، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية 2014. ص 5.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

ومتنافرة بين الذاتي الجوهري الذي يسعى للاستمرار وإثبات الذات، وبين البراني الموضوعي الذي يحاول أن ينتزع منه الصفة الجوهرانية ويخضعها لكل ما هو طبيعي واجتماعي وتاريخي.

كما أن التمايز بين الدين والتدين يتعلق بالنص المراد دراسته، هل هو المجتمع بوصفه نصاً سيميائياً قابلاً للتفكيك والفهم، أم هو النص المقدس المرموز؟ فعلم الاجتماع يدرس السلوك بما هو محدد ومعياري للظاهرة، بينما يدرس الدين النصوص المقدسة اللاهوتية بما هي مصدراً لأحكام الواقع. كما يشكل الدين لدى معتنقيه ظاهرة غامقة مقدسة، إلا أن علم الاجتماع وعلوم أخرى تنتهك هذه الظاهرة وتحولها إلى ظاهرة قابلة للقياس وقابلة للفهم، فيتم بذلك تحويل المقدس إلى دنيوي بتعبير مارسيا إلياد.

يضع المعتقد سؤال الإيمان في مرتبة أعلى على أنه المنقذ من مخاطر الدنيا وأهوال يوم القيامة، بينما هاجس الاعتقاد عند الفيلسوف أو المثقف ضعيف جداً، حيث أن كل منطلقاته فكرية وليست اعتقادية، فمساحة الاعتقاد ضعيفة لديه مقارنة بمساحة الأفكار والتفكير، فكل حياته هي سباحة وتبحر في الفكر وبحث عن الحقيقة، وليست وقفة إيمانية جامدة. لهذا يختلف اللاهوت عن الفكر في قضية الجمود والنقد، فالدين يقدم أجوبة نهائية شافية لمعتنقيه، بينما الفكر والعقل يقدمان أجوبة آنية تتعلق بزمان ومكان معين. كذلك ينطلق المتدين من كونه أفضل من غيره، وتكون أدواته وما ينهل منه مختصرة على الكتب المقدسة وتفسير رجال الدين والمناهج التقليدية. في حين أن مناهج ومفاهيم العالم والفيلسوف أوسع وأشمل. كما يرى المعتقد أن النجاة من أهوال الدنيا والآخره وأن الأجوبة على الراهن والماضي هو من اختصاص الدين، بينما استطاعت الحداثة من منظور آخر أن تحسن ظروف العيش وأن تجيب عن الملتبس والغامض وأن تقدم قراءة لكل الظواهر.

في تاريخ المغرب مثلاً قسم المستعمر من خلال دراسات سوسيولوجية كولونيالية بين إسلام العرب وإسلام "البربر"، على أن إسلام العرب خالص ويخضع لتطبيق الشريعة بشكل حرفي، بينما إسلام الأمازيغ يجمع بين الشرع والعرف مما يتيح مساحة أوسع للفقيه من أجل الانفتاح على الواقع. ترصد الباحثة في علم الاجتماع رحمة بورقية الاختلاف بين تدين البوادي "بلاد السبية" وتدين الحواضر الكبرى "بلاد المخزن"، أن الأولى تستعمل العرف بشكل كبير جداً وتحاول أن تقدم قراءة تأويلية للدين منفتحة على الواقع ومصالح القبيلة، وقد يقصي العرف الدين الرسمي أحياناً، مثلاً يقصي العرف المرأة من الميراث داخل هذه القبائل، لكيلا تخرج الأرض عن العائلة والنسب. وبالتالي

يكون العرف كاستراتيجية يتم الحفاظ بها على تلاحم النظام القبلي. في حين أن المدن الكبرى خصوصاً فاس حيث جامع القرويين يقدم الفقهاء فتاوى أرثوذكسية العرف فيها ضعيف جداً.⁽¹⁾

إلا أن رحمة بورقية انتقدت نظرية الانقسامية ذات الطابع الكولونيالي الذي استعملها علم الاجتماع الفرنسي من أجل تبرير استعمار المغرب، حيث تقول: لا يجب أن نفسر العرف باعتباره نظاماً قانونياً متعارضاً مع الشرع كما لجأ إلى تفسير ذلك المستعمر، الذي قسم المجتمع المغربي إلى أزواج: المخزن#السيبة، الشرع#العرف، العرب#البربر. بقدر ما هو تقنين لحياة اجتماعية وسياسية خاصة، وللتناقضات التي تتخلل هياكلها⁽²⁾. قد يكون التقسيم بين أنماط التدين الذي يقدمه علم الاجتماع نوعاً من التقسيم بين الجماعات المؤمنة وخروجاً عن العقل الجمعي لها، لهذا يكون اختلاف أنماط التدين بشكل كبير متعلق بالمجتمعات الحرة أكثر منه بالمجتمعات التقليدية التي تسعى للوحدة وتتبدل كل خروج عنها.

5. أصل الدين ووظيفته في المجتمع لدى علماء الاجتماع:

يتجلى صراع آخر بين العلم والدين على مستوى الشرعية والاعتراف ونزع الاعراف، بمعنى: من يعترف بمن؟ ولمن الأهلية في التصنيف والتأصيل؟ لهذا يرى العلم الوضعي أن أصل الدين هو المجتمع، وأن الدين نتاج بشري وتطور تاريخي من الممارسات والاعتقاد ويتعلق بمراحل معينة من تاريخ المجتمعات. بينما يرى الدين نفسه أنه متعالٍ وخالص وصالح لكل زمن ومكان.

ينتمي الدين حسب المدرسة الماركسية خصوصاً ما كتبه ماركس وإنجلز إلى البنية الفوقية للمجتمع والتي شكلتها البنية التحتية المتمثلة في الاقتصاد، فالدين يتغير بتغير الاقتصاد ووسائل الإنتاج، ووظيفته في المجتمع حسب هذه المدرسة أنه يحقق حالة من الاغتراب، "تمنع وتحجب فهم العالم بشكل صحيح، ويساهم في إضفاء الشرعية على الهيمنة، الدين الذي يتخلله ويتقاطع معه صراع الطبقات.⁽³⁾ بمعنى أنه غطاء تلجأ إليه الطبقة البروليتارية في النظام الرأسمالي من أجل الاحتماء النفسي، لهذا لا بد من نزع السلطة المؤسساتية عن الدين وتحييده من المجال العام وركنه في المجال الخاص. كما يعتبرون "الدين بوصفه استلاباً يعتم إدراك العالم الاجتماعي، والدين باعتباره يضفي الشرعية

(1) أنظر: بوقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب. دار الطليعة-بيروت. الطبعة الأولى 1991. ص 76 إلى 79.

(2) نفسه ص 81.

(3) هيرفيو ليحيه دانيال، ولام جان بول، سوسيولوجيا الدين مقارنة كلاسيكية. م. س. ص 16.

على السيطرة⁽¹⁾ لهذا الحل حسب هذه المدرسة هو إزالة الغطاء والسعادة المزيفة عن أتباع الديانات من أجل الوقوف على السعادة الواقعية وهي المتمثلة في المادية؛ "الديني الذي يمكن أن تعوضه المادية الجدلية وهي تعد بديلاً علمياً وتقدماً للرؤى الدينية للإنسان والعالم."⁽²⁾

فأصل الدين عند الماركسية ناتج عن الصراعات التي ينتج المجتمع والمحددة أساساً في الملكية الخاصة التي سببت الفوارق الاجتماعية، حيث "لا يُعد الدين في النصوص الماركسية بمثابة واقع فريد بلا نظير، له منطقه الخاص، بل واقعاً متفرعاً عن أوضاع اجتماعية محددة"⁽³⁾، فالإنسان هو من يصنع الدين وليس الدين من يصنع الإنسان.

