محاضرات في علم الاجتماع الديني

منشورات جامعة طبرق

أ.د حسن علي خير الله — رئيس جامعة طبرق

أ.د وليد شعيب آدم — وكيل الجامعة للشؤون العلمية

د. فوزي عمر الحداد — مدير عام إدارة المكتبات والمطبوعات والنشر

اسم الكتاب :

محاضرات في علم الاجتماع الديني

المؤلف:

د. محمد شعيب محمد عقوب

الطبعة الأولى 2022

الايداع : دار الكتب الوطنية

بنغازي – ليبيا

الايداع المحلي: 448 ـ 2022

الترقيم الدولي ISBN:

978-9959-838-13-1

حقوق الطبع والنشر محفوظة

لجامعة طبرق – ليبيا

موقع الجامعة: www.tu.edu.ly

البريد الالكتروني: info@tu.edu.ly

تنفيذ وإشراف

إدارة المكتبات والمطبوعات والنشر

جامعة طبرق

البريد الإلكتروني:

Library.researeh@tu.edu.ly

هاتف: +218.762.4331

فاكس: +218.762.9577

محاضرات في
علم الاجتماع الديني

دكتور

محمد شعيب محمد عقوب

ţÀţQDZŕä ĻŸ3 ĻÊę / ōøÀÎŋ æÀQèÜ

كلية الآداب – جامعة طبرق

2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح أبي الراحل .. الذي علمني كيف أمسك بالقلم وكيف أخط الكلمات بلا ندم..

أنحني أمامك عرفانا بالجميل يا من علمتني سر الإنسان الأصيل.. كنت شمسي التي أستمد منها دفئي ومعرفتي.. وكنت قمري الذي أستمد منه أملي وشوقي.

جعلك ربي سببا في زرع أصفى ما في نفسي وهذبتني فأحسنت تهذيبي وأدبي...

من علمني حرفا صرت له عبداً... وأنت علمتني كل شيء فصرت أتعبد في محرابك نهاراً وليلاً...

الدين ظاهره عامة في كل المجتمعات الإنسانية وهو الإيمان بالأمور الغيبية المقدسة، والواقع هناك عناصر مشتركة تميز الأديان في مختلف المجتمعات وهي المعتقدات، والمقدسات والشعائر، كما أن للدين دورًا في حياة الأفراد، فالدين يلعب دورًا مهمًا في تحديد وتوجيه سلوك الأفراد مهما اختلف تأثيره في حياتهم، إذ يبحث الأفراد دوما عن تفسير لما يحيط بهم، ولهذا تأتى أهمية علم الاجتماع الديني لتحليل، وتفسير الأبعاد السوسيولوجية التي تسعى إلى تناول الدين، وموضوعاته كموضوع للعلم، وتحليله في ظل التفسير العلمي.

مقدمة

يهتم علم اجتماع الديني بدور الدين في المجتمع حيث إنَّ الله خلق الإنسان من مادة وروح، وجعل له العقل ليدرك طبيعة الأشياء وقدر له كل مقومات الحياة وفق حكمته وإرادته ووفق نظمه الدينية والاجتماعية والفلسفية، تلك النظم عبارة عن مجموعة من الممارسات العبادية يكتسبها الإنسان لأجل لتحقيق وجوده في هذا الكون، وهذا ما يطلق عليه بالتغذية الروحية والمادية فالإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الجماعة، فهو في كل مرحلة من عمره يستطيع أن يكيف نفسه مع ذاته ومع الآخرين من حوله، محققا بذلك إشباع رغباته الضرورية، فالمجتمع بكل مكوناته يمثل المحيط الذي ينشأ فيه الشخص اجتماعيا وثقافيا وفكريا ودينيا، وبذلك تتحقق التنشئة الاجتماعية الصالحة أيا كان نوعها، ومن خلال نقل الموروثات الثقافية من المحيط الفردي إلى المحيط الجماعي.

ولذلك نجد أن علم الاجتماع الديني هو وليد العلاقة الجدلية بين الموضوعات التي يدرسها كل من علم الاجتماع والدين فقبل ظهور علم الاجتماع الديني في النصف الأول من القرن العشرين كانت موضوعاته وأدبياته مشتتة ومبعثرة في حقلي علم الاجتماع والدين غير أن ظهور العلم الجديد علم الاجتماع الديني Sociology of Religion قد ساعد على فصل الموضوعات الاجتماعية الدينية من حقلي علم الاجتماع والدين ووضعها في متن الاختصاص الجديد لكي تنمو وتنضج وتتكامل وتصبح قادرة على تفسير الظواهر الاجتماعية الدينية تفسيرا علميا هادفا.

وعليه حاول الكاتب إعداد مجموعة من الموضوعات التي طرحتها العديد من الكتب المتخصصة في علم الاجتماع الديني في الوطن العربي وقام بجمعها ليتم عرضها في هذا الكتاب كمحاضرات للاستفادة منها من خلال عملية التدريس بالجامعة لتنمية المعارف والفكر السوسيولوجي بمحتوى وموضوعات علم الاجتماع الديني، حيث يعرض

الكتاب في الفصل الأول تاريخ الأديان والعلوم الاجتماعية، ويجيء الفصل الثاني ليناقش الدراسة العلمية للدين كموضوع سوسيولوجي، واستعراض علاقة علم الاجتماع الديني بالعلوم الأخرى، على حين يعرض الفصل الثالث موضوع الدين وقضايا النشأة والتطور لدراسة الدين، في حين أن الفصل الرابع يناقش التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني، ويناقش الفصل الخامس القضايا الرئيسة لتحليل الدين وأبعادها وتأثير نظريات التطور والوظيفية،ويعرض الفصل السادس التنظيم والسلطة الدينية، وقد تم جمع المادة العلمية من مجموعة من المراجع المتميزة وكتابات رواد علم الاجتماع الديني بالدول العربية، لتكون منهجا متخصصا في علم الاجتماع الديني نعتمد عليه في تأسيس أبنائنا الطلاب بتزويدهم بالمعارف والعلوم الصحيحة، ونتمنى إن تكون تلك المحاضرات ذات نفع لتحقيق الهدف المرجو.

والله ولى التوفيق،،

Introduction:

Religious sociology is concerned with the role of religion in society, since God created man from matter and spirit, and made him the mind to realize the nature of things and determine for him all the elements of life according to his wisdom and will and according to his religious, social and philosophical systems. These systems are a set of worship practices that man acquires in order to achieve His presence in this universe, and this is what is called spiritual and material nourishment. Man is a social being who cannot live in isolation from the group, so at every stage of his life he can adapt himself with himself and with others around him, thus achieving the fulfillment of his necessary desires, so society with all its components represents The environment in which a person grows up socially, culturally, intellectually and religiously, thus achieving good social upbringing of whatever kind, and through the transfer of cultural genes from the individual environment to the collective environment.

Therefore, we find that religious sociology is the result of the dialectical relationship between the subjects studied by both sociology and religion. Before the emergence of religious sociology in the first half of the twentieth century, its topics and literature were scattered and scattered in the fields of sociology and religion. However, the emergence of the new science is a science. Sociology of Religion has helped separate social-religious issues from the fields of sociology and religion and place them in the core of the new discipline in order for them to grow, mature and integrate and become able to interpret religious social phenomena in a scientific and

meaningful way.

Accordingly, the writer tried to prepare a set of topics presented by many books specialized in religious sociology in the Arab world and collected them to be presented in this book as lectures to benefit from them through the teaching process at the university to develop knowledge and sociological thought with the content and topics of religious sociology, where the book is presented in the chapter The first is the history of religions and the social sciences, and the second chapter discusses the scientific study of religion as a sociological subject and reviews the relationship of religious sociology with other sciences, while the third chapter presents the topic of religion and issues of origin and development for the study of religion, while the fourth chapter discusses the historical development of religious sociology, and the fifth chapter discusses the issues The main analysis of religion and its dimensions and the impact of the theories of development and functionalism, while the sixth chapter presents the religious organization and authority, and the scientific material has been collected from a group of distinguished references and writings of pioneers of religious sociology in the Arab countries, to be a specialized approach in religious sociology that we rely on in establishing our students by providing them with knowledge And the correct science, and we hope that these lectures will be useful to you Achieving the desired goal..

God grants success,,,

*****

الفصل الأول

تاريخ الأديان والعلوم الاجتماعية

أولًا: علم تاريخ الأديان (المدخل، المعني، المنهج):

أ- التطور التاريخي.

ب- الأسباب التي أدت إلى دراسة الأديان.

ثانيًا: علاقة العلوم الاجتماعية بدراسة الأديان:

أ- علم النفس والدين.

ب- علم الاجتماع والدين.

ج- الفلسفة والدين.

د- الفينومينولوجيا والدين.

ثالثًا: إسهامات المسلمين في مجال تاريخ الأديان.

رابعًا: الفينومينولوجيا ومشكلة المنهجية في الدين.

خامسًا: موقف الإسلام والمسلمين من منهجية تاريخ الأديان.

الفصل الأول

إسهام المسلمين في مجال تاريخ الأديان

أولاً: علم تاريخ الأديان (المدخل، المعني، المنهج):

أ- التطور التاريخي:

تاريخ الأديان علم جديد، علم لا يزيد عمره في الغرب عن مئة سنة وربما أقل. والاسم تاريخ الأديان ترجمة عن الإنجليزية وعن الفرنسية، فكان العلماء الفرنسيون أول من سموا هذا العلم بعلم تاريخ الأديان، ونقله الأمريكيون عن الفرنسيين سنة 1952 عندما استقدموا أستاذ تاريخ الأديان في السربون «ميرس اليادا Mircea Eliade» وعينوه أستاذًا لهذه المادة في كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو، وأنشا هذا الأستاذ في جامعة شيكاغو مجلة أطلق عليها تاريخ الأديان History of Religion، ومنذ ذلك الوقت أخذ هذا الاسم يشيع في الأوساط الأكاديمية التي تتكلم الإنجليزية[1].

لكن في إنجلترا لم يطلق هذا الاسم على المادة، وقد وجدت المادة في أواخر القرن الماضي وكان أول أستاذ عين لها هو الأستاذ «ماكس ميللر Max Miller» في جامعة أكسفورد وكان تعيينه سنة 1896.

ولكن الاسم الذي أطلق على هذه المادة في أكسفورد هو اسم علم مقارنة الأديان Comparative Religions والأصل الذي أخذ عنه الإنجليز والفرنسيون والأمريكيون من بعدهم هو ألمانيّ والاسم الذي كان شائعًا في ألمانيا لهذا العلم هو علم الأديان Religionwissensclaft. وسمي هذا العلم بعلم الأديان لأنه من قبل كان محتكرًا من قبل الكنيسة التي عندما درست الأديان الأخرى حتى الدين المسيحي واليهودي لم تكن تتسم بأية موضوعية، لذلك جاء اسم علم الأديان تحديدًا وإشارة إلا أن

(1) سلسلة محاضرات الأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، عام 1978- 1979.

ما كانت تفعله الكنيسة لم يكن علمًا وأن الهدف من علم الأديان هو وضع المادة- محل الدراسة- على أساس من الموضوعية والعلمية.

ب- الأسباب التي أدت إلى دراسة الأديان:

فما هو منشأ نزعة تحويل هذه الدراسة إلى علم؟

إن منشأها يعود إلى عصر التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر. ففي هذا القرن ولأول مرة عمت العقلانية جميع الأوساط، وكان العلماء الطبيعيون يشنون حربًا شعراء طوال قرون من الزمان ضد الكنيسة وصدَ ما كانت تقوله من آراء في الطبيعيات حول منشأ الكون وصيرورته وخسوف الشمس والقمر... إلى آخر هذه الموضوعات.

لكن العقل الأوروبي لم يكن يدرك أن المنهج الذي يطبقه العلماء الطبيعيون يمكن أن يطبق على العلوم الطبيعية الإنسانية. فلم يصل إلى هذا الإدراك إلا في عصر التنوير. وقد ساعد على هذا أن العلوم الطبيعية أخذت تتقدم بسرعة وتقوي بشدة فجاءت الاكتشافات العلمية وعلى أثر هذه الاكتشافات جاءت الصناعة التي على أثرها جاءت الفتوحات في وسائل النقل فاخترعت القطارات والسفن التجارية والآلات. وأدي هذا كله إلى فتوحات استعمارية كان المراد منها تغذية الصناعة بالمواد الخام وفتح الأسواق لمنتجات المصانع.

فذهب الأوروبيون إلى آسيا وإفريقية، حيث جاءت هذه الفتوحات وهناك تعرفوا لأول مرة بطريقة متروية على أديان غير دينهم وذلك لأنهم جاؤوا إلى آسيا وإفريقية وعاشوا بين غير المسيحيين أو اليهود وأخذوا يدرسون ويتعلمون عنهم.

وفي ذلك الوقت تقدم علم التاريخ القديم ومن الجدير بالذكر أن الفتوحات الكبيرة لم تأت إلا بعد حملة نابليون على مصر وفي نفس الوقت كانت هناك حملات على إيران فاكتشف رمز حجر رشيد وفك رموز إيرانية. وانفتحت بذلك آفاق جديدة للعالم القدين، فجاء العلماء بعد أن ابتدؤوا يتحسسون هذا التاريخ القديم، يقارنونه بما يقرأونه في التوارة وبالطبع كان هناك اختلافات كثيرة فجاء نقد التوراة ونقد الإنجيل على أثر هذه التعرف

العظيم على التاريخ القديم من جهة وعلى الأديان الأخرى من جهة ثانية.

وفي نفس الوقت عمـــت الأوساط الأوروبية نظـــرية التطـــور الخاصة «بدارون C. Darwin» فجاء الأوربي إلى إفريقية وإلي آسيا يحمل منهاجًا، وهذا المنهاج أهله لترقب وملاحظة ما يدور في خاطر الإفريقي أو الآسيوي من أفكار ومشاعر وينظر إليهم على أنهم قدماء، أوليين، بدائيين Primitives وأحيانًا على أنهم همج يعيشون في الغابات وتصور أنهم هم بداية لحقها الأوروبيون بعدهم. لذلك ما دام مبدأ التطور أعطاه في الطبيعيات أنه إذا تفهمت السابق فإنك فهمت اللاحق وأن السابق هو ما يفسر اللاحق، وفي السابق كل المقولات والمسببات التي تجعل اللاحق يأتي بالضرورة، إذن إذا طبقنا هذا المنهج على الأديان أيضًا رأينا في هذه المظاهر الدينية التي يتمتع بها الهمج أو المتوحشون أو المسلمون أو البوذيون أو الهندكيون من آسيويين وإفريقيين رأيناها وكأنها البداية السابقة للتطور الديني المسيحي الأوروبي.

وقد قام علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع والمؤرخون أيضًا بجمع هذه المظاهر الدينية في آسيا وإفريقية ونسقوها ونظروها. وكان أول عمل هو مجموعة ميثولوجيا آسيا وإفريقية التي نشرها «ماكس ميللر» الأستاذ الأول للأديان المقارنة بجامعة أكسفورد.

هذا المنهج الذي اتبعه العلماء الأوروبيون مدة من الزمن- من منتصف القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولي- يمكن أن نسميه بالمنهج التاريخي، أي المنهج الذي يأخذ مبدأ التطور كمبدإ أساسي لتفسير الظواهر، لكن هذا المبدء التاريخي له نواقصه، فتجميع الظواهر وتصنيفها شيء جميل وطيب، لكن الافتراض الذي يفترضه بأن أديان آسيا وإفريقية هي سوابق للدين المسيحي الأوروبي هذا طبعًا خطأ.

والافتراض المنهجي الذي يفترض أن الظواهر التي بين يديه في آسيا وإفريقية ظواهر قديمة أيضًا خطأ، لأن تلك الظواهر ليست قديمة وإنما هي معاصرة لما يوجد في أوروبا، فقديمها لم يكن يستطيع في ذلك الوقت أن يتعرف عليه. وكذلك الافتراض الدارويني بأن الحديث لابد له من أن يفسر بالقديم فهذا مبدأ له شيء من الصحة، وليس كل

الصحة. فالدين قيم ومشاعر وآمال لا سبيل لضبطها كما تضبط الظواهر الجيولوجية أو الظواهر الحيوانية التي قام عليها مبدأ داروين.

وكذلك أيضًا لا يولد المجري التاريخي المقياس والمعايير التي يتألف منها الدين لأنها هي التي تحكم عليه أو له ويمكن أن تحترمه أو تعدمه وتعيد بناءه. إذن لا يمكن للمجري أن يولد هذه المعايير التي تتحكم به وهو لا يتحكم بها.

لذلك جاءت محاولتان. محاولة من قبل علم النفس ومحاولة من قبل علم الاجتماع.

ثانيًا: علاقة العلوم الاجتماعية بدراسة الأديان:

أ- علم النفس والدين:

أما المحاولة الأولي- محاولة علماء النفس- فقد قالوا بأن المنهج التاريخي ليس كاملًا وليس تامًا ولابد من إكماله بالأبحاث النفسية وهي التحليلات التي يقومون بها للظواهر. وهذه التحليلات تؤدي إلى الكشف عن حالات نفسية التي هي مصدر الأديان.

والحقيقة أن في هذه الحالات النفسية شيء من الحق لأن الدين له مراكز وأحد هذه المراكز هو النفس الإنسانية. لكن الخطأ الذي وقع فيه علماء النفس أنهم ساووا بين الدين وبين الحالات النفسية. فليس الدين كله الحالات النفسية المتمثلة في التأثرات والانفعالات. كما أن هذه التحليلات النفسية من جهة أخرى لا يمكن أن تعطينا المادة أو جوهر الدين الذي نبحث عنه لأن أولي معطياتها هو الوعي بأن هنالك حقيقة أخرى غير النفس تتجاوب النفس معها عندما تنجلي لها أو تأمرها. أي: إن النفس الإنسانية وأن اعترفنا بأنها المكان الوحيد للدين وأن انفعالها هو العمل الديني فلابد لنا من أن نعترف بأن أولي معطيات هذه النفس، وأول ما تعيبه ويمكن أن نسميه وعيًا دينيًا هو القول بأن هناك حقيقة أخرى ما وراثية غير النفس هي التي تتجاوب النفس معها، تطيعها أو لا تطيعها، تحترمها أو لا تحترمها، تتفهمها أو لا تتفهمها، تنفعل بها بطريقة معينة أو لا تنفعل بها وهكذا.

إذن علماء النفس في محاولتهم هذه للكشف عن جوهر الدين أخطؤوا وسقطوا في

المغالطة التي نسميها إنقاص Reductionism بمعني أنهم فسروا الشيء بما ليس فيه. ولا بد إذن من تعدي النفس إلى الظاهرة الدينية كظاهرة مستقلة عن النفس للوصول إلى جوهر الدين وتفهمه.

ب- علم الاجتماع والدين:

أما المحاولة التي جاء بها علم الاجتماع فهي أيضًا لم تكن مكتملة، وقال علماء الاجتماع ومنهم «دور كيم، وليفي بريل، ويونج» وغيرهم أن المجتمع يعني بالممارسة بأن هنالك قواعد تساعد على بقائه، وأن هناك أشياء أخرى يجب ألا تعمل لأنها تساعد على العكس، ينتقل عالم الاجتماع من هذه الملاحظة التي تلي الأولى وإلى تدنيس الثانية أي الحكم عنها بأنها ليست دينا.

هذا العمل الذي يقوم به علماء الاجتماع يؤدي حتمًا إلى خطإ في التفهم يتعارض مع معطيات الدين. فالمجتمع خادم وحامل للدين لا الدين خادم للمجتمع.

ومن ناحية أخرى فقد ذهب بعض علماء الاجتماع إلى أنه عندما تحل أزمة المجتمع، يخترع أبناء ذلك المجتمع حلولًا وآراء يقدسونها فيما بعد للسيطرة على الأزمة وحلها، وإذا لم يقوموا هم بتقديسها فإن خلفاءهم يقدسونها. فالمجتمع بتقديسه هذا وبأزمته مصدر الدين ومنه يمكن الوصول إلى جوهر الدين.

والجواب على هذا، أنه ليس هذا صحيحًا. فما أتي دين على أناس إلا أزم حالتهم، فالدين يؤزم ولا ينتج عن التأزم. فنحن جميعًا نعرف ماذا فعل الإسلام بالمجتمع الجاهلي، وماذا فعلت المسيحية بالمجتمع الروماني وهلم جرا. فالدين هدام (للقديم) وبناء (للجديد)، شخصيًا واجتماعيًا. وإذا اعترفنا بهذه الحقائق وتوصلنا إلى أن المجتمع مسرح لا مصدر للدين. هو مادة تطبع بالدين ولا يطبع الدين بها.

ج- الفلسفة والدين:

وأما هاتين المحاولتين الفاشلتين جاء الفلاسفة من بعدهم يقولون، نحن أعلم من علماء النفس ومن علماء الاجتماع، ونحن لدينا المنهج الصحيح، لأننا نحكم بالعقل ولا

نحترم أي شيء يتعارض مع الحكم العقلاني. ومرادنا هو الوصول إلى الحق والحقيقة، التي لا يمكن أن نصل إليها إلا بأتباع هذا المنهج النقدي. ولذلك فعلي علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع والمؤرخين أن يقدموا لنا الظواهر فنحن- كفلاسفة- نضعها تحت المجهر ونقيسها بمعاييرها العقلانية ونقول لكم عن نتائجنا فيما إذا كانت هي الحق أو غير الحق.

وقد كان هؤلاء الفلاسفة كلهم من الأوروبيين، وكانوا يظنون خطأ أن حكمهم هذا على الظواهر سيأتي موضوعيًا غير متأثر بشيء. بل كانوا جميعًا من المسيحيين وكانت المواد التي يدرسونها ويريدون الحكم عليها كلها غير مسيحية، لذلك أخذوا حريتهم وتمادوا وحكموا عليها جميعًا بعدم حقانيتها وذهبوا إلى القول بأن الإسلام والهندوكية والبوذية والأديان الأولية إفريقية وغيرها كلها مقدمات ليس إلا لهذا الدين المسيحي الذي عرفوه. وهم بهذا القول تقربوا من اللاهوتيين من رجال الكنيسة الأوائل الذين قام العلم طوال مئة سنة لتحريره من قيودهم وقيود الكنيسة. وهكذا يكون الفلاسفة قد أعادوا هذا العلم إلى حظيرة الكنيسة، بل قيدوه بمبادئ فلسفية مستمدة من التراث الكنسي المسيحي، وفي هذا المقام يسجل الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي استغرابه وتعجبه، من إقليمية ما أنتج الفلاسفة الغربيون خلال المئة سنة الأخيرة مما يتناقض وما تلقاه عن موضوعية الفلسفة وعلمانيتها ونقدها.

وقد تأثر بعض علماء الأديان بموقف الفلاسفة فطلعوا بمذهب وضعي جديد، وصلوا إلى أن هذه المحاولات السابقة كلها كانت تهدف إلى تخليص علم الديان من الكنيسة. ما دامت انتهت إلى ما بدأت منه، فلابد من الثورة على هذا التراث وعلى كل ما هو غير وضعي. وعلى لسان «أوجيست كومت» قالوا يجب على هذا العلم أن يكون علمًا كالعلوم الطبيعية، أي إن المنهجية التي يقوم عليها يجب ألا تختلف قيد أنمله عن المنهج الذي تقوم عليه الفيزياء والكيمياء، لا يأخذ شيئًا بعين الاعتبار إلا إذا كان حقيقة واقعية قابلة للتحديد والفرز عن غيرها من الحقائق والقياس الدقيق المحسوس.

ومن هذه الوجهة أصبح الدين مجرد ظواهر، مجرد حقائق واقعة نفسية أو اجتماعية أو ثقافية، لكنها لا تتصل بما هو وراء الكون ولا تتصل بآمال البشر وتطلعاتهم إنما هو علم يقوم على الإحصاء بالمعني الكبير. وبذلك أصبح الدين في يد هؤلاء جثة هامدة. فهذا الذي عملوه يعد غلوا في الموضوعية وقتلا للموضوعية نفسها. فليس من الموضوعية في شيء ألا نأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان له آمال وله مشاعر وأنه يؤمن بأن وراء هذا الكون عالم آخر هو عالم اللاهوت أو عالم الخالق، وأن هذا العالم يتصل بع فينزل عليه ما ينزله من أوامر وأن هذه الأوامر خير كامل يتطلع إليه ويتقيد به.

د- الفينومينولوجيا والدين:

وجاءت المحاولة الأخيرة- محاولة الفينومينولوجيا- لتقويم وإصلاح ما حدث حتى تلك اللحظة. وذهب علماء الفينومينولوجيا إلى أنه لابد من أخذ كل ما يقوله علماء النفس وعلماء الاجتماع والمؤرخون بل وحتى الفلاسفة بعين الاعتبار ولكن لا يجب التقيد به. فكل أولئك ليسوا سوى جنود في جبهات بعيدة ضيقة، كل يعمل في تلك الجبهة ولابد له من انجاز شيء في جبهته. وهذه الانجازات يجب أن تؤول في النهاية إلينا، علماء الفينومينولوجيا، للقيام بالتحليل والتنظير اللازم.

فلم يرفض علماء الفينومينولوجيا ما تقدم ولكنهم قالوا أن الأبحاث التي قام بها أولئك المتقدمون كلها طيبة ويجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، لكن المنهج الذي نطبقه ليس منهجهم، وهو منهج جديد ومؤداه:

1- يجب علينا أن نحيط بجميع هذه الظواهر وألا نترك جانبًا منها يفوتنا.

2- يجب علينا أن نجرد أنفسنا من الافتراضات الدينية والفلسفية التي ندين بها، حتى أخلاقنا وفلسفتنا وكل ما هو شخص على حين، يجب أن نضعه على الرف، وأن نتجرد عنه.

3- ذهب الفينومينولوجيون إلى أنه يجب على الباحث أن يتعاطف مع هذه المواد المدروسة، فأما الاستعلاء الذي عرفه الأنثروبولوجيون والفلاسفة اللاهوتيون وغيرهم

فهذا كله يؤدي إلى إفساد العلم. فلابد إذن من التعاطف مع المواد المدروسة ولابد من الانفتاح عليها والاستعداد للتأثر بها فهي ليست مواد ميتة، إنما هي مواد حية أي: إنها تؤثر وبقدر تجاوبها مع الباحث تكشف عن نفسها. بعبارة أخرى إن هذه المواد الدينية التي يدرسها العالم لا تكشف تمامًا، ولا تكشف عن جوهرها إلا إذا شعرت بأن الإنسان الذي يتعامل معها يتعاطف معها، يحبها ويريدها، والمادة المدروسة شبيهة بالإنسان، وتشبيهها بالإنسان يقوم على أساس من الصحة وهو القيمة أو المعيار.

- ما معني التعرف على المعيار؟

التعرف على المعيار ليس التعرف النظري وهو الذي يمكن أن يعطينا جوهر القيمة والنظام الداخلي لها أو علاقة القيمة بالحقيقة الواقعية التي تجسد هذه القيمة. لكن أن نصل إلى جوهر القيمة القيموي لابد لنا من أن تتأثر بالقيمة، بمعني أن ننفعل، وأن نتقبل هذا الشعاع التأثيري من القيمة ونقع تحته وتجعله يفعل فعله فينا. وعندئذ فقط نكون قد عرفنا القيمة، وهذا شيء معروف، فكم من دارس للأديان درس دينا من الأديان وعندما يتكلم عن ذلك الدين يكون كأنه يحوم حوله من الخارج ولم يدخل إلى قلبه. ولماذا لم يدخل إلى قلبه، لأنه لم يستطع أن ينفتح ويتأثر بهذه القيم التي يتحدث الدين عنها ويقوم عليها.

4- لابد من تصنيف الظواهر الدينية وترتيبها. ولكن لابد للتصنيف والترتيب من أن يخضع لمقولات منبثقة عن تلك الظواهر نفسها- أي: أن لا نأتي بمقولات من الخارج ونفرضها على هذه الظاهرة فرضًا. بل يجب علينا أن نستنبط هذه المقولات من الظواهر، أن نترك الظواهر تحدثنا عن نفسها، وإذا أخذنا منها الكفاية، استطعنا أن نستنبط منها المقولة التي يجب أن تصنف تحتها وكذلك استنباط المعاني الكامنة وراء هذه الظواهر فيجب علينا أن نصف هذه المعاني ولكن بموجب مقولات ومبادئ انبثقت عن هذه المعاني نفسها.

5- الفينومينولوجيا تقول، لا حكم لعالم الأديان على الأديان- الظواهر- لأن غاية

العلم ليست حكمية بل تفهمية. فالحكم الذي هو أساس الفلسفة واللاهوت مردود قطعًا من قبل العالم الفينومينولوجي، فهو يقول أنا أتقبل كل ما يعطيني إياه هذا الدين الذي أدرسه وأرفض رفضًا باتًا أن أدلي بأي حكم معياري ناموسي على أي ظاهرة من ظواهر هذا الدين. فكل دين مستقل وقائم بذاته Sui – Generis، هو يؤلف ملكوتًا مستقلًا عن كل الحقائق الأخرى، ولا يفهم إلا بنفسه وعن المقولات التي يعطيها هو نفسه. ولابد إذا أردنا الحكم على أي جزء من الدين من أن نحكم بموجب الميزان الذي يعطينا إياه الدين نفسه، أي لا يحكم على الدين إلا بميزانه.

وهذا غلو من نوع جديد قد يتقبله العالم بشيء من المضض، لأنه قد يقول، وكيف ذلك؟ ألا يمكن لدين من الأديان أن يشذ عن الحقيقة؟ ألا يمكن لهذه الظاهرة حتى من وجهة الدين أن يدركها الخطأ ويفسدها؟ لابد من الحكم. ولكن أني لنا الحكم في ضوء هذه المبادئ.

لذلك قام بعض العلماء بالكتابة عن هذه الحاجة في مضمار الفينومينولوجيا ويعد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي من أوائل من كتبوا في هذا الموضوع، فقد نشر سنة 1960 مقالًا، نقل عنه الكثيرون، عن حاجة الفينومينولوجيا إلى ما أسماه «ما وراء الدين Meta – Religion» وهذا ما أسماه وراء الدين يعطينا الموازين التي يمكننا أن نستعملها في الحكم على الأديان. معظم الفينومينولوجيون في العالم الآن لا يتقبلون هذا، ولكن عددًا منهم بدأ يكتب في المجالات ويعترف بأن استقلال الأديان في المنهج المعرفي الذي جاءت به الفينومينولوجيا فيه غلو وأن هذا الغلو لابد من معالجته.

– ماذا يعني بما وراء الأديان؟

يعني بما وراء الأديان «الدين». وهذا الدين لا يمكن أن نلجأ إليه مطلقًا إلا بعد التفهم الكامل للأديان. وعملية تفهم الأديان قد تكون أزلية، وقد يقضي الإنسان حياته كلها في عملية التفهم، لذلك يجب ألا يستعجل في اللجوء إلى الدين. بل يجب علينا أن نلم بالأديان ونجمع الظواهر ونتفانى في تحليلها وتصنيفها حسب المبادئ الفينومينولوجية

المذكورة.

- **ما هو هذا الدين** «The Religion»؟

هو فطرة الله التي فطر الناس عليها جميعًا. هو عام لدي جميع الناس مهما كانوا، وهو لا يتطور ولا يرتقي، بل هو موجود على نفس المستوي لدى جميع البشر، لا طبقات فيه ولا أجناس بل يمكن أن نقول ديموقراطية عالمية، إنسانية، وهذه العالمية مبنية على خلق الإنسان، وعلى تفاعل الإنسان بالحقيقة القصوي التي تسميها الأديان بالله تعالي.

ففي الدين يمكن الحكم على الأديان كما عرفها التاريخ، ويمكن الحكم على الأديان كما يمارسها البشر، هذا هو علم الأديان.

في الخمس عشرة سنة الأخيرة فقط انتشر هذا العلم في أمريكا انتشارًا كبيرًا فأصبحت الجامعات، حتى الجامعات العلمانية التي تمولها الدولة تتقبل هذا العلم ويدرس الآن في جميع الجامعات الأمريكية. وهنالك أيضًا الأكاديمية الأمريكية للأديان American Academy of Religion وتضم حوالي خمسين ألف أستاذ للأديان في الجامعات الأمريكية. والعلم قائم له مجلاته ومنشوراته وهو يتقدم بسرعة، وقد سبق في هذا المضمار في أمريكا كل ما أتت به أوروبا من فتوحات في المئة سنة الأخيرة.

ثالثًا: إسهامات المسلمين في مجال تاريخ الأديان:

والآن لابد لنا من أن نتساءل. ما علاقتنا نحن العرب المسلمين بهذا العلم- تاريخ الأديان-؟

الغرب يدعي بأنه لم يطرق هذا الباب من البحث أحد إلا الغربيون، وهو يعطينا تاريخ هذا العلم باعتبار أن ابتداءه جاء في أواخر القرن الماضي، والغرب مخطئ في هذا كل الخطإ، فعلم تاريخ الأديان بدون هذه التسمية أقدم من ذلك بكثير. بل هو علم عربي إسلامي عمره أربعة عشر قرنا. فقد طرقه المسلمون منذ البداية، ولهم فيه باع كبير وطويل، ولهم مؤلفات ضخمة في حياته، ولنبدأ بالقرآن الكريم وهو أول كتاب في علم تاريخ الأديان، وقد أخذ على عاتقه التعريف باليهودية، والمسيحية. والقرآن الكريم

اعترف بالحق الموجود في هاتين الرسالتين، وأشاد بالمظاهر الطيبة، والممارسة الحسنة عند اليهود وعند المسيحيين. ثم انتقد هذه الممارسة، لم ينتقد الديانة بل انتقد الممارسة، فالدين عنده كان واحدًا. وهو- أي الدين الواحد- أساسه الحكم. وانتقد القرآن الكريم النصوص الدينية، التوراة والإنجيل، ففتح بذلك باب النقد قبل ثلاثة عشر قرنًا من ابتداء النقد النصحى في الغرب. والقرآن الكريم قائم على العقل يدعو إلى الدين بالتعقل وبقيم أسس الدين على العقل.

وقد سار أجدادنا في هذا الدرب الذي شقه لهم القرآن الكريم فأبدعوا ايما إبداع في دراسة الملل والنحل. فجاءت دراستهم منذ البداية في غاية الإتقان للملل والنحل التي عرفوها. فكبار المعتزلة والإمام الشافعي وكل من قام بالحوار الديني حتى من أيام الخلفاء الأمويين الأولين. بل حتى قبلهم من أيام النبي -صلى الله عليه وسلم- فنحن نذكر أنه -صلى الله عليه وسلم- دعى المسيحين من نجران وحاورهم في دينهم، كما أنه حاور يهود المدينة وغيرهم. وجاءت كتابات أخل الكلام مثل الأشعري ومن خلفه تقوم وتحمل هذا العبء العظيم بدراسة الملل.

ومن منا ينكر فضل ابن حزم، هذا الناقد الأول للنصوص الدينية الذي وقف حياته لدراسة وفحص النصوص الدينية. وكم يشعر العربي بالعزة والاطمئنان عندما يقرأ لألفريد يوم المستشرق قوله عن ابن حزم أنه: «ما من نقد وجهه ابن حزم إلى الكتاب المقدس إلا واعترف به النقد العلمي خلال القرن الماضي». أي: إنه لم يخطئ مرة واحدة في نقده الموجه للكتاب المقدس.

وإذا افتخر الأوروبيون والأمريكيون بالمنهج الفينومينولوجي الذي هو تاج هذا العلم وآخر ما وصل إليه من عظمة، فمن منهم يمكنه أن ينكر ما «لأبي ريحان البيروني» من فضل على المذهب الفينومينولوجي، وإن لم تكن هذه الكلمة تعرف أيام البيروني.

ابتدأ «البيروني» دراسته قائلًا، كل ما يعرفه المسلمون عن الهند خطأ، يجب إعادة النظر فيه، وعاينا أن ندرس الدين في أصوله الأولية لا الثانوية. لذلك يجب علينا أن ندرس

اللغة السنسكريتية ونعود إلى الهند حتى نتلقى هذا الدين من أهله ورجاله. وقال أيضًا أنه لابد للعالم من أن يتجرد من افتراضاته، لأن افتراضاته المسبقة هي التي توقعه في الخطأ. وقال أيضًا، أنه علينا- وهذا هو المنهج الذي اتبعه- أن نفهم الدين الهندوكي والبوذي حسب المقولات التابعة منها، لا حسب المقولات التي يعطيها الإسلام.

وكذلك قال «البيروني»، أنا نفسي سأذهب إلى الهند وسأقوم بدراسة اللغة، والتعلم على أيدي رجال الدين من الكهنة وغيرهم، متعاطفًا معهم في دينهم حتى أتفهم جوهر الدين، وقال أيضًا، أنه إذا بدا لي في أي يوم من الأيام أن ظاهرة من ظواهر هذا الدين لا تتفق مع ما أعرفه أنا كمسلم، فلابد لي إذا قدمته لقرائي أن أقدمه بقالب يتماشي مع ما يعرفونه، حتى لا يفوت الجوهر عليهم. وهذا هو جوهر الفينومينولوجيا. ونحن نتطلع حتى الآن إلى علماء أوروبا الفينومينولوجيين، عبثًا، فلا يوجد بينهم من تكلم في افسلام مثلًا بمثل هذا الإخلاص الذي تكلم به «البيروني» عن دين الهند.

إذا كان هذا هو تاريخنا، وهذا هو تراثنا، وكان «ابن حزم والبيروني» أحد روادنا، اليوم أين نحن من علم تاريخ الأديان؟

يجب علينا أن ندرس تاريخ الأديان، ويجب علينا أن نفعل ذلك مطمئنين لا نخشى على الإسلام من أي فحص. هذا الدين أمين يمكن لأي واحد أن يوغل فيه كيف يشاء فلا يخشى عليه.

وإذا وجه نقدًا فالنقد ليس موجهًا للإسلام ولا يمكن أن يمس الإسلام، فهو من الممكن أن يوجه للممارسة، ويجب علينا أن نفتخر بتراثنا، وإذا أردنا أن نتفهم الإنسان فلابد لنا من أن نتفهم دين الإنسان، أي إنسان، إذ لا يمكن تفهم الإنسان دون تفهم الدين، فالدين هو الثقافة والحضارة ومنطق الحياة وأولها وآخرها، وهو قوة الإنسان المحركة والدافعة.

ثم من جهة أخرى، تاريخ الأديان يجب أن نعرفه بمعني ما سبق من ظواهر أو ما جاء من ظواهر عند الغير. ألم يقل الله تعالي لنا في كتابه العزيز ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا

نَذِيرٌ﴾ [1] – نذير منها–، ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً ﴾[2]، ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي شِيَعِ الأَوَّلِينَ ﴾[3]. فأين هي هذه الرسالات السابقة، ماذا كان تاريخها، وكيف حرفت. وكيف ألزمت بعث الرسالات الواحدة تلو الأخرى. ما هو هذا التاريخ الحافل الذي ألمح إليه القرآن الكريم في هذه الآيات. فإذا ما عرضنا هذا التاريخ على العقل يمكن الرجوع منه إلى الصواب الذي أعيد تنزيله في القرآن الكريم.

رابعًا: الفينومينولوجيا ومشكلة المنهجية في الدين:

تعد مجموعة ميثولوجيا شعوب آسيا وإفريقية التي نشرها «ماكس ميللر» أول بحث في تاريخ الأديان. وكان ينظر في ذلك الوقت إلى هذا النوع من الدراسات باعتباره نوعًا من حب الاستطلاع، ودراسة لأساطير الشعوب غير المتقدمة. واعتبر العلماء في الغرب، الذي كان يدين بنظرية داروين، أن هذه الأساطير هي السابقة على الدين الصحيح. والدين الصحيح من وجهة نظرهم هو الدين المسيحي الذي يعرفونه ورأوا أنهم بدراساتهم وإطلاعهم على هذه الميثولوجيا يمكنهم عن طريق المقارنة تفهم الدين المسيحي بصورة أعمق.

وكان قد أثر في تفهمهم للدين المسيحي، حتى قبل إقبالهم على دراسة الدين بهذا الشكل المقارن، ما اكتشفه علماؤهم من تاريخ الحضارات القديمة، بعد أن فكوا الرموز الهيروغليفية المصرية القديمة ورموز الخط المسماري في العراق وإيران، واستطاعوا عندئذ أن يعيدوا بناء تاريخ الحضارات القديمة، فانتقدوا الكتاب المقدس الذي كانت تستند إليه الكنيسة المسيحية في تفسير العالم والتاريخ، وخاصة تاريخ بني إسرائيل، فجاء انتقادهم للكنيسة انتقادًا شديدًا واضطروا بهذا إلى دراسة الحضارات والأديان القديمة بشكل يتناقض مع الطريقة المعروفة لدي الكنيسة.

وعلى ذلك فقد كانت عمليات التحرر من سلطة الكنيسة مستمرة، بدأت بتحرر

---

(1) سورة فاطر: الآية 24.

(2) سورة النحل: آية 36.

(3) سورة الحجر: آية 10.

العلوم الطبيعية وانتهت حتى بتحرر العلوم الطبيعية وانتهت حتى بتحرر دراسة الدين من سلطة الكنيسة ولعل هذا ما يفسر انتشار هذا النوع من الدراسات في الغرب اليوم لاسيما في الجامعات الحكومية العلمانية التي تتنافر مع الكنائس وتعتبر نفسها ليست خاضعة ولو بشكل من الأشكال للأيديولوجيات الكنيسة، ومع هذا فهي تؤثر الأقسام الجامعية لدراسة الأديان وتدعي أن منهجها علميًا وموضوعيًا. وهي تتناول الدين كظاهرة في حياة المجتمعات البشرية، فليس هدفها التأهيل للعمل الكهنوتي أو إقناع الناس بأن الله ربهم أو تحسين أخلاقهم، وإنما هي تقوم بدراسات موضوعية لا تقل عملية وموضوعية عن الدراسات العلمية الأخرى.

وقد قام علم تاريخ الأديان بتجريب مناهج كثيرة، منها منهج علم النفس ومناهج الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والمنهج التاريخي، واتضح أن كل تلك المناهج ناقصة وأنها لا تحقق الهدف من دراسة العلم. فمادة تاريخ الأديان تتطلب منهجية أوسع وأعمق من المنهجيات التي تبعتها العلوم الأخرى.

ويعد المذهب الفينومينولجي هو المذهب الذي بلغه علم تاريخ الأديان في أرقي مراحله ويهمنا قبل التطرق إلى علاقة تاريخ الأديان بالدين الإسلامي أن نتعرض لهذا المذهب باعتباره أرقي المراحل المنهجية التي وصل إليها العلم لنتبين إمكاناته في القيام بدراسة الأديان. ويري الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي أن الإسلام ومنهجيته تكمل ما حققه الغرب بل وتتفوق عليه وهذا ما سيتضح لنا فيما بعد.

- الأسس المنهجية للفينومينولوجيا:

ولو تناولنا مذهب الفينوميينولوجيا سنجد أنه يقوم على أربعة مبادئ:

- المبدأ الأول: التعطيل:

والمقصود بالتعطيل هنا هو تعطيل الافتراضات التي يأتي بها الباحث إلى مواد بحثه، وهي: الافتراضات الدينية والأخلاقية والقيمية والعادات والأفكار والافتراضات اللغوية. وتلك الافتراضات التي تؤلف ثقافة الباحث ودينه وحضارته وشخصيته، كل

هذه الافتراضات لابد للباحث من أن ينحيها جانبًا، ولا يعطلها حتى لا تفرض نفسها على المواد التي تحت البحث.

وهذا المبدأ يعد في غاية الموضوعية والتجريد، فالباحث يجب عليه أن يتجرد من الافتراضات حتى يعطي المجال للحقائق وللظواهر بأن تحدثه عن نفسها وأن تفصح له عن جوهرها وكيانها، وإذا لم يفعل هذا فإن نتائج البحث، بالقطع، لن تكون مرضية.

- المبدأ الثاني: التعاطف:

ويعني أنه لابد للباحث من أن يتعاطف مع المواد التي يدرسها فإذا كان هناك شخص ما، يعتنق دينا معينا ويقوم بدراسة دين آخر يكرهه فإن هذه الكراهية لابد وأن تؤثر في تفهمه لذلك الدين ومن ثم فإن كل ما ينتج عن دراسته لابد وأن يأتي مشوها. إذن يجب على الباحث أن يتعاطف مع المادة. ولكن ما معني التعاطف؟ التعاطف له معني اصطلاحي خاص يمكن أن يتضح من الأمثلة الآتية:

لو أن الباحث بصدد تحليل عينة جيولوجية من طبقات الأرض فإن هذه العينة ستكشف عن نفسها بالتحليل سواء أكان الباحث يحبها أو لا يحبها، يتعاطف معها أو لا يتعاطف معها. بمعني آخر فإن إدراك الأشياء الجامدة إدراك يمكن أن يتم مستقلًا عن مشاعر الباحث التي قد يضمرها تجاه تلك الأشياء.

ولكن عندما يتناول الباحث دراسة طقس من الطقوس الدينية فإنه لا يستطيع أن يدرسه بنفس المنهج الذي درس به العينة الجيولوجية وإلا ستكون النتيجة أنه لن يتعرف على ذلك الطقس.

فلو إننا كنا نريد أن ندرس قداسًا من القداديس في الكنيسة الكاثوليكية واستخدمنا في دراستنا آلة تصوير وجهازًا للتسجيل ثم استطعنا تسجيل كل الأصوات من موسيقي وغناء ودعاء وكل الحركات المؤداة، فإننا نكون عندئذ قد تمكنا من وصف ما يحدث في هذا الطقس وصفًا شاملًا كاملًا، ولو أننا زدنا على ذلك استقصاء آراء العابد الذي مارس ذلك الطقس ومشاعره ثم بوبنا كل هذه المعلومات وقدمناها، فإن كل هذه المعالجة

الوصفية لن تعطينا القيمة التي تحققت في القداس بالنسبة إلى العابد أو الكاهن، فالظاهرة الدينية أيا كانت، قداس، صدقة، حج، عبارة عن مجموعة من القيم لا تدرس كما تدرس الأشياء. فالأشياء تدرس بفعل العقل والمخيلة، أما القيم فهي تدرس بفعل العقل والمخيلة وشيء آخر هو ما يعبر عنه بالقلب. وهذا معناه أن الباحث إذا لم يتأثر بالقيمة المجسمة في هذه الأعمال التي وصفت، وإذا لم يتجاوب قلبه معها فإننا نقول أنه لم يدركها. فالقيمة لا تدرك كما تدرك الأشياء الجامدة وعليه يجب أن يتعاطف باحث تاريخ الأديان مع المواد التي يدرسها. فمواد تاريخ الأديان هي قيم الناس وآمالهم ومشاعرهم. وهذه المشاعر والآمال المجسمة للقيم والتي تحوم حول القيم لا يمكن أن تعامل معاملة الأشياء فهي حية، وإذا كانت حية فهي حساسة للموقف الذي يتخذه الباحث. وهي في ذلك مثلها مثل البشر، فعندما تقابل إنسانًا ببشاشة وتبدي له استعدادنا للتعاطف معه عندئذ فقط يفتح لنا قلبه ويفصح لنا عن مشاعره تمامًا كالقيمة المجسدة في أي طقس من الطقوس التي لا يمكن أن تفصح عن نفسها إلا إذا كنا مستعدين للتأثر بهذه القوة التابعة منها.

- المبدأ الثالث: التصنيف:

ويعني به تجميع المواد وتصنيفها حسب مقولات تابعة منها. بعبارة أخرى، قد يتعاطف الباحث مع القيمة، وقد يضع افتراضاته وينحيها جانبًا ولكن عندما يجمع القيم وهي مواد تاريخ الأديان من الممكن أن يرتبها ترتيبًا يتناقض مع معطياتها ومن الممكن أن يرتبها وفق ما تمليه عليه حضارته أو فلسفته ودينه من ترتيب للأشياء، وعندئذ يكون قد أتلف تلك المواد.

فكل مادة من المواد تعطي كل ما عندها بصورة فردية ولكن هناك معني كلي لهذه المواد، وهذا المعني الكلي لا يمكن التوصل إليه إلا إذا صنفت المواد وجعلت كلا تحت مقولات وفق مبادئ ترتيبية نابعة منها، وتلك المقولات التي تنبع عن المواد نفسها تجعل مواد كل دين من الأديان كلًا كاملًا مستقلًا بذاته.

بمعني، أن لكل دين نظاما، وإطارًا فكريا، ومقولات عامة تضم المواد التي تتألف

منها حسب أولويات معينة وعلاقات عضوية تربط المادة بالمادة الأخرى، وهذا الترتيب يجب أن يكون نابعًا من المواد نفسها، وعلى هذا إذا ما تعارضت مادة مع مادة أخرى في نفس الدين، فيجب علينا أن نحل هذا التناقض بالعودة إلى مادة ثالثة موجودة في هذا الدين. لأن هذه المواد إذا كانت تؤلف كلًا عضويًا فلا شك أن التناقض بينها يمكن أن يحل. أما إذا كانت المبادئ التي يجمعها الباحث بعضها مع البعض مستمدة منه أو من دين آخر، فالنتيجة ستكون ضياع المعني الكلي لهذا الدين. ولذلك تصر الفينومينولوجيا على أن تستمد المواد التصنيفية من المواد نفسها.

- المبدأ الرابع: التعرف على الماهية:

وهو أمر حدسي يصل إليه الباحث فقط عندما يتم البناء الكامل لهذه الظواهر. فظواهر أي دين من الأديان عندما يتم بناؤها العضوي وتتشابك العناصر المكونة للدين مع بعضها البعض حسب مقولات نابعة منه، عندئذ فقط يمكن للباحث بإمعان النظر في تلك العناصر ككل أن يصل حدسيًا إلى جوهر الدين وماهيته.

والتعرف على ماهية الدين يمكن أن يصحح نفسه بالعودة إلى الظواهر. وقد ذهب عدة من علماء الفينومينولوجيا إلى أن هذه التصحيحات للمعرفة الحدسية في الماهية لا يمكن أن تصحح إلا بالعودة إلى أصل ذلك الدين. ولذلك نري أن عالم تاريخ الأديان المتبع لهذا المذهب الفينومينولوجي وإن كان قد قضي كل حياته في دراسة دين من الأديان وفي ترتيب المواد التي يتألف منها، يأتي إلى أي رجل شارع يدين بذلك الدين ويسأله سؤالًا معينًا ويتقبل منه إجابته مهما كانت ساذجة لأنه هو المرجع الأعلي والأخير لتفهم ذلك الدين على اعتبار أنه الإنسان المتأثر بهذه المجموعة من القيم تأثرًا كليًا شاملًا.

هذه هي المبادئ الأربعة التي تتألف منها منهجية الفينومينولوجيا. وهذه المنهجية- أو هذا المنهج الفينوميتولوجي يسفر عن نتيجة مؤداها أن كل دين من الأديان يؤلف هيكلًا قائمًا بذاته، ومعني هذا أن الهيكل القائم بذاته هو مرجع نفسه، وإذا كان كل دين مرجعًا لنفسه فهذا يعني أننا وصلنا إلى نسبية مطلقة في دراسة الأديان وأن المقارنة بين الأديان من

ثم تكون مستحيلة.

والنسبية المطلقة نتجت من كون كل دين مرجعًا لنفسه، فالمقولات النابعة منه هي المقولات التي تصنف وفقًا لها المعلومات التي توصل إليها الباحث بالتعاطف معها وكشفت له عن نفسها وفي نفس الوقت، الافتراضات الثقافية والحضارية والفلسفية والشخصية كلها معطلة. هذا كله يعني النسبية المطلقة في دراسة الأديان. ومعني هذا أيضًا أنه إذا استطاع أي إنسان أن يتعرف على دين غيره، فإنه لن يتعرف عليه بشكل يقيني؛ إلا إذا تدين به. وعلى ذلك تكون المقارنة مستحيلة، والتعرف التام اليقيني ممتنع التحقيق نتيجة النسبية المطلقة في معرفة الأديان.

ارتضي علماء الغرب هذه النسبية ولعل هذا مرجعه أنهم جميعًا أصحاب شك في الدين وفي الحياة الروحية وفي الحياة الآخرة وفي الأخلاق. وبالإضافة إلى هذا الشك فهم لا يرون في تنوع الأديان والحضارات قضية جديرة بالاهتمام باعتبارها مشكلة، فهم إن درسوها فإنهم يدرسونها كموضوع أكاديمي يمكن تناوله في قاعات البحث والدرس، وحجتهم في عدم الاهتمام بمشكلة تنوع الأديان أن لكل إنسان ذوقه، وهذا إغراق في الفردية، وهم يرون أنه ليس هناك ذوق يجمع بين البشر، وإن كان هناك ذوق فإنه يمكن أن يجمع بين أفراده المجتمع، وأن الذوق المجتمعي هو الذوق القومي الذي ليس إلا شيئا عرفيا اجتمع القوم عليه، ولا يمكن إثباته على وجه اليقين. فلا يمكن أن يكون هنالك معرفة بالمعني الصحيح للذوق القومي.

على أي حال إن قبول علماء الغرب منهج الفينومينولوجيا الذي تأدي بهم إلى هذا المحتوي وعرفوه هذا التعريف يعد مرحلة ضرورية متناسبة تمام التناسب مع مستواهم الثقافي والحضاري ولا يمكن أن تنفصل عن ذلك المجتمع.

ونحن إن كنا نتقبل كل ما قاله علماء الغرب فإننا نتقيد به باعتباره مرحلة أولي لدراسة علم الأديان وأن الأمر يستوجب وجود منهج آخر يساعدنا على التحقيق في حقيقة الظواهر التي نقوم بدراستها.

خامسًا: موقف الإسلام والمسلمين من منهجية تاريخ الأديان:

والحقيقة إننا إذ نظرنا إلى تاريخنا سنجد أن أجدادنا قد أحرزوا في هذا المضمار الكثير. «وأبو ريحان البيروني» بصورة خاصة، الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وصل بدراسته الأديان، القمة التي وصل إليها المغرب سنة 1970. فهو الذي قال إن دارس تاريخ الدين في الهند لابد له من أن يعطل كل افتراضاته ولابد له من أن يتعاطف مع المواد التي يدرسها وإن كانت مخالفة للإسلام، ولابد له من تعلم اللغة السنسكريتية ومن الذهاب إلى الهند والتكهن، بمعني أن يصبح كاهنا من الكهنة الهندوكيين يعيش بينهم ويدرس معهم ويخالطهم تمامًا حتى يتذوق ما يتذوقونه. أكثر من هذا، ذهب «البيروني» إلى أن الباحث الديني بعد أن يجمع المعلومات ويقوم بتصنيفها ثم يقدم على كتابتها يجب عليه أن يكتب ما يراه صاحب ذلك الدين بأنه الحق. وهذه الكلمات كتبها «ويلفريد سميث» في أواخر الخمسينيات من هذا القرن في الوقت الذي وعي «البيروني» حقيقتها في القرن الرابع الهجري.

ويرى «البيروني» أن على الباحث الديني أن يأخذ بعين الاعتبار القارئ الذي يكتب، فإذا كان القارئ مسلمًا مثلًا، فعليه أن يقدم تلك المواد بأسلوب يفرض على القارئ التعاطف معها. وبعبارة أخرى أن الباحث إذا ما أراد أن يقارن- ولا بد له من المقارنة- بين الأديان، فعليه أن يقارن أحسن ما في الدين لا أسوأ ما فيه. وبصفة عامة أناط «البيروني» بالباحث مهمة تحبيب القارئ في المواد التي يكتب عنها.

ورأي «البيروني» أن إتباع الباحث لهذه المبادئ السابقة يجعل تفهمه للمواد الدينية صحيحًا ويجعل تفهم القارئ لنفس المواد صحيحًا أيضًا. وأن الباحث عليه في النهاية أن يفتح عقله للدليل الجديد، لأن المسألة لا متناهية.

هذه هي النتيجة التي توصل إليها «البيروني» في القرن الرابع الهجري. فتراثنا مليء أو زاخر بهذه الانجازات المنهجية في تاريخ الأديان، وحقق لنا أكثر مما حقق العلم الغربي في هذا المضمار.

إذن فإذا كنا قد تقبلنا ما وصل إليه الغرب، وهو موجود عندنا، والطريق ممهد لنتبعه ونحقق ما فيه ونعمل كما عمل أجدادنا من قبل. يبقي لدينا قضية النسبية المطلقة، لأنه حتى «البيروني» لم يحل هذه القضية.

حل هذه القضية يتحقق بإيجاد نظام فكري يعلو على نظام الأديان، تقوم المقارنة بين الأديان التاريخية على أساسه. وما دامت أن الأديان وحدات كاملة مستقلة عن بعضها البعض، فإننا إذا أردنا أن نربطها ببعضها البعض فلابد من إيجاد شيء آخر أعلي منها فكريًا، يمكن بالعودة إليه بالربط فيما بينها.

وهذا الإطار الفكري أعطانا إياه القرآن الكريم متمثلًا فيما يعنيه بالدين الفطري. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (1).

فهناك إطار فكري البشر جميعهم مفطورون عليه، فهو سواء بين البشر أجمع حيث لا تبديل لخلق الله. كما أنه ملازم لطبيعتهم ولا يمكن الفصل بين الإنسان وبين هذا الدين الفطري.

فالدين الفطري هو الأساس وفقًا لما جاء في القرآن الكريم، وهو دين الله. وقد أخبرنا القرآن الكريم أن الأديان التاريخية التي ظهرت على مر التاريخ كان أساسها ذلك الدين الفطري، ولكنها حرفت وبدلت فزيد عليها أو أنقص منها، ثم تحولت من ثقافة إلى ثقافة ومن حضارة إلى أخرى ومن لغة إلى أخرى. فهذا الذي نسميه الأديان التاريخية ليس إلا تبديلات وتغييرات لهذا الدين الفطري.

والدين الفطري مجموعة من المعطيات العقلية التي لا يمكن فصلها عن الإنسان ولا يستطيع أحد أن ينكرها ومن ثم فإن أحدًا لا يستطيع أن يتهمنا إذ ما أخذناها مرجعًا للمقارنة بين الأديان بأننا قد لجأنا إلى افتراض من افتراضات الحضارة التي ننتمي إليها وتسلمناها مرجعًا ومن ثم فإننا لم نعطل جميع افتراضاتنا. ومرد ذلك أن الافتراض

(1) سورة الروم: الآية 30.

افتراض عرفي أما هذه الافتراضات الفطرية فهي ليست عرفية ولكنها افتراضات عقلية، والافتراض العقلي النقدي لا يمكن إنكاره.

فهذه المجموعة من الافتراضات العقلية التي تألف منها الدين الفطري الذي فطر الله جميع الناس عليه تؤلف الإطار الفكري الذي يمكننا من حل مشكلة النسبية المطلقة التي توصلت إليها الفينومينولوجيا.

*****

الفصل الثاني
الدراسة العلمية للدين

- تمهيد.

أولًا: علم الدين.

ثانيًا: الدراسة العلمية للدين:

أ- التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين.

ب- الدراسات الحديثة في الدين.

ج- اعتبارات منهجية في دراسة الدين: مشكلة الموضوعية.

د- مشكلة الفهم التكاملي للدين.

هـ- مداخل دراسة الدين.

ثالثًا: الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي:

أ- سوسيولوجية الظاهرة الدينية.

ب- علم الاجتماع، الدين، علم الاجتماع الديني.

ج- الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين.

رابعًا: إمكانية وجود علم اجتماع ديني:

أ- اهتمام عالم الاجتماع بالدين.

ب- المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين.

ج- دعوي علم الاجتماع الديني.

د- علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الأخرى.

خامسًا: خاتمة.

