المناهج الاجتماعية في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة

د. أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

تتميز المناهج الاجتماعية في دراسة الدين عن المناهج الأخرى التي تقوم على دراسته، بأن هذه المناهج تركز على التفاعل المتبادل بين الدين والمجتمع، والافتراض الأساسي لوجهة نظر علم الاجتماع يتمثل في التركيز على البنية الاجتماعية، وعلى بناء الخبرة الإنسانية والثقافة التي تشمل الدين. والموضوعات والممارسات والمعرفة والمؤسسات والأنظمة في العالم الاجتماعي ينظر إليها عند علماء الاجتماع على أساس أنها منتج للتفاعل الإنساني المتبادل والأنظمة أو المؤسسات الاجتماعية، والدين أحد صور النظام الاجتماعي، كما أن الآلهة والشعائر والقيم والاعتقاد الديني والسلوك، هذه تصبح لدى علماء الاجتماع موضوعًا لقوى أخرى أكثر قوة في العالم الاجتماعي، وهنا يفحص علماء الاجتماع الممارسات الدينية للتدليل على صلاتها المتبادلة بالمؤسسات والبنى والأيديولوجيات والطبقة والجماعة المتميزة التي يتكون منها المجتمع(1).

ويؤكد الباحثون في علم الاجتماع على أن دراسة الظاهرة الدينية في غاية الأهمية، وذلك لأهمية الدين في فهم المجتمع الإنساني، وفي الحقيقة فإن الدراسة الاجتماعية للدين، هي جزء من الدراسة الاجتماعية لتطورات وتحولات الوعي

(*). أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة، ورئيس قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد.

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", Edited by Peter Connolly, Continuum, London, 2004, p, 193.

الإنساني، وذلك مهم اليوم أكثر من أي وقت مضى[1].

ومن المعروف أن المقاربة الاجتماعية في دراسة الدين، قد تجذرت في عقلانية القرن التاسع عشر أو الوضعية التي وضعت الدين موضع النقاش والتساؤل، ورفضت الأفكار الدينية على أساس أنها وهم أو أخدوعة وغير عقلانية، وعقيمة في المجتمع الحديث، الذي يكون فيه العلم أسلوبًا لفهم الحقيقة المهيمنة، على حين أن الأفكار الدينية سوف تضمر وتموت في وجه المفاهيم الفائقة للعلم وتفسيراته، ولقد فهم هؤلاء المفكرون الدين باعتباره ظاهرة طبيعية، يجب دراستها دراسة علمية موضوعية، وتفسر مثل أي ظاهرة طبيعية أخرى[2].

وعلى أية حال فإن علم الاجتماع الديني يفحص الدين هنا من خلال ثلاثة مجالات مختلفة:

١ــ الأول، وهو الأكثر أهمية في هذا الصدد، ما يتصل بنظريات الدين، وهذه النظريات تشترك مع بعضها في بعض النواحي منذ النظرية الوظيفية عند دوركهايم وفيبر، مركزة على الوجهات المختلفة للسلوك الاجتماعي الإنساني، والمجموعة الأولى من هذه النظريات وظيفية تنظر إلى الدين على أساس أنه مؤسسة اجتماعية، وجدت لتسد حاجات فردية أو اجتماعية.

٢ــ والثانية، تركز على دور الدين في علاقته بالمعنى وصلاحية الأنظمة المعرفية.

---

(1) See, Thomas F. O'Dea, ''the Sociology of Religion Reconsidered'' in'' Sociological Analysis'', Vol. 31, No. 3 (Autumn, 1970), pp. 145, J. Milton Yinger, '' Present Status of the Sociology of Religion'' in '' The Journal of Religion'', Vol. 31, No. 3 (Jul., 1951), p. 194, Prentiss L. Pemberton, '' Sociology of Religion'' in '' Journal of Bible and Religion'', Vol. 17, No. 1 (Jan., 1949), pp. 35-40.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, London and New York, 1995, p. 1.

٣ــ والأخيرة، نظرية الاختيار العقلاني، وتشمل العناصر الوظيفية، التي تركز على عمليات التغير الاجتماعي في المكافأة والتكاليف على أنها أساس للدين والأشكال الأخرى للفعل الاجتماعي[١]. وهو ما سوف يتناوله هذا البحث في جانب من جوانبه على نحو مفصل.

ومن الملاحظ هنا أن بعض الدارسين يشيرون إلى مسألة الغياب التاريخي للدين من المجال الأساسي للعلوم الاجتماعية، وذلك على الرغم من أن دراسة الدين وتغير وظيفته في المجتمعات الصناعية، كان العامل الأساسي في نشأة علم الاجتماع، على أساس أنه حقل أكاديمي منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى مرحلة متأخرة منه[٢].

أيضًا فإن علماء الاجتماع يتجهون إلى دراسة الجماعية الدينية، على أساس أنها وحدات مصغرة للمجتمع، تلك التي يمكن للنماذج والعمليات الاجتماعية أن تقوم بملاحظتها، بسبب سمتها التى ترافق المجتمعات الدينية، مثل الملل والحركات الدينية الجديدة والأديرة. إن نقد المنظور الاجتماعي للدين يناقش ذلك التركيز على البناء الاجتماعي، والتفاعل المتبادل يفسد الإدراك الصحيح للطبيعة المتميزة لقوة الاعتقادات الدينية وطبيعتها المتميزة والشعائر، وعلى نحو خاص ما يتصل بمقولات التعالي والقداسة، ومعظم علماء الاجتماع يسلمون بأن علم الاجتماع يحتوي في داخله على وجهة غير دينية[٣].

والمقاربة الاجتماعية في دراسة الدين تتضمن مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، ذلك أن معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يفهمون الدين على أنه مؤسسة

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, The Johns Hopkins University Press, 2003, p. 73..

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002), pp. 386.

(3) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 193.

اجتماعية تطورت مرتبطة بتركيبها الاجتماعي، وبالتالي فإن الدين مثل أي شكل للمعرفة بناء اجتماعي، ويمكن أن يفهم فحسب في علاقته ببيئة المجتمع؛ وهذا يقتضي ضمناً أن الدين لا يجب أن يفهم باعتباره شيئًا ما فريدًا فذًا، بمعنى أنه جوهري وكوني ومعزول عن بيئته الاجتماعية المخصوصة، وبهذا المعنى فإن معظم علماء اجتماع الدين، يمكن لهم أن يتميزوا نظريًا عن علماء النفس الدينيين وعن الظاهرتيين الدينيين، الذين تأتي مناقشاتهم من فهم أكثر جوهرية. ومن هنا فإن المقاربة التركيبية تقترح أن الدين يجب أن يفهم باستخدام النظريات الملائمة للأنظمة الاجتماعية في الاعتقادات والممارسات، إضافة إلى علاقته بالمؤسسات الأخرى في الاعتقادات والممارسات[1]. وهو ما سوف يتم تناوله على نحو تفصيلي في ثنايا هذا البحث من خلال المناهج الاجتماعية المختلفة في دراسة الدين.

ويركز **Berger** على ما يسميه بمنهجية الإلحاد، وهذه المقاربة تنظر إلى الدين على افتراض أنه منتج إنساني، ويمكن أن يفسر بنفس أنواع التفسيرات التي تقدم للأشكال الاجتماعية الأخرى، والسلوك الفردي، وذلك من خلال استخدام العلوم الاجتماعية المناسبة[2].

وتلك هي المقاربة المنهجية الثانية، والتي يشترك فيها معظم علماء الاجتماع، وهي المقاربة الإلحادية أو اللاأدرية الشكية، وهذا المنهج يشير إلى أنه من أجل التحليل الاجتماعي فإن أي إدعاء بخصوص المنزلة الإلهية أو فوق الطبيعية للدين أو الموضوعات الدينية يجب أن يوضع جانبًا، وأن الأصل الاجتماعي أو الإنساني هو الذي يجب التأكيد عليه. إن هذا الإدعاء الذي صنعه المؤمنون أنفسهم حول منزلة دينهم أو موضوعاتهم الدينية، يجب أن يفهم باعتباره معلومات يجب دراستها على

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 74.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.2.

الأحرى من أن تكون عبارة ذات سلطة حول طبيعة الموضوع الذي يكون تحت الدراسة، فالتحليل يجب عليه أن يؤكد أن موضوع الدراسة اجتماعي على الأحرى من أن يكون منتجًا إلهيًا، فالدين يجب أن يفهم وأن يحلل في عبارات المقاربات المستخدمة في فهم أي مؤسسة إنسانية، وبعضهم يقرر أن منهجية الإلحاد عند العديد من علماء الاجتماع الدين على انها إلحاد جوهري أساسي، وبالفعل فإن العديد من علماء الاجتماع لديهم نظرة عدائية تجاه الدين، ويستخدمون نماذج تطورية مختلفة لبيان أن الدين مرحلة للفهم الإنساني، لا يمكن لها ان تقف أمام تحديات العلم والتحديث(١).

إن القيم الدينية والسلطة والسرديات والممارسات غالبًا تستأصل من جذورها في المجتمعات المعاصرة مباشرة، لكي يحل محلها الرؤية الاجتماعية للنظام الاجتماعي، والانحراف بالتفسيرات الاجتماعية للسبب والمسبب في السلوك البشري والبناءات الاجتماعية لتوجهات وقوى المجتمع، والتي إما أن تكون مشجعة على الترقي الإنساني أو معوقة له. أيضًا فإن علم الاجتماع يفضح زيف النزعة المتصلة بالروايات الشعبية للعالم الاجتماعي، والتي تكون مدمرة خصوصًا عندما تستخدم في الدين، وفي حين ينسب التراث الديني الوجود التام والسكون في وسط المعاناة إلي النعمة الإلهية، فإن الممارسة الاجتماعية نوع لمنهجية الإلحاد في صلتها بالمتعالي(٢).

وهنا يكون من الضروري فهم تطور المجتمع الإنساني وثقافته، وذلك من أجل فهم الطبيعة الإنسانية ذاتها، وبسبب أن الأفكار الدينية في المجتمعات السابقة أو الماضية، كانت على نحو شامل ممتد رؤية بالعالم بالكامل، ونظام القيم، ولم تكن مملكة خاصة مصاحبة في الوجود، بجوار المفاهيم الأرضية الدنيوية على النحو

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 74.
(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 194.

الموجود في حالة العالم المعاصر، وعلى النحو الذي أشار إليه ماكس فيبر من المجتمعات الماضية أو السابقة كانت تعيش في حديقة السحر، على حين أن المجتمع الحديث يشاهد عبر عالم محرر من السحر[1].

وبدلًا من السؤال: هل الله تعالى موجود؟ فإن المقاربات الاجتماعية للسلوك الديني، مع مثل هذه الأسئلة تتبع ما يلي: ما هي سمات الاعتقاد الديني أو الشعيرة الدينية التي تقوي في الظروف الحياتية المخصوصة، وتقوم بتقديم الدعم، ولماذا؟ وما هي العلاقة بين البيئة الاجتماعية والاعتقادات حول الله تعالى أو الآلهة؟ وما هو التأثير الذي تقوم به التفسيرات الدينية للمعاناة على المحاولات الاجتماعية لتحسين المعاناة؟ إن عالم الاجتماع بوصفه عالم اجتماع لا يجعل محور اهتمامه الموجودات المتعالية وراء العالم التجريبي، ولكنه على الأحرى يركز على العمليات الجوهرية الملازمة والتي يكون بها المتعالي منظمًا للسلوك الإنساني[2].

إن النقد هنا يناقش التركيز الاجتماعي على التلازم الذاتي بالنسبة إلى استثناء المتعالي أو المنهجية الإلحادية التي تتضمن محاولة تنظيم المجتمع على أساس سام رفيع محددة له في النظرية الاجتماعية والعالم الاجتماعي. وعلى أية حال فإن الدراسة الاجتماعية للدين تركز الانتباه ليس فحسب على أن الاعتقادات الدينية والمجتمعات تعتمد على القوى الاجتماعية وعملياتها، ولكن أيضًا على القوى التوليدية للمؤسسة الدينية والعقيدة في العالم الاجتماعي، والتحديد المتميز لعوالم الحياة التي تمثلها المجتمعات الدينية، تلك التي تتمثل في المجتمعات البدائية والحديثة. وعلى نحو أبعد من ذلك فإن علماء الدين أو المتدينين أنفسهم في حال ازدياد، وعلماء الدين أنفسهم يثقون بالتفسيرات الاجتماعية، وشروح نشأة وسقوط النظم الدينية

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.2.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 194.

المختلفة في العالم الحديث، وكذلك العالم الحديث المتأخر والنحل الصغيرة والحركات الدينية الجديدة التي تبحث على نحو متزايد عن شرعية الحرية الدينية التي يمارسونها، استجابة للهجوم على تمامية واستقامة أنشطتهم(١).

وعلى أية فإنه من الملاحظ أنه قد حدث غياب للدراسة العلمية للدين في مجال العلوم الاجتماعية في القرن العشرين، سواء كان ذلك نتيجة للنزعة العلمانية أو الرؤية الوضعية التي أدخلت انحيازًا ضد الدين، سواء على مستوى البحث العلمي أو على مستوى الاهتمام به في أقسام العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية، على أساس أن الدين يتضمن التعالي، والحقائق غير الإمبريقية في حياة الناس، وغير علمي، وبالتالي فهم على أنه خارج مجال الموضوعية، ومن هنا نظر البعض إلى أن الدراسة العلمية للدين عبارة عن دراسة لنقيضين(٢).

وفيما يتصل بعلم الاجتماع في العالم العربي، فإنه يلاحظ أن عددًا كبيرًا من الدارسين تلقوا تدريبهم الأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد انعكس ذلك على تناولهم لقضايا علم الاجتماع في العالم العربي، وإن كانت هناك سمتهم الخاصة بهم في تناول مشكلات المجتمع العربي في العصر الحديث، وهناك في السنوات الأخيرة تركيزًا على الحركات الاجتماعية الإسلامية، وهناك نوعان من الدراسة الخاصة بعلم الاجتماع: من الداخل أو من الخارج، ومن الملاحظ أن دراسة علم الاجتماع كان تركيزها على الداخل، بمعنى أنها دراسة تقدم البصائر والمعاني الداخلية والأبعاد الذاتية، التي غالبًا ما تهمل عند من يقومون بدراسة العالم الإسلامي من الخارج اجتماعيًا، ومن هنا فهم أهليون أو فطريون محليون في الدراسة الاجتماعية، ومعنى ذلك أنهم يدرسون قضايا المجتمع الذي يعيشون فيه بأساليب

---

(1) Ibid, p, 194.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences', pp. 388.

تختلف عن تلك الأساليب التي يدرس بها الأوربيون العالم الإسلامي، الذي يركزون فيه على دراسته من الخارج فحسب[1].

ومن الملاحظ هنا أن علم الاجتماع في العالم الإسلامي، قد اعتمد على علم الاجتماع الغربي اعتمادًا كاملًا في المفاهيم والنماذج، وهو الأمر الذي دفع البعض إلى الدعوة إلى نزع النموذج الاستعماري عن علم الاجتماع. ومن المسائل المهمة هنا أن العديد من علماء الاجتماع في العالم الإسلامي، يتناولون في بحوثهم العلمية مسألة العمل على تأييد فكرة القومية العربية والوحدة العربية، ويؤكدون على الحاجة إلى علم اجتماع عربي، وأغلبهم يؤمنون بالعلمانية وبالنظرة العلمانية إلى علم الاجتماع، حتى عندما يحاولون تجاوز هذه النظرة الأخيرة، وهؤلاء يمثلون في الحقيقة أغلب علماء الاجتماع في العالم الإسلامي، ولكن هذا لا يعني غياب الاتجاه الآخر الذي يدعو إلى رفض أسس العلمانية، ويشير إلى ضرورة العودة إلى القيم الإسلامية، على أساس أن أي أساس نظري لا بد أن يعكس البيئة المحلية الأهلية، ومن هنا تأتي الدعوة إلى علم اجتماع عربي أو إسلامي، يركز على الجانب المحلي في أبعاده النظرية والمنهجية، وأوليات موضوعات الدراسة، وهو أمر ركز عليه علماء الاجتماع في إفريقيا وبلدان العالم الثالث، ومن الملاحظ هنا أيضًا أن هذا التركيز اعتمد على التكييف الأيديولوجي المفضل لدى هؤلاء[2]. وهو الأمر الذي سوف يتناوله هذا البحث بعد ذلك عند الحديث عن الإسلام في كتابات علماء الاجتماع العرب.

١- مفهوم الدين في علم الاجتماع الديني.

تتعدد التعريفات التي يقدمها علم الاجتماع الديني في الغرب للدين، وهذه

---

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annual Review of Sociology'', Vol. 12 (1986), p. 374..

(2) Ibid, p. 383.