أما المدرسة الوضعية فيُعرف صاحب "الأشكال الأولية للحياة الدينية *les formes élémentaires de la vie religieuse*" الدين أنه يتمثل في الطوطمية التي هي؛ "ليست بدين حيوان أو بشر بعينهم أو صور بذاتها، إنما ضرب بقوة مجهولة ولا شخصية، توجد في كل واحد من تلك الكائنات من غير أن تنتمى بأي واحد منهم ... وإن نحن أخذنا لكلمة بمعناها الأوسع قلنا إنها الإله الذي يعبد كل دين طوطمي. بقي أنه إله شخصي، بغير اسم ولا تاريخ، ومحايث للعالم، ماثوث في عدد لا يحصى من الأشياء"⁽⁴⁾ إذن فأصل الدين بالنسبة لرائد المدرسة الوضعية هو المجتمع وما يحمل من تمثيلات وممارسات وشعور جماعي حول الاجتماع البشري، ودور الدين هو الحفاظ على النظام العام، وهو بمثابة قوانين اجتماعية وسياسية تنظم حياة المجتمعات البدائية.

فالدين عند دوركايم بدأت صورته الأولى بتصور الناس لقوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تمنحها قوة وسلطة تشخصت في "الطوطم"، ثم تحولت إلى الإله الواحد، وهي فكرة ليس مصدرها نفسي بما يتعلق بقوة باطنة مكتسبة وغير مكتسبة، ولكنها قوة اجتماعية. فالدين أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمقها، إليه ترجع الصور التي انتظمت بها المعارف الإنسانية في المجتمعات التقليدية، وهو ينبوع الذي تفيض منه القوة المادية والمعنوية التي تشكل الأفعال المشتركة.

أما فيما يتعلق بأوجست كونت، فإن المجتمع "يتكور انطلاقاً من مستوى أول "لاهوتي أو خرافي أو وهمي" إلى مستوى ثانٍ أوسط "غيبى أو مجدر" إلى ثالث نهائي يتوج بانتشار العقلانية العلمية، الاختتام بالتأكيد هي المرحلة

(1) نفسه. ص 18

(2) نفسه. ص 18

(3) نفسه. ص 22

(4) الأشكال الأولية. مصدر سابق. ص 269

"العلمية أو الوضعية".⁽¹⁾ فالمجتمع الأول حسب كونت كان يستمد كل تفسيراته الاجتماعية من اللاهوت، أما المجتمع الثاني وهو تطور للأول يستمد تفكيك ظواهره الاجتماعية من الميتافيزيقا والعقل المجرد، أما المجتمع الثالث فيكشف عن ظواهره وقوانينه الطبيعية والاجتماعية بالعلم الوضعي والتجربة الأمبريقية، مما يسمح بفهم واستيعاب أوسع لكل الظواهر الاجتماعية. ومنه فالمجتمع الحديث قطع مع الدين في شكله اللاهوتي وخلص الى أفضل اشكال المجتمع مع العلم الوضعي.

تعتمد الوضعية بشكل عام على فكرة التطور التاريخي للمجتمعات متأثرة بالفيزياء وبنظرة داروين حول أصل الكائنات، فدراسة الأفعال الأولية للديانة البدائية أو دراسة نشأة الأسرة أو المجتمع كان بغرض تفسير النشأة الوضعية للإنسان والمجتمع والدين، وأن الدين هو منتج بشري في سياق تطوي، حيث "المجتمع لا يخلق جميع تفاصيل نظمه الاجتماعية من العدم، ولكن يرث جزءاً من هذه النظم تامة التكوين عن المجتمعات التي تسبقه"⁽²⁾.

يؤيد هذه الفكرة ما كتبه آخرون؛ من مثل جيمس فرايزر صاحب كتاب "الغصن الذهبي" عما توصل إليه حول التطور الذي عرفته البشرية من السحر الى الدين الى العلم. ويُرجع روني جيران أصل الدين إلى العنف؛ حيث الحل الذبائحي بدل العنف المتبادل: تطابق الرغبات والنزوات يؤدي إلى حرب الكل ضد الكل، فتبتكر الجماعة وسيلة تتعلق بتقديم فرد ضحية بدل الجماعة. مما يؤدي إلى خلق المحظورات "لا يجوز ان يرتكب الجميع ما ترتكبه الضحية من آثام." ثم نشأة الطقوس بوجود الرغبة المحاكية والعنف المتبادل، ثم تغيير التضحية بالإنسان إلى الأضحية من خارج الجماعة من أسرى الحرب وأصحاب العاهات، إلى الذبيحة الحيوانية، ثم ظهور الميثولوجيا: من رموز وقصة وطقوس دينية وأساطير وانتقال الانسان من حالة الفطرة الى حالة الثقافة والحضارة.⁽³⁾

إلا أن إسقاط الدراسات التي تمت على الجماعات البدائية والتي تدين بالطوطمية على الديانات التوحيدية ووضع كل الديانات في شكل واحد فهو إجحاف وتسطيح. حيث يقول محمد أركون "لا أعتقد أن مؤلفات ليفي ستروس أن تقدم لنا شيئاً مضيئاً بخصوص هذا الموضوع. والدليل على ذلك أنه في المقابلة أو المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين بول ريكور على صفحات مجلة إسبري فإن بول ريكور طرح عليه وبحق هذا السؤال الهام: "هل فكرت أثناء

(1) أكوافيفا سابينو، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عزالدين عناية. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. الطبعة الأولى 2011. ص

(2) قواعد المنهج. م.س. ص 210.

(3) جيران روني، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2009. ص من 9 إلى 14.

بحوثك العلمية أن تطبق على المجتمعات التوحيدية المناهج نفسها والأدوات نفسها التي طبقتها على المجتمعات البدائية العتيقة؟" فأجابه: "لا أتجرأ على المغامرة في هذا المجال"⁽¹⁾.

كذلك يمكن فهم الموضوع أكثر من خلال البحث في أصل الأسرة وتأسيسها، حيث تعزي العلوم الاجتماعية أصل الأسرة إلى الملكية، أو إلى الانتقال من مجتمع الصيد حيث كان الجنس مشاعاً، إلى مجتمع الزراعة حيث الاستقرار. لكن التفسير الميتافيزيقي يرجع أصل الأسرة لأمر إلهي، حيث أن الدين هو من أمر أتباعه بالزواج وبناء الأسر، وأغلب الزوجات حالياً في المجتمعات المعاصرة هي زوجات دينية وليست مدنية. بمعنى آخر أن الدين يساهم في تشكيل الاجتماع البشري عن طريق الدعوة لبناء الأسرة، وليس بناء الأسرة فقط؛ بل يفرض أحكاماً دينيةً تلحق بطريقة تعامل الأزواج بينهم وتعامل الآباء مع الأبناء والعكس. كل هذه الأحكام والشعائر الدينية لازال لها معتقدون ومعتنقون كثر في العالم. قد نقول إن علم الاجتماع ولد في بيئة اجتماعية حديثة، وأنه يتحرك في مختبر اجتماعي وعلماني صرف لا دخل فيه للدين، داخل هذه المجتمعات استقال الإنسان عن الدين وبنى مدينته الخاصة به وليس يعيش في مدينة الله، وشرع من القوانين المدينة ما يخدم مصلحته بعيداً عن اللاهوت. إلا أن أتباع الأديان داخل هذه المجتمعات كثر، ولأزال الكنائس تساهم بقوة في تأطير المؤمنين بها. حيث رجوع الديني لا يتعلق فقط بالمجتمعات التقليدية بل أيضاً بالمجتمعات الحديثة.