الفصل الثاني

الدراسة العلمية للدين

- تمهيد:

الحق أن مكانة دراسة الدين في العلوم الاجتماعية أمر لافت للنظر. فهناك هجوم وتأييد أيديولوجي، وكلاهما تحت اسم علم الدين Science of Religion وقد أدي هذا، بلا شك، إلى وجود نظريات كبري مهمة في هذا الميدان، فعلي الرغم من وجود كم هائل من الدراسات الوصفية فإن هناك ميادين أخرى لم يطرقها البحث بعد والأساس في أي علم هو اختبار الافتراضات النظرية المهمة عن طريق الملاحظة المضبوطة. وهذا ما لا نجد له تأكيدًا في علم الدين[1]ولحسن الحظ فإن هذا الوضع قد بدأ يتغير، ففي أوروبا وأمريكا بدأت الدراسة العلمية للدين Scientific Study of Religion تحظي بتعضيد واسع خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. فقد حلت المقارنات الدقيقة محل التعميمات السطحية عن الأنظمة والسلوك الديني، إذ اعترف بالحاجة الماسة لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الأخرى قبل إصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التي تحدث للأنظمة الدينية ولهذا فقد ظهر عديد من المجلات والدوريات العلمية لنشر نتائج الأبحاث الخاصة بالدين والسلوك الديني.

ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين إلى أن الدين يمثل الجانب «المقدس» في حياة الأفراد والمجتمعات، وقد أضفي هذا على الدين نوعًا من السمو جعله بمعزل عن التفكير، والبحث العلمي. بالإضافة إلى أن فكرة «الإلوهية» كانت العائق الذي وقف أمام البحث في حقيقة الدين. إن فكرة وجود موجود يختلف في وجوده عن غيره من الموجودات، وتتجه إليه الموجودات... كانت هذه الفكرة دائمًا تقف حائلًا دون

(1) Yinger, J., Sociology Looks att Religion N. Y.,: The Macmillan Company. 1963. P. 7.

البحث في حقيقة الدين وفي مقارنة مختلف «صورة وفي تعبيره عن حياة الجماعة وفي تطوره مع تطورهم»[1].

وسوف نحاول في هذا الفصل التعرف على تطور الدراسة العلمية للدين، وسوف نبين كذلك، كيف أصبح الدين موضوعًا للبحث السوسيولوجي، ودعوي علم الاجتماع الديني كمدخل متميز لدراسة الظاهرة الدينية.

أولاً: علم الدين:

ليس المقصود من علم الدين Science of Religion، كما يذهب «هانز جالكون اسكوبس Hans – Joachin Schopes» أنه علم اللاهوت Theology أو مشتقاته. على العكس من ذلك، فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت ويهدف إلى الدراسة الموضوعية للدين. ويتفرع هذا العلم، كما يدعي «اسكوبس» إلى فرعين: التاريخ العام للأديان A General History of Religion وما يسمي بالدين المقارن Comparative، ويتناول تاريخ الأديان نمو وتطور أديان تاريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول أن يفسر كيف أن هذه المراحل ما هي إلا انبثاقات من مسلمات كل عقيدة، كما تحتوي الدراسة الخاصة بتاريخ الأديان، التطور النفسي لمجتمعات دينية خاصة، وتناقش كذلك المسائل الخاصة بالعقيدة والشعائر والمؤسسين، والدراسة في كل ذلك تركز على الحقائق Facts كما هي في هذه الأديان[2]، أما بالنسبة إلى الدين المقارن، فإن الاهتمام يتركز حول تحليل أنواع مختلفة من التجربة الدينية، وذلك بمقارنة الأديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة. وقبل أن يقرر الباحث الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين. فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسة في الأديان التاريخية. وبكلمات أخرى، نقول إن علم الدين المقارن

---

(1) النشار، (على سامي)، نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة، الإسكندرية، دار نشر الثقافة، 1939، ص9.

(2) Berger, Peter, L., The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company. Inc. 1969., pp. 179 – 180.

أو الفينومينولوجيا الدينية Religious Phenomenology يهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة، على حين يهتم تاريخ الأديان بالمسائل التاريخية، وبينما يهتم تاريخ الأديان في بحثه لفترات تاريخية معينة بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وشخصيته المتميزة والثابتة، فإن الدين المقارن يهتم بإبراز المراحل العامة أو العناصر الشائعة في الأديان المختلفة.

ويري «اسكوبس» أن علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين من العلوم المساعدة لعلم الدين. فعلم اجتماع الدين يتناول أشكال المجتمعات الدينية وتأثير الأشكال الاجتماعية في تطور الدين. ويهتم علم النفس الديني، بما يحدث في النفس في مجري التجربة الدينية وأخيرًا تهتم فلسفة الدين بتحديد مكان ووظيفة الدين في الوجود والمعرفة الإنسانية ككل[1].

ولعل الاختلاف الرئيس بين علم اللاهوت وعلم الدين، هو أن الدين يعتمد أساسًا على الحقائق، على حين يهتم علم اللاهوت بوضع القواعد، ويحاول الإجابة على المسائل المطلقة ومسائل الحقيقة. فاللاهوت ليس بحثا عن المعرفة، ولكنه السعي وراء المعرفة من أجل مصالح دينية. فاللاهوت يعتمد دائمًا على المذهب الديني في الفرقة ولهذا يتبني معتقدها الديني كمنطلق له. بمعني آخر أن اللاهوت يعتمد على طبيعة الدين كما قرر في العقيدة على حين يهتم علم الدين بمسائل أخرى قد تكون بعيدة عن سلطة الدين ورجاله. فالدين بالنسبة إلى مؤرخي الأديان «ليس تعبيرًا عن الوحي الذي يدعي التميز. فمؤرخ الدين قد يتخذ الوحي كموضوع شرعي للبحث» [2]. وليس هدف علم الدين هو مجرد وصف وتفسير الحقائق ولكنه يحاول أن يبين كيف أن الحقائق تنبع من مصدر أساسي لتؤلف التجربة الدينية، التي يهتم بها تاريخ الأديان.

---

(1) Wach, Joach, The Comparative Study of Religion (ed) by J.M. Kitagawa. New York Colombia University Press. 1958, 129.

(2) Hioydob, A. E., « History of Religion », in G. B. Smith. (ed). Religious Thought in the Last Quarter Century. Chicago: University of Chicago Press, 1927.

ويعد «دلتي Wilhelm Dilthy (1833- 1911)» من أوائل الفلاسفة الألمان الذين حاولوا تطوير علم تاريخ الأديان كعلم مستقل عن اللاهوت، وكجزء من تاريخ الأفكار، ويقترح «دلتي» أن المنهج المستخدم في التاريخ الديني هو نفسه المنهج المستخدم في التاريخ، ويطالب الباحث بمحاولة تفهم الظاهرة الدينية بوضوح دون تدخل من الباحث. وفي هذا الصدد يقول: «لا يعني فهم (الظاهرة الدينية) أن نعكس معاييرها الخاصة بالتقويم على موضوع الدراسة، بل على العكس فإن الأشياء التي نختبرها هي التي تعطينا المفاتيح الخاصة بفهمها. وذلك من خلال مصطلحاتها الخاصة بها» [1].

وبالنسبة إلى علاقة علم الاجتماع الديني باللاهوت، يذهب «برجر Peter I. Berger» إلى أن هناك اعتقادًا ما زال سائدًا بين رجال اللاهوت مؤداه أن علم الاجتماع يثير أسئلة، والذي ينبغي أن يجيب عليها، زميله اللاهوتي. هذا الاعتقاد في رأي «برجر» يجب رفضه كلية، وذلك لأنه قائم على أساس منهجي خاطئ، وهو أن الأسئلة التي تظهر داخل إطار مرجعي لعلم أمبريقي لا يمكن أن يجاب عليها داخل إطار مرجعي لعلم معياري فالمسائل التي تثار من النظرية السوسيولوجية ينبغي أن يجاب عليها من خلال هذه النظرية. وهذا لا ينفي حقيقة أن بعض المداخل السوسيولوجية قد تفيد اللاهوتي في عمله [2].

ويتبني «برجر» مدخلًا ماركسيًا في فهمه للدين. فالمدخل الأساسي في النظرية السوسيولوجية للدين، كما يؤكد «برجر»، ينظر إلى الدين على أنه تصور إنساني نابع من بعض الأبنية السفلي في التاريخ الإنساني. وهذا المدخل السوسيولوجي ينظر إلى الدين تارة على أنه مفيد لأنه يحمي الإنسان من الشذوذ وتارة أخرى على أنه ضار لأنه يعزل الإنسان عن العالم الناجم من أنشطته. وهذا التقويم للدين يجب أن يكون بعيدًا عن التحليل النظري الذي ينظر إليه سواء على أنه ناموس أو باعتباره وعيا زائفا، هذا التحليل

(1) Otto, R., The Ides of the Holy. Trans. By J. W. Harver. London: Oxford, 1946.
(2) Lewis H., D., and Stater, R., L., The Study of Religions: Mecting Points and Major Issues Baltimore: Peugain Book, 1966. P. 9.

داخل هذا الإطار المرجعي متحرر من القيمة لكل من هذين الجانبين للدين [1]. ويرفض «برجر» احتمال قيام علم لاهوت أمبريقي Empirical Theology وذلك للاستحالة من الناحية المنهجية. ولكن إذا تقدم اللاهوت في علاقة تبادلية مع كل ما يقال عن الإنسان أمبريقيًا، فإن هذا يفتح الباب أمام حوار فكري مفيد بين كل من اللاهوت وعلم الاجتماع، ويتطلب ذلك درجة عالية من الانفتاح الفكري لكل منها [2].

ثانيًا: الدراسة العلمية للدين:

أ- التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين:

ليس هناك مجالًا للشك في أن الدراسة العلمية للأديان قد بدأت منذ القرن الماضي مع كتابات العالم الألماني «ماكس ميللر Max Muller» [3]. وقد تميزت هذه المرحلة من الدراسة بالحماس الأصيل والرغبة الصادقة لفهم الأديان الأخرى وامتزج كل هذا بقدر من الاهتمام التأملي ولقد حظي علم الأساطير Mythology من بين الأشكال المختلفة المعبرة عن التجربة الدينية باهتمام خاص، وتميزت دراسات اللغة والتاريخ والفلسفة في هذه المرحلة بأنها كانت مختلفة مع بعضها البعض على حين كان هناك انحسار لميدان اللاهوت. وقد استخدمت لفظة «علم الدين Science of Religion» (وأصلها الألماني Religionswissenschaft) لتعبر عن استقلال وانفصال هذا العلم الجديد عن كل من فلسفة الدين واللاهوت. قد روج «مؤرخو» الأديان شهرتهم كمكتشفين لمنهج جديد يرجي منه الكثير في مجال دراسة الأديان. وأهم ما يميز هذه المرحلة العلمية أن كل باحث كان هدفه الأساسي اكتشاف النظائر، كما كانت هناك رغبة قوية لاستخدام

---

(1) Khlifa M., K., Jewish and Islamic Contributions to the study of Religion. (Unpublished Ph. D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

(2) Lewis, H., D., and Stater, R., op. Cit., P. 10.

(3) Kitagaw. O., M., « The History of Religions in America », in Eliade, M. and Kitagawa, J., M., The History of Religions Essays in Methodology. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. pp. 1 – 30.

المصادر المتاحة في الكتب المقدسة والتي كتب فيها الكثيرون عن التراث الديني لمختلف القبائل والأمم والشعوب، ويعد نشر كتاب «الكتب المقدسة للشرق» The Sacred Books of the East في (1897) قمة الجهد المبذول في هذا العلم الجديد.

ويري «فاخ Wach»[1]، أن المحاضرات التي ألقاها العالم الهولندي «تيليه Tiele» في الفترة 1896- 1898 والتي نشرها تحت عنوان أسس علم الدين Elements of the Science of Religion (1899)، تعد بمثابة تحول من المرحلة الأولي إلى مرحلة أخرى في تطور الدراسة العلمية للدين[2]، على الرغم من أن العنصر التأملي ما زال واضحًا في فكر التططور ليس في تاريخ الأديان فقط، بل أيضًا في الفولكلور وعلم الاجتماع وعلم النفس، هذه العلوم الثلاثة التي تساهم مساهمة أساسية في الدراسة العلمية للدين[3]. وقد تميزت هذه المرحلة الثانية بالاهتمام بالدراسات اللغوية والتاريخية التي أخذت الطابع الوصفي، فقد حل الوصف Description محل التقويم Evaluation، وبدأ تفسير المعايير Norms والقيم Values تاريخيًا ونفسيًا واجتماعيًا. ولقدت بذلت مساهمات مهمة في سبيل فحص أديان الإنسان القديم منها والحديث وأخذ التخصص في التطور بدرجة عالية، وأصبحت الموضوعية مطلبًا أسمي. كما بذلت محاولات مهمة في دراسة الأصول Origions الخاصة بكل دين. وإذا كان الخطأ الذي وقعت فيه المرحلة الأولي هو إهمال التفاصيل، فإن خطأ المرحلة الثانية هو إعطاء تقدير أكبر للتفاصيل، وكذلك إذا كان علماء المرحلة الأولي قد انهمكوا في البحث عن النظائر من أجل تحقيق اكتشافات جديدة، فإن علماء المرحلة الثانية كانوا أكثر ميلًا للتغاضي عن الاختلافات من أجل التشابهات[4].

---

(1) Hughes, E., « The Early and the Contemporary Study of Religion: Editorial Foreword, Sixteenth Anniversary Issue Pasrt II A. J. S. Vol. Lx May 1955 » N. 6 pp. i-iv.

(2) Kristenson, B., The Meaning of Religion Trans. By J.B.G. Carman, The Hague, 1960, pp. 1 – 13.

(3) Lewis, H., P., and Stater, R., L., op, Cit., pp. 19 – 20.

(4) Ibid., p. 21.

ومع الحرب العالمية الأولي حدثت تطورات مهمة في دراسة الأديان، فقد انتهي عصر النزعة التاريخية Histroianism، رغم أن الدراسات اللغوية والتاريخية والنقدية استمرت، وبدأت المناهج الوضعية تأخذ مكانها في مجالات متعددة. ويعد «أرنست تورليتش Ernest Troeltsch» أحد الرواد في هذا المجال. فالتيار التاريخي الذي تذوب فيه كل ظاهرة لا يمكن أن يقدم المعايير للاعتقاد والفعل، والحياة بدون هذه المعايير لا تساوي شيئًا. وقد عبر «نيتشه Netzsche» عن هذا الاتجاه في كتاباته المبكرة عام 1873 [1].

ومع بداية القرن العشرين، نجد أن الفلسفة واللاهوت اللذين انحصرا في المعرفة أو البحث التاريخي، قد بدأا يستعيدان مكانتهما مرة ثانية. ولا شك أن بداية المرحلة الثالثة في الدراسة العلمية للدين كانت مرتبطة بفلسفة الكانطيين المحدثين Neo – Kantions، وفلسفة «برجسون Bergson» والفينومينولوجين Phonoinenologists، وفي الفكر الكاثوليكي «فان هيجل Van Hugel وشيلر Scheler»، وفي اللاهوت البروتستانتي في أعمال «سودربلوم Soderblom»، «بارث Barth وأتو R. Otto». ولقد تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص رئيسة هي: **أولًا**: الرغبة في التغلب على عيوب التخصص والتقسيم المصطنع بوساطة النظرة الكلية المتكاملة، **ثانيًا**: الرغبة في النفاذ بعمق إلى طبيعة التجربة الدينية، ثالثًا: تفسير المشاكل التي لها طبيعة معرفية وميتافيزيقية خالصة[2].

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر في بعض الدوائر رد فعل حاد ضد الاتجاه الوضعي السائد. فكثير من المفكرين رأوا أن نتائج أعمال الجيل السابق يجب الاحتفاظ بها، كذلك فإن الأساس الذي يجب أن ترتكز عليه الدراسات المفيدة لمقارنة الأديان هي الدراسات التاريخية واللغويات، أو بمعني آخر الدراسات النقدية، ويعد عمل «رودلف أنو Rudolf Otto» أهم ما يميز المرحلة الثالثة من الدراسة العلمية للأديان[3]. فقد ألقت

---

(1) Wach, J., Op. Cit., Pp. 14- 1.

(2) Finegan, J., The Archeology of World Religions, Princeton University Press, 1952.

(3) Allport, G., The Individual and His Religion, New York: Macmillan, 1950.

دراسته تأكيدًا أساسيًا على السمة الموضوعية للحقيقة العليا Ultimate Reality، وبهذا فندت ورفضت كل النظريات الذاتية والغامضة والرافضة للدين. ومن ناحية أخرى نجد أعمال «فان هيجل Van Hugel ووب Webb» تؤكد الجانب اللاعقلي في الدين دون إهمال لقيمة البحث العقلي مع استبعاد النظريات الفكرية والمدرسية. وبالرغم من أن هذا قد يؤدي إلى القضاء على التشابه، فإن ما هو غير متشابه ومحدد وذاتي- كل هذا لم يهمل، ولكنه ألغي التماثل السطحي والتطابق الذي قد ينحو إليه مؤرخو الأديان[1]. ولقد كان هناك تعاون عالميّ بين علماء أوروبا وآسيا وأمريكا في كل مرحلة من هذه المراح الثلاث التي قدمناها. ولا شك أن مسحًا تاريخيًا لتطور الدراسات المقارنة في الدين في أعمال Jordon Masson – Oursel Widengren Mensching Puech يظهر بوضوح مدي هذا التعاون. ولقد ساهم العديد من الباحثقين الآسيويين في تقديم دراسات متكاملة عن الإسلام والهندوسية والبوذية وأديان الصين. بالإضافة إلى أن علماء الغرب بدأوا يدركون بشدة الحاجة لتلقي المساعدة من الآخرين الذين نموا في تراث ديني مخالف، وذلك من أجل أن يقدموا بأمانة معني Meaning للظاهرة محل الدراسة. ولقد كانت الطرق النقدية الغربية لدراسة الدين هي السائدة، ولا شك أن استخدامها من جانب العلماء الشرقيين قد أدي إلى إسهامات مهمة في هذا المجال.

ولقد استمر هذا التعاون المتبادل بين علماء الشرق والغرب خلال الخمسين عامًا الماضية، وذلك عن طريق العديد من المؤتمرات العالمية لدراسة تاريخ الأديان. ولا يمكن أن ننكر أن الظروف السياسية من ناحية وآثار الحربين العالمتين من ناحية أخرى، قد جعلت من الصعب تحقيق ما طالبت به الاجتماعات المبكرة من عالمية وأهمية الموضوعات التي نوقشت.

ب- الدراسات الحديثة في الدين:

الدين ظاهرة إنسانية، عرفتها جميع المجتمعات قديمها وحديثها، وهناك العديد من الأديان كاليهودية والمسيحية والإسلام، وهناك أيضًا البوذية والهندوسية والكونفوشية

(1) Allpoert, G., Psychology, Psychiatry and Religion Mass: Andover Newton Bullttin, Vol. XLIV, 1952.

أديان اليابان والزرادشتية، والعديد من الأديان الخاصة بالقبائل والمسماة بالأديان البدائية. وبالرغم من عدم دقة وثبات الإحصائيات الخاصة بكل دين[1]، فإنها تشير إلى تنوع الاعتقادات والممارسات التي تواجه الباحث في دراسة الأديان في الوقت الحاضر، كما ينبغي أن نأخذ في الحسبان الأعداد المتزايدة لأولئك الذين يطلقون على أنفسهم العلمانيين Secularists وهم غالبًا ما يرفضون اعتقادات أجدادهم ويجدون أن تحديد ما لا يؤمنون به أكثر سهولة من تحديد ما يعتنقون به، فضلًا عن ذلك، فهناك العديد من الأديان الزائفة Quasi Religions مثل الشيوعية والفاشية وغيرها من الأديان التي قد تتخذ أشكالًا متعددة. فدراسة الدين، تعني إذن مواجهة لكل هذه الأشكال المتنوعة من التجربة الدينية.

وليس هناك أي حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أي دين، اللهم إلا حدود الذاتية، أي وجهة النظر التي ينظر منها إلى موضوع الدراسة، فمن المعروف أن أي محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالإخفاق، ذلك لأنه قد يتغافل عن تشابك موضوع الدراسة. ولهذا فإن ما يسمي بعلم الدين الحديث Modern Science of Religion، والذي بدأ في الغرب في القرن الماضي[2]، محاولة جادة تجعل من مادة الأديان علما لا يهتم سوي بالحقائق. وقد بدأت هذه الدراسة للدين عندما أخذ الغرب يستيقظ من عزلته الدينية التي استمرت عدة قرون، فالدين كان يعني المسيحية، والمسيحية كانت تعني البروتستانتية، والبروتستانتية كانت تعني الكنيسة في انجلترا[3]. وقد كان معظم الذين ينتمون إلى أديان أخرى غير المسيحية، ولفترة طويلة من تاريخ الغرب، يقفون على الجانب الآخر من العالم لا يعرف أحدًا عن أديانهم شيئًا. حقيقة كان هناك خطر متصاعد

(1) Grensted, D., W., Psychology of Religion, New York: Oxford University Press, 1952.
(2) Johnson, P., E., Psychology of Religion, New York b Abingdon, 1945.
(3) Pruyser, P., « Some Trends in the Psychology of Religion Journal of Religion, Vol. 40, 1960.

على المسيحية عندما انتشر الدين الإسلامي حتى وصل إلى أسبانيا، ولكن هناك فرق بين معرفة الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي. وكذلك الحال بالنسبة إلى اليهودية، فقد كان هناك العديد من اليهود الذي يعيشون في أوروبا، ولكن لا يعرف سوي القليل عما يعتنقونه. وقد ظهر كثير من الباحثين الذين حاولوا رد المسيحية إلى أديان العالم القديم خاصة الفكر اليوناني، كذلك فقد حاول بعض الكتاب من أمثال Lord Herbert of Cherbury حاولوا أن يجدوا الحقيقة في كل الأديان، وذلك على اعتبار أن الأديان كلها متساوية في ذلك. وبالرغم من هذه المحاولات فإن الاتجاه العام لم يتخط التراث المسيحي السائد، وأية مناقشة لمعني وصدق الاعتقادات الدينية كانت ضد النزعة.

ولعل من الأسباب التي ساعدت على الدراسة العلمية للدين، التجارة والترحال بين الشرق والغرب. وانتشار البعثات المسيحية البشرية فمن خلال هذه المصادر جميعها أمكن الحصول على كثير من المعلومات عن الحياة الدينية لأديان الهند والشرق القصي، وبدأت محاولة ترجمة الكتب المقدمة للأديان الأخرى باللغات الأوروبية وأصبحت متوفرة للقارئ الغربي. فقد درس الفلاسفة وغيرهم النبع الجديد المتمثل في حكمة الشرق باهتمام بالغ واستخدمها بعضهم لنشر تأملاتهم الخاصة. واعتبر رجال اللاهوت المسيحيين هذه النزعة تحديا جديدًا وطالبوا بالدفاع عن عقائدهم المتوارثة.

وفي أوائل عام 1875 وبظهور كتاب «فريدريك ماكس ميللر Fridrich Max Muller» الذي يعد أول كتاب في سلسلة مكونة من خمسين جزءًا ضمن الكتب المقدسة للشرق Sacred Books of the East أصبح لدي الغرب فكرة واضحة عن أديان الشرق. ولم تكن محاولة «ماكس ميللر» مقصورة على تقديم معلومات جديدة عن أديان الشرق، بل حاول الترويج لمدخل جديد لدراسة الدين، فكما هو معروف أن عصر «ميللر» كان عصر الدين بمفاهيمه المتنوعة للبحث عن الحقيقة، ولذا فقد حاول أن يدرس الدين دراسة علمية، وذلك انطلاقًا من أن المدخل الذي يعتمد على الحقائق ويحقق الموضوعية والمشابه لما استخدم في العلوم الأخرى قد يوصلنا إلى نتائج عظيمة. وقد حاول «ماكس ميللر» تطبيق النموذج المستخدم في دراسة اللغويات- خاصة فيما يتعلق

بتصنيفات اللغة إلى مجموعات- على الدين وذلك بهدف التوصل إلى تصنيف للأديان يمكننا من عقد المقارنات بينها.

ولقد ميز «ماكس ميللر» بين مدخلين أساسيين في دراسة الدين، الأول، يعتمد على الحقائق والبحث العلمي والذي يتعامل مع متى؟ وأين؟ ولماذا؟ للاعتقادات الدينية. والآخر، فلسفي أو لاهوتي يعتمد على أمانة وصدق هذه الاعتقادات. ومن ثم فهناك علمان مستقلان. الأول، الدراسة المقارنة للدين Comparatives Studies of Religion أو تاريخ الدين History of Religion والآخر، فلسفة الدين Philosophy of Religion ولكل منهما[1] مدخله الخاص لدراسة الدين ويختلف الهدف الذي يسعي إليه كل منهما تبعًا لذلك.

وهكذا فإن الدراسة الحديثة للدين[2]، قد بدأت خطًا فاصلًا بين المؤرخين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى. هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية Objectivity التي تعد أساسية بالنسبة إلى العلم. وهذه الموضوعية لا يمكن تحقيقها إلا إذا قام الباحث بدراسة موضوع الدراسة بعقل مفتوح، ولا تعني الموضوعية أن الباحث يتعامل مع موضوع دراسته بعقل فارغ ملية- فهناك كثير من الباحثين الذين يكونون أفكارًا ودعاوي أولية وتتسم دراستهم بالتحيز وهذا ما نجده في الدراسات اللاهوتية. فدراستهم السابقة التي تمت عن الأديان الأخرى كان هدفها الرئيس هجومًا على أو تفنيد الأديان الأخرى وتدعيم الاعتقاد المسيحي. وبالرغم من اختلاف الفلاسفة عن رجال اللاهوت فإنهم في كثير من دراستهم يخضعون لتأملاتهم وعقائدهم الشخصية مثلهم في ذلك مثل اللاهوتيين. وهناك مثير من العلماء من أمثال Goblet d'Alviella من أوائل من شغلوا كرسي تاريخ الأديان وأكدوا أهمية رفض أي مبدإ وضع مسبقًا، لأن ذلك سوف يعوق الدراسة الحرة. فاسم علم الدين يعني

(1) Donlelou J., «Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion », In Elide M., Kitagawa, J., (eds.) op. Cit., pp. 67 – 85.
(2) Neuser, J., (ed.) Religion in Antiquity: Essay in Memory of E. R. Good enough. Leiden: E. J., Brill, 1970.

رفض هذا النوع من القيد[1].

وكثيرًا ما أثيرت أسئلة حول إمكانية هذا العلم الجديد، خاصة فيما يتعلق بإمكانية تحقيق هذه الحرية للباحث، ودرجة تقبلها. كذلك فإن الافتراض الأساسي في هذا العلم الجديد هو إيضاح ما يسمي بجوهر Essence الدين. لقد حاول «ميللر» أن يبين أن أحد النتائج المهمة لهذا العلم الجديد هو بيان ما هو أساسي في الدين. ويذهب «ميللر» إلى أنه كلما زاد الاعتقاد في أن الأديان تشترك فيما بينها في الاعتقادات الرئيسة التي تجد تكرارًا لها بلغات مختلفة بين المؤمنين في كل الأديان. وقد يساعد البحث المستمر على إراز الاعتقادات القابلة للمقارنة. ويمكننا أن نضع دائرة حول المظاهر المتشابهة للتجربة الدينية وما هو خارج هذه الدائرة يمكن اعتباره غير أساس[2].

ولعل قبول النظرية التطورية في الدراسة الاجتماعية قد أعطي لدراسة الدين اتجاهًا جديدًا. وطبقًا للنظرية التطورية اتجهت الدراسات للبدايات الأولي ولذا فإننا نجد كما كبيرًا من الدراسات عن الأديان البدائية فضلًا عن تعانق الدراسات الخاصة بالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، ولهذا أصبح علم الدين يحتوي العديد من العلوم التي تميز كل منها باهتمامه ووجهة نظره الخاصة. وبتبني هذا المدخل رفضت الإدعاءات السابقة التي تذهب إلى أنه يمكن التوصل إلى جوهر الدين عن طريق قليل من الدراسات عن الاعتقادات الرئيسة. وكذا فإن هذا المدخل المتعدد الجوانب قد قضي على فكرة أن دراسة الدين يمكن التوصل إليها من البحث في الكتب المقدسة. ومقارنة بعض الأفكار الدينية. فالبحث عن جوهر الدين، أخذ اتجاهات جديدة، فالاكتراث بأهمية الشعائر البدائية قد أدي إلى الأخذ في الاعتبار كثيرًا من أشكال التعبير المختلفة عن الحياة والفكر الديني. فليست المسألة في مجرد مقارنة الأديان بعضها ببعض من خلال إعطاء اعتبار لبعض الأفكار الموجهة في كل تراث، فالاتجاه الآن هو تقبل وجود فكرة التعدد

(1) Smart, N., The Phenomenon of Religion. New York: The Macmillan Press, LID, 1973.

(2) Van der Leeuw, G., Religion in Essence and Manifestation, Trans, J. E Turner New York: Harper & Row, 1963. (2 Vols).

والتنوع داخل كل من هذه الأديان. فهناك الآن اعتبار كل ما هو خاص وغير عادي. فكل هذا يشير إلى أن تعقد الظاهرة الدينية أصبح أمرًا واضحًا.

وتتطلب الدراسة العلمية للدين أن تقدم الظواهر الدينية في نظام أو أنماط لتضع التراث الخاص بكل دين دنبًا إلى جنبا أو تفضل الأديان بعضها عن بعض. فالأنبياء يوجدون أيضًا في كل دين غير اليهودية والمسيحية، كما أن شعائر الكريس توجد بأشكال مختلفة لتعبر عن نفس الأعراض، والآمال والمخاوف الدينية توجد في كل الأديان لتشير إلى نفس الأهداف، كذلك فإن العلاقة بين الدين والمجتمع تثير الكثير من المسائل المتشابهة ولكن في أوضاع مختلفة. ولكن كيف تصف الأنماط هذه المادة العلمية؟ بطبيعة الحال أن يكون هذا، بأن يترك الباحث، في سلبية، الحقائق تتحدث عن نفسها. فهذه النماذج لابد وان يركبها الباحث بنفسه. ولذا فهو يقترح نماذج مثالية Ideal Types تطرق لتقويم المادة العلمية. ولا شك أن هذا يتضمن حكمًا مسبقًا بطريقة أو بأخرى، حتى ولو كانت هذه النماذج المقترحة تمثل ما هو ملاحظ بالفعل ويندرج تحتها كل الأمثلة التي قد توجد فيما بعد. فالحكم العلمي هو حكم منبثق عن إطار نظري خاصة وأن العلم يعني أكثر من مجرد جمع الحقائق ووصفها. ولكن تلك الأطر أو النماذج هي أطر أو نماذج مسبقة معتمدة على ما في ذهن الباحث عندما يبدأ بحثه.

إن إثارة هذه المسائل هو مناقشة لمشكلة الموضوعية في الدراسة المقارنة للأديان، ولعل هذه المشاكل قد أثيرت بشكل عام عندما تطورت فيتومينولوجيا الدين Phenomenology of Religion، حيث حاولت الكشف عن النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الديني والوصول منها إلى الأشكال من النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الديني والوصل منها إلى الأشكال المشابهة لجوهر التجربة الدينية. وهذه النماذج، كما يذهب أصحاب هذه النظرة، أن هي إلا استجابة للأبنية التي تلاحظ في التجربة الدينية. ومن هنا جاء اسم الفينومينولوجيا كعلم، تميز منهجه بادعاء الموضوعية. وحماسًا لهذه الرغبة في الموضوعية يستبعد المنهج الفينومينولوجي أية فكرة مسبقة ولكنه

يتطلب أيضًا «تعطيل» أي حكم أثناء البحث بحيث لا يكون هناك أي تدخل تقويمي من جانب الباحث [1].

ولكن هذا المتطلب في الدراسة العلمية للدين يستدعي متطلبًا آخر، وهو المشاركة العاطفية Empathy أو إحساس المشاركة مع معتنقي الأديان الأخرى. فالقيم التي لها اعتبار هنا هي القيم التي ينسبها المؤمنون أنفسهم لممارساتهم وعقائدهم. ويذهب الفينومينولوجي أبعد من ذلك بقوله إن بحثه ليس مجرد وصف لما يقال أو يحدث تحت اسم الدين، ولكن عمله يتضمن فهما يتضمن فهما Understanding والفهم يعني التفحص الوجداني، أو المشاركة مع الآخرين. ولو أن هناك فهما أو تعاطف مع ما يحدث في أديان العالم الحية، فهناك شيء ما متطلب وهو الملكة الخيالية. فالباحث نفسه قد يمتزج مع جماعة المؤمنين ويحاول أن يري ما قد يرونه، وقد يري أكثر مما يرون. وكما يذهب H. Kraemer فإن الفيومينولوجيا ليست منهجًا في الأساس ولكنها فن [2]، ويذهب « G. Van der Leeuw» كذلك إلى أن الفينومينولوجي مثل مثل الفنان الذي يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي[3].

وهكذا فإن المدخل العلمي لدراسة الدين، كما تراه الفينومينولوجيا هو محاولة مثل محاولة الفنان بما يختلقه من قدرة خيالية لفهم ما يري ومحاولته الذهاب أبعد من الوصف. هذا المدخل بالرغم من ذلك، يدعي أنه مدخل يعتمد على الحقائق ويؤكد الموضوعية إلا أن «G. Van der Leeuw» يري أن فينومينولوجيا الدين ما هي إلا قنطرة بين علوم الدين وفلسفة الدين، وربما يعني بهذا أن الفينوميتولوجي قد قطع نصف الطريق نحو التفسير. فالفينومينولوجي في عملية اختيار الأبنية الممثلة للاعتقاد والممارسات الدينية يقوم بعملية وضع أشكال للمعلومات الخام عن الظواهر الدينية- هذه الأشكال المصاغة

(1) Burtt, E. A., Types of Religions Philosophy. New York, Harper, 1951.
(2) Hick, J, Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc, 1968.
(3) Hugek, B. F. V. Essays and Addresses on Philosophy of Religion London: Dent 1949.

هي التي قد تبرز الأهمية الخاصة لهذه الظواهر الدينية. وبهذا يقدم الفينومينولوجي للمهتمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبغي عليهم ملاحظته، كما يؤكد أهمية التفسير في فهم الدين. ولذا يبرز سؤال مؤداه: هل يمكن أن يكون هناك فهم بدون تفسير؟ وعندما تثار هذه المسائل، تبرز مناقشات جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين. ويبدو التحدي الذي يواجه به كل رجال اللاهوت والفلاسفة لما تتميز به أحكامهم من تأثر بالأفكار المسبقة والميول الشخصية. فاللاهوتي، يعتمد في أحكامه على أفكار مسبقة ويدرك الجميع أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن الدين الذي ينتمي إليه. كذلك تثار مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالطرق المختلفة للتعبير عن الاعتقاد، فمثل هذا النوع من الدراسة، ما هو إلا دراسة للإنسان عن طريق إنسان آخر، ولابد أنها تتطلب نوعًا من المشاركة وقدرة على التحليل ومعرفة الطريقة الإنسانية. ولا شك أن تحول الإنسان إلى ملاحظ يقوم بملاحظة ما يراه الآخرون يتطلب مواقف ومداخل مناسبة لما يري ويلاحظ. وهذا يساعد الباحث على الكشف عما هو خفي أو ضمني عند الآخرين.

وتختلف الدراسة العلمية للدين عن المدخل الفلسفي للدين، حقيقة أن الفلسفة والفلاسفة قد لعبوا دورًا مهما في تطور فهم الدين لفترة طويلة، ولكن هناك خلافًا بين الدراسة العلمية للدين وبين الاهتمام الفلسفي بالعناصر الفكرية في الاعتقاد. فمعالجة الدين على أنه نسق فلسفي هو الوجه المناقض للاهتمام الحديث بأثر الدين على السلوك سواء على المستوي الفردي أو الجماعي. فالاهتمام الآن ليس بالفكر الديني في حد ذاته ولكن بالطرق التي من خلالها تستطيع الأفكار الدينية توجيه سلوك الأفراد نحو غايات سواء كانت عملية أو روحية. فالدين ليسس فلسفة فحسب، رغم أنه يحتوي نمطًا فلسفيًا. وبالإضافة إلى الأسئلة التي تثار حول إمكانية الفهم دون تقديم تفسير، تثار أسئلة أخرى عن إمكانية وجود تفسير ديني مقبول في غياب الأحكام الفلسفية؟ كما يمكننا التساؤل عن إمكانية قبول تعليق أو إرجاء حكم يتصل بدراسة الدين الهندوسي مثلًا؟ وهل يمكن للباحث أن يتقبل المسائل الفلسفية في هذا التراث الديني، وهل يمكنه فهم ما تعنيه هذه المسائل الفلسفية للهندوسي دون أن يكون له اهتمام فلسفي خاص به،

هذا الاهتمام قد يدفعه من وقت لآخر للتصريح بأن بعض المسائل صحيح والبعض الآخر خاطئ، أو بعضها صادق والآخر متناقض مع نفسه[1] والحق أننا هنا أمام علمين منفصلين، لكل منهما متطلباته الخاصة ولكل منهما أهدافه. فالفيلسوف يتوقع منه أن يصل إلى أحكام خاصة بالدين محل دراسته إذ أن جزءًا من اهتمامه يكمن في التمييز بين الأحكام السطحية والأحكام الدينية المعبرة عن النتائج العقلية. ويختلف الحال بالنسبة إلى الدراسة العلمية للدين، فالباحث هنا يجب أن يقدم الحقائق كما هي، سواء أكان يتفق أو مختلف معها. وكما ذهب R. D. Stater فإن: «تطور الدراسة العلمية للدين يتطلب إعادة نظر في العلاقة بين فلسفة الدين والدراسات المقارنة، إلا أن المدخلين يظلان منفصلين، لكل منهجه المناسب»[2].

والحق أن فحص ما يحدث الآن بين الفلاسفة يثير الانتباه وذلك لتناثر الآراء الفلسفية حول الأديان، فعلي الرغم من أن الفلاسفة قد خطوا خلال هذا القرن، خطوات واسعة، فإنها كانت في اتجاهات مختلفة للغاية، ولقد كانت الإشارة في الماضي إلى الفلسفة تعني الإشارة إلى أنساق خاصة من الميتافيزيقا. ولهذا السبب يعد الفلاسفة كاللاهوتيين في تمسكهم بمبادئ ربما تكون متعصبة ضد البحث العلمي. ولقد ظهرت الهيجلية المثالية Hegelian Idealism والوضعية Positivism والتطورية Evolutionary والفينومينولوجية Phenomenology في محاولة للابتعاد بقدر الإمكان عن الأنساق الفلسفية للأوائل. وعلى الرغم من هذا فقد ظلت الفلسفة منقسمة إلى العديد من الآراء والمذاهب الفرعية. وهذا هو الحال الآن كما يلاحظه كثير من الباحثين[3].

وهكذا تبدو الفلسفة وكأنها تؤلف خطرًا على الدراسة العلمية للدين، وذلك بتشجيعها «للمبادئ التي صيغت مقدمًا» doctrines Fixed in Advance إلا أن

---

(1) Mcpherson, T., The Philosophy of Religion London: H. Van Nostrand Company CTD. 1965.

(2) الطويل (توفيق)، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة: مكتبة مصر، 1958.

(3) غروية (لويس)، قنواتي (ج) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام = المسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، 1957.

هذا الخطر قد لا يبدو كذلك، نظرًا إلى وجود حرية اختيار من بين العديد من المبادئ، حيث لا توجد مبادئ مسيطرة يطالب الناس بقبولها. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الفلسفة، فالأمر على العكس من ذلك بالنسبة إلى الفكر اللاهوتي خاصة في الدوائر البروتستانتية، ويرجع ذلك إلى تأثير «كارل بيرت Karl Barth». وهنا نجد اقتراحًا لدراسة الدين من خلال الاعتراف الصريح بالمبادئ المسيحية، ويميز هذا الاتجاه بين ما يعلنه الكتاب المقدس نفسه وبين ما يقول اللاهوتيون عنه. وهذا بلا شك يقرر التدقيق المستمر لأي مبدإ بوضع مسبقًا[1].

وبالنسبة إلى الفلاسفة، فإن أقرب المداخل الفلسفية لمبدإ المقرر مسبقًا والذي يؤلف خطرًا على الدراسة العلمية للدين- هو مبدأ التحقيق Verification Principle المقدم من الوضعية المنطقية. ويتبين من المبدء في صياغته المبكرة أنه يضع نهاية لأي اهتمام بدراسة الدين أو أي اهتمام فلسفي بهذا الموضوع. ذلك لأن أصحاب هذا المذهب يدعون أن هناك اختبارات لما هو مقبول على أن له معني، فهو الذي يمكن رؤيته خلال الحواس. وقد أدي هذا إلى رفض كثير من الأحكام الدينية باعتبارها هراء. ومن ناحية أخرى، يمكن القول أن الوضعي المنطقي يبدو كأنه يزيل أي خطر في سبيل إقامة دراسة للدين متحررة من أي مبادئ مسبقة، ورفض تلك المبادئ على أساس أنها فارغة من المعني، فهو هنا يرفض الأحكام الميتافيزيقية، لا الأحكام الدينية[2]. فالفلسفة كان ينظر إليها عامة على أنها تأمل حول طبيعة الواقع، ومن ثم هناك مجال للأحكام الميتافيزيقية. ولكن الحال يختلف بالنسبة إلى الوضع المنطقي الذي يري وظائف أخرى للفلسفة، وباستبعاده للتأمل الميتافيزيقي يكون الوضعي المنطقي قد اقترب من مجموعة أخرى من الفلاسفة تعرف باسم الفلسفة التحليلية والتي تهتم أصلًا ببناء الفكر والتعبير عنه، فالاهتمام في هذه الفلسفة ليس بتكوين فكرة عن العالم ولكن بتحليل ما قد يقوله الناس عن العالم.

---

(1) Benton, M, (ed.) Anthropological Approach to the Study of Religion London: Tailstock Publications Limited, 1968.

(2) Evans Pritchard, E., Theories of Primitive Religion Oxford: At the Claredon Press, 1965.

والكثيرون من أصحاب هذه الفلسفة يميلون إلى اعتبار الأحكام الدينية ضمن مقولة الأحكام التي يكتنفها الغموض والتخبط.

وقد انبثق من هذه الدراسة اهتمام باللغة الدينية أدي إلى إيجاد نوع من التقارب بين الفلاسفة والباحثين في علم الأديان مما ساعد على خلق مشترك بين فلسفة الأديان وميدان الدراسات المقارنة. فهذا الاهتمام باللغة الدينية سوف يحمل الباحث في الدين على النظر باهتمام متزايد إلى ما يحدث في ميدان الفلسفة وما يقدمه الفلاسفة في هذا الاتجاه. فدراسة اللغة المبهمة، على سبيل المثال، قد تؤدي إلى إلقاء الضوء على الأحكام المتناقضة عن الاعتقاد في النرفانا Nirvana بالديانة البوذية. والفلسفة التحليلية تحاول أن تساعد الناس على الفكرر الواضح أو على أن يقولوا ما يعنون. وليست هذه هي الوظيفة الوحيدة لتلك الفلسفة، فبعد أن يقول الناس ما يعنون يبقي سؤال عن قيمة ما يقولون، فالناس، سواء ظاهريًا أو ضمنيًا يتساءلون عن معني وجودهم الإنساني وما هي ظروف الحياة الإنسانية وإمكاناتها ودلائلها، ويعبرون عن ذلك في أنماط مختلفة من الكتابات الروائية أو الشعرية أو العلمية. فالحاجة مازالت قائمة لوجود فيلسوف يستطيع أن يجمع وجهات النظر هذه على اختلافها في وجهة نظر واحدة. ولهذا فقد يلجأ إلى الدين، مثله مثل العلم أو التاريخ أو الأدب. وعندما يهتم الفيلسوف بالدين، وبتلك المسائل فإن اهتمامه لا ينحصر في كيف؟ ومتي؟ وأين؟ قبل هذا أو ذاك ولكنه يهتم بماذا قبل؟ وما أهميته، وقيمته، وحقيقته. وفي هذا المقام ليس هناك مكان لمشكلة تعليق الحكم. بل على العكس، يصح تمييز وتقويم وإصدار أحكام متفقة مع العقل جزء من بحث الفيلسوف. وبكلمات أخرى، هناك فلسفة للدين قائمة على أساس تقويم عقلي للاعتقادات والممارسات الدينية[1].

وأخيرًا يجب الإشارة إلى التفرقة بين الفلسفة الدينية Religious Philosophy وفلسفة الدين Philosophy of Religion ففي المجال الأول لا يجد الباحث ما يمكن قوله سوي ترديد آراء الصلح أو الترويج والدفاع العقلي عما جاء به الأنبياء وعلى

(1) ……., Nuer Religion Oxford Claredon Press 1956.

هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه. أما عن فلسفة الدين فهناك إشارة إلى ما يقال بالفعل، وما يفعل باسم الدين من الآخرين، وهنا نجد اهتمامًا بأصل ومحتوي الأحكام الدينية. على اية حال، فإن فلسفة الدين ما زالت في حاجة إلى تطوير وتعديل من جانب الفلاسفة الغربيين وذلك لأسباب الآتية: **أولًا**: إن الأديان محل الدراسة تعد أديانًا حية، وهناك العديد من الحركات الفكرية والتحديات الجديدة التي تواجه تلك الأديان فضلًا عن الاحتكاكات المستمرة بينها. **ثانيًا**: ما زالت الدراسة الغربية عن أديان الشرق في بداياتها الأولي، فهناك معرفة جديدة عن هذه الأديان تجعل الكتابات عن الأديان البدائية متغيرة بتجدد هذه المعرفة وما قد تقدمه من مداخل جديدة لدراستها وفهمها. **ثالثًا**: إن الأديان البدائية تطلبت مدخلًا جديدًا حيث أن الدراسات السابقة للأديان كانت منحصرة في النصوص الدينية. وفي الأديان البدائية، حيث لا نص، ولا كتاب مقدس يتركز الاهتمام حول ما يقوله الأفراد أو ما يفعلونه في شعائرهم. هذا التطور في دراسة الدين بلا شك يشير إلى أنه على الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدراسة العلمية للدين في المنهج وهدف البحث، فإن كلاهما يعتمد على الآخر ويكمله. فالدين قد يدرس من خلال التاريخ أو الفلسفة أو المداخل الوضعية. إلا أن الاهتمام قد يكون بالأحكام الدينية والمحتوي الذي ظهرت فيه، والخلفية التاريخية لها. كذلك، قد يكون الاهتمام بأهمية هذه الأحكام ومحاولة الوصول إلى الحقيقة[1].

ج- اعتبارات منهجية في دراسة الدين: مشكلة الموضوعية:

كان من النتائج التي أسفرت عن اللقاءات العديدة بين علماء الأديان إثارة كثير من المسائل التي كانت تعد من قبيل التابوه أو المحرمات أو المشاكل التي كان لا يمكن الإجابة عليها وبدأ واضحًا أن النزعة التوفيقية التي كانت تسود تلك اللقاءات من مختلف الأديان، غير كافية لمواجهة متطلبات الشعور الديني المنبعث من جديد، والاهتمام بالبحث الفلسفي فقد واجهت الأديان مشكلة التحرر من السلطة التقليدية بما في ذلك

(1) Frith, R, « Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion, Jurnal of the Royal Anthropolgical Institute. Vol. 89, 1959.

السلطة الدينية. فالمكتسبون للحرية حديثًا أطاحوا بأي شكل من أشكال السلطة. ولهذا أصبحت مشكلة علاقة السلطة بالحرية في الدين من أهم المشاكل التي تواجه دارس الأديان على المستوي النظري والأخلاقي.

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك مجال لتجنب التحدي الذي طرحته مشكلة التعدد في الولاء الديني، وعلاقته بمشكلة الحقيقة بالنسبة إلى الأفراد والجماعات والحكومات. وقد يحاول دارس الأديان أن يحتذي الموضوعية والحيادية في دراسته للدين، وبالرغم من الانتقادات التي تواجه إلى هذا الاتجاه، إلا فإن مثال الموضوعية Ideal of Objectivity يجب أن يحتذي في الدراسات المقارنة. ويؤكد «فاخ Wach» أن الموضوعية النسبية أمر ضروري في تدعيم المعطيات والبيانات والمعاني التي تهتم بها[1].

ولم يكن هناك في الشرق، حتى وقت قريب من يهتم أو يريد أن يدرس الدين دراسة علمية Scientifically مثل محاولات العلماء الغربيين في هذا المجال. وعلى الرغم من انتشار الفكرة العلمية لدراسة الدين في جميع أنحاء العالم، فإن الغرب بدأ يدرك من دراسات «كيركجارد Kirkegaard» أن الحيادية Neutrality في الدين أمر مستحيل. حقيقة هناك خطورة، كما يقول «فاخ»: «تصاحب اللجوء إلى العواطف والانفعالات تلعب دورًا مشروعًا في الدين»[2].

وإذا كانت وظيفة اللاهوت Theology هي بحث وتدعيم العقيدة في المجتمع الديني الذي ينتمي إليها، فإن الدراسة المقارنة للأديان هي توجيه وتنقية هذا الاتجاه. ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك؟ أليس من الممكن أنه على الرغم من تبجيل المرء لعقيدته ألا يكره أو يشوه العقائد الأخرى؟ الحق أن الدراسة المقارنة للأديان، كما يري «فاخ»، هي التي تجعل من الممكن الوصول إلى الصورة الكاملة لما تعنيه التجربة الدينية والأشكال المعبرة عنها، وما يمكن أن تقدمه هذه التجربة للإنسان[3].

---

(1) Geerter, C., The Religion of Java. Glencoe, III,: The Free Press, 1958.

(2) Goody, J. «Religion & Ritual, The Definition and Problem » , B. J. of S. Vol. 12. 1961.

(3) Horton, R., « A Definition of Religion and its Uses: Journal of Royal Anthropological Institute, Vol. 90. 1969.

وقد يتبادر السؤال: ما الطريقة المثلي لفهم الأديان الأخرى؟ والحق أنه قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نسأل: هل يمكن للباحث فهم دين مختلف عن الدين الذي يعتنقه؟ هناك إحساس بأن الإجابة قد تكون بالنفي. ولكن هناك أيضًا مؤشرات تشير إلى أن الإجابة بالإيجاب قد تكون ممكنة أيضًا. فمما لا شك فيه أنه من الممكن معرفة الحقائق بمعني جمعها وترتيبها وتركيبها من المعلومات المتاحة. وهذا بالنسبة إلى الباحث الوضعي يمثل مجال الدراسة في علم الأديان. ولكن يتساءل «فاخ» هل هذا يكفي؟ هل من الضروري أن تكون عضوًا في المجتمع الديني محل الدراسة، حتى يمكنك فهم مبادئه وعاداته الدينية؟. ولكن ما معني أن تكون عضوًا؟ هل يمكن أن نقول أن عالمًا ممتازًا ينتمي إلى الجماعة (أ) يكون أقل قدرة على فهم دين الجماعة (ب) عن شخص جاهل وبسيط ولكنه ينتمي إلى الجماعة (ب)؟ ويري «فاخ» أن العضوية الرسمية، لا يمكن أن تكون المعيار لإمكانية الفهم. أليس من الممكن أن شخصًا يشارك في إقامة طقس معين في جماعة دينية ومع ذلك يكون غير واع بالمعني فيما وراء ما يقول أو يفعل، كل هذا يشير إلى حقيقة مهمة هي أن العضوية في مجتمع ما ليست شرطًا لتحقيق الفهم، بل على العكس قد يكون ذلك صحيحًا في حالة العضو الجاهل أو المتشكك أو الملحد.

ومن الملاحظ أن مشكلة العضوية في الأديان القبلية تعد أمرًا بسيطًا فهي تنقل بالمولد رغم وجود بعض المتطلبات كإقامة الواجبات... وما إلى ذلك، ولكن العضوية في المجتمعات الدينية الخاصة أمر معقد وبالإضافة إلى ذلك نجد معايير موضوعية للعضو متمثلة في الاعتقاد في الخرافات والأساطير والروحانيات، وقد توضع مستويات ذاتية أخرى. وفي جميع هذه الحالات فإن من الصعوبة بمكان أن نتوصل إلى الفهم الكلي، خاصة وأن المشاركة تحدث وتنتظم بطريقة آلية[1].

د- مشكلة الفهم التكاملي للدين:

يمكن التمييز بين مرحلتين لعملية الفهم الخاصة بالظواهر الدينية. إحدى هذه

(1) Lesils, C., Anthropology of Folk Religion. New York: Vintage Books, 1960.

المراحل جزئية Partial والآخر تكاملية Integral وشامل Comprehension، وإذا فمن الأنصاف القول بأننا لن نستطيع القيام بوصف متكامل للأفكار أو الأفعال الدينية الخاصة بدين معين دون أن نهتم بالأفعال والأفكار الأخرى التي قد تظهر في هذا السياق، أو أن نهتم بهذا السياق ككل. كذلك هناك قانون آخر للتوصل للفهم الديني هو قانون اللاعكسية Irreversibility والذي يقضي بأنه من الممكن للأعلى أن يفهم الأدنى وأنه يمكن للأقدم (الأصيل) أن يدرك ماذا يحدث للأحداث وليس صحيحًا. كل هذا يوصلنا إلى مناقشة أهم الشروط الواجب توافرها حتى يمكننا تحقيق فهم تكاملي للظاهرة الدينية.

ويلخص «فاخ» هذه الشروط على النحو الآتي[1] :

1- إن عملية الفهم لها طبيعة فكرية، بمعني أنه لا يمكن التوصل إلى فهم أي دين وأي ظاهرة دينية دون أن يكون هناك معلومات مكثفة عن هذا الدين أو تلك الظاهرة. والحق أن الأعمال التي تمت خلال المئة عام الماضية قد زادت من عمق ودرجة معرفتنا بالأديان الأخرى.

2- كذلك فإن الباحث في الأديان مطالب بمعرفة العديد من اللغات خاصة ما يتعلق منها بالشرق الأدنى وإفريقية وآسيا وأمريكا الجنوبية، فلكي تنفذ إلى روح أي دين يجب أن تقرأ مقدساته وتعاليمه باللغة الأصلية لهذا الدين.

3- وفي محاولة التوصل إلى فهم أديان تختلف عما يعتنقه الباحث، هناك مطلب بالمشاعر وهو أن الدين يهتم بالشخص ككل، أفكاره ومشاعره وإرادته.

4- لابد أن يكون هناك هدف واضح وعناء من أجل دراسة الدين. فالدافع من أجل القيام بدراسة الأديان يجب ألا يكون البحث من أجل البحث، أو رفض ما يخالف ما يعتنقه الباحث.

5- هناك شيء أساسي لفهم الدين وهو الخبرة Experience، فمن لديه خبرة واسعة بالخصائص الإنسانية سيكون بلا شك أكثر قدرة على التوصل لفهم الآخرين بطريقة أشمل، ذلك لأنه قادر على النفاذ إلى عقول وأفعال ومشاعر وطرق تفكير الآخرين.

---

(1) Lowis, R., Primitive Religion, New York: Bont & Lweight, 1924.

هـ- مداخل دراسة الدين:

هناك العديد من المناقشات حول المنهج المستخدم في الدراسات الدينية، فهناك اتجاه يصر على أن المنهج المستخدم يجب أن يكون قائمًا بذاته Sui generis كلية وليس له أية علاقة بالمناهج المستخدمة في العلوم الأخرى. والاتجاه الآخر يري أن المنهج الشرعي الذي يجب أن يستخدم هو المنهج العلمي Scientific Method فالاتجاه الثاني يري أنه ما دامت الحقيقة واحدة والكون واحد والمعرفة واحدة، يجب أن يكون هناك منهج واحد للمعرفة. ويتطلب هذا الاتجاه أن يكون المنهج موحدًا من ناحية، ومناسبًا لموضوع الدراسة من ناحية أخرى. وقد عبر الكثيرون من الفلاسفة ورجال اللاهوت عن عدم كفاية المدخل العلمي لدراسة الدين. فقد تشكك كثير من العلماء في مقدرة الطرق التجريبية والكمية والعلية عند تطبيقها في المجال الروحي. وطبقًا لهذا الاتجاه فإنه يترك للباحث اختيار المنهج المناسب لموضوع دراسته[1].

والحق أن هناك العديد من الطرق المناسبة لدراسة أي دين من الأديان. ويعد المدخل التاريخي من أوائل هذه الطرق وأهمها في الوقت نفسه. ومن خلال هذا المدخل يحاول الباحث أن يتتبع أصل ونمو الأفكار والأنظمة الدينية خلال فترات محددة من التطور التاريخي، وكذلك تحديد دور القوي التي نازعت الدين خلال هذه الفترات مثل هذا النوع من الدراسة يبدأ من الفترة التاريخية الأولي في تاريخ الإنسان.

وقد قام العديد من الباحثين بأبحاث كثيرة في هذا المجال على جميع حضارات العالم لدرجة أنه يمكن القول بأنه ليس هناك دين الآن لم يتعرض الباحثون لتطوره التاريخي في دراساتهم التي استخدمت المدخل التاريخي بالإضافة إلى ذلك نجد أن اهتمام الباحثين لم يكن موجها للحاضر في حد ذاته، بل لمعرفة القوي الداخلية، وأشكال وأهداف هذا التطور التاريخي.

ولا شك أن المؤرخ في بحثه عن أديان الإنسان يستند أساسًا إلى البحث

---

(1) Malinowski, B., Magic, Science and Religion and other Essays. New York: Doubleday, 1940.

الأركيولوجي[1] Archaeological (الحفريات) واللغوي. فعن طريق الدراسة الواعية للآثار والدلائل اللغوية للماضي أمكن جمع المادة اللازمة لإعادة صياغة هذا الماضي. ومنذ القرن التاسع والدراسات الخاصة بالحفريات والتفسيرات اللغوية ساهمت وتسهم في تقديم نظرية واضحة للفهم في مجال الكلاسيكيات، ولكنها استخدمت فيما بعد لتشمل الحضارات الشرقية والبدائية، وبدون هذه الأبحاث يظل الكثير عن التاريخ الديني للإنسان غير معروف أو مفهوم لنا. وستظل التفسيرات اللغوية والتاريخية عنصرًا أساسيًا لدراسة الدين عند تناولها من الناحية التاريخية.

ولعل الرغبة في معرفة الجوانب الداخلية للتجربة الدينية وأوقات حدوثها- كل هذا ساعد على ظهور مدخل آخر يهتم بديناميات ومشاعر الفرد والجماعات الدينية، وهذا ما يطلق عليه التفسير النفسي للدين، ومنذ بداية القرن العشرين وعلماء علم النفس الديني Psychology of Religion يحاولون التعمق في فهم وتحليل اللاشعور وميكانيزماته. وقد اشتملت كتابات Fromm, Menninger, Horney, Allport, Grensted على تطبيقات لنظريات فرويد Freud ويونج Jung عن الدين[2].

وبالإضافة إلى دراسة التاريخ وعلم النفس، فقد ظهر علم الاجتماع الديني Sociology of Religion محاولًا في البداية تطبيق المناهج العامة في علم الاجتماع، كما كانت في أعمال «كومت Comte وسبنسر Spencer» وخاصة التفسيرات الاقتصادية لكل من «لاسال Lassalle وماركس K. Marx» وبعد ذلك اعتمد على أعمال رواد علم الاجتماع الديني من أمثال Emil Durkheim, Fustel de Coulanges، «ماكس فيبر Max Weber أرنست ترولتش E. Troeltsch، ورنر سمبارت Werner Sombart وماكس شيلر Max Scheler» وغيرهم.

وقد ظهر مع هذا القرن مدخل آخر لدراسة الظواهر الدينية وهو ما يعرف باسم

(1) Nadel, S., F., Nupe Religion Glencoe, III. Free Press. 1945.

(2) Radin, P., Primitive Religion, Its Nature and Origin New York: Viking, 1957.