التعريفات لا يتفق بعضها مع البعض الآخر، ومن هنا فإن بعض علماء الاجتماع يذهبون إلى القول بعدم تعريف الدين، على أساس أنه من الأفضل عدم محاولة تعريف ما يفحص في البداية، وإنما يكون ذلك بعد الفحص الشامل لموضوع الدين من جميع جهاته، وعلى سبيل المثال فإن ماكس فيبر يقل في الجملة الافتتاحية في عمله الأساسي الكبير من أهمية تقديم تعريف للدين، موضحًا أن هذا يمكن فحسب في خاتمة دراساته. وهناك أيضًا الأنثربولوجي **S.F. Nadel** في دراسته عن الاعتقادات الدينية والممارسات لدى شعب غرب أفريقيا، في تعليقه على أنه إذا كان عالم الأشياء محددًا، فإنه تبقى هناك منطقة غير محددة، ومن الصعب فيها إيجاد خط تقسيم بين ما هو ديني وما هو ليس كذلك، ومن هنا فهو يقترح القيام بوصف لكل الأشياء التي تحمل على الدين، وعدم ترك أي شيء منها خارجًا[1].

وعلى أية حال فإن هناك الكثير من الارتباك والتشوش في مفهوم الدين، ويبدو أن هذا لم ينشأ من المناهج الاجتماعية عند علماء الاجتماع، ولكن من تصوراتهم المسبقة سلفًا عن التقاليد والأعراف اللاهوتية. ولقد حاول **Alfred Bertholet** أن يوضح أن التناقض أو الصراع حول مفهوم الدين، يعود إلى مقاربتين أو مدرستين متعارضتين في التفكير في طبيعة الدين: فهناك من يؤكد على أن الله تعالى جوهر موضوعي، وهناك من ينظر إلى الدين على أنه وجهة للحياة النفسية العقلية للإنسان. ولدى كل من هاتين المقاربتين على النحو الذي ينبغي ملاحظته تصورات مسبقة سلفًا: أفكار غير اجتماعية عن مفهوم الدين، وكل واحدة منهما ترتكز على أصول أخرى غير اجتماعية[2].

---

(1) See, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), pp. 754-755, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.11.

(2) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion' in 'the

وعند محاولة تعريف الدين في الثقافة الغربية، فإن هناك على نحو دائم شيئًا ما يولد في العقل، يتمثل في أن هؤلاء المفكرين لا يتجردون على نحو دائم من ميولهم النظرية وأغراضهم، وبعبارة أخرى فإن ما يفكر فيه هؤلاء المنظرون في تعريف الدين، غالبًا ما يعتمد على التفسير المفضل لديهم، فهم لا يبحثون على نحو دائم إلى تبسيط تخوم عالم الفحص، ولكنهم يدخلون في التعريف بعض الاشياء التي تدعم تفسيراتهم النظرية[1].

ويحاول بعض الباحثين أن يحدد تعريف الدين من خلال مجموعة من المحددات أو الخصائص، والتي تهدف إلى تحديد السمات المميزة للدين، وذلك من خلال أثره في قيمة الخبرة الشخصية للباحث أو من خلال البسمات المحددة للظاهرة الدينية في الغرب، أو فحص المعلومات التي ينظر إليها على أنها دينية في الأنظمة الدينية المعروفة مثل المسيحية واليهودية والإسلام والهندوسية والبوذية، بالإضافة إلى القيام بفحص العديد من التعريفات التي قدمت للدين. وهناك أمر آخر يتصل بالدين أو بما هو ديني، فالدين لا يمكن أن يحدد بأي نوع من السلوك العلني أو بأي نظام محدد من الموضوعات، فجوهر الدين لا يمكن أن يوجد في أي نوع محدد من النظام أو المؤسسة أو الرمز أو البيئة أو الموضوع المادي، فالدين وجهة للكينونات على الأحرى من أن يكون كينونة في حقيقته، وهنا تأتي الإشارة إلى أن استخدام كلمة " ديني" أكثر دقة من استخدام كلمة " دين". وإضافة أيضًا إلى معيار التفكير أو الشعور أو الإرادة، فهناك من يركز على الاعتقاد، وهناك من يركز على المعرفة، وهناك من يركز على الشعور، وهناك أيضًا معيار الاستمداد مما هو نهائي والذي يعد

American Catholic Sociological Review, Vol. 12, No. 3 (Oct., 1951), pp. 148-149.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.12.

المصدر الأساسي للحياة، وهنا يأتي تعريف الدين من خلال الوظيفة التي يقوم بهـا، وكذلك معيار ما وراء البرهان الإمبريقي، وأهمية الأسمى والأعلى، وهذه السمات الثلاث الأخيرة جوهرية، وأخيرًا تأتي دراسة فئات التدين وأصنافه، وهـذه الأمـور كلها ضرورية في تحديد طبيعة الدين[1].

والشيء الغريب الذي يستدعي الانتباه هنا في المجال الاجتماعي لمفهوم الدين، أن هناك العديد من علماء الاجتماع الذين يتركون الله تعالى (أو الآلهـة) بعيـدًا عـن تعريفهم للدين، ويجعلون الدين علاقة طبيعية محضة، على النحو الـذي فعلـه الآب **Murray**: إن بدء الدين ونهايته مع الإنسان مفهوم باطل تمامًا للدين، وبالجملة فقـد أشار الأستاذ **Ellwood** الذي كان ممثلًا لعدد من علماء الاجتماع إلى مفهومهم للدين، الذي لم يجدوا فيه مكانًا لله تعالى (أو الآلهة) في تعريفاتهم للدين[2].

ولقد كان النقاش خلال القرن التاسع عشر بين الأنثربولوجيين وعلماء الاجتمـاع على بعض المسائل المركزية التي تتضمن تعريف الدين، والمساهمة المبكـرة هنـا قدمها **Edward Tylor** الذي اقترح ما يمكن أن يسمى بالحد الأدنـى فـي تعريـف الدين: الاعتقاد في الموجودات الروحية، وهذا التعريف مرتبط بتفسيره لأصـول التفكير في الدين، الذي يشير إلى الأرواحية: الاعتقاد بأن كل الاشياء عضوية وغير عضوية، تحتوي على نفس أو روح تعطيها سماتها المخصوصة وطبيعتها، ولقد كان هذا التعريف موضوعًا للنقد لدى أولئك الذين اعترضوا على تأكيـد **Tylor** وغيـره على الفكر والعقل في تفسير أصول الدين، والذين يعتقدون ان الانفعالات والعواطف توضع في قلب الدين، ولقد ركز **Marett** اعتراضه على التأكيد على " الموجودات"؛

---

(1) See, J. Paul Williams and Horace L. Friess, '' The Nature of Religion'' in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 2, No. 1 (Autumn, 1962), pp. 3-17..

(2) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 149.

بسبب أنه يعتقد أن جوهر الدين يوضع في خبرة الخفي أو السري والقوى السحرية، أو تلك القوى التي ترتبط بالعواطف العميقة والمتضاربة للخوف أو الرهبة تجاه شيء مقدس أو مكتنف بالأسرار: الخوف والاحترام. إنها خبرة قوة المفاهيم المسبقة للروح أو الألوهية. والآخرون أيضًا لم يكونوا سعداء بوجهة نظر تايلور في تعريف الدين، وتقريبًا في تركيزه على الاعتقادات، مشيرين إلى أنه تجاهل الممارسة، التي تكون أكثر أهمية من الاعتقادات، وشكل جوهر الدين. ولقد أشار دوركهايم على سبيل المثال إلى أن الاعتقاد في الموجودات الروحية، يستلزم الاعتقاد في الموجودات فوق الطبيعية، ولكن بعض أنظمة الاعتقاد التي تعرف على جهة العموم بأنها أديان، لا توجد فيها هذه المفاهيم، ولقد كانت النقطة المركزية لدى دوركهايم في تعريفه للدين هي التمييز بين المقدس والمدنس، فالدين على حد تعريفه نظام موحد للاعتقادات والممارسات تتصل بالأشياء المقدسة، والأشياء التي تكون ممنوعة أو محظورة، تلك الاعتقادات والممارسات التي تتوحد في مجتمع أخلاقي واحد، تدعى كنيسة، لكل أولئك الذين يلتزمون بالولاء لها[1]، وعلى أية حال فإن مفهوم الدين عند دوركهايم يتحدد من خلال فكرة الطوطم عنده، والتي تعد الشكل الأكثر أولية عنده[2].

ومن الواضح هنا أن الذين يقبلون فكرة أن علم الاجتماع علم إمبريقي متميز عن الفلسفة الاجتماعية واللاهوت الاجتماعي مخيبون للآمال في تلك المقاربة التي تم

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.12, p, 45-48, Charles A. Ellwood, '' The Social Function of Religion'' in '' The American Journal of Sociology'', Vol. 19, No. 3 (Nov., 1913), pp. 293, Robbert R. Marett, "The Tabu-Mana fomula as a minimum definition of religion" in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V.,. (1973), pp, 258- 263, Marco Orrù and Amy Wang, '' Durkheim, Religion, and Buddhism'' in ''Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 31, No. 1 (Mar., 1992), pp. 47-61

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 16.

تناول الدين بها في كتابات عدد من علماء الاجتماع في هذا المجال، والسبب في ذلك موجود في مقاربتهم للموضوع ــ الذات، والأسلوب الذي يقحمون به فلسفتهم ولاهوتهم في علم الاجتماع لديهم، دون إدراك ضروري لهذا التمييز، فهؤلاء الكتاب يسمحون بإمكانية أن الدين ربما تكون له حقيقة أصول إلهية أو عناصر فوق طبيعية، تقودهم إلى تقرير اعتقاداتهم اللاهوتية والفلسفية، على أساس أنها حقائق اجتماعية مقبولة[1].

فهناك من الكتاب من يمزجون بين الحقائق وعقائدهم الشخصية في تعريفهم للدين: إن رد الفعل الأولي عادة عند التفكير في مصطلح الدين هو القوى التي تنسب إلى الآلهة أو إلى الموجودات فوق الطبيعية، وعلاقة الإنسان بمثل هذه القوى. أيضًا فإنه يتضمن أية معرفة للإنسان بالله تعالى أو الآلهة أو قوى فوق طبيعية أخرى، وأفعاله في الحصول على رضاهم أو تجنب عداوتهم، وتأثير هذه العلاقات المدركة على تحكم الإنسان في سلوكه باعتباره فردًا أو عضوًا في جماعة[2].

وهنا فإنه لدى صاحب هذه الوجهة فإن الدين يعتمد على الإنسان فحسب، وهناك القليل أو لا متسع أو مكان لما فوق الطبيعة، وذلك يكون لديه على المستوى الاجتماعي واللاهوتي، ولكن من الواضح أن الأسلوب الذي يسلكه علماء الاجتماع المعاصرين، يتمثل في إدخالهم عنوة لعقائدهم اللاهوتية في علم الاجتماع، وهذا ما يؤكده تعريف الدين: إن نتائج الدين من القوى العقلية والفكرية للإنسان[3].

وفي تضمن الممارسة بالإضافة إلى الاعتقادات، والتأكيد على مجموع ذلك في التعريف يتضح أثر **Robertson Smith** عن أن الشعائر أولية بالنسبة للاعتقادات، التي هي أكثر قليلًا من عقلانية الممارسات، والتأكيد على الطبيعة الجمعية

---

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 149.
(2) Ibid, p. 150.
(3)Ibid, p. 150.

والاجتماعية لمثل هذه الشعائر، وهو ما يعرف بالسمة الاجتماعية البارزة للدين، والتي هي عند دوركهايم تميزه عن السحر، فالسحر ليس له كنيسة، على النحو الذي برهن عليه، وعلى الجملة فالدين شأن مجتمعي، وله كنيسة أو أبرشية تستلزمه[1].

وعلى أية حال فإنه يركز على الممارسة أكثر من الاعتقاد، تلك الممارسة التي توجد على نحو أساسي في الاحتفالات والشعائر والطقوس، وليس في الاعتقادات. ولكي يفهم الدين فلابد أولاً من تحليل ما يفعله الناس، وليس ما يؤمنون به، فالممارسة أولية والاعتقادات ثانوية، فالناس لا يهتمون كثيرًا بالعقائد والمذاهب، ولكن بالشعائر. ومن هنا يجب على علماء الاجتماع أن يصرفوا انتباههم إلى ما يفعل، وليس إلى ما يقال[2].

إن موجز هذه النقاشات والتعريفات المبكرة، يوضح المشكلات المركزية الحادة في مسألة الاعتقادات ضد أو مقابل الممارسات، وتلك هي السمة المميزة للقوى والوجود الفائق للطبيعة والوجود الروحي، والمشكلة الأولى التعامل معها سهل، وذلك بالإشارة التي تتضمن أن كل واحد منهما أولى أو أكثر أهمية، بالإشارة إلى كل واحد منهما في التعريف، بدون تضمن أن أحدهما أكثر أهمية من الآخر أو سابق عليه. أما المشكلة الثانية فتبقى موضوعًا للصعوبة والجدال. إن مصطلحات مثل " المقدس" و " فوق الطبيعة" جاءت من البيئة الغربية، وليست ملائمة بسهولة لاعتقادات المجتمعات غير الغربية، بسبب انها تتضمن حدودًا ثقافية متنوعة، ولقد أوضح دوركهايم أن الدين يعمل مع المقدس، وهذا مفهوم كوني في المجتمع الإنساني يعارضه الأنثروبولوجيون، وعلى سبيل المثال فقد أوضح **Goody** إلى أنه لم يجد تمييزًا بين المقدس والمدنس عند شعب غرب إفريقيا الذي قام بدراسته، وبالمثل فقد

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.12-13.

(2) Ibid, p. 97.

أوضح أن التمييز يوجد غالبًا في ثقافة واحدة، ويعتقد أن ذلك أساسي، والحالي لا يوجد في الثقافات الأخرى، وهذا هو الذي تعلمه الأنثروبولوجيا[1].

وحينئذ فإن فكرة المقدس أو ما فوق الطبيعة، هي موجودة في عقل الملاحظ أو المراقب، وليس بالضرورة في عقل المؤمن أو الفاعل، وهذا التمييز ربما، مع ذلك، يكون مفيدًا في تحليل المعلومات التي يستخدمها الانثوبولوجيون وعلماء الاجتماع، والعمل على وصفها وتصنيفها. وعلى أية حال فهناك مشكلات حتى مع اعتباره تمييزًا تحليليًا، يتمركز في ذلك المعيار الذي يتميز به المقدس عن المدنس، ولقد تحدث دوركهايم عن الأشياء المرفوضة والممنوعة، والانثربولوجيون يشيرون إلى أن ذلك لا يساعدهم في تمييز المقدس عن عالم المدنس في المجتمعات التي يدرسونها، فبينما يكون هناك شعوب ليس لها تصنيف للأشياء المرفوضة أو الممنوعة، وهذه الأشياء لا تبرز دائمًا على أنها ذات أهمية أو شأن في الاعتقادات الدينية والشعائر، ومن ناحية أخرى فإن هذه الأشياء التي لها أهمية جلية في الاعتقادات والشعائر، ربما لا تكون مرفوضة أو ممنوعة[2].

أيضًا فإن دوركهايم تكلم عن المقدس باعتباره قوة مهيمنة من هذه الناحية، ولسوء الحظ فلا يقدم هذا معيارًا جديرًا بالثقة؛ بسبب ، وذلك في العديد من الأنظمة الدينية، أن الموضوعات والكينونات الدينية لا تستقبل هذه الوجهة، فالأوثان، والآلهة، والأرواح تمثل على أنها عقوبات ، لو لم تقدم المنفعة المرجوة منها، حتى في البيئة الكاثوليكية في شمال غرب إيطاليا على سبيل المثال فإن القديس الذي لا يستجيب

---

(1) See, Marco Orrù and Amy Wang, '' Durkheim, Religion, and Buddhism'' in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 31, No. 1 (Mar., 1992), pp. 47-61 ,Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.13.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 18, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.13.

للعادة المطلوبة أو المرغوبة، بعد فترة ويكرر الصلاة، ربما يذكره مساعد الكاهن في القداس، وفي هذا الوضع ربما يستبدل بقديس آخر. وعلى أية حال فإن هذا المعيار ربما يكون كافيًا بصعوبة في تمييز المقدس عن المدنس، بسبب أن الكثير من الأشياء والأشخاص التي ليست بشيء فيما تقوم به من أنشطة دينية، ربما تكون مهيمنة من هذه الناحية، ومثل هذه المشكلات هي التي وضعها **Goody** في رفضه لمحاولة تعريف الدين في تعبيرات المقدس: إنه لا يوجد هناك شيء في عقل الملاحظ في النشاط الديني للفهم الكوني للإنسانية بوساطة العالم المقدس أي شيء آخر من تقسيمه للكون إلى عالم طبيعي وفوق طبيعي[1].