إن الحداثة نفسها استقادت من الدين، بل حولته في شكل تهجير للمقدس إلى الدولة ومؤسساتها، فاحتكرت الدولة العنف واحتكرت تشريع القوانين وفرضت الهيبة على نفسها كما كانت الكنسية تفعل في السابق. كما حولته كل ما هو طقوسي ديني إلى مدني بنزع الطابع السحري عنه وعلمنته. "فقد وصف توكفيل ما حصل في أعقاب الثورة الفرنسية بالقول "ظهر هناك نوع جديد من الدين". فبعد عام 1791 تم قمع الكاثوليكية بشدة، وبذلت جهود عديدة لاستثمار البنى والطقوس في غرس الإخلاص ذا الطابع الديني لفرنسا نفسها. نصبت المعابد لأرض الآباء، كما نقشت نسخ من الدستور الفرنسي وإعلان حقوق الإنسان على الحجر والحديد كموضوع للعبادة. وابتكرت طقوس للتعميد المدني والجنائز المدنية. كما أقر طقوس إعلان حقوق الإنسان كمادة للتعليم الشفهي بشكل مماثل لوضع التعليم المسيحي"⁽²⁾.

(1) أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام. مقابلات مع: رشيد بن الزين وحاك لوشليجيل. ترجمة: هشام صالح. ط 1. 2013. ص 48.

(2) غاوجي أسامة، في العنف والدين، ضمن: خمس مقالات حول العلمانية والدين، إعداد وتنسيق مكتبة التنوير. ص 7.

6. علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع:

لعب الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية الى الفلسفة الحديثة دوراً مهماً في انبثاق العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة خصوصاً الوضعية، لأنه تم الانتقال من البراديغم التأملي العقلي عند الفلاسفة اليونانية خصوصاً وما أحدثه المنطق الأرسطي في رسم لمعالم الفلسفة الكلاسيكية ووضع قواعدها، إلى استعمال التجربة والحواس والملاحظة في فهم الوجود مع إلغاء للعقل المجرد. لهذا فرغم ما للفلسفة من دور في انبثاق العلوم وكونها "أم العلوم"، وأنها سبقت علم الاجتماع في فهم بعض الظواهر الاجتماعية، إلا أن علم الاجتماع استقل عنها. لا يعني ذلك أن علم الاجتماع لا يمتلك فلسفة اجتماعية خاصة به، بل الاستقلال تم مع الفلسفة الدينية والميتافيزيقا والإيتيقا والأديان المقارن.

قد تكون العقلانية الكلاسيكية مغايرة للتجربة، حيث "العقلانية بمعناها المقيد والتقني على خلاف ثابت مع التجريبية، (...). (إن التجريبية من لكلمة اليونانية *empieria* هي أطروحة في طريقة المعرفة البشرية وأصولها، (...).) إلا أن الزعم الجوهري لها أن المعرفة البشرية كلها تستمد في النهاية من التجربة الحسية، خلافاً لذلك، يؤكد الدور الذي ينهض به العقل متبايناً عن الحواس في اكتساب المعرفة.⁽¹⁾ غير أن الوضعية لا تتبني المنهج التجريبي المحض الذي أسس له ديفد هيوم، بل تعتمد التجربة والملاحظة والاستنباط العقلي، "حيث تكتسب العقلانية الحديثة قوتها من المنهج التجريبي، يصر التجريبي أن المفاهيم الرياضية تكتسب في الطفولة الباكرة بواسطة المثيرات الحسية المناسبة. وسيرد العقلاني على ذلك أنه مهما كانت براعة المعلم في التعامل مع القطع المستطيلة والقطع النقطية، لن يقوى أن يجعل التلميذ يتعلم أبسط الحقائق الرياضية لو لم يمتلك التلميذ فهماً فطرياً للمبادئ الأساسية والروابط المتعلقة بها.⁽²⁾

لهذا تثار أسئلة كثيرة متعلقة بنظرية المعرفة وعلاقة العقل بالواقع، حيث العقل قد يتوافق مع الدين أحياناً وينتصر له، حيث دعاً فلاسفة كثر لتبني الدين العقلاني؛ وهل العقل هو من يشكل الواقع، بمعنى أن الأفكار هي من تصنع الواقع؟ أم أن الواقع هو من يشكل المعرفة العقلية؟ وهل يوجد معرفة مسبقة تسعى لبناء واقع معين أم أن الوضعية القائمة هي المحدد والمعياري لكل معرفة؟

لقد قطعت الوضعية مع التأملات العقلية والميتافيزيقا لصالح التجربة والحواس، فهي تدرس الظاهرة بعد تشكلها وفي بعدها الاجتماعي الوضعي، لكن العقل المجرد والنظرية الفلسفية عموماً تتطلق من نظرية في الأخلاق ومشروع

(1) كوتنغهام جون، العقلانية. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. مركز النماء الحضاري. ط 1، 1997. ص 17.

(2) نفسه. ص 37.

مجتمعي جديد تدعوا إليه إما بالإصلاح أو الثورة والخروج على النسق القائم، كما أن العقل يمكن له التنبؤ بمستقبل الظاهرة وتشكلاتها بناء على نظرية سابقة وأحياناً أيديولوجيا غير معلنة. زيادة على أن الفلسفة تبحث عن الحقيقة والماهية وأصل الوجود من أجل استشراف وضع مغاير. أما العلوم الحديثة فتبحث عن المعنى والدور، حيث قد يكون دور هذه الأخيرة هو تكريس الوضع القائم بتقديم تفسير له من أجل التطبيع معه وخلق النظام العام. لكن الفلسفة والتنوير يتطلع لمزيد من التحرر والعقلانية.

تتلخص النظرية الوضعية في: وجود نظام عام يحكم المجتمع وما هو ما يعرف بالبنوية الوظيفية، حيث المجتمع أكبر من مجموع أجزائه، وأن السلطة للمجتمع وليس للفرد، وما الأفراد إلا قوالب معدة سلفاً. وهو تعطيل حرية الأفراد من أجل إقرار الظاهرة التطورية التي عرفها المجتمع والحفاظ عليها. أن الظواهر الاجتماعية هي جزء من العالم الموضوعي ولا تخرج عنه، فهي تنتمي للعالم المادي وليس مفارقة له لعالم ماورائي. وهذه الظواهر تخضع لقوانين واضحة ولسببية معروفة عقلانية يمكن الوصول إليها، قوانين تنتمي لهذا العالم وليست خارجة عنه، "وإذا كانت العلاقة السببية أمراً تقتضيه طبيعة الأشياء نفسها، فليس من الممكن أن يوجد إلا بوجود مسبب واحد؛ وذلك لأنه لا يمكن أن تعبر العلاقة لسببية إلا عن طبيعة واحدة"⁽¹⁾.

لا يخرج الوضعيين في تناولهم لأصل الدين عن المناهج والرؤى التي وضعوها سلفاً من أجل توطيد نظرية حول مفهوم الظاهرة الدينية، "حيث يذهب نقاد أوجيست كونت ودوركايم إلى أن نظريته في علم الاجتماع ليست سوى تعبير عن الأيديولوجيا الوضعية المنبثقة من واقع المجتمع الفرنسي بعد الثورة والتي استهدفت الوقوف أمام فلسفات عصر التنوير والفلسفات الثورية"⁽²⁾.

يحاول دوركايم تبرير الموقف من أن دور علم الاجتماع يبحث في وظيفة الظاهرة وليست الغاية من وجودها، حيث يقول: "إن السبب الذي يدعونا لتفضيل كلمة الوظيفة على الغاية أو الهدف هو أن الظواهر الاجتماعية لا توجد، بصفة عامة، من أجل تحقيق النتائج المفيدة التي تؤديها"⁽³⁾، بمعنى بطريقة برغماتية يجب البحث في المفيد للمجتمع

(1) قواعد المنهج. م. س. ص 201.