الفينومينولوجيا Phenomenology. ولقد أراد مؤسسة «أدموند هوسرل Edmund Husserl» أن يكون هذا المدخل بديلًا للتفسيرات السيكولوجية الصرفة لتفسير العمليات العقلية وقام بتطبيقه على الظواهر القانونية والقيمية والدينية والفنية. والحقيقة أن تطور فينومينولوجيا الأديان Phenomenology of Religion يرجع إلى «ماكس شيلر Max Scheler وروودلف أتو Rudolf Otto وجين هيرنج Jean Hering وجردوس Geradus وفان ديرليو Van der Leeuw» وتهدف فينومينولوجيا الأديان إلى التوصل لفهم القصد أو النية Intention فيما وراء الأفعال أو الأفكار أو الأنظمة الدينية، دون ردها للنظريات الفلسفية أو اللاهوتية أو الميتفيزيقية أو السيكولوجية. ولهذا تعد فينومينولوجيا الأديان البديل للمداخل التاريخية السيكولوجية والسيوسيولوجية. فعن طريق هذا المدخل يمكن التوصل إلى جوهر Essence الدين. وعلى الرغم من أن فينومينولوجيا الأديان[1] تضم كلًا من المدخلين الوصفي والمعياري، فإن القواعد المنهجية المتبعة فيها يمكن إدراجها تحت المدخل الوصفي. وعلى أية حال، نخلص من كل هذا إلى أنه يمكن تصنيف المداخل الخاصة بدراسة الدين إلى مدخلين أساسيين: **الأول**: وهو المدخل المعياري[2] ويتمثل في دراسة العقيدة أو الدين كما ينبغي أن يكون الهدف الأساسي من وراء هذا التفسير هو الدفاع أو تسويغ أو إضفاء قيم وتحيزات الباحث نفسه على الظواهر محل الدراسة. ويعد اللاهوت وفلسفة الأديان والدراسات التاريخية من أهم فروع هذا المدخل.

والمدخل **الثاني** هو المدخل الوصفي، وفيه يهتم الباحث فقط بوصف وتفسير الظاهرة الدينية كما هي دون أي تدخل منه، ودون أن يكون هناك أي هدف إلا الغرض العلمي من الدراسات المقارنة. هذا وتعد الدراسات الخاصة بعلم النفس الديني

---

(1) Spiro, M., E., « Religion and the Irrational is Symposium on New Approaches to the Study of Religion (Proceedings of the American Ethnological Society) 1964.

(2) Bianchi, U., et. Al. Problems and Methods of the History of Religions, Leiden: E. J. Brill, 1972.

والأنثروبولوجيا[1]، وكذلك الدراسات الخاصة بتاريخ الأديان ومقارنة الأديان[2]، وعلم الاجتماع الديني ممثلة لهذا المدخل من الدراسة.

ثالثًا: الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي:

أ- سوسيولوجية الظاهرة الدينية:

الدين كظاهرة اجتماعية، يدخل في علاقة تفاعلية مع الوحدات الاجتماعية الأخرى المكونة للمجتمع. هذه الحقيقة تمثل حجر الزاوية في علم الاجتماع الديني. وإذا كان هذا هو منطلق علم الاجتماع الديني، فإن الأمر ليس كذلك في رأي كثير من الناس، فالبعض قد ينظر إلى الدين على أنه السياق الذي يتحد فيه الإنسان مع ما هو فوق إنساني[3]، وعلى هذا، فإن التجربة الدينية شيء خارج عن التجربة العادية. وقد يري البعض الآخر الدين على أنه مظهر من مظاهر رد الفعل الغريزي للقوي الكونية. وما زال فريق ثالث يري الدين على أنه مجموعة من الرسالات الظاهرة من الآلة. ومن الملاحظ أن وجهات النظر هذه تقلل أو تتجاهل وربما ترفض الجوانب السوسيولوجية للدين. وسواء تكلمنا عن الدين بصفة عامة أو عن دين معين، أو جماعة دينية خاصة، فإن الدين كظاهرة ينظر إليه على أنه في تفاعل مع الأنظمة والقوي الاجتماعية في المجتمع[4]. والتأكيد على الدين كظاهرة اجتماعية يتضمن العديد من الاعتبارات:

أ- إن الدراسة السوسيولوجية للدين تبتعد عن الأحكام المعيارية، بمعني أن الباحث عندما يتناول الدين لا يتناوله من حيث الصدق أو الكذب، النفع أو الضرر، حقيقة قد تفيد هذه المقولات في التفسير اللاهوتي أو الفلسفي، ولكن هذه المقولات المعيارية ليست من اختصاص عالم الاجتماع الديني فالتأكيد هنا على أن دراسة الحقيقة، ومنها الحقيقة

---

(1) Eliada, M., and Kitagawa. (eds.) The History of Religions: Essays in Methodology. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

(2) Kitagawa. J. M., the History of Religions b Essays on the problem of Understanding. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

(3) العابد (محسن)، مدخل في تاريخ الأديان: تونس، دار الكتاب، سوسة، 1973..

(4) دراز (محمد عبد الله)، الدين، ببحوث معهد دراسة تاريخ الأديان، بيروت: دار العلم، 1970.

الدينية، يتطلب الحيادية والموضوعية. حقيقة أن عالم الاجتماع، لا يمكن أن يتوصل إلى الموضوعية والحياد الكامل، وهناك الكثير من الدراسات الحديثة في علم الاجتماع تنتقد «أسطورة» ما يسمي بعلم الاجتماع المتحرر من القيمة. ولكن كل هذا لا يعني عدم التأكيد على أن الموضوعية والحياد لابد وأن يكون واضحين في البحث السوسيولوجي.

ب- إن علم الاجتماع الديني علم أمبريقي، بمعني أنه يتوصل إلى نتائجه من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها. فمن أجل إثبات أو رفض أي نظرية، فإن علم الاجتماع مطالب باختيار هذه النظرية من خلال الملاحظات الأمبريقية المناسبة. والبيانات الدينية، خاصة الجوانب الروحية، والتي لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف، تخرج عن نطاق البحث السيوسيولوجي.

ج- تحتم الوضعية والأمبريقية استخدام المنهج العلمي في دراسة الدين. والدراسة العلمية للدين تتطلب البحث عن المتغيرات الدينية، وهذا لا يمكن التوصل إليه عن طريق الوصف والملاحظة. وقد أثيرت اعتراضات على هذا المدخل، وهناك اتجاهات جديدة في علم الاجتماع الديني الذي يتبني الاتجاه الداخلي والخارجي لدراسة الظاهرة الدينية. فالمعلومات الأمبريقية لا تؤلف المعلومات الوحيدة المهمة عن الدين. كذلك لا يعني وجود مقاييس أمبيريقية أو وصفية أنها تكشف عن جوهر الدين. حقيقة أن الدراسة الأمبريقية تضع حدودًا على دراستنا للدين، ولكن هذه الحدود أقل بكثير من الحدود التي تضعها إذا تبنينا الاعتقاد القائل بأن الدين يهتم بالمسائل الروحية، وهذا بلا شك يؤلف عائقًا أمام الدراسة الأمبريقية للدين وعلى كل حال، فأي من الاتجاهين يفيد في فهم كلية الظاهرة الدينية[1].

ولعل الحافز للاهتمام السوسيولوجي بالدين راجع إلى تقارير الأنثروبولوجيين في بداية ومنتصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا دراسة المجتمعات البدائية في أفريقية وآسيا. وقد توصل هؤلاء العلماء الاجتماعيين إلى ملاحظتين أساسيتين هما: **أولًا**: وجود

(1) Kitagawa, J., M., « Theology and the Science of Religion », Anglican Theological Review. Vol. XXXiX, No,1, 1957.

شكل من أشكال الدين في كل مكان، **ثانيًا**: التنوع المذهل في أشكال السلوك الديني. بمعني آخر، لوحظ الدين على أنه منتشر ومتنوع في كل مكان. ولا تدرك هذه العمومية والتنوع للظواهر الدينية في المجتمعات البدائية المعزولة. ومع قدوم الاستعمار الأوربي وما ترتب عليه من زيادة في التجارب والاحتكاك المستمر بمجتمعات أفريقية وآسيا، تزايدت البحوث الأثنوجرافية التي قام بها العلماء الاجتماعيون. وقد أدت هذه البحوث بدورها إلى تفهم وتحليل التنوع الواسع في الدين.

وقد أخذ رد فعل المجتمع الغربي نحو هذا التنوع الديني عدة اتجاهات:

1- ذهب كثيرون ممن ينتمون إلى الكنيسة المسيحية إلى أن هذه الأنساق الدينية الأخرى خاطئة وزائفة. والمسيحية هي الدين الوحيد الصحيح، وهي درين الله. ولهذا فقد طالبوا بمحاولة تصحيح ما يعتقده الآخرون وتحويلهم إلى المسيحية، ومحاولة منع انتشار هذه الأديان الزائفة. ولهذا نجد جهود المبشرين قد اتسعت مع بداية القرن الثامن عشر وزادت كثافتها في القرن التاسع عشر. وهذه المحاولات والجهود لم تخرج عن كونها تكرارًا لأهداف الحملات الصليبية التي امتدت حتى نهاية القرن السادس عشر.

2- وكان هناك رد فعل آخر تجاه هذه الأديان الجديدة مؤداه أن الأديان جميعًا يجب أن تفهم على أنها محاولة مخلصة للنضال لحل مشاكل الإنسانية المعقدة، ولهذا فإن كل دين يعد مفيدًا، مثله مثل الأديان الأخرى، ما دام أن ما يعتنقونه راضون، بمعني آخر، أنه على الرغم من هذا التنوع فإن جوهر الأديان كله واحدة.

3- ويمضي رد الفعل الثالث في اتجاه معارض للاتجاه السابق، فيري أصحابه أن الإدعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تتصف بالعمومية والتناقض، ولذا فهي جميعها خاطئة ويجب الاستغناء عنها أن أمكن، ويؤكد هذا الاتجاه أنه بتقدم العلم واختفاء انحرافات، سوف يتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا عصر ما قبل العلم[1].

4- والاتجاه الرابع نحو هذا التنوع والانتشار الديني، هو أنه على الرغم من وجود

(1) Tilich, Pon, Systematic Theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, (3. Vol.).

جوانب قيمة في كل هذه الأديان المتنوعة، فإن أيا منها لا يتصف بالكمال، ولهذا فنحن مطالبون بانتقاء عناصر من كل منها للمجتمع والعصر الذي نعيش فيه.

والحق أن لكل من وجهات النظر السابقة بعض المدافعين المعاصرين، إلا أنه يمكن القول أنه لا يوجد واحد منها يناسب العالم الاجتماعي، وذلك لأنها جميعًا تنطوي على أحكام قيمة بشكل أو بآخر، ولعل اهتمام السوسيولوجي بالدين لم يتخذ الشكل الجدي- باستثناء إسهامات «دور كيم زيمي، وفيبر» حتى وقت حديث. ويفسر «دافيد موبرج David Moberg» هذا بالأسباب الآتية:

أ- بعض علماء الاجتماع تأثروا بالجمعيات التاريخية والدينية والفلسفية والميتافيزيقية، واعتقدوا أن الدين لا يمكن أن يدرس أمبريقيًا.

ب- تأثر بعض علماء الاجتماع بالعديد من الجماعات الدينية في معارضة البحث السوسيولوجي للدين.

ج- خشي فريق ثالث من علماء الاجتماع والذين كانوا يعملون في الجامعات الحكومية من فقدان وظائفهم لو أنهم تخطوا الحد الفاصل بين الكنيسة والدولة.

د- اعتقد آخرون أن الدين يمضي في طريقه إلى الانقراض ولهذا يفضلون ألا يضيعوا وقتهم في دراسته.

هـ- يذهب البعض ممن يرفضون الدين من واقع تجربتهم الشخصية إلى رفض أي اتصال به حتى ولو كان هذا الاتصال نوعًا من البحث العلمي[1].

والواقع أن أعمال «أميل دور كيم وجورج زيمل[2] وماكس فيبر» لم تحظ بتطور نظري أو بحثي إلا بعد الحرب العالمية الثانية عندما زاد الولاء والنشاط الديني خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. فبدأ علماء الاجتماع ينظرون إلى الدين كظاهرة اجتماعية يجب أن تدرس وتفسر. ومنذ عام 1940 بدأت بحوث ودراسات جديدة واستمرت حتى

(1) Webb, C., The Historical Element in Religion London: Allen and Unwin, 1935.

(2) Bpuqquet, A., C., Comparaative Religion, A Outline London: Penguin Books, 1967.

الآن لمعرفة شكل وظائف الدين على المستوي الفردي والمجتمعي، وأصبحت النظرة إلى الدين ليست على أساس صدقه أو زيفه ولكن على أساس أنه ظاهرة اجتماعية[1].

ب- علم الاجتماع، الدين، علم الاجتماع الديني:

يعرف علم الاجتماع بأنه دراسة تفاعل الجماعات الإنسانية وتأثيرها في أنظمة المجتمع عامة والسلوك الفردي خاصة. وهكذا فإن علم الاجتماع له هدفان رئيسيان، **الأول**: فهم ديناميات حياة الجماعة، ما الجماعات الاجتماعية، ما وظائفها، وكيف تتغير وكيف يختلف كل منها عن الآخر. **والثاني**: فهم تأثير الجماعات في السلوك الفردي والجماعي وهناك افتراض أساسي لعلم الاجتماع في هذا الاعتبار مؤداه أن النشاط الإنساني يتأثر بالجماعة، وفي خلال حياة الفرد، تخضع مكوناته وغرائزه البيولوجية لتعديلات وتأثيرات وذلك من خلال عمليات التنشئة. هذه العملية تبدأ في الأسرة وتنتقل إلى العديد من الجمعيات والمؤسسات التي يشارك فيها أو يحتك بها الفرد مثل المدرسة، وجماعات العمل، والنوادي ووسائل الاتصال... الخ.

وفي كلًا الاهتمامين بديناميات الجماعة وتأثيرها، نجد أن الدين يعد محورًا للدراسة والتحليل السوسيولوجي، فالأديان تنظم اتباعها في جماعات تعرف بأسماء مثل الفرق والطوائف والحركات والخلايا. وهكذا. وعالم الاجتماع يهتم بدراسة بناء ووظائف هذه الجماعات لمعرفة كيف تخضع هذه الجماعات الدينية للقوانين الاجتماعية المنظمة لحياة الجماعة عامة. كذلك يهتم عالم الاجتماع بتتبع تأثير هذه الجماعات الدينية ليس فقط على أعضائها، بل أيضًا على الأعضاء الآخرين في المجتمع والجماعات الأخرى. وهذا يعني أن الجماعات الدينية لها تأثيرات واضحة في سلوك الناس. مثلها في ذلك مثل الجماعات الاجتماعية الأخرى. والاهتمام ليس بالاعتراف بوجود هذا التأثير، ولكن بمعرفة درجته وطرقه وكيفية قياسه[2].

---

(1) شلبي (أحمد)، مقارنة الأديان (4 أجزاء)، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1966-1967.

(2) Sluzzo, L., «Sociology of the Supernatural», American Catholic Sociological Review. Pp. 204 – 214.

وهناك عدة افتراضات سوسيولوجية تدور حول طبيعة الإنسان أولها: أن الإنسان كائن بيولوجي، مخلوق له دوافع فسيولوجية له حاجات وإمكانات وحدود. التأثيرات الاجتماعية للجماعة موجهة ومحدودة بالعوامل البيولوجية. والدين بطبيعة الحال، أحد العوامل الرئيسة التي تحاول تعديل أو تهذيب الطبيعة البيولوجية للإنسان. فالجماعات الدينية المختلفة، على سبيل المثال، لها مداخل ووجهات نظر نحو الدافع الجنسي عند الإنسان. وما دام الناس يمتثلون لهذه التعليمات سواء المسموحات أو المحرمات، فإنهم سوف يختلفون في شخصياتهم وقيمهم واتجاهاتهم. باختصار فإن علم الاجتماع، رغم رفضه للحتمية البيولوجية، فإنه يعترف بأن الإنسان لديه إمكانات وحدود وهي محكومة بيولوجيًا إلى درجة كبيرة.

كذلك هناك افتراض سوسيولوجي آخر حول طبيعة الإنسان، هو قدرته المتميزة على استعمال الرموز وابتكارها. ونعني بهذا، أن الإنسان لديه قدرة على إضفاء معاني معينة على الأشياء والأصوات والكلمات والأفعال. وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء ولكنها من خلق الإنسان نفسه، وبخلق الإجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة. وباستخدام اللغة وهي عملية رمزية، استطاع الإنسان أن يتعامل مع المفاهيم المجردة والمشاعر الإنسانية مثل الحب والعدل والمساواة... الخ. والحق أن هذه القدرة على التعبير عن المعاني رمزيًا هي أحد العوامل الدينية التي ساعدت على ظهور مختلف الجماعات والثقافات والأيديولوجيات خلال التاريخ الإنساني. وليس هناك نشاطًا إنسانيًا لا يحتوي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أفعالًا رمزية، سواء في السلوك التعليمي أو الانتخابي أو الديني. والدين في حقيقته يحتوي على العديد من الرموز، وهناك كثير من الأنشطة التي لا يمكن أن تفسر إلا رمزيًا. فالآلة والجنة والنار والخلاص والشيطان والملائكة. كلها معاني ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدي من يؤمن بها. ويمكن القول كذلك، أن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسالات سماوية أو وحي عن طريق رسل معينين، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الإنسانية،

واللغة كما قلنا، ما هي إلا رموز[1].

ومن الافتراضات السوسيولوجية حول طبيعة الإنسان، أن الإنسان يصبح إنسانًا عندما يعيش في جماعة أو جماعات، فشخصية الرجل تختلف عن شخصيته في مرحلة طفولته وهذا راجع إلى التأثيرات الناجمة عن عمليات التنشئة والدين أحد هذه العمليات المتصلة بالتنشئة والتي تؤثر في كل فرد سواء ولد في أسرة متدينة أو نال قسطًا من التعليم الديني. فالدين يؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في كل أنظمة المجتمع، حتى الأنظمة العلمانية فيه.

ويعتقد علماء الاجتماع أن كل فعل إنساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل. والسلوك الديني- مثله مثل أي سلوك اجتماعي آخر، يحاول حل مشكلة ما. فالصلاة والذهاب إلى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية وكل الأنشطة الدينية الأخرى تساهم بطريقة معينة نحو حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة. فالناس ينشغلون بالأنشطة على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم[2].

ويؤكد علماء الاجتماع أن الظواهر الاجتماعية، داخل جماعة معينة أو داخل مجتمع، تعد متداخلة، أي: إن الظواهر الاجتماعية تتفاعل بصفة مستمرة مع بعضها البعض ويتفاعل الدين، بطريقة دينامية، مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية، ومن ناحية أخرى، يتأثر الدين بهذه العمليات والظواهر الاجتماعية فالدين يؤثر ويتأثر، فهو متغير مستقل وتابع في نفس الوقت. والحق أن التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الاجتماعية هو أحد الاهتمامات الرئيسة في علم الاجتماع الديني.

ولا شك أن أهمية الدون في فهم الإسهامات النظرية لعلماء الاجتماع الأوائل شيء معترف به في التراث السوسيولوجي ولقد كان الدين في المرحلة المبكرة من تطور علم الاجتماع يمثل، إن لم يكن الموضوع الرئيس، أحد الموضوعات الأساسية التي اهتم بها

---

(1) Dynes, R., R., «Toward The Sociology of Religion», Sociology and Social Research. Vol. 38 (March – April 1954) Bo. 4, pp. 227 – 237.

(2) Johnstone, R., L., Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion Englewood Cliffs. N. J.: Prenice Hall. Inc., 1975. pp. 3-6.

علماء الاجتماع. وتطور فرع جديد من فروع علم الاجتماع[1] وهو علم الاجتماع الديني ليؤكد حقيقة أن دراسة الاعتقادات والأنشطة الدينية لا يمكن أن تنفصل عن السياق النظري حيث يمكن إعطاء تلك الظواهر تفسيرًا سوسيولوجيا. وفي السنوات الأخيرة، خاصة في الستينيات من هذا القرن نجد العديد من الدراسات السوسيولوجية التي ألقت الكثير من الضوء على الظواهر الدينية.

والمطلع على المسائل التي تبحث من جانب الدراسات الحديثة في علم الاجتماع الديني يجد أنها تشير إلى حقيقة أن علم الاجتماع الديني ليس تخصصًا مقصورًا على فئة معينة، تعمل على هامش الاهتمامات العلمية. فالدراسة التي يقوم بها علم الاجتماع الديني تعني العمل مع معظم مجالات الاهتمامات الحديثة لتحليل المجتمع والثقافة[2]. فبدون الاعتبارات الواعية للجماعات والسلوك الديني فإن الباحث يترك ثغرات خطيرة وقصورًا في دراسته عن بعض الاهتمامات الدينية مثل التمايز الاجتماعي والتغير الاجتماعي والعلاقات بين الجماعات المتداخلة وعلم الاجتماع السياسي. والبيروقراطية، والدراسة الخاصة بالمجتمع المحلي، والاتفاق والاختلاف الجمعي، وعلم اجتماع الصراع، والعمليات التنموية في المجتمعات الحديثة. وسوف نحاول أن نميز بين الطرق التي يكننا أن نبين بها شمول علم الاجتماع الديني للعديد من فروع علم الاجتماع المعاصر.

والدين عند معظم الناس عقيدة Faith، قد تتواتر أو تهمل، ولكن الدين عند قليل من الناس ظاهرة يمكن أن تدرس تاريخيًا أو فلسفيًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا وعندما تطورت الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر، أخذ الدين في الاعتبار على أنه أحد الجوانب المهمة في المجتمع والثقافة. والحق أن نظرة سريعة للمجتمعات الإنسانية تكشف عن عالمية الدين كظاهرة، رغم التنوع الواسع في أشكال التعبير عنها. وتظهر عالمية الدين بوضوح عندما يكون هناك احتكاك ثقافي مكثف، وعندما يخلق التنقل والتغير الاجتماعي

(1) Johnstone. R., L., op. Cit., P. 10.

(2) Moberg, L., O., The Church as a Social Institution Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall 1962, p. 13.

أوضاعًا للتنوع الديني داخل المجتمعات. وتصبح الاستجابة لهذا أمرًا ضروريًا. ويميز «ينجر Yinger» بين عدة أنواع من أهم الاستجابات الشائعة الخاصة بالاحتكاك التداخلى بين الأديان[1]. وقد تأخذ الاستجابات الأشكال الآتية:

1- إن أديان الآخرين خاطئة، ويجب أن أعارضهم، وأحاول أن أجعلهم يعتنقون ديني.

2- بالرغم من اختلاف الأديان، فإنها جميعًا يمكن أن تفهم على أنها جهود للنضال ضد المشاكل الإنسانية المعقدة، فالأديان تتساوي جميعًا في أنها نافعة.

3- ما دامت الإدعاءات المختلفة لصدق الأديان المطلق متعارضة مع نفسها، فالأديان جميعًا خاطئة ومن ثم فهي كاذبة.

4- الأديان مثل الكثير من الأشياء، فهي تتغير وتتطور. ولكن بالنسبة للقيم والتأثيرات التي تحدثها فإنها تختلف فيما بينها. ولهذا فالحاجة ما زالت قائمة للتمييز بين الاختيارات العاطفية وغير الرسمية بين الأديان.

والحق أن عالم الاجتماع، اتفاقا مع دوره المهني، لا يتبني أيا من هذه الافتراضات السابقة، رغم كونه متفقا شخصيًا مع أحدهما. فقد يهتم عالم الاجتماع بعالمية وتنوع الدين، وهذا يجعله يصوغ نوعًا آخر من الأسئلة مثل: ما الوظائف التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد؟ أي إلى أي درجة بعمل الدين للحفاظ على استمرارية الأفراد والمجتمع في تفاعل مستمر؟. كذلك قد يتساءل عالم الاجتماع عن إمكانية الاختلال الوظيفي للدين؟ وكيف يمكن الأخذ في الاعتبار التنوع العريض بالنسبة إلى الاعتقاد الديني والممارسات الدينية بين الجماعات داخل المجتمعات، كذلك كيف تكون علاقة الدين بالاعتقادات العلمانية والجماعات المتصلة بها، وانعكاس ذلك على أنشطة مثل الاقتصاد والسياسية والطبقة والأسرة.

---

(1) Simmel, G., « A Coltribution to the Sociology of Religion ». A.J.S. Vol. Lx Part 11 (May 1955) No. 60., pp. 1 – 18.

جـ- الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين:

تعد دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتمام علماء الاجتماع منذ وقت مبكر، وقد جعل كثيرون من علماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين من التحليل السوسيولوجي للدين محورًا لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية، وكان هذا الاتجاه سائدًا في أعمال العلماء في الفترة المسماة بالفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع والتي امتدت من 1850 حتى 1920، وفيها أنجز «دور كيم وفيبر» دراستهما الشاملة عن الدين، ويرجع «رولاند روبرتسون»[1] أسباب الاهتمام بدراسة الدين للأسباب الآتية:

1- هناك نظرة اجتماعية فلسفية للدين على أنه المنبع الأساسي لكل العمليات في المجتمع الإنساني، هذه النظرة كان لها أساس في النسق الثقافي في المجتمعات الأوروبية في ذلك الوقت. ولهذا نجد «فيبر» يستخدم دراسته للدين كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب. ومن ناحية أخرى نجد «دور كيم» يعطي اهتمامًا لدور الدين كعامل أساسي في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي، وفي نفس الوقت نجد «دور كيم» يؤكد أن الدين نفسه ما هو إلا تعبير عن اعتماد واستسلام الإنسان للحياة الاجتماعية المحيطة به. والحق أن الدراسات السوسيولوجية للظواهر الدينية يمكن إرجاعها إلى واحد من هذين المدخلين المختلفين «لفيبر ودور كيم».

2- لقد نمت كتابات علماء الاجتماع الكلاسيكيين في الفترة التي كان فيها الدين ما زال موضوعًا ذا أهمية في المجتمعات التي كانوا أعضاء فيها أو في تلك المجتمعات المتشابهة ثقافيًا واجتماعيًا مع مجتمعهم.

3- وساعد التصنيع والتحضر في العالم الغربي على الاهتمام بدراسة الدين، فقد غير التصنيع وما لحقه من ظهور المدن الحضرية الكثير من شكل ووظائف الحياة الاجتماعية مثل الاقتصاد، والسياسية والأسرة فأصبحت هذه الأنظمة مختلفة نسبيًا عن بعضها

---

(1) Simmel, G., « A Coltribution to the Sociology of Religion ». A.J.S. Vol. Lx Part 11 (May 1955) No. 60., pp. 1 – 18.

البعض. كذلك أصبحت العلاقة بين تلك النظم مشوهة، بمعني آخر أصبحت العلاقة بين الدين وتلك النظم موضع تساؤل.

4- شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر اهتمامًا متزايدًا للحصول على معلومات عن خصائص المجتمعات غير الأوربية، المسماة بالمجتمعات البدائية. وقد انعكس وظهر هذا في كتابات الأنثروبولوجيين الأوائل، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والاجتماعية الخاصة بالأديان البدائية والبوذية والهندوسية والإسلام.

5- كل هذا بطبيعة الحال، ارتبط بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية والداخلية بالمجتمعات الأوربية في تلك الفترة. ولا يعني ظهور هذه الاتجاهات أنها من صنع القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. والحقيقة أنه يمكن رد هذه الاتجاهات إلى فجر التاريخ ولكن التركيز هنا على ظهور الفلسفة العقلانية وظهور الثورة الفرنسية وحركة الإصلاح البروتستانتي والإصلاح المضاد من الكاثوليكية. كل هذا، بلا شك، جعل من الدين محورًا للتفكير والتساؤل عن دوره في المجتمع الحديث.

6- تميزت المجتمعات الغربية منذ نهاية فترة العصور الوسطي باختلافات اجتماعية واسعة النطاق، فالأنشطة الاقتصادية انفصلت نسبيًا عن السياسة، والسياسة عن الدين، والاقتصاد والتعليم عن الأسرة،... وهكذا. ولعل أهم ما يميز الفترة الكلاسيكية في علم الاجتماع هو انفصال التعليم عن الدين، كذلك ظهور طبقات متميزة منفصلة تمامًا عن السلطة الدينية، ولا شك أن هذا أدي إلى ظهور أنماط جديدة لعلاقات السلطة والقوة والمكانة. وقد ساعدت هذه العمليات المستمرة على التمايز الاجتماعي بظهور مشاكل جديدة متعلقة بالحفاظ على النظام في العلاقات الاجتماعية وفي تكامل الأنشطة المنفصلة في الجماعات الاجتماعية. ولعله بسبب هذه التراكمات والتطورات أصبحت الافتراضات الثقافية والتقليدية عن أهمية الدين غير مناسبة، وبالنسبة إلى الصفوات الاجتماعية المتعددة فالاعتقاد السائد هو أن ما يحتاج إليه المجتمع الغربي ليس تغيرًا في الجوهر ولكن بعض التعديلات في المبادئ الدينية وإعادة تنظيم النظم الدينية، وهكذا ظل الارتباط بدعوى

التدين قائمًا حتى بين الذين ابتعدوا عن التوجيهات الدينية. فقد نظر إلى الدين على أنه «وسيلة» لحل الكثير من المشاكل السياسية والاضطرابات في المجال الصناعي. كل هذا أعطي اهتمامًا بالغًا بين أعضاء الصفوات الاجتماعية المتنوعة، خاصة السياسية والتعليمية، بتحليل الدين والتدين ومطالبة العلماء الاجتماعيين بإعطاء تفسيرات عن وضع الدين في المجتمع الحديث.

7- وقد ظهر في فرنسا اتجاه سوسيوجرافي Serigraphic تحت تأثير «جابرييل لابراس Gabriel Bras» الذي حاول أن يقيم خريطة يحدد فيها الارتباط الديني على أساس الإقليم الجغرافي[1]. وقد تطور هذا الاتجاه باستخدام المناهج المنظمة لجمع البيانات، وحاول إيجاد علاقات محدودة بين التدين ومتغيرات أخرى مثل الاختلافات الحضرية الريفية، والمكانة المهنية. وهكذا. وحاول هذا الاتجاه أن ينشغل بمسائل أكثر تعقيدًا والوصول إلى تفسيرات تحليلية، ولكن هذا أعاق اهتمامه بالنواحي العلمية من ناحية وعلاقته باللاهوت الكهنوتي من ناحية أخرى.

8- وظهر في أمريكا اتجاه مماثل خلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن حاول البحث في أنماط التدين في المجتمع الصناعي والتحدي الذي تواجهه الكنائس في الحياة الحضرية. والحق أن علم الاجتماع في الولايات المتحدة قد نبع من القالب الديني البروتستانتي، بمعني آخر، إن علم الاجتماع الأمريكي في بداية هذا القرن كان مهتمًا بمشاكل الرفاهية الاجتماعية من خلال المنظور البروتستانتي للإنجيل الاجتماعي. وقد تطور هذا الاتجاه في الثلاثينيات تحت تأثير التخصص المتزايد في العلم من ناحية، وتحت تأثير علماء الاجتماع المهاجرين من أوروبا والذين حملوا معهم اهتمامًا بمشاكل فكرية أكثر اتساعًا ومتعلقة بالتفسير والتحليل من ناحية أخرى. ولكن بسبب الطبيعة المبكرة المتميزة لعلم الاجتماع الأمريكي وبسبب الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي نقسه، ظلت دراسة الدين مهمة إن لم تكن القوام الحيوي لعلم الاجتماع. والحق أن الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي في هذا الصدد تشمل وجود المزيج

(1) Johnstone. R., L., op. Cit., P. 11.

من الموجهات الدينية، والطريقة التي تختلط بها هذه الموجهات الدينية تكوّن نمطًا يمثل أحد العوائل التي تساعد المجتمع الأمريكي على القيام بوظائفه.

9- والحق أن التطور السريع لعلم الاجتماع يرجع في المحل الأول لعلماء الاجتماع في أمريكا، وهذا يعني أن الكثير من اتجاهات علم الاجتماع الديني قد بدأت ودعمت من أولئك العلماء. وقد تميز علم الاجتماع الأمريكي في الحقبتين الماضيتين بدراسات ذات طبيعة لاهوتية لعلماء الاجتماع الكاثوليك. فلقد حاول هؤلاء العلماء أن يقيموا علم اجتماع ذى نزعة دينية مثل تلك المحاولات التي نمت في فرنسا. والواقع أن الفروق بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع ذى النزعة الدينية غير واضحة في الدراسات السوسيولوجية للدين في أمريكا. فالتطور الحديث يشير إلى أن دراسة الدين جذبت العديد من علماء الاجتماع المتخصصين والذين قدموا دراساتهم وخدماتهم للهيآت الدينية، كما نجد العديد من المفكرين يستخدمون النماذج السوسيولوجية في التحليل. ولهذا نجد أن علماء الاجتماع الكاثوليكيين في أمريكا كنتيجة للتخصص الدقيق في علم الاجتماع والطبيعة التعددية لنسق الاعتقاد كانوا أكثر ميلًا لمعالجة المشاكل السوسيولوجية ذات الطبيعة العامة. وعلى أية حال فإن العشرين سنة الماضية قد شهدت انفتاحًا على العديد من جوانب الدين والتدين. وبطبيعة الحال لازالت هناك مشاكل كثيرة لم تحل بعد تتعلق بقيمة الافتراضات الخاصة بالبحث في الدين من جوانبه الاجتماعية [1].

رابعًا: إمكانية وجود علم اجتماع ديني:

أ- اهتمام عالم الاجتماع بالدين:

لعله بسبب تنوع وثراء مادة البحث في مجال الدين فإنه من الصعوبة بمكان أن يقوم الباحث ببحث سوسيولوجي متميز عن الدين. فالاهتمام بالدين لدي كثير من الباحثين، هو اهتمام بالنواحي الفردية أو الشخصية وقد مال البعض الآخر من الباحثين إلى التركيز على الجوانب الفكرية والانتقالية للأخلاق والاعتقاد. وعلى حد ما ذهب إليه «وليم

(1) الخشاب (أحمد)، الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، القاهرة الحديثة، 1970، ص 25 - 26.

جيمس W. James» فأنهم مهتمون بالمشاعر والأفعال وخبراتهم في علاقتهم بالمقدس[1]. إلا أن «جيمس» ومن تبعه أغفل في تعريفه للدين الجوانب العامة والمجتمعية والنظامية، والتي بلا شك هي الاهتمام الأول لعالم الاجتماع[2].

والحق أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ليس مثل اهتمام الفيلسوف، واللاهوتي (المتكلم) أو عالم النفس الفردي. فاهتمام عالم الاجتماع بالدين يتركز على الوظيفة العامة للدين في المجتمعات الإنسانية. فهو يهتم بالدين على أنه جانب من جوانب سلوكه وأنشطة الجماعة، والدور الذي لعبه الدين، وما زال يلعبه في تعزيز أو إعاقة استمرار الجماعات الإنسانية. على أية حال، فكلما كان السلوك الديني محل الدراسة، أقل فردية وأكثر عمومية، وكلما قلت ندرته وكثر تكراره، كان ذلك السلوك مفيدًا لمجال البحث في علم الاجتماع الديني.

بالإضافة إلى ذلك، فعالم الاجتماع مطالب بالالتزام بالموضوعية Objectivity في دراسته للدين. والحق أن هذا يمثل مشكلة للباحث في هذا الميدان، لدرجة أن بعض الباحثين يؤكدون أنه من الصعب تجنب هذه المشكلة «ويؤكد الكثير من الباحثين، سواء في علم الاجتماع أو في الأديان، أن الدراسة العلمية للدين، إذا افترضنا إمكانية التوصل لذلك، أمر غير مرغوب فيه». فالدين لدي الكثير من الناس هو إحساس قلبي، أو ارتبط بمشاعرهم، وارتبطت مشاعرهم بطقوسه التي أصبحت مقدسة من خلال مشاركتهم فيها. ولهذا فمن الصعب عليهم أن يتصوروا القيام بدراسة موضوعية للأديان التي يعتنقونها.

فعلي الرغم من إمكانية القيام بمثل هذا النوع من الدراسة الموضوعية على أية حال، فإن المشكلة الحقيقية تكمن في مدى وجود الرغبة لدي الباحث، وقد يرجع ذلك إلى أن الدين قائم على الاعتقاد أو الإيمان ولذلك يخشى أن الدراسة الموضوعية للدين ربما قد تضعف الإيمان وتحلل وتقلص الولاء الديني Religions Allegiance. والباحث في الدين مطالب بتقصي الحقيقة، لذلك يجب أن يتحكم في مشاعره ويجنبها موضوع بحثه.

---

(1) Johnstone. R., L., op. Cit., P. 7.

(2) Robertson, S., The Sociological Interpretation of Religion. New York: Schcken, 1972, pp. 7 – 12.

وعلى الرغم من كل ذلك فمن المستحيل بمكان إثبات أن تحليل الدين بواسطة العلم يعد مفيدًا بوجه عام، ولكن يمكن القول بأنه على المدى البعيد، سوف تحقق نتائج استخدام الدراسة العلمية للدين كثيرًا من الفوائد فاستمرار الجهل والتحيز قد يكون له على المدى البعيد أضرار بالغة بالإنسانية.

ومن ناحية أخرى فقد كان الاعتقاد الذي ساد لفترة طويلة هو: «أن أي شيء مهم عن الدين ينمن أن يعرف بالدراسة الموضوعية» ولكن الدراسات الحديثة عدلت عن هذا الاعتقاد. فيذهب «ينجر J. M Yinger» على سبيل المثال، إلى أنه بالنسبة إلى العالم الاجتماعي. لم يعد هناك تأكيد أن كل شيء مهم عن الدين يمكن أن يكون في متناول الملاحظ الموضوعي[1] ويري «ينجر» أن الدراسة العلمية للدين سوف تكسب الكثير بتبني هذا المفهوم المتواضع. ولا يعني هذا أن الباحث قد يحجم عن فحص كامل لبحثه. ويؤكد «ينجر» أن الباحث قد يكسب الكثير من نظرته إلى الدين من الداخل Inside أكثر من نظرته من الخارج Outside وبالرغم من أن «ينجر» لم يبين لنا كيف يمكن أن يتم ذلك، إلا أنه على أي حال، أكد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرء الذي يقوم ببعض أشكال الممارسات الدينية يمكن أن يقول شيئًا له قيمة أو معني عن الدين لمجرد قيامه بتلك الممارسات. وهنا يفرق «ينجر» بين المدخل السوسيولوجي والمنهج اللاهوتي، فالباحث، حتى ذلك الذي لا ينتمي إلى أي دين، قد يستطيع أن يقوم بدراسة علمية عن أديان أخرى مخالفة لما يعتقده. إن كان له اعتقاده. فالباحث مطالب بعدم التعصب لأي ملاحظة، فكل مدخل قد يمده بمعلومات ذات قيمة تساعد على تطوير نظريته عن الدين[2]. وباختصار، هناك اتجاه سائد بين علماء الاجتماع يؤكد أن من المغالاة الاعتقاد في أن الافتراضات السوسيولوجية للدين مهما كانت درجة موضوعيتها قد احتوي المعني

(1) Derroche, H., « Aeas & Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. Le Bras, Journal of Religion. Vol. XXXV (1955) pp. 34 – 47.

(2) O'dea. T., F., « The Sociology of Religion Reconsidered » Sociology and Social Research, Vol. 31 (Fall 1970) No. pp. 145 – 152.

الكلي للدين. ومن حسن الحظ أن علماء الاجتماع اليوم أكثر تواضعًا في إدعاءاتهم وهذا الاعتدال يساعد على الدراسة الاجتماعية- العلمية للدين.

كان هذا يؤدي إلى حقيقة ثابتة هي أن هناك أشياء غير مرئية «Things Unssen» في الدين لها أهميتها في الحياة الاجتماعية، ولا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية عليها. وهذا لا يسيء بحال إلى طبيعة الحقائق والأساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية، ولكن يبين فقط أن حقائق العلم الطبيعي ليست وحدها الحقائق التي يعيش بها الإنسان. حتى العلم نفسه يمكن النظر إليه، ليس على أنه مجموعة طرق أو إجراءات معينة أو وسيلة لتحقيق بعض الغايات، ولكنه في الحقيقة «إيمان»- إيمان بالقوة المطلقة للعقل الإنساني على الفهم والتحكم في الكون[1].

والباحث في علم الاجتماع الديني عليه أن يحدد الجوانب التي يهتم بها في دراسته للظاهرة الدينية أو النظام الديني. ولا يفهم من هذا أن على عالم الاجتماع أن يضيق من مدخله ولا يهتم بمساهمات العلوم الأخرى مثل علم النفس، والأنثروبولوجيا واللاهوت. وعلى الرغم من أن اهتمام عالم الاجتماع، يختلف عن اهتمام عالم النفس فيما يتعلق بالظاهرة الدينية فإن فهم عالم الاجتماع للدين كظاهرة عامة، للدافع الديني خاصة قد يتأثر بلا شك بإسهامات علماء النفس من أمثال «وليم جيمس W. James، جوردون البورت Gordon W. Allbort، وسيجموند فرويد S. Freud»، كذلك فإن أعمال بعض علماء الأنثروبولوجيا من أمثال «مالينوفسكي B. Malinowski وراد كليف براون A. R. Radeiff _ Brown» قد ساعدت علماء الاجتماع في فهم الكثير من الظواهر الدينية خاصة في المجتمعات البدائية، حتى اللاهوت- بغض النظر عما كان يعد علمًا أم لا- قد يساعد عالم الاجتماع في مهمته. حقيقة أن عالم الاجتماع ليس مطالبًا بإعطاء أي حكم معياري على الحقيقة أو الظاهرة محل الدراسة، أو على صدق أو كذب أي نسق ديني معين، إلا أنه مطالب، على أية حال، بمعرفة تأثير أنساق الاعتقاد على

(1) Games, W., The Varieties of Religions Experience. New York: Modern Library, 1937, pp. 31 – 34.

السلوك الاجتماعي. فدراسة الأنساق الاعتقادية واللاهوتية تمد عالم الاجتماع ببيانات مهمة لا يمكن تجنبها. ولا شك أن رجال اللاهوت من أمثال «بول تليك Paul Tillich ورهينهولد Phoinhold ونيبور Niebur ومارتن بوبر Martin Buber» قد أثروا في الفكر السوسيولوجي خاصة في بيان الدور الاجتماعي للدين. وكما تشير «اليزابيث نتنجهام» فإن إغفال هذه التأثيرات المتبادلة من العلوم الأخرى قد تكون نتيجة علم اجتماع ديني «عاجز»[1].

ب- المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين:

إن الافتراض الأساسي الذي يبدأ منه عالم الاجتماع في تحليله للدين في حقيقته بسيط للغاية مؤداه أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن باقي أنظمة المجتمع. فالدين جزء من نسق يتأثر ويؤثر في العمليات الاقتصادية والسياسية في المجتمع، وفي أنماط الأسرة والتكنولوجيا وفي طبيعة المجتمعات المحلية. فلو غير أحد أجزاء النظام فإن كل الأجزاء الأخرى قد تتأثر بطريقة أو بأخرى. فلو انتقل الناس من القري الزراعية إلى المناطق الحضرية فإن حياتهم الدينية سوف تتأثر بطريقة حيوية، وإذا مر المجتمع بتطور في التعليم والتنقل الاجتماعي والعلم، فإن الأديان في مثل هذا الموقف سوف تمر بتغيرات مهمة، ليس في أشكالها الظاهرة ولكن في طرقها الأساسية. ولو أن دينا جديدًا قد بدأ ينتشر بقوة في مجتمع ما فإن بناءه الاجتماعي برمته سوف يشعر بوطأة هذا التغير، وفي الوقت نفسه نجد أن هذا البناء سوف يعدل من الدين الجديد الذي يستوعبه[2].

وكما سوف نشير فيما بعد، فإن عالم الاجتماع يتبني مفهومًا آخر يسمي الوظيفة Functionalism، ويعني هذا المفهوم أن الأجزاء الدينية للبناء الاجتماعي يمكن أن تفهم على أنها جهود للقيام بوظائف معينة حيوية بالنسبة إلى المجتمع. وبناءًا على هذه النظرة، فإن المجتمعات ليست مغلقة على نفسها أو غير قابلة للتغير. فالحركات الثورية،

---

(1) Nottingham. E., K., Religion: A Socialogical View. New York: Randome House, 1971, p. 3.

(2) Yinger, J. M., The Scientific Study of Religion London: The Macmillan Company, 1970. p. 2.

على سبيل المثال، قد تهاجم البناء النظامي في المجتمع، خاصة أنظمة الحكم والأسرة والدين. وقد تنتج وتكتسب هذه الحركات الثورية القوة والسلطة في المجتمع، وذلك بسبب الاغتراب والتوتر المنتشر بين أعضاء المجتمع. وغالبًا ما يكتشف القادة أن كثيرًا من الوظائف الضرورية للحياة في المجتمع قد تستمر بإعادة إقامة الأنظمة التي هوجمت أو بخلق بعض نظائرها.

هذا المفهوم الوظيفي عندما يطبق على الدين يعني أن كل مجتمع له دين حتى ولو عدّ مجتمعا لا دينيا Anti Region وبكلمات أخرى أن في كل مجتمع نوعا من أنماط الاعتقاد، والفعل الديني، التي بواسطتها يستطيع المجتمع والفرد القيام بوظائف حيوية معينة. وربما لا يكون الدين على ما يرام من وجهة نظر الباحث أو أي إنسان آخر، وذلك لأنه لا يؤدي وظائفه بطريقة مرضية. ويذهب «ينجر» إلى أن تصور مجتمع بدون وجود نسق تكاملي للقيم هو في حد ذاته تناقض لفظي، حيث أن طبيعة المجتمع الإنساني تقتضي وجود مثل هذا النسق[1].

والحق أن دراسة الدين تمثل مكانة غير ثابتة بين فروع علم الاجتماع الأخرى، وتري «سوزان بود Susan Budd» أن دراسة الدين تتميز بأنها: «ميدان للسلوك ما يزال يبحث عن نظرية ومنهج ناجح»[2] وقد تركز العديد من الدراسات النظرية في مطلع هذا القرن على دراسة الدين في المجتمعات البسيطة والبدائية، إلا أن هذا الاتجاه قد بدأ يتغير الآن. وبالرغم من الدراسات المهمة في هذا الميدان إلا أنه ليس هناك أحكام نظرية مقبولة يمكن أن تعد بمثابة أساس لمعلومات جديدة وتحليل متميز. ولعل إحياء الاهتمام بالدين راجع إلى الاعتقاد العام بأن هناك شيئًا حاسمًا ومهمًا في دراسة المجتمع بوجه عام وأن إخفاقه راجع إلى تجنب التحيز الذي منع تقدم علم الاجتماع عامة[3].

---

(1) Yinger. J., M., Soliology Looks at Religion Op. Cit., P. 18.

(2) Yinger. J., M., Soliology Looks at Religion Op. Cit., P. 19.

(3) Budd, S., Sociologists and Religion, London: Collier Macmillan Publichers, 1973. p. 1.

ويرجع الاهتمام بالدين إلى القلق المتزايد في المجتمع الصناعي والذي بلغ حدًا كبيرًا وذلك بشأن ارتفاع معدل اضطراب أنماط السلوك وما إذا كان ذلك يتصل بطريقة أو بأخرى بتدهور مكانة وقوة الفكر الديني والأنظمة الدينية. وقد يرجع الاهتمام أيضًا إلى محاولة توسيع مجال علم الاجتماع وذلك بدراسة موضوعات أهملت منذ فترة طويلة مثل المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية. ولعل سبب إهمال دراسة الدين حتى وقت حديث يرجع في أساسه إلى أن المنظرين للدين في القرن التاسع عشر كانوا يعتنقون وجهات نظر ليبرالية عن الدين. بمعني أنهم كانوا ينظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه خطأ فكري، وأن تقدم العلم والعقلانية سوف يؤدي إلى إضعافه وإخفاقه لدي أفراد المجتمع ككل. فالدين يهتم به من الناحية التاريخية ولكنه لا يناسب المجتمع الحديث. وظلت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الديني تأخذ الشكل النظري في كثير من الأحوال، ودرس علم الاجتماع الديني من جانب علماء يعتقدون أن الدين بمعني أو بآخر غير حقيقي وغير عقلي في المجتمعات الحديثة.

وحديثًا فإن كثيرًا من الباحثين، رغم تأثرهم بالابتعاد عن الاعتقادات الميتافيزيقية فإنهم تبنوا وجهة النظر القائلة أن الدين يمكن أن يناقش ويحلل ويفسر دون مناقشة صدق أو كذب الأسس القائمة عليها الاعتقادات وانتشر هذا الاتجاه المرغوب فيه بين الباحثين المعتنقين للوظيفة الدينية وبين اللاهوتيين الأحرار، رغم أن بعض اللاهوتيين يرون أن الدين «الحقيقي» يوجد في الاعتقاد، وهو ما لا يمكن لعلم الاجتماع أن يصل إليه عن طريق الوصف.

وهكذا انتقلت دراسة الدين بسرعة إلى مجالات، حيث الاعتقادات والسلوك المرتبطة بها ليست هي محور التفسير. ولعل الكثير من البحوث الناجحة قد اكتملت في المجال الذي استخدمت فيه المناهج الوضعية وغيرها من المناهج[1] من ذلك مثلًا، دراسة العلاقة بين معدل التردد على الكنيسة والخصائص الديموجرافية والاقتصادية

(1) Budd, S., Sociologists and Religion, London: Collier Macmillan Publichers, 1973. p. 1.

والاجتماعية ككل. كما ظهرت دراسات أخرى لا تناقش مشكلة صدق أو كذب الاعتقادات، كدراسة التنظيم الديني وأنماط التردد على دور العبادة.

وقد ألقي في هذا المجال الضوء على مشكلة الدور الذي يلقيه الدين في المجتمع، ولكنه «حذف كثيرًا من معالم الأنظمة الدينية»[1]. حقيقة قد ساعدت الطرق والنظريات التي ثبت نجاحها في فروع علم الاجتماع الأخرى، على فهم الظاهرة الدينية، ودعمت هذا الفرع الجديد- علم الاجتماع الديني- الذي عانى التأمل غير المضبوط للحقائق. وعندما استخدم المنهج الإخصائي كمدخل منظم لمعالجة البيانات العلمية ظهرت له بعض العيوب من أهمها نظرته للدين باعتباره عديم الأهمية ومن ثم لا ينبغي دراسته، فالسلوك الديني في المجتمعات الصناعية يمكن قياس تناقصه بسهولة من ناحية، كما يمكن قياس التصاقه بالنساء والكبار من أفراد الطبقة العاملة غير الماهرة من ناحية أخرى، وهذه الطريقة لا تمثل، بالنسبة لهذا الاتجاه، أية أهمية نسبية في تكوين إلى هذا المجتمع والسياسة والقوة، ما دامت طريقة هامشية وتعتمد في وجودها على غيرها. وكشفت البحوث في هذا الاتجاه أيضًا أن الدين غير مؤثر نسبيًا في المجتمعات الحديثة كمحدد للاتجاهات، والآراء والسلوك المتعلق بالسياسة والأخلاق والحياة الاقتصادية. وهكذا حظيت دراسة الدين بأهمية ضئيلة في المجتمع الحديث.

وقد عرف الدين من خلال الاعتقاد، ولكن لم يعد الاعتقاد مؤشرًا كافيًا لذلك، إذ استبعدت الاعتقادات كقوي سببية في تفسير الفعل الإنساني، ولذا يعرف الدين من خلال أنظمته والسلوك القابل للقياس. ولكن هذه الطريقة دعمت فكرة هامشية الدين وعدم أهميته في المجتمع الحديث. ولكننا نجد اتجاهًا حديثًا ظهر بتأثير من الفلسفة الوجودية تبدو فيه التجربة الذاتية والاعتقاد مرة أخرى محورًا للدراسات السوسيولوجية وتحت تأثير هذا الاتجاه، نجد الكثير من البحوث المهتمة بالتدين Religiosity.

ولعل دراسة «برجر Berger ولكمان Lukmana» كما سوف نري فيما بعد، تعد

(1) Yinger, J., M., «The Present Status of the Sociology of Religion ». in R. D. Krudten. The Sociology of Religion: An Anthology, New York: Appleton n- Coutury – Crafts, 1967, pp. 26 – 38.

من الدراست التي تركز على دراسة الأفكار الدينية كقوي فعالة في كل مجال من مجالات الحياة والتي تؤلف تجربة وسلوك الناس. ويعتقد هذا المؤلفان أن الدين ما زال مستمرًا رغم تضاؤله في المجتمع الصناعي. وربما يرجع إهمال دراسة الدين إلى الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع، الذي أهمل دراسة المجال الذاتي للحقيقة الاجتماعية. فهذه الطبيعة الذاتية لتجربتنا في المجتمع هي التي تخلق تجاربنا وتحدد اختياراتنا.

وقد أخذت هذه التجربة الشكل الموضوعي من خلال اللغة، ومن أهميتها الكبرى في الفعل الإنساني إلا أن جزءًا بسيطًا منها هو الذي يتجسد في نظام. وباختصار، يعتقد «برجر ولكمان» أن كل الناس يجب أن يتقبلوا وجهة النظر المنظمة للواقع ليجنبوا أية اضطرابات فمثل هذا الواقع المنظم اجتماعيًا يكون للدين فيه دور حاسم في بنائه والحفاظ عليه وفي أوقات الأزمات تبدو ضرورة تكرار الصيغ الدينية لتأكيد أن عالمنا لم يخرج عن انتظامه. ويلاحظ أن هذا الاتجاه يضع علم الاجتماع الديني داخل مجال علم اجتماع المعرفة، ويتناول كليهما على أنهما أبنية أخلاقية وفكرية وشرعية للمجتمع، فضلًا عن اشتمالهما على الأبنية العلمية والسيكولوجية والسياسية[1].

جـ- دعوي علم الاجتماع الديني:

أن مناقشة مشكلة إمكانية وجود علم اجتماع ديني[2]، تقتضينا مناقشة العلاقة بين التفسيرات الدينية والتفسيرات السوسيولوجية، فمن الواضح أن بعض المداخل التي تبناها الكتاب المبكرين والمعاصرين ذات قيمة للدراسة السوسيولوجية للدين عن غيرها. وبادئ ذي بدء نقرر أن المسائل المنهجية الأساسية التي تواجه علم الاجتماع الديني هي نفسها التي نجدها في علم الاجتماع. كما يمكن القول أن الانتقادات التي توجه إلى علم الاجتماع الديني يمكن أن نوجه أيضًا إلى كل علماء الاجتماع في الفروع الأخرى[3].

---

(1) Budd, S., Op. Cit., p. 3.

(2) Shneider, L., «The Sociology of Religion: Some Areas of Theoretical Potential », Sociological Analysis. Vol. 3 (fall 1970) No. 3. pp. 131-144.

(3) Allardt, E., «Approaches in the Sociology of Religion» , Tremendous Vol, 6. 1970. pp. 7-19.

ويمكن مناقشة المشكلة، المشار إليها سلفًا، على مستوي آخر، فهل ما نريده علم اجتماع له نزعة دينية Religious Sociology [1]، وهنا يكون الدين صفة مسبقة أم أنه علم اجتماع ديني The Sociology of Religion حيث يأتي الدين كاسم لاحق.

والواقع أن هناك اختلافًا مهما بين هذين العلمين، فعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية هو نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر لاهوتية وليس من مصادر نظرية سوسيولوجية. ولهذا نقول إن الافتراضات النهائية لهذا العلم ليست داخل مجال علم الاجتماع. حقيقة، قد يناقش علماء الاجتماع الاختلافات القائمة في التراث الاجتماعي والمتضمنة لبعض الافتراضات المسبقة عن طبيعة الإنسان ومكانته في المجتمع، ولكن عالم الاجتماع ذو النزعة الدينية يستبعد بالضرورة مناقشة مثل هذه القضايا لأن مناقشاته وحججه تنتمي إلى مجال آخر. ما دامت موجهات علم الاجتماع ذى النزعة الدينية معترف بأنها خارجة عن علم الاجتماع وعن نطاق البحث السوسيولوجي. فإن فهم مصطلح علم الاجتماع في هذا السياق هو إشارة إلى منهج Method أكثر من كونه نشاطا عقليا مستقلا[2].

ولعل من أهم المسائل التي تواجه علم الاجتماع الديني هي النظر إلى الظواهر الدينية باعتبارها خارجة عن البحث الإنساني وتعلو أي تأثير من البيئة الاجتماعية، ومن ثم فهي خارج نطاق أي علم أمبريقي مثل علم الاجتماع، ووجهة النظر هذه تستبعد إمكانية ملاحظة الظواهر الدينية، ولهذا فإن علم الاجتماع الديني يصبح أمرًا مستحيلًا. ويلاحظ «هيل» أن المناقشة هنا تتخذ شكل الدفاع عن الدين الذي ينتمي إليه الباحث والذي يحاول أن يناي به عن البحث السوسيولوجي أو يحاول استخدام الطرق الخاصة بالحث السوسيولوجي في دراسته التراث الديني للآخرين[3].

---

(1) Budd, S., Op., P. 4

(2) Bergar, P., Luckman, T., « The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge » , Sociology and Social Research. Vol. 47 – (1953) No. 1. pp. 417 – 427.

(3) Nelson. Beanjamin. « is the Sociology or Religion Possible A Reply to R. Ballah ». Journal of the Scientific study of Religion Vol. 9. 1970. No. 2. pp. 107-111.

إن إمكانية قيام علم اجتماع ديني تكمن في رفض الادعاء القائل بأن الدين ليس في متناول أدوات البحث الأمبريقي المستخدمة في علم الاجتماع، والأساس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع الديني في هذا هو التسليم بأن الاعتقادات الدينية يعتنقها ويتمسك بها الناس ويأخذ الجزء الخارجي أو المرئي منها أشكالًا اجتماعية وما دام أن علم الاجتماع يدعي محاولة التوصل إلى المعرفة النظرية المنظمة عن النشاط الاجتماعي والنظم الاجتماعية، فليس هناك ثمة ما يدعو لعدم تطبيق هذا على ذلك الجانب من الأنظمة الدينية. ومن ناحية أخرى، فعلي الرغم من أن متطلبات علم الاجتماع تقتضي قيام الملاحظ بإعطاء أحكام عن الجوانب المختلفة للظاهرة محل الدراسة، فإن هذا المطلب لا يعني أن الباحث يستطيع التوصل في كل حالة إلى تفسير كامل للجوانب المختلفة للظاهرة. بمعني آخر، أن ما يعد ذا معني بالنسبة إلى الفاعلين لا يمكن أن يفسر كلية في ضوء الأهداف التي يمكن أن تكون قابلة للقياس الأمبريقي. فلو قصرنا البحث على تلك الأنشطة التي يمكن أن تقاس وتختبر فإننا نكون بذلك قد أسأنا فهم ما هو ذو معني للفاعلين[1].

هذا، ويمكننا القول بأن علم لاجتماع الديني هو واحد من العلوم التي تهتم بدراسة الدين، وإن كان هناك مداخل عديدة تحاول استخدام مناهجها وطرقها الخاصة[2] في دراسة الظواهر الدينية. وقد يبدو عالم الاجتماع مهملًا لبعض المداخل والطرق الخاصة بإصدار التقويم، من ذلك مثلًا، رفضه إصدار حكم بشأن مشكلة ما يمكن اعتباره وحيًا صادقًا. إن موقف عالم الاجتماع ينبغي ألا يفهم على أنه يري ضرورة رفض إمكانية إصدار مثل هذا النوع من الأحكام، ولكن يرجع إلى إنه ليس مؤهلًا لإصدار هذا الحكم وقد نجد اللاهوتي أو الإنسان المؤمن قادرًا على إصدار مثل هذه الأحكام، ولكن كلاهما بإدعائه ذلك يكون خارجا عن مجال علم الاجتماع. ولا يعني هذا أن عالم الاجتماع لا يهتم

(1) Hill, M., A Sociology of Religion, New York, Basie Bools, Inc., 1973, pp. 5-6.
(2) Robertson, R., The Sociological Interpretation of Religion op. Cit., pp. 10 – 11.

بالإدعاءات اللاهوتية وخاصة الادعاءات التي تناقشها الجماعات الدينية المتنوعة داخل نفس التراث الديني ولكن اهتمامه بها يرجع إلى أنه يعدها وقائع اجتماعية لا يمكن أن يفصل بينها.