ولقد حاول آخرون التغلب على هذه الصعوبات باستخدام تعبيرات يظهر أنها أقل تحديدًا من الناحية الثقافية، فلقد حاول **Spiro** أن يعرف الدين على أنه مؤسسة مكونة من نماذج ثقافية للتفاعل مع المسلمة الثقافية الموجودة فوق الإنسانية، وهذا لا يقدم إجابة للنقد الذي قدمه **Marett** وآخرون لتايلور من أن بعض الأنظمة الدينية، ربما لا تهتم لما يعرف بالموجودات. وأيضًا فعلى الرغم من أنها تتضمن الفعل بالإضافة إلى الاعتقاد، في إشارة إلى التفاعل المتبادل بينهما، فإن هذا يفكر فيه على نحو أفضل باعتباره طريقة للفعل، وربما يكون هذا استثناء في البوذية في تفسيراتها وأشكالها الصوفية الهندوسية، والتي لا تتضمن التفاعل المتبادل مع بوذا أو مع أية آلهة. وأيضًا فهناك إشكالية أخرى في استخدام تعبير "فوق إنساني" على الأحرى أفضل من تعبير " فوق طبيعي أو روحي"، فالموجودات فوق الإنسانية على النحو الذي يشير إليه **Spiro**، وهي موجودات يعتقد أنها تملك قوى أعظم من الإنسان، وتستطيع أن تسبب الصحة والمرض له، أو يمكن أن تتأثر بالإنسان، والبوذية يشملها

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives,pp.13- 14, pp. 97-103, Marco Orrù and Amy Wang, '' Durkheim, Religion, and Buddhism'', pp. 47-61.

مثل هذا التعريف، على أساس أن بوذا يمكن النظر إليه على أنه فوق إنسان، لو أنه لم يكن فوق طبيعي[1].

وعلى أية حال فإنه وفقًا للتفسير القانوني فقد حقق بوذا التنوير، على اعتبار أنه وجود مميز بالنسبة للذات، وهذا لا يمثل مشكلة بسبب أن معظم البوذيين لا يفكرون فيه باعتباره أسلوبًا للممارسة، ولو أن هناك أقلية صغيرة ملحدة في فهمهم لطبيعة بوذا، التي يجب أن تكون مستثناة على أنهم ليسوا من اتباع الدين، فحينئذ يكون ذلك كذلك. إن النقطة النهائية عند **Spiro** أن معظم البوذيين يعتقدون أن كل الآلهة والأرواح والشياطين الموجودة لا تنكرهم البوذية. وعلى أساس أنه لا يوجد سبب ملزم لكي تكون كل أنظمة الاعتقاد في العالم مثل البوذية، على النحو الموجود في العقائد الرسمية، فإنه ينبغي استثناءها وفقًا لتعريف **Spiro**[2].

ومن الملاحظ هنا أن الإجراء المرضي القول بأنها قد فهمت خطأ في طبيعة عقائدها أو أساليب الاعتقاد عند أولئك الذين يسمون بوذيين، ولكن هذا أقل من كاف في التفسير لأمرين:

الأول: إن سوء الفهم للمذهب أو الفعل بأساليبه المختلفة للمعتقد، حتى لو كانت متناقضة، ليس مثل رفضه، فلو أن معظم هؤلاء الذين يرفضون على نحو واسع التعاليم الرسمية، فإنه من الممكن القول بأن هناك شكلين لهذه البوذية، وأحد هذين الشكلين، ربما يكون مؤهلًا لكي يتضمن مقولة الدين، وعلى اية حال فليس هناك دليل واضح على ذلك، فهناك عدد من البوذيين لديهم فهم غير كامل للعقيدة أو المذهب، بينما هناك تزامن في أن هذه الاعتقادات تبدو متناقضة، وليس ذلك موقف غير شائع في العديد من التقاليد الدينية.

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 14, pp. 68-70.

(2) Ibid, p. 14, pp. 71- 79.

وثانيًا: يبدو أن هناك رضى غير قليل في اعطاء الأولوية لأغلبية التفسيرات القانونية للتأكيد على أن البوذية تشملها باعتبارها دينًا[1].

وعلى أية حال فإن تعبير " فوق إنساني" ليس واضحًا في كل حال، فهل يشمل كل الموجودات الإنسانية المستثناة، بالإضافة إلى بوذا، مثل نابليون أو هتلر على سبيل المثال؟ ومن الواضح هنا أن تعبير **Spiro** ينبع من الثقافة الغربية التي تحمله[2].

وهناك العديد من علماء الاجتماع يركزون على الوجهات العاطفية أو الانفعالية للدين، ويجعلون الدين في القسم الأعظم منه نوع من الاستجابة العاطفية لذلك الجزء من الإنسان، بالنسبة لتلك الأشياء التي لا يستطيع الإنسان أن يفهمها ذات يوم فهمًا علميًا، وما يتضمنه ذلك من فهم الإنسان للظاهرة التي لا يستطيع أن يفهمها أمام العلم، وهنا يفقد الدين كل أهميته بالنسبة للإنسان، ومن الواضح أن هذه الوجهة تنظر إلى الدين على أنه مرحلة متوسطة بين الجهل والمعرفة العلمية، ولقد عبر الأستاذان **Ogburn** و **Nimkoff** عن هذه المدرسة: من الممكن تعريف الدين باعتباره رد فعل عاطفي أو انفعالي تجاه ما هو خفي أو اعتقاد في القوى العليا، ومما يؤكد ذلك التعريف ويغذيه تلك الفكرة التي تشير إلى أن الدين له وظائف معقدة، تتصل بالعديد من الاتجاهات في الحياة الاجتماعية[3].

إن مثل هذه التعريفات لها وضوح من جانب واحد فحسب، وبالتأكيد ليست إمبريقية؛ بسبب أنها لا تدرك الوجهات الفكرية والإمبريقية للدين، ويبدو أنها تنظر إلى الإنسان باعتباره مخلوقًا سلبيًا قابلًا للتأثيرات الخارجية، ويقع تحت سيطرة العواطف والانفعالات، وتتجاهل كل برهان إمبريقي، يتمثل في أن الدين ليس لعدد

---

(1) Ibid, pp. 14 -15.
(2) Ibid, p. 15.
(3) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion' p. 151, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45-54..

قليل من الرجال موضوع العرف أو العادات الفكرية، وليس كله استجابة للعواطف وردود الأفعال. ومن الواضح أن هذه التعريفات ليست نتيجة لبحث إمبريقي مكثف في مجال الدين، وعلى الأقل فإن النتائج التي تصل إليها ليست مرضية أو كافية للبحث الذي ينبغي أن ينجز في هذا المجال[1].

وهناك مجموعة ثالثة من علماء الاجتماع، تتمثل في أولئك الذين يتجهون في صياغة تعريفات الدين، بأسلوب يكون نتيجة للدراسة العميقة المعتنى بها، وغير الجزئية لكل المؤسسات الدينية، وربما تكون تلك المقاربة أفضل مقاربة مثمرة لقربها من التأمل الذاتي للدين، حيث يكون الدين ممارسة، وذلك هو الأسلوب الذي أدى إلى نشأة علم اجتماع حقيقي للدين، ولقد وصف الأستاذان **Timasheff** و **Facey** الدين على نحو مختصر: امتلاك عقيدة عامة منتشرة، وعبادة، وقانون. وكل هذا يربط أعضاء المؤسسات الدينية. وفي كل نظام ديني أو رابطة دينية يملكون عقيدة عامة، ونظام من الاعتقادات الدينية، بمعنى تلك الاعتقادات التي تهتم بعلاقة الإنسان بذلك الموجود المدرك على أنه وجود فائق للطبيعة، يسمى الله تعالى[2].

ومن الملاحظ هنا أن كل التعريفات التي أشير إليها للدين، إنها جميعًا تشترك جميعًا في شيء عام واحد: إنها تحتوي إما على نحو ضمني أو صريح على قيمة الحكم بالنسبة للصحة الموضوعية للدين، وكلها بأسلوب أو بآخر تعكس الرؤية الشخصية للمؤلفين المهتمين بالدين، ومن هنا فإن هذه التعريفات تعبير عن العرف الشخصي لأصحابها، ومن هنا فهي تعريفات تنقصها الموضوعية والقيمة أو الأهمية[3].

---

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 151.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 152.

وهناك تعريف آخر قدمه الأستاذان **Timasheff** و **Facey** لا يصدر حكمًا قيميًا على الدين، إنه تقريبًا يعطي وصفاً موضوعيًا لتلك العناصر التي يتكون منها الدين، أي دين، ويدع اللاهوت وما يتصل به في يد الخبرات اللاهوتية، وليس لدى علماء الاجتماع. ولقد تابع هذا التفكير في التعريف الأستاذ **Mueller** عندما ميز بين الوجهات المختلفة الطبيعية والفائقة للطبيعة، ونفس الوجهة أيضًا عبر عنها الأستاذ **Sorokin** في تعريفه للدين، ولقد نظر إلى هذا التعريف على أنه تعريف رسمي في دائرة المعارف الكاثوليكية(١).

وهناك محاولة أخرى تحاول ان تتجنب خطر مثل هذه التعبيرات، مثل فوق طبيعي، والأرواح تلك التي قدمها **Robertson** والتي استخدم فيها مصطلح" فوق إمبريقي"، وكان تعريفه على النحو التالي: التقاليد الدينية عبارة عن نظام من الاعتقادات والرموز والقيم التي تتبع مباشرة منها، وتؤدي، فيما يتصل بها، إلى التمييز بين ما هو إمبريقي وفوق إمبريقي أو الوجود المتعالي. وشئون الوجود الإمبريقي ثانوية في أهميتها بالنسبة لغير الإمبريقي. وثانيًا، فإن الفعل الدين يمكن تعريفه ببساطة بأنه الفعل الذي يتحدد بالتمييز بين ما هو إمبريقي وفوق إمبريقي(٢).

ومما لاشك فيه أنه لو كان ما فوق إمبريقي يمثل تطويرًا للمقدس أو ما فوق الطبيعة أو تحسينًا له، فإنه من المرجح هنا أن يكون ملائمًا على نحو واسع للأفكار التي تتصل بالتقديس أو بما فوق الطبيعة، ولكن الإشكالية هنا هما إذا كان ملائمًا كونيًا، كما يعتقد **Robertson**، وعما إذا لم يكن هناك ثقافة تسلم بأي تمييز بين عالم المقدس والمدنس أو بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. إنه يبرهن هنا على أن هذه الاعتقادات تستلزم أن يكون هناك عالم فوق إمبريقي، وهو ما يعنيه بالمفاهيم التي

---

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 15.

تذهب وراء الحقيقة الملاحظة، والتي تتصل بالوجود الإمبريقي، وتميز الدين عن العلم والتحليل النظري، وتنسب إلى غير الإمبريقي، وتعطيه سمته الدينية، وما هو آخر هنا في كل أنظمة الاعتقاد، يجب أن يكون متضمناً لفكرة الدين(١).

إن الصعوبات الموجودة في تعريفات **Spiro** و **Robertson** تؤدي على ما لا يمكن تجنبه وفقًا لما يقوله الأنثروبولوجيون، فهناك **Robin Horton** الذي يوضح أنهما حاولا أن يفعلا ما لا يمكن فعله، حول طبيعة وسبل وجود الكينونات الدينية، وذلك على الرغم من تزامن الوجود الكوني وتنوع المفاهيم المتصلة بها، ومن هنا فإن أي محاولة تريد ان تقول شيئًا كاملًا حول الوجود، يكون فيها التعريف غير ملائم لبعض المفاهيم، إذ ليس هناك مقولة أنطولوجية أو معرفية يمكن أن تكون ملائمة لكل الكينونات الدينية، وكذلك فإن هذه المقولات تحتوي على كينونات دينية بالإضافة إلى كينونات دنيوية(٢).

ونتيجة ذلك فإن **Horton** يقترح على نحو أساسي تعريفًا يتجنب على نحو أساسي أي إعلان إلى طبيعة الكينونات الدينية وأساليب وجودها، سوى تلك التي تعبر عن نفسها في عبارات الفعل الديني: ففي كل موقف عام يستخدم فيه الوصف الديني، فهنا يكون التعامل مع الفعل الذي يتوجه مباشرة نحو الموضوع، الذي تكون الاستجابة المؤكدة له في ثقافة الأغراض والعقل والعواطف، والتي تعد مقولات متميزة في وصف الفعل الإنساني، والعلاقة بين الموجودات الإنسانية والموضوعات الدينية، يمكن أن تحدد على أساس أنها محكومة بأفكار النماذج، مثل مقولة العلاقة بين الموجودات البشرية. إن الدين على نحو موجز، يمكن ان ينظر إليه على أنه امتداد لمجال علاقات الناس الاجتماعية وراء حدود المجتمع الإنساني المحض، وهذا

---

(1) Ibid, pp. 15 -16.
(2) Ibid, p. 16.

الامتداد يتضمن أيضًا فهم الناس لأنفسهم، من خلال موقف يلتقون فيه بذواتهم وجهًا لوجه بغير إنسانيتهم المتبدلة، وتلك هي المؤهلات الضرورية لاستثناء المفضل من هيكل جميع الآلهة[1].

وهذا التعريف يمثل التطور الكامل لاتجاه يفهم على أنه نموذجي بالنسبة للتعريفات الأخرى للدين، إنه يحاول تقريبًا أن يختصر العنصر المحدد لطبيعة كينونة الدين على نحو عام بقدر الإمكان، ثم ينتقل على نحو محدد باتجاه نوع صلة المؤمن مع الواقع الديني. ولقد أكد **Spiro** على التفاعل المتبادل الذي يشهد له التعريف الذي قدمه **Goody** في أن الاعتقاد الديني يمثل ويكون حاضرًا، عندما تكون الوساطات غير الإنسانية مسترضية للنموذج الإنساني، ومن المهم أن الأنثروبولوجيون الذين يتجهون ناحية هذا الاتجاه، يدركون صعوبات هذا التعريف الذي يتركز على التعبيرات الثقافية المحددة وأخطار التمركز العرقي التي يستلزمها، ومن المهم هنا تجنب المفاهيم الخادعة، والمقولات التي تتبع من ثقافة واحدة على واستخدامها على المعلومات التي تختص بثقافة أخرى، والتي لا تنسجم معها، وتكون غير ملائمة لها، وهذا لا يعني القول بأن عالم الاجتماع لا يمكن له ان يستعمل مفاهيمه، والتي لا تكون جزءًا من المفهوم الكوني للتحليل المبرهن عليه، والتي لا تمثل سوء فهم لمسألة الاعتقادات[2].

وعلى أية حال فإن هذا الأسلوب من التعريف، ليس هو الأسلوب الوحيد في فهم هذه المشكلة التي يتم الدفاع عنها، فهذه التعريفات تناقش على أنها تعريفات ثانوية، فهي تقرر ما يعنيه الدين أو ما يكون عليه الدين، كما أن تعريف دوركهايم يحتوي على عنصر وظيفي، يشير إلى توحيد الدين لأتباعه في مجتمع أخلاقي واحد هو

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 16-17.

الكنيسة، والتعريفات الوظيفية تعني غالبًا الشمولية، بمعنى أنها تتضمن المدى الخارجي للظاهرة داخل المفهوم. وفي الحقيقة، وبدلالة التضمن، فإن أي شيء ينجز وظيفة أو يحدث أثرًا ملائمًا، يمكن أن يقال عنه إنه الدين، حتى ولو لم يكن فكرًا عاديًا تقليديًا متفقًا عليه. ولو أن الدين يعرف بأنه يشجع الوحدة أو التماسك الاجتماعي، فحينئذ أي شيء يحدث هذا يمكن أن يسمى بالدين، وهذه الشمولية مدروسة غالبًا، فالتعريف الوظيفي عادة مرتبط بالمنظور النظري الذي يبحث عن تعريفات الدين في تعبيرات الوظيفة التوحيدية التكاملية الجوهرية، وغالبًا فإن مثل هذه النظريات تدعي أن أنظمة القيم والاعتقادات مثل الماركسية والفاشية والقومية وظيفية، وبهذا الأسلوب تتضمنهم مقولة الدين، والمثال على هذا التعريف الشمولي هو **Yinger**: الدين نظام من الاعتقادات والممارسات، من خلال وسائله تستطيع جماعة من الناس أن تكافح ضد مجموعات المشاكل غير المحدودة للحياة الإنسانية(١). ومن المعروف أن النظرية الوظيفية هي المنهج الأساسي في دراسة الدين(٢).

والصعوبة في مثل هذا التعريف أنه عام جدًا، ويبدو أنه شاذ وغريب، فهو يمتد ليشمل أنظمة وأيديولوجيات مثل الشيوعية، والتي تعد ضد الدين، وعلى حد قول **Scharf** عن تعريف **Yinger**: إنه قالب واسع للتعبيرات التي تسمح لأي نوع من الأغراض التحمسية أو الولاء القوي الذي تشترك فيه أي جماعة بأن يوصف بأنه

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 17.

(2) See, Hans H. Penner, the Poverty of Functionalism in 'History of Religions', Vol. 11, No. 1 (Aug., 1971), pp. 91, Gary D. Bouma, ''Explanation in Yinger's Sociology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 17, No. 3 (Sep., 1978), pp. 297-301, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 77-78.

دين، وعلى سبيل المثال فإن مجموعة المتعصبين لكرة القدم، تحت هـذا التعريـف يمكن أن يوصفوا بأنهم أتباع دين، و كذلك أعضاء الغناء فـي البـوب باعتبـارهم مكافحين للمشكلات غير المحدودة للبشرية[1].