(2) السمالوطي نبيل، الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر. ص 141. نقلاً عن أمزيان. م. س. ص 40.

(3) قواعد علم الاجتماع. مصدر سابق. ص 158.

عبر تقديم المنهج الصحيح لدراسة الظاهرة لكي يتم فهمها بطريقة أكثر وضوحاً خدمة للمصلحة البشرية. لكن بهذه الطريقة سيتم إهمال أشياء كثيرة تتعلق بالحقيقة وسؤال الوجود.

كذلك موقف الوضعانيون من الفلسفة هو نفسه موقفهم من علم النفس. حيث يبحث هذا الأخير في الوجدان والدوافع والمشاعر الباطنية، أما علم الاجتماع فيبحث في الشكل العام للظاهرة، ودور الشعور الفردي ملغى أمام العقل الجمعي للمجتمع، حيث يقول دوركايم: "هناك فرق بين معرفة شيء ما هو الواقع وبين مجرد الاعتقاد أنه كذلك".⁽¹⁾ كما أن الذي يسيطر على الانسواء ويتحكم فيه ليست دوافعه الخاصة وإراداته الحرة، بل الظاهرة الاجتماعية بما لها من قهر وسلطة؛ "ولكن لما كانت كل ظاهرة اجتماعية قوة تسيطر على قوانا. ولما كانت تمتاز بأنها ذات طبيعة خاصة بها فليس من الممكن أن تكون رغبتنا أو إرادتنا سببا كافيا في وجودها من العدم"⁽²⁾

إلا أن هناك أشياء وظواهر لا تستطيع الحواس الوصول إليها عبر الملاحظة البسيطة والتجربة، مثل الجمال والعدل والمساواة وأصل الوجود وماهية الأشياء، وهي أمور تجريدية يكون للفلسفة والعقل دور مهم في إبرازها.

هدف النقد الذي تعطيه الوضعية للمجتمع على حساب الفرد هو منع أي رغبة أو إرادة وتوجه في الخروج عن الإطار العام، وأن الوضع الراهن هو المشكل للحياة العامة، والنظام والاستقرار مرتبطان بمدى الامتثال للوضع القائم. في هذا الصدد يتم محاربة كل فكرة جديدة بكونها معيار وحكم قيمة لا تسمح بفهم صحيح لظواهر المجتمع، وأن الباحث عليها أن يأخذ مسافة كافية من كل معيارية وأن يحقق القطيعة الاستمولوجية مع كل فكرة مثالية. حيث أن المعيارية هنا هي الأخلاق والقيم الثابتة التي يراد للمجتمع أن يسير وفقها من طرف دين أو نظرية فلسفية معينة، لكن القول بالانتصار فقط للوضع القائم والتركيز على المتاح ومنع كل مثال هو معيار في حد ذاته، حيث أن الوضعية تقطع مع كل فكرة جديدة لتثبت فقط فكرتها القائمة.

إن الحيادية نفسها فكرة طوباوية عندما يتم الدفاع عنها باسم الموضوعية، لأنه لا يوجد منهج محايد ومستقل عن الواقع، فكل منهج قام في ظروف وسياق مجتمعي معين، وكل منهج يحمل قيماً معيارية مسبقة وإن لم يعلن عنها. ودراسة المجتمع كشيء *Comme chose* هو حكم قيمة مؤسس على فلسفة مسبقة ونظرة للإنسان والطبيعة والميتافيزيقا.

(1) نفسه ص 24.

(2) قواعد علم الاجتماع. م. س. ص 152.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

تسعى الديانات عموماً سواء السماوية أو الوضعية أو النظريات الأخلاقية إلى تهذيب النفوس ودعوة الناس للامتثال لأوامر هي في نظر علم الاجتماع معيارية. حيث تتميز النظرية الأخلاقية بثنائية المثل والمثال، فالمثل يقتضي الوصول للمثال من قيم العليا، ففي الإسلام مثلاً أن العدل كقيمة ومثل هو أحسن ما وصل إليه مجتمع الصحابة فقط، وأنه أي محاولة للوصول لهذا المثال يبقى الفرد عاجزاً عن ذلك. والرسول الكريم ومجتمع الصحابة هي خير نماذج يسعى الخلف للوصول إليها، لكن لن يستطيعوا الوصول إليهم لأن أولئك معصومون ومؤيدون من طرف الوحي، بينما الوحي انقطع عن الخلف ولم يبق لهم غير المحاكاة والتسديد.

لقد جاءت الحداثة بغرض التحكم في الواقع وإخضاعه للعقل الإنساني، وكل خروج عن هذا الواقع من سحر أو أسطورة أو دين فهو مرفوض أو يتم تأويله وفق منطق إنساني ذو بعد واحد وهو البعد المادي. كما سعت لتأسيس مجتمع خال من الغموض والفوضى، مجتمع سهل التواجد فيه، مفهوم التعبير. من أهم النظريات التي غيرت مجرى التاريخ وقلبت الموازين من اللاهوت الى العلم الوضعي هي نظرية داروين حول أصل الكائنات، ونظرية فرويد في التحليل النفسي التي أرجعت أصل الدين لتراكمات اللاشعور، ثم النظرية الكوبرنيكية التي أثبتت أن مركز العالم هو الشمس وليس الأرض، وأن جميع الأجرام تدور حول الشمس ومنهم الكرة الأرضية، وكانت من أهم النظريات المؤسسة للنهضة الأوروبية والتي أسس لقوانين طبيعية جديدة معقولة المعنى وألغت القوانين الغيبية السابقة.

ومنه مثلاً أن الذي يخلق الزمان هو دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، وليس هناك قوة غيبية خارقة هي من تصنع الزمان. ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية سار على هذا المنوال حيث جعلت العالم واحداً ليسهل التحكم فيه، وليست عوالم متعددة: يقول مرسيا إلياد في كتابه المقدس والعادي: "وهو التغيير الذي أتاحه تجريد الكون من القدسية "في المجتمعات الغربية" تحت تأثير الفكر العلمي، خصوصاً الاكتشافات المثيرة في ميادين الفيزياء والكيمياء.⁽¹⁾" وهو ما جعل الانسان يصنع ذاته بذاته، ولا يستطيع أن يصنعها تماماً إلا بقدر سلخ القداسة عن ذاته والعالم من حوله، فالمقدس هو العقبة الأولى التي تعترض حرية الانسان.

كذلك موقف دوركايم من علم النفس مثله مثل موقفه من الفلسفة، فإذا كانت الفلسفة تقدم أجوبة ميتافيزيقية وتقدم تأويلات مختلفة لنفس الظاهرة، فإن علم الاجتماع يسعى للتحكم في الظاهرة وتفسيرها وفق بعد واضح قابل للقياس وقابل للفهم. لهذا يقدم علم النفس أيضاً بالنسبة لدوركايم أجوبة باطنية غامضة وغير محددة، وهي بالأساس مشاعر وعواطف تشكلت في ظروف اجتماعية. ويسمح الاجتماعي بتقديم أجوبة أكثر وضوحاً وعقلانية من علم

(1) مرسيا إلياد، المقدس والديوي: رمزية الطقوس والأسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: العربي للطباعة والنشر والتوزيع. 1987. ص 50.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

النفس، لهذا يقول: "ويترتب على ذلك كلما فسر أحد الباحثين الظواهر الاجتماعية مباشرة بإحدى الظواهر النفسية استطعنا التأكد على فساد هذا التفسير"⁽¹⁾ فالظواهر الاجتماعية سابقة على الظواهر النفسية وما هذه الأخيرة إلا تجليات للأولى.