ولا يعني هذا أنه من المستحيل أن يكون الباحث مؤمنًا، وفي الوقت نفسه عالما من علماء علم الاجتماع الديني، والحقيقة أن وجود كثير من علماء الاجتماع في هذا الميدان مع انتمائهم إلى أنساق اعتقادية متباينة يدحض ذلك الرأي. والاعتقاد بعكس هذا يدعونا إذن إلى التشكك في علم الاجتماع في عمومه خاصة وأن علماء الاجتماع في معظم الأحيان أعضاء في نفس المجتمعات التي يدرسونها. وفي الوقت نفسه يتبني عالم الاجتماع دورًا معينًا في أبحاثه. وهذا الدور محدد جزئيًا بإطار نظري يطور فروضه من خلاله. ومن ناحية أخرى يتحدد دوره بالتقويم النقدي الذي يمارسه علماء الاجتماع وتطبق تلك المقاييس على عالم الاجتماع المؤمن بشدة أكثر من زميله الذي لا ينتمي لأي نسق اعتقادي. ولهذا يوجه النقد إلى «ستارك Stark» وكتابه عن علم الاجتماع الديني الذي عالج فيه المسيحية وذلك لأنه تعدي دوره كعالم اجتماع ليكون مدافعًا عن إحدى الجماعات المسيحية[1].

والخلاصة أن علم الاجتماع الديني يصبح ممكنًا لو أنه تجنب الإدعاءين الآتيين:

الأول: رفضه وجهة النظر القائلة بأن الدين يعد تجربة إنسانية منتظمة ومستقلة بنفسها، وأنه نشاط لا يخضع للتأثيرات الاجتماعية، ومن ثم فهو لا يخضع للطرق الأمبريقية المستخدمة في علم الاجتماع. والإدعاء **الثاني**، وهو الذي يفترض أنه من الضروري إرجاع الدين إلى عناصره الحقيقة التي يمكن أن نجدها كامنة في البيئة الاجتماعية والاقتصادية للذين يؤمنون به. وهذا معناه أن علم الاجتماع سوف يتخذ بالضرورة شكلًا نقديًا للدين. إن علم الاجتماع الديني إذا ما أراد أن يحقق وجوده عليه أن يتبني وجهة النظر المعتدلة التي تدعي أن التفسير السوسيولوجي إن هو إلا واحد من المداخل التي تدرس الدين، وهو في هذا لا يهتم بإصدار أحكام أساسية بشأن ما إذا كان

(1) Le Bras, G., « Roligious and Science of Religious » in J. Brothers (ed.) Op. Cit., pp. 129 – 149.

الدين محل الدراسة حقيقي أم أنه غير ذلك إذ يقوم المدخل السوسيولوجي للدين على أساس الاعتراف بأن الواقع ذا المعني بالنسبة إلى الذين يعتنقون أشكالًا دينية معينة يؤلف مجالًا أساسيًا للبحث السوسيولوجي، وهو ما نطلق عليه علم الاجتماع الديني.

د- علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الأخرى:

من الملاحظ أن الإنسان يثير من آن إلى آخر عديد من التساؤلات التي تنطوي على المعني الحقيقي لحياته ومصيره. فقد يتساءل عن سبب وجوده في هذا العالم، وما إذا كان ينتمي إلى عالم آخر، وإذا كان الأمر كذلك، فما طبيعة هذا العالم الآخر. والواقع أن هناك دافعًا قديمًا وقويًا للعثور على إجابة عن هذه الأسئلة. وفي محاولة الوصول إلى تلك الإجابة تؤكد الأديان وجود عالم آخر غير الذي نعرفه وهو العالم «الماورائي Aerealm of Beyond». ويؤكد August K. Reischauer بأن هناك اعتقادًا تؤكده معظم الأديان مؤداه أن العالم الذي نخبره بالحواس ليس هو كل الحقيقة، بل أن هناك عالمًا آخر فوق الحواس World Super Sense يتسم بالواقعية ويمثل الجانب العميق من الحقيقة[1].

وقد ظهرت الأديان للإجابة على كل التساؤلات، وفضلًا عن تقديمها الإجابات الفكرية على التساؤلات المشار إليها فهي تتطلب بعض الممارسات الشعائرية، ولهذا يعد الاعتقاد والممارسات الدينية من أهم السمات المميزة للمجتمع الإنساني. ولم يكتف الناس بالصلاة والعبادة والتضحية بل أخذوا يعمقون فكرهم عن تلك الأسئلة، ومن هنا ظهرت الدراسات الخاصة باللاهوت Theology، وفلسفة الدين Philosophy of Religion ومقارنة الأديان Comparative Religion. ومن خلال القرن الماضي ظهر علم الاجتماع بادعاء جديد لدراسة الظاهرة الدينية متمثلًا في الدراسة الاجتماعية للدين والتي تحاول أن تجعل منه دراسة وضعية اجتماعية. ويري «روجيه باستيد» إمكانية وجود علم اجتماع ديني وذلك للاعتبارين: **الأول**: إننا نري في الدين رابطة بين الجماعة

(1) Piular, T., « Religious Sociology and its Aims » , in J. Brothers (ed.) op. Cit., pp. 151-166.

الإنسانية والآلة. **والثاني**: إن الجماعة الإنسانية تتفق على عقائد معينة وتشارك في الطقوس الخاصة بها ولما كان علم الاجتماع هو دراسة الجماعة الإنسانية، فقد أخذ يهتم بالدين على أنه أحد المقومات الأساسية للجماعة الإنسانية[1].

وقد تطورت الدراسات الخاصة بالدين، وتبين أن لعلم الاجتماع الديني موضوعًا خاصًا به وهو دراسة تكون الدين وتطوره، ودراسة النظام الديني وعناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها.

وفي البدايات الأولي للتفكير في علم الاجتماع الديني، نجد امتزاجًا واضحًا بين علم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان المقارن، فقد ذهب البعض إلى أن «أبحاث علم الاجتماع الديني إنما تتصل بها في تاريخ الأديان المقارن وفي دراسة الأجناس مبتدئين من الأجناس غير المتحضرة وفي الأساطير من حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية، ثم لا ينبغي أن نهمل الظواهر الدينية المعاصرة»[2].

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس «عقد المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة»، كذلك فإن استخدام الإحصاء يساعد على تفهم الظواهر الدينية. ولكن هناك محاذير ترد على استخدامنا للإحصاءات، حيث أن تلك الاستخدامات. «تؤدي إلى نتائج خادعة، إننا نفسرها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة وهذا يؤدي إلى خطإ عظيم في المنهج» والمنهج المقترح الذي ينبغي تطبيقه هو المنهج المقارن مع تجنب:

أ- جمع التفصيلات المتشابهة.

ب- الإسراف في استخدام عملية التحليل.

جـ- الابتعاد عن مشاهدة التشابه بين الظواهر الدينية[3].

---

(1) Hill, M., Op. Cit., PP.14 – 15.

(2) Hill, M., Op. Cit., PP.14 – 15.

(3) Verijhof, P. H., « What is the Sociology of Religion », in J. Brothers, (ed.) Readings in Sociology of Religion Oxford: Pergamon Press, 1967. p. 29.

ولكن كيف يمكن التمييز بين هذا الفرع الجديد من المعرفة- علم الاجتماع الديني- وبين اللاهوت والفلسفة والدين المقارن[1].

ولنبدأ بالتفرقة بين عالم الاجتماع ورجل اللاهوت. فاللاهوتي يبدأ من الاعتقاد في المقدس Divine ويحاول أن يجد متضمنات هذا بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، وكيف تساعد التجربة الإنسانية في فهم طبيعة هذا الكائن المقدس. كذلك، فإن اللاهوتي يتميز بكونه مفكرًا داخل تراث ديني معين، يتركز اهتمامه الأول على الحقيقة كما يراها، أو كما تراها ثقافته الدينية، كما أنه قد يهتم في الدرجة التالية، بالأديان الأخرى وذلك من خلال علاقتها بما يعتقد فيه. أما بالنسبة إلى عالم الاجتماع فقد يكون له معتقد ديني أو قد لا يكون، والبيانات التي يتعامل معها قد تكون مستمدة من نسق ديني واحد أو من عدة أنساق دينية أخرى، سواء كان يدين بها أو يدين بها الآخرين. فقد يعمل عالم الاجتماع في مجال محدود مثل التحليل الدقيق لفرقة دينية أو يحاول تطوير نظرية عن الدين والمجتمع، فمهمة عالم الاجتماع الرئيسة هي فهم «المعني» المستمد من النسق الديني لمجتمع معين وتداخل الدين من البناء الاجتماعي ومع الجوانب اللادينية من الثقافة مثل السحر، والعلم والتكنولوجي. وقد يؤثر – مثل هذا النوع من الدراسات، مثله في ذلك مثل أي دراسة اجتماعية أخرى- على الوضع الديني الشخصي لعالم الاجتماع، سواء قاده إلى الأفضل أو إلى الأسوء. وحديثنا عن عالم الاجتماع يسوقنا إلى الحديث عن مشكلة التحيز وحكم القيمة التي تبرز في هذا المجال كما هي في أي دراسات لأي جانب اجتماعي آخر، إلا أنه من المتطلبات الرئيسة لعالم الاجتماع الديني أن يضع نفسه في عقل المؤمن دون أن ينتمي إلى معتقده، حتى ولو كان عالم الاجتماع من الذين ينتمون إلى الدين مجال الدراسة فإنه يحتاج إلى التراجع قليلًا للوراء عما يعتنقه لكي يفكر كعالم اجتماع[2].

وعلى الرغم من اختلاف الموقف الفكري والاهتمام لدي كل من عالم الاجتماع

---

(1) Hill, M., Op. Cit., PP.15 – 17.

(2) Herger, H., Luckmann, T., « Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, Op. Cit., pp. 417 – 427.

واللاهوتي فإن هناك تداخلًا في اهتمامات كل منهما، فإذا كان اللاهوتي يحلل التجربة الإنسانية من أجل اكتشاف طبيعة الله من خلالها والتعرف على أفعاله في هذا العالم، فإن عالم الاجتماع يعتقد أنه يمكن من خلال تحليل تجارب خاصة بمجتمعات معينة، توضح أنساق الاعتقادات والممارسات المرتبطة بها. ولو نظر إلى دين معين على أنه «وهم» فإن الأشكال الخاصة بهذا الوهم يمكن أن تكون واضحة بالرجوع إلى بناء المعرفة في مثل هذا المجتمع، ومن ناحية أخرى، إذا كان هذا الدين حقيقيًا، فإن صدقه يمكن إدراكه والتعبير عنه من خلال خبرة الحياة داخل بناء معين وعند مستوي معرفي خاص. وهكذا فإن عمل عالم الاجتماع يعد إسهامًا يسهل مهمة اللاهوتي وذلك من خلال استعراض نسق المعتقدات في سياقه الاجتماعي. إن الاهتمام بتطور نسق اعتقادي في مجتمع ما، يختلف عن الاهتمام بمشكلة صدق وتماسك النسق الاعتقادي. وتجاه هذه المشكلة اللاهوتية، يقف عالم الاجتماع صامتًا[1].

أما عن فيلسوف الأديان فهو يشارك اللاهوتي في مشكلة الصدق، ولكن دون أن يكون ملتزمًا بنسق ديني معين. والفيلسوف باعتباره ميتافيزيقيا يناقش حجج وجود وعدم وجود الله، و(كابستمولوجي) فهو يهتم بمعني الأديان وان الناس يمكن أن يعرفوا الله سواء عن طريق الوحي أو اللاهوت الطبيعي أو طرق أخرى. وهو في النهاية كمنظر أخلاقي، يهتم بالعلاقة بين الدين والأخلاق، وهنا يقوم بتحليل علاقة الدين بالبناء الاجتماعي فيظهر التشابه بين فهمه وفهم عالم الاجتماع. إلا أنه يمكن القول بأن فيلسوف الأديان يختلف عن عالم الاجتماع في أن معظم نظريات الدين جاءت ضد مشكلة أنواع المعرفة التي يمكن أن يكتسبها الناس وكيفية حدوث ذلك. وبينما نجد أن عالم الاجتماع يمكن أن يستحث المنظر الأخلاقي وذلك بتقديم- بيانات جديدة- أو منظمة بطريقة جديدة عن القيم والمعايير، فقد يثار عالم الاجتماع من الفيلسوف فيدرك بطريقة كلية أي نظرية معرفية تتضمنها أعماله. وهكذا فإن علماء الاجتماع الوضعيين الذين يعملون في مجال الدين قد انتقدوا لإدعائهم أن المناهج المناسبة لدراسة موضوعات العالم الطبيعي

(1) النشار، (علي سامي)، مرجع سابق، ص 18.

يمكن أن تكون صالحة لدراسة الأنساق الرمزية مثل الدين والسحر[1].

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد بينهما، فبالإضافة إلى التراث الهائل في مجال الأديان المقارنة، فإننا لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع الديني. ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما، فهو من جهة، يدور حول الدراسة، وذلك من حيث تحديد محتوي الأنساق الاعتقادية والشعائرية والأخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه المعتقدات والشعائر والأنساق الأخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة. ويعتقد عالم الاجتماع، أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمرًا مفيدًا في بيان عمومية ودوام بعض الموضوعات الخاصة بالأديان فإنه يعتقد كذلك، أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الأنساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي [2].

خامسًا: خاتمة:

بعد هذا العرض عن الدراسة العلمية للدين ودعوي علم الاجتماع الديني نقول إن الدراسة العلمية للدين تمدنا ببعض الافتراضات الأساسية عن الدين، ولا ندعي أن مثل هذه الافتراضات صادقة ونهائية، ولكن نتساءل ببساطة: هل يستطيع المرء منطلقًا من هذه الافتراضات أن يقول أي شيء مفيد له قيمة عن الدين؟ والواقع عن الدين؟ والواقع أنه ليس هناك ادعاء في مجال الدراسة العلمية للدين بأن هذا هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن تدرس البيانات من خلاله. كما أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم. فكل ما هنالك هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعي يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية. وهذا يعني أن الدين عندما يفحص من خلال إطار العلم، فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين العلة، والمعلول وتنطبق عليه قواعد المنطق. وليس هناك أي سبب يجعل العالم يقف حائرًا بين

(1) Reischaur, A., K., The Nature and Truth of the Great Religions Ruttland: C. E. Tuttle Co., 1966. p. 2.
(2) Rhoades. D., H., « What Social Science has Done to Religion » , Numen Vol. IX, Jan. (1962). PP. 69 – 80.

الموضوعية والذاتية، أي ينظر إلى الدين على أنه بطريقة أو بأخرى يختلف عن أي عمل عملي آخر. فالباحث يحتاج بطبيعة الحال، إلى أن يكون عالمًا متواضعًا، ذلك لأن موضوع الدراسة يتميز بالتعقيد الشديد. فمما يمكن أن يقال بثقة عن الدين على أساس من المعرفة الحاضرة قد لا يشك أحد في أهميته إذا ما قورن بما يقال عن الدين من مداخل غير علمية أخرى ولا يعني هذا أن ينزلق العالم إلى إعطاء أطر مرجعية تقويمية، فقد تكون الإجراءات التي اتخذها غير مناسبة لحل المشاكل التي ظهرت من استخدام مداخل اخرى. فما يمكننا قوله بكل صدق: إن هذه الأشياء صادقة تحت مجموعة معينة من الظروف ولا شك أن استجابتنا الدينية للحياة، قد يكون لها معني لو أنها أسست على الفهم الصادق للعلاقات التي تربط الدين بالمجتمع، لا على الجهل بها. وكما سوف نري فإن علم الاجتماع الديني تتمة ذات قيمة ليس فقط لعلوم الدين الأخرى، ولكن أيضًا للمطلب الديني نفسه[1].

ولكن هل يمكن دراسة الدين من الداخل أو من الخارج؟ بمعني آخر، هل نطبق المناهج المعيارية أو الوضعية في دراسة الدين؟ وللإجابة على هذا السؤال يعطي لنا «ينجر» المثال الآتي: لو افتراضنا أن كاتبًا بذل كل جهده في إعداد كتاب عن الفن، وحاول فيه أن يحلل قيمة شخصية الفنانين ويصف علاقاتهم بأنواع مختلفة من الجماعات المعقدة، ويحاول أن يربط بين الفن والمسائل الاقتصادية والسياسية. في هذه الحالة قد يندهش القراء ويتساءلون عما حدث لجوهر الموضوع، أعني الفن ببساطة ووضوح. هذا فضلًا عن أن معظم المهتمين بالفن قد يكونوا غير سعداء بهذا التحليل وهذه النظرة الخارجية التي لم تقوم أو تحاول أن تبين بطريقة حيوية بعض الصفات العاطفية للتجربة الفنية. ونفس الاعتراض ربما يثار حول الجهد الذي يبذل لدراسة الدين «عن بعد at a distance». فقد يفقد هذا المدخل الكثير من الأمور المهمة التي يمكن أن تقال عن الدين أو التجربة الدينية. وبطبيعة الحال، فإن أحدًا لا يستطيع أن يري من الخارج ما

(1) Hvidtfeldt, A., « History of Religion, Sociology and Sociology of Religion », Temens. Vol. 7. (1971),pp.75–89.

يغطيه زجاج عاكس. وعلى الرغم من أن «ينجر» يترك للقارئ أن يجيب عن التساؤل، فإنه يقول: «أنني سوف أحاول دراسة الدين من خلال منظور علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي. أي سوف أنظر إلى الدين كأحد العمليات الأساسية في الحياة الاجتماعية»[1]. والحق أن هذا المدخل جزئي ومتواضع، إلا أنه قد يعمق فهمنا الكلي لمعني الدين إذا ما اعترفنا بإمكانيته. ويعترف «ينجر» بأن إخفاقنا في استخدام مصادر العلوم الاجتماعية المعاصرة سوف ينعكس على فهمنا للدين.

هذا، وسوف نركز مناقشاتنا في الفصول الآتية على علم الاجتماع الديني، تطوره التاريخي، موضوعه، ومنهجه، مجالاته وكيفية استخدام المنهج السوسيولوجي في دراسة الظواهر والنظم الدينية.

*****

(1) Reiss, P., J., « Science and Religion in the Evolution of Sociological Association ». Sociological Analysis Vol 31. (Fall 1970) No. 3, pp. 119 – 130.

الفصل الثالث

تعريف الدين وقضايا النشأة والتطور

- تمهيد.

أولًا: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين:

أ- تعريف الدين لغويًا.

ب- التعريف الاصطلاحي للدين.

ثانيًا: الدين والمفهومات ذات الصلة:

أ- التدين.

ب- المعتقد.

ج- الملة.

د- الاتجاه الديني.

هـ- اللاديني والعلمانية.

ثالثًا: قضايا تصنيف الأديان والنشأة والتطور:

أ- تصنيف الأديان بين التعددية والتوحيد.

ب- قضايا أصل الدين والنشأة والتطور.

- تعقيب: نحو رؤية نقدية لنشأة الدين وتطوره.

الفصل الثالث

تعريف الدين وقضايا النشأة والتطور

- **تمهيد:**

لقد شغلت قضايا الدين والتدين الباحثين والعلماء ورجال الدين، وعلم الأديان المقارن قرونا طويلة، وامتلأت أدبيات فلسفة الدين وعلم الدين، وعلم الأديان المقارن، وعلم النغس، وأنثروبولوجيا الدين، وعلم الاجتماع جميعها بمناقشات جدلية حامية الوطيس عن الدين وعلاقته بالتدين، وعن كنه الدين والفرق بينه وبين المعتقد والملة، والمذهب والاتجاه الديني.

وظهرت دراسات عديدة حاولت أن تدلوا بدلوها في قضية أصل الدين ونشأته وعلاقته بتطور البشرية وتطور المجتمعات الإنسانية، وانقسموا إزاء ذلك إلى فريقين: فريق يقول بأن مصدر الدين هو الإنسان وعقله ومخاوفه، ورغبته في الاحتماء بقوة عليا تحميه من كل ما يحيط به من مخاطر وشرور. وفريق آخر ذهب إلى إنكار الدين كله والإيمان بالعلم وحده كحل ومنهج وأسلوب لمواجهة كل مشكلات الحياة وسبيل لتحقيق التقدم، ورأوا في العلمنة حلًا للخروج من أزمة انهيار القيم وانحلال بعض رجال الدين في القرون الوسطي وحتى في الوقت الراهن ودعوا إلى اللادين، والإيمان بقوة العلم وحده.

ومن ثم جاءت أهمية هذا الفصل لنفتح به الباب لمناقشة قضايا الدين والتدين ونشأة الدين وتطوره، وعلاقتها بتطور المجتمعات الإنسانية، وموقف العلماء والباحثين من ذلك. وهذا الذي سنحاول مناقشته بموضوعية- في هذا الفصل.

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين:

إن مصطلح الدين لا يمكن تحديده تحديدًا دقيقًا، نظرًا إلى اختلافه لدي الباحثين وفقًا لتوجهاتهم النظرية والثقافية والأيديولوجية، ووفقًا لاختلاف انتماءاتهم الدينية، وطبيعة المجتمعات التي ينتمون إليها، ووفقًا للمدخل النظري الذي يتبنونه، فعلماء الدين أو اللاهوت، يختلفون في موقفهم من تعريف الدين عن علماء «علم الأديان المقارن» عنه عن علماء «علم النفس الديني»، و«علم الاجتماع الديني أو علم اجتماع الأديان» وعن فلسفة الدين.

كما أن مفهوم الدين يختلف من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات التي تعتنق الديانات السماوية، كما يختلف من شخص لآخر، كما يختلف وفقًا لارتباطه بأعمق العواطف والمعتقدات التي تدفع الإنسان نحو الكمال.

وسوف نحاول تناول مفهوم الدين لغويًا واصطلاحيًا، لمحاولة تحديد المقصود بالدين في هذا الكتاب وذلك الذي سيرسم لنا ملامح الإستراتيجية التحليلية للدين على المستوي النظري، وعلى المستوي الواقعي لأديان العالم، وسنبدأ تحليلنا بتحديد مفهوم الدين على المستوي اللغوي والاصطلاحي.

أ- تعريف الدين لغويًا:

يطلق الدين في اللغة العربية ويراد به معان مختلفة تفترق كل كلمة عن الأخرى حسب موقعها في السياق الذي وردت فيه.

فيطلق الدين في اللغة على كثير من المعاني منها: الجزاء والحساب والمكافأة ومنه قوله تعالي: (مالك يوم الدين) أي يوم الجزاء والحساب[1].

- للدين معانٍ متعددة منها:

الجزاء، الحساب، العادة، العبادة، الطاعة، الملة، ما يعبد به الله، وقد عرف في الاصطلاح الإسلامي بأكثر من تعريف إلا لأنه يلاحظ أنها تكاد تكون متحدة في معناها

(1) عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، ط5، دار الهدية، 2005، ص 7.

وإن اختلفت في ألفاظها منها:

1- **الدين**: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختبارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال.

2- **الدين**: وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول.

3- **الدين**: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلي الخير في السلوك والمعاملات.

4- **الدين**: ما شرع الله لعباده على لسان رسله.

وقد ساوي كثير من علماء الإسلام بين الدين والملة وعدّوهما متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار، لأن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمي دينا، ومن حيث أنها تجمع تسمي ملة. وفرق البعض بينهما قولًا: أن الدين ما ينسب إلى الله والملة ما تنسب إلى الرسول[1].

والدين هو اسم لكل شيء يعيد لله به. وهو أيضًا يعني الإسلام ويعني الإقرار والتصديق باللسان، والعمل بالجوارح طبقًا لقواعد الإسلام.

والدين هو العز والذل والتذلل والخضوع والقهر والسلطان، وهو اسم لكل ما يعتقد وما يتعبد الله به، وهو الملك والخدمة وهو الطاعة والمعصية، ويقوم «أبو الأعلى المودودي» بتجميع هذه المعاني في معان أربعة:

1- القهر والسلطة والأمر: فيقال دان فلان الناس أي قهرهم على طاعته.

2- الطاعة والائتمار بأمر أحد: دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا.

3- الشرع والقانون والمذهب: فيقولون: ما زال ذلك ديني وديدني أي مذهبي وعادتي.

4- الجزاء والمكافأة والحساب: فمن أمثال العرب كما تدين تدان أي كما تصنع يصنع بك.

فالدين لفظ جامع لهذه المعاني الأربعة في آن واحد، فهو إذعان المرء لسلطة عليا وقبول طاعتها وإتباعها مع التقيد بما شرعته من حدود وتشريعات، ويرجو في طاعته حسن

---

(1) سعدون محمود الساموك، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، «العقائد»، دار المناهج، عمان، الأردن، ط1، 2002، ص 20.

الجزاء ويخشى في عصيانه سوء العقاب[1].

وإذا كان هذا بعض من تصور علماء العرب والمسلمين لمفهوم الدين، فإن تعريف الدين يختلف إلى حد كبير لدي علماء الغرب، وهذا ما سنتناوله فيما يلي:

- التعريف الغربي للدين:

وفي معظم «كسفورد» Advanced Learner's Dictionary, 1963 يعرف الدين بأنه:

1- الاعتقاد بوجوده قوة مدبره فوق الطبيعية، هي الخالق والمسيطر على العالم والذي أعطي الإنسان طبيعة روحية تستمر في الموجود بعد موت الجسد.

2- ويتبني على هذا الاعتقاد منظومة من الإيمان والعبادة. والأديان الكبيرة في العالم هي: الإسلام والمسيحية والبوذية.

3- مسألة ضمير.

والدين ليس أحادي البعد من ناحية الممارسات والاعتقادات والاتجاهات، ولكنه تركيبة من متغيرات متعددة ومتفاعلة. **وهناك خمسة أبعاد للدين هي:** (Glock & Stark, 1965)

1- البعد الفكري (Ideological).

2- البعد الذهبي (Intellectual).

3- البعد الشعوري (Emotional).

4- البعد التقديسي (Sacramental).

5- البعد العاقبي (Consequential).

والإيمان هو الاعتقاد المطلق. وهو في الإسلام يعني الاعتقاد المطلق في كل ما قاله الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- وكل جوانب الدين المعلومة بالضرورة[2].

---

(1) محمد عبد الفتاح المهدي، سيكولوجية الدين والتدين، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2002، ص 11.

(2) George Ritzzer, (2007), The Black Well Encyclopedia of Sociology. Black Well Publishing L. td, Oxford. Pp. 622 – 636.

ويستند مفهوم الدين وفقًا لتعريف «روبرتو سيبرباني Roberto Ciprianil» إلى فكرة الحقيقة التي تحاول الرجوع إلى بدايات الجنس البشري، وتقدم تفسيرات واضحة لحقيقة وجود الجنس البشري، بل وحقيقة وجود العالم كله. ولقد تجلت فكرة الدين منذ بداية التاريخ في كل أشكال المجتمعات الإنسانية المتعددة، ذلك التنوع الإنساني الذي أسس على بناءات اجتماعية ومعرفية وعقائدية نابعة من الأنساق الاجتماعية المتباينة، ومن ثم خلقت مفاهيم متنوعة للدين[1].

ومن ثم تنوعت التعريفات المقترحة للدين عند علماء الغرب تبعًا للتوجهات الفكرية التي ينتمي إليها هؤلاء العلماء والباحثون فالبعض يعد الدين ظاهرة تنبع من الفرد ومن ثم صاغ التعريف على هذا الاعتبار.

والبعض الآخر عد الدين ظاهرة اجتماعية. ووضع له تعريفًا يخدم وجهة نظره وآخرون جردوا الدين من المعاني الغيبية. وألغوا فكرة الإلوهية تمامًا من تعريف الدين، وسوف نعرض بعض هذه التعريفات ونحاول أن نستخلص تعريفًا يجمع بين التعريفات المختلفة.

كلمة «دين» باللغة العربية تقابلها كلمة «Religion» المقتبسة من اللغة اللاتينية التي يردها معظم الباحثين إلى مادة تفيد معني الربط الشامل لربط الأفراد ببعض الأعمال من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم، ولربط الناس بعضهم ببعض ولربط البشر بالآلهة.

وكلمة «Religion» اللاتينية تعني في غالب استعمالها معني الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال.

أما كلمة «Religion» الحديثة فتطلق على معان ثلاثة:

1- نظام اجتماعي لطائفة من الناس يؤلف بينهما إقامة شعائر موقوتة وتعبد ببعض الشعائر، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمي منه حالة في الكون أو متعددة أو هو الله الواحد.

---

(1) فرج الله عبد الباري، موسوعة العقيدة والأديان، ج 14، «العقيدة الدينية نشأتها وتطورها»، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006، ص ص 52، 53.

2- حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله.

3- احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة وهذا المعني أقدم معاني الدين تلك هي المعاني العامة لكلمة «Religion»- بمعني الدين- ومن التعميم إلى التعريفات المحددة التي عرف بها الباحثون في الغرب كلمة «الدين»[1].

ولم يختلف تعريف الدين لغويًا فحسب، ولكن ظهرت تعريفات أشد اختلافًا وتنوعًا على مستوي الاصطلاح العلمي وهذا ما سنناقشه فيما يلي:

ب- التعريف الاصطلاحي للدين:

يجمع عدد من الباحثين على أن مصطلح الدين «Religion» مفهوم مركب لا يسهل تقديم تعريف موحد له، وقد أورد «لوبا Leuba»، في بحث سابق له عام 1901، ثمانية وأربعين تعريفًا، قدمها عدد من الباحثين، كما أورد «دراز» أربعة عشر تعريفًا للدين، أما «وليم جيمس William James»، فقد أشار إلى أن تجنب تقديم تعريف موحد للدين يعد استثمارًا للجهد، وأهم من ذلك أن يتجه الباحثون نحو دراسة الظاهرة الدينية دراسة موضوعية.

ويستند معظم الباحثين في آرائهم هذه إلى أن الدين مفهوم فلسفي جدلي يختلف في تعريفه الأفراد تبعًا لاختلاف الديانات والطوائف المتعددة، لذا فإن الجهد المبذول للتعريف، ينبغي أن يستثمر في دراسة الظاهرة الدينية دراسة علمية، وأن يرتبط تحديد المفاهيم بالإطار النظري الذي يتجه الباحث لدراسته[2].

وعند دراستنا لمفهوم «الدين Religion» نواجه بصعوبة فهم طبيعة الدين، وصعوبة أكثر في التخلص من تعريفات البعض للدين بصورة قد توحي بأنها تحمل أغراضًا خفية، خاصة فيما يخص المقصود بما هو دين، وما هو ليس بدين أو ما هو خرافة وبمعني آخر التمييز بين ما يسمي بالديانات الطبيعية أو الوضعية، والديانة السماوية.

---

(1) W. Howerth, What is Religion ? , International Journal of Ethics, Vol. 15. 13, No. 2 (Jan., 1903), pp. 185 – 206, The University of Chicago Press, From: http//www.jostor.org/stable/2376451.

(2) W. Howerth, op. Cit, pp. 185 – 206.

ومن ثم نجد تباينا بين موقف أصحاب الاتجاه الديني أو الأخلاقي الذين يهتمون بتوضيح تأثير الدين على السلوك، في مقابل أصحاب الاتجاه العلماني الذي يغالي في القول بأن الدين يسير في طريق الانقراض الحتمي[1].

كما يختلف تعريف الدين بين علماء الأديان وفلاسفة الدين، فحين يربط علماء مقارنة الأديان من المسلمين تعريف الدين بالأديان السماوية نري غيرهم يحذفون هذا الاعتبار[2].

ولوضع تعريف علمي شامل للدين يجب أن يحدث تقدم وتكامل بين المداخل الأثنوجرافية، والنفسية، وفلسفة الدين في علم الاجتماع، وصولًا لتعريف أكثر دقة لجوهر الدين، ولقضايا استمرارية، أو تغير الدين وعلاقته بالعلوم والأخلاق.

والخطوة الأولي الدالة على تخوفهم الواضح للدين هي التمييز بدقة بين الأديان والأديان فالدين هو الأصل والمصدر للأديان. كما يجدر النظر للعلاقة بين مختلف الديانات. ومن ثم يجب أن يكون هناك تعريف يمكنه احتواء المقصود بكل الأديان على اختلافها[3]. (W. Howerth,1903)

ومن ثم فإن للدين- أي دين- أوامر ونواهي يحظر بعضها أفعالًا معينة ويأمر بعضها الآخر بالقيام بأعمال أخرى. ومن يمعن النظر في هذه الأوامر وتلك النواهي يجد أنها في جملتها إنما جاءت لخير البشر وتحقيق مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم ولاسيما السماوي منها.

وتعريف الدين من هذا المنطلق يشمل أي دين دون الذهاب إلى أحدها دون الآخر وبغض النظر عن كون الدين المعرفي صحيحًا أم باطلًا: لأننا حين نتكلم عن الدين فإننا نعطي له مفهومًا واحد هو: «تلك المعتقدات والشعائر التي تمارسها الأقوام بدائية كانت أم متحضرة وسنستعرض هنا مجموعة آراء وتعريفات عن الدين وضعها علماء في شتي

---

(1) سعدون محمود الساموك، مرجع سابق، ص 19.

(2) أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 2005، ص ص 578، 579.

(3) المرجع السابق، ص 579.

مجالات العلوم»[1].

- تعقيب على التعريفات اللغوية والاصطلاحية للدين:

في ختام استعراضنا لجملة من تعريفات الدين لدي مختلف العلماء نلاحظ:

1- ليس في تلك التعريفات جامع مانع للدين من حيث هو دين ومن المتعذر وضع تعريف عام شامل لجميع الأديان: بدائية، وكاملة وطبيعية وسماوية وذلك لأن لكل دين خصائص ولأن مفهوم الدين يختلف من وظائف إلى أخرى تبعًا لاختلاف معتقدات تلك الطائفة أو الشعوب ونزعتها ومكانها في سلم الحضارة فالأقوام البدائية تفهم الدين على وجه لا تفهمه الأقوام المتقدمة في الحضارة[2].

2- إن كل تعريف على حدة يحمل وجهًا أو أكثر من الوجوه الصائبة بصدد نقطة أو أكثر من نقاط الدين وكل تعريف على حده يشهد بنقص كل تعريف آخر على حدة ويجمعها كلها أنها- مجتمعة- ليست عرضًا تمامًا وأمينًا، أو شرحًا وافيًا أو وصفًا دقيقًا للدين.

إن الدين أكثر تعقيدًا وتشابكًا وشمولًا لجوانب عديدة من أن يعرف تعريفًا مختصرًا مركزًا، ولذا يجب من البدء أن نفهم مصطلح الدين بأوسع معني يتناسب مع استعماله التقليدي المأثور[3].

3- إن بعض هذه التعريفات قد ضيق دائرة الدين تضييفًا شديدًا بحيث لا يستطيع تصوره إلا فئة قليلة من البشر وهم كبار الفلاسفة والعلماء، كما في تعريف «سبنسر» وتعريف «ماكس مولر» ثم إن هذه التعريفات فردية ولا تتجه نحو تبيين عمومية الظاهرة الدينية وهذه التعريفات من الممكن أن نبني عليها فلسفة أما الدين فلا.

4- إن بعض التعريفات ركزت على الجانب العقلي والمعرفي في الدين وأهملت جانب

---

(1) Bryans. Turner, The Cambridge Dictionary of Sociology, (2006), Combridge University Press, New York, pp. 504 – 509.

(2) فرج الله الباري، مرجع سابق، ص53.

(3) جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية ـ ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص ص 205، 206.

العبادة والسلوك. كما يظهر ذلك في تعريف «هيجل» للدين.

5- أن بعض التعريفات قد ألغي الفكرة الأساسية فيي الدين وهي فكرة الإلوهية كما في تعريف «دور كيم».

وحجتهم أن أديانا متعددة لا إله لها بل إن بعض الأديان المتحضرة لم تتحقق فيها فكرة الإله مثل البوذية والكونفوشيوسية حيث أنها تقوم على أساس أخلاقي بحيث خال من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون «بوذا» و«وجينا» إنما هم مبتدعون خارجون عن أصول دينهم الحقيقي القديم[1].

6- نتوقف بوجه خاص عند تعريف «دور كيم» الذي ذهب إلى استعاد فكرة الألوهية عن الدين وتعريفه. وهنا نتساءل. هل الأديان التي عددها «دور كيم»، خلت فعلًا من فكرة الألوهية؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هل إذا خلت المعتقدات من فكرة الإلوهية يصح أن تسمي أديانًا؟

إن الإجابة عن التساؤل الأول: تتمثل في إجماع مؤرخي الأديان على أنه ليس هناك جماعة إنسانية بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدإ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ في هذه المسائل رأيًا معينًا حقًا أو باطلًا وما ذكره «دور كيم» من أن بعض الأديان حدث عن فكرة الإلوهية، هذه الأديان لم تشذ عن القاعدة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان.

أما الإجابة عن التساؤل الثاني: فإن اصطلاح الناس على تسمية العقائد التي اتخذت من فكرة الإلوهية دينا فهذا اصطلاح مجاف لذوق اللغات خارج عن معهود الناس لأن هذه الأفكار الأجدر بها أن يطلق عليها فلسفات لا أديان. على أن الديانات التي ذكرها «دور كيم» عرفت ودرجت في جدول الأديان لأن في ثناياها فكرة التأليه وعلى أقل تقدير كانت في بدايتها مؤلفهة وإن أنكر الإتباع فيما بعد الإلوهية[2].

ولكي نستطيع التوصل لتصور واضح عن المقصود بالدين فعلينا التعرف على الفرق

---

(1) سعدون محمود الساموك، مرجع سابق، ص 19.

(2) محمد عبد الفتاح المهدي، مرجع سابق، ص 33.

بين الدين وغيره من المفهومات وثيقة الصلة مثل التدين، والمعتقد يمكننا التوصل إلى أوجه الالتقاء والاختلاف بين كل منها والدين وهذا ما سنحاول الوصول إليه فيما يلي:

ثانيًا: الدين والمفاهيم ذات الصلة:

نظرًا إلى أهمية مفهوم التدين ونظرًا لتماسه مع مفهوم الدين، فسوف أفرد له مساحة أكبر من المناقشة عن باقي المفاهيم الوثيقة الصلة بالدين كالعقيدة والملة والاتجاه الديني، والعلمانية.

أ- التدين Religiosity:

- معني التدين:

استخدم مفهوم الدين Religiosity في بعض الدراسات الإمبريقية استخداما ضيقًا قصد به التردد على دور العبادة والعضوية في التنظيمات الدينية غير أن بعض الباحثين كانوا أميل إلى تحليل التدين إلى مجموعة من المكونات أكثر من ميلهم إلى تقديم تعريف محدد له[1].

قدم «جيرهارد لينسكي» في مؤلفه «العامل الديني» الصادر عام 1961 تحليلًا لصور التباين في التوجه نحو المسائل الاقتصادية والسياسية، مبينًا الاختلافات بين اليهود والبروتستانت، والكاثوليك التي ترجع جزئيًا إلى أبعاد التدين، والتي يقسمها إلى أنماط مؤثرة يحددها في الأصولية، أو الإيمان، والارتباط بالمؤسسات الدينية (أو حضور المناسبات الدينية) والالتزام في العبادة (أو التعامل مع بعض العناصر الدينية كالصلاة) ثم الجماعية أو الطائفية (أو درجة انعزال الجماعة الدينية) [2].

ومما يمكن ملاحظته أن (التدين) يعني الانغماس أو الميل أو المشاركة في المجال الديني، وأحيانًا يشار إلى الدرجة المرتفعة للمشاركة الدينية، أو الدرجات المتوسطة والمنخفضة، ومهما يكن من استخدامات هذا المصطلح فإن (التدين) تعبير مناسب عن

---

(1) جون مارشال « موسعة علم الاجتماع »، مج (1)، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، ط2، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، 2007، ص ص 627، 628.

(2) محمد عبد الفتاح المهدي، مرجع سابق، ص 33.

(الدين) في صورة إجرائية، مما ييسر إمكانية فحصه وتقديره، من هنا يصف (الدين) في صورة إجرائية، مما ييسر إمكانية فحصه وتقديره، من هنا يصف (التدين) محتوي السلوك الديني «Religious Behavior» بمفهومه الواسع لا المحدد بالنظرية السلوكية، ويضم هذا المصطلح مجموعة من المكونات Components التي بمجموعها تكون السلوك الديني[1].

ولقد قدم «غلوك» منذ سنوات تعريفًا للتدين «ميز فيه خمسة مستويات أو خمسة عوامل تسمح بتحديد التدين، وهي: الاعتقاد، الممارسة الشعائرية، المعرفة، التجربة، الانتماء، ويتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبيًا»[2].

وتختلف تعريفات التدين للباحثين الغربيين عن تعريفاته في الإسلام. وسنورد هنا بعض الأمثلة لتعاريف هؤلاء الباحثين للتدين: فقد أورد «فرنون Vernon» تعريفًا للتدين على أساس أنه، شكل كلي لأنماط سلوكية تشمل الأحاسيس، المواقف، العواطف... الخ، وكلها تأتي على هيأة مجموعة وتستجيب على أساس أنها كينونة بذاتها.

وبالنسبة إلى المعنى اللغوي للتدين في الإسلام فقد ورد في قاموس المنجد[3] للدين: أخذ دينا، ويقال: كما (تدين تدان) أي كما تجازي تجازي بفعلك ويحسب ما عملت، و(تدين) به فهو (متدين) و(دينه تدينًا) كله إلى دينه.

وفي الإسلام حتى يكون الإنسان متدينًا يجب: أن يجمع بين التدين بكل من الاعتقاد والقول والعمل.

ونستطيع أن نعرف التدين لدي الفرد المسلم بأنه: التزام المسلم بعقيدة الإيمان الصحيح (الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره). وظهور ذلك على سلوكه بممارسة ما أمره الله به والانتهاء عن إتيان ما نهي الله عنه.

---

(1) سابينو أكوافيفا، إنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011، ص ص 69 – 70.

(2) محمد عبد الفتاح المهدي، مرجع سابق، ص 34.

(3) معجم المنجد للمعلوف لا يعتد به.

- **مراحل التدين:**

يمر التدين بمراحل ثلاثة يمكن إنجازها كالآتي:

1- فهم الموضوع الديني.

2- صياغة الموضوع الديني في صورة مشروع سلوكي.

3- تنزيل المشروع السلوكي على الواقع.

ومن خلال المراحل الثلاثة السابقة تحد تباينات هائلة في الخبرة الدينية فالناس يختلفون في درجات فهمهم ويختلفون في قدراتهم على صياغة المشروع السلوكي، ويختلفون في قدرتهم على تنزيله في الواقع. ولا ينطبق هذا الكلام على الأفراد فقط وإنما ينطبق على الجماعات[1].

ويتطلب مفهوم التدين وارتباطه بمفهوم الدين تفهم ومراعاة بعدي المكان وخصوصية الجغرافية والثقافة وعلاقتها بأنماط التدين، خاصة التدين الشعبي وما يستتبعه من الموالد والأضرحة، وطقوس وممارسات الاستشفاء، وقصص المعجزات، وما يعنيه من طقوس وممارسات وعادات متجذرة في الحياة اليومية للمجتمعات على اختلافها[2].

ويتضح مدي الالتقاء والاختلاف بين مفهومي الدين والتدين في رأي «د. عمار على حسن» الذي يري أنه: «علينا أن نعي أمرًا مهمًا، ألا وهو الفروق الواسعة بين الدين والتدين وعلوم الدين من فقه وتفسير وحديث وسسيرة، فالأول يتجلي في النص الإلهي لحظة نزوله وإثباته، والثاني ينتج من تفاعل الناس مع النصر عبر تأويله والوقوف على معانيه ومراميه، سواء أدي هذا التفاعل إلى الطاعة والإتباع، أو قاد إلى المعصية والابتداع، أو اجتهد في تحويل الابتداع إلى إبداع وتفاعل خلاق مع النص بإنتاج أطر نظرية

(1) Nancy T. Ammerman, 2014, 2013 paul Hanly Furfey Lecture Finding Religion in Every day Life, in Sociology of Religion 2014, 75: 2: 189 – 207. Oxford University Press.

(2) Brayn S. Turner, Religion, 2006. Theory, Culture and Society (https://tes.Sagepub.com) SAGe Publlcations, London, Thousand Gaks, CA and New Delhi) Vol. 23 (2-3): 437- 455 DOI.

وممارسات تواكب حركة الحياة التي لا تتوقف، عبر إيجاد ما يلزم من فقه الواقع.

وفيما يكون الدين مقدسًا، فإن أشكال التدين وألوانه وعلوم الدين وأصنافها هي منتج بشري لا قداسه له. والآفة التي أصابت المسلمين أن هناك من يسعي دومًا إلى إضفاء دراسة على التدين وعلوم الدين». وأنا أتفق إلى حد كبير مع هذا الرأي.

ويطغي التصور الفقهي نفسه على مقاربة «عبد الجواد ياسين» لثنائية «الدين / التدين» على الرغم من محاولته إقناعها بأنها تنتمي إلى حقل التاريخ والسوسيولوجيا باستعماله لمصطلحات إجرائية (الاجتماع، المجتمع، التاريخ). ويوضح ذلك هذا المقطع من كتابه: «إن الحكم الفقهي لا يملك التفلت من بصمة الزمن الذي نشأ فيه، ولا من بصمة المكان، لأنهما معًا لا ينفصلان من تكوينه. أما النص، فهو قائم قبل الاحتكاك ومجهز له إنه طليق عن الزمان والمكان، لأنه بحكم ربانية مصدره قادم من خارج الزمن، وبحكم طبيعة وظيفته مجهز للتمدد مع الزمان». هكذا فإن الفقه، في رأي «ياسين»، تدين لأنه تطبيق تأويني بشري للنص الإلهي السابق على كل شيء والمقيم في حيز خارج المكان والزمان، حيز لا نعرف أيوجد في الوجود أم خارجه [1].

ب- المعتقد / الاعتقاد Croyance[2]:

تقرأ المعتقدات، في علم الاجتماع النفسي من خلال علاقتها بالسلوك الاجتماعي للأفراد، فالسلوك الفردي والجمعي متصل في بعض حدوده، بالاعتقاد الأمر الذي يجعله سلوكًا انقياديًا، أي موظفًا في منظومة اعتقادات وأعراف. وفي هذا المعني يمكن وصف السلوك بأنه عرفي، لأنه مبني على اعتقاد متعارف عليه لكن في معني آخر، يمكنه أن يكون سلوكًا وضعيًا. وإن التفريق الحدي بين المعتقدات العرفية والمعتقدات «الوضعية يؤلف أساسيًا: ذلك أن المعتقد العرفي يعد أحكامًا يمكنها أن تظهر في كيفيات مختلفة، فترتدي مثلًا شكل القول الإعلامي المؤكد أو النافي لوجود حدث ما، أو بشكل أعم، لوجود جملة

---

(1) James K. Wellman, Jr., Katie E. Corcoran, 25 Jine 2013. Religion and Regional Culture: Embedding Religious Commitment Within Place, in Sociology of Religion, 2013, 74: 4 496520. Oxford University.

(2) خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، بيروت، 1984، ص ص 195، 196.

أمور، وإمكان حدوثها وامتناعه، ويمكن للأحكام المعتقدية، وبنسبة محدودة من الوضوح، أن تضفي الاحتمال على الحدث أو جملة الأمور المعتبرة. أما المعتقد الوضعي فميزته العامة هي أن صوابه قابل من حيث المبدء لضبط والمراقبة من خلال مواجهته مع الواقع. وبالطبع، لا مفر من التنبيه على هذا الأمر، لأن معتقداُ وضعيًا يمكنه ارتداء شكل الإعلام التوقعي الدائر حول مستقبل قريب نسبيًا، وغير واضح من حيث تاريخ حدوثه.

في حين أن المعتقد العرفي لا يمكن إثبات صوابه وصلاحيته، فهو لا يقبل التعريف إلا بصعوبة متناهية. ومما يلاحظ كما يذهب إلى ذلك «فيلففريدو باريتو V. Pareto»، أن المعتقدات العرفية والمعتقدات الوضعية تتلازم وتتشابك في بعض الأحيان.

وقد حظيت المسائل المتعلقة بدور المعتقدات ووظائفها ومحدداتها الاجتماعية، باهتمام واستقصاء كبيرين في تراث علم الاجتماع فقد ذهب «دور كيم، وفيبر، وباريتو» إلى القول بأن المعتقدات تلعب دورًا أساسيًا في الحياة الاجتماعية، إذ يمكنها تحديد أهداف الفعل الفردي والجمعي، وتوجيه البحث عن الوسائل[1].

جـ- الملة والمذهب:

إن هناك كلمات مرتبطة في المعني قربًا وبعدًا بكلمة الدين مثل كلمات: الملة والمذهب وعن العلاقة بينهما، وحاصل ما ذكروه أن كلًا من الدين والملة متفقان معني، مختلفان اعتبارًا، أو إضافة.

قال الإمام الراغب في مادة «ملل»: «الملة كالدين وهم اسم لما شرع الله تعالي لعباده على لسان الأنبياء، ليتوصلوا به إلى جوار الله. والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي- صلى الله عليه وسلم- الذي تسند إليه نحو: ﴿ فَاتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾[2] - ﴿ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِي ﴾[3] [4].

(1) عصمت نصار، مرجع سابق، ص ص 11، 12.

(2) سورة آل عمران: الآية 95.

(3) سورة يوسف: الآية 38.

(4) ناصر بن عبد الله القفازي وناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1992، ص 10.

وقيل: «الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالي والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد».

ومن الأمور الواضحة في النصوص المذكورة أن الدين والملة يطلقان على معني واحد هو: جملة التكاليف التي يدين بها العباد لله[1]. وسوف أتناول الفرق بين الدين والمذهب بشيء من التفصيل فيما يلي:

- **الفرق بين الدين والمذهب:**

- **المذاهب لغة**: جمع مذهب وهو الطريقة والمعتقد الذي يذهب إليه الإنسان. وفي الاصطلاح: المذاهب هو مجموعة الآراء والأفكار التي يراها أو يعتقدها الإنسان حول جانب أو أكثر من حياته العلمية في الاعتقاد أو النظام أو السلوك.

- **الفرق بين الدين والمذهب**: الدين أشمل من المذهب وأوسع مفهومًا؛ لأن الدين يشتمل على اعتقاد الإنسان حول الخالق والمخلوقات وأمور الغيب والآخرة، أما المذهب فيكون في بعض هذه الأمور، أو مسائل منها، وقد يكون في أمور الحياة فقط.

د- الاتجاه الديني Religious Atitude:

أما مفهوم الاتجاه الديني فغالبًا ما يرتبط تحديده بتحديد مفهوم الاتجاه النفسي بصورة عامة، حيث عرفه «بوجاردوس Bogardus» على أنه ميل الفرد الذي ينحو بسلوكه تجاه عناصر البيئة الخارجية قريبًا أو بعيدًا عنها فتأثرا في ذلك بالمعايير الموجبة أو المعايير السالبة التي تفرضها عليه هذه البيئة. كما عرفه «كريتش وكرتشفليد ويلاشي Krech, D, Crutchfield, R.S & Bollachey. F. L.» بأنه، الأنظمة الإيجابية أو السلبية الثابتة للتقويم، وهي المشاعر والانفعالات والاستعدادات للعمل مع أو ضد أهداف أو أشياء اجتماعية معينة، أما «نيوكمب New Comb» فيعرفه بأنه: «تنظيم خاص للعمليات النفسية يستدل عليه من سلوك الفرد، وذلك بالنسبة للمدركات التي يميزها الفرد عن غيرها، وهذا التنظيم مستمد من آثار خبرته الماضية التي عن طريقها

(1) أنتوني غيدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ط4، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة « مؤسسة ترجمان »، بيروت، 2001، ص 686.

وبمساعدتها يتفاعل مع المواقف الحالية، بما فيها من مكونات وعناصر، والتي يحاول أن يستخدمها في الحكم على الأحداث في المستقبل» في حين يري «البورت .Allport. G»: «أن الاتجاه حالة استعداد عقلي عصبي تنظم عن طريق الخبرة، وتؤثر تأثيرًا موجهًا أو ديناميًا في استجابات الفرد لجميع الموضوعات والمواقف المرتبطة بها».

ومهما يكن من أمر التعريفات السابقة فإنها تتضمن ثلاثة عناصر رئيسة تتمثل في الخبرة السابقة، وبالعمليات النفسية، وبالموضوع الاجتماعي، وهكذا يمكن تعريف «الاتجاه الديني» بمدي قابلية الفرد أو رفضه للموضوعات (الحدث) الديني عن طريق استجابته اللفظية أو الكتابية أو الموقفية وهو في هذا أحد مكونات التدين وتنظيم خاص للعمليات النفسية للفرد مستمدة من آثار خبرته الماضية، والذي يمكن الحكم عليه من خلال استجاباته للمثيرات الدينية.

ومكون الاتجاه الديني يشتمل على مدي واسع من العناصر الدينية Religious Elements، التي تعد المحاور الرئيسة التي يستند إليها تقرير الاتجاه، مثل الاتجاه نحو الصلاة، والاتجاه نحو الصوم، والاتجاه نحو اليوم الآخر والاتجاه نحو الغضب والاتجاه نحو الشكر... الخ.

والعنصر الديني، على أساس هذا التقسيم يتكون من مجموعة من الأفعال الدينية Religious Actions المتعلقة بمثيرات دينية معينة، وهكذا فإن الفصل الديني، أو الاستجابة الدينية، هي الوحدة الصغري في تكوين الاتجاه الديني، ومن مجموع الأفعال الدينية يتكون العنصر الرئيس، ومن مجموع العناصر الدينية يتألف المكون الديني، ومن مجموع المكونات الدينية يتكون التدين أو السلوك الديني[1].

هـ- اللاديني والعلمانية:

كان رواد علم الاجتماع الحديث، يعتقدون أن الدين سيحتل مرتبة هامشية من المجتمعات الحديثة. وكان «ماركس ودركهايم وفيبر» يرون أن مسيرة العلمنة ستمضي

(1) جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 205.

قدمًا في الوقت الذي يصبح الناس فيه أكثر اعتمادًا على العلم والتقنية في تفسير العالم الاجتماعي، وتدل العلمنة على سلسلة العمليات التي ينحسر فيها دور الدين في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. وتمثل العلمنة واحدًا من مجالات البحث الأساسية المعقدة المثيرة بأطروحة العلمنة التي طرحها مؤسسوا علم الاجتماع من جهة، ومعارضو هذا المفهوم الذين يرون أن الدين ما زال يمثل قوة مؤثرة في حياة المجتمع، وإن كان ذلك بصور جديدة غير مألوفة[1].

ويلاحظ أنصار العلمنة أن الدين كان أكثر تغلغلًا في الماضي في حياة الناس اليومية على الصعيدين الشخصي والعائلي، فيما يري آخرون، أن هذا المقياس ى يصدق على كثير من المجتمعات النامية. ويضيف هؤلاء أن أكثر التوترات والنزاعات الكبرى في عالم اليوم، ولاسيما ما يدور منها في الشرق الأوسط والبلقان، ترتبط في أصولها باعتبارات وتوجهات دينية مع أنها ترتبط في كثير من وجوهها باعتبارات سياسية[2].

ولم تكن العلمانية جديرة في يوم من الأيام بالتصديق باعتبارها تأويلا للحالة الدينية في الولايات المتحدة، حيث ترتفع معدلات المشاركة الدينية، ويؤدي الدين دورًا رئيسًا في المحيط العام. لذا يقول العديد من منتقدي الطرح العلماني إن هذه العملية لا تتصف لا بالشمولية ولا بقابلية العكس، ولكنها تنطبق فقط على المجتمعات الأوروبية خلال ذروة الحداثة الصناعية، ولكن مع تحولنا إلى الحداثة أو إلى ما بعد الحداثة نعاين احتمالات صحوة دينية عالمية، إذ فقدت السلطات التقليدية بعضًا من سطوتها، غير أن اختلاف الوظائف لا يعني بالضرورة تراجعًا. على حين يزدهر السعي إلى الروحانيات، فقد أسهمت العولمة في تكثيف الشعور باللامساواة الاجتماعية، وأخلت باستقرار المجتمعات على الصعيد القومي والمحلي، وهكذا صار الدين مصدر حراك تخلي عنه العالم الثالث،

---

(1) Alan Aldridge (2000). Religion in the contemporary world: A Sociological Introduction. Cambridge: Pollty.

(2) Talal Asad (1993). Genealogies of Rellgion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore. MD: Jons Hopkins University Press.

ومصدرًا للمعني وللهوية الثقافية لدي الأقليات الأثنية ومستهلكي الغرب الثري الذين لا ينفكون قلقين على المستقبل[1].

وربما الأهم، من غياب العلمنة في أكثر المجتمعات غير الغربية هو تعاظم الأصول الدينية، على مستوي مؤسسات الدولة أحيانًا، أو الحركات الدينية السياسية في أغلب الحيان، وذلك ما نشهده في قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفي سيطرة حركة طالبان في أفغانستان حتى عام 2002، يضاف إلى ذلك تعاظم الحركات الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية وفي مؤسسات المجتمع المدني في كثير من البلدان وعلى الصعيد العالمي على حد سواء. ويذهب أحد الباحثين (Huntington, 1993) إلى القول بأن الصراع بين الغرب والإسلام يمثل «صدام الحضارات». كما أن عددًا من هذه الحركات لم يقتصر على معاداة العلمنة بجميع أشكالها وأبعادها، بل تجاوزها إلى اتخاذ مواقف متطرفة وعنيفة ضد مؤسسة الدولة نفسها وضد القوي الأجنبية والغربية بصورة عامة[2].

وتفتح قضية العلمنة والتدين المجال أمام مناقشة تصنيف الأديان واختلافها باختلاف توجهات العلماء العلمية والدينية أيضًا، وعلاقتها بقضية نشأة الدين وتطوره. وهذا ما سنناقشه فيما يلي:

ثالثًا: قضايا تصنيف الأديان والنشأة والتطور:

أ- تصنيف الأديان بين التعددية والتوحيد:

1- أديان طبيعية وأديان ملهمة:

لغرض تسهيل دراسة الأديان ذهب كثير من العلماء إلى تصنيفها كل باصطلاحاته المختلفة. فذهعب «هيجل» إلى أن الأديان منها ما هي:

- **أديان طبيعية أو فطرية**: وهي الأديان البدائية وأديان الأقوام المتأخرين وجعل منها دين الصينيين والبرهميين ودين الفرص ودين المصريين.

---

(1) James Backford (2003). Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

(2) Steve Broce (2002). God is Bead: Secularization in the west. Oxford: Blackwell.

- **أديان ملهمة**: أو موحي بها وعد منها اليهودية والإسلام.

- **أديان مطلقة أو كاملة**: وقد أدخل المسيحية ضمن هذا المعني.

وصنفها بعد العلماء إلي: أديان أخلاقية وهي أديان الأقوام البدائية وبعض الأديان الشرقية، أديان منقذة Karismatic وأدخلو فيها البوذية والمسيحية.

وقد عدّ (سيبك) أحد علماء الاجتماع الديني، الدين الإسلامي من الديانات الأخلاقية. وصنفها بعض آخر إلى أديان «عالمية وأديان قومية أو محلية» وعدوا المسيحية والإسلام من الصنف الأول لأنهما دينان تبشيريان واليهودية والأديان الشرقية القديمة والبدائية من الصنف الثاني.

أما العلماء المسلمون فقد صنفوا الأديان إلي:

2- أديان صحيحة وأديان باطلة:

- **أديان صحيحة**: وهي الأديان الموحي بها من عند الله والتي تطلب من معتنقيها أن يعبدوا إلهًا واحدًا لا إله غيره وتأمرهم بالتحلي بالأخلاق الفاضلة وتلزمهم جملة من العبادات والطقوس والشعائر.

- أديان باطلة: وهي الديانات الأرضية «الوضعية» أي التي قام بوضعها البشر سواء كانوا أفرادًا أم جماعات، لسياسة الناس وتنظيم أمورهم وسمي مؤرخو الأديان من المسلمين الأمم التي تدين بالدين الصحيح «أهل الملل» وسموا معتنقي الديان الباطلة «أهل النحل» ومن هؤلاء الشهرستاني في كتابة «الملل» وابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: «وعدّ الشهرستاني المجوس واليهودي والنصارى والمسلمين من أهل الملل، أما الصابئة والوثنيون وعبده النجوم والبراهمة فقد عدّهم من أهل النحل»[1].