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من الـصعوبات التـي توجـد فـي عبـارة" المشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية"، فما هي هذه المشكلات، وما الذي يقـال عنها، ومن يحددها؟ هل هو عالم الاجتماع أو المؤمن؟ ولقد قدم **Yinger** قائمة مـن الامثلة، وقدم علماء الاجتماع الآخرون قائمة أخـرى مختلفـة، فالمـشكلات غيـر المحدودة للحياة الإنسانية، يمكن ان تكون على سبيل المثال لبعض الناس في التمتـع بالحياة بقدر ما يستطيعون، وكيفية تجنب المرض، والتأكيد على السعادة. ولقد أشار **Campbell** إلى أن ما يقدم على أنه مشكلات غير محدودة في أي مجتمع أو ثقافـة ثانوية، إنما هو تنوع ثقافي، فهناك معرفة لتحديد ما يكون المشكلة، بسبب أن الـدين عادة جزء من الثقافة، التي تأخذ فيه هذه المعرفة مكانها، فالفكر الديني يدخل فيمـا يحدد وما لا يحدد على أنه مشكلة[2].

والصعوبة الثانية مع مثل هذه التعريفات أنها لا تكون غير مباشرة أو سيارة، ولقد أكد كل من **Penner** و **Yonan** بتفكير متصل متقارب، إن تعبير غير محدود، يمكن أن يعرف في تعريفات الدين، كما أنهما قد أشارا إلى معيار مهم في التعريف وهـو أن يكون التعريف متماسكًا، يختص بحدود ما يعرفه أو بحدود موضوعه، لا يتعداها إلى غيرها، فالتعريف يجب أن لا يكون واسعًا لا حد له أكثر من موضوع التعريف، وعلى نحو واضح فإن تعبير غير محدود أوسع من الدين، ولهذا السبب لا يفيد ضمنًا

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 17.
(2) Ibid.

ما يكون ملائمًا لتحديد أبعد[1].

والصعوبة الثالثة في مثل هذه التعريفات أنها تحكم مسبقًا على أهمية المسألة الإمبريقية، فيما يتصل بوظيفة الدين أو أثره في المجتمع، من خلال تقرير تعريف لما ينبغي أن يبرهن عليه إمبريقيًا، وهذا يسمح بالدفاع عن النظرية الوظيفية التي ترى أن الدين فاعل كوني في الحياة الاجتماعية، على أساس أنه عامل جوهري في الدمج المجتمعي وتشجيع استقرار المجتمع ضد أى عامل يعمل على تهديد تماسكه واستقراره، ولو أن المجتمع لا يظهر فيه أي نظام ديني، فإن النزعة الوظيفية يمكن لها أن تقول هنا: إن هناك شيئًا ما غائبًا يشبه الدين بالمعنى الاصطلاحي غير صحيح في النظرية، على أساس أن أي نظام للقيم والاعتقادات التي تشجع على تكامل المجتمع واستقراره هو دين عند هؤلاء المنظرين، وبتعريف الدين على أنه يشجع استقرار المجتمع، فإن هذه النظرية لا يمكن أن تكون خطأ، وليس هناك من دليل ضدها، إنها تصبح عبارة غير إمبريقية، يمكن أن تكون حقيقة، ليس كموضوع حقيقة، ولكن باعتبارها تعريفًا، وإمكانية الحكم عليها بأنها غير صحيحة، محكوم بالتفكير في نتيجتها، غنها تصبح بذاتها عبارة الإيمان وكف النظر عن الإمكانيات الأخرى، مثل أن الدين يمكن أن يكون سببًا للصراعات وعدم الاستقرار، مثل أن يكون قوة موحدة[2].

إن التركيز هنا على الوظيفة الاجتماعية للدين، على أساس أن كل الممارسات الدينية، سواء كانت ديانات بدائية أو مدنية، موضوعها المساعدة والعون، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي، فالغرض الأساسي للدين منذ البداية دائمًا هو

---

(1) Ibid, pp. 17-18.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 18.

الخلاص: الأمان بالمعنى الشخصي والاجتماعي[1].

إن الجدل بين الدارسين حول النظرية الوظيفية يتركز حول ما يسمى بالنتائج المختزلة المختصرة، الذي يعني اختزال الظاهرة بدلًا من اختزال النظريات. وهنا فإن النظرية الوظيفية ليست تفسيرًا للدين، والنقد الذي يوجه إلى هذه النظرية، يأتي من ناحيتين:

١ــ الأولى، من داخل النظرية على النحو الأولي الذي قدمته الأنثروبولوجيا.

٢ــ والثاني، من نقد الوظيفية ذاتها.

فمن المعروف أن النظرية الوظيفية تعرف الدين على أساس ما يفعله الدين، وهذا التعريف في الأعوام الحديثة تعرض للنقد، فهناك الأنثروبولوجي **Melford Spiro** الذي لا يتفق مع الموضوع المركزي لهذه الوظيفة التي تقدم تفسيرًا للدين، فعنده على الأقل: الوظيفية ليست تفسيرًا للدين. وهو يبدأ بتقويم صحيح للوظيفية؛ إذ يسوي التفسير الوظيفي بالتفسير السببي، وهنا يأتي التركيز على التعامل مع علاقات النتيجة السابقة أو السالفة، مما يعني أن التفسيرات الوظيفية تهتم بتفسيرات: لو ــ حينئذ. وهنا على نحو صحيح تمامًا فإن التفسيرات الوظيفية تأخذ الدين على أنه سابق أو سالف، ينبغي أن يشرح بالنظر إلى نتيجته، وذلك على سبيل المثال: صيانة المجتمع أو التماسك الشخصي، وبالتالي فإن النظرية الوظيفية يمكن لها أن تفسر الدين، إذا أمكن توضيح العلاقة بين الدين (السابق) وصيانة المجتمع أو الشخصية (النتيجة) على انها قصدية، وهذه القصدية يمكن أن تكون بوعي أو دون وعي[2].

إن نتائج هذا التحليل توضح: لو كانت الوظيفية تفسر كل شيء تمامًا، فإنها تفسر المجتمع بالإشارة إلى الدين، وهذه المسألة توضح نقطة مهمة: إذا كان هذا بالفعل هو

---

(1) See, Charles A. Ellwood, '' The Social Function of Religion'' in '' The American Journal of Sociology'', Vol. 19, No. 3 (Nov., 1913), p. 295.

(2) See, Hans H. Penner, the Poverty of Functionalism'', pp. 93-94.

ما يريده الأنثروبولوجيون، بقصد أو بدون قصد، فإنه في تلك الحال لا يوجد صراع بين الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، وعلى الجملة فعندما يستخدم المنهج الوظيفي في المجتمع أو التماسك الاجتماعي، فإن ما يوضحه ليس هو الدين. وعلى الجملة فإن القضية الأساسية تتمثل في أن المشكلة ليست في اختزال الدين أو التفسير البعيد للدين، ولكنها لا تفسر الدين تمامًا[1]. فالوظيفية ليست تفسيرًا سببيًا ولا إمبريقيا[2].

وعلى أية حال فإن التعريفات الوظيفية يجب تجنبها، بسبب أنها تتضمن مسائل إمبريقية، يجب حلها بالفحص الفعلي، ولو أن الأيديولوجيات وأنظمة الاعتقاد مثل الشيوعية والقومية تشترك في سماتها مع الدين أو تؤدي دورًا مشابهًا له في الوظيفة الاجتماعية، فإنها يجب أن توصف على نحو أفضل بعبارة دينية بديلة تنوب عنها[3].

ومن الواضح هنا أن التعريف الثانوي أو الفرعي تعريف مفضل، ويقدم أقل ما هو ممكن حول طبيعة الكينونة الدينية، ويظهر أن الأقرب لهذا هو تعريف **Horton** على الرغم من أنه بدون حدود أو مجالات مؤكدة، ويبدو أنه يستثنى الأشكال الخفية والتأملية للاعتقاد والممارسة، التي تناقش غالبًا باعتبارها دينية، فيما عدا أنها يمكن أن تفهم على أنها تتضمن الاتصال بالإلهي أو الوجود الكلي، أو أن هذا الاتصال شكل للتفاعل المتبادل، ومن الصعوبة في مثل هذه الممارسة أن يؤخذ نموذج التفاعل الإنساني. أيضًا فإن تعريف **Horton** من الممكن النظر إليه على أنه يستثنى الممارسات السحرية، ويبدو أن هذا عائق غير ملائم في رؤية عدد من المنظرين الذين يعتقدون أن الدين والسحر مختلفان ويجب أن يميز بينهما، وإن كان هناك من يرى أنهما نسيج معقد لا سبيل إلى الخروج منه، ويودون تعريف الدين بأسلوب

---

(1) Ibid, pp. 94-95.
(2) Ibid ,pp. 97.
(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 18.

يتضمن السحر[1].

إن مناقشة تعريف الدين لم تحل على نحو كامل تلك المسالة المعقدة جدًا، وعلى أية حال فإنه ليس كثيرًا الوصول في النهاية إلى حل مرض، ولكن ليس هناك من رغبة في الوصول إلى هذا الحل، ولكن يجب على نحو أفضل الإشارة هنا إلى بعض الموضوعات المهمة: العلاقة الإشكالية غالبًا بين التعريفات والتنبؤات النظرية، ونتائج الأحكام الإمبريقية المسبقة بالأمر التعريفي، وأخطار التمركز العرقي في استخدام المفاهيم، وأخطار ترك المعيار التعريفي الواضح، إن السبب الممكن لهذه الصعوبة التي تواجه علم الاجتماع والمجالات العلمية الأخرى في تعريف الدين، ربما تكون نتيجة لحقيقة أنه ليس من الممكن الاستيلاء عليه أو التمكن منه، من خلال استعمال مفهوم مفرد لتنوعات ما يسمى في الحياة اليومية بخطاب الدين، على الأرجح بأساليب متنافرة ومتناقضة. إن المسائل الاساسية هنا تشير إلى الحاجة إلى تحديد سلسلة المفاهيم التي تغطي مدى وامتداد فكرة أن السحر والدين يجب أن يكون مختلفين متميزين. وعندما يكون هناك تناول للدين فإن هذا التناول في الحقيقة، إنما يكون لأشياء مختلفة: أنظمة فلسفية، وكونيات، وأنظمة خلقية، حتى أشكال الأدب الدرامي والتمثيلات الرمزية، ولقد أشار **Robertson** إلى أن هناك اتجاهًا إلى وضع حد للمفهوم المركزي للدين في الأبعاد والوجهات المتنوعة، والتي يكون كل واحد منها مستقلًا عن الآخر، كما أن وليم جيمس أشار في كتابه: **The Varieties of Religious Experience** إلى التنوعات الكثيرة في تعريفات الدين، فهي تعريفات متعددة ومختلف بعضها عن البعض الآخر، إلى حد يكفي للبرهنة على أن كلمة " الدين " لا يمكن أن ترمز إلى مبدأ أو جوهر فردي، ولكن على الأحرى إلى اسم

(1) Ibid.

جمعي [1].

إن الدين يمكن أن يعرف على نحو جوهري على النحو الـذي قدمـه **Horton**، والإيمان يمكن له أن يشمل تلك الأنظمة الاعتقادية والممارسـات المرتبطـة بهـا، وفلسفات الحياة، والمذاهب الصوفية على آخرة، والتي لا تتضمن التفاعل المتبـادل للنموذج الإنساني مع غير الإنساني. وثالثًا لا بد من تمييز الأنظمـة الخلقيـة عـن الأديان والإيمانات، على أساس أنها وجود يهتم فحسب بالمبادئ والـسلوك المثـالي النموذجي. وأديان العالم التقليدية مثل المسيحية والإسلام ديانات متزامنة في الأنظمة الإيمانية والخلقية والسقوط، ونتيجة ذلك في الرسم البياني المشار إليه آنفًا، عنـدما تكون تلك المقولات الثلاث متداخلة مشتركة في صفة واحدة. وبعض أنظمة الاعتقاد الأخرى ربما تكون متزامنة في الأنظمة الإيمانية والخلقية، ولكن هناك نقـص فـي العناصر على النحو المحدد هنا. ولا يزال هناك آخرون مقتنعون بتقسيم مجال نظام الدين ونظام الأخلاق والإيمان، ولكن هذا قليل على الأرجـح. والأنظمـة البدائيـة للاعتقاد، ربما تقع تحت مقولة الدين المحض، على أساس انه ليس لـديها اهتمـام حقيقي بالأخلاق والإيمانات، وبعض أنظمة الإيمان من الممكن أن تكـون إيمانـات بدون عنصر الدين أو اهتمام بالأخلاق، وعلى سبيل المثال مجموعات الفهم الـذاتي المعاصرة، والحركات الإنسانية الكامنة والمحتملة. وأخيرًا فإنه ليس هنـاك أنظمـة أخلاقية لا تتضمن عنصر الدين، ولا يمكن أن توصف على أنها إيمانـات، وعلـى سبيل المثال النزعة الإنسانية[2].

---

(1) See, William James, The Study of religious experience (from The varieties of religious experience) Classical Approaches to the Study of Religion" Aims, Methods and Theories of Research", pp, 186-197, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 19.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.20.

وعلى أية حال فمن وجهة نظر علم الاجتماع، ليس هناك إمكانية اختبار عما إذا كان الدين له أصل إلهي أو لا، فمن الملاحظ هنا أن علماء الاجتماع في مقارباتهم للدين، يأخذون المقاربة اللاهوتية والمقاربة الفلسفية له، وليس المقاربة الاجتماعية للدين واحدة منهما. وهناك عدد قليل منهم بالفعل، ربما يفتخر بالموضوعية الحقيقة في الدين، على الأقل في تركهم لمقارباتهم التفسيرية الإمبريقية، وهنا فإن علم الاجتماع في دراسته للدين، عليه أن يواجه المؤسسات الدينية، وذهنية الفاحص إنما تكون تحت رد الفعل من حياة الأفراد في التفاعل المتبادل بينهم، والذي تشير إليه عقائدهم وشعائرهم وقوانينهم، تلك التي ترضي حياة الأفراد التي تنشأ من موضوعهم الذي يهتمون به مع الله تعالى[1].

إن علم الاجتماع هنا في دراسته للدين يهتم بظهور الدين في حياة الناس والمجتمعات، وكيفية تأثير الدين في سلوك الجماعات والتنظيمات الدينية وتأثره بها، وهنا تكون مهمة علم الاجتماع في دراسة التفاعل بين الدين والمجتمع، مع تأكيد خاص على دراسة رموز الجماعات الدينية. وكما لاحظ الأستاذ **Wach** فإن التجربة الدينية تعبر عن نفسها من خلال ثلاثة أساليب متميزة:

١ــ التعبير النظري أو العقيدة.

٢ــ التعبير العملي أو الممارسي، ويتمثل في الشعائر.

٣ــ والتعبير الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية التي تنتج من الدين، ومن الملاحظ هنا غالبًا أن التعبيرات النظرية والعملية تؤثر على البنى والعلاقات الاجتماعية، التي تأتي منهما غالبًا[2].

---

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 153.

(2) Ibid, pp. 153-154, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 41-42, Joseph M. Kitagawa, '' Joachim Wach and Sociology of Religion'' in '' The Journal of Religion'', Vol. 37, No. 3. (Jul., 1957), pp. 174-184.

obeikandl.com

وبالجملة فإن علم الاجتماع الديني فيما يختص بتعريف الدين، يقدم ثلاثة أنماط مختلفة من التعريفات لمفهوم الدين.

١ــ هناك نمط من التعريفات يبعد الله تعالى (أو الآلهة) عن تعريف الدين، ويجعل الدين ظاهرة طبيعية محضة.

٢ــ وهناك نمط ثان يركز على الوجهات العاطفية أو الانفعالات في الدين، وهذه المقاربة تنظر إلى الدين على أنه نوع من المزلق الاجتماعي، الذي تكون له أهميته في أوقات الضغوط العاطفية والانفعالات والأزمات.

٣ــ وهناك فئة ثالثة من التعريفات تريد دراسة الدين دراسة موضوعية من وجهة نظر اجتماعية، وهذه المقاربة بالفعل هي التي تؤدي إلى تطور حقيقي لعلم الاجتماع، وهذه المقاربة أيضًا هي التي تطورت مستقلة عن اللاهوت والفلسفة، على الرغم من أنها لا تتجاهلهما على نحو تام[١].

وعلى الجملة فإن الدين هنا إذا نظر إليه من جهة أنه حقيقة خارجية، فهو " جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها[٢]". وإذا نظر إليه باعتباره حالة نفسية، بمعنى التدين، فهو " الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة[٣]". فالدين "هو الإيمان بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشئون التي تعني

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45-54, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 155.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ١٩٩٠، ص ٥٢.

(٣) السابق، ص ٥٢.

الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد[١]".