إن الإسلام في وقت من الأوقات ساير تطور المجتمعات وتوافق معها. في وقت الذي كان فيه الغرب المسيحي مشغولاً بقضايا لاهوتية عقيمة، كان العالم الإسلامي منفتحاً عن العلم والمعرفة والفنون، فكان اجتماعياً جنباً إلى جنب مع روحانيته. حيث إن الإسلام قلماً تعارض مع الواقع، ودائماً ما كان يتطلع للملاءمة بين الروح والمادة من خلال البحث في إمكانيات الغيب في الواقع مع انفتاح النص الديني على مجريات الحياة المعيشة.

لهذا لم يكن لابن خلدون بما جاء من نظريات جديدة في علم الاجتماع أن يقدم شيئاً للمجتمعات العربية والإسلامية، ولا أن يكون سابقاً على عصره أو أن يشتغل في مجتمع غير مجتمعه، لأن علم الاجتماع يشتغل في أطروحة متكاملة ونظرية في المعرفة وفي سياق اجتماعي معين، حيث لم يكن من الممكن في الوقت الذي عاش فيه ابن خلدون إصدار خطاب علمي متعلق بالظواهر المجتمعية إلا إذا كان العلم معرفة ستضاف إلى مجموعة من المعارف اللاهوتية والميتافيزيقية القائمة.⁽²⁾

تقدم لنا المناهج الحديثة خصوصاً الهيرمينوطيقا إمكانية دراسة النصوص الدينية في سياقها التاريخ حيث "تشرح لنا كيف أن الكلمة تتراكم لديها طبقات، كأنها طبقات جيولوجية، وبمرور الزمن تضاف دلالات أخرى للكلمة حول نواة المعنى الأول". "ومع ذلك نستطيع أن نتعاطى مع المدونة التفسيرية والكلامية والفقهية الموروثة "في الإسلام" بوصفها معرفة بشرية تنتمي إلى سياقات تلقي وقراءة النص الديني في مراحلها المتنوعة. ما يعني أن كل عصر ينتج مدونته الخاصة، وهي مدونة لا يتسع كل ما فيها للعصور كافة، ولا تستوعب عناصر الفهم فيها الآفاق التاريخية المختلفة."⁽³⁾

إلا أن الاختلاف عند المفكرين العرب الذين حاولوا إعادة قراءة التراث كان حول موقع الوحي المتمثل في القرآن الكريم من التراث والثقافة، هل هو من ضمن التراث العربي الإنساني أم هو ظاهرة ميتافيزيقية خالصة، حيث

(1) قواعد المنهج. مصدر سابق. ص 169

(2) وفيدى محمد، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا. دار الكتب العلمية - بيروت 2009. ص 16.

(3) الرفاعي عبد الجبار، الهيرمينوطيقا والتفسير الديني للعالم. مركز دراسات فلسفة الدين. الطبعة الأولى 2017. ص 7-8.

يختلف أركون مع الجابري مع ناصر أبو زيد مع فضل الرحمن مع شحرور في تموقع ومكانة الوحي، وحجم المساحة التي يحتلها الميتافيزيقي مع البشري في الدين الاسلامي، منهم من يرى ان الوحي كله يشكل ظاهرة اجتماعية، حيث بوصوله للنبي محمد قد التصق بالأرض وطراً عليه تحول كبير من حيث المبنى والمعنى، حيث خضع للسان العرب وعادات العرب، ومنهم من يرى أن الوحي ظاهرة ميتافيزيقية لم تتأثر بالواقع، وأنه يجب إعادة النظر في العلوم المؤسسة للوحي والشارحة له والتي ظهرت بالخصوص مع عصر التدوين.⁽¹⁾

7. علم اجتماع الأديان وعودة الديني:

تطرح نظريات عودة الديني للمجال العام مع القرنين العشرين والواحد وعشرين سؤال المنهج في إعادة قراءة الظاهرة الدينية في شكلها الكلاسيكي، فإذا كانت أغلب النظريات في علم لاجتماع تقول بزوال الديني أو خصصته ونزع السلطة عنه، فإن رجوع المقدس للمجال العام يعيد النظر في مجموعة أسئلة.

أطلق على عدوة الديني مصطلحات كثيرة؛ "أطلقت عليه أسماء مختلفة كعودة القدسي والصحة الدينية وبروز الأصولية"⁽²⁾، والسبب حسب البعض في عودة الديني هو أن الفكر المادي الحداثي لم يستطع تقديم أجوبة سيكولوجية أنطولوجية كما قدمتها الديانات السماوية، أو أن سببه هو فشل الحداثة في استيعاب الدين وإدماجه وهذا الرجوع هو رجوع عنيف متمثل في الأصوليات والاحيائيات وسببه هو ظاهرة الإمبريالية والهيمنة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الضعيفة، ولدى البعض من العلماء هو غياب الإصلاح الديني وأن الحداثة قطعت مع الدين قانونياً وسياسياً ولم تقدم بتجديد خطابه، لأن النزعة الإنسانية التي سعى روادها إلى التقدم بالإنسان وتحريره من سلطة القيود اللاهوتية، أدت الى اتساع الهوة بين رجال الدين ودعاة المذهب المادي، فلم يتم إدماج الحركات الدينية، بل تم إقصاؤها. يمثل هذا التيار بالخصوص المفكر الفرنسي أوليفييه روا. وأرجح آخرون هذه العودة بوجود مقاومة ذاتية سببها صدمة الحداثة سرعان ما ستزول وأن الموضوع عرضي.

كشف عن عودة الديني مجموعة مؤشرات منها: "في فرنسا مثلاً، عادت إلى الوجود بعض الممارسات التقوية، مثل الحجّ إلى المزارات، وفي إيطاليا وإسبانيا العودة نحو تطوافات الجمعة العظيمة والتركيز على آلام المسيح وموته.

(1) يختلف مثلاً أركون مع الجابري حول موقع الوحي في التراث؛ حيث يرى أركون أنه يجب إعادة النظر في الوحي كله منذ لحظة تنزله على الرسول محمد، أما

الجابري فيرى أن التراث الإسلامي لا يشتمل على الوحي، بل يتعلق بالتفسيرات والتأويلات التي أعطيت له ابتداء من عصر التدوين.

(2) شلحُ الأب فيكتور: مسألة الله في التاريخ: من الكتاب المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة. دار المشرق بيروت. الطبعة الأولى 1998. ص. 81.

ومعروف أن بولونيا قد حافظت على هويتها الدينية إبان الحكم الشيوعي بفضل طقوسها الدينية وأعيادها الوطنية ورحلات حجها المريمية⁽¹⁾. وفي أمريكا اللاتينية حيث امتزجت، منذ بداية التبشير، طقوس الكنسية وشعائرها وعباداتها، بعناصر من ديانات شعوب تلك البلاد وثقافتها تيار روحاني قوي يركز على الاختبار الروحي والصلاة الشخصية. وهناك أيضاً حركات روحية اجتماعية تنمو في إطار الكنائس والرعايا كفرق الحياة المسيحية وفرق عائلات مريم وبيوت المحبة ومدارس الإيمان ومدارس الإنجيل وبيوت للرياضات الروحية⁽²⁾. وبالإضافة إلى ذلك، نذكر أن في فرنسا مثلاً أعداداً كبيرة يستعدون للمعمودية في دورات الموعوظين و"العائدين إلى الإيمان"، تقام بعدها احتفالات تعميد البالغين من مختلف الرعايا وفي أثناء الليلة الفصحية من كل سنة.