فمفهوم الدين في عبارة يشير إلى أنه الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعني التدين. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجة فنقول هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية،

(1) Jose Casanova (1994). Public Religions in the Modern world. Chicago university press.

وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها.

ولقد عرض مفهوم الدين التالي لنوعين من الدين وهما: الأديان السماوية، والأديان الوضعية.

3- أديان سماوية وأديان وضعية:

والدين بهذا المفهوم الشامل يتناول نوعين من الدين وهما:

- **الأديان السماوية**: ويراد بها ما كان مصدره الوحي الإلهي وجاء على لسان الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، كاليهودية، والنصرانية والإسلام.

- **الأديان الوضعية**: ويراد بها ما كان مصدره العقول والمجتمعات البشرية من العقائد والشرائع كالديانة البوذية والبرهمية ونحوهما من الأديان والإلحاد بصورة المختلفة.

والفارق الأساسي بين هذين النوعين من الأديان هو أن الدين السماوي مصدره الوحي الإلهي ومن ثم فهو هو معصوم من الخطأ. أما الأديان الوضعية فهي غير معصومة من الخطإ ضرورة لأنها من وضع البشر. إلا أننا في فلسفة الأديان لابد وأن نتعرف على الجانب الآخر ألا وهو الجانب الفلسفي الإنساني الذي ركز فيه الباحثون على الدين باعتباره معطي من المعطيات الاجتماعية والإنسانية وهو ما نسميه الدين أو الأديان الوضعية أي التي هي من وضع البشر والمجتمعات الإنسانية[1].

ولقد ظلت ثنائية تصنيف الأديان تلك مسيطرة على أدبيات علوم الدين، وعلم الأديان المقارن، والأنثروبولوجيا الدينية وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع الأديان، فصبغت التراث العلمي بصبغة الثنائية بين منكر للتوحيد ومدافع عن التعددية، وبين مؤمن بالتوحد وضد التعددية منكرًا لوجوده، وبين من يحاول أن يدرس قضية التوحيد- التعددية من خلال رؤية ثقافية تحاول دراسة أديان الشعوب وعلاقتها بالتغير الاجتماعي دونما تحيز لمقدس أو تدنيس لأفكار دينية أخرى.

ولقد ألف هذا الجدل صلب الدراسات الفلسفية والسيكولوجية والاجتماعية،

---

(1) عصمت نصار، مرجع سابق، ص ص 8، 9.

وشغلت علوم الدين في القرون السابقة مشكلة تاريخًا فكريًا وعلميًا قام على جدلية التوحيد، وهذا ما سنحاول مناقشته فيما يلي:

ب- قضايا أصل الدين والنشأة والتطور:

1- أصل الدين ومصدره:

لقد انقسم الباحثون في قضية أصل الدين إلى فريقين:

- **الفريق الأول**: القائلون بأن الإنسان هو أصل الدين.

- **الفريق الثاني**: القائلون بأن الله أو الإله هو أصل الدين ومصدره الوحي.

يري «ماكس موللر» أن الدين قوة من قوي النفس وخاصية من خواصها وأن البشر بتأثير هذه القوة وبأسماء ورموز مختلفة متعددة تأهبوا لإدراك الأسرار الغامضة وأن فكرة التعبد من الغرائز البشرية التي فطر عليها الإنسان منذ نشأته الأولي.

ويعد علماء الاجتماع الدين من أهم القواعد التي قام عليها بنيان المجتمع البشري وأنه قمة النماذج الخلفية المثالية التي يتقبلها المجتمع لرسم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية واقعية.

وفي دراسة نظريات العلماء الوضعيين في أصل الدين ومصدره نري أن بعضهم كالعالم الاجتماعي «موريس جاستروف» قد وصل إلى ما وصل إليه الإمام الغزالي من أن الدين هو حاجة فطرية «أي: حاجة الناس منذ أول نشأتهم إلى معبود يتقربون إليه».

وقد أيد فكرة «الغريزة الدينية» كثير من علماء النفس وخرجوا بنتيجة مهمة هي: «ضرورة الحاجة إلى مبدء ديني أو أخلاقي ليضبط الإنسان إذا أريد له ألا تكون نفسه مسرحًا للصراع المحتدم والفوضى النفسية».

وتنقسم آراء الباحثين بصدد قضية أصل الدين إلى اتجاهين رئيسين:

- **الاتجاه الأول**: ويري أصحابه أن أصل الدين ومصدره الإنسان بمعني أن الإنسان قد وصل إليه بنفسه، ولم يتلقاه من جهة خارج عالمه الجنسي. ولذا يسمي «الاتجاه الإنساني» أو «المذهب الوضعي».

- **الاتجاه الثاني**: ويري أصحابه أن أصل الدين ومصدره الإله بمعني أن الله وهبه إلى عباده بوساطة من يختارهم للتعليم والهداية. ولذا يسمى الاتجاه التعليمي أو مذهب الوحي وقد يسمي بالنظرية «الكلامية» أو «اللاهوتية» أو التعليمية وكلها تعني أن الدين موصي به من عند الله وليس من صنع الإنسان[1].

2- **نشأة الدين وتطوره:**

لقد انقسم الباحثون بصدد نشأة الدين إلى فريقين:

- **الفريق الأول**: القابلون بتطور الدين.
- **الفريق الثاني**: القائلون بفطرية الدين.

أما النظريات التطورية فتتكون من مذاهب متعدد أهمها المذهب الحيوي والمذهب الطبيعي أو الوضعي والمذهب التوتمي- وأما النظريات الفطرية- فيمثلها أحل تمثيل المذهب المؤله عند «شميت»- «ولانج» وغيرهما[2].

- **موقف المذهب الوضعي من قضية نشأة الدين:**

يري أصحاب هذا الاتجاه أن الدين قد وصل إليه الإنسان بنفسه عن طريق عوامل إنسانية «سواء أكانت تلك العوامل من نوع الملاحظات والتأملات اللاشعورية». وأصحاب هذا الاتجاه وإن اتفقوا في الغاية: وهي تحديد نشأة الدين والمنهج وهو دراسة المجتمعات الإنسانية القديمة والمعاصرة غير المتحضرة، فإن النتائج التي توصلوا إليها جاءت متفاوتة جدًا بل مختلفة جدًا، وانقسم الباحثون في هذا الاتجاه إلى فريقين:

- **فريق منهم:**

استنتج أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية وأن الإنسان أخذ يترقي في دينه على مدي الأجيال حتى انتهي إلى فكرة «التوحيد» بل رأى بعضهم أن فكرة التوحيد جد حديثة وأنها وليدة العقلية السامية. ولقد نادي بهذه النظرية أنصار مذهب «التطور

---

(1) سعدون محمود الساموك، مرجع سابق، ص ص 26، 27.

(2) The Blackwell, Eneychopedia of Sociology 2009, op. cit, W. Howerth, what is Religion ?, International Journal of Ethics, Vol. 13. No. 2 (Jan., 1903) op. cit, pp. 185 – 206.

التقدمي أو التصاعدي» الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر في أكثر من فرع من فروع العلوم وحاول تطبيقه على الدين عدد من العلماء منهم «سبنسر» و«تيلور» و«فريزر» و«دور كيم» وغيرهم وإن اختلفت وجهات نظرهم في تحديد صورة المادة الأولي وموضوعها.

أما الفريق الآخر: القائل بـ«نظرية التوحيد الفطري»:

فإنه بعد أن قرر- بالطرق العلمية- بطلان هذه النظرية أثبت أن فكرة التوحيد هي أول ديانة عرفها البشر مستدلين بأنه لم ينفك عنها مجتمع من المجتمعات الإنسانية في القديم والحديث وتوصلوا إلى أن الوثنية ليست سوى أعراض طارئة. وهذه النظرية تسمى: «التوحيد الفطري أو البدائي» وقد انتصر لها كثير من علماء الأجناس وعلماء الإنسان وعلماء النفس ومن أشهرهم «لانج» الذي أثبت وجود عقيدة «الإله الأعلي أو إله السماء» عند القبائل الهمجية في استراليا وإفريقية وأمريكا ومنهم «شريدر» الذي أثبتها عند الأجناس الآرية القديمة و«بروكلمان» الذي وجدها عند الساميين قبل الإسلام و«لرواء» و«كاترفاج» عند أقزام أواسط إفريقية و«شميدت» عند الأقزام وعند سكان استراليا الجنوبية الشرقية. وقد انتهي بحث «شميدت» هذا إلى أن فكرة «الإله الأعظم» توجد عند جميع الشعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس الإنسانية. نخلص من هذا إلى أن أصحاب «المذهب الوضعي» متفقون على أن أصل الدين إنساني ولكنهم افترقوا بعد ذلك.

- وفريق ثالث: ذهب إلى القول بـ«نظرية التوحيد»:

وقالوا: إن الخرافة عرض طارئ ومرض متطفل[1] في الغاية وهي تحديد نشأة الدين وفي المنهج وهو دراسة ديانة الشعوب المتأخرة والأمم الغابرة إلا أنها تختلف معها في النتيجة فقد توصل هؤلاء إلا أن فكرة التوحيد أو فكرة الإله الأعلي هي البداية الحقيقية للدين وأن البداية النقية قد فسدت بتأثير للظروف الاجتماعية فانتشرت الخرافة والوثنية في المجتمعات الإنسانية وأن الإنسان أخذ يرقى فيما بعد في فهم الدين إلى أن انتهي إلى

(1) Beyan S. Turner 2006, The Cambridge Dictionary of Sociology, Cambridge University Press, New York, op. cit, pp. 503 – 510.

التوحيد وبعبارة أدق: عاد إلى التوحيد ونظريتهم هذه تحقق في نظرهم أمرين مهمين.

أولهما: أنه يتفق مع مذهب التطور الذي يبدأ من البسيط إلى المركب من التوحيد إلى التعدد.

وثانيهما: أنه يعترف بالألوهية وعلاقتها بالخلق استنادًا إلى ما أودع الله في الإنسان من المبدء الوعي والفهم والاتصال.

والأمر الثاني يشبه ما قال به بعض المفسرين العقلانيين الإسلاميين في آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أو تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ *﴾[1].

حيث قالوا: إن الميثاق الذي أخذه الله على الخلائق في صورة الذرية إنما قصده به أن الله سبحانه- قد وضع في الإنسان مبدأ التعقل والتمييز الذي يدرك به إلهه وخالقه إذا كان سوي العقل سليم الفطرة. فلما وضع الله فيه هذه الميزة فكأنه أشهده على نفسه بأنه عبد وأن له ربًا.

وجاء في تفسير ابن كثير: «قال قائلون من السلف، والخلف: أن المراد بهذا افشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد».

ثم أورد ما يؤيد ذلك من أحاديث الرسول- صلى الله عليه وسلم- منها: «كل مولود يولد على الفطرة»[2].

- تعقيب: نحو رؤية نقدية لنشأة الدين وتطوره:

سوف أحاول أن أتناول من خلال رؤية نقدية قضية نشأة الدين وتطوره من خلال تناول رؤى أصحاب الاتجاهات التطورية والوضعية في نشأة الدين وتطوره بالنقد والتمحيص في النقاط الآتية:

---

(1) سورة الأعراف: الآيات 172-174.

(2) محمد عبد الفتاح المهدي، مرجع سابق، ص 38.

1- إن الاتجاهات التطورية لن تستطيع تقديم البرهان والدليل على أن المجتمعات الإنسانية الأولي كانت تدين بدين الخرافة، ولا يستقيم أن تقارن مجتمعات أولي لي لدينا دليل ترجبيب وضعي- بحسب منطقهم هم- على صدفة المجتمعات بدائية في العصور الحديثة قياسًا على المجتمعات المتطورة في القرون الثامن عشر والتاسع عشر، وحتي في القرنين العشرين والحادي والعشرين.

2- ثم إن قضية خلق الإنسان للدين وأن الإنسان هو مصدر الدين، فإننا نواجهها ببساطة في مقولة واحدة كيف يتأتي للإنسان أن يصنع خالقه وخالق الكون، ويصنع الدين والعقائد؟ وهو لم يستطع التحكم في الكون ولا حتى في مخاوفه هو، حتى مع كل التقدم الذي أحرزه في تاريخه قديمه وحديثة.

3- وإن كان الإنسان متحكمًا في حياته غاية التحكم، فلم يحتاج إلى دين؟ فإذا كان الإنسان البدائي هو وحدة من في حاجة للدين، فلم استمرت الإنسانية في احتياج لدين ولم تزايد ذلك الاحتياج مع زيادة التطور العلمي والتقني في القرن الحادي والعشرين، حتى دعي بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن القرن الحادي والعشرين بمثابة عودة للأصوليات الدينية في الشرق والغرب.

وإذا كان مرد مقولات النظرية الوضعية في موقفها من نشأة الدين وتطوره يرجع إلى فكر عصر التنوير الرافض للفكر الكنسي وللانحلال الخلقي عند رجال الكنيسة في العصور الوسطي، إضافة إلى الاضطهاد الديني الذي مارسه رجال الكهنوت ضد العلم وأصحابه. بالإضافة إلى ظلم القوانين الوضعية وسوء توزيع الثروة العامة التي منحها رجال الدين لأنفسهم بغير وجه حق. فإننا نجد على الجانب الآخر غرورًا متزايدًا من أصحاب الاكتشافات العلمية إذ ظن المخترعون وأفراد المجتمع على السواء أنهم وضعوا أيديهم على الحقيقة متمثلة في الاكتشافات العلمية بعيدًا عن الدين وتكاليفه، مما حدا بالبعض لترويج مثل ذلك الفكر الإلحادي، وإلى حصر فكرة التوحيد داخل الجنس السامي فقط أي بين اليهود والمسيحيين والمسلمين فقط من بين كل شعوب الأرض قديمًا

وحديثًا.

4- ثم إنه ينبغي لأصحاب الاتجاه الوضعي أن يوجدوا مسوّغا لاستمرار السحر والتنجيم في الحضارة الغربية المعاصرة حتى بين الرؤساء والحكام. فكيف يستقيم- مع نظرية التطور الفكري والعقلي والحضاري للمجتمعات الغربية- أن تسمح المجتمعات الغربية المتطورة بوجود السحر إلى جوار «النانوتكنولوجي».

5- ولقد اعترف العلماء التجريبيون أنهم ضللوا الناس حين زعموا لهم أنهم يستطيعون تفسير كل شيء في الكون بقانون مفهوم. أدركوا أن دعواهم بأن العلم يستطيع أن يفسر المجاهيل كلها لم يكن سوي خرافة.

6- ومن ثم فإذا كانت وسائل العلوم الحديثة على دقتها وشمولها، لم تستطع أن تقدم لنا بيانًا شافيًا عن ديانة الإنسان الأول، بل إنها عجزت حتى عن تحديد أي المجتمعات المعاصرة المختلفة أقدم وأقدر على تمثيل المرحلة الأولي للمجتمع الإنساني، فلا مفر إذن من الاستماع إلى آراء أصحاب المذهب التقليدي «مذهب الوحي» بشأن نشأة الدين ومصدره، وبأن الدين موصي به من عند الله، وأن الإنسان الأول قد عرف فكرة الدين ودان بالتوحيد عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل. وهذا ما تسعي الديانات الكبرى الثلاث «اليهودية والمسيحية والإسلام» لإثباته تارة لإقامة البراهين على إمكانية الوحي، وصدق البراهين النبوية وتارة أخرى بالتماس سند عقلي يربط الدين بما يحقق من مصالح.

ومن ثم فإن قضية الدين كعقيدة وفكرة التدين كممارسة العقيدة في الحياة اليومية، مثلت جوهر الفكر الديني، والفلسفي، والسيكولوجي، والسوسيولوجي لقرون عديدة. انقسم فيها الفكر إلى تبارين رئيسين: **الأول**: يري أن الدين فطري في الإنسان ومصدره الوحي الإلهي، من إله عظيم يحكم هذا الكون منذ بدء الخليقة، ومنذ بداية الحياة الإنسانية على الأرض. وأنا مع هذا الرأي. **والآخر**: يري أن الدين أصله ومصدره الإنسان فهو الذي يحاول أن يواجه مخاوفه باختراع فطرة وجود قوي غيبية قوية تستطيع دومًا الذود

والدفاع عنه ضد كل المخاطر التي يواجهها والتي قد يكون متعرضًا لمواجهتها في كل وقت.

اتجاه وجد في الوحي والتوحيد ضالته، واتجاه وجد في العلم وقوته ضالته وكل منهما يحاول أن يثبت دومًا صدق مقولاته وخطأ مقولة الآخر.

لذا فإنني آثرت ألا أضع تعريفًا للدين والتدين في هذا الفصل، كما أنني آثرت ألا أدلو بدلوي في قضية أصل الدين- على الرغم من موقفي منها- الآن ولكني سأتركها لنهاية الكتاب، بعد أن أتناول في الفصل التالي موقف علم الاجتماع أثناء تطوره من قضية الدين بين التعددية والتوحيد، وبين ديانة الإنسانية والتوحيد. ومن خلال بقية فصول الكتاب وسوف أناقش مناقشة نقدية علمية قضية الدين، وأصل الدين بين التعددية والتوحيد لدي أشهر الديانات الوضعية والسماوية «التوحيدية» في العالم للوصول لموقف واضح من قضية نشأة الدين وتطوره.

*****

الفصل الرابع

علم الاجتماع الديني مجاله وتطوره عالميًا وعربيًا

- تمهيد:

أولًا: علم الاجتماع الديني.. طبيعته وتطوره.

ثانيًا: مجالات الدراسة الكلاسيكية والمعاصرة في علم الاجتماع الديني:

أ- مجالات الدراسة الكلاسيكية في علم الاجتماع الديني.

ب- المجالات المعاصرة في علم الاجتماع الديني.

ثالثًا: التوجهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني:

أ- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الكلاسيكي.

ب- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الديني مجاله وتطوره عالميًا ومحليًا

- **تمهيد:**

إن علم الاجتماع الديني فرع حديث العهد نسبيًا من فروع علم الاجتماع نظرًا إلى طبيعة دراسته القائمة على الدين، ونظرًا إلى طبيعة المجتمع الغربي، وما شهده من حركة تنويرية عملت على فصل الدين والكنيسة عن المجتمع والعلم، فكان لارتفاع شأن الاتجاه العلماني في المجتمع الغربي أثر كبير في تأخر ظهور علم الاجتماع الديني، إلا أن بدايات القرن العشرين، والحربين العالميتين الأولي والثانية كانت بمثابة نقطة الانطلاق لسيل من الدراسات التي عملت على الاستفادة من علوم الدين، واللاهوت، وتاريخ الأديان وفلسفة الدين، كما كان لتقدم علم النفس والأنثروبولوجيا بالإضافة للانتقادات التي وجهت للنظرية التطورية والنظرية الوضعية في علم الاجتماع خاصة عند دراستها للدين والمجتمع ومقارنة الأديان ودورها في التغير الاجتماعي. كل ذلك كان إيذانًا بقفزة كبيرة لعلم الاجتماع الديني ما لبثت أن صارت قفزات منذ بداية حقبة السبعينيات واستمرت وتطورت، حتى جاءت بدايات القرن الحادي والعشرين، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر وكتابات أو بالأحرى توجيهات «صموئيل هنتنجتون» بتحويل دفة الصراع الأمريكي إلى العدو الأساسي ألا وهو الإسلام، كل ذلك كان إيذانًا بانطلاق سيل من الدراسات عن الحركات الإسلامية والإرهاب، وتأثير ذلك في الغرب، ودراسات مقارنة للأديان وعودة الدين الأصولي وسيطرته في اليهودية والمسيحية والإسلام، وفكرة المسيح المخلص، والمسيح الدجال والصراع الشرق أوسطي العالمي الحالي والقادم الوشيك.

ومن ثم تتضح أهمية هذا الفصل الذي سأحاول فيه رصد طبيعة وتطور علم الاجتماع الديني الكلاسيكي والمعاصر، ومجالات الدراسة في علم الاجتماع الديني ثم ننتقل لرصد

أهم الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني، وموقف علم الاجتماع الديني بين العلمانية والدين قديمًا وحديثًا، وأخيرًا، أحاول رصد طبيعة علم الاجتماع الديني في العالم العربي..

أولاً: علم الاجتماع الديني.. طبيعته وتطوره:

ارتبط علم الاجتماع الديني وتطوره بعلم الاجتماع وتطور اهتمامه بدراسة الدين وبتطور المجتمعات الأوروبية، ثم بتطور المجتمع الأمريكي، ثم بالتطور العالمي ككل في حقبة السبعينيات وما تلاها وحتى يومنا هذا.. ومن ثم فمن الأهمية بمكان ربط المقصود بعلم الاجتماع الديني وحدود دراسته بالسياق التاريخي وما تلاها وحتى يومنا هذا. ومن ثم فمن الأهمية بمكان ربط المقصود بعلم الاجتماع الديني وحدود دراسته بالسياق «التاريخي- الاجتماعي» والأيديولوجي الذي مر به علم الاجتماع في تطور أفكاره وأدبياته ومن ثم بالسياق الذي نشأ في ظله علم الاجتماع الديني. **وهذا ما سنناقشه في الصفحات الآتية:**

(أ) طبيعة الدراسة في علم الاجتماع الديني:

1- تعريف الدين والظاهرة الدينية:

تنطلق السوسيولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية المهتمة بالدين، أو ما يسميه «دور كيم» بالظاهرة الدينية، من تعريف بسيط، تحتفظ فيه بالمعني الأكثر تداولًا للدين داخل أدبيات علوم الدين، وتضيف عليه عناصر جديدة. فالسوسيولوجيا وإن كانت تؤمن بأن الدين هو: «مجموع الأفكار والمعتقدات التي تؤلفها أو تتبناها جماعة معنية من البشر حول الحياة والكون، وتعتمدها في تنظيم سلوكياتها الطبيعية والاجتماعية والسياسية، إنها معرفة يمكن أن تقوم على التسليم بوجود كائنات ما ورائية أو عناصر طبيعية تتحكم في مجري الأحداث وفي صناعة الأحداث». رغم قبول السوسيولوجيا بهذا التعريف، فإن «إميل دور كيم» بوصفه واحدًا من أكبر مؤسسي العلم الاجتماعي، يعتقد أن تعريف الظاهرة الدينية، يعد من أصعب الوظائف التي يمكن أن ينتدب العالم الاجتماعي نفسه للقيام بها،

ومرجع الأمر في نظره إلى تعدد الممارسات الدينية وكثرتها. وتعدد الاعتقادات الروحية واختلافها، بالإضافة إلى وجود الدين موضوعًا لكل أشكال المعرفة الإنسانية العلمية منها والعامية، حتى قبل أن تتأسس علوم الدين بمختلف أنواعها ولتفادي هذه الصعوبة تقترح العلوم الاجتماعية مقاربة جديدة للاشتغال على الظاهرة الدينية، فتري أن التصورات العامة والنظرية حول الدين لا يمكن أن تسعفنا على الإطلاق في اختراق جغرافية الفعل الديني، لأنها تنظر بطريقة معيارية إلى المعرفة الدينية، وبشكل متعال إلى السلوك الديني الواقعي الملموس، أي المظاهر الخارجية القابلة للإدراك بسهولة يظهر إذن أن مقاربة السوسيولوجيا للدين، تنطلق من وجود الظاهرة الدينية فعلًا يحتمل كل خصائص الظاهرة الاجتماعي، على أنها ظاهرة توجد وتعيش خارج الأفراد، بمعني أنها من جهة متعالية على الأفراد، لأن وجودها سابق على وجودهم، وقدراتهم لا تسعفهم أبدًا في بناء أو تأليف أبسط ظاهرة اجتماعية ومن جهة ثانية يبدو أن الظاهرة الاجتماعية تكره الأفراد، ما دام الأفراد لا يجدون بدأ من إطاعة شكل الممارسة الذي تفرضه الجماعة أو المجموعة الاجتماعية التي يعيشون ضمنها، حتى لو كان ذلك مخالفًا لتعاليم الدين أو المذهب الذين يدينون به.

2- الدين ممارسة اجتماعية:

عرف المستشرق الألماني «غولدتسهير Goldziher» في معرض بحثه خصائص العقيدة الإسلامية عرف الدين بأنه: «الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية. حينا هو شعوره بتبعية لقوة عليا، وحينا حدس اللانهائي وحينا زهد في العالم وأطراحه» تخفي بساطة التعريف الذي يقترحه المستشرق الألماني تركيب الظاهرة الدينية وتعدد عناصرها، فهو من جهة أولي «إدراك فطري» ومعني هذا أن الدين عنصر وجودي وملكة فطرية داخل الوجود الطبيعي للبشر المكون لتعريف «غولدتسهير» للدين. يقدم الدين نفسه، من ناحية ثانية، «شعور بتبعية لقوة عليا»، ويمكن القول أن القوة العليا التي يتحدث عنها «غولدتسهير»، هي «الله»، «يدركه الناس كقوة خارقة وإرادة كبري تتحكم في كافة

أحداث هذا العالم، فكل ما يقع هو حلم من صنعها قائد يظهر قدرته وإراداته في هذا العالم عبر ما يحدث من أفعال وأحـداث. وإذا كـان هذا الإدراك يعمل على التخفيف من حدة التكهنات بوجود أنظمة وجـودية بديلة، فإنه ينصب بالدرجـة الأولـى على فهم الواقع الاجتماعي لا على التأمل والتخمين فـي نظـام العالم والكون» أما أن يكـون الدين ضرب من ضروب «حدس اللانهائي»، إن لم يكن هو اللانهائي عينه، فذلك ناتج عما يعد الدين بكشفه، إن فكرة اللانهائي تحيل على تصور «ثيوكوسمولوجي Thoecosmologlque» للكون، يشعر داخله الفرد أما عظمة الكون وعظمة الخالق الذي شكله وأنتجه. يتضمن التعريف أعلاه عنصرًا رابعًا، يكشف في الحقيقة عن مجال كبير من الممارسة الدينية، يتعلق الأمر بكمال واكتمال العالم الآخر بالإضافة إلى قداسته مقارنة مع العالم المادي الزائف والزائل. وبالتالي الدعوة الصريحة للدين، لاجتناب الدنيوي والإعراض عنه. ما دام الأصل هو العالم الآخر الذي تبشر به معظم الديانات ويكشف «غولدتسهير» عن عنصر آخر من عناصر الوجود الديني للجماعات والمجموعات البشرية، بالجانب المعقد للدين، «أعتقد أن هذه الظاهرة من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة ومعقدة، تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد، فنحن لا نعرف الدين، أول ما نعرفه، مجردًا وخالصًا، مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة، بل إنه ليظهر في أشكاله العالية العميقة، قليلًا أو كثيرًا، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية»، تهمنا جدًا الإشارة الأخيرة التي يحل إليها «غولدتسهير»، وهي الإشارة التي تهم أكثر العلوم الاجتماعية دون غيرها، لأن ما يهم السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وغيرهما من العلوم الاجتماعية، هو الطابع الواقعي الاجتماعي والثقافي للدين، الذي تغفله علوم الدين، الساعية نحو العقيدة، الصحيحة والباحثة عن الإيمان الحقيقي والعمل القويم[1].

وإذا كان هذا هو حال الدين بالنسبة للعلوم الاجتماعية، فإن الظاهرة الدينية شكلت

(1) زكريا الإبراهيمي، حول الدين في العلوم الاجتماعية، مؤسسة مؤمنون بلاد حدود، سم: دراسات وأبحاث 2013/9/30، الرباط.

موضوعًا منفصلًا للتفكير السوسيولوجي منذ نشأته إلى حدود اليوم.

«ويقوم علم الاجتماع الديني على دراسة الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين، والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج. وعلم الاجتماع الديني هو فرع من فروع علم الاجتماع الذي يقدم دراسة اجتماعية متخصصة للنظام الديني، وينتمي علم الاجتماع الديني أيضًا إلى علم الأديان المقارن الذي يتناول تاريخ الأديان بالمقارنة والتحليل»[1].

(ب) تطور الدراسة في علم الاجتماع الديني:

عندما دخلت أوروبا عصر التنوير في القرن الثامن عشر وعمت العقلانية جميع الأوساط شن العلماء الطبيعيون حربًا ضد الكنيسة وأدرك العلماء في ذلك العصر أن المنهج الذي يطبقه العلماء الطبيعيون يمكن تطبيقه على العلوم الإنسانية وقد ساعد على ذلك أن العلوم الطبيعية قد بدأت تتقدم بسرعة مذهلة واجتاحت الثورة الصناعية أوروبا ونشأت الحركات الاستعمارية لتغذية الصناعة بالمواد الخام ومع الاستعمار انتقل الكثير من الأوروبيين للعيش في إفريقيا وآسيا وتعايشوا مع أناس غير مسيحيين بل ودرسوا تاريخ إيران والشرق الأقصي بدياناته المتعددة والحضارة المصرية القديمة وقد قاموا بمقارنة ما وصلوا إليه من علم بما جاء بالتوراة فوجدوا اختلافًا كثيرًا أدي إلى ظهور النقد اللاذع للتوراة بل والكتاب المقدس ككل فتدخلت الكنيسة لتوقف هذا النقد اللاذع ولتخرج من الحرج الذي وقعت فيه فقام كثير من إتباعها من العلماء بتبني نظرية دارون في التطور وطبقوها على الأديان بمقولة أن المظاهر الدينية التي يتمتع بها الهمج أو المسلمون أو غيرهم تعتبر بداية سابقة للتطور الديني المسيحي الأوروبي غير أن هؤلاء المفكرين من أتباع الكنيسة أغفلوا أو تغافلوا عن حقيقة مهمة وهي أن نظرية التطور على الرغم مما وجه إليها من النقد مجالها علم البيولوجيا وليس مجالها الدين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القول بأن الدين ظاهرة تخضع للتطور وأن الأديان الأخرى غير المسيحية

(1) نجلاء عبد الحميد راتب، مدخل إلي علم الاجتماع، قسم اجتماع، كلية الآداب، جامعة بنها « التعليم المفتوح»، متاح علي: www.pdpfactory.comp. 230.

حلقة في سلم التطور أمر يناقض العقل فلماذا تطور الأوروبيون إلى المسيحية ولم يتطور غيرهم إليها على الرغم من التعاصر الزمني بين الفريقين[1].

ولقد أبدي علم الاجتماع اهتمامًا لافتًا بالدين منذ ظهوره. فقد توقف كبار منظري علم الاجتماع الكلاسيكي طويلًا، متأملين معني الدين ووظائفه داخل المجتمع خصص «أوجست كونت وماكس فيبر وإيميل دور كيم» أعمالًا بأكملها أو أجزاء من مؤلفاتهم لموضوع الدين فما سبب الشغف اللافت؟ رغم عيشهم في فترات متفرقة، فإن ثلاثتهم اشتركوا في لحظة تاريخية كان يتفتق فيها مولد المجتمع الأوروبي الجديد، الذي تولد عن السياقين «الثوريين» للقرن التاسع عشر، الثورة الصناعية بدءًا، ثم الثورة الفرنسية لاحقًا.

وتلخصت المستجدات في مولد مجتمع جديد بفئاته الاجتماعية، وفي تشكل حرمة قيم برجوازية جديدة، وفي نظم إنتاج مستجدة كليًا مقارنة بالماضي، وهو ما يعني حالة خاصة، من التنظيم الاجتماعي والسياسي ليس لها سابق، فليس عفويًا أن ينشأ علم الاجتماع مع المجتمع الحديث ليتابع المشوار فطرح كل من علماء الاجتماع الثلاثة إشكالية الأسس الاجتماعية للدولة الحديثة، كما تجري تطوراتها في عديد من البلدان الأوروبية، بأشكال مختلفة[2].

ولقد برز علم اجتماع الدين كأحد فروع علم الاجتماع المتميزة في الفترة ما بين أواخر الثلاثينيات والخمسينيات من القرن الماضي وذلك مع الجهود المبكرة لعلماء معهد البحوث الاجتماعية والدينية، ومعهد البحوث الاجتماعية والدينية ومعهد البحوث الاجتماعية الكاثوليكية الأمريكية، وجمعية البحوث الدينية والجمعية العلمية لدراسة الدين، بالإضافة لجهود «بارسونز» و«كلاكهون» و«جوردن ألبورت» وساعدت كل هذه الجهود في دفع الدراسات قدمًا في علم اجتماع الدين. وإن كانت قضية «الموضوعية» في

---

(1) John D. Brewer, Sociology and Theology Reconsidered: Religion in Britain, History of the Huma Sciences, Vol. 20. No. 2. 2007, London, pp. 7-28. at: http://www.jstor.org.

(2) سعدون محمود الساموك، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، «العقائد»، ط1، دار المناهج، عمان- الأردن، 2002، ص 17.

دراسات علم اجتماع الدين بمثابة العائق أمام تطور دراسة الدين في علم الاجتماع، فإنها مثلت دفعة قوية للاتجاهات العلمانية في دراسة الدين في علم الاجتماع[1].

ولقد شهدت أواخر السبعينيات تطورًا كبيرًا في التنظير في علم اجتماع الدين، كما شهدت تحولًا في موقف الكثير من علماء اجتماع الدين الذين قبلوا مقولات العلمنة بما تعينه من انخفاض تأثير الدين في الحياة الاجتماعية وتضاؤل قوة المنظمات الدينية، وتراجع الالتزام الديني بين الأفراد، حيث تحولوا نحو دراسة الدين. وتاريخ الأديان، وعلم الأديان المقارن، واعترفوا بأهمية دراسة الظواهر الدينية في ظل السياق الجغرافي والتاريخي والثقافي والأيديولوجي للمجتمعات المختلفة[2].

ولقد شهدت مرحلة الثمانينيات زيادة في عدد المقالات المنشورة في المجلات العلمية التخصصية عن الدين، كما شهدت قيام عدد كبير من علماء الاجتماع بإجراء دراسات متخصصة عن الدين، وزادت برامج الدراسات الأمريكية الإفريقية والإقليمية. وحدث تعاون بين أفرع كثيرة في علم الاجتماع لدراسة الظواهر الدينية. مثل علم اجتماع العائلة، وعلم اجتماع العلم، وعلم اجتماع الثقافة، ومن ثم حدث تعاون كبير بين فروع علم الاجتماع التخصصية في دراسة الدين.

ولقد زادت جهود علماء الاجتماع في التخصصات السوسيولوجية البينية خلال مرحلة الثمانينيات والتسعينيات كرد فعل للحركات الاجتماعية التي حولت انتباههم إلى أهمية دراسة الحركات الدينية. وظهرت اتجاهات نظرية جديدة، وتوازي معها زيادة هائلة في الدقة المنهجية، مما دفع الكثيرين إلى إعلان ظهور «نموذج جديد» متجذر في نظر الاختيار العقلاني. التحليل التجريبي لـ«وارنر 1993» حيث قامت عدة بحوث على أساس ديني، كدراسة المعتقدات والالتزامات في الولايات المتحدة الأمريكية ثم دراسة تأثير الدين في السياسة والأسرة والصحة، والرفاهة ورأس المال الاجتماعي.

---

(1) ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة المركز الثقافي العربي، الإمارات، ص ص 13- 16.

(2) علم اجتماع الدين https://ar.wikipedia.org/wikl.1-13. .

وتركزت الدراسات عن الله في المعتقدات الدينية، والاعتقاد في الحياة الآخرة ومستويات المشاركة الدينية، ومعدلات العضوية في المنظمات الدينية التي ظلت مرتفعة في الولايات المتحدة مقارنة بالدول الأخرى، هذا بالإضافة إلى رصد ودراسة الأنشطة الدينية التطوعية الأخرى، كما اهتموا بدراسة الخلافات الطائفية والتنوع الديني في كل مكان في جميع أنحاء العالم.

كما كشفت الدراسات عن تأثير قوي للدين لم يستطع علماء الاجتماع إنكاره في أواخر القرن العشرين. كما كان لارتفاع شأن الأصولية الدينية في الولايات المتحدة، وفي أماكن أخرى من العالم، والمناقشات التي دارت حول الطوائف والحركات الدينية الجديدة، وربما كان لاتصال الجوانب النظرية والتجريبية بين علم اجتماع الدين وغيره من فروع علم الاجتماع كعلم اجتماع الأسرة، وعلم الاجتماع الطبي، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الثقافي دور في إحياء الاهتمام بعلم اجتماع الدين[1].

كما جاءت الأبحاث والدراسات في مجال علم الاجتماع الديني في القرن «الواحد والعشرين» لتتناول بالدراسة الأصولية الإسلامية والعنف والتطرف، وإحياء الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، وزيادة انتشار الفكر اللاهوتي في أمريكا الداعي لفكرة المسيح المنتظر بالإضافة للعديد من الدراسات التي أجريت على الدين والعنف السياسي.

ومن ثم فلقد اتضح كيف تطورت دراسة الدين في علم الاجتماع من الاتجاه الوضعي والنظرية التطورية، ومعاداة أي فكر لاهوتي في دراسة الظواهر ذات البعد الديني إلى تداخل علم الدين وتاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن مع فروع علم الاجتماع في دراسة الظواهر محل اهتمام علم اجتماع الدين.

ومن ثم كان هناك تأكيد على المدخل التعددي في دراسة الدين The Interdisciplinary Approach على يد «سيمون كولمان Simo Coleman» الذي أكد أنه يستحيل دراسة الدين في معبد عن العوامل المتعددة المتداخلة في الظاهرة

(1) سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني «الإشكاليات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص 27 ».

الدينية، كما أشار إلى أهمية التحليلات التاريخية، بل والأيديولوجية والدراسات الأنثروبولوجية التي تميز بين الرموز والعقيدة والممارسة في الدين اليومي في ظل العولمة[1].

وسوف أتناول بشيء من التفصيل مجالات الدراسة الكلاسيكية والمعاصرة في «علم الاجتماع الديني» فيما يلي:

ثانيًا: مجالات الدراسة الكلاسيكية والمعاصرة في علم الاجتماع الديني:

أ- مجالات الدراسة الكلاسيكية في علم الاجتماع الديني:

ومن أهم القضايا التي يتناولها علم الاجتماع الديني ما يلي:

1- دراسة العلاقات المتبادلة بين الدين وبين بعض الأشكال أو المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل: الأسرة، القبيلة، الشعب، الدولة.

2- دراسة التنظيمات الدينية المختلفة مثل: شعب الكنيسة، الطائفة الدينية، والطريقة... الخ.

3- دراسة العلاقات المتبادلة بين الجماعات الدينية بعضها ببعض من ناحية وبينها وبين المجتمع الديني الكبير من ناحية أخرى.

4- دراسة العلاقة بين الدين وبعض مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى مثل العلاقة بين الدين والنظام الاقتصادي وأيضًا بين الدين وبين الدولة والسياسة والأسرة وهكذا.

5- دراسة المكانة الكبيرة التي يحتلها النظام الديني داخل الأسرة ودوره في الحفاظ على قيمها وتقاليدها[2].

---

(1) Robertt Wuthnow, General Concepts and Domain – specific concepts: An Argument about the study of Religion in Sociology, in Oxford Journal, Social Sciences, Sociology of Religion, (winter 2014), Volume 75, Issue 4, pp. 594 – 606. At: http;//www.jstor.org.

(2) DarrenE. Sherkat and Christopher G. Ellion Recent Development and Current Controversies in the Sociology of Eligion, In: Annual Review of Sociology, Vol. 25 (1999), pp. 363 – 394. at: http://www.jstor.rog/223509.

ب- المجالات المعاصرة في علم الاجتماع الديني:

لقد أشار «سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي إلى بعض المجالات المعاصرة في علم الاجتماع الديني حدداها بما يلي:

- الدين كعامل تجديد أو محافظة، أساسًا يعد المسألة الأكثر تناولًا في علم الاجتماع المعاصر فيما له صلة بالعلمنة.
- الدين والشرائح الاجتماعية.
- الدين وإضفاء الشرعية السياسية.
- الدين ووسائل الإعلام.
- الدين والاقتصاد.
- الدين والمسألة النسوية.
- الدين متجاوزًا الأديان «دين الإنسانية».

تسمح معالجة هذه المحاور السبعة بإعطاء القارئ فكرة عن الأبحاث التي تراكمت في علم الاجتماع الديني المعاصر، خلال العقود الأربعة الخيرة[1].

وفي حين أشار العالم الاجتماعي الألماني «مانشينج G. Menching» في كتابه (علم الاجتماع الديني) عن أشكال المجتمعات الدينية الوطنية، وعن الدين العالمي والدولة، وعن نظام الدين، والرؤساء الدينيين، وعن تناقص المجتمعات الدينية والأديان الحية، وعلاقات المجتمع الدينية فيما بينها.

على حين نجد الاجتماعي الأمريكي «جواشام ويشي» في كتابه (علم اجتماع الدين) Jaachim Wach يدر علاقات الدين بالمجتمع في نظامه الطبيعي وعلاقات الدين مع كل نوع من أنواع المنظمات حتى الدولة، ويجعل للتجربة الدينية أشكالًا للتعبير، فتعبيرها النظري هو العقيدة، وتعبيرها التطبيقي هو العبادة، وتعبيرها الاجتماعي هو الاتحاد، ويخلص من كل ذلك إلى النتائج ودور علم الاجتماع في الدين، وموقف التجربة الدينية تجاه العالم، والنظام العالمي، والمجتمع، والأخلاق والمثالية، والحقيقة، وهو عندما يدرس

(1) Robert Wuthnow, op. cit., pp. 594 – 606.

الدين والمجتمع، ويتحدث عن شخصية الجماعة الطبيعية والجماعة الدينية، وعن مختلف الشعائر، كشعائر القرابة والشعائر الإقليمية والعنصرية والوطنية، ويدرس مختلف الأنظمة الدينية الخالصة للمجتمع، بادئًا من مجتمع الأسرار في اليونان وروما، حتى سلك الكهنوت في الكنيسة، ويفرق بين المجتمع البسيط والمجتمع المعقد، ويحلل مختلف الدرجات والفروق الاجتماعية في الأديان العالمية، وعندما يشرح علاقات الدين بالدولة ويحلل الدور الاجتماعي للدولة، وشخصية الحكومة الروحية والحكومة الدنيوية ويفرق بين الدين التقليدي والدين المؤسس، وتنافس العبادات ويختم بالحديث عن أنواع السلطة الدينية ونظام الجماعات الدينية.

أما الاجتماعي الفرنسي «كبريال لوبرا Gabriel le bras» فإننا نجده يخصص كتابه الضخم (دراسات علم لاجتماع الديني) لدراسة الميدان الثاني من ميادين هذا العلم، وهو ممارسة الشعائر الدينية، خاصة في البادية الفرنسية، حيث يقوم بتحليلات علمية للحياة الدينية في تاريخ البادية الفرنسية، ويتحدث عن نظام مراقبة الممارسة في مختلف الأسقفيات عبر التاريخ. وبعد أن يحلل الحيوية الدينية لإقليم بريطانيا منذ أقدم العصور حتى اليوم وتاريخ الصلبان اليدوي، ونظام القري الدينية (البارواص)، ينتقل لدراسة حالة وقيمة مختلف المراحل التي مرت بها ممارسة الشعائر الدينية بفرنسا، والتحولات الدينية للبوادي الفرنسية، منذ نهاية القرن السابع عشر، وتأثير الأنظمة الاجتماعية في الحياة الدينية، ثم يقوم بتعليق سوسيولوجي على الخرائط الدينية لفرنسا.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الخرائط وضعت بعد عدة بحوث ودراسات إحصائية لمعرفة نسبة الممارسين للشعائر الدينية من عموم السكان في جميع الأقاليم الفرنسية، ويلاحظ أن بعض الأقاليم الفرنسية انعدمت فيها الممارسة بالمرة. وينتقل «كبريال لوبرا» في المجلد الثاني من كتابه المذكور، من علم الاجتماع البدوي إلى علم الاجتماع الحضري، ويدرس الطرقية، ويحلل البحوث الجارية على ممارسة الشعائر لإقامة جغرافية دينية لفرنسا، ثم ينتقل من تحليل مقاييس الممارسة إلى مقاييس الحيوية الدينية للكنيسة الفرنسية، ومدي تأثير البيئات في الحياة الدينية وينتقل مرة أخرى من دراسة علم اجتماع الكاثوليكية

بفرنسا، إلى علم اجتماع الكاثوليكية في العالم، فيتحدث عن البيئات العصرية والحياة الدينية وعن الاتجاهات الدينية، وعن الاتجاهات الحديثة لعلماء الاجتماع الديني، وأخيرًا عن علم اجتماع دني لجميع الأديان.

ويظهر من مجموع هذه الدراسات أن علم الاجتماع الديني، كعلم الاجتماع العام، يمتاز بالطابع الإقليمي الوطني، فكما أن هناك علم اجتماع أمريكي وآخر إنجليزي، أو عربي، أو فرنسي، فإن لكل بلد علم اجتماع ديني خاصًا بدينها داخل وطنها[1].

ونحن الآن في أمس الحاجة لعلم اجتماع ديني عربي يستطيع سبر أغوار الحركات الدينية الأصولية الإسلامية في المنطقة العربية، وعلاقتها بالظاهرة الداعشية؟ ودراسة أبعادها الأيديولوجية والسياسية والثقافية والعقدية، وجذورها الفكرية، حتى يمكننا التعامل مع المتغيرات الإقليمية والعالمية المتسارعة الوتيرة.

ثالثًا: التوجهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني:

إن بمتابعتنا لتطور علم الاجتماع الديني اتضح أنه مر بثلاث مراحل كبرى **أولها**: المرحلة الكلاسيكية في التراث النظري والمنهجي والكلاسيكي في علم الاجتماع الديني.

وجاءت مرحلة الحرب العالمية الثانية وما بعدها لتشهد **مرحلة ثانية في النظرية السوسيولوجية للدين**: انعكست على مناهج البحث في دراسة الدين، حيث تحولت الدراسة من تحليل الماكروسوسيولوجي- دراسة المجتمعات والأديان العالمية والمقارنة بينها- إلى دراسات إمبيريقية حاولت دوما ألا تخرج على الموضوعية.

ثم تجيء المرحلة الثالثة: التي تبدأ من سبعينيات القرن الماضي والتي شهدت تحول دراسات وأبحاث ومحاولات تنظيرية، من دراسة الدين على مستوي العقيدة، وعلى مستوي الممارسة والتدين من طقوس ورموز وشعائر وأسلوب حياة، إلى الاستعانة بمناهج دراسة الحياة اليومية، واستعانت فيه السوسيولوجيا بالمداخل التعددية في دراسة الدين وكان هناك عودة للاستفادة من علوم الأديان، وعلم الأديان المقارن، وتاريخ الأديان، وربط دراستها

(1) Darren E. Sherkat and Christopher G. Ellison, op. cit, pp. 363-394.

بالتراث النظري لعلم النفس، وعلم نفس الدين، وأنثروبولوجيا الدين.

وسوف أحاول تناول أهم ملامح الفكر التنظيري والمهجي لكل مرحلة من المراحل الثلاث بشيء من التفصيل فيما يلي:

أ- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الكلاسيكي:

تأثرت المقاربات النظرية تجاه الدين تأثرًا كبيرًا بالآراء التي طرحها ثلاثة من كبار المنظرين الذين أسهموا في وضع أسس علم الاجتماع وهم: «ماركس»، «ودور كيم»، «وفيبر»، ولم يكن أي من هؤلاء الثلاثة متدينا، كما أنهم تكهنوا بانحسار أهمية الدين وآثاره في المجتمعات الحديثة، وكان كل منهم يعتقد أن الدين، في جوهرة، يمثل واقعًا موهومًا ومضللًا، ولكنه عظيم الأثر في الحياة البشرية. وقد يكون إتباع الديانات المختلفة على يقين تام بسلامة ما يحملونه من معتقدات وما يمارسونه من شعائر، أي: إن تنوع الديانات، وارتباطها الواضح بأنواع مختلفة من المجتمعات، يلقيان، بحسب ما يرى هؤلاء المنظرون الثلاثة، ظلالًا من الشك على مثل هذه الاقتناعات الراسخة. وبعبارة أخرى، فإن الفرد الذي يولد في واحد من مجتمعات الصيد وجمع المحاصيل في استراليا يعتنق مبادئ دينية مختلفة كل الاختلاف عما يعتنقه شخص آخر ترعرع في إحدى شرائح الكاست في الهند أو في ظل الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا في القرون الوسطي [1].

1- أوجيست كومت والدين:

تأثر «أوجست كومت Auguste Comte (1798 – 1857)»، يكوندرسيه فأخذ عنه فكرة التطور الاجتماعي الذي يحدث وفقًا لقوانين طبيعية، وتأثر «بسان سيمون»، بحيث نجد كثيرًا من أفكار «كومت» مستمدة من كتاباته وآرائه: ففكرة العلم الوضعي، وفكرة تدرج العلوم، والتأكيد على أهمية دور رجال الصناعة في إدارة شؤون المجتمع الحديثة. والحاجة الملحة لإعادة بناء القوى الروحية ووضعها في أيدي صفوة من

(1) Barbara Jones Denison 2011, History, Time Meaning an Memory: Idess for the Sociology of Religion, Lelden, NLDBnll, pp. 267. Reviewed by: Sunsanne C. Mona Han at: http:www.sagepub.com.

العلماء. والتمييز بين العصور العضوية والعصور الحرجة في التاريخ. والتركيز على القوي الخلاقة للصفوة. كل تلك الأفكار وغيرها نجد بذرتها في كتابات «سيمون».

ولعل أبرز أفكار «سان سيمون» التي أخذها «كومت» هي فكرة وحدة الإنسان ووحدة المجتمع الإنساني، ووحدة التاريخ، «فكومت» هو فيلسوف الوحدة الذي بشر بوحدة التاريخ الإنساني، فهناك نمط اجتماعي واحد، على البشرية أن تبلغه وحين بلور قانون المراحل الثلاث لتطور العقل الإنساني، كان يتمثل ويترجم لثلاث مراحل اجتازها تطور المجتمع. فكل نمط اجتماعي يمهد له ويواكبه نمط من أنساق المعرفة، فلكل نظام اجتماعي فكره ورجاله.

ويسود الفكر الديني في نظام العسكري الذي يحتل مكان الصدارة فيه، ويسيطر عليه العسكريون ورجال الدين، الفريق الأول للهيمنة السياسية والاقتصادية والفريق الثاني (المتحالف معهم) للهيمنة الفكرية والأيديولوجية. وحين يسود الفكر العلمي والمعرفة الوضعية يحتل العلماء ورجال الصناعة المكانة الاجتماعية الأولي ويهيمن رجال الصناعة على الاقتصاد، ويهيمن على الدولة الحديثة صفوة سياسية فيهيمن العلماء على المجال الأيدويولوجي، وكان من أبرزهم تأثيرًا في هذا المجال علماء الاقتصاد السياسي من أمثال «أدم سميث» و«ريكاردو» وغيرهما حيث أن التفكير العلمي يحول بؤرة النضال من ميدان حرب الناس ضد بعضهم البعض، إلى محاولة السيطرة على الطبيعة، والاستغلال الأمثل لمواردها.

ومن أهم القضايا التي أكدها «أوجست كومت Auguste Comte» قانون الحالات الثلاث المشهور Lol des Trols Etats وفحوي هذا القانون أن كل فرع من فروع معرفتنا يمر بثلاث حالات نظرية وهي:

- الحالة الدينية أو الصورية.
- الحالة الميتافيزيقية أو المجردة.
- الحالة الوضعية أو العلمية.

وحين يتكلم «كومت» عن حضارة إنسانية، وتطور العقل الإنساني ومراحل تطور المجتمع العالمي، ويحدد مراحل هذا التطور ويربطها بتطور الفكر ونوع المعرفة السائدة في المجتمع، فوحدة التحليل عنده هي المجتمع الإنساني الواحد والحضارة الإنسانية الواحدة، والعقل الإنساني الواحد، والعنصر الحاكم المحوري في عملية التقدم هو العقل والمعرفة، يرتبط به ويتسق معه ما ينتج عنه من تطور اجتماعي (اقتصادي، سياسي، ثقافي).

يقول «كومت»: «كل مفاهيمنا.... كل فروع من معرفتنا، تمر على التوالي، بثلاث حالات مختلفة... اللاهوتية... الميتافيزيقية أو المجردة، والعلمية أو الوضعية. البحث العشوائي... وراء أفكار مطلقة، عن أصل ومصير العالم... وعلل الظواهر، وينكب على دراسة قوانينها».

وتنبثق كل مرحلة من المرحلة التي سبقتها، بعد أن تستنفذ أغراضها وتضمحل الظروف الاجتماعية التي ولدتها، وقد أكد «كومت» أن تلك المراحل الثلاثة الرئيسة قد ارتبطت بمراحل تطور التنظيم الاجتماعي، من حيث نظام المجتمع، وأنواع الوحدات الاجتماعية والظروف المادية للحياة الإنسانية. وهكذا ربط «كومن» بين مراحل التطور العقلي ومراحل تطور التنظيمات الاجتماعية[1].

وزاوج «كومت» هنا بين المرحلة الدينية والمرحلة الطفولية في الإنسان، وارتبط نضج الإنسان عنده بالوصول للمرحلة العلمية الموضوعية.

والملاحظ أن «كمن» قد نظر في التفكير الثيولوجي (الديني الإلهي) بوصفه خطأ عقليًا ما لبث أن تبدد وتلاشي بظهور العلم الحديث، ثم تتبع- داخل المرحلة الثيولوجية- تحول التفكير من الأنيميزم (الروحية) حتى الوحدانية «التوحيد» مفسرًا المعتقدات الدينية تفسيرًا سيكولوجيًا في ضوء العمليات الإدراكية التي كانت لدي الإنسان القديم.

وقد قامت الأدلة والبراهين على خطأ كثير من قضايا كونت وتخميناته، خاصة الفكرة

---

(1) Donald A. Nielsen, How is History of Sociology of Religion Possible ?: Reflections on Roberto Ciprianl's Sociology of Religion, in International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 15, No. 4. Summer 2002. pp. 613 – 623. at: http://www.jstor.org/stable/20020139.

التي يعبر عنها في قانون المراحل الثلاثة هذا. فدراسات التطور الاجتماعي والتغير الاجتماعي بعد ذلك، قد أوضحت بما لا ليس فيه أن أساليب الفكر (الدينية والفلسفية والوضعية) تتجاوز في كل أنواع المجتمعات، وأنها لا تتعاقب بالصورة الساذجة التي كان يتصورها. كما كان «كومت» ميتافيزيقيا مفلسًا، نه اعتقد أنه قضي على إمكان قيام ميتافيزيقا. كذلك كان مفكرًا دينيًا مفلسًا، فمع أنه اعتقد اعتقادًا جازمًا بعد ذلك أن الدين واحد من دعامات المجتمع، التي لا تقوم للحياة الاجتماعية قائمة بدونه- مؤكدًا بذلك الحاجة الملحة للدين- إلا أنه لم ينجح في وضع هذه الأفكار اللاحقة في سياق تصوراته الأساسية.

ثم أصبحت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي أسسها «أميل دور كيم» ذات تأثير كبير في هذا الميدان. ويري «دور كيم» أن الدين يبدو في الميثولوجيا التي تتضح فيها أحاسيس يرجع مصدرها إلى المجتمع. ويقول «دور كيم»: «لقد أوضحنا القوي الروحية التي يطورها المجتمع، وكيف أنه يذكي هذا الإحساس بالتساند والمحافظة والتبعية الحامية التي تربط المؤمن بعبادته»، وهكذا تنبثق جميع النظم الاجتماعية عن الدين، وهذا الدين بدوره نابع من المجتمع»[1].

2- «دور كيم» والشعائر الدينية:

أمضي «إميل دور كيم» جانبًا كبيرًا من جهده البحثي في دراسة الدين مع التركيز بصورة خاصة على الاعتقاد الديني في المجتمعات التقليدية الصغيرة. ويمكن اعتبار مؤلفه المسمي الأشكال الأولية للحياة الدينية (الذي نشر عام 1912) أبرز الأعمال المؤثرة في علم اجتماع الدين (Durkheim,1976). ولا يربط «دور كيم» الدين بالتفاوت الاجتماعي أو السلطة، بل يدرس علاقته بطبيعة المؤسسات المجتمعية. ويرتكز عمله على دراسة الطوطمية التي يمارسها سكان استراليا الأصليون باعتبارها تمثل «الأشكال الأولية للدين». فالطوطم، كما رأينا، حيوان أو نبات يجسد قيمة رمزية للجماعة ويحظي بالإجلال والاحترام، لأن له طابعًا مقدسا تتبلور حوله منظومة من الأنشطة

(1) Bryan S Turner (ed.), Reviews. The many faces of Religion, by Elosia Martn, University of Brasilia, Brazll, in International Sociology Review of Books 26 (5) 575 – 684, Iss. Sage Pub.com.

الطقوسية المتنوعة. ويعرف «دور كيم» الدين عن طريق الفصل بين ما هو «مقدس» من جهة، و«المدنس» من جهة أخرى. ويتعامل الناس مع الأشياء والرموز المقدسة بمعزل عن جوانب الحياة الروتينية اليومية التي تدخل في باب المدنس. ويحظر في هذه الحالة أكل الطوطم من الحيوان أو النبات إلا في مناسبات احتفالية معينة. كما أن الناس يسبغون على الطوطم خصائص إلهية تميزه تمامًا من أنواع الحيوان الأخرى التي يمكن اصطيادها أو المحاصيل الأخرى التي يمكن التقاطها واستهلاكها.

أما سبب اعتبار الطوطم مقدسًا، فيرجع إلى أنه يمثل رمزًا للجماعة نفسها، فهو يجسد القيم المحورية في حياة الجماعة أو المجتمع. وليست مشاعر الإجلال والإكبار التي يحملها أفراد الجماعة إزاء الطوطم إلا تعبيرًا عن احترامهم للقيم الاجتماعية الأساسية السائدة بينهم. إن موضوع العبادة في نظر «دور كيم» هو المجتمع نفسه الذي يسعي إلى أن يؤكد ذاته بذاته، ويرسخ شرعيته وقيمه. من هنا، فإن الآلهة هي صورة للمجتمع، وليس المجتمع صورة للألهة. ويشدد «دور كيم» على أن الديانات لا تنحصر في المعتقدات فحسب، بل تتجاوزها لتشمل مجموعة من الأنشطة الطقوسية والاحتفالية الدورية التي يتجمع فيها المؤمنون ويلتقون سويًا. وفي هذه الاحتفالات الجمعية، يتأكد ويترسخ الإحساس بالتضامن الاجتماعي. وفي مثل هذه التجمعات، ينأي أفراد الجماعة بأنفسهم عن المشاغل اليومية في الحياة الاجتماعية، ويرتقون بأنفسهم إلى مرتبة عليا يشعرون معها بالتواصل مع حياة القوى العلوية، وهذه القوي العلوية المنسوبة إلى الطوطم وإلى الآلهة أو المؤثرات السماوية إنما هي، في واقع الأمر- تعبير عن غلبة الروح الجماعية على النزعة الفردية. ومن منظور «دور كيم» أن هذه الشعائر والاحتفالات تربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض. ولا يتمثل ذلك في تجمعات العبادة المنتظمة فحسب بل يتجلي في مراحل الانتقال والأزمات المتنوعة التي تمر بها حياة الأفراد والجماعات مثل الميلاد، والزواج، والموت. ويعتقد «دور كيم» أن هذه الشعائر الطقوسية التي تمارسها جميع المجتمعات، إنما تؤكد التضامن الاجتماعي في الأوقات التي يجد فيها الناس أنفسهم مرغمين على التكيف

مع التغيرات الأساسية في حياتهم[1].