ومن الملاحظ هنا أن التعريفات الغربية للدين في علم الاجتماع بعيدة عن الوحي السماوي الصحيح في تصورها لمفهوم الدين، وهو المصدر الذي ينبغي أن يكون أساسيًا في تحديد مفهوم الدين، وربما يعود السبب في ذلك إلى الوجهة العلمانية لهذا العلم وتطوراته التاريخية في الفكر الغربي، تلك التطورات التي ارتبطت بالنزعة الوضعية المادية والأخذ بالمنهج التجريبي في دراسة الموضوعات الدينية، فالمكتشفات العلمية الحديثة في الغرب، كان لها أثرها الواضح على مفهوم الدين، فالثورة العلمية " قوضت الإيمان بالله فعلًا وتاريخيًا وبعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى[٢]".

ولقد ارتبط ذلك بنظرة المذهب الطبيعي إلى العالم، فهو تحكمه تمامًا قوى فيزيائية عمياء مثل الجاذبية، وليس له غرض، بل هو عبث لا معنى له تمامًا، كما أن العالم ليس نظامًا أخلاقيًا، وإنما الكون محايد للقيم من أي نوع[٣].

لقد اتجه علم الاجتماع هنا إلى محاكاة النموذج الطبيعي أو الوضعي في دراسة الاجتماع الإنساني، وهو الأمر الذي أدي ببعضهم إلى تبنى المنهج الإلحادي الذي سبق الإشارة إليه من قبل أو القول بتلاشي الدين في المجتمعات المعاصرة أو الدعوة إلى دين جديد: دين الإنسانية أو الدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كله من خلال تصور مادي للعالم والإنسان والقيم الخلقية، والبعد عن دراسة الدين

---

(١) السابق.

(٢) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٠٤.

(٣) السابق، ص ١٦٧.

في نصوصه الصحيحة ـ نصوص الوحي السماوي، كما أنه من الممكن أن يعـود إلى تلك النزعة العدائية تجاه الدين بمفهومه الصحيح في الدراسـات الغربيـة لعلـم الاجتماع، والدعوة إلى أن العلم بمفهومه الدقيق، هو ذلك العلم الذي يبتعد عـن أي نزعة ميتافيزيقية أو لاهوتية.

٢ ـ التطور التاريخي للمناهج الاجتماعية.

إن علم الاجتماع الديني مهتم بدراسة الدين منذ القدم، ذلك على الرغم من أن ذلك الاهتمام بالدين كان ما بين زيادة ونقص، وأعمال المؤسسين لعلم الاجتماع من أمثال كومت **Comte** ودوركهايم **Durkheim** وماركس **Marx** وفيبر **Weber** تشير علـى نحو مستمر إلى الخطاب اللاهوتي وإلى بيئة الدراسات الدينية وأنظمـة الاعتقـاد. وعلى أية حال فإنه في منتصف القرن العشرين، حاول علم الاجتماع في كـل مـن أوربا وأمريكا الشمالية أن يفهم الدين على أساس أن أهميته هامـشية فـي العـالم الاجتماعي، وانتقل علم اجتماع الدين إلى هوامش الدراسة الاجتماعية، ومع مجـيء ما يسمى بما بعد الحداثة وغيرها، حداثة عالية أو متأخرة، وانبعاث الدين في العديد من البيئات الكونية المختلفة، اكتسب الدين تجديد الاهتمام الاجتماعي به في كل مـن تطور المجتمعات وفي أوربا وأمريكا الشمالية، ولقد كانت نتيجة ذلـك أن الدراسـة الاجتماعية للدين، بدأت نشأتها من هوامش الدراسة الاجتماعية، وجاء الاهتمام العام بها مع الموجة الأساسية للاهتمام الاجتماعي بموضوعات مثل البيئـة والحركـات الاجتماعية والاحتجاج الاجتماعي، والعولمة والقومية وما بعد الحداثة[1].

وعلى أية حال فإن هذه المقاربات الفكرية، تعد واحدة من أقدم ما صيغ في دراسة الدين، وتطورت سماتها بقوة وفقًا للاتجاهات الفكرية في القرن التاسع عشر، علـى

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 195.

الرغم من أن جذورها الفكرية تعود إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى العصر السابق على عصر التنوير، ولقد كان أكثر المفكرين أهمية أوجست كومت Auguste Comte، وهربرت سبنسر Herbert Spencer وسير إدوارد تايلور Sir Edward Tylor وسير جيمس فريزر Sir James Frazer[1].

وأوجست كومت Auguste Comte مع هنري سان سيمون Henri Saint-Simon ينظر إليهما على أنهما مؤسسا علم الاجتماع، ولقد حاول كومت أن يقيم علم الاجتماع على أساس نموذج العلوم الطبيعية، على اعتبار أن الملاحظات التجريبية للمجتمع الإنساني سوف تقدم تفسيرًا وضعيًا وعقلانيًا للحياة الاجتماعية التي سوف تبرهن على المبادئ المنظمة لعلم المجتمع، والمفاهيم اللاهوتية في الوجود الإلهي في المجتمعات قبل الحديثة، والتي قرئت في النظامين الكوني والطبيعي بالإضافة إلى أصول القبيلة وتاريخها، ولقد قدم هذا أساس فهم المراتب الاجتماعية والتسلسل الأخلاقي. وفي المجتمعات الحديثة يود أن يحل محل اللاهوت على أساس أنه المصدر الذي يرشد إلى أسس وقيم الحياة الاجتماعية الإنسانية، فالنظام الوضعي في مفهوم كومت لعلم الاجتماع يتنبأ بالاختفاء التام للدين واللاهوت، على أساس أنهما أسلوبان للسلوك والاعتقاد في المجتمعات الحديثة[2].

ولقد حدد كومت رأيه في تطور المجتمع الإنساني، الذي رأي أنه يمثل مفتاح فهم المجتمع في كتابه Cours de Philosophie Positive والذي طبع ما بين عامي ١٨٣٠ و١٨٤٢، وقد أسماه قانون الحالات الثلاث، إذ قرر أنه في التطور الفكري للإنسانية، فإن هناك ثلاث مراحل متميزة: اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية. وفي

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 21.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 195.

المرحلة الأولى كانت الأفكار والآراء حول الحقيقة دينية بصفة جوهرية في طبيعتها. والمرحلة الميتافيزيقية مرحلة انتقالية ما بين المرحلة اللاهوتية والمرحلة الوضعية. والمرحلة الأخيرة تمثل الفكر العلمي الحديث(١).

ويشير **Charles A. Ellwood** إلى أن المجتمعات الحديثة تحتاج إلى ديانة تدافع عن متطلبات الحياة الحديثة، والتي تتمثل في حاجة الحضارة الحديثة إلى أخلاق إنسانية، تعلم الأفراد أن يكتشفوا تطورهم الذاتي وسعادتهم في خدمة الآخرين، وأن تمنع أي فرد أو فكرة أو طبقة أو عرق من أن ينظر إلى نفسه باعتباره غاية في ذاته بعيدًا عن بقية الإنسانية، وهذه الأخلاق هي التي يمكن أن تحل المشكلات الاجتماعية، ولا بد لها من أن تكون جزءًا من الدين، ودين الإنسانية أساس ضروري للأخلاق الإنسانية، وهو يرى أن هذا الدين قد تمثل في المسيحية(٢).

ومن الملاحظ أن كومت لم يكن يرى أنه مع الوصول إلى العلم، فإن الدين سوف يختفي كلية، فالدين على النحو الذي اعتقده، ليس فحسب محاولة لتفسير الحقيقة وفهمها، ولكنه أيضًا مبدأ موحد للمجتمع الإنساني. وفي تحديد أثر كومت يلاحظ أنه قدم نظريتين للدين، كل واحدة منهما تتجذر في جانب واحد موهم للتناقض الظاهري في عصره. فمن ناحية هو يعتقد في التطور الصلب العنيد للمعرفة، وغموض الطبيعة، ولكن من ناحية أخرى يخاف من الأزمة الاجتماعية وتفكك المجتمع. والأولى أنتجت نظريته التطورية، والتي كان فيها الدين المرحلة الأولى في تطور الفكر الإنساني. والثانية جعلته يفهم المجتمع على أنه يحتاج إلى نظام: سلطة نظامية وموحدة أو قوى، وإضافة اسم الدين ينجز هذه الوظيفة(٣).

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, p. 21.

(2) See, Charles A. Ellwood, '' The Social Function of Religion'', pp. 305-306.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 22-23.

ولو أن الدين التقليدي حينئذ يجب أن يزول نهائيًا أو يتلاشى مع تطور العلم، فحينئذ يجب أن يحل محله شكل جديد للدين، يرتكز على المبادئ العلمية، وبسبب أن العلم الذي يهتم بفهم مبادئ المجتمع وتماسكه هو علم الاجتماع، فحينئذ يجب أن يكون الدين الجديد نوعًا من علم الاجتماع التطبيقي، وأن يكون علماء الاجتماع كهنة لهذه الديانة الدنيوية الجديدة، ومن هنا فإن ما فعله كومت بجدية في هذه الرؤية التي اعتمدها أنه ابتكر ثوبًا ورداء كهنوتيًا، ينبغي أن يرتديه الكهنة الاجتماعيون، إن الشعائر ينبغي أن تنجز وتؤسس في كنيسة الوضعية، التي لا يزال واحد أو اثنان من فروعها موجودًا[1].

ومن هذه الناحية فإن كومت يختلف عن معظم الذين اتبعوه، أولئك الذين يعتقدون في الجزء الأكبر، أن الدين سوف يختفي كلية في المجتمع العقلاني الحديث، فلديهم ان العقل وحده سوف يحكم السلوك، ويعتقدون أن فكر كومت فيما يتصل بعلم الاجتماع الديني وكهنوتيته وثوبه وشعائره مناف للعقل وسخيف، ولكن على نحو يشبه كومت فإنهم يعتقدون أن الدين لا بد أن يكون منتجًا للعقل والقدرة الإنسانية بوجه عام في محاولة فهم العالم وتفسيره، ومثل كومت فقد أخذوا بالمقاربة التطورية واهتموا بإعادة بناء الأسلوب الذي أدرك به الأسلاف السابقون العالم وفهموه، ولذا فقد ركزوا الاهتمام على سمات الأشكال البدائية البسيطة والمبكرة جدًا للمفهوم الدينين والتي يعتقدون أن ما جاء بعدها من أشكال معقدة قد تطور عنها، وبهذا الأسلوب يعتقدون أنه من الممكن الكشف عن الجذور التي غذت ولا تزال تغذي الذهنية الدينية، ولقد اتجه الكتاب مثل سبنسر وتايلور وفريزر إلى المجتمعات البدائية، لكي يكشفوا عن جذور هذه المجتمعات التي اعتقدوا أنها تمثل بقايا من

---

(1) Ibid, p.23.

عصور التطور الإنساني والاجتماعي[1].

إن أفكار هربرت سبنسر في أصول الدين وجذوره خرجت في عمله البارز والهام **Principles of Sociology** والذي طبع بين عامي ١٨٧٦ و ١٨٩٦، وكانت قضيته الأساسية البحث عن السبب الذي يجعل الناس البدائيين يؤمنون بالأشياء مثل الأرواح والسحر، وما إلى ذلك، والأفكار الخاطئة والباطلة، ولم ير سبنسر أن هؤلاء الناس البدائيين غير عقلانيين، ولكن بسبب ما يرتكزون عليه من معرفة محدودة جدًا، وإن تكن خطأ، فالاستدلال الذي قاموا به من أجل أن يكون العالم معقولًا مفهومًا[2].

إن الخبرة العامة المهمة جدًا مع ذلك تتمثل في الاستدلال الذي صنعه الأسلاف البدائيين، فإن سبنسر يوضح أنها كانت ترتكز على الحلم، إن حلم الأسلاف البدائيين يجب أن يكون مشابهًا للحياة في حقيقة مستقلة مختلفة غير محكومة أو مقيدة بقوى او قوانين الوجود اليومي. وفي الأحلام فإن المسافات البعيدة يمكن عبورها في لحظة، فالشخص من الممكن ان يعود بالزمن إلى الوراء، ويلتقي الموتى من زمن بعيد، وهذا يعني أن هناك طبيعة ثنائية مزدوجة، وأن هناك وجهة أخرى للنفس أو الذات، حلم الذات أو النفس، وعلى نحو أبعد فإن هذا يستنتج منه أنه لو أن لهذه الموجودات البشرية طبيعة مزدوجة، فإن كل الأشياء لا بد أن يكون لها نفس الشيء، وعلى الجملة فإن كل أشياء العالم الحي منها وغير الحي، يعتقد في الفكر البدائي بأن له نفس أو روح. وبنفس الأسلوب عند كومت جعل سمة الفكر القديم الفتشية، فسبنسر يفترض في المرحلة البدائية في الفكر الإنساني، تلك التي تكون النفوس بوصفها قوة محركة تحكم وتحدد طبيعة وسلوك كل حقيقة، ولكن عند سبنسر فإن جذور هذا

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

التفكير الديني، توضع في شكل أكثر تحديدًا في فكرة الأرواح، وفي مقابلة الموتى في الأحلام، فإن العقل البدائي يرى أن الروح أو النفس، بأسلوب ما، تبقى حية بعد الموت، وأن الموجودات الفائقة للطبيعة والتي عبدت، وفقًا لما يقوله سبنسر، كانت نفوس أو أرواح الموتى[1].

ولقد تطورت فكرة الروح في تأليه الأسلاف الموتى، وعلى نحو خاص الأسلاف المؤسطرين البعيدين، الذين أسسوا مجموعات اجتماعية متميزة مثل القبائل والعشائر، ولقد كان هناك اقتناع بأهمية هؤلاء الأسلاف وقوتهم الفردية الملحوظة، وهؤلاء بعد موتهم تحولوا إلى آلهة معترف بهم ولهم الاحترام والتقدير، ويجب استرضائهم، ومن هنا فإن عبادة الأسلاف على النحو الذي رآه سبنسر كانت أقدم شكل للدين، كما كانت أصل كل دين، ومنها تطورت كل أديان العالم الكبرى، والتعبيرات والمفاهيم المستخدمة في مثل هذه الأنظمة الاعتقادية تعكس هذا الأصل، وعلى سبيل المثال في المسيحية: هل هناك عدم اعتقاد بالروح القدس[2]؟

وعلى نحو متماثل، فإن الشعائر الأقدم، هي تلك التي أنجزت عند الموت، عندما انتقلت الروح إلى عالم الأسلاف، تقريبًا، عند شعيرة الدفن، وفي بحث ذلك فإن تفسير سبنسر واضح فيه أنه مفكر عنده مغزى نفسي أفضل من أن يكون عالم اجتماع، فلديه بالفعل نزعة وظيفية، فشعيرة الدفن هنا هي مصدر التماسك في المجتمع والأنظمة الدينية التي تطورت بعد ذلك، على أساس أنها مدعمة للنظام

---

(1) See, Herbert Spencer, "Ancestor – worship" (from the Principle of sociology), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V., 1973, pp, 199-208, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 23-24.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 24.

obeikandl.com

الاجتماعي[1].

وعلى الرغم من أن العنصر الوظيفي عند سبنسر يبني صورة لأصل الدين، لها مكانة مركزية في فهم العقل الإنساني ووجهته، وفيها استدلال من الملاحظة والتجربة في الرغبة في فهم العالم وتفسيره، ومن اجل بناء هذه الصورة فإن سبنسر يستفيد هنا من عملية الاستبطان، والتي يحاول من خلالها أن يضع نفسه ذهنيًا في موضع الوجود الإنساني، الذي يعيش في مرحلة مبكرة لتطور الأنواع، ويرى كيف يفكر، وعند هذه النقطة يتضح ضعف مقاربته ومنهجه[2].

ولقد ظهرت نظريات تايلور في أصول الدين في دراسته العامة عن المجتمع البدائي **Primitive Culture** والتي طبعت عام ١٨٧١، ويعد تايلور أول من ابتكر مصطلح الأرواحية، والذي يعد من وجهة نظره أقدم شكل لأصل الدين من كل الأشكال الأخرى، والتي عرفت على أنها الدين: الاعتقاد في الموجودات الروحية، وأقدم مفهوم للموجودات الروحية، كما يعتقد، هو الأرواحية. إن الواقع يمكن التحكم والتأثير فيه من خلال تلك الوجودات الروحية، ولقد كانت الأرواحية هي الوجهة النظرية لأول نظام اعتقاد بينما كان السحر ممارسة تقنية. ووافق تايلور سبنسر في أن تأمل مصدر هذه الأفكار إنما يكون في تجربة الحلم والرؤية، واتفق معه أيضًا في أن تجربة الإدراك الإنساني ووجهته في التعميم، يقودان إلى نسبة النفوس إلى الأشياء أو بعبارة أخرى فإن الأرواحية التي يأخذ فيها بوجهة نظر ديفيد هيوم في كتابه: **Natural History of Religion** والذي طبع عام ١٧٥٧، والذي أشار فيه إلى الملاحظات التالية: إن التوجه الكوني لدى البشرية إدراك الموجودات مثل إدراكها لذواتها، ثم تحول لكل موضوع تلك الصفات الخاصية التي تلم بها على نحو مشهور،

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

والتي تكون خصوصية أساسية للوعي. وهذا هو ما أوضحه كومت بالنسبة للمرحلة الفتشية في تطور الفكر البشري[١].