وفي العالم الإسلامي، ثمة أكثر من مؤشر على العودة الكبيرة والجماعية للتدين في المجتمعات العربية والإسلامية سواء السنية أو الشيعية، إما في شكله الفقهي أو الشعبي، ويكفي الإشارة إلى نشأة الحركة الإسلامية ابتداءً مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر ثم باقي الدول العربي. وحركة طالبان السلفية، ثم ما شهدته العالم العربي من "الصحو الدينية"؛ وهو مصطلح يشير إلى إحياء وبعث الدين الإسلامي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وهي صحو بدأت تقريباً في عام 1970م. وهناك مؤشرات أخرى من مثل الإقبال المتزايد على ثقافة اللباس الإسلامي، وانتشار الثقافة الإسلامية ومصطلحاتها، وانتشار الإعلام الديني، ومحاولة الفصل بين الجنسين في المدارس، ودور التربية والتعليم، وبروز ظاهرة الدعاة الجدد، والإقبال المتزايد على شعب التربية الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية⁽³⁾. إضافة إلى صعود عدد من حركات الإسلام السياسي إلى الحكم خلال أحداث ثورات الربيع العربي.

وبالتالي فالدين أصبح يشكل جزءاً مهماً من المجال مؤكداً سلطته ووجوده من جديد، وإشراكه في الحياة العامة يمكن معتقده أولاً من الاندماج، كما يمكن من خلال ما يحتوي من قيم ومعايير اجتماعية المساهمة في التماسك المجتمعي والإصلاح الهوياتي. لكن كيف يمكن مساهمة الديني في المجال العام، ومن خلال المتدينين؟ وعلى أي أساس يمكن إشراكهم؟ وبأي معايير وأي مناهج بحثية يمكن اعتمادها من أجل إنتاج أنماط من التدين مندمجة وتسمح بالحوار والتواصل؟ وكيف يمكن التوفيق بين المادي الاجتماعي والروحي الغيبي في إنتاج نظريات جديدة تعطي اعتباراً للديني؟

(1) شِلْحُ فِكْتور. مصدر سابق. ص. 84

(2) شِلْحُ فِكْتور. مصدر سابق. ص. 106

(3) حما حسن: التروع الديني للإنسان المعاصر. موقع مؤمنون بلا حدود <https://www.mominoun.com/articles/5494>

يقود الحديث عن رجوع الديني في العصر الراهن إلى البحث عن دور الدين في المجال العام وعن دور العلمنة الكلاسيكية التي فشلت فيها العلوم الاجتماعية بشكلها التقليدي، وإعادة النظر في المجتمع العلماني من جهة ثانية. حيث يطرح بعض الفلاسفة مثل يورغن هابرماس مفهوم المجتمع ما بعد العلماني، مجتمع يتعايش فيه الدين مع العلمانية أو يكون للدين موضع فيه. لأن هذه العودة تفتح المجال أمام الدين لكي يكون مكوناً من مكونات السياسة والمجال العام. حيث يقول هابرماس مثلاً عن عودة الديني وكيفية التعامل معه: "إن العقل يستطيع أن يقدم حياً أو حلولاً لتفسير وتغيير هذه السلوكيات بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الامر، وبالتالي نحن لا نقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه عن موروثاتنا لأن ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية مما يفتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الدين والعلمانية والدين والآخر الديني".⁽¹⁾

كذلك يطرح سؤال رجوع الديني ما حجم ومنسوبة استيعاب بعض الحركات الدينية أدوات وقيم الحداثة دون أن تفقد شيئاً من هويتها، وبعض الحركات الدينية التي غريت من نمط تدينها لنمط ليبرالي معولم، حيث مثلاً استطاعت جماعات الإسلام السياسي بعض الربيع العربي استيعاب بعض قيم الحداثة وأدمجت بعض مقومات العلمانية كالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة واشتغلت من داخل مؤسسات الدولة المدنية. بمعنى أن الدين نفسه يمتلك من أدوات المرونة والتكيف والاندماج ما يجعله مساهماً لسيرورة العلمنة وأدوات التحديث.

قدمت الأصولية والاحيائية من منطلق أطروحات ما بعد الإسلامية تنازلات مهمة بخصوص تصوراتها التقليدية للاجتماع البشري، حيث "إن صلب نظرية ما بعد الإسلاموية تركز على العلاقة بين الديمقراطية والإسلام، ففي صلب فهم الجينالوجيا الفكرية العميقة للمزاعم الليبرالية نشأت مقولة أن الإسلام في صلبه الثقافي ليس ديمقراطياً أو أنه معاد للديمقراطية، وأن الإنجاز الثقافي الأهم للمسيحية في شكلها البروتستانتية والغرب هو التزامهما بالحكم الديمقراطي".⁽²⁾ إلا أن العلمانية الصلبة بتعبير عزمي بشاره والأطروحات العلمية المغذية لها لم تقدم أي تنازلات ولم تعترف بعد بـرجوع الديني، مما شكل نوعاً من الصراع والقطيعة بين العلم والدين.

كما أن الإصلاح الديني في أوروبا لم يشمل جميع الكنائس، خصوصاً الكاثوليكية التي لازال لها حضور قوي في أوروبا، لأن "العلمانية فهي خيار سياسي يحدد بأسلوب سلطوي وقانوني مكانة الديني. تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة، التي تنظم المجال العام)... (إن العلمانية هي قضية الفصل بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية على

(1) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة "بيروت: الكتبة الشرقية 2006"، ص 124-125

(2) أبو رمان محمد، ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية. مركز الدراسات الاستراتيجية. 2017. ص 36

صعيد المجتمع.⁽¹⁾ حيث لم تقتصد العلمانية الفرنسية بالخصوص على فصل الدين عن مؤسسات الدولة، بل أيضاً فصله على مستوى المجتمع، مما يوضح أن العلمانية ليست محايدة كما تدعي، بل هي بتعبير أوليفيه روا سلطوية جديدة فرضت نفسها على المجتمع، حيث يقول: "كما ان القبول المتأخر بالقانون 1905 بقيل الفاتيكان حتى عام 1924 ... كان قرارا سياسيا وليس لاهوتيا، بمعنى ليس إصلاحا دينيا".⁽²⁾

كانت أغلب النظريات الوضعية ترى أن الدين سيتقلص داخل المجتمعات العلمانية التي تشكلت مع ظهور الحداثة أو التي أخضعت لنظريات التحديث والعلمنة رغم كونها مجتمعات تقليدية، وأن علم الاجتماع بدوره سيساهم في تقليص المقدس أو القضاء عليه بدراسته للظاهرة الدينية في سياقها الاجتماعي. لهذا رجوع المقدس للمجال العام يتطلب تقديم أطروحات جديدة ومناهج مختلفة من داخل علم الاجتماع تعطي للديني في جانبه المقدس حضوراً معيئاً. حيث يطرح سؤال المنهج الاعتراف بالجانب الميتافيزيقي للدين كما يؤمن به أتباعه لأنه له تأثير عليهم وله وجود في الواقع، وبالمعنى الذي يضيفه الفاعل الديني على الظاهرة الدينية في بعدها الميتافيزيقي، بمعنى أن الاعتراف برجوع الديني يطرح نوع المنهج والطريقة التي ينظر بها هؤلاء لدينيهم، والتي تتطلب نظريات جديدة تفسر الظاهرة الدينية بطريقة غير علمانية. كذلك يطرح الموضوع إشكالية العولمة بما هي هيمنة على الثقافات المحلية، بل لابد للعولمة أن تكون تتأقّف وتبادل وتواصل مستمر لبناء المشترك الكوني.