ومن ثم فإن الدراسة العلمية للدين، والبناء السوسيولوجي للظاهرة الدينية لم يجد لنفسه في الحقيقة مكانًا، إلا داخل أعمال المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع «إميل دور كيم» الذي جعل من مؤلفه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» مجالًا خاصًا للكشف عن أطروحته السوسيولوجية حول الدين، كظاهرة اجتماعية تعكس طبيعة الوجود الاجتماعي، وأشكال التنظيم الاجتماعي السائدة في مجتمع معين، لاسيما أن «فكرة المجتمع هي من تؤسس روح الدين» و«التمثلات الدينية ليست إلا تمثلات جماعية، تكشف عن وقائع جماعية، والطقوس الدينية ليست إلا طرفًا للفعل والسلوك، تولد داخل جماعة معينة، وتهدف إلى الحفاظ على أو إثارة حالات ذهنية جماعية أما المقولات ذات الأصل الديني فما هي في الحقيقة إلا أشياء اجتماعية Choses Sociales وإنتاج للفكر الجماعي تكشف عن الحالة الراهنة لمعارفنا».

وتكشف الأشكال الدينية عن طبيعة التنظيم الاجتماعي وحالة الفكر الاجتماعي والوعي الجمعي السائدة داخل مجتمع معين هذه خلاصة التحليل الدور كايمي للظاهرة الدينية داخل المجتمعات المسماة بدائية، ومقارنتها بوجود الدين داخل مجتمعات أخرى دون المجتمعات الغربية الأوروبية إنه موقف تطوري لم يكن فيه مؤلف «قواعد المنهج السوسيولوجي» غريبًا عن رواد النزعة التطورية لأنه قدم نفسه دائمًا مفكرًا علمانيًا يؤمن بصعوبة تحقيق فصل واسع للدين عن الحياة الاجتماعية Entendue Secularization، رغم أنه دعا دائمًا على فصل الكنيسة عن الدولة، وعلمنة الأخلاق، وانتداب الدولة للقيام بوظائف الدين[2].

وكان «دور كيم» يعتقد أن تأثير الدين سيحسر مع تطور المجتمعات الحديثة، وسيحل مكانه التفكير العلمي. ويشترك «دور كيم» مع «ماكس» في الرأي بأن الدين التقليدي،

---

(1) نجلاء عبد الحميد راتب، مرجع سابق، ص 224.

(2) دعوة الحق- حاجتنا لدراسة علم الاجتماع الديني، ع 39، وزارة الأوقاف، والشئون الإسلامية، الرباط، 2013/9/25.

أي: الإيمان بآلهة أو قوي علوية، هو على وشك الاختفاء ويقول «دور كيم» في إحدى عباراته المشهورة: «لقد ماتت الآلهة القديمة»، غير أنه يعترف أن الدين قد يستمر، وإن كان ذلك بأشكال بديلة أخرى، وما زالت المجتمعات الحديثة تعتمد على الممارسات الطقوسية لتأكيد تماسكها الاجتماعي وقيمها الأساسية. ولم يتخذ «دور كيم» موقفًا واضحًا من الأشكال البديلة المحتملة للعقائد الدينية التقليدية، غير أنه ألمح أكثر من مرة إلى أن الشعائر البديلة ستدور حول القيم الإنسانية والسياسية مثل: الحرية، والمساواة، والتعاون الاجتماعي[1].

3- «**ماركس**» **والدين:**

إن «ماركس»، على الرغم من الأثر الكبير الذي تركه في هذا الميدان، لم يدرس الدين بحد ذاته بصورة تفصيلية، بل استقي أكثر أفكاره حول هذا الموضوع من كتابات عدد من الفلاسفة والمفكرين في القرن التاسع عشر. وكان من هؤلاء «لودفيغ فيورباخ» الذي وضع كتابه الشهير المسمي جوهر المسيحية (Feuerbach, 1957)، وطبع للمرة الأولي عام 1841. ويتكون الدين في نظر «فيورباخ» من أفكار البشر خلال تطورهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوي سماوية أو إلهية. ونظرًا إلى أن البشر لا يعرفون مصيرهم تمام المعرفة، فإنهم ينسبون إلى أنشطة الآلهة ما سبق لهم أن أنتجوه في مجتمعاتهم من قيم ومعايير. ومن هنا فإن قصة الوصايا العشر التي أنزلها الله على موسي هي مجرد نسخة أسطورية لأصول المبادئ الأخلاقية التي كانت في حياة اليهود القدماء ثم المسيحيين. ويضيف «فيورباخ» أنه ما دام ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ايتدعوها، فإنهم سيظلون أسري لقوي التاريخ التي لا يستطيعون التحكم فيها. ويستخدم «فيورباخ» مصطلح «الاستلاب» أو «الاغتراب» للدلالة على خلق إله أو قوى إلهية متميزة عن البشر. ذلك أن القيم والأفكار الإنسانية تعزي في هذه الحالة إلى كائنات غريبة ومستقلة. وقد ترك التغرب في الماضي آثارًا سلبية غير أن فهم الناس للدين باعتباره

(1) عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، 3.

اغترابًا أو استلابًا من شأنه أن يفتح أبواب الأمل في المستقبل. وحالمًا يتبين البشر أن القيم التي يرجعوها إلى الدين إنما هي من إنتاجهم، فإن هذه القيم ستغدو ممكنة التحقيق على الأرض، ولن يتم إرجاؤها إلى الحياة الأخرى. ويمكن البشر آنذاك أن يكتسبوا القوي التي ينسبها المسيحيون إلى الله. فالمحبة والخير والقدرة على التحكم في حياتنا موجودة، كما يري «فيورباخ» في المؤسسات الاجتماعية، وقد تؤتي ثمارها حالما ندرك ونتفهم طبيعتها الحقيقية.

ويتفق «ماركس» مع الفكرة القائلة إن الدين يمثل حالة من الاغتراب الإنساني. ويشيع الاعتقاد- في أغلب الحيان- أن «ماركس» كان يطلب بنبذ الدين واستئصاله، غير أن مثل هذا الاعتقاد يجانبه الصواب. فالدين، في نظره بمثابة «القلب في عالم لا قلب له»، وهو الملاذ من قسوة الواقع اليومي.

ويري «ماركس» أن الدين بشكله التقليدي سوف يختفي بل لابد من أن يختفي، نظرًا إلى أن القيم الإيجابية التي يمثلها الدين قد تكون نموذجًا هاديًا لتحسين الأوضاع البشرية على هذه الأرض وليس لأن هذه المثل والقيم العليا مغلوطة بحد ذاتها. وعلينا، في نظر «ماركس»، أن لا نخشى الآلهة التي صنعناها بأنفسنا، وأن لا نضفي عليها المثل والقيم العليا التي يمكن البشر أنفسهم أن يحققوها.

وأعلن «ماركس» في إحدى عباراته الشهيرة أن الدين هو «أفيون الشعوب». فالدين يرجئ السعادة والجزاء إلى الحياة الأخرى ويدعو الناس إلى القناعة والرضا بأوضاعهم في هذه الحياة. ويؤدي ذلك إلى صرف الانتباه عن المظالم ووجوه التفاوت واللامساواه في العالم. وإنهاء الناس بما يمكن أن يكون من نصيبهم في عالم الآخرة. وينطوي الدين، على ما يري «ماركس»، على عنصر أيديولوجي قوي: إذ إن المعتقدات والقيم الدينية تستخدم، في أكثر الأحيان لتسويغ جوانب اللامساواه في مجالات الثروة والسلطة. إن عبارة مثل «الضعفاء سيرثون الأرض» على سبيل المثال تحمل معني الخنوع، وعدم التصدي للقمع[1].

(1) يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص ص 193- 194.

4- «فيبر» والتغير الاجتماعي:

ركز «دور كيم» تحليلاته على مجموعة صغيرة من الأمثلة رغم إدعائه بأن أفكاره تنطبق على الدين بأكمله. أما «ماكس فيبر»، فقد عكف في دراساته في المقابل على استقصاء الأديان القائمة في العالم في مجهود ثقافي موسوعي غير مسبوق. وتركزت دراساته على ما أسماه «أديان العالم» التي ينضوي تحتها أعداد هائلة من المؤمنين التي تركت آثارًا حاسمة على مجريات التاريخ البشري. وقام «فيبر» بدراسات مسهبة للهندوسية، والبوذية، والطاوية، واليهودية القديمة (Weber, 1951; 1952; 1958; 1963)، كما أنه درس آثار المسيحية في تاريخ الغرب في عدة مؤلفات من اربزها الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية (Weber,1976)، نشر أصلًا سنة 1904- 1905. غير أنه لم يستكمل دراسته عن افسلام.

وتختلف كتابات «فيبر» عن الدين عما وضعه «دور كيم» من ناحية تركيزها على الترابط بين الدين والتغير الاجتماعي- وهو المجال الذي لم يتطرق إليه «دور كيم»، كما أن «فيبر» يعارض الموقف الذي اتخذه «ماركس». إذ يرى أن الدين لا يمثل بالضرورة قوة محافظة، بل إن بعض الحركات والتوجهات الدينية التي تستلهم جانبًا من تعاليم الدين قد أحدثت تحولات اجتماعية مثيرة في المجتمعات الغربية.

فقد كانت البروتستانتية، ولاسيما الاتجاه التطهرى البيوريتاني منها، المنبع الأساسي للنظرة الرأسمالية في المجتمعات الغربية الحديثة، وكان اوائل المبادرين بالمشروعات التجارية من أتباع الزعيم البروتستانتي «كالفن». وكانوا في اندفاعهم لتحقيق النجاح، الذي أسهم في انطلاق التنمية الاقتصادية الغربية، يصدرون عن رغبة في خدمة الله. وكان النجاح المادي المالي بالنسبة إليهم علامة من علامات العناية الإلهية.

وعدّ «فيبر» دراسته لأديان العالم مشروعًا واحدًا متكاملًا. كما أن مناقشته لآثار البروتستانتية على التنمية في الغرب كانت تمثل جانبًا واحدًا من محاولة فهم من تحليله للأديان الشرقية إلى القول إنها كانت تنطوي على حواجز عالية تحول دون تنمية الرأسمالية

الصناعية التي شهدها الغرب. ولا يعني ذلك أن الحضارات غير الغربية كانت مختلفة بأي وجه من الوجوه، بل يعني ببساطة أنها تحمل منظومات من القيم تختلف عن تلك التي كانت سائدة في أوروبا.

ولقد مثلت رؤي «كومت ودور كيم وفيبر وماركس» تيارًا سوسيولوجيًا تطوريًا علمانيًا سيطر على أدبيات علم الاجتماع الديني عقودًا كثيرة بداية بالتبني والانبهار الفكري، ثم مثلت جوهر الدراسات النقدية في مرحلة فكر الحداثة وما بعد الحداثة [1].

وقد ظلت هذه النظرة السوسيولوجية طاغية حتى أوائل القرن العشرين على البحث التاريخي بصفة عامة. وهو الرأي القائل بتفسير جميع الأحداث من حيث علاقتها بالظروف الاجتماعية، التي تتحدد بدورها بالظروف الاقتصادية وتوزيع السلطة السياسية إلى حد كبير. وتطبيق هذا الرأي على تاريخ الأديان يعني محاولة إرجاع الظواهر الدينية نفسها- حتى في مظاهرها التاريخية وما مرت به من تغيرات- إلى الظروف الاجتماعية، والأزمات والضرورات الاقتصادية، وفهمها وإنما هناك محاولات جزئية فقط، نذكر منها على سبيل المثال بعض الدراسات التي حاولت تفسير المسيحية ويعد «كاوتسكي» أشهر ممثلي المذهب الذي يقول بتبعية الدين للفروق الطبقية القائمة على أسس اقتصادية.

وقد حاول «كاوتسكي» في كتابه عن «أصل المسيحية» (الصادر عام 1908). إثبات أن المسيحية ليست سوي حركة جماهيرية قامت بها الفئات الفقيرة. ويري أنه حدث فيما بعد أن استغلت الطبقات المالكة هذه الحركة الجماهيرية لخدمة مصالحها، ومن ثم عدلت من عقيدتها ومن أخلاقياتها بما يتفق وذلك، وهناك انتقادان يمكن أن يوجها إلى هذا النوع من علم الاجتماع الديني، هما:

إن عدم فهم هذا الاتجاه لحقيقة الدين- إذ ينقله إلى حيز الحياة الدينية تماماَ ومن ثم يعده وها خالصًا- يؤدي إلى القول بوجود تأثير حقيقي في الدين التاريخي من جانب الظروف الاجتماعية. ثم يعد هذا التأثير المنبع الذي يحدد طبيعة الدين نفسه. إن من

(1) عصمت نصار، مرجع سابق، ص 3.

أهداف علم الاجتماع الديني- كما نفهمه هنا- دراسته مثلًا تأثير الظروف الاجتماعية في المراحل الأولي للدين وفي أتباعه الأوائل في تحديهم للدين نفسه. وسنعرض من ناحية أخرى لجانب من موقف الدين من المشكلات الاجتماعية في عصره وعالمه. ولكن أن نعد هذا التاثير المتبادل هو جوهر الدين وكيانه، وأنه يخضع في صورته الأولي لهذه المؤثرات والاتجاهات الاجتماعية، وأن نعد جميع الخصائص الجوهرية الأخرى- مثل الإيمان بالله والشعائر- مجرد إضافات ثانوية وهمية: وهو يسلب الدين روحه حقًا.

ولذلك نؤكد ترتيبًا على ما سبق: أن علم الاجتماع الديني لا يمكن أن يقوم على تفسير ظاهرة الدين الشاملة المعقدة وتفسير تاريخ الأديان تفسيرًا نظريًا من واقع عناصر جزئية من هذا المركب الظاهري. ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تقودنا حتمًا إلى تصوير الموقف بطريقة مشوهة ومتميزة، لأنها تقلب الظروف التاريخية تمامًا.

وعلاوة على هذا فإن البحث التاريخي يدحض هذه النظريات السوسيولوجية. وقد أكد «أرنسه ترولتش e. Troeltsch» بصدد الحديث عن المسيحية - وبالإشارة إلى محاولات التفسير السوسيولوجية هذه، أكد بحق أن «علينا أن نؤكد إزاء هذا أن المسيحية هي بالدرجة الأولي حركة دينية مستقلة، تنبع من فكرة دينية متميزة. وتوضح لنا هذه حقائق التاريخ المسيحي القديم. ولو أن الإنجيل كان بالدرجة الأولي إنجيلا للفقراء، بشر به حبًا في الفقراء. ولكن لم يكن هدف ذلك القضاء على الفقر وتخفيف وطأة الفاقة، أو السلوى على الفقر بالحياة في الآخرة. فليس الموضوع هنا هو موضوع الفقر في حد ذاته، وإنما الفقر بسبب ما يضفيه على داخلية الإنسان من شفافية لتلقي النفحة الربانية».

ولهذا ليست المسيحية ولا أي ديانة سماوية منزلة حركة جماهيرية مرتدية ثوب الدين، وقابلة للإحالة إلى ظروف اجتماعية»[1].

- الإسهام المنهجي لعلم الاجتماع الديني الكلاسيكي:

ومع كل ذلك فإن الاتجاه الوضعي العلماني كان له دور كبير في إحداث تطور ملموس

(1) عبد الله إدالكوس، الإنسان في فلسفة الدين، دراسة في الأسس التصورية، مؤسسة مؤمنون بلاد حود للدراسات والأبحاث، الرباط.

على المستوي المنهجي، حيث التقدم في إجراءات جمع وتحليل البيانات، وتحديد المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية من خلال دراسات «دور كيم» حول معدلات الانتحار، ووصف «فيبر» لأنماط تطور الرأسمالية الصناعية، والدراسات التي أجريت عن الشذوذ، والترشيد، والتحديث، ورأس المال الاجتماعي متبنية المدخل الموضوع في دراستها، كما ظهر سيل من الدراسات المتخصصة في مجالات علمية متخصصة تحمل طابع الموضوعية تحت عنوان علم اجتماع الدين.

ولقد شاع اللجوء للمنهج التاريخي في هذه الفترة، بالإضافة لاستخدام المنهج المقارن وكانت دراسات «فيبر وماركس» خير دليل على ذلك[1].

رسم كل من «ماركس ودور كيم وفيبر» جانبًا مهمًا من الملامح والخصائص العامة للدين، بحيث يمكننا اعتبار كل واحد منهم مكملًا للآخر من عدة وجوه. «فماركس» لم يجانبه الصواب في اعتقاده بأن للدين بعدًا أيديولوجيًا يخدم مصالح الفئات الحاكمة، ويسوّغ سلوكها على حساب الآخرين، ويحفل التاريخ بمئات من الشواهد الصارخة على ذلك. ولنأخذ، على سبيل المثال، أثر المسيحية في الحملات الاستعمارية الأوروبية لإخضاع الثقافات والحضارات الأخرى والسيطرة عليها. وربما كان المبشرون صادقين في محاولاتهم لاجتذاب «الوثنيين» واستمالتهم للمسيحية، غير أن أنشطتهم، قد آلت إلى تدمير الثقافات والحضارات التقليدية، وفرض هيمنة الرجل الأبيض عليها. كما أن المذاهب والطوائف المسيحية، بشتى أنواعها، كانت تتساهل بل تصادق على تجارة العبيد في الولايات المتحدة وأماكن أخرى في العالم حتى نهاية القرن التاسع عشر، بل إن بعض المذاهب كانت تسوّغ العبودية اعتمادًا على قوانين إلهية، حتى إن العبيد المتمردين كانوا يتهمون بأنهم، في عصيانهم لأسيادهم، يرتكبون معصية بحق الله.

كما أن «فيبر» من جهة أخرى، كان على حق عندما عدّ أن لبعض النماذج والتيارات الدينية آثارًا ثورية في النظر إلى النظم الاجتماعية القائمة. إذ كانت بعض العقائد الدينية

(1) محمد عبد الفتاح المهدي، سيكولوجية الدين والتدين، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية (5)، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2002، ص ص 27- 29.

بمنزلة المحرك الرئيس للعديد من الحركات الاجتماعية الرامية إلى الإطاحة بأنظمة الحكم الجائرة، كما حدث في حركات الحقوق المدنية التي تزعمها «مارتن لوثر كنغ» في الولايات المتحدة في الستينيات والثورة الإسلامية في إيران في الثمانينيات من القرن الماضي.

ومن جهة أخرى، فإن «دور كيم» قد شدد على أهمية القيم الدينية وما يرتبط بها من شعائر احتفالية فيي تعزيز التضامن والتماسك بين أفراد الجماعات البشرية ومن الجدير بالذكر أن هذه المفاهيم التي طرحها «دور كيم» حول دور الدين هي مما يمكن استخدامه لدراسة دور الدين في إذكاء النزاعات والصراعات بين الجماعات والدين في هذه الحالة يؤدي دورًا تضامنيًا داخليًا مثلما يقوم بدور فاعل في تأليب جماعة ما ضد جماعة أخرى. وينبغي كذلك ألا نغفل عن أهمية الأفكار والتصورات النظرية التي طرحها «دور كيم» عن دور الممارسات الشعائرية في حشد مشاعر الناس في جوانب الحياة النفسية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، أو في الانتقال غير ما يسمي دور الحياة في حالات الميلاد، والبلوغ، والزواج، والموت[1].

ب- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر:

1- الاتجاهات النظرية والمنهجية الحديثة في علم الاجتماع الديني:

لقد تحول التنظير في علم الاجتماع الديني مع بدايات القرن العشرين نحو دراسة التنظيم الديني بالكنيسة أساسًا. فقد انصبت تلك الدراسات- في هذه النقطة- على الكنيسة المسيحية باعتبارها أبرز صور التنظيم داخل الدين.

ولم يولى علماء الاجتماع الأمريكيون الاهتمام الكافي لدراسة التنظيم الديني على أساس ثقافي مقاربة. ومن شأن تأكيد «منشنج» وأقرانه على ربط الدراسات السوسبولوجية للدين بعلم الأديان المقارن أن تتفتح بعض مغالق هذا الموضوع أمام علماء الاجتماع الديني.

---

(1) زكريا الإبراهيمي، حول الدين في العلوم الاجتماعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 سبتمبر 2013.

واهتم علم الاجتماع الديني علاوة على ذلك بدراسة العلاقة بين الجماعات الدينية بعضها البعض بما في ذلك العلاقات المتبادلة بين الجماعات الدينية الغربية كلية، وكذلك العلاقات المتبادلة بين جماعات الطوائف مع بعضها من ناحية ومع التنظيم الديني الذي تخضع له من ناحية أخرى.

وانصبت الدراسة السوسيولوجية الدينية علاوة على هذا على العلاقات المتنوعة بين الأشكال الاجتماعية العلمانية والدينية. والملاحظ على التراث الموجود في علم الاجتماع الديني أن علماء الاجتماع الديني قد اهتموا بصفة عامة بموضوع العلاقة بين الدين وبعض مجالات الحياة الاجتماعية، مثل الدين والنظام الاقتصادي، والكنيسة والدولة، والدين والسياسة، والدين والأسرة... الخ.

والنقطة الأساسية في جميع هذه الموضوعات هي محاولة فهم التفاعل بين الأفكارر الدينية، كما تنقلها المؤسسات غير الدينية والمتخصصة على حد سواء، وبين القيم السائدة للنظم العلمانية في المجتمع.

أما عن العلاقات المتبادلة بين الأفكار الدينية والمصالح الاقتصادية فنجد دراسة «ينجر Yinger» للدين وموضوع النضال من أجل القوة أقرب الدراسات إلى تناول هذا الموضوع. وذلك من خلال تحليله للضغوط المختلفة الواقعة على المنظمات الدينية لمنعها من ممارسة سلطة على الحياة الاقتصادية بصفة خاصة والشؤون العلمانية بوجه عام.

ويشترك علماء الاجتماع الديني المذكورون في أنهم انطلقوا في دراساتهم السوسيولوجية الدينية العامة من الظواهر والأبنية- بأشكالها العالمية الثانية- وتحت التأثير الأمريكي أساسًا- إلى أن ظهر اتجاه جديد في علم الاجتماع الديني يختلف عن الاتجاه السالف اختلافًا أساسي من حيث اعتماده على البحث الأمبيريقي وتركيزه بالدرجة الولي على ظواهر الكنائس والجماعات الدينية المسيحية. وقد أطلق أصحاب هذا الاتجاه الجديد- كما أشرنا من قبل- على علم الاجتماع الديني ذي الاتجاه التحليل المعتمد على تاريخ الأديان اسم: علم الاجتماع الديني «القديم» أو «الكلاسيكي».

أما فيما يتعلق بعلم الاجتماع الديني الحديث فقد جاءته دفعات قوية من (معهد البحوث الاجتماعية والدينية Institute of Social and Religious Research في الولايات المتحدة الأمريكية ومن العالم الفرنسي «جابرييل لوبرا Le Bras» الذي اهتم بالدرجة الأولي بدراسة الحياة الدينية في المناطق الكاثوليكية في فرنسا، وكذلك من العالم وقد كتب «فورستنبرج Krust» الهولندي «كروخت Furstenberg» عن هذا التحول في علم الاجتماع الديني يقول: «وهكذا أخذ علم الاجتماع الديني يتخلص تدريجيًا باستمرار من ارتباطه التقليدي بالأديان نفسها، ويقترب من المشكلات العملية المتصلة بالممارسة الدينية وخاصة تلك التي تتعلق بمسائل إدارية لبناء الجماعة الدينية»).

ويعني هذا الاتجاه في دراسات الاجتماع الديني- في الواقع- الاقتصار على معالجة موضوع التأثير الاجتماعي في السلوك الديني داخل المجتمع المعاصر وفي نطاق الكنائس. وعلى الرغم من أن المسيحية والكنيسة هما المقصودان وفي نطاق الكنائس. وعلى الرغم من أن المسيحية والكنيسة هما المقصودان عند الحديث عن الدين والسلوك الديني، فإننا نجد لدي إتباع هذا الاتجاه تعريفًا موسعًا بطريقة عجيبة للدين هو الذي تنطلق منه دراسات الاجتماع الديني عندهم. وقد كتب «ميلتون ينجر»- على سبيل المثال- يقول: «وهكذا يمكن تعريف الدين بأنه نسق من المعتقدات، والممارسات التي تستطيع بوساطتها مجموعة من الناس مواجهة المشكلات الأساسية في الحياة البشرية» فالدين على هذا الأساس مجرد نسق معياري يستطيع الإنسان بفضله مواجهة أمور الحياة. وعلى نحو قريب من هذا أيضًا يفهم «تيليش Tillich» الدين على أنه المعني النهائي وكذلك التحديد النهائي لمعني الحياة بجميع جوانبها النظرية والعملية. ثم نجد كذلك «فإن دير جابلنتز Val der Gablentz» يصف الثقافة، والمذهب الإنساني، والقومية بأنها أديان علمانية ذات وظائف تعمل على خلق التكامل الاجتماعي. بل إنه حتى السينما والتليفزيون وكرة القدم يمكن- على هذا الأساس- اعتبارها أديانًا علمانية.

2- التوجهات النظرية والمنهجية المعاصرة في علم الاجتماع الديني:

لقد اهتمت النظرية النقدية في علم الاجتماع الديني في القرن الحادي والعشرين بدراسة العولمة، والتوسع الرأسمالي العالمي وسيادة الصبغة الخاصة للمجتمعات الاستهلاكية وطغيانها على المجال «الروحي» في ظل طغيان العولمة، كما تهتم بدراسة حركات المعارضة مثل حركة طالبان، وحركة الجماعة الإنجيلية الأمريكية المحافظة.

وكرد فعل الاختفاء المعتمد لقضايا الطبقة من أدبيات علم الاجتماع النقدي، باتت اللامساواه أكثر وضوحًا من أي وقت مضي، ومع تزايد تلك التطورات السياسية على الساحتين الإقليمية والوطنية والمحلية. ونتيجة لكل ذلك كان لعلم الاجتماع الديني النقدي أن يناقش من منظور معرفي مسألة اختفاء قضايا الطبقة والصراع الطبقي في مقابل عودة للظهور من جديد، بل والاتجاه المتزايد نحو دراسة الأديان من خلال المنهج النقدي التحليلي لتحليل الخطاب، وإن كان مرد ذلك مسوّغا براجمانيًا لسد ثغرة فيي النقاش حول الوضعية وعلم الاجتماع المعياري.

ووجد على الجانب الآخر تطورًا كبيرًا في المعرفة، والثقافة من خلال الدور المتزايد لكل أشكال الاتصال الجماهيري التي صارت وجهًا ملازمًا لمجتمعات ما بعد الحداثة. كما كشفت الانفجار المعرفي الذي أصبح سمة المجتمعات في القرن الواحد والعشرين، كما كشفت عن أنماط غير متوقعة للتفاعل ظهرت مع وجود وسائل الإعلام الاجتماع Social Media فلم تعد الكلمات والرموز ملكًا خالصًا للنخب، بل صار في إمكان أي شخص التعامل معها، وإن كان ذلك لا يخلو من حديث عن عدم المساواة في امتلاك المعرفة واستغلالها[1].

ومن ثم اهتم علم الاجتماع الديني في الآونة الأخيرة بدراسة الدين في الحياة اليومية، يعني «الدين الشعبي» أي دين الناس العاديين الذي يحدد غالبًا خارج حدود السلطات الدينية، ويعني المهرجانات «الموالد» زيارة الأضرحة، طقوس الاستشفاء وقصص

(1) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ط1، كلمة، المركز الثقافي العربي، ابو ظبي، 2009، ص ص 116- 122.

المعجزات، وماذا يأكل الناس؟ وطريقة ملبسهم، ولماذا؟ وكيفية التعامل مع الولادة والموت والجنس والطبيعية، وحتى كيفية تعديل الشعر، والجسم، والوشم والرقص، والغناء، والطقوس والتقاليد، والشعائر، والاتصال الروحي بين الجماعات التقليدية. ومن ثم زاد الاهتمام بدراسة الجانب الديني والروحي في الحياة اليومية في الأسرة والعمل والسياسة والاقتصاد، والمدن والمدارس... الخ.

كل ذلك يشير إلى أن مقولات العولمة تثبت إخفاقها في الحياة اليومية، خاصة مع سلسلة الحركات الدينية الجديدة التي ظهرت كاتجاهات مضادة تنامت حتى وصلت أحيانًا للثورات الإسلامية، وصعود اليمين المسيحي الجديد في الولايات المتحدة. مما حدا بالدين إلى الدخول مرة أخرى في الخطاب العلمي الاجتماعي. وظهرت دراسات عن التقاليد الدينية الجديدة، والممارسات الدينية في المجتمعات المحلية. كما ظهرت دراسات عن الدين والمجتمع، والبحث عن حقيقة الجانب الديني، حتى وإن كان ذلك مجرد وسيلة لاحتواء النزاعات الإرهابية (مثلما أشار إلى ذلك «هنتنجتون 1996»)[1].

- منهجية دراسة الدين في فكر ما بعد الحداثة:

لقد صارت منهجية «تحليل الخطاب الديني» في فكر ما بعد الحداثة من الأهمية بمكان. وعلى الرغم من استمرار أهمية دراسة الطقوس وأشكال التفاعل الديني، فإن دراسة وتحليل للخطاب الديني أصبح على درجة كبيرة من الأهمية لا تقل عن دراسة الطقوس وأشكال ممارسة التدين في الحياة اليومية، يتكاملان كمنهجية لدراسة وتحليل الدين على مستوي القول والفعل، فتحليل الخطاب في علم الاجتماع الديني يعني النظر في الطرق التي أقيم على أساسها الدين والجوانب الروحية في المجتمع[2].

إن محور المنهج النقدي في دراسة الدين تقوم على دراسة دور الدين في خلق ودعم عدم

---

(1) عزمي طه السيد وآخرون، الثقافة الإسلامية: مفهومها ومصادرها، وخصائصها ومجالاتها، دار المناهج، الأردن، 1999، ص ص 55- 67.

(2) Barbara Jonees Denison, History, Time, Meaning, and Memory: Ideas for the Sociology of Religion., Reviewed by: Sasanne C. Monahan, op. cit., pp. 76 – 77.

المساواة حتى الآن، وهو الذي يميز علم اجتماع الدين الحادي والعشرين حيث يقوم بدراسة دور الدين في العنصرية، والنوع، وعدم المساواة الجنسية، في مقابل تراجع دراسة الطبقة كثيرًا.

ولقد زادت أهمية تحليل الخطاب في علم الاجتماع الديني في نظريات ما بعد الحداثة، للتمييز بين الدراسات الثقافية والمناهج اللغوية للخطاب، وتهتم الدراسات الثقافية في هذا الشأن بدراسة أشكال الخطاب، واتخذوا من الدراسات الثقافية المستوحاة من دراسات «فوكو» اللغوية للدين نموذجا لدراسة وتحليل النصوص على المستويين الجزئي، والكلي.

ويهتم فكر ما بعد الحداثة بتحليل الهويات الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية ونظم المعرفة، والمعتقدات التي تتضح في الخطاب بشكل متداخل[1].

إن علم الاجتماع النقدي للدين يدين بالفضل لجهود «الماركسية المحدثة» ولجهود «مدرسة فرانكفورت» التي هي بمثابة القلب في هذا النموذج النظري. ويهتم هذا النموذج النظري بدراسة أشكال عدم المساواة، دونما التخلي عن قضية العلمانية وما بعد العلمانية ومدي تأثيرها على الوضع الاجتماعي للأفراد والمجتمعات والتقاليد الدينية[2].

*****

(1) أنتوني غدنز، علم الاجتماع «مع مدخلات عربية»، ط40، ترجمة فايز الصباغ، مؤسسة ترجمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2001، ص ص 578، 579.

(2) نبيل رمزي، علم اجتماع المعرفة، ط1، ج1، المدخل والمنظورات، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ب. ت، ص ص 34- 36.

الفصل الخامس

القضايا الرئيسة في تحليل الدين

- تمهيد.

أولًا: مشكلة التعريف.

ثانيًا: جوانب التدين.

ثالثًا: مشكلة التفسير.

رابعًا: تأثير الأنثروبولوجيا في النظريات السوسيولوجية المفسرة للدين.

أ- تمهيد.

ب- تأثير نظريات التطور.

ج- تأثير النظرية الوظيفية.

د- خاتمة.

- خاتمة: الدين والحالة الإنسانية.

الفصل الخامس

القضايا الرئيسة في تحليل الدين

- تمهيد:

من المعترف به كحقيقة أن كل المجتمعات المعروفة لدينا تتميز بكونها «دينية» بطريقة أو بأخرى، وهذا الاعتراف يتضمن الاتفاق على ما يؤلف السلوك الديني، ولكن الحقيقة تشير إلى أن هناك اختلافًا حول تحديد معني الدين. فالمناقشات ما زالت مستمرة حول تعريف الدين وكيفية تميزه عن السحر من ناحية، وعن العلم والفلسفة وسائر أشكال الحماس الاجتماعي أو السياسي من ناحية أخرى.. كذلك فقد أدي تنوع الأديان إلى مشكلة أن التعريف الذي قد يستنبط من دين معين لا ينطبق بالضرورة على أديان أخرى، وعلى أية حال، فإن علم الاجتماع الديني يواجه هذه المشكلة ويعدها نقطة بداية قبل شروعه في تحليل الدين. وقد ترتب على هذه المشكلة أن ظهرت اتجاهات أخرى تحاول الابتعاد عن إعطاء تعريف رسمي صوري للدين ومحاولة تحديد جوانب التدين، فهناك جوانب روحية اجتماعية وثقافية أخرى للسلوك الديني. ولهذا فعالم الاجتماع مطالب بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية سواء للفرد أو للمجتمع ككل. أيضًا قد يثير عالم الاجتماع التساؤل عن دور العامل الديني في التأثير في الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية، إذ أن هذا العامل الديني قد يعد متغيرًا مستقلًا أو تابعًا في التحليل والتفسير العلي.

وسوف نرى أن هناك العديد من المحاولات التي تسعي إلى إيجاد تفسير على علاقة الدين بالأنشطة الاجتماعية، خاصة الأنشطة الاقتصادية، وأخيرًا فإن عالم الاجتماع يواجه بنظريات تحاول تفسير الظاهرة الدينية، ومعظم هذه النظريات مستمد أصلًا من الدراسات الأنثروبولوجية. وعلى الرغم من تشابه العلمين في الاهتمام بتناول الظاهرة الدينية مع الاختلاف في مجال الدراسة، وعلى الرغم، أيضًا، من تأثر علماء الاجتماع

المبكرين بهذه الأطر النظرية فإن معظم الأبحاث المعاصرة تحاول إيجاد أطر نظرية بديلة تعبر عن جوهر علم الاجتماع الديني. وسوف نناقش هنا هذه المسائل التي تواجه عالم الاجتماع في تحليله للظاهرة الدينية، وهي: مشكلة التعريف، ومشكلة تحديد جوانب التدين، ومشكلة التفسير، ومشكلة تأثير نظريات الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع الديني.

أولاً: مشكلة التعريف:

يذهب البعض إلى أنه ليس من المفيد أن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الديني. فلكل منا يعرف ما هو الدين، ولكن علينا أن نجعل هذه المعرفة أمرًا منظمًا. بمعني أن نسعى إلى الوصول إلى شبه إجماع على حدود موضوع الدين- الذي يحتوي على تنوع هائل- قبل أن نبدأ في تحليله. فنحن في حاجة إلى قواعد منظمة لاستخدامنا للفظة الدين[1].

ونحن نقرر أنه ليس هناك تعريف مطلق لأي ظاهرة متمنًا فيها. فنحن إذن في حاجة إلى تعريف عام يشمل معظم الأفكار الرئيسة لهذا المفهوم ويحتوي كل التنوعات المهمة والخاصة بالظاهرة الدينية.

وقد عبر «ماكس فيبر» عن المشكلة التي تواجه الباحث في تعريفه للدين عندما بدأ كتابة عن الاجتماع الديني بهذه العبارة، لنعرف الدين- لنقول ما هو- أمر غير ممكن في بداية هذه الدراسة. فالتعريف ربما يمكن التوصل إليه عند نهاية هذه الدراسة[2]، وكما يلاحظ «بيرجر» فإن «فيبر» حتى في نهاية دراسته لم يعط لقارئه التعريف المرتقب[3].

والحق أن قول «فيبر» هذا يعبر عن المشكلة الخاصة بالتعريف والتي تواجه عالم الاجتماعي. فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالبًا ما يعارضون التعريفات بعضها

(1) Pobertson, R, The Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., pp. 34-35.
(2) Schopes, H., J., Op. Cit., pp. 2-3
(3) Nottingham E. K., op. Cit., pp, 6-7.

بالآخر، ولهذا يغلب على محاولتهم الاهتمام بلا شيء سوي التلاعب بالألفاظ. فهناك الكثير من الفروق التي تميز تعريفات الدين، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية تختلف ثقافاتهم. فهناك- مثلًا- مجموعة من الكتاب الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية بلغة ما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة ولا شك أن هذا النوع من التعريفات لا يمثل أية قيمة بالنسبة إلى علماء العلوم الاجتماعية. وهناك جماعات أخرى تحاول أن تحدد تعريفها من بيانات مستمدة من تغييرات خاصة بظاهرة معينة. وهذا النوع من التعريفات أيضًا ليس بذي فائدة لعلماء العلوم الاجتماعية أما المجموعة الثالثة فهي التي تحاول أن نقدم تعريفات بعد القيام بدراسات لعدد من مظاهر الظاهرة ومعرفة ما هو شائع بينها. هذا النوع من التعريفات، هو الذي يهتم به عالم الاجتماع[1].

إذن فلمشكلة التي تواجه عالم الاجتماع الديني هي إيجاد تعريف للدين يتناسب مع اهتماماته، أعني تعريف محدد يكون بمثابة أداة تحليلية تفيده في فهم أشكال معينة من الحياة الدينية. كذلك يجب أن يكون هذا التعريف من الاتساع والشمول بحيث يشتمل على كل أنواع السلوك الديني في مختلف الظروف. ولكن لماذا ينبغي أن يكون هناك مفهوم واسع وشامل للدين؟ الحق أن هذا التعريف مطلب أساسي، ما دام أن السلوك الديني يبدو وكأنه عام بين كل الكائنات الإنسانية. فلم تكتشف بعد أي جماعة إنسانية دون أن يكون لها سلوك يعرف بأنه سلوك «ديني» ولا شك أن مظاهر السلوك الديني قد تكون متداخلة مع الجوانب الأخرى والمهمة للسلوك الإنساني وأنه من الصعب التمييز بين ما هو ديني فيها عن غيره[2].

وقد حاول «تيلور E.B.Tylor» أن يقدم لنا ما أسماه «الحد الأدنى من التعريف Minimum Definition» للدين. فالدين بالنسبة إليه هو «الاعتقاد في الكائنات الروحية» ولكن هذا التعريف، كما تلاحظ B. R. Scharf غير مقنع وكاف لأنه قائم على أساس فكرى أكثر من الإشارة إلى مشاعر الخشوع الرئيسة والتبجيل المرتبط بهذه

(1) Ibid., pp. 6-8.

(2) Scharf, B., op. Cit., p. 31.

الاعتقادات. كما انتقد هذا التعريف على أساس أنه يتضمن أن موضوعات الاتجاه الديني هي دائمًا كائنات مشخصة على حين أن البيانات الأنثروبولوجية المجمعة تشير إلى أن ما هو روحي دائمًا ما يدرك على أنه قوي غير مشخصة[1]. كذلك نجد أن «ردكليف براون Radcliffe – Brown» يعرف الدين على أنه: «في كل مكان هو تعبير في شكل أو آخر عن إحساس بالاعتماد أو التبعية لقوي خارج أنفسنا، هذه القوي قد ينظر إليها على أنها روحية أو أخلاقية»، ويري «راد كليف براون» أن التعبير الأساسي عن هذا الإحساس هو الشعيرة. ولعل تعريف «راد كليف براون» يشارك تعريف «دور كايم» في التأكيد على الخصائص الجمعية أو الاجتماعية للدين والشعائر. فالدين بالنسبة إلى «دور كايم» هو ذلك: «النسق الموحد للاعتقادات والممارسات، المتصل بالأشياء المقدسة، أي: الأشياء التي تستبعد وتحرم، مثل هذه الاعتقادات والممارسات تتحدد في جماعة أخلاقية متفردة تسمي الكنيسة لكل المنتمين لها»[2]. فمن الواضع أن «دوركايم» هنا لم يعرف ما هو المقدس، إلا أنه في ثنايا كتابة أشار إلى أن ما هو مقدس هو ما يستبعد أو يحرم، هو ما يمكن أن يدرك من خلال الشعائر لأن قوتها لها شأنها. كذلك فإن الانتقال من الدنس في العالم اليومي إلى وجود المقدس لا يمكن أن تدرك إلا من خلال طرق اجتماعية وذلك عن طريق تقديس الجماعة لنفسها والتعبير عن ذلك في الاحتفالات العامة. هكذا فإن كلًا من «دور كيم وراد كليف براون» قد اعتبر أن الشعائر والشعور بالخوف والرهبة من أهم الصفات الرئيسة المميزة للدين، بغض النظر عن موضوع هذه الشعائر[3].

ويري «روبرتسون R. Robertson» أن هناك عددًا من التعريفات الوظيفية المستخدمة في علم الاجتماع الديني. فهناك أولًا التعريف الوظيفي للدين الذي يعرف الدين من خلال «الاهتمام بالمسائل المطلقة»، على أساس الافتراض القائل بأن كل المجتمعات أو كل الأفراد في المجتمعات لها مسائل مطلقة[4].

---

(1) Weber, M., The Sociology of Relugion Op. Cit., P. 1.

(2) Berger, P. L., The Sacred Canopy, Op. Cit., P. 175.

(3) Durkheim, E., Elementary Forms of Religions Life. Op. Cit., P. 47.

(4) Scharf, B., R., Op. Cit., P. 32.

وهناك مدخل وظيفي آخر، خاصة أعمال «بارسونز ويللا»، يحدد الدين على أنه المستوي الأعلي والأعم في الثقافة «والأساس الذي يقوم عليه هذا التعريف، أن أي نسق للفعل الإنساني فيه الأفراد محكومون بالمعايير الخاصة بالتفاعل المحددة من النسق الاجتماعي، وهذا النسق الاجتماعي بدوره محكوم بالنسق الثقافي للقيم والمعتقدات الرموز. والنسق الثقافي يؤدي وظيفة في إعطاء التوجيهات العامة للفعل الإنساني ولا شك أن أعلي مستوي في النسق الثقافي نفسه هو قواعد المعاني وتلك التي تحدد على أنها معتقدات وقيم دينية. ومن هذا المنطلق نقول أن المجتمعات تعبر عن قيم واعتقادات دينية»[1]. وأخيرًا هناك مدخل آخر يقدمه «لكمان Luckmann» عن الدين ويعد امتدادًا لمدخل «دور كيم» عن الدين. فبالنسبة إلى «لكمان» فإن كل شيء إنساني يعد دينيًا في الوقت نفسه، فالدين هو قدرة الكائن الإنساني على التسامي بطبيعته البيولوجية من خلال تكون المعاني الوضعية والعالمية والأخلاقية. والمشكلة هنا، كما يلاحظها «روبرتسون أن لكما، ويرجر بريان» أن دراسة الدين جزء أساسي من دراسة علم اجتماع المعرفة. فتعريف الدين على أنه النسق المميز للحالة الثقافية والاجتماعية، يعني أن «لكمان» لا يعطي اعتبارًا للدين النظامي. أكثر من هذا فإن «لكمان» يرفض الاهتمام بالتغيرات الموضوعية والمرئية للتدين، ولكنه على العكس من ذلك يبحث في الجوانب الذاتية وغير المرئية للدين وهذا ما يؤلف بالنسبة له جوهر علم الاجتماع الديني[2].

وعلى أية حال يلاحظ «ينجر» أن الإخفاق في تحديد مفهوم الدين سوف يؤدي، بلا شك إلى ضعف قدرتنا على فهم عديد من التطورات في الأوضاع الحضرية. والدين كما يعرفه «بول تلك P. Tillich» هو: «ما يتعلق ويهتم به الإنسان مطلقًا» وعلى الرغم من أن هذا التعريف له وجاهته، فإنه كما يري «ينجر»، سوف يكشف عن اختلافات كبيرة لو استخدمنا مدخلًا مقارنًا لما تعني به مختلف الأديان مما يسمي بالمسائل المطلقة للحياة[3]

(1) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., p. 39.
(2) Ibid., pp. 40-41.
(3) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., pp. 41-42.

«ففي جوهر الكثير من الأديان يمكن أن نميز المسائل المطلقة على أنها تدور حول كيف يستطيع الإنسان أن يمضي حياة مطلقة. وبالرغم من هذا الاعتقاد الرئيس للمسيحية فإننا يمكن أن نتساءل عن انطباق هذا على سكان المدن الحديثة، حيث أنهم يفكرون بطريقة مختلفة، فهم ينظرون للدين كوسيلة للتغلب على مشاكل الوحدة والمعاناة في حياة المدينة المزعجة. وقد نجد أن المسائل المطلقة لها جانب اجتماعي لدي آخرين. فالحياة في مجتمع قد يدمر أعضاءه ولا يعطيهم الفرصة للاستخدام الكامل لملكاتهم وقد تضع جماعة ضد جماعة أخرى- مثل هذه الحياة في ذلك المجتمع تهدد القيم المطلقة.

وقد توضح مشكلة التعريف في سياق آخر، لنقول أن هناك اتفاقًا بين كثيرين على أن الدين هو طريق للخلاص تعضده الجماعة. ولكن قد يثار تساؤل مؤداه، الخلاص من ماذا؟ وقد تختلف وتتنوع الإجابات حسب الاعتقادات والمهن والطبقات والأجناس والتعليم والإقامة وعوامل أخرى. فالدين في المجتمعات الحضرية ليس هو الطريق الوحيد للخلاص. فالإنسان قد يحاول الخلاص من أمور أخرى- مثلا اللامعني، المعاناة... الخ. والتي قد تكون متصلة بالدين ولكنها ليست متحدة معه. فالدين قد يشارك الأنظمة الطبية وظيفة التقليل من الأمراض الصحية والمعاناة في المجتمع إلا أن القليل هو الذي قد يكون معروفًا عن أسباب هذه الأمراض، ولكن الدين يتخلي بالتدرج عن تلك الوظيفة للجماعات العلمانية في المجتمع حيث تكون المعرفة الطبية قد نمت واتسعت. ففي المواقف التي يكون فيها التغير الاجتماعي بعيد المنال، فإن الدين يشارك مع الحركات الأخرى في الاهتمام ببعض المسائل الرئيسة الخاصة بالمعني. أكثر من هذا فإن الدين في المجتمعات الحضرية قد يغلف بما هو لا ديني. كذلك قد يتفاعل الدين مع المجهودات الأخرى للصراع مع المشاكل المطلقة للإنسان.

وقد أوضح «بول تلك Tillch» هذا بجلاء عندما علق على تنوع الاعتقادات، وأنماط السلوك التي تنبع من المجتمع التكنولوجي. فكثير من هذه الاعتقادات يمكن أن يطلق عليه: «ديني بالمعني الضيق»، ولكنها بالرغم من ذلك تحاول أن تقاوم عملية عدم التحديد وفقدان الذاتية التي تخشاها في المجتمع الحديث. فالفلسفات الحديثة ما هي إلا

محاولات لمقاومة هذا العالم الذي تحول كل فرد فيه إلى شيء A Thing ولهذا يجب أن تدرس الأفكار العلمانية على أنها محاولات لتقديم معني للحياة الحضرية[1].

على أية حال، فإن «ينجز» يتبني تعريفًا وظيفيًا للدين، فهو يرى: «هو ذلك النسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من الناس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الإنسانية». أنه- الدين- رفض الاستسلام للموت، والاستسلام للإحباط، أو لأي عداوة تحاول أن تخرق الارتباطات الإنسانية للبشر[2]. فالدين، في نظر «ينجر»، هو الذي يساعد الناس على النضال بنجاح ضد القلق والكراهية. هذا التعريف الوظيفي يتضمن أن الدين بديل عن اليأس، ويوصلنا كذلك إلى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من أن الدين عامل أساسي في الحياة الإنسانية فإن التعريف وضع في كلمات عامة بحيث تري إمكان اعتبار أي هدف حماسي أو أي ولاء قوي تشارك فيه الجماعة «دينا».

ومن ناحية أخرى نجد، «جريتز Greetz» يقيم تعريفه للدين على قدرة الإنسان العقلية المفسرة، فالدين بالنسبة إليه هو: «نسق من الرموز التي تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع في كل الناس وذلك عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بهالة من الواقعية حتى تبدو هذه الحالات النفسية وهذه الدوافع على أنها واقعية ومتميزة»[3]. وعندما حاول «جريتز» أن يبين كيف تتغلب هذه الرموز والمفاهيم بهذه الهالة من الواقعية فإننا نجده يقترب من مفهوم «دور كيم» عن الشعائر الجمعية. كذلك فقد خلق هذا التعريف تشابهًا بين الظاهرة الدينية، والحركات الأخلاقية أو السياسية والتي تلعب فيها الشعائر الجمعية دورًا مهمًا مماثلًا للدور الذي يلعبه الدين في تكوين اعتقاد وراء حدود الاعتقاد العقلي. كذلك فإن هذه الحركات تخلق مفاهيم للنظام العام للوجود وتخلق حالات نفسية ودوافع تتسم بالواقعية والتمييز. وبهذا فإن الحركات القومية والشرعية والفاشية يمكن أن تقع داخل نطاق هذا

(1) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.19.

(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.20-21.

(3) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.1-16.

التعريف[1].

على أية حال، فإن الدين كما سوف نعرفه فيما بعد، يتميز بأنه ظاهرة جماعية كما أنه لابد وأن يكون موجهًا نحو ما يسمي بالمقدس أو ما هو فوق الطبيعي، وينعكس هذا في نسق من الاعتقادات والممارسات، وإذا كان لنا أن نعرف الدين، فإننا نقول إن الدين يمكن تعريفه بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات، والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس. فعالم الاجتماع الديني لا يؤكد أو ينكر وجود ما يسمي بما فوق الطبيعي، كذلك فهو لا يحدد ما هو المقدس ولكن يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتنقه. وكل ما يحاول عالم الاجتماع الديني أن يهتم به هو ذلك السلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدسات. وعلى الرغم من أن بعض التعريفات توضع باتساع لتحوي كل الأشكال المذهبية Isms مثل الشيوعية والفاشية، والعلمية والإنسانية... الخ[2]. فإننا نري أنه مع وجود كثير من العناصر في هذه المذاهب التي تتشابه مع الدين من حيث وجود نسق اعتقادي وولاء من الأعضاء وشعائر معينة وأماكن مقدسة وحماس تبشيري، إلا أن هذه الأنساق الفكرية لا تحتوي مثل الدين على ما يسمي بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي أو روحي، وهذا ما يخرجها عن نطاق الدين[3]. وتعريف الدين لا يمكن أن يوضع باتساع ليحوي كل سلوك وفي النهاية لا يمكننا أن نميز بين ما هو ديني وغير ديني في السلوك الإنساني. لذلك يجب الإشارة هنا إلى أن معظم التعريفات الخاصة بالدين مستمدة أصلًا مما يسمي بالتراث المسيحي-اليهودي. وهي لا تنطبق بالضرورة على الأديان الأخرى مثل الإسلام والبوذية والهندوسية... الخ. فالتعريف ينبع من الظاهرة نفسها ومن الإحساس بالتدين لدي من يؤمن بها. ولهذا فإن الاجتماع الديني ما زال في حاجة إلى العديد من التعريفات الممثلة لكل دين حتى يمكننا أن نصل إلى «تعريف» قد يصف الظاهرة الدينية في عمومها.

---

(1) Greets, C., « Religion as a Cultural System » , in M., Barton (ed.) Anthropological Approach to the study of Religion Op. Cit., P. 4.

(2) Ibid., pp. 76.

(3) Scharf, B., R., Op. Cit., pp. 32-33.

ثانيًا: جوانب التدين:

تشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الديني هدم رضا عن تعريفات الدين التي انتشرت منذ الخمسينيات من هذا القرن. وقد أدي هذا «بلنسكي وجلوك» إلى تحديد واستخدام الجوانب الخاصة بالتدين Religiosity في البحث الإمبريقي، بمعني الأطر الخاصة بالتحليل والتي تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص. وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها بعضًا، وقد يكون الشخص متميزًا في جانب واحد وليس كذلك في الجوانب الأخرى، وعلى الرغم من التقدم المنهجي والبحثي فإن استخدام جوانب التدين ما زال غير مرض من الناحية الأكاديمية، وتواجه المحاولات التي تبذل للبحث في جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل.

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين، وهي تلك التي تتعلق بمفهوم التدين، فقد جرت العادة في البحوث الامبريقية في علم الاجتماع الديني أن تستخدم لفظة التدين لتعني الحضور إلى دور العبادة أو العضوية في التنظيمات الدينية. ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية، فهي لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الديني وبين التوجيه نحو نسق الاعتقاد لتنظيم ديني كذلك فإن بعدي الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء إلى تنظيم ديني معين غير كافيين لتوضيح معني الدين ووظائفه الأساسية والتي قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالمطلق وما هو فوق طبيعي[1].

ولكن البحث عن جوانب التدين لا يعني سرد الخصائص المتعلقة بالانتماء أو التميز الديني. فقد تميز تراث علم الاجتماع الديني بمحاولة تحليل ظاهرة التدين إلى هذه المكونات، أكثر من الاهتمام بالمفهوم ككل. ولقد حاول «لنسكي» أن يحدد بعض جوانب التدين فميز بين أربعة جوانب رئيسة هي، المرافقة Associtianism، الطائفية Communalism (يشير إلى الجوانب الاجتماعية) والتقليدية Orthodoxy،

(1) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., pp. 38-39.

والتكريسية Devotionalism (يشير إلى الجوانب الثقافية). وبالنسبة إلى «لنسكي» فإن الفرد الذي لا يحرز أي درجة في هذه الجوانب يعد غير متدين ولكن هذا يتعارض مع تعريف «لنسكي» للمتدين ومؤداه أن أي إنسان عاقل وعضو في أي مجتمع إنساني يعد متدنيًا[1]، ويقدم لنا «جلوك» جوانب أخرى للتدين أكثر تقبلًا لأنها محددة في مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تقف على النقيض من القيم اللادينية أو العلمانية. وهذه الجوانب الخمس هي المعايشة Experiential أي التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية، الشعائرية Ritualistic أي الممارسات الخاصة المتوقعة من الأفراد أو المعتنقين للعقيدة، الأيديولوجية Ideological أي الاعتقادات الحقيقية التي يعتنقها المنتمون إليها، الفكرية Intellectual أي المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالعقيدة، الترابطية Consequential أي الآثار العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية[2]، ولعل المشكلة التي تواجه هذه الجوانب الخمس هي مشكلة عزلة لجوانب بعضها عن بعض خاصة الجانب الأيديولوجي عن الجانب الفكري[3].

كذلك فإنه من الصعوبة أن تتعامل بأمانة مع تجربة الممارسة الدينية عن طريق استخدام المسح، إذا كان الباحث يريد التوصل إلى عمق ومجال مشاعر الفرد الدينية. كما أنه من الصعوبة بمكان أن نتحقق من درجة التدين ككل، ليس فقط لأن التعريفات الدينية تتنوع من دين لآخر، ولكن لأن أحد الجوانب وهو الجانب الأيديولوجي، هو الذي يتصل بالوصف السوسيولوجي، فالاعتقاد الثابت ليس مسألة درجة، على أية حال، فإن إسهامات «جلوك وستارك» تكمن فائدتها في الوصف السوسيولوجي المناسب لتدين الفرد. ويري «روبرتسون» كذلك أن قيمة هذه الجوانب الخمس يقل تأثيرها لاحتوائها الجانب الترابطي. ذلك الجانب من التدين الذي يشير إلى أي درجة يكون للانتماء الديني

(1) Johnstone R. L., Religion and Society in Interaction Op. Cit., pp. 12-24.
(2) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., pp. 51-52
(3) Zahn, G., « The Commitment Dimention » , Sociological Analysis Vol. 31., (winter 1970) No., 4, pp. 203-208.

نتائج على الأشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجوانب الأخرى والصعوبة تكمن هنا، كما يري «روبرتسون»، في أنه ليس من المنطقي أن تحتوي هذه الجوانب الخاصة بالتدين على جانب يعد نتيجة للتدين، فلا يمكن أن يكون هذا الجانب الظاهرة وفي الوقت نفسه نتيجة لها [1]. ولا تعني هذه الانتقادات بأي حال التقليل من قيمة المحاولات المبذولة لتحديد جوانب الدين أو التدين. فالمشكلة في غاية الأهمية ولا يمكن للبحث أن يتقدم بدون حلها، وذلك بأن يكون هناك تماسك بين المفاهيم العامة للتدين والجوانب المتعلقة بالتدين.

أما بالنسبة إلى مشكلة العلاقة بين تدين الفرد وتدين النسق الذي يعد الفرد عضوًا فيه فإن «جلوك» يري أن تدين المجتمع موضوع للقياس من خلال المؤشرات الإجمالية لتدين أفراده. ولكن هذا يؤدي إلى ما يسمي بالمغالطة الفردية، أعني مغالطة بسبب أن هذا الرأي ينظر إلى النسق باعتباره ليس أكثر من المجموع الكلي للوحدات الموجودة بداخله. فإذا أردنا أن نقول شيئًا عن الديموقراطية السياسية أو التدين بنسق معين فإننا لا يمكن أن نصف هذا في عبارات تقول، هل الأفراد ديمقراطيون أو متدينون فما يمكن أن نقوله هنا ضد حجة المجموع الكلي هو أن قطاع كبير من الأفراد في مجتمع (أ) يعدون متدينين إذا ما قورنوا بمن هم في المجتمع (ب). ولا يعني هذا بالضرورة أن المجتمع (أ) أكثر تدينًا من المجتمع (ب) فقد يكون سبب تدين الأفراد في المجتمع (أ) هو اتجاههم ضد ما تدين به الأقلية المسيطرة، أو لوجود عديد من التقاليد الدينية المختلفة، أو لظهور استجابة جماعية ضد العلمانية في الجوانب المهمة من الحياة الاجتماعية. فلو قلنا إن تدين الأفراد يمكن أن يكون في مجموعة تدين المجتمع فإن هذا يعني أننا يمكن أن نحصي تدين كل فرد من الأفراد ونصل إلى القول بأن المجتمع (أ) لديه (66%) من المؤمنين على حين أن مجتمع (ب9 لديه فقط (23%) من المؤمنين. أو يمكن أن يقال بدلًا من ذل إن كثافة التدين هي النقطة الرئيسة فقد يكون الأمر أن عددًا قليلًا من الأفراد في مجتمع ما يتمتعون بدرجة

(1) Ibid., pp. 87.

عالية من التدين وهذا يجعل النسق الكلي للمجتمع يتميز بأنه ديني[1].

على أية حال، فإن النتيجة التي نتوصل إليها من المناقشة السابقة هي أن مشكلة تدين المجتمعات يمكن أن تحل لو أعطينا اعتبارًا للبناء. والخصائص الدينية للنسق ككل ودرجة الاختلاف والاستقلال للقطاعات الدينية بالنسبة إلى القطاعات الاجتماعية الأخرى، والوضع الاستراتيجي للقادة الدينين، والعلاقة بين الجماعات الدينية وهكذا. هذه العوامل تتعلق جميعًا بالبناء الاجتماعي، والعلاقات والأوضاع داخل الجماعات، وهذه كلها جوانب للتدين لا يمكن الفصل بينها أو تحديدها بسهولة.

ثالثًا: مشكلة التفسير:

الحق أن الباحثين في مجال علم الاجتماع الديني قد أعطوا مشكلة تفسير الاعتقادات الدينية اهتماماتهم، وذلك بالتحقيق من الظروف التي تؤدي إلى ظهورها أو إخفائها والبحث عن العوامل الأساسية بين هذه الظروف. ومعظم التفسيرات العامة للتدين نري أن الاعتقادات الدينية توجد عندما تشعر الكائنات الإنسانية بأنها غير قادرة على التحكم في مصيرها الذاتي. وقد اتخذ التفسير الحديث للظاهرة اتجاهًا آخر وذلك بوضع فروض خاصة بالوظائف التي تؤديها الاعتقادات والقيم الدينية بالنسبة إلى النسق الاجتماعي الذي تظهر فيه. ولا تعني الوظيفة هنا الاعتقاد في التفسير العلمي، بمعني إذا كان من أهم الوظائف الرئيسة للدين، تقليل القلق عند الإنسان، فلا يعني هذا أن القلق سبب وجود الدين[2].