وبسبب أن الموجودات الروحية منذ مرحلة مبكرة كانت تسكن العالم الإنساني، ونبعت من النموذج الإنساني، فإن تايلور مقتنع بأنهم نسبوا إليها الصفات الإنسانية، مثل العزم، والغرض، والإرادة وما إلى ذلك، ولكن على نحو فائق للبشر، وأكثر قوة وسموًا، وبالتالي يمكن لهم أن يتحكموا في مصيرهم، ومن هنا يحاولون القيام باسترضائهم وإقناعهم والتزلف إليهم، بنفس الأسلوب، وإن كان على نحو أكثر، الذي تعامل به الموجودات البشرية الأخرى؛ بوساطة الاستغاثة والتوسل وتقديم الهدايا لهذه النظائر الدينية التي يصلون إليها، ويقدمون لها القرابين[٢].

ويرى أحد الدارسين أن هذا التعريف يشير إلى المفهوم الحقيقي للدين، وهنا لا بد من تذكر، على أية حال، إن الإنسان يصف نفسه دائمًا على أنه موجود روحي، وبالتالي فإن الدين لا يشمل فحسب اعتقاد الإنسان في الحياة الروحية خارج نفسه، ولكن أيضًا اعتقاد الإنسان في حياته الروحية، فهو لا يتضمن فحسب نظرة الإنسان إلى العالم الخارجي أو الموضوعات الخارجية، ولكنه يتضمن أيضًا نظرة الإنسان إلى نفسه، وهنا فمن الناحية العملية، فإن الدين: هو الاعتقاد في حقيقة الحياة الروحية[٣].

---

(1) See, Edward B. Tylor, "Animism" (from primitive culture), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V., (1973),, pp. 209- 218, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25, Charles A. Ellwood, '' The Social Function of Religion'', p. 293.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25.

(3) See, Charles A. Ellwood, '' the Social Function of Religion'', pp. 293.

ويميز تايلور بين الدين والسحر، الذي يرى أنه يرتكز على الاعتقاد في الموجودات الروحية، ولكن على القوى اللاشخصية. وعملية السحر ترتكز على التماثل والارتباط، فالأشياء التي يشبه بعضها البعض الآخر في الفكر السحرى، يعتقد بأنها متصلة سببيًا أحدها بالآخر، وباستخدام شيئًا ما بأساليب سحرية مؤكدة من الممكن أن تتأثر تلك الأشياء بما يماثلها، وبالتالى فإن السحر مثل العلم، ولكنه يرتكز على تعليل أو فكر باطل، وهو لم ير أنه غير عقلاني، ولكن يمكن فهمه في ظروف الجهل ونقص المعرفة بالارتباط الحقيقي بين الاشياء(١).

ولقد أثرت أفكار تايلور في السحر البدائي على عمل سير جيمس فريزر الذي أنجزه في دراسته المشهورة **The Golden Bough** والتي طبعت عام ١٨٩٠، ولقد تبنى فريزر المنهج التطوري الذي يماثل منهج كومت، والذي انعكس لديه في مفهوم التمييز بين السحر والدين والعلم، والذي ناصره تايلور، فلديه ثلاث مراحل للتطور الفكري على النحو الذي دافع عنه فريزر: السحري، والديني، والعلمي(٢).

وفريزر مثل تايلور يحدد سمات الاعتقادات السحرية والممارسات باعتبارها وجودًا لنوع من العلم البدائي والتقنية، ولكنها ترتكز على تفسير أو تعليل خاطئ نتيجة للجهل أفضل من اللاعقلانية، والظروف التي يمكن فهمها، والتي وجد الأسلاف أنفسهم فيها. أيضًا، على نحو يشبه تايلور، فلقد اعتقد أن الفكر السحري يتضمن ارتباط الأفكار التي تدرك على أنها متصلة، على نحو مؤكد، وتشير إلى ارتباط سببي حقيقي بين الأشياء(٣).

ويميز تايلور بين نوعين من السحر: المعالجة المثلية أو التقليدية التي تقوم على

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

المحاكاة والناقلة للعدوى. وفي الأولى بسبب أن الشيئيين المدركين لا بد أن يكونا متشابهين، وفي النهاية لا بد أن يكونا متصلين، وعلى سبيل المثال فإن ما يحدث لإنسان قد يؤثر على آخر، ولذا فلو أن صورة تمثال من الشمع صنعت لإنسان ما، وغرز في هذا التمثال خابور أو وتد، فإن الأذى سوف يحدث للفرد الذي يشبهه. والنقل للعدوى يرتكز على الاعتقاد بأنه لو أن هناك شيئيين متصلين، على نحو أساسي وجوهري، فإن الفعل المنجز على أحدهما سوف يؤثر على الآخر، وعلى سبيل المثال فإن الشعر أو الظفر المقصوص لشخص، يمكن أن يستخدم لأذى آخرين بحرقهما، فالسحر هنا يحدث الأثر المناسب له[1].

وبسبب أن هذه التقنيات قد لا تنتج بالفعل الآثار المرغوبة منها، فهنا، على النحو الذي يدافع عنه فريزر، يكون الوقت الذي يأتي فيه اللجوء إلى الاعتقادات والممارسات الأخرى، وتقريبًا الدين، ولذا فإن الدين عند فريزر يقوم على السلوك الإنساني. إن التقنيات اليدوية للسحر، تهب التضرع والاسترضاء للأرواح، وبعمليات تصور الملكات العقلية والوظائف الجسدية وقوى الموجودات البشرية، فإنه يسلم للموجودات الروحية وينسب إليها القدرة على مساعدة البشر في أغراضهم بوسائل متنوعة[2].

وأخيرًا بوساطة اكتشافات العلم الطبيعي التي تتزايد يومًا بعد يوم، فإن الدين يبدأ في الاضمحلال وتحل محله المعرفة العلمية الصلبة، وهذا النشوء التطوري عند فريزر ليس بسيطًا، بسبب أن السحر، على الرغم من خطئه، أكثر قربًا من منطق

---

(1) Ibid, pp.25-26.

(2) See, James George Frazer, "The golden bough", and the study of religion (from the golden bough), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V., (1973), pp, 245- 256, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 26.

العلم من الدين، الذي يكون على حد رأيه على جانب طريق النشوء التطوري، وليس لهذه المراحل عند فريزر خطوط محددة للتقسيم في الزمان، إن الدين وحتى السحر يبقيان في عصر العلم ويعودان على نحو متطور. إن هيمنة السحر سوف تضعف خلال مرحلة الفكر الديني، ولكن لا يؤدي ذلك إلى القضاء عليه تمامًا، فآثاره باقية حتى في العصر العلمي، والدين يستمر في العيش والحياة أيضًا، ولكنه يفقد سيطرته على العقل الإنساني، وأخيرًا يتلاشى تدريجيًا، حتى لا يكون هناك من استخدام له[1].

وأحد الاعتراضات الأساسية على مفكري القرن التاسع عشر والنظريات التطورية أن إدعاءاتهم لا تستند على دليل واضح، ولكنها تعتمد على الحدس الواسع، وعلى النحو الذي وجد لدى سبنسر، فإن أحد المناهج المستخدمة لديه كان الاستبطان، وهو أسلوب غير موثوق به، على الأقل، في تحصيل معرفة عن ذهنية الإنسان في العصر القديم، وليس هناك من سبب يدعم أن الأسلاف القدماء كانوا يفسرون أحلامهم على النحو الذي يدعيه سبنسر وتايلور. والحقيقة أنه ليس هناك من دليل على أن الإنسان في العصر المبكر كان أروحيًا في ذهنيته، أو أنه كانت هناك ثلاث مراحل لتطور العقل الإنساني، يحل الدين فيها محل السحر أو يأخذ مكانه، قبل أن يترك طريقه للعلم. ولسوء الحظ فإن الدليل ضعيف أو لا يوجد دليل على أن هذا كله متصل بالاعتقادات وذهنية المجتمع الإنساني في العصر القديم، وإن هناك مواد قليلة جدًا متبقية، تخص مثل هذه الأشياء، التي من صنع الإنسان، والتي بقيت بعد ذلك ولها معنى غير مؤكد وكذلك أهمية غير مؤكدة. وعلى الجملة فإن الدليل الذي من المجتمعات البدائية الحديثة، والذي استخدمه هؤلاء الكتاب غير صحيح في الإشارة إلى أنواع المعتقد والممارسات، والتي تحدد سمات الموجودات البشرية في

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 26.

العصر المبكر، فليس يمكن التعرف فيها ببساطة عما إذا كانت قد تطورت عبر الزمن، ولا يمكن لها أيضًا أن تؤكد أنها تمثل ما تبقى عن الماضي البدائي. وبالجملة فإن تفاصيل الدراسة الإثنواغرافية، والتي قام بها هؤلاء الكتاب اعتمدوا فيها على قطع صغيرة غير موثوق فيها ومجرفة عن سياقها أو منتزعة من بيئتها، ومثل هذا المنهج يستلزم خطأ مهلكًا لسوء الفهم وسوء التفسير[1].

والنقد الذي يمكن أن يوجه هنا، على سبيل المثال، أنه من السهولة جدًا القول بأن هذه الممارسات المقررة ليست شيئًا آخر من محاولات تقديم نتائج مرغوب فيها، ومن المعروف من المجالات العلمية الحديثة الموثوق فيها أن هناك العديد من الاعتقادات والممارسات لدى شعوب القبائل من هذا النوع، ولكن على نحو متساو من الخطأ أن تفهم كلها على أساس أنها وجود لهذه الطبيعة أو تفهم كلها على أنها صلبة لهذه الطبيعة، فربما يكون لها جميعًا، على سبيل المثال، أبعاد تعبيرية[2].

وهناك إمكانية أن يكون هناك الكثير من هذه الاعتقادات والممارسات من تلك الرؤية التي تفهم ذلك على أنه خطأ، وتقريبًا بتوضيح أو باقتراح حقيقة السحر، فالسحر لا يوضع بوساطة شعوب القبائل من أجل إنتاج أو تقديم نتائج مرغوب فيها، ولو أنها لم تبق او تستمر بعد ذلك، ففي القسم الأعظم منها تستخدم بصورة اعتيادية يومية تقنيات امبريقية، فهم لا يتوقعون نمو المحصول دون زرع البذور، والسقي، وإزالة الأعشاب الضارة، والحماية من النباتات الطفيلية إلى آخره، فليس لديهم، على نحو مختصر، خطأ في الارتباط، الذي يوجد في ارتباط العقل السببي الحقيقي في كل الأوقات أو في الأنشطة اليومية، إن السحر إما أنه حفظ في الظروف الخاصة أو أن يكون مساعدًا في التقنيات اليومية الاعتيادية[3].

---

(1) Ibid, pp. 26-27.
(2) Ibid, p. 27.
(3) Ibid.

وأخيرًا، فإن الدليل الإثنوغرافي لا يدعم تايلور أو فريزر، فالمجتمعات الأبسط، تجمع الصيادين، ليس مجتمعًا أروحيًا على نحو خاص، على النحو الذي تريد نظرية تايلور أن تصل إليه أو تتوقعه. ولو ان أي شيء فإنهم أقل أروحية من المجتمعات البستانية أو الزراعية، وليس لديهما ما يبرهن تفوق أو رجحان السحر على الدين، على النحو الذي تشير إليه نظريات فريزر(١).

وعلى أية حال، فعلى الرغم من نقص دراسات هؤلاء الرواد في نظرياتهم الفكرية، فإنها تشكل المساهمة الأخيرة في فهم السحر والفكر الديني، وعلى الرغم من ان أفكارهم كانت بعيدة جدًا عن أن تكون مفضلة خلال الخمسينيات والستينيات، فإن العديد من الانثربولوجيين يعودون إليهما، فهم ما زالوا مستمرين في اكتشاف سماتهم للسحر والدين على أساس أنها مهتمة بشرح العالم وتفسيره والرغبة في التحكم فيه، فهي مستمرة أكثر من ذرة الصدق، حتى لو كانت تدعي أن المفكرين يهتمون بأسلوب تأسيس مثل هذه الأفكار، وأن مناهجهم التطورية مرفوضة، على أساس أنها غير مقبولة(٢).

ومن هذا التراث نشأ علم الاجتماع الفرنسي، ولقد قدم إميل دوركهايم **Emile Durkheim** تفسيرًا ثوريًا للمجتمعات الإنسانية، من المجتمع القبلي إلى المجتمع الجمهوري، ومن السحري إلى العقلاني، وتفسيرًا يتضمن الكسوف التدريجي للشعائر الدينية والعقائد. وعلى أية حال فإن دوركهايم يقدم في عمله الكلاسيكي **The Elementary Forms of the Religious Life** تحليلًا أكثر غنى للوظائف الاجتماعية للدين، من خلال وصف الممارسات الدينية للمجتمعات الأسترالية، ويحدد دوركهايم الأساس الطوطمي في التفاعل المتبادل بين الاعتقادات الدينية والممارسات وطبيعة

---

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 27.

القبيلة، فعندما يعزل أعضاء الطوطم، ويبجلون موضوعات الطوطم، وخصوصًا نوع الثعابين أو الشمس، فإنهم يقومون بها طاعة، على نحو فعال وحقيقي، للرمز المقدس الذي يمثل أصول وهوية مجتمعهم، والأحداث الشعائرية التي ينشرها الطوطم، تقدم وسائل الاحتفال بوجود القبيلة والارتباط الفردي بالحقيقة أو الفكرة الاجتماعية العامة. ويقترح دوركهايم أن الشعائر والعقائد التي تميز بين المقدس والمدنس تنجز وظيفة اجتماعية حيوية في إحداث التوازن في التوتر المتأصل في كل مجتمع بين التركيب ومضاد التركيب، والنظام والتشوش الكامل، والأخلاقية والانحراف، والقبيلة المجتمعة معًا والصياد الذي يقوم بعملية التشتيت أو الجماعة والفرد(١).

إن تركيز دوركهايم في علم اجتماع الدين على الوظائف التي يقوم بها الدين، تلك التي تتمثل في التوسط والتسوية بين هذه التوترات، وتوليد التضامن الاجتماعي، وتقوية المجتمع في مواجهة التهديدات والأخطار سواء كانت من القبائل الأخرى أو من المتمردين من داخله أو من الكوارث الطبيعية. إن الدين يوحد أعضاء المجتمع حول تفسير رمزي عام لمكانهم في الكون وتاريخهم والهدف الأساسي في تنظيم الأشياء. أيضًا فإنه يقدس القوى أو يحكم العلاقات داخل القبيلة، وهكذا فإن الدين مصدر النظام الاجتماعي والنظام الأخلاقي، الذي يربط أعضاء المجتمع معًا بالمشروع الاجتماعي العام، في نظام تتقاسم فيه القيم والأهداف الاجتماعية(٢).

---

(1) See, Emile Durkheim, "The elementary forms of the religious life" (from The elementary forms of religious life), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V., (1973), pp, 301- 322, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 196, Theodore de Laguna, '' The Sociological Method of Durkheim" in '' The Philosophical Review'', Vol. 29, No. 3 (May, 1920), pp. 213-225, Marco Orrù and Amy Wang, '' Durkheim, Religion, and Buddhism'', pp. 47-61.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 196, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 23.

ولقد طور دوركهايم تفسيره للدين في سياق أو بيئة الثورة الفرنسية، ولقد فكر في أن المجتمعات الحديثة بحاجة إلى أن تطور شعائر جديدة وأنظمة للرموز، تولد معنى التضامن في المشروع الجمهوري الجديد، وهكذا فكما أن المجتمعات ما قبل الحديثة نظمت أساطيرها وشعائرها حول الاعتقادات الطوطمية التي تهتم بميلاد الآلهة وأصول العالم، والمواجهة الأولى بين الآلهة والأصول البشرية، فإن المجتمعات الجمهورية الحديثة تحتفل بأعياد الاستقلال، وتقيم المزارات لمؤسسي الجمهورية، مثل لينكولن **Lincoln** ولينين **Lenin**، وتحرز الطوطم مثل الأعلام القومية، وهذا ما يسميه علماء الاجتماع الدين الأهلي[1].

وعلى الرغم من أن دوركهايم نظر إلى زوال الآلهة القديمة، على أنه أمر محتوم لا يمكن تجنبه في المجتمعات الحديثة، فإنه كان شاكًا في أن الاجراءات الأداتية للعصر الحديث سوف تنتج آلهة أو شعائر فعالة ومؤثرة مثل الآلهة القديمة في توليد التضامن الاجتماعي والالتزام بالمشروع الأخلاقي للخير العام أو المصلحة العامة، ونتيجة ذلك فإن المجتمعات الحديثة والأفراد في وسط التغير الاجتماعي، سوف تعاني من الشذوذ الكبير والميول المنحرفة عن المجتمعات القبلية. إن المقدسات الدينية واحتفالات العالم الاجتماعي قدمتا المصدر السلطوي أو الرسمي للقانون والنظام الاجتماعي للقبيلة الذي تحتاج إليه، ولكن هذا لا يمكن أن يوجد بسهولة كبيرة في الجمهورية. ويتنبأ دوركهايم بأن المجتمعات الحديثة سوف تعاني كثيرًا من مستويات الجريمة المرتفعة ومعدلات الانتحار من المجتمعات القبلية، على أساس أن ذلك نتيجة لهذه الاتجاهات الشاذة وزوال التماسك الاجتماعي للدين[2].