8. خلاصة واستنتاجات:

تعبّر الوضعية عن نظرة فلسفية متماسكة حول مفهوم الظاهرة الاجتماعية وأصلها، اقترن ظهورها بالفيلسوف الفرنسي أوجيست كونط في القرن التاسع عشر، باقتباس ما وصلت إليه العلوم الطبيعية من حتمية وواقعية. "حيث تجمع هذه المقولات رغم الاختلافات الجزئية بينها على ضرورة النظرة المادية للعالم وتبني كل أسلوب حسي الذي يراد به إقصاء كل أسلوب معرفي آخر يعتمد الدين كمصدر معرفي في الحقل السوسيولوجي".⁽³⁾ حيث الوضعية طريقة علمانية في دراسة المجتمع بعيداً عن التصورات والمفاهيم الدينية الجوانية، تهدف لدراسة الظاهرة الدينية بشكل واقعي

(1) روا أوليفيه، الإسلام والعلمانية. ترجمة صالح الأشر، دار الساقي، الطبعة العربية الأولى 2016، ص 21

(2) نفسه ص 40

(3) أمزيان. م. س. ص 29.

بعيداً عن المعيارية والطوباوية، حيث المعيارية هي أحكام قيمة ونظرية مسبقة حول الاجتماع والأخلاق تهدف إلى وصف الواقع وتحليله إمبيريقياً كما هو دون إصدار أي حكم عليه.

تُعرف المعيارية أنها الانطلاق من البداية من أيديولوجية ومشروع قبلي من أجل تصنيف للواقع وفهمه. إلا أن الوضعية لا تعني أيضاً أنها محايدة تماماً أو لا تتبنى أي مشروع مجتمعي، بل هي أيضاً تحمل أيديولوجية معينة مصممة في مناهج الدراسة الحسية وشروط البحث من موضوعية وقطعية إبستيمولوجية، من خلالها تركز المشروع القائم وتحاول الحفاظ على النظام والاستقرار الموجود. وبالتالي هي ضد كل تغيير أو تحول للمجتمع. فبين الاعتقاد والطوباوية والتتظير والتفكير المجرد، وبين الواقعية والنظام والمادية ينقسم الدارسون للظاهرة الدينية وفق الذاتي والموضوعي.

لا يتعلق الموضوع بمنهج مقابل منهج، بل يتجاوزهُ إلى نظرة ورؤية للعالم، حيث ينظر الدين لنفسه أنه مشارك في صناعة الاجتماع البشري ولها مساحة في التحكم في الإنسان والطبيعة، بينما ترى الحداثة أن الدين لن يعد له دور في الحياة العامة وقد حل محله العلم. حيث الفلسفة الوضعية تختبئ وراء مناهج علمية إمبيريقية في سبيل إعطاء مشروع لتصوراتها المادية حول العالم والإنسان والحياة. كما أن العلوم الدينية ومنها الدراسات الإسلامية التقليدية تتبنى نظرة حتمية ونهائية للعالم في شكل تصور واحد للاجتماع البشري لم تتعداه، ما سببه لها جموداً وعدم المواقبة. بينما يقوم علم الاجتماع على النسبية والجدلية الديالكتية، حيث هي نظريات متجددة قابلة للنقد والتقويم ولا تتعلق بزمان ومكان محدد.

يطرح الباحث محمد أمزيان فكرة بعض الباحثين في تأسيس "علم اجتماع إسلامي" تقسيماً لتخصصات البحث بين الدين والعلم الوضعي؛ حيث الموضوعات التي يجب أن يبحث فيها علم الاجتماع هي الحوادث الاجتماعية القابلة للملاحظة والتجريب: التنظيم الإدارة والزواج والمهن والصناع والتدريب. وقسم من اختصاص الدين والميتافيزيقا يمثل الظواهر المعقدة وأصل الموجودات يمكن إخضاعه لطرق المنهج الدقيق: كأصل اللغات ونشأة الأديان وطبيعة الاخلاق ومختلف النظم الاجتماعية كالأُسرة والزواج...⁽¹⁾. إلا أن الموضوع لا يتعلق بتقسيم التخصصات بين علم الاجتماع من جهة والدين والفلسفة من جهة أخرى، بل يتعلق الموضوع بتصور عام للوجود والذي تحتل فيه الظاهرة الدينية جزءاً مهماً.

(1) أمزيان. ص 79.

إن كانت نظريات علم الاجتماع ترى أن الدين يشكل عائناً إبستمولوجياً في تقدم المجتمعات، لهذا جاءت الأطروحات من أجل خصصته وتحييد سلطته، إلا أن رجوعه للمجال العام أصبح يطرح سؤال الحقيقة والماهية الوجود، وسؤال الشرعية الاجتماعية، الذي يبرر أطروحات وجود الظلم النفسي الانطولوجي للإنسان اتجاه الدين. حيث يجب أن ينظر للدين أنه جزء من النظام الإنساني لا يمكن الاستغناء عنه، كما يمكن أن يساهم في تماسك المجتمع وفي الاندماج وعدم الوقوع في الانتكاسة والتفوق وانبعثات جديد لحركات أصولية متطرفة وحركات إحيائية.

كذلك يجب إعادة النظر في مفهوم التقدم؛ حيث شكلت ظاهرة التقدم هاجس الحركة التنويرية والحركة الانسية واعتبرت شيء مقدساً، حيث يعني أن المجتمعات عليها أن تتقدم في شكل تصاعدي خطي، وفي هذا الصعود تقطع في كل مرة مع التقليدي القديم لصالح المنفتح المتحرر، ويشكل الدين في هذا الصدد عائناً للتقدم لأنه يحتوي مسلمات حتمية ثابتة لا تتغير. واعتبروا التقدم بمثابة الغاية التي يسعى إلى تحقيقها تاريخ الإنسانية؛ ذلك التاريخ الذي تصوره حركة منتظمة، ضرورية، وتراكمية. كل هذا كان له تأثير على مكانة الدين. إلا أن الدين باعتباره قوة اجتماعية لم يضعف، بل على العكس من ذلك، يظهر أنه تقوى في المرحلة الأخيرة وهو جزء من التقليد الذي يراد القطيعة معه.

إن المنهج الوضعي جاء للإبقاء على وضع معين عرفته المجتمعات الغربية، وهو وضع ما بعد الثورة السياسية والتعاقد الاجتماعي، حيث عرف هذا العصر بالنسبة لما قبله تطوراً وانتقالاً مهماً، فجاءت الوضعية من أجل تثبيت الاستقرار والنظام العام، فعطلت حركة التنوير التي بدأت مع عصر النهضة. حيث قام المنهج الوضعي على إيجاد تصور منسجم للعالم يقوم على التجربة وحدها مع اقضاء لكل لتأملات الميتافيزيقية من التفكير، الذي يقوم على اكتشاف القوانين التي تحكم المجتمعات وسيرورتها على أسباب مادية محضة. إلا أن الظواهر الاجتماعية ليست أشياء طبيعية بل هي إرادة حرة واعية وراءها أهداف ودوافع ورغبات.

في مقابل البراديغم الوضعي نجد البراديغم اللاهوتي التي يدرس الظاهرة من الداخل وفق معايير محددة سلفاً، قد تعتب هذه المعايير لعلماء الاجتماع أحكام قيمة ومثل يجب أخذ مسافة إبستمولوجية اتجاهها، إلا أن التنظير لمشروع جديد أو الدعوة لمجتمع مخالف يقتضي التسليح مسبقاً بقيم ومعتقدات قبلية، فإن كانت الوضعية تكريساً للواقع تغذية الدراسة الظاهرية للنظم، فإن الدراسات اللاهوتية تنطلق من أفكار ومثل مسبقة في مقاربتها لظاهرة معينة، لأن التفسير أو التحليل والفهم يكون من أجل تشخيص للواقع، ثم القيام بتقويم له من طرف الطوباويين الجدد، فبينما الحيادية هي تكريس للوضع القائم.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

يشترط النظام الرأسمالي نمطاً معيناً من التدين، ويحاول جاهداً تكييف كل الأنماط الأخرى وقيسها عليه من أجل مواكبة حاجيات السوق، والنمط المراد الوصول إليه هو النمط البروتستانتي الكالفيني، حيث يرى ماكس فيبر من خلال أطروحة "القيم البروتستانتية وروح الرأسمالية" أن القيم البروتستانتية الكالفينية هي من أنتجت النظام الرأسمالي وأنها بما تحتويه من نزعة فردية وقيم علمانية متصالحة مع الحريات الفردية، وتعطي قيمة كبيرة للفردانية من خلال مفهوم الخلاص الفردي، وتحويل العمل إلى قيمة اجتماعية واقتصادية، حيث يقول ماكس فيبر "بيد أن الآله يريد من المؤمن المسيحي أداءاً اجتماعياً"⁽¹⁾. كما لعب التجديد الديني مع مارتن لوتر وآخرين إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية وتقديم بديل عن الغنوصية بالانفتاح على المجتمع، فظهرت قيم جديدة شكلت روح الرأسمالية. لهذا فالكالفينية هي النموذج الليبرالي المراد تعميمه.