ويذهب البعض – انطلاقًا من الاعتقاد بأنه لا يوجد تفسير الاعتقادات الدينية أكثر من ارتباط ذلك بنوع الشخصية الإنسانية– إلى البحث عن نوع نسق الشخصية الذي يكون أكثر تمثيلًا للانتماء الديني، ولا شك أن هذا يؤدي إلى الاهتمام بتدين الفرد، ومثل هذا النوع من التفسير غير مقنع بالنسبة إلى عالم الاجتماع، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسيرات السيكولوجية لا يعطي اعتبارًا لطبيعة الانتماء الديني، ففي مثل هذا النوع من التفسيرات لا نجد أي شيء عن نوع الاعتقاد أو القيمة الدينية التي يهتم بها الفرد. فما

(1) Lenski, The Religions Factor Op. Cit., p. 331.

(2) Glock and Stark, R., Religion and Society in Tension Op. Cit., Ch. 1,2.

تتطلع إليه هو تقدير الظروف التي تدعم بها الاعتقادات والقيم الدينية من جماعة الأفراد، والطرق التي من خلالها تتحول وتتعدل هذه القيم والاعتقادات الدينية. ولقد حاول بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا التركيز على متغيرات الشخصية ذلك باعتبار نسق الشخصية كمتغير متداخل مع متغيرات سسيولوجية أخرى. وفي هذه الحالة، يمكن النظر إلى نسق الشخصية على أنه يقوم بتحويل خصائص الجماعة إلى خصائص ثقافية دينية. فالاعتقاد بأن أهم متغير في حياة المجتمع هو الأسرة، ومن خلال فحص ذلك البناء في أنواع مختلفة من المجتمعات، يمكننا أن نري أي نوع من الشخصية ينتج عن هذه الأبنية الأسرية والعلاقات الاجتماعية في الأسرة. كذلك يمكننا أن نعرف كيف أن نوع الشخصية، بدوره، يؤدي إلى وجود تنوع في الاعتقاد أو القيمة الدينية. والمشكلة في هذا الاعتقاد أن نقطة البداية هي بناء الأسرة، ومن المعروف أن بناء الأسرة نفسه يخضع لمؤثرات أخرى من المجتمع. على أية حال، فإنه يمكننا فقط، من خلال فحص السياق الذي تعمل فيه شخصية الفرد أن نتعامل مع المسائل السوسيولوجية التي لها علاقة بتنوع الاعتقاد والانتماء الديني[1].

ولعل المخرج الوحيد من مثل هذه المشاكل، كما يقترح «روبرتسون»، هو أن يعد علماء الاجتماع التفسير العلمي مشكلة مفتوحة في كل حالة، بدلًا من محاولة اكتشاف مجموعة العمليات الاجتماعية التي تؤدي إلى وجود الظاهرة الدينية وهذا يعني أن ندرك، أنه في بعض الأنساق الاجتماعية، قد يكون الدين متغيرًا مستقلًا، وفي بعض الحالات وفي بعض الأماكن قد يتمتع بنوع من الاستقلال ويكون مسيطرًا على بعض جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى. وفي حالات وأماكن أخرى يكون الدين «تحت رحمة» العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولتبني مثل هذا المدخل يجب أن نحدد دائمًا ما هو الجانب الذي نتحدث عنه من الدين وبخاصة الفارق بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية للدين. ففي حالات معينة نجد أن وظائف الدين قد تكون مؤثرة في المجتمع،

(1) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., p. 53.

ولكن دون أن يمتد هذا التأثير إلى شكل الاعتقاد والقيم الدينية المتوارثة من الدين نفسه. ومن الواضح في مثل هذه الحالة أن الجانب الاجتماعي للدين هو الذي نعطي له الأهمية (الأولوية العلمية). ومن ناحية أخرى قد تكون القرارات السياسية على سبيل المثال مستمدة من الاعتقاد والقيم الدينية، وهنا فإن الجانب الثقافي للدين هو الذي يتمتع بالاستقلالية. وقد تتحقق الاستقلالية الكاملة للدين لو أن كلًا من الجوانب الثقافية والاجتماعية للدين قد توحدت وأصبحت متساوية التأثير[1]، ولعل الكثير من التفسيرات الخاصة بالتدين والمقدمة من الدين الوظيفي تهتم في المحل الأول بالأطر، أكثر من الاهتمام بالجماعات أو الأنساق الاجتماعية، فلو تحدثنا عن وظيفة الدين للتقليل من القلق وعدم الطمأنينة فإننا نتحدث عن مستوى الفرد، ولا شك أن هذا لا يبين العلاقة بين العوامل الدينية، والعوامل الاجتماعية الأخرى. ولعل الاتجاه المقبول في الوظيفية هو الذي يؤكد أن الدين جانب أساسي من الثقافة وأن القيم والاعتقادات الدينية تعطي نوعًا من الأنماط التي يتفاعل وينتظم فيها الأفراد من خلال تفاعلهم الاجتماعي. ولعل من أهم الدراسات التي تمت في هذا الاتجاه، كما سوف نري فيها بعد، هي محاولة «سوانسون Swanson» التي تبني فكرة «دور كيم» في أن بناء الجماعة يؤثر بدرجة مهمة في خاصية وشكل نسق الاعتقاد الديني. ويقترح «سوانسون» أن نحدد وظيفة ما يسمي بالجماعات المسيطرة في المجتمع فهي التي تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الديني. وما يهمنا في تحليل «سوانسون» هو ما طرحه من إمكانية عقد مقارنة بين كل الحالات التي تنطبق عليها العلاقة بين التجربة البنائية للجماعة والاعتقاد الديني ولعل المشكلة التي تواجه تحليل «سوانسون» هي إلى أي درجة تكون الاعتقادات الدينية مستقلة، وفي الوقت نفسه تؤلف طبقًا لبناء الأنساق الاجتماعية[2].

ويحاول عالم الاجتماع أن يعطي تفسيرًا في بحثه عن الظروف التي تظهر وتتغير فيها

---

(1) Ibid. p. 53.

(2) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., p. 202.

التنظيمات الدينية. فالكثير الآن معروف عن الظروف التي تستمر فيها الفرق الدينية والخصائص المميزة للطائفية وذلك بإرجاعها إلى النسق الثقافي والاجتماعي في المجتمع، فالتفسير هنا يتضمن تحديدًا للخصائص الداخلية للحركة الدينية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تواجهها وطبيعة وظروف المجتمع ككل[1].

ولعل أشهر التفسيرات للظواهر الدينية كما عرضنا فيما سبق، تفسير «ماكس فيبر للدين البروتستانتي» على أنه العامل الأساسي في خلق روح معينة للتوجيهات الرأسمالية الحديثة، وقد استمرت المناقشات الخاصة بالفوارق بين الكاثوليك والبروتستانت في الإنجاز الاقتصادي، أو الانجازات الأخرى خاصة، في الولايات المتحدة الأمريكية، كذلك فقد بينا محاولة «لنسكي» لمعرفة دور الانتماء الديني في المجالات الرئيسة للحياة الأمريكية. حيث أن هناك اختلافًا بين الكاثوليك والبروتستانت البيض في أن الكاثوليك أقل اندفاعا نحو الأمور الاقتصادية والتعليمية والعلمية ويفضلون تدخل الدولة أكثر من البروتستانت.

وقد بينا كذلك أن هناك انتقادات وجهت إلى «نسكي» ممثلة في محاولة «جريلي Greeley» الذي انتقد نتائج «لنسكي» من حيث أن العينة التي اعتمد عليها غير ممثلة، كذلك لم يراع «لنسكي» الاختلاف العنصري داخل الجماعات الكاثوليكية على أية حال، فإن مثل هذه الدراسات تثير التساؤل حول أسباب الاختلافات الدينية وهل يرجع ذلك إلى اللاهوت والأخلاق الخاصة بالدين أم أن مرد ذلك إلى التجارب الاجتماعية للجماعة والتي بدورها تعد نتيجة للأحداث التاريخية[2]. على أية حال، تؤكد هذه الدراسات التفرقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية للأنشطة الدينية، كما أنها هي وغيرها من الدراسات الأخرى تبين دور «العامل الديني» كعامل أساسي ومستقل في التأثير في كل من موجهات السلوك الاجتماعي للفرد وعلى النسق القيمي والثقافي للمجتمع.

---

(1) Robertson, R., the Sociological Interpretation of Religion, Op. Cit., pp. 61-65.
(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.118.

رابعًا: تأثير الأنثروبولوجيا في النظريات المفسرة للدين

(أ) تمهيد:

لا شك أن الباحث في مناقشة هذا الموضوع يواجه بمشكلتي التعريف والتمييز بين العلمين، وليس هنا مجال مناقشة التعريفات العديدة للأنثروبولوجيا والمفاهيم المختلفة لمجالات اهتماماتها. فالاعتقاد السائد أنه ما دامت أن الأنثروبولوجيا تهتم بدراسة موضوعات مثل الدين فإن مداخلها لا شك في أنها تكون قريبة من مداخل علم الاجتماع، ولكن السؤال الذي قد يثار هو، ما مدي التقارب بين العلمين؟ ومن حيث المبدء نقول إن العلمين متشابهين إلى درجة اهتمامها ببذل الجهد لتطوير نظريات منظمة وتحليلية عن الدين، ولا شك أن هناك اختلافات، إلا أن الاختلافات يمكن حصرها في المنهج ونوع البيانات التي لها أولوية في التحليل، ولكن من الصعوبة أن ينظر إلى «نظرية أنثروبولوجية عن الدين» منفصلة عن «علم الاجتماع الديني».

ولو سلمنا بهذا، فإنه يمكننا فقط، وبصعوبة أن نميز بين الدراسات الأنثروبولوجية للدين. وقد يكون التمييز على أساس التميز المهني للعاملين في العلمين، وعلى أساس درجة التركيز على المجتمعات البدائية أو المتحضرة، أو على مدي إعطاء أهمية أساسية للجوانب التفاعلية- الاجتماعية أو الثقافية للدين. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعايير لا تسمح لنا إلا بالتمييز الضيق بين العلمين. فليس هناك اتفاق واضح بين العلماء على من هو الأنثروبولوجي، كذلك فالاهتمام بالمجتمعات البدائية ليس علامة واضحة للمدخل الأنثروبولوجي في الدراسة خاصة بعد دراسات «دور كيم وجودي وموس وسوانسون» وغيرهم. كما أن التفرقة على أساس درجة الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي والثقافي أقل وضوحًا في التمييز بينهما. إذ يشير «كرويبر»، على سبيل المثال، إلى أن علم الاجتماع يهتم في دراسته للدين بدراسة «الكنائس» على أساس أنها أنساق فعالة لأشخاص متفاعلين. على حين تهتم الأنثروبولوجيا بدراسة ثقافة هؤلاء الأشخاص، ويعلق «ينجر» على هذا بأنه من الصعوبة أن يفهم كيف يجري عالم الاجتماع دراسته عن العلاقات الخاصة بأعضاء

الكنائس دون الرجوع إلى الاعتقادات والأمور الثقافية الأخرى التي يشاركون فيها. وما يتطلبه «كرويبر» من الأنثروبولوجي هو دراسة الحقائق الثقافية والاجتماعية معًا، والتي تؤلف التزامًا على عالم الاجتماع، رغم وجود بعض الاختلافات بينه وبين الأنثروبولوجي في التركيز والبحث[1].

وإذا كان لنا أن نميز بين أعمال «مالينوفسكي ودور كيم» أو بين مدخل دراسة الدين عند «Hawells» أو «بارسونز» فإن الرأي، على أية حال، أنه في علم متقدم للدين يجب أن تختفي مثل هذه الاختلافات. وقد يصبح هذا ممكنًا لو عرفنا علم الاجتماع الديني على النحو الآتي: «هو الدراسة العلمية للطرق التي من خلالها يؤثر المجتمع والثقافة والشخصية في الدين، يؤثرون في مصدره، وفي مبادئه وممارساته، وفي أنواع الجماعات التي تعبر عنه وأنواع القيادة... الخ. ومن ناحية عكسية فهو دراسة الفرق التي من خلالها يؤثر الدين في المجتمع والثقافة الشخصية وفي عمليات الحفاظ والتغير الاجتماعي، وفي بناء الأنساق المعيارية والرضا أو الإحباط المتصل بالحاجات الشخصية..» [2].

على أية حال، في بيان أثر الأنثروبولوجيا في تطور مثل هذا العلم، لا نهتم أساسًا بتتبع التأثير المباشر للأفكار من شخص إلى آخر، ولكننا نهتم بدلًا من ذلك بالطرق التي من خلالها أثرت الحقائق الأنثروبولوجيا والمناهج والنظريات في الدراسات السوسيولوجية للدين.

(ب) تأثير نظرية التطور:

تبني كثير من علماء الاجتماع المفاهيم التطورية المستمدة من «تيلور وفريز وآخرين»، واستخدمت هذه المفاهيم لتؤلف الأساس لوصف الأنظمة الدينية. وهذا يعكس بوضوح الافتقار لوجهة نظر سيوسيولوجية الأصيلة عن الدين. وقد أدي هذا بكل من «سبنسر وسمنر وجدنجز Giddings» وكثيرين آخرين إلى استخدام التطورية

(1) Yinger, J. M., Religion, Society and Individual, The Macmillan Company, 1957, pp. 20-21.
(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.119.

الكلاسيكية رغم مدخلها الفردي والعقلاني دون أن يوجهوا أية انتقادات لها. ويجب الإشارة هنا إلى أن «وجهة النظر التطورية ليست متصلة بالنظرية السوسيولوجية للدين». ومثل هذه النظريات تبناها بعض علماء الاجتماع، وكل ما يمكن أن نقوله ه8نا هو تأمل النتائج المترتبة على الاعتماد الأساسي من جانب علماء الاجتماع على البيانات والنظريات السوسيولوجية. ولا شك أن هذا قد أدي إلى بطء تطور علم الاجتماع الديني وذلك لعدم وجود اهتمام بدراسة الدين من الباحثين في المجتمعات المعاصرة. فلو نظرنا إلى الدين من خلال منظور «تايلور وفريزر وسبنسر وجدنجز» فإننا قد لا نري الدور الذي يلعبه الدين في حياة الرجل المعاصر. كذلك فإن النظرية التطورية قد أدت بعلماء الاجتماع إلى إثارة بعض النظريات القليلة عن الدين وأصله وحقيقته الانفعالية أكثر من المداخل الأخرى للدين. ومن ناحية أخرى، فإن الأنثروبولوجيا المبكرة كانت أكثر حيوية في تدعيم النظرة المقارنة والضرورية للدين والتغلب على التحيز الثقافي الذي قد يمنع التوصل إلى تحليل موضوعي للدين[1].

ولو فحصنا أعمال رواد علم الاجتماع خاصة «دور كيم وفيبر» فإننا نجد أن اهتمامهم بالدين لم يكن محدودًا على المستوي الوظيفي وبالنظريات المستعارة، فبالنسبة إلى «فيبر» لم تتأثر أعماله تأثرًا واضحًا ومباشرًا بالأعمال الأنثروبولوجية، واعتمدت دراسته للدين على التاريخ والكلاسيكيات، والاقتصاد والفلسفة الماركسية، إذ تعتمد البيانات والموجهات النظرية لـ«فيبر» على الأنثروبولوجيا ولو بأدنى درجة. وقد يرجع هذا، جزئيًا، إلى أن محور بحثه عن دراسة أصل وأنواع وبناء الرأسمالية في المجتمعات المركبة كان يقتضي أن يتجه البحث اتجاهات أخرى. كذلك فإن الذين تابعوا «فيبر» في دراساتهم (من أمثال ترولیتش، توني، نيبهور، كلارك، ورنر وآخرون) لم يظهروا أي تأثر بالأنثروبولوجيا. وتجد الإشارة هنا إلى أن «فيبر» في اهتمامه بعامل الوقت قد بين اهتمامًا بالأنثروبولوجيا الثقافية والتي تميزة بالوظيفة المتطرفة. هذا الاهتمام بالمصادر التي تعطي الخلفية اللازمة قد أدي إلى وجود نقاط ضعف وقوة في علم الاجتماع الديني والتي لم يجد لها مثيلًا في

(1) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.120.

الأنثروبولوجيا، فالباحث يجد نفسه بين أمرين إما الاعتماد على المصادر القديمة وفي هذا إغفال للمعني المعاصر للاعتقاد ومن ناحية أخرى فإن افتقاد المعرفة عن الماضي يؤدي حتمًا إلى أخطاء في التفسير[1].

وبالنسبة إلى «دور كيم» فإن الأمر يختلف، فدراسته عن الدين تعد دراسة عن الطوطمية في استراليا، إلا أن «دور كيم» أولًا وأخيرًا منظر يستخدم بيانات مستمدة من أعمال عديد من الأنثروبولوجيين من أجل تشييد نظرية سوسيولوجية للدين. بمعني آخر إن «دور كيم» حاول تشييد نظرية تؤكد أهمية المجتمع كنقطة بداية في تحليلنا للدين مع التقليل من العوامل الأخرى. وقد قبل «دور كيم» محاولة إيجاد أصل للدين على أنها المحور الأساسي للبحث، ولكنه انتقد بشدة النظريات الخاصة بتفسير أصل الدين، خاصة نظريات «تيلور وسبنسر وميلر» وعندما قدم لنا «دور كيم» عمله نجد أنه لم يكن مهتمًا بتقديم نظرية عن الأصول الدينية بل بتحليل المكان الدائم للدين في الحياة الاجتماعية. وبذلك فإن عمله يحمل بصمات «كونت وسميث» وهما مؤرخان أكثر من كونهما ينتميان إلى الأنثروبولوجيا[2].

(ج) تأثير النظرية الوظيفية:

ويتطور النظرية الوظيفية بات واضحًا أن تأثير الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع الديني أصبح أكثر مباشرة وأهمية. والوظيفة.. على أية حال، ليست كلية من إنتاج الأنثروبولوجيا، فهي أحد الموجهات العلمية الأساسية التي ظهرت في كثير من المجالات الأخرى. كذلك فإنه يمكننا تتبع الوظيفة السوسيولوجية منذ «كونت وسبنسر ودور كيم وشيفل Schaffle وسمول وكوكي» حتى العلماء المعاصريين. إلا أننا نقول إن استخدام المدخل الوظيفي من جانب علماء الأنثروبولوجيا في تفسير الدين والسحر كان له تأثير مهم على علم الاجتماع الديني خلال الثلاث حقب الماضية. فالوظيفة من بين المؤثرات

(1) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., Pp.120-121.

(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., Press, 1957, PP.77-83.

التي أدخلت في علم الاجتماع الديني فكرة أن الدين جزء من نسق اجتماعي مركب. فمفهوم الدين قد ارتبط وظيفيًا بالمجتمع، كشيء ضروري لبقائه واستمرار التوازن في الشؤون الإنسانية. ولا شك أن هذا المفهوم الجديد قد تطلب إعادة نظر من جانب علماء الاجتماع المبكرين في المفاهيم السابقة. ولقد تحقق ذلك في المجتمعات البدائية أكثر من المجتمعات المتمايزة، ولا شك أن هناك صعوبات ومخاطر في تحويل التحليل الوظيفي من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المركبة، ويرجع هذا إلى الانفصال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة الحديثة، وإلى الاختلاف حول تعريف الدين.

وكما يري «ينجر» فإن جوانب كبيرة من الدين قد أعطيت أسماء أخرى مثل القوانين، الشيوعية، العلمية كطريقة في الحياة. وهذا كله يشير إلى استخدام التعريفات الواسعة للدين لتساعد على فهم السلوك الإنساني في العالم المعاصر[1].

وقد ترتب على تبني التحليل الوظيفي من جانب علماء الاجتماع ظهور عديد من الصعوبات في التنظير. فقد ثبت إخفاق التحليل الوظيفي عند تطبيقه على المجتمعات التي تتسم بالتمايز والتغير السريع. وانتقد «ميرتون» النظرية الوظيفية المتطرفة فيي تطبيقها على المجتمعات المركبة. وقد ناقش «ميرتون» ثلاث مسلمات اعتقد أنها ليست ضرورية للتحليل الوظيفي، والتي في الحقيقة حولت الوظيفية من نظرية إلى أيديولوجية. المسلمة الأولي خاصة بالوحدة الوظيفية للمجتمع- أي إن كل نشاط من أو اعتقاد يعد وظيفيا، أي ضروري ونافع للنسق الاجتماعي ككل، والمسلمة الثانية، أن ككل شكل اجتماعي له وظيفة إيجابية، والمسلمة الثالثة هي أن بعض الوظائف ضرورية لاستمرار المجتمع أو أن أشكالًا ثقافية أو اجتماعية معينة ضرورية للقيام بمثل هذه الوظائف[2]، كذلك فإننا نجد

(1) Merton, R., K., Social Theory and Social Structure, Toward the Codification of Theory and Research, New York : The Free Press, 1957, pp. 77-83.

(2) Hertzler, J., O., « Religions Institutions » Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948), pp. 413.

أن «مرلينوفسكي» يعطي للدين وظيفة إيجابية، فالدين في مشكلة الحياة والموت يعطي الاعتقاد القوي بالخلود وانفصال النفس عن الجسد واستمرارية الحياة بعد الموت. فشعائر الموت والاتحاد مع الموتي وعبادة أرواح الأسلاف، يعطي الدين من خلالها شكل ومحتوي الاعتقاد الإيجابي ولا شك أن هذا قد يتفق مع ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع المحدثين من أمثال «Hertzler[1] وK. Davis» حيث اعتقدوا أن الدين يساعد الناس على التخلص من الإحباطات التي يواجهونها في محاولتهم الحصول على الغايات ذات القيمة اجتماعيًا فالدين يعطي إطارًا ما ورائيًا لعالم الحقائق يحاول فيه الإنسان الوصول إلى السعادة المطلقة[2].

ونحن لا ننتقد هنا المدخل الوظيفي، بل على العكس، نري أنه مهم وحيوي في علم الاجتماع الديني، فقد نظر إلى الدين على أنه ينطوي على مفارقات تاريخية، وساعدت الوظيفة على الاهتمام بالدين وربطه بالمركب الثقافي والاجتماعي الكلي، وفي استخدام الوظيفة يجب أن تكون على حذر شديد بالنسبة للوظائف الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية. كذلك، فنحن نهدف إلى التفسير أكثر مما ذهبت إليه الأنثروبولوجيا في معالجتها للوظائف البديلة.

كما أننا لو سلمنا بالحاجة إلى وجود بناء سوسي وثقافي يتعلق بالمشاكل المطلقة للفرد أو بحياة الجماعة، فإننا مطالبون بشرح مجال الأشكال المختلفة التي يمكن أن يأخذها ذلك البناء في مجتمع معين. على أية حال، فإن الوظيفية قد استخدمت في علم الاجتماع الديني على يد «دور كيم»، ثم انتقلت من الأنثروبولوجيا مباشرة إلى علماء الاجتماع المتأخرين ولا شك أن تأثير الأنثروبولوجيا واضح في الدراسات والأبحاث في علم الاجتماع الديني. وبالرغم من تأثر الدراسات المعاصرة بالوظيفية فإن معظمها يشير إلى قاعدة نظرية واسعة، والحقيقة أن أول كتاب بالإنجليزية تحت اسم علم الاجتماع الديني كان

(1) Davis, Kingsley, Human Society, New York : The Macmillan company, 1949, P. 532.
(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.126.

«لفاخ J. Wach» وفيه يلاحظ القارئ بوضوح تأثره بالدراسات الأنثروبولوجية ورغم محاولته تطوير بعض المفاهيم السوسيولوجية فإنه ما زال متأثرًا أيضًا بمنظوره اللاهوتي. كذلك فإن الأعمال الأخرى التي ظهرت لعلماء الاجتماع من أمثال Williams and Davis، و«نوتنجهام وبارسونز»، نلاحظ فيها أن كلًا من هؤلاء حاول تطوير علم اجتماع ديني مستقل عن الأنثروبولوجيا إلا أن البيانات الأنثروبولوجية قد أخذت باعتبارها أدلة فضلًا عن أن هناك اعتمادًا مباشرًا على أعمال «دوركيم وفيبر»[1].

وقد أسهم الاستخدام الحديث للبيانات المستمدة من المجتمعات البدائية في تطوير علم اجتماع ديني، كما أصبح من أعمال كل من «وليم جودي William Goode وجاي سوانسون Guy Swanson».

فقد حاول «جودي» في كتابه عن الدين بين البدائيين أن يحلل الطرق التي يتخلل عن طريقها الدين كل جوانب الحياة الاجتماعية في خمس مجتمعات بدائية. وعلى الرغم من اعتماد «جودي» على بيانات أنثروبولوجية فإن عمله يدخل تحت إطار علم الاجتماع الديني، والنظريات التي استخدمت، استمدت أصلًا من أعمال «بارسونز ويرتون وفيبر ودور كيم» مع إشارات محدودة إلى أعمال الأنثروبولوجيين وبخاصة الوظيفيون. وقد اعترف جودي بصعوبة استخدام نفس التحليل الذي استخدمه في دراسة الشعوب البدائية على الشعوب الحديثة. إلا أنه يذهب إلى أنه بالإضافة إلى أهمية تطوير عمل اجتماع ديني للشعوب البدائية فإن هناك إمكانية تطوير مفاهيم من خلال دراسة الشعوب البدائية التي يتم اختبارها بتطبيقها الواسع على مجتمعات أخرى[2]. وقد استخدم «سوانسون» في دراسته عن أصل الاعتقادات البدائية المعلومات المتاحة عن الدين من خمسين مجتمعًا لشرح سؤال محدد عما إذا كان الاعتقاد في الله والعالم فوق الطبيعي في تلك المجتمعات له علاقة بالجوانب المختلفة للبناء الاجتماعي؟ ولعل النتيجة التي انتهي إليها

(1) Goode W., J., Religion Among the Primitives, N.Y. : The Free Press, 1951.
(2) Notiongham E., K., Op. cit., pp. 120.

هي أن التوحيد يوجد في المجتمعات التي تتميز بثلاث مستويات من الجماعة المستقلة والمسيطرة (الأسرة، والعشيرة، والقبيلة) والتي تتمتع كل منها بمجالات متميزة للقوة[1].

ويتميز علم الاجتماع في ألمانيا بتأثره «بماركس فيبر» ودراساته، وفي فرنسا فإن أعمال «موس Mouss وهالفاكس Halbwachs» وآخرين تشير إي تأثرهم بفكر «دور كيم» والبيانات المستمدة من الشعوب البدائية ولعل أعمال «لابراس Le Bras» تشير إلى تأثير الاتجاه الديموجرافي وعلم الاجتماعي الحضري في علم الاجتماع الديني. ومع تبني الوظيفية عند «لابراس»، إلا أنه يلاحظ تضاؤل تأثير الأنثروبولوجيا في أعمال. وحديثًا حاول «ينجر» أن يقيم علم اجتماع ديني معتمدًا على أعمال «فيبر وترولنش ودور كيم» إلا أنه على الرغم من ذلك فقد تأثر بالأنثروبولوجيا خاصة أعمال «بتلود لانج Lang ومالينوفسكي، ولوي Lowie ورادن Radin وهويل Howeels وآخرين»[2]. كذلك فإن «هويلت» أشار إلى تأثره الشديد بالدراسات الأنثروبولوجية[3] على أية حال، فإن الأعمال الرئيسة في علم الاجتماع الديني مثل أعمال Benson[4]، Moberg [5] Vernon [6] وآخرين تشير إلى تضاؤل الاعتماد على البيانات والمفاهيم الأنثروبولوجية لدرجة كبيرة.

وفي ختام مناقشتنا لتأثير الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع الديني، يمكننا أيضًا الإشارة إلى تأثير نظريات «فرويد» في الدين وذلك من خلال علاقتها بالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فكما أشرنا فإن نظرية «فرويد» عن الطوطمية تعد بمثابة فرض أنثروبولوجي

---

(1) Yinger, J. M., Religion, Society and Individual, Op. Cit.

(2) Swanson Guy, E., The Birth of the Gods : The Origin of Primitive Beliefs. Michigan : University of Michigan Press, 1960.

(3) Hoult T. F., The Sociology of Religion, New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1958.

(4) Benson, P. H., Religion in Contemporary Culture, New York : Harper & Brothers, 1960.

(5) Moberg, D., O., The Church as a Social Institution, Op. Cit.

(6) Vernon, G., M., Sociology of Religion New York : McGraw-Hill, 1962.

غير قابل للاختبار، إلا أنها تتضمن نظرية وظيفية عن الدين.

فالدين ينبع أساسًا من شعائر الإنسان ومتطلبات العدالة غير المتاحة والرغبة في الحياة الأبدية. هذا الاتجاه الوظيفي فسره كل من «يونج Jung وفروم Fromm»، فقد كان «فروم» واعيًا بماهية الوضع السوسيوثقافي أكثر من «فرويد ويونج» ورغم أن نظريته لا تحتوي على اتجاه وظيفي واضح، إلا أن أعماله تشير إلى معرفته المكثفة بالبيانات الأنثروبولوجية. ولكن يبقي تساؤل عن الكيفية التي انتقلت بها التفسيرات الفرويدية المستمدة من الأنثروبولوجيا وأثرت في علم الاجتماع الديني، والحق أن التأثير هنا محدود للغاية، وعلى مستوي البحث والمؤلفات. ولعل «بارسونز وينجز» من بين الذين تأثروا بنظريات علم النفس وجعلوا من جانب الشخصية عاملًا أساسيًا في تكوين نظرية متكاملة عن الدين [1].

(د) خاتمة:

على أية حال، يمكننا أن نوجز تأثر علم الاجتماع الديني بالأنثروبولوجيا على النحو الآتي:

1- بالنسبة إلى «فيبر وترولتش» كان تأثير الأنثروبولوجيا قليلًا أو منعدمًا.

2- بالنسبة إلى الدراسات الأمريكية عن المجتمع المحلي والايكولوجي (مثل دراسة Paul Douglass عن الكنائس في المدينة «وليند Lynd» في بحثه Middletown) فهناك بعض الإشارات إلى المنهج الأنثروبولوجي ولكننا لا نجد استخدامًا واضحًا له.

3- بالنسبة إلى الماركسية والفكر المعارض لها فإن المشكلة الرئيسة هي معرفة علاقة الدين بالاهتمامات الأخرى والتغير الاجتماعي، ولهذا لا نجد تأثرًا بالأنثروبولوجيا.

4- نجد تأثيرًا للمدرسية التطورية في الأنثروبولوجية في بعض الأعمال السوسيولوجية العامة ولكنه تأثير محدود في الأعمال التخصصية في مجال علم الاجتماع الديني.

---

(1) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.128.

5- الوظيفية، رغم التعديلات التي أدخلت عليها فإنها تؤلف تأثيرًا حيويًا في نظريات علم الاجتماع الديني.

6- الفرويدية، تأثيرها يكاد يكون ضئيلًا إلا في بعض العلماء الذين يعطون مكانًا للشخصية كإطار مرجعي للتحليل [1].

ويجب الإشارة هنا إلى أن أعمال الأنثروبولوجيين الثقافيين في أمريكا لم يكن لها تأثير مباشر في علم الاجتماع الديني، ولا يرجع هنا إلى إهمالهم للدين أو لعدم رغبة علماء الاجتماع في استخدام البيانات الأنثروبولوجية، وإنما مرجعه، كما يلاحظ «ينجر»، إلى أن المدخل الثقافي التاريخي بافتقاده إلى النظرية وتركيزه على الجوانب المميزة لكل ثقافة ومحاولة تطويره مقولات عامة عن البيانات التي تم ملاحظتها، كل هذا جعل من الصعب على علماء الاجتماع استخدام هذه البيانات في علم الاجتماع الديني [2].

على أية حال، فإن عالم الاجتماع ليس مطالبًا إلا بالاستخدام المحدود للبيانات المقارنة من مجال الأنثروبولوجيا وذلك من أجل اختيار الفروض الخاصة بالدين، ولو أنه تجنب المخاطر المتعلقة بالمنهج وكان واعيًا بمجال البيانات المتاحة، فإنه- أي: عالم الاجتماع الديني- يستطيع بسهولة أن يستخدم بكثافة البيانات الأنثروبولوجية في أغراض التحليل والتفسير.

وصفوة القول، أن الأنثروبولوجيا قد أثرت في علم الاجتماع بطريقة مباشرة ولكنها مهمة. فقد احتفظت الأنثروبولوجيا باهتمام بالدين كعامل أساسي في حياة الإنسان وحاربت النزعات الذاتية مؤكدة التسجيل الموضوعي للبيانات عن كل المجتمعات. كما أنها- أي: الأنثروبولوجيا- قد طورت إمكانات المدخل المقارن في دراسة الدين. كذلك فإن للأنثروبولوجيا الفضل في تأثيرها المستمر في عالم الاجتماع إذ جعلته يري الثقافات محل الدراسة باعتبارها كلًا واحدًا وليست أجزاءًا غير مترابطة. وبدون هذا المدخل يصبح وجود علم اجتماع ديني مناسب أمرًا مستحيلًا [3].

---

(1)Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit.

(2) Ibid., P. 130.

(3) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Op. Cit., P.130.

- خاتمة: الدين وحالة الإنسانية:

يتضح من المناقشات السابقة، أن تعريفًا واحدًا للدين غير كاف لإرضاء كل الباحثين أو للتعبير الكامل عن الظاهرة الدينية في عمومها. وقد يرجع هذا إلى أن التنوع الهائل للدين يدعو إلى الوصف أكثر من التحديد أو التعريف. فالظاهرة الدينية تستعصي على محاولات التجربة العلمية. أكثر من هذا فإن الدين مرنبط بمحاولات الإنسان للتوصل إلى «المعني» سواء أكان داخل نفسه أو في العالم المحيط به. هذه المحاولة، للتوصل إلى المعني، هي التي أدت إلى ظهور إنتاج الخيال الإنساني، كما أنها استخدمت لتسويغ قسوة الإنسان على أخيه الإنسان. ورغم انشغال الدين بحقيقة العالم غير المرئي فإنه يهتم أيضًا بالمشاكل اليومية في تفاصيلها. فقد استخدم لإنارة الطريق في عالم المجهول، وظهرت المثاليات باسم الدين، ومع هذا فقد استخدم الدين أيضًا لتقييد الناس بالعادات، والتقاليد، البالية [1].

ولا شك أن العبادة عامة، والمشاركة في الرموز الدينية قد وحدت الجماعات الإنسانية وشدتها بأقوى روابط عرفها الإنسان، ومع هذا فإن الاختلافات الدينية هي التي أدت إلى تدمير بعض الجماعات الإنسانية. وقد بجلت العبادة الدينية، وعبر عنها في كل الفنون، ولكنها ازدهرت أيضًا تحت الظروف الصعبة والمدمرة. والدين هو الذي أمد الإنسان بالرموز ليعبر عما يصعب التعبير عنه ومع هذا فإن جوهر التجربة الدينية يتسم بالطابع الانعزالي. والتفكير في الله قد يستخدم لتشجيع الإنسان مع أقرانه في مصيرهم المشترك أو يساعدهم على مواجهة المشاكل التي تعترضهم في الحياة.

ويبدو التناقض، ولو ظاهريًا، في جوهر الدين، ما دام الناس يحاولون التعمق في أسرار الأشياء. فإنهم يحاولون فهم كثير من الأمور الخاصة بهذا العالم وبأنفسهم مثل مشاكل الخير والشر والحب والكراهية والعبادة والالحاد والإله والشيطان... الخ.

ولكن ماذا يعني كل هذا للباحث في علم الاجتماع الديني؟ فعلي الرغم من اهتمام

(1) Notiongham E., K., Op. cit., pp. 8-13.

الاجتماع الديني بالجانب السلوكي من الدين فهو مطالب بالنظر إلى الدين كتجربة كلية. وبنيت المناقشات السابقة على أن قاعدة الدين في المجتمع الإنساني شيء مركب مثل ظروف وحالات الإنسانية نفسها، وأن طبيعة الدين لا يمكن فهمها إلا في علاقتها بالحالة الكلية للإنسان.

والخـــلاصة، على أي حال، أن الدين والتدين من الناحية السوسيولوجية أو الأنثروبولوجية، هو نتاج الثقافة ونتاج فاعلية الإنسان كمخلوق ثقافي ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدين أداة ثقافية عن طريقها يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه مع بيئته الكلية التي تشمله هو وأقرانه والعالم الطبيعي والإحساسات التي قد يشعر بأنها تتسامي بكل هذا.

*****

الفصل السادس

التنظيم والسلطة الدينية

- تمهيد.

أولًا: المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني.

ثانيًا: الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني.

ثالثًا: أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات.

رابعًا: العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات.

خامسًا: تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر.

سادسًا: السلطة الدينية.

سابعًا: الكارزما **Charisma** والسلطة الدينية.

- خاتمة.

الفصل السادس

التنظيم والسلطة الدينية

- **تمهيد:**

سوف نناقش في هذا الفصل الدين كتنظيم اجتماعي. بكلمات أكثر تحديدًا سوف نبين كيف أن الأفكار الدينية قد تترجم إلى تنظيم اجتماعي، وكيف أن هذه الجماعات بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخرى، وكيف تتميز هيه الجماعات الحديثة عن بعضها وعن الجماعات الأخرى في المجتمع. والحق أن الدين تنظيم اجتماعي. فالجماعات الدينية تهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة إلى أعضائها، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التي يرجي منها أن تحقق الأهداف العامة. ومن ناحية أخرى تتميز الجماعات الدينية مثل أي تنظيم آخر، بتحديد واضح للأدوار وتوقعاتها للأشخاص داخل الجماعة وخارجها. فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول «قائد» معين وتحدد واجباته فضلًا عما تحدده الجماعة من أدوار أخرى لأشخاص آخرين مثل الأدوار الخاصة بأداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية. وأخيرًا فإن الجماعة الدينية تتطلب تحديدًا واضحًا لدرجة الانتماء الديني للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وحقوق.

إن ما نحاول أن نؤكده هنا هو أنه على الرغم من أن مصدر المعايير قد يكون فوق طبيعي، فإن الجماعات الدينية تنظم نفسها طبقًا لما تريده، وفي هذا فهي تشترك في الخصائص العامة لكل الخدمات الأخرى. وقد تكون الأهداف مختلفة، وقد تكون مجموعة المعايير المنظمة أيضًا مختلفة، ولكن الجماعة الدينية كأي جماعة أخرى، سوف تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها، فقد تميل إلى تكييف أو تعديل هذه الاختلافات والمعايير والأدوار حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى. وجدير بالإشارة هنا، أنه عندما يزداد حجم الجماعة أو التنظيم الديني، فإن

درجة الاتفاق بين الأعضاء، حول الهداف والمعايير، تقل إلى درجة كبيرة، وقد يرجع هذا إلى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء، فاتساع الجماعة يعني عدم التحكم في مستوي الفهم والانتماء بين كل الأعضاء ولهذا نجد اختلافًا بين الأعضاء في فهم الأسس العقائدية العامة. وقد تلجأ الجماعات الدينية إلى التضحية بالاتساع في الحجم من أجل الحفاظ على النوعية الخاصة والاشتراك العام لأعضائها.

وتتضمن عملية التحول البيروقراطي Bureaucratization مشكلة السلطة في الجماعة الدينية. بمعني آخر، أنه على الرغم من أن البيروقراطية تظهر على أنها اتجاه حتمي في الجماعة عندما تنمو وتطور تقسيمًا واضحًا للعمل فإن هذا يتطلب تنظيمًا واعيًا وقد يتضمن نتائج غير متوقعة. وقد تتخذ السلطة الدينية أشكالًا هرمية تتطلب تدريبًا متخصصًا وخبرة لأولئك الذين يمارسون هذه الأدوار. وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية على درجة العلاقة بين القادة والأعضاء من ناحية ودرجة تمتع القيادة بسلطة كرزماتية من ناحية أخرى على أية حال، سوف نناقش هذا المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني والأشكال والأنماط المتغيرة التي يتخذها، مثل مفهوم الحركة، والفرقة والطائفة، واختلاف كل منها حسب طبيعة المجتمع ثم نعرض لكيفية تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر وفي نهاية الفصل نتناول مشكلة السلطة الدينية ودور الكارزما في التنظيمات الدينية.

أولاً: المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني:

تتعرض جميع التنظيمات الدينية لاختبار صعب لا يمكن تجنبه وهي في سبيلها لتكوين السلوك الإنساني على نمط محدد سواء كان هذا النمط قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الأخلاقية أو الفلسفة السياسية، فلكي يمكن للتنظيمات أن تواصل نجاحها في التأثير في المجتمعات الإنسانية طبقًا لأهدافها، عليها أن تكون مؤثرة في اتجاهين: من ناحية عليها أن تقوم بتنظيم عادات أعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة. ومن ناحية أخرى، فلكي تؤثر هذه التنظيمات في المجتمع الكبير، عليها أن تمتد وتتسع في تنظيماتها وتزيد من طاقة

تأثيرها من خلال جذب بعض الأشخاص ذوي المكانة والقوة في المجتمع الأكبر. والحق أن هذين هما جانبا الاختبار، فالنجاح في أحدهما يعني دائمًا قبول المهارة مع الآخر. بمعني آخر إن التنظيم يواجه بمشكلة الاختيار ما بين المحافظة على النقاء الخلقي والروحي على حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعي، أو تحقيق السيطرة على المجتمع ككل على حساب التضحية بالممثل المميزة لهذا التنظيم [1].

ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين: الأول يشير إلى المحافظة على النظام في الجماعة ويتضمن افتراضًا مؤداه أن الضبط الديني والأخلاقي قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة. فالأفراد يختلفون من حيث طاقاتهم الدينية واهتماماتهم، فقليل منه يتميزون باستعدادات دينية، وعلى ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالأخلاق والمبادئ الدينية دون مناقشة. أكثر من هذا فإن المتطلبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر في الشخص بأكمله، فقد يطلب من العضو الذي ينتمي إلى تنظيم ديني أن يضحي ويتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو حياته الأسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية. أكثر من هذا فقد يطلب إلى الشخص أن يعيد تهيئة عالمه النفسي، أي أفكاره وتصوراته ورغباته وما إلى ذلك. فالعضو مطالب بأن يلتزم بهذا النظام طوال الأربع وعشرين ساعة كل يوم.

ولا نجد من التنظيمات الأخرى يطالب بمثل هذه المطالب فيما عدا بعض التنظيمات السياسية التي نجدها قد اتخذت طابعًا شبه ديني. والحق أن قلة من الأديان هي التي تتطلب مثل هذا الالتزام بين أعضائها. ففي نماذج معينة يعد التصديق السطحي كافيًا. ولكن في الحالات التي تبلغ الأوامر والضوابط الدينية والأخلاقية مداها، يواجه التنظيم الديني بعض المشاكل المتمثلة في الردة، والانسحاب والعصيان والتي قد تؤدي إلى قلقلة التنظيم الديني لو أن قيادته حاولت أن تتشدد في تطبيق الأوامر الدينية[2].

---

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 218.

(2) Parsons T., Religions Perspectives of College Teaching in Social Psychology, New Haven : Edward W. Hezen Foundation 1951, P. 27.

ويتعلق الافتراض الثاني بمشكلة التأثير في السلوك الإنساني من حيث أن لأهداف الأخلاقية للتنظيمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الأهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة. وبمعني آخر هناك صراع أساسي قائم بين الاهتمامات الدينية والمجتمع الدنيوي. وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقين: فهي تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم المليء بالشرور عن طريق الانسحاب منه بقدر الإمكان، والبديل الآخر هو الانشغال بمعركة حقيقية مع الدنيا محاولين تغييرها، وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من معركة الحياة إلى تناقص عدد أعضائها، كذلك ضعف التأثير الذي تباشره في المجتمع الكبير، ومن ناحية أخرى فإن الجماعات العسكرية يمكن أن تؤثر بشكل مباشر في العالم الخارجي لو أنها وسعت من مجالاتها. ولو أريد لهذا التوسع تحقيق أهداف الجماعات الدينية فإن ذلك يتطلب أن تضم هذه الجماعات العسكرية بعض الأعضاء ذوي القوة والنفوذ في المجتمع. وهكذا أصبحت المسيحية، التي كانت في البداية قاصرة على بعض الأعضاء المنعزلين- الدين المسيطر للإمبراطورية الرومانية نفسها، وما نتج عن ذلك من تأثير في جميع الأنظمة، وبوجه خاص عندما اعتنقها بعض الشخصيات المهمة وعلى رأسهم الإمبراطور قسطنطين [1].

وتكمن المشكلة في حقيقة أن تحقيق التوسع وتزايد قدرة التنظيم الديني على التأثير في المجتمع يكون على حساب التخفيف من شدة الاعتقادات الدينية. ففي مجري تزايد أعضاء التنظيم الديني في العدد والقوة يشتمل على بعض العناصر التي كانت محل صراع. فالعالم الذي كان ينظر إليه على أنه عالم الشرور قد لا ينظر إليه هكذا، بل قد يتكامل مع التنظيم الديني. وهكذا فإن الصراع الديني مع العالم الخارجي لا يتم تقويمه على أساس الصراع الخارجي ولكن على أساس الصراع الاجتماعي داخل التنظيم نفسه. وعندما تنمو مسؤوليات التنظيم الديني وتأثيره الاجتماعي نجده يشتمل على العديد من المشاكل الدنيوية لمشاكل السياسة والحكومة، والقيادة والطموح، وتنمية الثروة واستخداماتها

(1) Yinger, J. M., Religion in the Struggle for power, Durham N. C. Duke University Press, 1946, P. 23.

وتوزيعها وضبطها. ومن ثم فإن الدين وجوانبه التنظيمية- ولا يعنينا هنا جوانبه الروحية- يتميز بنفس المشكلات الإنسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية بوجه عام [1].

ويري «ينجر J. M. Yiinger» أن التنظيمات الحديثة قد تبلغ ذروة تأثيرها في الأفراد والمجتمع في الوقت نفسه تحتفظ بمثلها الدينية والأخلاقية وذلك عن طريقين أولهما، أن يسمح هذا التنظيم الديني الذي له تأثير واسع في المجتمع بوجود جماعات صغيرة متنوعة تتميز بالطابع الديني الروحي. وثانيهما، هو أن التنظيم الديني يكون صغير نسبيًا ولكنه يتميز باحتفاظه بالتطهر الأخلاقي بشدة، ولكنه مع ذلك يستنبط طرقًا معينة لنشر تأثيره في العالم[2].

والحق أن كثيرًا من الناس، كذوي الاتجاهات الدينية القوية لا يشعرون بأي حرج من مناقشة الجوانب التنظيمية للدين، فيمكننا أن نفرق بين الدين كما يدرك على أنه علاقة الفرد بالآلة، والموضوعات المطلقة المتعلقة بالعقيدة من ناحية، وبين الدين كنظام إنساني من ناحية أخرى. ما دام النظام الديني هو نظاما إنسانيا، ومن ثم فهو موضوع لكل الظروف التي تحيط بذلك التنظيم الإنساني في عمومه. فالدين إذن، يعد موضوعًا للنقص والتغير. فلا الماضي ولا الحاضر يشيران إلى وجود تنظيم ديني كامل لم يتبدل ولم يتغير، ويشير التطور التاريخي الديني وتطور المذاهب الدينية في الشرق والغرب إلى ما يؤيد قولنا هذا، فالتنظيم الديني الذي يعد بمثابة القوي المستقرة في المجتمع ومصدر الأمن لأعضائه، يتميز هذا التنظيم بالثبات النسبي، فمعظم التنظيمات الدينية التي تميزت باستقرار ملاحظ مرن في مجرى التاريخ بتغيرات وتحولات واسعة. ولا يعني إبراز التغير الذي يصيب التنظيمات الدينية أنها غير كاملة أو ليست دائمة ولكن ما نقصده هو أن التنظيم الديني مرتبط بالنشاط الإنساني، ومن ثم فهو يتغير. ويدرك عالم الاجتماع من ناحية أخرى، أن أي تنظيم سواء أكان دينيًا أم غير ذلك لا يعمل بمفرده في المجتمع، فالتغير في الأنظمة الأخرى لابد وأن ينعكس على باقي الأنظمة ومنها التنظيم الديني [3].

---

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., pp. 221 - 223 .

(2) Ibid., pp. 223- 224.

(3) Nottingham, E., K., Op. cit., pp. 224 - 225.

وقد نجد اتجاهًا معاديًا للجوانب التنظيمية، داخل التنظيم الديني نفسه، ويرجع ذلك إلى أن الظروف المجتمعية المحيطة بالدين قد يكون لها اتصال بأهداف وغايات دنيوية وروحية، وقد برز اتجاه عام بين معظم مؤسسي الأديان لنقد التنظيم الديني، خاصة إذا كان يتميز بالشكلية أو له غايات سياسية أو مادية. كما أن معظم الذين لهم تجربة صوفية خاصة أو روحية يعارضون الامتثال للتنظيم الديني السائد في عصورهم وعلى الرغم من رفضهم هذا، فإنهم أنفسهم قد يكونون مصدرًا لتنظيمات دينية جديدة، كل هذا يعني أن من إحدى السمات المميزة للتنظيم الديني هو تجديد نفسه من الداخل، فالاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالي والاتجاه الدنيوي والروحي كلها اتجاهات تعبر عن الحيوية التي يتميز بها التنظيم الديني [1].

ثانيًا: الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني:

تظهر المحنة الأساسية التي يعانيها التنظيم الديني بشكل ملموس عندما نضع في اعتبارنا أحد مظاهرها وهو الحركة الدينية Religious Movement وتشير الحركة الدينية هنا إلى محاولة منظمة تستهدف نشر دين جديد أو تفسير جديد لأحد الأديان القائمة، ويمكن النظر إلى الأديان الكبرى في العالم كالبوذية، والمسيحية والإسلام باعتبارها نتاجًا لحركات دينية، وبالمثل، تنمو الحركات الدينية في إطار الأديان القائمة مثل حركات الفرنسيسكان Franciscan البروتستانتية داخل إطار الديانة المسيحية الكاثوليكية. ومثل هذه الحركات وغيرها لابد وأن تمر بمراحل محددة حتى تصبح مستقرة وثابتة بالنسبة إلى الأديان الأخرى، وربما قد يؤدي الشكل الثابت لهذه الحركات الدينية نفسها إلى تكون القاعدة لظهور الحركات الدينية فيما بعد [2].

وتعتمد الحركة الدينية على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والإقناع التي تجعل الناس يلتقون حوله. ويطلق على هذه الصفات اسم الكرزما Charisma أو الطاقة الملهمة أو الروحية غير العادية. وبالرغم من أن مؤسسي هذه

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., pp. 225 - 226.

(2) Nottingham, E., K., Op. cit., p. 227.

الحركات الدينية غالبًا ما يكونوا ناقدين للتنظيم الديني القائم فإن رسالاتهم الدينية، على ما قد تحتويه من جوانب جديدة، تدين في الكثير من جوانبها إلى التراث الديني الذي تبعث منه الحركة. وعلى سبيل المثال نجد أن بوذا كان ثائرًا ضد الهندوسية التقليدية. ومع ذلك تأثر بها تأثرًا كبيرًا[1].

وخلال سنوات التكوين الأولي، تتخذ معظم الحركات الدينية شكل الجماعات الأولية غير الرسمية. وتبدأ العملية أساسًا بأن يؤثر مؤسس الحركة في مجموعة من الأفراد الذين يتبعونه، ويتأثر كلًا منهم به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم، ومثل هذا الاتصال يمدهم بالتماسك، والدينامية وفي البداية لا نجد أية رغبة لدي هذه الجماعة الأولي في تكوين تنظيم ديني، فهذه الجماعة في وضع لا يتعدي الاستماع والامتثال للتعاليم الدينية الجديدة التي يلقنها لهم قائدهم الملهم. وينمو الجماعة نجد هناك اتجاهًا من المؤسس نحو وضع قواعد تنظيم الحياة والسلوك مثل تعاليم المسيح للحواريين وتعاليم بوذا للذين يريدون طريق الخلاص وهكذا. والحق أن مسائل التعاليم لا تمثل مشاكل حادة في هذه المرحلة من تطور الحركة الدينية. كما أن قليلًا من الإجابات الفكرية قد تعطي للأسئلة الخاصة بطبيعة المؤسس وسلطة رسالته، رغم ظهور هذه المسائل في وقت مبكر من تطور الحركة. وما دام المؤسس على قيد الحياة فإن وجوده يسيطر على إتباعه، ولكن هناك مسائل مثيرة للخلاف متمثلة في تعويض ونقل السلطة إلى آخر أو آخرين، كذلك البناء الهرمي للأفراد داخل الحركة [2].

وفي المرحلة الثانية للحركة يواجه خلفاء Successors مؤسس الحركة مشكلة إعطاء تفسيرات واضحة للأمور الأساسية المتصلة بالتنظيم، أو المعتقدات والشعائر والتي لم يقدر لها أن تتضح أثناء حياة المؤسس وفي هذه المرحلة تتحول الحركة إلى ما يسمي بالتنظيم الرسمي لجماعة من المؤمنين الذين يلتفون حول عقائد محددة وعامة تتعلق بالموضوعات المقدسة وما يتصل بها، وفي هذه المرحلة الثانية، والتي يتحمل مسؤوليتها

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 228.

عادة الجيل الثاني من الإتباع، توضع بوضوح الصفات المتطلبة للعضوية، كذلك فإن حدود السلطة إلى التنظيم تزداد وضوحًا، كذلك نجد أن الاعتقادات الخاصة بالشخص المقدس ورسالة المؤسس تأخذ شكل العقيدة الرسمية، التي يعد الخروج عنها خروجًا عن الدين نفسه، كذلك تتخذ بعض المناسبات الخاصة مثل العشاء الرباني عدد المسيحيين أو يوم الغفران عند اليهود أو عيد الفطر، أو عيد الأضحى عند المسلمين شكل الشعائر الرسمية. ويتلازم مع هذه المرحلة نوع من الصراع على القيادة، مثلما حدث في الإسلام بعد وفاة الرسول وأدي إلى ظهور الشيعة، أو الصراع الخاص بتكون المعتقدات التي هز المسيحية في القرن الثاني والثالث الميلادي، ولكي يمكن التغلب على هذه الصراعات يستلزم الأمر في بعض الأحيان ظهور «مؤسس ثان» يدعم الحركة.

وإذا ما نجحت الحركة في البقاء عبر المرحلة الثانية، فإن المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع، والتنوع، وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكًا وتتخذ أشكالًا متعددة من التنظيم، وتختلف الحركات الدينية فيما بينها بالنسبة إلى درجة التوسع، فمنها ما يقبع تحت تأثير حدود العنصر، أو الطبقة، أو الثقافة. ومنها ما تخطي هذه الحدود كالبوذية والمسيحية والإسلام، فقد حولت هذه الحركات إلى صفها عديدًا من الأشخاص ذوي المكانة السياسية والوضع الاقتصادي المرموق. وفي هذه المرحلة نجد أن الحركة الدينية نواجه الخطر الناجم عن نجاحها وتصبح ضحية الاختيار ما بين التوسع أو التركيز على التنظيم، والمبادئ الأخلاقية، والدينية للأفراد.

وتواجه الحركة في مثل هذه المرحلة صعوبات أخرى متعلقة بتقديم تفسيرات عن سبب عدم تحول الأهداف الأصلية للحركة إلى حقائق ملموسة رغم نجاح الحركة في كسب المزيد من الأتباع. ونجد هذه المشكلة بصفة خاصة في الحركات ذات الصبغة التنبؤية التي بشر بها القادة مثل: التنبؤات بعودة المسيح مرة ثانية، ونهاية العالم وقيام مملكة الله على الأرض... وهكذا. وقد واجه الجيل الثالث من المسيحيين مثلًا، مشكلة عودة المسيح مرة ثانية، وكان من الضروري تقديم تفسير إضافي لهذا، يؤكد عودته في شكل

الطقوس وحضوره غير المنظور في قلوب المؤمنين به، وإعطاء تفسير مستقبلي أو أخروي لقيام مملكة الله على الأرض [1].

هذا، وهناك تأكيد في العصور الحديثة على الجوانب الاجتماعية للدين، من ذلك، ظهور حركة الإنجيل الاجتماعي Social Gospel في المسيحية [2]، وقد ترك لعديد من الحركات الدينية- السياسية مثل الفاشية والماركسية والشيوعية وضع تجسيد لمملكة السماء عن الأرض. ويواجه قادة هذه الحركات الدينية- السياسية في هذه المرحلة الثالثة، مشكلة إعادة تفسير الأهداف التي طال تحقيقها. وبهذه التفسيرات الجديدة يبرز القادة سيطرتهم واستمرار حركاتهم، والهدف الأساسي من هذه المرحلة الثالثة لتطور الحركات الدينية والسياسية هو الاستمرارية وهو يكوّن الهدف الأساسي لتنظيماتهم. ومن خلال هذه المرحلة نجد أن العملية الروتينية Reutilization أخذت تزحف على الحركة وتنظيماتها[3].

ثالثًا: أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات:

تدين معظم الدراسات الخاصة بالتنظيم الديني إلى إسهامات عالم الاجتماع الألماني «أرنست ترولتش Ernest Troeltsch»، ففي كتابة التعاليم الاجتماعية لكنائس المسيحية [4]، حاول أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية الكنسية Church [5]، والفرقة Sect. فالكنيسة عند «ترولتش»، هي نوع من التنظيم الديني المتميز من الحركة الدينية في شكلها الأكثر اكتمالًا، واستقرارًا. ومن ناحية أخرى فالفرقة Sect تشير إلى المراحل الدينامية المبكرة لأية حركة دينية، وعلى الرغم من أن هذه التفرقة كانت أساسًا لاستخدامها في الدراسات المسيحية فإن دراسات «فيبر» عن اليهودية القديمة وأديان

(1) Weber, M., The Sociology of Religion, Trans. E. Fischoff, Boston : Beacon Press, 1963, pp. 60-61.
(2) Hammond, P., E., Religion in Social Context. Tradtion and Transition New York : Random House, 1969, pp. 59-69
(3) Troektsch, E., The Social Teaching of Christian Church, Op, Cit., (2Vols).
(4) Nottingham, E., K., Op. cit., pp. 228- 229 .
(5) Niebuhr, H., R., The Social Sources of Demonist rationalism, New York, Meridian, 1957, pp. 17-25,

الهند، والصين قد بينت للباحثين أن نموذج «ترولتش» للتفرقة بين الكنسية، والفرقة يمكن أن يستخدم في أديان أخرى كذلك [1].

وقد أدخل حديثًا على نموذج التفرقة بين الكنسية- الفرقة، كثير من التعديلات ووجهت إليه عديد من أوجه النقد. فكثير من الباحثين، من أمثال «نيبوهر H. R. Niebuhr» حاولوا متأثرين بالتراث الأمريكي، تعديل نموذج «تروبتش» بإدخال مفهوم جديد هو الملة Denomination كمصطلح وسيط بين الكنيسة القائمة والمحافظة والتي ينتمي إليها الأعضاء بالمواد، وبين الفرقة التطوعية ذات النزعة الثورية والتي يلتحق بها الأعضاء إما عن طريق التحول Conversion أو الانتفاع Coviction. ويضيف «هيوارد بيكر» مفهومًا جديدًا وهو الطائفة Cult [2]. ويري «بيكر»، مثله في ذلك مثل Niebuhr وكثير من علماء الاجتماع أن الملة هي الشكل الظاهر للتنظيم الديني الأمريكي، وقد لاحظ هؤلاء العلماء أن هناك اتجاهًا يميز الفرق الدينية بتطوير بعض السمات الكنائسية وبهذا تتحول إلى ملل [3]. وقد أشار «ولسون Breyan Wilson» إلى أن الاتجاه الدينامي للفرق الناجحة نحو التحول إلى ملل يعد ميزة بالنسبة إلى المجتمعات المتطورة اقتصاديًا والتي تتميز بوجود الفرق ذات الطبيعة التحويلية أكثر من تميزها بالفرق ذات الطبيعة الانعزالية.