إن هناك العديد من أوجه النقد التي وجهت إلى دوركهايم، والتي يمكن أن تنقسم

---

(1) Ibid, p, 196.
(2) Ibid, pp, 196 - 197.

إلى أنواع ثلاثة: منهجية، ونظرية، وإثنوغرافية إمبريقية:

وفيما يتصل بالصعوبات المنهجية فإن الملاحظ أن الأساس الذي اعتمد عليه دوركهايم في كل دراسته مداه محدود جدًا في المعلومات فهو يتصل بعدد قليل جدًا من القبائل الأسترالية البدائية التي أعطاها اهتمامه، ولقد ركز فحسب على ضرورة فحص حالة واحدة ودراستها على نحو تفصيلي، على أساس أن غرضه كشف الطبيعة الجوهرية للدين. وهنا هل كان من الممكن تعميم ذلك على كل الأديان؟ إن المشكلة هنا أنه ليس من الممكن أن جوهر الدين المخصوص الذي تمت دراسته وفحصه، هو جوهر الدين على العموم. إن تحديد ذلك أمر ضروري لتحديد المدى الواسع للحالات التي لم يتناولها دوركهايم، ولو أنه تناول ذلك فإنه ليس من المرجح أنه لاحظ العلاقة القريبة بين الدين والجماعات الاجتماعية، على النحو الذي فعله في مسألة القبائل الأسترالية البدائية. وفي العديد من المجتمعات البدائية هناك علاقة قوية بين وحدات التأثير الاجتماعي المعطاة، وعادة تلك التي ترتكز على عادات القرابة، ووجهات الحياة، والتي تشمل تلك الأشياء مثل الدين، والفعل السياسي والبنى الاقتصادية. وليس هذا ضروريًا في التطور الاقتصادي بالمقياس الأوسع للمجتمعات. أو أن يوضع ذلك بأسلوب آخر ففي الفئة المتأخرة للمجتمع فإن الأفراد يرتبطون بتعددية الغرض الواحد للجماعات الفردية، وحياتهم الدينية ربما تتداخل على نحو ضئيل جدًا مع نشاطاتهم الفردية، على الأقل بقدر القواعد التي تربط جماعات الناس ذات المصالح المشتركة، التي تتضمن ذلك الاهتمام[1].

وكذلك على نحو مشكوك فيه إدعاء دوركهايم لو أن شخصًا تناول المجتمع في أبسط مستوى للتطور التكنولوجي، فإن هذا الشخص يمكن له أن يلاحظ الشكل

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 103-104.

الأبسط للدين، إن ذلك لا يمكن اتباعه، لأن المستوى التكنولوجي بسيط، فإن الأشياء الأخرى مثل الأنظمة الدينية والرمزية سوف تكون أيضًا بسيطة وغير معقـدة، إن البساطة، على أية حال، لا يمكن أن تكون مساوية لما هو جوهري أو أساسي. وهذه الإدعاءات تؤكدها حقيقة أن الأنظمة الدينية والرمزية لمجتمعات تجمـع الـصيادين الصيادين، مثل المجتمعات البدائية الأسترالية متنوعة في سـماتها، والتـي تـشمل التطور والتعقيد، وليس ذلك في حالة كل المجتمعات التي لها تركيبات عـشائرية أو طوطمية، وليس هناك أية علاقة متبادلة بين الطوطمية والتركيب العشائري[1].

وهذا يؤدي بدوره إلى نقد الأسس الإثنواغرافية والإمبريقية، ولقد لخص **Evans-Pritchard** العديد من أوجه النقد التي وجهت إلى دوركهايم، وذلـك علـى النحـو التالي:

١ــ ليس هناك من دليل على أن الطوطمية قد نشأت بالأسـلوب الـذي حـدده دوركهايم، أو أية أديان أخرى نبعت على نحو غير محدود منها.

٢ــ كذلك فإن التمييز بين المقدس والمدنس أحد الأمور التي لا تنسجم مع العديد من أنظمة الاعتقاد.

٣ــ إن العشائر البدائية الأسترالية ليست هي أكثر جماعة مهمة في المجتمع، فهي ليست جماعة متحدة مهمة، إنها ليست جماعات قبلية أو زمرة صيادين.

٤ــ ونموذج الطوطمية البدائية الأسترالية لـيس نموذجيًـا طوطميًـا، والقبائـل المتصلة بها ليست نموذجًا أستراليًا.

٥ــ إن العلاقة بين الطوطمية والنظام العشائري ليست عامة شائعة.

والنقطة النظرية الأولى حول الأشكال الأولية، والتي هي المركز الأساسي لنظرية دوركهايم، والتي تدعي أن المجتمع كل شيء فيه ضروري، ويوقظ معنى الإلهي في

---

(1) Ibid, p. 104.

العقل، وأن ذلك الإلهي خادع من أجل ذلك، ولكنها تشير إلى شيء ما حقيقي، وتقريبًا المجتمع، وبالطبع فلن يكون صعبًا، فإن الدهشة تكون قليلة في اكتشاف أن هناك علاقة قريبة بين الدين والمجتمع، ولكن الذي يثير الجدل والنزاع في نظرية دوركهايم أنها تذهب إلى ما هو أبعد من الدفاع عن الموضوع الديني، فالإلهي ليس شيئًا غير المجتمع، وهنا من المقبول على نحو كامل وصف التشابهات بين المفاهيم الدينية وطبيعة المجتمع، ولكن يمكن للشخص أن يقفز من ملاحظة هذه التشابهات إلى نتيجة مؤداها أن الدين ليس شيئًا أكثر من التمثيل الرمزي للمجتمع، والأسلوب الذي يمثل أفراد المجتمع أنفسهم في علاقتهم به؟ وحتى لو أن هذا التماثل بين شخصية المجتمع والإلهي كان قريبًا جدًا، على النحو الذي قرره دوركهايم، فهذه إشكالية كبيرة جدًا؛ بسبب أنه اختار تلك الوجهات التي تدعم وجهة قضيته، إنها لا تتبع في المجتمع مصدر المفاهيم الدينية أو موضوع الاهتمام الديني، وهناك أسباب كثيرة في كون المفاهيم الدينية تعكس وجهات البنية الاجتماعية أكثر من تلك التي قررها دوركهايم[1].

إن قلب المشكلة إذن في موضوع دوركهايم هو الأسلوب الذي يميز طبيعة الإلهي والمجتمع والعلاقة بينهما، فتحديده لسمات المجتمع وعلاقة الأفراد به، يمكن أن تفهم بوضوح على أنها تؤدي إلى مشكلات في سياق مناقشته الأخلاقية. إن مثل هذه القوة أو الضغط الذي يمارسه المجتمع على الأفراد، يذكر بأن الضغط الأخلاقي جوهري، بالقدرة على الأفعال لا يقدر عليها الأفراد، وبطريقة أخرى بشخص ما ملهم بالضغط الاجتماعي والأخلاقي[2].

ولو أن الضغط الاجتماعي يمكن أن يكون ملهمًا لأفعال البطولة، فإنه أيضًا من

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, p. 105.

الممكن أن يكون ملهمًا للأفعال الشريرة الوحشية، ومن الواضح هنا أن دوركهايم لديه مفهوم غريب للأخلاقية، فهل الضغط الاجتماعي يزيد الجهد والممارسة التي تبذل، على سبيل المثال الفعل الأخلاقي الضامن أو الأكثر رجحانًا الذي يقود إلى توقف المعنى الأخلاقي ويستبدله بذهنية الجماهير؟ إن الانفعال الجمعي ليس ضامنًا للسلوك الأخلاقي بأغلب معيار للأخلاقية. وفي هذه الحالة فإن أعظم الأبطال الأخلاقيين في التاريخ، على نحو مؤكد، هم أولئك الذين وقفوا ضد الأغلبية أو ضد الذين يملكون القوة والسلطة، وعانوا نتيجة ذلك؟ وعلى أية حال فمعنى الأخلاقية هو موضوع العلاقات الاجتماعية، وبهذا المعنى فإن المجتمع يمكن أن يقال عنه إنه مصدر أو على الأقل موضوع الاهتمام الأخلاقي، ودوركهايم يكون على حق في إشارته إلى أن المجتمع هو مجتمع الأخلاق، والصعوبة هنا في القفز من قول ذلك إلى نتيجة أن الأخلاق ليست شيئًا غير صوت المجتمع[1].

إن حقيقة القول أن المعنى الأخلاقي يجعل من الشخص أن يكون ضد الأغلبية: ضد المجتمع أو السلطة يوضح أنه ليس هناك تمامًا من اعتماد على المجتمع أو موجوداته على النحو الذي يدعيه دوركهايم، فقوة المجتمع ليست لديها الاولية على النحو الذي يؤمن به دوركهايم، وعلى نحو يدعو للسخرية، فإنه يبدو في حال الاعتقادات الدينية، فإن التأثير الأعظم على الفرد غير المجتمع، يكون له فعله؛ بسبب أنه غالبًا ما يكون بعيدًا عن الأعراف أو التقاليد الدينية التي يتحدى بها الأفراد المجتمع، أو يحاولون الانسحاب منه، كما هو الحال في الطوائف الدينية أو الحركات الطائفية[2].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

إن نشأة الحركات الطائفية والتعددية الدينية والتنوع داخل المجتمع، هو أمر بالطبع تجد نظرية دوركهايم صعوبة في التعامل معه. أيضًا فإن الاختلافات الدينية تقود على نحو متكرر إلى التوتر والصراع، وهي حقيقة يبدو أنها تضعف تفسيره الوظيفي للدين، على أساس أنه قوة توحد ودمج جوهرية. إن الدين هنا يشبه قوة تسبب الشقاق والاختلاف مثلما هو قوة موحدة أيضًا. وعلى النحو الذي أشار إليه Aron لو أن دوركهايم كان على حق فإن جوهر الدين سوف يكون إلهامًا للرجال الإخلاص التعصبي والتحيز للجماعات الجزئية، لضمان تقوى كل رجل بالنسبة لما هو جمعي[1].

وعلى أية حال فإن من يسخر برؤية أن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها، ربما يدافع عن أن هذا بدقة هو ما يعنيه الدين، وغرابة موضوع دوركهايم في إدراك هذا وتمييزه، ولكن ربما يكون بالفعل رؤية أكثر تشاؤمية وسخرية على الرغم من الصراع والمعاناة التي تحدث في اسم الدين، بسبب إهمال الكونية التي تتجاوز أو تتعالى على الولاء للجماعة، والتي هي أيضًا وجهة أصولية وحقيقة أصلية للعديد من التقاليد الدينية الكبرى، وعلى نحو أكثر دقة فإن هذه الكونية هي التي فشلت فيها مقاربة دوركهايم في القيام بها بعدالة أو في تفسيرها[2].

والمشكلة الأبعد في نظرية دوركهايم تتصل بالوجهة الوظيفية لديه، وهي التي سوف نشير إليها بعد ذلك عند الحديث عن سمات المناهج الاجتماعية في تناول الدين، فهو لم يبحث فحسب عن تفسير للدين بالبرهنة على أنه يتضمن الحقائق الأساسية في شكل رمزي، ولكن عن دوره الذي يقوم به في توحيد ودمج المجتمع وتكامله، والوظيفية هنا من هذا المنظور تعامل جيد لتأثير دوركهايم، ولقد هيمنت

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 105-106.

على المدرسة البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من خلال **Malinowski** و **Radcliffe –Brown** في مرحلة مبكرة من هذا القرن، وعلم الاجتماع الأمريكي والبريطاني أثناء الأربعينيات والخمسينيات. والوظيفية على نحو جوهري تقرر أن النظام الاجتماعي يمكن أن يفهم في تعبير المساهمة التي تعمل على بقاء المجتمع أو تعمل على دمجه وتكامله وتوحده وتضامنه[1].

ومن الملاحظ أن التفسيرات الوظيفية تكتنفها المشكلات، وعلى وجه خاص التفسيرات الوظيفية للدين، بسبب التناقض بين التفسير الوظيفي الذي يعطى للسلوك الاجتماعي، وتفسيرات المشاركين أنفسهم، وعلى نحو أكبر في حالة الدين. إن نتيجة تفسير دوركهايم للدين تتمثل في أنه وضع نفسه في مكان يدعي فيه حقيقة ما يفعله المشاركون في الطقس الديني، والمشاركون على خطأ فيما يؤمنون به، وفيما يفعلونه. إن دوركهايم لم يدع فحسب امتياز موضعه ووظيفته بالنظر إلى خطاب الطقس الديني، وبسبب قوله إن الله تعالى حقيقي، وأنه المجتمع، ذلك أنه يقول: إنه على الرغم من صدق المعتقد الديني على أنه يتضمن الحقيقة كصدق للنوع، فإن المؤمنين مع ذلك مخدوعون مضللون فيما يتصل بطبيعة هذه الحقيقة، ذلك أن المشاركين في الشعائر الدينية لا يناقشون ما يفعلون كثيرًا أو يفكرون فيما يجب أن يفعلوه مع تكامل الجماعة ودمجها، أو لو أنهم فعلوا ذلك بأعينهم، فإنه على الأقل لا يمثل غرضًا أساسيًا أوليًا بالنسبة لهم، وليس هناك من شيء حوله أساسي، والمشاركون أيضًا يفكرون على نحو حقيقي في الموضوعات التي يفعلونها، ولا يقبلون كل الشعائر التي لها نفس الأصولية، فلدى **Arunta** الهدف ليس تشجيع

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 23-34, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 106.

تضامن العشيرة، ولكن على التأكيد على وفرة أنواع الطوطم، وأنها تفعل على نحو حاد فحسب الأشياء الخيرة لتحقيق الهدف[1].

إن ما تتضمنه رؤية دوركهايم أن كل الشعائر جوهرية على التساوي، وحينئذ فإن اعتقادات المشاركين والأهداف المعبر عنها في هذه الشعائر، ليس لديها ما يمكن أن تقوم به مع ما يحدث، وتلك هي النتيجة الغريبة التي وصل إليها، ويبدو على نحو لا يمكن تجنبه أن محاولة فهم السلوك الديني هي التي يصرف فيها الانتباه إلى اعتقادات المشاركين حول سلوكهم، وهي التي يجب أن يكون لها الأهمية في عملية التفسير، وهذا لا يعني القول إنه لا توجد عوامل أخرى غير فهم المشاركين أنفسهم لما يفعلونه، وعندما يكون كل شيء مفهومًا لدى الواحد منهم، على النحو الذي يدافع عنه البعض، فهذا تطرف على نحو متساو، وعلى النحو الذي يؤكده دوركهايم ويدافع عنه في أن ما يفكر فيه المشاركون فيما يفعلون، ليس له من أهمية في تفسير أفعالهم التي يقومون بها[2].

والنتيجة الأبعد في انصراف دوركهايم عن أهمية الشكل المخصوص للشعائر، أنه تركها دون أساس حقيقي لتفسير الشكل المخصوص الذي أخذته، ولو أنها ليست موضوعًا حقيقيًا لما يفعله الناس، فحينئذ كيف يمكن للإنسان أن يفسر ما يفعلونه؟ وكيف يمكن لها على الأحرى أن تفعل شيئًا من الآخر؟ ومن أجل أن يكون هناك إنصاف حقيق لدوركهايم، فإنه لم يكن لديه وظيفية مبسطة وساذجة، مع التحقق من أنها ليست كافية في الإشارة على وظيفة النظام الاجتماعي من أجل تفسيره، ولكنها تفسير لأصوله التي يحتاج إليها أيضًا، ولقد حاول أن يبني فرضيًا الأسلوب الذي تمارس به العشيرة البدائية الشعائر، فيما ينشأ وما يشعرون به، وذلك بأنهم أنفسهم

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 106.

(2) Ibid.

وحدة جزئية بالرابطة والدم، ولكن من خلال اهتمامات المجتمع وتراثه، الذي يقوم بعملية الحشد والتجميع، ويصبح الوعي بالنسبة لوحدتهم الأخلاقية[1].

إن الصعوبة في هذا تتمثل في أن دوركهايم بالفعل قد أوضح حقيقة الحشد للشعيرة الجمعية، في أنها السبب في الشعور بالتماسك والترابط والوحدة، وهنا يكتشف أن دفاعه في أن هذه الشعائر تؤسس من هذه المشاعر. إن أصول الشعائر توضح في التعبير المفترض مسبقًا للنظام الاجتماعي واهتمامات المجتمع وتراثه، إن الشعائر ضرورية في استمرار المجتمع واستقراره، ولكن بدون وجود النظام الاجتماعي أولًا بنوع ما، فلن تكون هناك شعائر. وبينما يكون من السهل فهم النظام الاجتماعي الموجود، والذي تكون الأنظمة الدينية والشعائرية جزءًا منه، فإنه في هذه الحالة مقويًا وداعمًا له، ولكن هذا لا يفسر تكون الأنظمة الدينية والشعائرية[2].