في كتاب إسلام السوق لباتريك هاني يوضح تأثير العولمة والاقتصاد على الإسلام السياسي، وكيف استطاع أن يخضع الحركات الدينية الأصولية لقيم الاستهلاك والفردانية. حيث تبلور حالة جديدة من التدين الفردي معاصرة بطموح ذاتي لعبته فيه برامج التنمية الذاتية دوراً مهماً، تدين فردياً بعيداً عن القيم الجماعية والشعارات الكبرى النضالية، حيث تم تحويل النضال العنفي الجهادي إلى أنواع أخرى من الجهاديات المدنية التي تميزت بالدعوة إلى الله والعمل الجماعي المدني. كل ذلك في ظل وجود سرديّة جديدة قوامها إمكانية تحقيق النجاح الذاتي وإعطاء قيمة أكثر للسعادة الشخصية على حساب مفاهيم متعلقة بخدمة الآخرين ومفهوم الأمة.

لقد لعبت مظاهر التحديث دوراً مهماً في تحويل أنماط معينة من التدين لأنماط جديدة أكثر لبّرة، وأعطت قيمة كبرى للفرد على حساب الجماعة. إلا أن النقاش القائم بين الفلاسفة والمفكرين هو حول ما إذا كانت هذه الأصناف الجديدة توافق متطلبات الحديثة أم تعارضها، لأنه ظهور أصوليات جديدة أكثر عنفاً إما مسيحية أو إسلامية أو يهودية يثير هذا الاشكال، هل هي فقط ردّات فعل على الحداثة التي لم تستوعبها ولم تستطع أن تحتويها، والتي سببها الاقصاء والتهميش وعم الاعتراف؟ أم أن الدين في جوهره صلب ومقاوم وعصي عن كل تغيير؟⁽²⁾

(1) فيبر ماكس. مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية. ترجمة منير الفندري. المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى بيروت 2015. ص 119.

(2) يطرح هذا النقاش بقوة أوليفيه روا في كتابه "الإسلام والعلمانية" حيث يناقش بعض الأنماط التي لم تستطع الحداثة استيعابها، كما يطرح المشكلة التي تعاني منها العلمانيات الصلبة التي لم تكن محايدة اتجاه المجال العام وتبنت قوانين قاسية لإبعاد كل تدين من المجال العام.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

الفهرس:

- دوركايم إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة محمد قاسم، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى 1950
- جورج زميل، الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم حسن احميج، مؤسسة رؤية للتوزيع والنشر- القاهرة، الطبعة الأولى 2017.
- منديب عبد الغني، الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين في المغرب. الطبعة 2. 2010. إفريقيا الشرق.
- مرسيا إلياد، المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: العربي للطباعة والنشر والتوزيع. 1987.
- فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ترجمة جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.
- الرفاعي عبد الجبار، الهرمينوطيقا والتفسير الديني للعالم. مركز دراسات فلسفة الدين. الطبعة الأولى 2017.
- دوركايم إميل، الاشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة رندة بعث. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى 2019.
- عدناني إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. منتدى المعارف، الطبعة الأولى 2013
- لسود منجي، إسلام الفلاسفة. دار الطليعة. ط 1. 2006.
- هيرفيو ليجيه دانيال، ويلام جان بول، سوسيولوجيا الدين مقارنة كلاسيكية. ترجمة يوسف طاهر الصديق. مكتبة التنوير. الطبعة الأولى 2018
- عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الهوية: جديليات الوعي والتفكك وإعادة البناء. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 2017.
- ياسين عبد الجواد، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية 2014.
- فيبر ماكس. مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية. ترجمة منير الفندري. المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى بيروت 2015.
- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة "بيروت: الكتبة الشرقية 2006"،
- أبو رمان محمد، ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية. مكر الدراسات الاستراتيجية 2017.
- روا أوليفيه، الإسلام والعلمانية. ترجمة صالح الأشمر، دار الساق، الطبعة العربية الأولى 2016.
- شلحث الأب فيكتور: مسألة الله في التاريخ: من الكتاب المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة. دار المشرق بيروت. الطبعة الأولى 1998.
- غاوجي أسامة، في العنف والدين، ضمن: خمس مقالات حول العلمانية والدين، إعداد وتنسيق مكتبة التنوير
- جبرار روني، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2009.
- أوكافيا ساينو، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عزالدين عناية. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. الطبعة الأولى 2011.
- بوقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب. دار الطليعة-بيروت. الطبعة الأولى 1991.
- دوركايم إميل علم اجتماع وفلسفة. ترجمة حسن أنيس، مكتبة الانجلو المصرية ط 1. 1966.
- أمزيان محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1991.
- روجي باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم. مكتبة الانجلو المصرية. ط 1. 1951.
- نجم نصر جعفر، فصول في سوسيولوجيا الدين، كاريما النبوة عند ماكس فيبر. دار الرافدين، الطبعة الأولى 2016.
- ليجيه دانيال هيرفيه، وليام جون بول، سوسيولوجيا الدين. ترجمة: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2005.
- دوركايم إميل، التربية الأخلاقية. ترجمة: السيد محمد بدوي. المركز القومي للترجمة 2015.
- دوركايم إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي. ترجمة: حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الرواية. بيروت. الطبعة الأولى 1982.
- دوركايم إميل علم اجتماع وفلسفة. ترجمة حسن أنيس، مكتبة الانجلو المصرية ط 1. 1966.
- أوكافيا ساينو، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عزالدين عناية. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. الطبعة الأولى 2011.
- أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام. مقالات مع: رشيد بن الزين و جاك لوشيلجيل. ترجمة: هشام صالح. ط 1. 2013.
- كوتنهام جون، العقلانية. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. مركز النماء الحضاري. ط 1، 1997. ص 17.
- سروش عبد الكريم؛ بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القباجي. منشورات الجمل. الطبعة الأولى 2009.

الظاهرة الدينية بين النهج الرضعي والنهج اللاهوتي: دراسة مقارنة

- وقيدى محمد، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا. دار الكتب العلمية بيروت. 2009
- حنا حسن: النزوع الديني للإنسان المعاصر. موقع مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/5494>
- جعفري علي، الميكرو-ماكرو: في إلزامية تبيان آليات الانتقال. مجلة عمران العدد 33.
- أحمد عبد الله عمر الأمين، منزلة التأويل في منهجية البحث العلمي، نقد العقلانية الملتبسة بين الباحث والمبحوث في التفكير الغربي. ضمن: اللاهوت المعاصر دراسات نقدية. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية. العدد 6.



مركز دراسات المعرفة والحضارة
Center of Knowledge and Civilization Studies



maarifa-center.com



maarifa2011@ gmail.com



facebook.com/almaarifa.centre

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021

لجنة الإعلام والتواصل