من ناحية أخرى نجد أن «جونسون Benton Johnson» يري أن المفاهيم الخاصة بالكنيسة والفرقة والملة والطائفة تؤدي إلى الغموض في البحث السوسيولوجي؛ لأنها تحتوي على عديد من المتغيرات المختلفة وليست متماسكة دائمًا في أية حالة معينة [4]. وأخيرًا نجد أن علماء الاجتماع الذين درسوا التنظيم الديني في مجتمعات إفريقية وآسيا قد

(1) Lepold Von Wiese and T. B., Becker, Systematic Sociology, N.Y: Wiley, 1932, pp. 624- 628.
(2) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 229.
(3) Wilson, B., An Analysis of Sect Development, A. S. R., Vol, 24 (Feb. 1959), pp. 3-15.
(4) Johnson, B., « A Critical Apprasial of Church- Sect Typology», A.S.R. Vol. 22. (Feb. 1957), pp. 88-92.

اكتشفوا أشكالًا تنظيمية جديدة ومختلفة ولا يمكن أن تندرج تحت أي من هذه المقولات السوسيولوجية [1]. على أية حال، يمكن التفرقة بين هذه المفاهيم على النحو الآتي:

تؤكد الكنيسة عموميتها داخل حدود معينة، سواء كانت قومية أم عالمية، وجميع الأعضاء الموجودين والمولودين في هذه المنطقة يعدون أعضاء في هذه الكنيسة، وتعد أنماط السلطة الخاصة بها رسمية وتقليدية وهي تسير بطريقة مركزية وهرمية من أعلي إلى أسفل التنظيم، من خلال سلسلة من الأوامر وهناك عدد من القادة في هذا التنظيم المتنوع، ولعل أهمهم هو «القس Priest» الذي حل محل الرسول أو النبي Prophet ويستمد «القس» سلطته من البناء الهرمي للكنائس، وتتمثل وظيفته الرسمية في إدارة الشعائر مع الأعضاء. وتتميز الكنيسة عن الفرقة بأنه ليس لها اتجاهات انعزالية معادية لهذا العالم، على العكس فإن هدفها هو ضبطه من أجل أهداف التنظيم الديني، ومن ثم فهناك تبادل مباشر بين سلطة الكنيسة والأنظمة العلمانية للمجتمع بما في ذلك الحكومة المدنية. ولهذا السبب، فإن الكنيسة، كما يذهب «ترولتش»، تتحكم في العالم كما أنها خاضعة لتحكم العالم فيها [2]. والفرقة في مقابل هذا، تتميز بأنها جماعة صغيرة حيث يرتبط أفرادها طواعية، وغالبًا ما يكونوا فيي سن الرشد، وتمارس السلطة عادة من خلال القيادة الملهمة بدلًا من التنظيم الهرمي، وعلى الرغم من ذلك فإن الضبط والنظام الديني يفرض عامة بوساطة الالتزام المتبادل بين أعضاء الجماعة. وتتميز الفرق عامة بالحماس الديني والأخلاقي، ولكل فرقة شعار أخلاقي أو ديني معين، واعتقادات وممارسات الفرقة تساعد على وضع حد فاصل بين أعضاء هذه الفرقة الصغيرة وبين العالم الخارجي. كذلك يتميز أعضاء الفرقة بأنهم عادة في عداء مع أعضاء كل الكنائس الأخرى، ومن ثم فإن الفرق تميل لأن يكون لها اتجاه «راديكالي» في رفضها للحكومة العلمانية، كما نجد أن أعضاء الفرقة قد يرفضون الوظائف الحكومية أو الخدمة العسكرية أو قد يرفضون دفع

(1) Johnson, « On Church and Sect », A.S.R. Vol. 28 (August, 1963), pp. 539-549.
(2) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 231.

الضرائب. وهكذا. وبذلك، يوجد نوعان متميزان من الفرق، الفرق الانعزالية، والفرق ذات الطبيعة النضالية [1].

والملة هي جماعة مستقرة نسبيًا ذات حجم معقول وعلى شيء من التعقيد وتضم عديدًا من أعضائها بحق المولد. والملة واحدة ضمن عدد من الكنائس الموجودة داخل حدود إقليم معين أو عدد من المقاطعات. وغالبًا ما تكون السلطة في الملة هرمية وأحيانًا أخرى تنبع من الأفعال الممثلة للجماعات المحلية لرجال الدين والملة عكس الفرقة من حيث أنها- الملة- تتميز بالرسمية من ناحية وبالتقليدية والابتعاد عن الحماس والتشدد من ناحية أخرى. ويعد رجال الدين في الملة مسؤولين عن رعاية تجمعاتهم. كذلك فإن الملة لا تمانع من الاشتراك في الحروب، ولا تحاول السيطرة على العالم ولكنها في أغلب الأحوال تكون في علاقة تعاون مع المنظمات، والسلطات الدنيوية، والمؤسسات الدينية الأخرى. ويمكن أن نميز نوعين أساسيين من الملل فقد تكون الملل أصلًا فرقًا كونت اتجاهًا سلميًا مع العالم وقد تكون الملل من ناحية أخرى كنائس سابقة ولكنها تحت ظروف الاستمرارية أخذت شكل الملل، كما هو الحال في أمريكا، ولعل كنائس Baptist،Methodist خير أمثلة للملل التي نبعت أصلًا من كنائس سابقة على حين تعد كنائس Lutheran Episcopal والتي أسست على المستوي القومي- في إنجلترا بمثابة ملل في الولايات المتحدة الأمريكية [2].

والطائفة Cult من ناحية أخرى تتميز بأنها جماعة دينية صغيرة وتتشابه في بعض جوانبها مع الفرقة، وإن كانت تختلف عنها في أن العضوية مقصورة على المناطق الحضرية. وغالبًا ما يلجأ أعضاء الطائفة للانضمام إليها عندما يواجهون بالوحدة والتوتر في زحام المدينة وعندما يكونون في سن متأخرة من حياتهم. وتعد العضوية في الطائفة تطوعية، ولا يعني الانضمام إلى الطائفة الالتزام بقواعدها النظامية. وتعد السلطة في الطائفة ضعيفة وليس لها أثر واضح. والأعضاء ينتمون إلى الطائفة ليس بسبب قبول اعتقادها وممارساتها

(1) Ibid., P. 231.

(2) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 233.

ولكن لتوافق معظمهم مع الآخرين. ولا تقتضي عضوية الطائفة عدم الانتماء إلى كنائس تقليدية فالعضوية والانتماء هنا، غير واضحين المعالم وغالبًا ما لا يكونان منظمين والقيادة في الطائفة كرزماتية وغير رسمية. وغالبًا ما تركز معتقدات الطائفة على أحد الجوانب الخاصة بالتعاليم الدينية وقد تستعير بعض السمات من ثقافات أخرى.

ولا ينسحب أعضاء الطائفة من الأمور الدنيوية ولا يعارضونها. حقيقة أن أعضاء الطوائف ليسوا مهتمين بالمشاكل السياسية والاجتماعية بشكل نشط، ولكن وظيفة الطائفة هي مساعدة الأعضاء على التوافق بقدر الإمكان مع العالم الدنيوي ونظمه المختلفة. ولكن الفارق الأساسي الذي نؤكده هنا هو الطبيعة الاختيارية والتسامحية للطائفة في مقابل التشدد الأخلاقي، والنظامي للفرقة ولعل من أهم الأمثلة في العالم الغربي على مثل هذا النوع من الطوائف هو حركة Father Divine's Peac Movement وحركة IAM Movement وبعض حركات الشباب كحركة Krishna وأتباع Mehe Baba [1].

رابعًا: العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات.

على الرغم من أن بعض أنواع التنظيم الديني تتناسب وأنواع معينة من المجتمعات أكثر من غيرها، فإن هناك إمكانية وجود عديد من أنماط التنظيم الديني في نفس المجتمع. ففي المجتمعات البدائية لا تجد تمييزًا بين التنظيم الديني، والتنظيم العام للمجتمع فكلاهما متضمن في الآخر. أما في المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية فإننا نجد أن هناك وضعًا اجتماعيًا يسمح بوجود الكنائس الكبرى مثل الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية.

ويرجع اختفاء الكنيسة العالمية في العالم الغربي إلى ظهور عدد من الكنائس القومية في العديد من المجتمعات. وقبل ظهور الدول القومية الكبرى كان المجتمع يتميز بالإقطاع الزراعي ومع بداية التحول السياسي نجد أن التنظيم الديني يؤكد الوحدة وبالرغم من أن ظهور الحكومات القومية قد حطم هذه الوحدة فإنها دعمت نفسها بشكل معدل من

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 233.

التنظيم الديني والذي أكدت ودعمت فيه الوحدة الدينية والوحدة القومية [1].

وبتحلل النموذج الثاني من المجتمعات ظهر لنا نوع من التحدي للسلطة الدينية، وقد أدي هذا إلى ظهور الفرق كمنظمات دينية تضم كلًا من الأغراض الدينية والسياسية، ومن خلال الصراع بين الفرق والكنائس المسيطرة وبين الفرق وبضعها بعضًا برزت مرحلة جديدة للتسامح الديني، والحرية الدينية إلى الوجود.

وفي النموذج الثالث للمجتمعات- المجتمعات الصناعية- والتي تتميز بالحرية المدنية التي حققتها الفرق. نلاحظ أن هذه المجتمعات الحضرية اللامتجانسة والمتميزة بالفردية لا تجد إمكانية لكنائس جديدة، أكثر من هذا فإن الاتجاه العام السائد في هذه المجتمعات ككل يعد معاديًا للكنائس القائمة، فتلك الكنائس سواء أكانت عالمية أو قومية، تأخذ شكل ومكانة الملل أرادت أو لم ترد.

فالملة إذن هي النوع المميز للتنظيم الديني للنموذج الثالث من المجتمعات. كما أشرنا فإن بعض الكنائس السابقة قد تحللت من إدعاءاتها العالمية حيث يميل معظم أعضاء الفرق إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وذلك باستغلال الفرص المتاحة في المجتمع الصناعي. وتعد الملة مناسبة لمثل هذا النوع من الناس فهي خير تمثيل لمستوي الطبقة المتوسطة، فالعضوية فيها اختيارية ويحقق هذا الاختيار للانتماء الملي حاجة الفرد للشعور بالتميز الذاتي ويخفف من معاناته الاقتصادية[2].

وعلى الرغم من أن الملة هي النموذج المميز للتنظيم الديني بالمجتمعات الحديثة فإن هناك عديدًا من الفرق والطوائف الجديدة. فليس لكل الأعضاء مقدرة على التوافق مع حركة التنقل الاجتماعي، فهؤلاء الذين يخفقون في تحقيق هذا التكيف غالبًا ما ينسبون ويكونون فرقًا جديدة، فعندما يهاجر الأفراد من المناطق الريفية إلى المدن الكبرى غالبًا ما يجدون أنفسهم في حالة من الضياع وعدم الاستقرار في كنيسة المدينة حتى لو كانت لا تخرج عن كونها ممثلة لملتهم وذلك لأنها لا تحقق أو تشبع نفس الحاجات التي كانت

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 235.

(2) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 235.

تشبعها الكنيسة في موطنهم الأصلي. وعلى ذلك نجد أن مهاجرى الريف، خاصة الذين يعملون بأجور منخفضة في المدينة يكونون فرقًا جديدة حتى يحصلوا على نوع من المكانة الاجتماعية ويواصلوا أداء الطقوس الدينية التي اعتادوا عليها في موطنهم الأصلي[1].

وغالبًا ما تعد الطائفة ظاهرة متاربوليتية، فالضواحي الحضرية تتميز باللامعيارية Anomic والتي تتضمن غياب الاتفاق العام حول المعايير التي تحدد الطرق المقبولة للسلوك، ففي المراكز الريفية الصغيرة نجد أن الفرد غالبًا ما يعتاد تنظيم سلوكه وفقًا لهذه المعايير، ومن ثم فإنه يصاب بالغموض الأخلاقي عندما ينتقل إلى المراكز الحضرية نظرًا إلى وجود التنوع الهائل في المقاييس الأخلاقية المتنافسة والمتصارعة. وهذه اللامعيارية في الحياة الحضرية غالبًا ما تؤدي إلى أن يكون الفرد منطويًا على ذاته متغاضيًا عن أهمية وسائل الضبط الجمعي. وفي هذه المراكز الحضرية نجد أن التمسك بالمعايير الدينية التقليدية قد قل لدرجة كبيرة، ففي الحياة الحضرية نجد الكثير من الأفراد يعانون التفكك والتخبط. أكثر من هذا فإننا نجد في المراكز الحضرية عديدًا من الاعتقادات الدينية والأخلاقية والأفكار الفلسفية من كل أنحاء العالم، وتكون هذه الأفكار قاعدة للاعتقاد الطائفي ينجذب إليها الأفراد الحضريون، سواء المتعلم أو الجاهل منهم. والوظيفة الأساسية لهذه الطوائف هي إعطاء شعور بالارتباط دون وضع مطالب، أو قيود أخلاقية. ونظرًا إلى أن النموذج الثالث للمجتمعات- المجتمعات الصناعية- يحتوي على عديد من الأفراد المغتربية، فليس من المستغرب أن تكون الطائفة هي التنظيم الديني المميز لهذا النوع من المجتمعات.

ولعل المجتمع الحديث بما يحتويه من وسائل اتصال، واستخدام للكمبيوتر قد أحدث ثورة في شكل المجتمع، تشابه تلك التي حدثت عندما تحول المجتمع من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي.

ففي هذه المرحلة الثالثة قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: هل سيكون هناك استمرارية للتنظيمات الدينية لتقابل الحاجات النفسية والدينية والاجتماعية لأعضاء هذا

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 235.

المجتمع الجديد؟. الحق أن الإنسان الحديث يبدو وكأنه يكون حياته وفقًا للسياق البيروقراطي فهو يجد أن ذاتيته قد تعرف أو تحدد في شكل أرقام، سواء التحق بمصرف، أو بوظيفة، أو بمكتب التأمينات الاجتماعية. وفي هذه الحالة نجد أن الإنسان يحاول أن يسعي لاكتشاف ذاته من خلال صفات كيفية، ويؤكد هذا من خلال طرق مميزة. فقد يلجأ إلى الدين والتنظيم الديني على أنه الملاذ الأخير الذي قد يحقق فيه اكتشاف الذات والتعبير عنها. أكثر من هذا، فإن وسائل الاتصال الحديثة قد ساعدت الأفراد المهتمين بالأمور الدينية على أن يكونوا على اتصال بالعالم كله، ومن ثم بكل الأشكال المختلفة من الأديان والتنظيمات الدينية. وهناك مظاهر واضحة تشير إلى أن كثير من التنظيمات الدينية القائمة فقط هي التي تحاول التداخل والتعايش مع الأشكال التنظيمية الجديدة، ولكن هناك تنظيمات جديدة كلية في سبيلها إلى الظهور [1].

خامسًا: تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر:

يتفق العلماء الاجتماعيون فيما بينهم على أن الأخلاقيات الطبقية والعمرية ترتبط بالطرق المختلفة التي ينظر بها إلى العالم. فكبار السن غالبًا ما يكونون في حالة من الرضا بالنسبة إلى كل ما يجري في العالم، وعلى العكس فإن الشباب غالبًا ما ينظرون نظرة مختلفة للأمور وذلك باعتبارهم أكثر تقبلًا للتغيرات الجديدة. أكثر من هذا، فإن أفراد الطبقة الوسطي ليس لديهم اهتمام كبير بالتفكك الاجتماعي، وانحراف الأحداث، ولذا نجدهم غير مكترثين بالقوي الاجتماعية وراء ذلك السلوك، كذلك، ليس لديهم فكرة واضحة عن الكيفية التي يمكن أن تسهم بها التنظيمات الدينية في معالجة مثل هذا النوع من السلوك، ورجال الدين الذين يهتمون يجعل تنظيماتهم «مناسبة» للعصر الحديث وذلك من خلال اشتراكهم في حل المشاكل الملحة في مجتمعاتهم وهذا يتطلب ديموقراطية كاملة في الهيآت الدينية، كذلك لا تتوقع من التنظيمات الدينية ذات المصادر المحدودة أن تقوم بما أخفق المجتمع الكبير في القيام به. وفي أحيان أخرى نجد أن التنظيمات الدينية أقل تقدمية

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., pp. 237-238 .

من المجتمع العلماني [1].

وهناك محاولات رائدة لخلق تنظيمات دينية أكثر توافقًا مع الحاجات الملحة للناس في المجتمعات الحديثة وتتميز هذه التنظيمات الجديدة بأن لها اتجاهًا معاديًا للبيروقراطية وتوجه دعوتها مباشرة إلى الشباب الذين يعدون مغتربين من وجهة نظر التنظيمات الدينية والسياسية القائمة. وتحاول هذه التنظيمات الجديدة أن تغالي في الإرضاء الشخصي والتعبير الذاتي ومشاركة الأفراد في جماعتهم الأولية وتهتم هذه التنظيمات بالمناطق المتخلفة وتوجه أنشطتها إلى حركات الهيبيز ومدمني المخدرات والساخطين على النظام وغيرهم، وهذه التنظيمات لا تهتم بأخطاء الناس ولكنها تحاول فهم سلوكهم، فالشعائر الحديثة ليست هي الوسيلة الوحيدة للمشاركة مع الجماعات الدينية فالموسيقي، خاصة موسيقي الجاز، والرقص، والرحلات، والحفلات كلها أشكال جديدة للتعبير الديني في المجتمع الغربي [2].

على أية حال، فإن هذه التنظيمات الجديدة تعكس المحيط الاجتماعي بدلًا من إدماجه. ولا يعني هذا أن التنظيمات الدينية لا تبذل من جانبها أي محاولات للتأثير في المجتمعات المحلية والقومية لتسير بها نحو الكمال الديني، بل على العكس من ذلك، فإننا نجد أن محور الوعظ الديني والأنشطة الاجتماعية التي تقوم بها هذه المنظمات الدينية تمثل كثيرًا من الجهد الذي يبذل في هذا المجال.

ولكن رغم هذا يبقي أمامنا سؤال عن مدي تأثير هذه الجهود في تعديل الوضع الاجتماعي. ويشير «لنسكي» إلى أنه على الرغم من أن هذه التنظيمات غير ناضجة، إلا أن الأفعال اليومية للعديد من أعضاء الجماعات الدينية تعكس تأثرًا بالغًا بهذه التنظيمات. ولكي نفهم طبيعة الجهد المبذول من التنظيمات الدينية في المجتمعات الحديثة فمن المفيد

---

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., P. 245.

(2) Broden, C., These Also Behene : A Shudy of Modern American Cullts and Minority Religions Movement. New York : Macmillan, 1949.

أن نختبر بعض الوسائل التي تعمل على خلق الضغوط الاجتماعية داخل التنظيمات الفردية. وتشير البحوث التي تمت في هذا المجال إلى أن هناك اتفاقًا في الآراء حول ارتباط التغيرات المتوقعة مع القيم الدينية، بينما نجد أن هناك نسبة كبيرة من الآراء الخاصة بالأفراد المسئولين عن الشئون المالية لوضع السياسات في التنظيمات الدينية ممن يعارضون أي تغيرات اجتماعية في المجتمع المحيط بها [1].

سادسًا: السلطة الدينية:

بغض النظر عن أصل الدين في المجتمع، غالبًا ما يتخذ الدين شكلًا بيروقراطيًا، ولا شك أن البيروقراطية الدينية تختلف من مجمع إلى آخر، ففي المجتمعات الغربية غالبًا ما ينظم الدين حول شكل هيراركي Hierarchy وهرمي. فلا سمكن مثلًا أن تتصور وجود استمرار الكاثوليكية الرومانية دون هذه الهيراركية. وفي المجتمعات غير الغربية لا نجد تنظيمات هيراركية رسمية على غرار النموذج الكاثوليكي، ولعل غياب هذه التنظيمات هو الذي منع الأديان من التطور من عصر إلى آخر. ففي الهندوسية على سبيل المثال، لا نجد أي مقارنة بما هو موجود في الكنيسة أو الملة. فالبيروقراطية بهذه الديانة ليست معقدة ولها الطابع المحلي، ومن ثم لم يتطور نسق رسمي للاتصال بين الوحدات المحلية لإقامة سياسة عامة تحاول الفضاء على الصراعات الخاصة بالعقيدة وتوحد ممارسة الشعائر. هذه الاختلافات، بطبيعة الحال، تعكس الطرق المختلفة التي من خلالها يتكامل الدين مع المجتمع وكذلك التنوع في بناء البيروقراطية في كل أنظمة المجتمع[2].

ويلاحظ «جلوك Glock» أن علماء الاجتماع لم يعطوا اهتمامًا كافيًا للتنظيمات الدينية على أساس من الدراسات المقارنة في الثقافات المختلفة ويلاحظ أن هناك الكثير من الدراسات حول التنظيم الديني في المسيحية بصفة خاصة. ولعل الكثير من الدراسات قد دار حول تفرقة «ترولتش Troeltsch» بين الفرقة والكنسية.

---

(1) Nottingham, E., K., Op. cit., PP. 249 - 252.

(2) Glock, C., « The Sociology of Religion » in Merton R. K. et al., (eds.), Sociology Today, Op. cit., Vol. I, p. 157.

على أية حال، هناك حاجة للعديد من الدراسات حول التطور البيروقراطي في مختلف الأديان. فالشكل البيروقراطي للنظم الدينية له علاقة، بلا شك، باللاهوت وشكل السلطة الممارسة على الأعضاء ومقدار التأثير الذب يمارس في السياسة العامة. وكما يعلق «جلوك»، هناك القليل من الدراسات السوسيولوجية التي تركز حول البيروقراطية الدينية. وليس هناك نظرية لتنظيم هذا التنوع الخاص بهذه الأشكال البيروقراطية في التنظيمات الدينية [1].

ولعل من أهم المسائل الخاصة بدراسة البيروقراطية الدينية هي العملية الخاصة بصناعة القرار، أي الطرق التي من خلالها تستطيع التنظيمات تكوين سياسة معينة وتحاول الاختيار من بين البدائل المتاحة. ولا شك أن هذا يقود إلى عديد من الأسئلة الأخرى حول كيفية تناسب هذه القرارات بالنسبة إلى الأعضاء، وكيف تتعامل البيروقراطية الدينية مع الضغوط الخاصة بتبني تفسيرات للكتب المقدسة تتناسب مع التغيرات السريعة في العالم الاجتماعي. ولا شك أن الإجابات المقارنة، والمنظمة لمثل هذه الأسئلة سوف توضح التفاعل بين اللاهوت وبناء البيروقراطية الدينية.

ولا شك أن مناقشة التنظيم الديني تقودنا بالضرورة إلى مناقشة مشكلة القيادة والسلطة الدينية. وهنا نواجه مرة أخرى مسائل مهمة مثل، ما الظروف التي تبرز فيها القيادة الدنية الملهمة (الكرزماتية)؟، وكيف تزدهر هذه القيادة؟ وكيف تضمحل، وما العملية الخاصة بتخصص الأدوار الدينية؟ وما السلطة الدينية التي تمارس في مختلف المجتمعات في مجالات معينة للحياة، وما نوع الناس الذي يمتثل لمثل هذه السلطة؟.

وبالرغم من أن هناك عديدًا من البيانات التاريخية حول القيادات الدينية في شكل سير ذاتية وفي تاريخ الكنائس وغير ذلك، فإن القليل من هذه البيانات ذو نفع لعالم الاجتماع أو للمعالجة المنظمة لهذه المسائل.

---

(1) Glock, C., « The Sociology of Religion » in Merton R. K. et al., (eds.), Sociology Today, Op. cit., Vol. I, p. 160.

سابعًا: الكارزما Charisma والسلطة الدينية:

لقد خصص «فيبر» جزءًا كبيرًا من أعماله لتوضيح دور «الكارزما» كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعي [1]. وكنقطة بداية، نقول إن «فيبر» ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات والتي تحدد بدورها سمات السلطة Authority وشرعية القوة التي تسمح بالتغير.

وأول هذه الأنساق، أو الاعتقادات- كما يذهب «فيبر»- هو السلطة التقليدية Traditional Authority والتي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد Sanctity of Tradition ونسق القيم القائم تحت هذه السلطة التقليدية يمكن أن ينظر إليه على أنه مقدس، ودائم ومفهوم، ولهذا فإن قوة الحاكم محكومة بالتقاليد Traditions التي تعطيها شرعيتها، ومن ثم فإنه بالرغم من أن التغير الاجتماعي يفرض أسس هذا النظام، فإنه ليس هناك مكان للاختيار الاجتماعي، أو التغير الاجتماعي.

أما عن القيم التي تشرع السلطة الكارزمية Charismatic Authority النموذج الثاني- تقوم، كما يذكر «فيبر»، على صفة خاصة لشخصية الفرد، ويفضلها يتميز من أقرانه العاديين ولهذا يعامل على أنه يملك قوي فوق طبيعية Supernatural أو فوق إنسانية Superhuman أو على الأقل قوي خاصة محددة أو صفات معينة. مثل هذه القوي أو الصفات ليست في متناول الشخص العادي، ولكن ينظر إليها على أنها مقدسة Divine أو قدوة، وعلى أساس هذه الصفات أو القوي، فإن الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر إليه على أنه قائد Leader[2].

والقيادة الكارزمية أو الملهمة، كما يذكر «فيبر»، لها سمتان أساسيتان، **أولًا**: فهي دعوة إلى العنصر غير العقلي Non – Rational في الطبيعة الإنسانية، وبمعني آخر فإن طاعة

---

(1) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., pp. 324- 423.

(2) Eisentadt, S. N. (ed.), Max Weber on Charisma and Institution Building : Selected Papers. (Chicago : University of Chicago Press, 1968), pp. 40- 65.

إتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس، وقائمة على أساس الكرامات Sign التي تثبت الموهبة الإلهية لديه. ولهذا فإن القائد الكرزمي يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه.

ثانيًا: تتسم الكرزما بكونها خارجة عن الطبيعة العادية، ولهذا فهي تعارض بشدة كلًا من السلطتين البيروقراطية والتقليدية ويمكن أن تعرف الكرزما على أنها تتسامي بالروتين Routine العادي وتضيف قيمًا «راديكالية» للحياة اليومية [1]، هاتان السمتان تجعلان من الكرزما كما يقول «فيبر» «القوة (الثورية) المتميزة في التاريخ»[2].

وتسنح الفرصة دائمًا لظهور الكرزما في حالات الضرورة والظروف القاهرة ولهذا فإن القائد الكرزمي «راديكالي» بطبيعته فهو يحاول دائمًا تحدي نسق القيم الثابت وذلك بمعالجة جوهر المشكلة. فالقائد الكرزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة، وغالبًا ما يقنع أتباعه بهدف جديد، ومن ثم فإنه عندما تدرك كرزمته His Charismatic في البناء الاجتماعي وفلسفة القيمة، فإنه من المتوقع أن يتصفا بالثورية ويؤكد «فيبر» أنه من أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمي جديد لإحداث التغير المجتمعي، فإن المصلحة المادية لا تكفي خلق أو تفسير ذلك. ما يحتاج إليه، كما يري «فيبر» هو قوة روحية Spiritual Force أو كرزمية دينية Religions Chrisma، وعند بروز الكرزما يكون هناك دائمًا دعوة Call لنشر قيم جديدة وإحساس برفض الماضي ووعد وأمل في المستقبل [3].

وقد يظهر الكرزما في كل ميادين الحياة الاجتماعية، الدينية، الأخلاقية، الفنية، العلمية، السياسية، الأدبية، العسكرية.... الخ [4].

---

(1) Friedalnd, W. H., « For a Sociological Concept of Charisma »., Social Forces, Vol, 43 (October, 1964), No. I, pp. 18- 26 : Shils, E., «Charisma, Order and Status », A. S. R., Vol, 30 (April, 1965), No. 2, pp. 199- 213.

(2) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., pp. 358- 359.

(3) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., pp. 358- 362.

(4) Ibid., P. 89.

ورسالة الكرزما، على أية حال، دائمًا قوة ثورية Revolutionary Force ذلك نظرًا إلى انشغالهم برفض القيم التقليدية والثورة على الروتين الثابت. وبهذا فإن الكرزما تحدث ثورة داخلية Internal Revolution، وذلك بإثارة الناس من الداخل وتأليف الأشياء طبقًا للإدارة الثورية الكرزمية [1]. ما دامت الكرزما بطبيعتها صفة استثنائية حيث لا يمكن تعليمها أو نقلها فإن سلطتها تصبح مصدرًا لصعوبات أعني- كيف يمكن لمثل هذه السلطة أن تستمر إذا ما حدث وأن اختفي قائدها الكرزماني؟ يذهب «فيبر» إلى أن هذه السلطة يعين لها فرد آخر، وذلك بوسائل متنوعة، مثل التمتع بصفات معينة، الثورية، فالقائد الجديد يعين كخليفة من القائد الأصلي، ويعين من التلاميذ أو الورثة [2]. وهذا ما يسميه «فيبر» بتعاقب الكرزما Charismatic Succession.

ولما كانت الكرزما تقف في معارضة للنظام التقليدي والبيروقراطي، فإن الترشيد Rationalization [3]، النموذج الثالث للسلطة، ليس أقل من كونه قوة ثورية من الكرزما. وبالرغم من أن هذه القوة العقلية تشارك إلى حد كبير مفهوم الكرزما في خصائصه، فإن هذا لا يعني أن العقلانية، ببساطة، استمرار للكرزما. وفي الحقيقة ينظر «فيبر» إلى العقلانية في عدة أشكال مختلفة، ووجد أنها ليست غائبة بصورة كلية عن أي نموذج من السلطة. «إن حقيقة الكرزما أنها عندما تأتي، تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتعطي قوة للتقاليد أو التنشئة الاجتماعية [4]. عندما تخفق الكرزما في تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية وعندما تخفق في مسايرة التغير أو تفتيت النظام القائم، عندئذ تفقد الكرزما «سمتها الطارئة Emergency Character» أو تكون قد فقدت عصبها Nerve الثوري. ولهذا يبرز الترشيد كاستجابة للمشاكل داخل النظام

(1) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., p. 237.
(2) Ibid., p. 77.
(3) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., p. 235.
(4) Gerth and Mills, (ed.), Op. cit., p. 235.

الكرزماتي القائم ويتحدد مع النسق القيمي المؤسس عليه. هذا «الإدماج» هو ما يسميه «فيبر» «تحول الكرزما Transformation of Charisma» [1].

وما يجب التركيز عليه هنا هو أنه عن طريق إعادة توجيه كل الاتجاهات بصورة شاملة، وكذلك كل جوانب الحياة، يغير القائد الملهم المجتمع من الداخل، ويحقق نفاذه إلى النظام القائم، بعد أن يكون قد تعرف تمامًا على كل الإمكانات أو الاحتمالات المتاحة في النسق الاجتماعي هذا النوع من التغير الاجتماعي- كما يذهب «فيبر»- متصل بالقائد الملهم والتزامه الذي له مفهومًا أخلاقيًا، ويقول «فيبر»: «إن هذه القاعدة كامنة أكثر، في مفهوم أن واجب هؤلاء الذين يدعون إلى رسالة كرزمية، أدرك صفتها (الأخلاقية) والعمل طبقًا لذلك [2]، والكرزما في أجل صورها- كما يري «فيبر»- عندما تكون دعوة إلى الالتزام بقيم جديدة وتحديث Modernization النسق الاجتماعي من خلال القيم. وهذا ما يفسر لنا لماذا أعطي «فيبر» أهمية كبري للواجبات الأخلاقية عند النبي Prophet كداعية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم[3].

(1) Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, Op. cit., pp. 363- 393 .
(2) Ibid., P. 359.
(3) Weber, M., Sociology of Religion, Op. cit., pp. 32-59, XXXIII.

- خاتمة:

حاولنا أن نبين في هذا الفصل كيف أن التنظيمات الدينية تظهر كنتيجة مصاحبة للتمايز الاجتماعي، وتقسيم العمل في المجتمع.

وهناك تنظيمات دينية معينة تنبع من الطريقة الدينية الخاصة بالقائد الديني وأتباعه. ولكن هذه التنظيمات تواجه عديدًا من المشاكل خاصة بعد وفاة القائد الكرزماتي نفسه، أو محاولة تغلب الروتين اليومي على الطابع الكرزماتي. ولقد حدد لنا O'dea عددًا من المشاكل التي تواجه التنظيم الديني وهي ما يطلق عليه المشاكل الخاصة بعملية التنظيم للدين، فعملية تنظيم الدين تحتوي على عملية أخرى هي تحديد الأدوار والأمكنة ونسق الخبرات الدنيوية والأخروية، كذلك فإن الدافع الخالص الذي يصاحب الحركة قد يصيبه الفتور بعد وفاة القائد الديني نفسه. ومن بين المشاكل التي تواجهها التنظيمات كذلك، غلبة الاهتمام بالأمور الدنيوية على حساب الجوانب الروحية. وهنا يمكن أن نتحدث عن الصعوبات التي تعترض التنظيمات الدينية في المجتمعات العلمانية الحديثة. فمعظم الأديان قد طورت أبنية بيروقراطية منذ الفترات الأولي لهذه الأديان وقد أصابت التأثيرات العلمانية الجوانب الثقافية في المجتمع بما في ذلك الثقافة الدينية نفسها، وأصبحت بطريقة أو بأخرى تحت تأثير الدعاوي العلمانية والمنظمات العقلانية الحديثة. وفي مواجهة هذا قد تلجأ التنظيمات الدينية إلى التوصل لحماية أوضاعها وعقائدها.

وإن كان «فيبر» لم يعط التنظيمات الدينية القدر الكافي من التحليل إلا أن الفصل يرجع إليه في أنه كان أول من وضع التفرقة بين «الفرقة»- الكنيسة. واستطاع «ترولتش» أن ينمي بالتفصيل هذه التفرقة. كذلك هناك علاقة بين التفرقة وبين التمييز الذي يتم بين صاحب الرسالة والنبي المثالي. فكل هذا، بلا شك، ألقي الضوء على دور القيادة الدينية في التغير الاجتماعي في الفترات التاريخية الماضية، وما صاحب ذلك من تكوين تنظيمات دينية تحمل تلك الصفات الكرزماتية. وتغيير التنظيمات الدينية من الموضوعات التي ركزت عليها الدراسات الدينية وخاصة فيما يتصل بمسائل معينة كالقيادة وأشكال

السلطة فيها.

وتكشف هذه الدراسات عن أن القيادة الدينية لم يعد لها هذه الأهمية في المجتمعات الحديثة، وذلك لتفتيت وظيفة القيادة إلى عديد من الوظائف والأدوار الفرعية داخل التنظيم الديني نفسه. وقد يفسر هذا أيضًا، كما بينا، بسيطرة السلطة التنظيمية العقلانية على السلطة الكرزماتية في المجتمع الحديث. على أية حال، فقد كان لهذا الفصل هدف محدود هو تحديد الخصائص البنائية للتنظيمات الدينية والمشكلات التي تواجهها، وأنماطها ودور القيادة الدينية بها.

❖❖❖❖❖

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

1- ابن حزم الظاهري، كتاب الفصل في الملل والنحل.

2- أبو الحسن الشعري، كتاب جمل المقالات.

3- أبو حيان التوحيدي، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة.

4- أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ط40، ترجمة فايز الصباغ، مؤسسة ترجمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2001.

5- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ط4، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة (مؤسسة ترجمان)، بيروت، 2001.

6- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 2005.

7- باستيد روجيه، مبادئ الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1951..

8- البغدادي، الفرق بين الفرق.

9- جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية- ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

10- جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

11- جون مارشال (موسعة علم الاجتماع)، مج (1)، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، ط2، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، 2007.

12- حس أحجيج، مغالطة ثنائية الدين / التدين في ضوء نظرية الممارسة المستلهمة من فلسفة فتفنشتاين المتأخرة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015.

13- الخشاب (أحمد)، الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، القاهرة الحديثة، 1970.

14- خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، بيروت، 1984.

15- دراز (محمد عبد الله)، الدين، ببحوث معهد دراسة تاريخ الأديان، بيروت: دار العلم، 1970.

16- دعوة الحق- حاجتنا لدراسة علم الاجتماع الديني، ع 39، وزارة الأوقاف، والشئون الإسلامية، الرباط،

At: http://www.habous.gov.map.p.152of9. .2013/9/25

17- زكريا الإبراهيمي، حول الدين في العلوم الاجتماعية، مؤسسة مؤمنون بلاد حدود، سم: دراسات وأبحاث 2013/9/30، الرباط، متاح على:

www.mominoun.com.

18- سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني (الإشكاليات والسياقات)، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2011.

19- سابينو أكوافيفا، إنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

20- سعدون محمود الساموك، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، (العقائد)، ط1، دار المناهج، عمان- الأردن، 2002.

21- سعدون محمود الساموك، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، (العقائد)، دار المناهج، عمان، الأردن، ط1، 2002.

22- السعودي، كتاب المقالات في أصول الديانات.

23- سلسلة محاضرات الأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، عام 1978- 1979.

24- شلبي (أحمد)، مقارنة الأديان (4 أجزاء)، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1966- 1967.

25- الشهرستاني، الملل والنحل.

26- الطويل (توفيق)، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة: مكتبة مصر، 1958.

27- العابد (محسن)، مدخل في تاريخ الأديان: تونس، دار الكتاب، سوسة، 1973.

28- عبد الله إدالكوس، الإنسان في فلسفة الدين، دراسة في الأسس التصورية، مؤسسة مؤمنون بلاد حود للدراسات والأبحاث، الرباط.

At: http://www.mouminoun.

29- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط2، رامتان، جدة، 1990.

30- عزمي طه السيد وآخرون، الثقافة الإسلامية: مفهومها ومصادرها، وخصائصها ومجالاتها، دار المناهج، الأردن، 1999.

31- عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

32- عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، ط5، دار الهدية، 2005.

33- علم اجتماع الدين: https://ar.wikipedia.org/wikl.1-13.

34- غروية (لويس)، قنواتي (ج) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام = المسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، 1957.

35- فخر الدين الرازي، اعتقادات المسلمين والمشركين.

36- فرج الله عبد الباري، موسوعة العقيدة والأديان، ج 14، (العقيدة الدينية نشأتها وتطورها)، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006.

37- فيورباخ، أصل الدين ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1191.

38- محمد عبد الفتاح المهدي، سيكولوجية الدين والتدين، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية (5)، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2002.

39- ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة المركز الثقافي العربي، الإمارات، ص 13- 16.

40- ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ط1، كلمة، المركز الثقافي العربي، ابو ظبي، 2009.

41- ناصر بن عبد الله القفازي وناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1992.

42- نبيل رمزي، علم اجتماع المعرفة، ط1، ج1، المدخل والمنظورات، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ب. ت.

43- نجلاء عبد الحميد راتب، مدخل إلى علم الاجتماع، قسم اجتماع، كلية الآداب، جامعة بنها (التعليم المفتوح)، متاح علي: www.pdpfactory.com.

44- النشار، (على سامي)، نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة، الإسكندرية، دار نشر الثقافة، 1939، ص 9.

45- نشر «ماكس ميللر عام 1850» كتابه عن علم الأساطير المقارن Comparative Mythology، وفي عام 1870 نشر كتابه الهام المقدمة لعلم الأديان The Introduction to the Science of Religions، وقد تابع ذلك بنشر محاضراته في سنة 1878 عن أصل ونمو الدين مع إشارة إيضاحية لأديان الهند.

46- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2003.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

47- Alan Aldridge (2000). Religion in the contemporary world: A Sociological Introduction. Cambridge: Pollty.

48- Allardt, E.,»Approaches in the Sociology of Religion», Tremendous Vol, 6. 1970.

49- Allpoert, G., Psychology, Psychiatry and Religion Mass: Andover Newton Bullttin, Vol. XLIV, 1952.

50- Allport, G., The Individual and His Religion, New York: Macmillan, 1950.

51- Badd S., Sociologist and Religion.

52- Barbara Jonees Denison, History, Time, Meaning, and Memory: Ideas for the Sociology of Religion., Reviewed by: Sasanne C. Monahan.

53- Barbara Jones Denison 2011, History, Time Meaning an Memory: Idess for the Sociology of Religion, Lelden, NLDBnll, pp. 267. Reviewed by: Sunsanne C. Mona Han at: http:www.sagepub.com.

54- Benson, P. H., Religion in Contemporary Culture, New York: Harper & Brothers, 1960.

55- Benton, M, (ed.) Anthropological Approach to the Study of Religion London: Tailstock Publications Limited, 1968.

56- Bergar, P., Luckman, T.,»The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge», Sociology and Social Research. Vol. 47 – (1953) No. 1.

57- Berger, Peter, L., The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company. Inc. 1969.

58- Beyan S. Turner, The Cambridge Dictionary of Sociology, Cambridge University Press, New York, 2006.

59- Bianchi, U., et. Al. Problems and Methods of the History of Religions, Leiden: E. J. Brill, 1972.

60- Bpuqquet, A., C., Comparaative Religion, A Outline London: Penguin Books, 1967.

61- Brayn S. Turner, Religion, 2006. Theory, Culture and Society (https://tes.Sagepub.com) SAGe Publlcations, London, Thousand Gaks, CA and New Delhi) Vol. 23 (2-3): 437- 455 DOI.

62- Broden, C., These Also Behene: A Shudy of Modern American Cullts and Minority Religions Movement. New York: Macmillan, 1949.

63- Bryan S Turner (ed.), Reviews. The many faces of Religion, by Elosia Martn, University of Brasilia, Brazll, in International Sociology Review of Books 26 (5) 575 – 684, Iss. Sage Pub.com.

64- Bryan S turner (ed.), The New Black Well Companion to the Sociology f Religion, Chichester: Wiley – Black Well, 2010, 712 pp.: is Bn, Reviewed by Eloisa Martin, University of Brasilla. Brazil. International Sociology Review of Books 26 (5) 675 – 684 (C) The Author(s) 2011 Reprints and permission: Sage pub. Co. Uk/ Journals Permissions. Iss. Sage pub. Co. Uk/ Journals Permissions iss. Sagepub. Com.

65- Bryans. Turner, The Cambridge Dictionary of Sociology, (2006), Combridge University Press, New York.

66- Budd, S., Sociologists and Religion, London: Collier Macmillan Publichers, 1973.

67- Burtt, E. A., Types of Religions Philosophy. New York, Harper, 1951.

68- DarrenE. Sherkat and Christopher G. Ellion Recent Development and Current Controversies in the Sociology of Eligion, In: Annual Review of Sociology, Vol. 25 (1999), pp. 363 – 394. at: http://www.jstor.rog/223509.

69- Davis, Kingsley, Human Society, New York: The Macmillan company, 1949.

70- Derroche, H., «Aeas & Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. Le Bras, Journal of Religion. Vol. XXXV (1955).

71- Donald A. Nielsen, How is History of Sociology of Religion Possible ?: Reflections on Roberto Ciprianl's Sociology of Religion, in International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 15, No. 4. Summer 2002. pp. 613 – 623. at: http://www.jstor.org/stable/20020139.

72- Donlelou J., «Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion», In Elide M., Kitagawa, J., (eds.).

73- Durkheim, E., Elementary Forms of Religions Life.

74- Dynes, R., R., «Toward The Sociology of Religion», Sociology and Social Research. Vol. 38 (March – April 1954) Bo. 4.

75- Eisentadt, S. N. (ed.), Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers. (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

76- Eliada, M., and Kitagawa. (eds.) The History of Religions: Essays in Methodology. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

77- Evans Pritchard, E., Nuer Religion Oxford Claredon Press 1956.

78- Evans Pritchard, E., Theories of Primitive Religion Oxford: At the Claredon Press, 1965.

79- Farber, M, The Foundation of Phenomenology. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

80- Finegan, J., The Archeology of World Religions, Princeton University Press, 1952.

81- Friedalnd, W. H., «For a Sociological Concept of Charisma»., Social Forces, Vol, 43 (October, 1964), No. I.

82- Frith, R, «Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion, Jurnal of the Royal Anthropolgical Institute. Vol. 89, 1959.

83- Games, W., The Varieties of Religions Experience. New York: Modern Library, 1937.

84- Geerter, C., The Religion of Java. Glencoe, III,: The Free Press, 1958.

85- George Ritzzer, The Black Well Encyclopedia of Sociology. Black Well Publishing L. td, Oxford, 2007.

86- Gerth, H. H., & Mills, Wright, C,m (Eds.), From Max Weber: Essay in Sociology.

87- Glock and Stark, R., Religion and Society in Tension.

88- Glock, C., «The Sociology of Religion» in Merton R. K. et al., (eds.), Sociology Today, Vol. I.

89- Goode W., J., Religion Among the Primitives, N.Y.: The Free Press, 1951.

90- Goody, J. «Religion & Ritual, The Definition and Problem», B. J. of S. Vol. 12. 1961.

91- Grace Davie (1994). Relision in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Oxford: Blackwell.

92- Greets, C., «Religion as a Cultural System» , in M., Barton (ed.) Anthropological Approach to the study of Religion.

93- Grensted, D., W., Psychology of Religion, New York: Oxford University Press, 1952.

94- Gualtieri, A., R., «What is Comparative Religion Comparing The Subject Matter of Religious Studies» , Journal for the Scientific Study of Religion. Vol VI (April 1967) No. 1.

95- Hammond, P., E., Religion in Social Context. Tradtion and Transition New York: Random House, 1969.

96- Herger, H., Luckmann, T.,Sociology of Religion and Sociology of Knowledge.

97- Hertzler, J., O., «Religions Institutions» Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948).

98- Hick, J, Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc, 1968.

99- Hill, M., A Sociology of Religion, New York, Basie Bools, Inc., 1973.

100- Hioydob, A. E., «History of Religion», in G. B. Smith. (ed). Religious Thought in the Last Quarter Century. Chicago: University of Chicago Press, 1927.

101- Horton, R., «A Definition of Religion and its Uses: Journal of Royal Anthropological Institute, Vol. 90. 1969.

102- Hoult T. F., The Sociology of Religion, New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1958.

103- Hugek, B. F. V. Essays and Addresses on Philosophy of Religion London: Dent 1949.

104- Hughes, E., «The Early and the Contemporary Study of Religion: Editorial Foreword, Sixteenth Anniversary Issue Pasrt II A. J. S. Vol. Lx May 1955» N. 6.

105- Hvidtfeldt, A., «History of Religion, Sociology and Sociology of Religion», Temens. Vol. 7. (1971).

106- James Backford (2003). Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

107- James K. Wellman, Jr., Katie E. Corcoran, 25 Jine 2013. Religion and Regional Culture: Embedding Religious Commitment Within Place, in Sociology of Religion, 2013, 74: 4 496520. Oxford University.

108- John D. Brewer, Sociology and Theology Reconsidered: Religion in Britain, History of the Huma Sciences, Vol. 20. No. 2. 2007, London, pp. 7-28. at: http://www.jstor.org.

109- Johnson, «On Church and Sect», A.S.R. Vol. 28 (August, 1963).

110- Johnson, B., «A Critical Apprasial of Church – Sect Typology», A.S.R. Vol. 22. (Feb. 1957).

111- Johnson, P., E., Psychology of Religion, New York b Abingdon, 1945.

112- Johnstone, R., L., Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion Englewood Cliffs. N. J.: Prenice Hall. Inc., 1975.

113- Jorden, L., H., Comparative Religion: its Genesis and Growth. T. and T. Clark, 1905.

114- Jose Casanova (1994). Public Religions in the Modern world. Chicago university press.

115- Khlifa M., K., Jewish and Islamic Contributions to the study of Religion. (Unpublished Ph. D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

116- Kitagaw. O., M., «The History of Religions in America», in Eliade, M. and Kitagawa, J., M., The History of Religions Essays in Methodology. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

117- Kitagawa, J., M., «Theology and the Science of Religion», Anglican Theological Review. Vol. XXXiX, No,1, 1957.

118- Kitagawa. J. M., the History of Religions b Essays on the problem of Understanding. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

119- Kristenson, B., The Meaning of Religion Trans. By J.B.G. Carman, The Hague, 1960.

120-Law in Economy and Society (Combridge Mass. Harvarf University Press, 1954).

121- Le Bras, G., «Roligious and Science of Religious» in J. Brothers (ed.).

122- Lenski, The Religions Factor.

123- Lepold Von Wiese and T. B., Becker, Systematic Sociology, N.Y: Wiley, 1932.

124- Lesils, C., Anthropology of Folk Religion. New York: Vintage Books, 1960.

125- Lewis H., D., and Stater, R., L., The Study of Religions: Mecting Points and Major Issues Baltimore: Peugain Book, 1966.

126- Lewis, H., D., and Stater, R..

127- Lowis, R., Primitive Religion, New York: Bont & Lweight, 1924.

128- Lowis. H., P., and Stater, R., L.

129- Malinowski, B., Magic, Science and Religion and other Essays. New York: Doubleday, 1940.

130- Mcpherson, T., The Philosophy of Religion London: H. Van Nostrand Company CTD. 1965.

131- Merton, R., K., Social Theory and Social Structure, Toward the Codification of Theory and Research, New York: The Free Press, 1957.

132- Moberg, L., O., The Church as a Social Institution Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall 1962.

133- Mora. Jose. Ferrater, Philosophy Today, New York, 1960.

134- Nadel, S., F., Nupe Religion Glencoe, III. Free Press. 1945.

135- Nancy T. Ammerman, 2014, 2013 paul Hanly Furfey Lecture Finding Religion in Every day Life, in Sociology of Religion 2014, 75: 2: 189 – 207. Oxford University Press.

136- Nelson. Beanjamin. «is the Sociology or Religion Possible A Reply to R. Ballah». Journal of the Scientific study of Religion Vol. 9. 1970. No. 2.

137- Neuser, J., (ed.) Religion in Antiquity: Essay in Memory of E. R. Good enough. Leiden: E. J., Brill, 1970.

138- Niebuhr, H., R., The Social Sources of Demonist rationalism, New York, Meridian, 1957.

139- Nottingham. E., K., Religion: A Socialogical View. New York: Randome House, 1971.

140- O'dea. T., F., «The Sociology of Religion Reconsidered» Sociology and Social Research, Vol. 31 (Fall 1970).

141- Origin and Growth of Religion as Ollustrated by the Religion of India.

142- Otto, R., The Ides of the Holy. Trans. By J. W. Harver. London: Oxford, 1946.

143- Parsons T., Religions Perspectives of College Teaching in Social Psychology, New Haven: Edward W. Hezen Foundation 1951.

144- Piular, T., «Religious Sociology and its Aims» , in J. Brothers (ed.).

145- Pobertson, R, The Sociological Interpretation of Religion.

146- Pruyser, P., «Some Trends in the Psychology of Religion Journal of Religion, Vol. 40, 1960.

147- Radin, P., Primitive Religion, Its Nature and Origin New York: Viking, 1957.

148- Reischaur, A., K., The Nature and Truth of the Great Religions Ruttland: C. E. Tuttle Co., 1966. p. 2.

149- Reiss, P., J., «Science and Religion in the Evolution of Sociological Association». Sociological Analysis Vol 31. (Fall 1970) No. 3.

150- Rhoades. D., H., «What Social Science has Done to Religion» , Numen Vol. IX, Jan. (1962).

151- Robertson, S., The Sociological Interpretation of Religion. New York: Schcken, 1972.

152- Robertt Wuthnow, General Concepts and Domain – specific concepts: An Argument about the study of Religion in Sociology, in Oxford Journal, Social Sciences, Sociology of Religion, (winter 2014), Volume 75, Issue 4, pp. 594 – 606. At: http;//www.jstor.org.

153- Scharf, B, R., The Sociological Study of Religion N. Y.,: Harper Torchbooks, 1970.

154- Schopes. Hans – Joachin, The Religion of Mankind Their Origin and Development, Trans. By R. and C. Winston New YYork: Douh – Leday. And Company. Inc., 1968.

155- Shils, E., «Charisma, Order and Status», A. S. R., Vol, 30 (April, 1965), No. 2.

156- Shneider, L., «The Sociology of Religion: Some Areas of Theoretical Potential», Sociological Analysis. Vol. 3 (fall 1970) No. 3.

157- Simmel, G., «A Coltribution to the Sociology of Religion». A.J.S. Vol. Lx Part 11 (May 1955) No. 60..

158- Simmel, G., Sociology of Religion Trans, by C. Rosenthal. New York: Philosophical Library, 1959.

159- Sluzzo, L., «Sociology of the Supernatural», American Catholic Sociological Review. Pp. 204 – 214.

160- Smart, N., The Phenomenon of Religion. New York: The Macmillan Press, LID, 1973.

161- Sociology of Religion, Trans. By E. Fishchoff, Introduction by T. Parsons: Beacon Press. 1963.

162- Spiro, M., E., «Religion and the Irrational is Symposium on New Approaches to the Study of Religion (Proceedings of the American Ethnological Society) 1964.

163- Stark, Werner, The Sociology of Religion: A Shudy of Christendom (Routledge and Kegan Paul. London: Vol. 1. Estatablished Religion (1966), Vol. 11. Sectarian Religion (1967) Vol. III. The Universal Church (1965). Vol. Types of Religions Man (1969).

164- Steve Broce (2002). God is Bead: Secularization in the west. Oxford: Blackwell.

165- Swanson Guy, E., The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs. Michigan: University of Michigan Press, 1960.

166- Talal Asad (1993). Genealogies of Rellgion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore. MD: Jons Hopkins University Press.

167- The Blackwell, Eneychopedia of Sociology 2009, op. cit, W. Howerth, what is Religion ?, International Journal of Ethics, Vol. 13. No. 2 (Jan., 1903).

168- Tilich, Pon, Systematic Theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, (3. Vol.).

169- Toynbee. A., An Histroian's Approach to Religion London: Oxford University Press, 1957.

170- Troektsch, E., The Social Teaching of Christian Church, (2Vols).

171- Van der Leeuw, G., Religion in Essence and Manifestation, Trans, J. E Turner New York: Harper & Row, 1963. (2 Vols).

172- Verijhof, P. H., «What is the Sociology of Religion», in J. Brothers, (ed.) Readings in Sociology of Religion Oxford: Pergamon Press, 1967.

173- Vernon, G., M., Sociology of Religion New York: McGraw-Hill, 1962.

174- Vogt, E., «Objectivity in Research in the Sociology of Religion», in J. Brothers (td.) Readings in the Saciology of Religion Oxford: Pergamon Press, 1967, pp. 115 – 125.

175- W. Howerth, What is Religion ? , International Journal of Ethics, Vol. 15. 13, No. 2 (Jan., 1903), The University of Chicago Press, From:

http//www.jostor.org/stable/2376451.

176- Wach, Joach, The Comparative Study of Religion (ed) by J.M. Kitagawa. New York Colombia University Press. 1958.

177- Webb, C., The Historical Element in Religion London: Allen and Unwin, 1935.

178- Weber, M., Sociology of Religion, XXXIII.

179- Weber, M., The Sociology of Religion, Trans. E. Fischoff, Boston: Beacon Press, 1963.

180- Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization.

181- Wilson, B., An Analysis of Sect Development, A. S. R., Vol, 24 (Feb. 1959).

182- Yinger, J. M., Religion in the Struggle for power, Durham N. C. Duke University Press, 1946.

183- Yinger, J. M., Religion, Society and Individual, The Macmillan Company, 1957.

184- Yinger, J. M., The Scientific Study of Religion London: The Macmillan Company, 1970.

185- Yinger, J., M., «The Present Status of the Sociology of Religion». in R. D. Krudten. The Sociology of Religion: An Anthology, New York: Appleton n- Coutury – Crafts, 1967.

186- Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, Press, 1957.

187- Yinger, J., Sociology Looks att Religion N. Y.,: The Macmillan Company. 1963.

188- Zahn, G., «The Commitment Dimention» , Sociological Analysis Vol. 31., (winter 1970) No., 4.

❖❖❖❖❖

محتويات الكتاب

محتويات الكتاب

المقدمة 7

الفصل الأول: تاريخ الأديان والعلوم الاجتماعية

أولًا: علم تاريخ الأديان (المدخل، المعني، المنهج): 13

أ- التطور التاريخي 13

ب- الأسباب التي أدت إلى دراسة الأديان 14

ثانيًا: علاقة العلوم الاجتماعية بدراسة الأديان: 16

أ- علم النفس والدين 16

ب- علم الاجتماع والدين 17

ج- الفلسفة والدين 17

د- الفينومينولوجيا والدين 19

ثالثًا: إسهامات المسلمين في مجال تاريخ الأديان 22

رابعًا: الفينومينولوجيا ومشكلة المنهجية في الدين 25

خامسًا: موقف الإسلام والمسلمين من منهجية تاريخ الأديان 31

الفصل الثاني: الدراسة العلمية للدين

- تمهيد 37

أولًا: علم الدين 38

ثانيًا: الدراسة العلمية للدين: 41

أ- التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين 41

ب- الدراسات الحديثة في الدين 44

ج- اعتبارات منهجية في دراسة الدين: مشكلة الموضوعية 55

د- مشكلة الفهم التكاملي للدين 57

هـ- مداخل دراسة الدين 59
ثالثًا: الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي: 62
أ- سوسيولوجية الظاهرة الدينية 62
ب- علم الاجتماع، الدين، علم الاجتماع الديني 66
ج- الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين 71
رابعًا: إمكانية وجود علم اجتماع ديني: 74
أ- اهتمام عالم الاجتماع بالدين 74
ب- المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين 78
ج- دعوي علم الاجتماع الديني..... 82
د- علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الأخرى 86
خامسًا: خاتمة 90

الفصل الثالث: تعريف الدين وقضايا النشأة والتطور

- تمهيد..... 95
أولًا: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين:..... 96
أ- تعريف الدين لغويًا 96
ب- التعريف الاصطلاحي للدين 100
ثانيًا: الدين والمفهومات ذات الصلة: 104
أ- التدين 104
ب- المعتقد 107
ج- الملة 108
د- الاتجاه الديني 109
هـ- اللاديني والعلمانية 110
ثالثًا: قصايا تصنيف الأديان والنشأة والتطور: 112

أ- تصنيف الأديان بين التعددية والتوحيد 112
ب- قضايا أصل الدين والنشأة والتطور 115
- تعقيب: نحو رؤية نقدية لنشأة الدين وتطوره 118

الفصل الرابع: علم الاجتماع الديني مجاله وتطوره عالميًا وعربيًا

- تمهيد 125
أولًا: علم الاجتماع الديني.. طبيعته وتطوره 126
ثانيًا: مجالات الدراسة الكلاسيكية والمعاصرة في علم الاجتماع الديني: 133
أ- مجالات الدراسة الكلاسيكية في علم الاجتماع الديني 133
ب- المجالات المعاصرة في علم الاجتماع الديني 134
ثالثًا: التوجهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني: 136
أ- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الكلاسيكي..... 137
ب- الاتجاهات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر 149

الفصل الخامس: القضايا الرئيسة في تحليل الدين

- تمهيد 157
أولًا: مشكلة التعريف 158
ثانيًا: جوانب التدين 165
ثالثًا: مشكلة التفسير 168
رابعًا: تأثير الأنثروبولوجيا في النظريات السوسيولوجية المفسرة للدين: 172
أ- تمهيد 172
ب- تأثير نظريات التطور 173
ج- تأثير النظرية الوظيفية..... 175
د- خاتمة 180
- خاتمة: الدين والحالة الإنسانية..... 182

الفصل السادس: التنظيم والسلطة الدينية

- تمهيد 187
أولًا: المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني 188
ثانيًا: الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني 192
ثالثًا: أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات 195
رابعًا: العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات 199
خامسًا: تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر 202
سادسًا: السلطة الدينية 204
سابعًا: الكارزما Charisma والسلطة الدينية 206
- خاتمة 210
* **قائمة المراجع** 213
* **محتويات الكتاب** 235

❖❖❖❖❖

تمت الطباعة في مطابع

مكتبة الكون

alkonbook@gmail.com
00201553004878