إن نوع التناقض المنطقي نموذجي جدًا في عمل دوركهايم، إذ حدث في تفسيره لأصول الأفكار الدينية والأخلاقية والنماذج الأساسية للفكر، وفي الحالة السابقة دافع عن فكرتي المثال والتمام اللتين نشأتا في سياق الشعيرة الجمعية، فالعاطفة الشديدة التي تولد في مثل هذه المناسبات، تنتج معنى فوق عادي، يشعر فيه المشاركون أنفسهم بالتحول وتجربة بيئة كل يوم باعتبارها تحولًا مشابهًا، ومن أجل تفسير ذلك فإن القوى فوق العادية وصفاتها تنسب إلى الأشياء العادية من ناحية أخرى، وعلى هذا النحو تنتج فكرة المقدس، وهذا يفهم على أنه نموذجي وبعد تام للحقيقة. إن فكرة العالم المثالي إذن تولدت في الحياة الجمعية ومن خلال التجربة أو الخبرة الاجتماعية، إنها ليست فطرية، ولكنها منتج طبيعي للحياة الاجتماعية، ولو أن الدين يدعم هذه المفاهيم، ويهتم بما ينبغي أن يكون فإن هذا نفسه هو المنتج الاجتماعي، إن

---

(1) Ibid, p. 107.
(2) Ibid.

تكوين هذا التصور للمجتمع نشأ بعيدًا عنه، وهو منتج للواقع المجتمعي الحقيقي الموجود[1].

والمشكلة هنا مرة أخرى تتمثل في كيف يمكن لأي مجتمع أن يقوم بهذه الوظيفة كلها دون نظام مسبق من الأفكار، على نحو ما، حول ما يجب أن يكون وما يحدث، وبعبارة مختصرة نظام التصورات والمفاهيم، فكيف يمكن لنظام المفاهيم التي تكون ضرورية للنظام الاجتماعي واستقراره أن تولد في تجربة الحياة الاجتماعية، عندما تفترض هذه الحياة الاجتماعية على نحو مسبق نماذج ومعايير للسلوك؟ إن المفهوم المكون للمجتمع، لا يمكن له أن ينشأ بعيدًا عن تكوينه الحقيقي، ولكن يجب أن يكون موجودًا معه جنبًا إلى جنب من بدايته[2].

وبالمثل مع المقولات الأساسية للفكر، فإن هذه تولدت في خبرة المجتمع ومن خلاله، ودوركهايم يدافع عن ذلك ويؤكده بالطقس الجمعي. ولكن كيف يمكن أن يكون هناك أي نظام اجتماعي دون أن يكون هناك وجود مسبق للمفاهيم الجوهرية التي تفكر بها الموجودات البشرية، وتجعل للعالم معنى[3].

لقد تعرض دوركهايم للنقد لتسويته العواطف الدينية بالعواطف والانفعالات التي تتولد في العقل الجمعي، وجزءًا من هذه التهمة يتمثل في سوء الفهم لطبيعة الدين العاطفية، وهذا يجعله يفتح باب الاتهام له في كتابه **he Elementary Forms** والذي يلجأ فيه إلى عكس قواعد المنهج الاجتماعي الذي وضعه، والذي قرر فيه أن الحقائق الاجتماعية لا يمكن أن تتبع من أسس سيكولوجية. إن الدين عند دوركهايم حقيقة

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid, pp. 107-108.

اجتماعية مشهورة، ومع ذلك يرتكز على ما سماه الحشد النفسي وهستيريا الجماهير[1].

ويشير أخيرًا Evans- Pritchard إلى التناقض الأخير في مقاربة دوركهايم، فلو أن التحليل الذي قدمه في كتابه صحيحًا فإن الدين حينئذٍ يعرض للمؤمن أن ما يكون حقيقيًا هو شيء آخر غير ما يفكر فيه، إنه يفتقد أي معيار للمصداقية، ومع ذلك فإن الدين ضروري للنظام الاجتماعي واستقراره. إن أسلوب دوركهايم بعيد عن جدله يسمح للأشكال التقليدية للدين بأن لا تكون مدعمة ومؤيدة للعالم المعاصر، ولكن هناك اعتقادات جديدة سوف تنشأ وتأخذ مكانه، تلك هي المذاهب العلمانية التي سوف تنجز وظائف الدين، ومن الممكن هنا عنده اختراع عقائد جديدة، كما هو الحال في الثورة الفرنسية وعبادة الوطن: الحرية، والمساواة، والأخوة، والعقل. ومن هنا فإن دوركهايم هو سلف ورائد لأولئك الذين يدعون أنه على نحو دائم سوف يكون هناك شيء ما في المجتمع، يأخذ عنوان الدين يمكن أن يلحق من أجل أن ينجز وظيفته الجوهرية التكاملية، ويتجهون إلى الدفاع عن نظريتهم الوظيفية ضد أي اختبار للدليل والبرهان، ومثل دوركهايم فإنهم يحلون المشكلة بالتعريف على نحو أفضل من البرهنة الإمبريقية. إن الدين على أية حال يحدث التكامل والوحدة في المجتمع، وحدة في المجتمع الأخلاقي، فهناك لا يمكن أن يكون هناك مجتمع أخلاقي بدون الدين، وبهذا المفهوم فإنهم يدعون أن الدين موجود بسبب أنه يقوم بعملية التوحيد والدمج، والتي تستخلص الحقيقة التي يتعذر تجنبها بالتعريف الأمري[2].

إن عمل دوركهايم مارس تأثيره بقوة على علم اجتماع الدين، الذي كان ينظر إليه من وجهة نظر بحثية علمانية. و ذلك في مقاربة Robert Bellah للدين الأهلي والقيم

---

(1) Ibid, p. 108.
(2) Ibid.

الخلقية في أمريكا الشمالية في العصر الحاضر، وفي عمل **Bryan Wilson** عن وظائف الدين، ولقد اقترح أنه حتى في بيئة التقنية الحديثة والمجتمعات العقلانية المنظمة، الدين له نفسية حادة ووظائف اجتماعية، بما في ذلك التزويد بالمعنى الفردي، وهدف الحياة، وتفسير المعاناة والقيم الخلقية وإجراءاتها. إن التقنية الحديثة والمجتمعات البيروقراطية ليست جيدة في توليد المعاني الذاتية والعدالة الإلهية أو العناية الإلهية والمشاركة في القيم الخلقية، ولذا، فإنه على الرغم من ذلك التأثير، فإن الدين له دور حاسم في بناء العوالم الأخلاقية والذاتية[1].

ويذهب **Robert Bellah** إلى ما هو أبعد في نقاشه للدور العام إضافة إلى الدور الخاص للدين في عمله **Habits in the Heart** معتمدًا على الدراسة الإمبريقية للقيم والأخلاق في وسط أمريكا. إن **Bellah** وزملاءه يحددون الخواء الأخلاقي في قلب الحياة الأخلاقية والمدنية الأمريكية التي يظنون أنها يمكن أن تملأ فحسب بتجديد الدور العام والأهلي المدني للدين في الحياة الاجتماعية الأمريكية. والأساليب الإنجيلية الساخرة الأصولية الدينية، تطلب فحسب زيادة مثل هذه الوظيفة العامة في السياسة الأمريكية، على النحو الذي أعلنته الأغلبية المسيحية والحق المسيحي، ولكن الأسلوب الليبرالي المسيحي الذي يفضله **Bellah** كان أقل نجاحًا في تأسيس أهميته ومكانته في المجال العام[2].

ومن الملاحظ هنا أنه يفهم الدين على انه جوهري، يفعل مع الرموز غير الموضوعية، والتي تعبر عن الشعور والقيم والأمنيات الذاتية، أو تلك التي تنظم التفاعل المتبادل بين الذات والموضوع، أو التي تحاول أن تقدم خلاصة لكل من الذات والموضوع المعقد، وهذه الرموز حقيقية في تعبيرها، ولا يمكن أن تختصر

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 197.

(2) Ibid, p, 197.

إلى قضايا إمبريقية، وهذا الموقف هو ما يسميه Bellah الرمزية الواقعية، والتي تتناول الدين، على أساس أنه حقيقي وواقعي[1].

وعلى الجملة فإنه في عام ١٩٦٧ نشر مقالته بعنوان: **Civil Religion in America** والتي أثارت انتباه العديد من الأكاديميين في مجال دراسة الدين، وفي هذا العمل حاول أن يقدم تفسيرًا لرؤيته، فيما سماه الأمريكانية **Americanism**، على أساس أنها عملية حقيقة واقعية للإيمان الديني للشعب الأمريكي، وفي إطار هذا العمل يأتي تفكير دوركهايم من خلال أمرين: ١ـ إنه من الصعوبة المدهشة أن المجتمع يجعل قيمه المهيمنة مقدسة. ٢ـ وتقريبًا، الهجوم على هذا الإيمان الأهلي أو المدني، على أساس القومية المألوفة الشائعة، التي يلاحظ أساسها العميق في صيانة تماسك المجتمع القومي، وقابليته للحياة[2].

وهو يؤكد على أن السمة الأساسية للديانة المدنية الأمريكية، أنها كونية، وبالتالي نبوية، والمعنى الكلي غير المحدود، ينبع لديه على نحو مختلف ليس من الاعتقاد بأن هذا المجتمع خير، ولكن من الاعتقاد بأن لديه مسئولية خاصة في أنه يحاول أن يكون خيرًا، وهو هنا يبحث في التاريخ الأمريكي والخبرات الثقافية المعاصرة عن الأساطير والرؤى والبصائر الجديدة، التي يمكن أن تشكل الأهداف المجتمعية، ففي البيوريتانية الأمريكية يفهم أهمية الإلزام المجتمعي، في حين أن الصورة التي يعرفها الناس عنهم أنهم أناس مكبوتين وغير متسامحين، فهذه الرؤية تتجاهل أهمية مركزية تتمثل في إصرارهم على الشهادة العامة للتحول والاهتداء، وهذا يشير إلى أن

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.8, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, '' Civil Religion and Church and State'' in '' The Sociological Quarterly'', Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 76-77.

(2) See, Robert E. Stauffer, ''Bellah's Civil Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), pp. 391.

البرهنة ليست فحسب على علاقة بسيطة جديدة بين الفرد والله تعالى، ولكن التـزام أيضًا تجاه مجتمع المؤمنين. إن الميثاق الداخلي يتكامل في علاقتـه مـع الميثـاق الخارجي الذي هو جزء من الحرية المحققة عبر التحول، تلك الحرية التي يـشترك فيها الجميع، وتؤدي دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعيـة، وبالفعـل فـإن اللاهـوت البيوريناني يدرك على نحو عميق أنه بدون هذا الالتزام تجاه الكل، فـإن إسـرائيل الجديدة سوف تدمر على حسب عبارة **Winthrop** [1].

وهو هنا يبحث في التاريخ الأمريكي والخبرات الثقافية المعاصرة عن الأساطير والرؤى والبصائر الجديدة، التي وجدت مكانها في الفكر السياسي للقرن الثامن عشر في صياغته للفكر السياسي الكلاسيكي الروماني، الذي أكد على الضرورة الأساسية للمواطن الفاضل، لو أن ديمقراطية الحكومة تقوم بواجبها، وبدون الـذين يملكـون الفعل الحر من المواطنين للتحكم في رغباتهم الشخصية، ويهتمون بشئون المجتمع، فإن الإكراه الخارجي الثابت سوف ينبثق من جديد. وهذه الأفكار سوف تتركز عنـد الحركة الثورية، وتحدد جزئيًا أسطورة الفهم الفلسفي للفكرة الجديدة، وهنا عنده لا بد من العودة إلى التراث الأمريكي، وبعد أن يقوم برصد مجموعة من التطورات التي مر بها الفكر السياسي الغربي الحديث، والعمل على أخذ ما هو صالح منها، يبدو أن ذلك ليس بكاف عنده، فيما يتصل بالرموز القديمة للوعي التقليدي، والتي لا يمكـن نقلها إلى الحاضر، وهنا لا بد من النظر إلى أشكال جديدة للوعي التخيلي، وهو يجد

---

(1) See, William C. Shepherd, '' Robert Bellah's Sociology of Religion: The Theoretical Elements'' in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), pp. 395-402, Robert E. Stauffer, ''Bellah's Civil Religion'', pp. 391, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", Frank Whaling (Editor), Mouton Publishers, New York 1985, p, 136.

ما يتمناه في خبرات الشباب الدينية والمجتمع الكوميوني للشباب، ويدرك أن هذه الملل والطوائف الجديدة غير كافية في الارتباط بالتراث الأمريكي[1].

وعلى أية حال فإن هناك العديد من الصعوبات في عمله في الدين الأهلي، فلقد تركز نقد افكاره على النجاح في الالتزام بالحفاظ على النظام الاجتماعي في الثقافة النفعية في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى أسباب الخلاف التي تأتي نتيجة لمحاولة فرض الجديد من الأنظمة التقوية للاعتقاد في أمريكا[2].

ولقد ناقش **Dean Kelley** أنه بسبب أن الليبرالية المسيحية قدمت إجابات غير مؤكدة لأسئلة غير محددة المعنى، فإنها لم تتمكن من تأسيس حدود مذهبية مؤثرة وحدود قيمية بين الثقافة العلمانية وحياة رعايا الكنيسة والأبرشيات، ووفقًا لما يراه **Kelley** فإن قدرة الأبرشيات المحافظة والكنائس في الحفاظ على حدود المعنى والالتزام، هي التي تميز مذاهبها الاعتقادية وقيمها الخلقية، وأساليب الحياة فيها عن الثقافة المسيطرة، التي تفسر النمو القوي للجماعات الدينية المحافظة في أمريكا الشمالية في الثلاثين عامًا الأخيرة، وكذلك الدين الليبرالي. إن **Kelley** مثل **Bellah** ينعكس لديه تأثير دوركهايم، عندما يؤكد أن المؤسسات الدينية تقدم إجابات قوية لأسئلة غير محددة، وتستلزم التزامًا دقيقًا صارمًا بنظام القيم والمعاني، التي تتجه إلى توليد حدود قوية للهوية والالتزام والتضامن، ونتيجة ذلك الحفاظ عليه والولاء

---

(1) See, Robert E. Stauffer, ''Bellah's Civil Religion'', pp. 391-392, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, '' Civil Religion and Church and State'', in '' The Sociological Quarterly'', Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, William C. Shepherd, '' Robert Bellah's Sociology of Religion: The Theoretical Elements'', pp. 395-402.

(2) See, Robert E. Stauffer, ''Bellah's Civil Religion'', pp. 399- 394, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, '' Civil Religion and Church and State'', pp. 35-40

الجذاب له في المجتمعات الحديثة[1].

وكارل ماركس Karl Marx مثل دوركهايم في نظره إلى الدين على أنه منتج اجتماعي، على أساس أنه فاعل في النظام الاجتماعي في المجتمعات ما قبل الحديثة، وهو يفترض أن وظيفته الأولية الأساسية، هي توليد نظام لم يكن حميدًا في إنتاج التضامن والالتزام في المشروع الاجتماعي العام، ولكن على الأحرى في إنتاج شرعية ضارة غير عادلة، وحكم مؤلم للسادة الإقطاعيين على الفلاحين، والرأسماليين على العمال. ووفقًا لماركس فإن أفعال الدين عبارة عن شاشة دخان جمعية، تحجب طبيعة الأشياء عن عامة الناي وأسطرة أصول وحقيقة اضطهادهم، كما أنه يمثل حقوق الحكام على المحكومين، على أساس أنها عناصر تقدير إلهي للنظام الاجتماعي. أيضًا فإن افعال الدين مثل الأفيون أو المخدر للغامة أو الجماهير في اضطهادهم، والذي يعدهم بالجوائز في الحياة الآخرة، او يقدم لهم شعائر الهروب إلى النشوة والوجد، على أساس أن ذلك تعويضًا لهم عن مكانتهم المتدنية واضطهادهم هنا والآن[2]، وبالجملة فإن ماركس يرى أن الدين خداع[3].

ولقد وجد نموذج الرؤية الماركسية للدين في العصر الحديث في حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، ولقد كان الافراط المنكر الضخم الشنيع للفقر والغنى،

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 6- 15, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198, pp. 80-86, Guenther Roth, '' Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work-In Memory of Ivan Vallier (1927-1974)'' in '' Social Forces'', Vol. 55, No. 2 (Dec., 1976), pp. 257-272, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", Frank Whaling (Editor), Mouton Publishers, New York 1985, p. 101.

(3) See, Thomas F. O'Dea, ''the Sociology of Religion Reconsidered'' in'' Sociological Analysis'', Vol. 31, No. 3 (Autumn, 1970), pp. 145.

على سبيل المثال في البرازيل والأرجنتين وبيرو مرتبطًا باللاهوتيين الذين تأثروا بالماركسية، بالنسبة لعدد الأسر الصغير نسبيًا، والذين كانوا مفضلين لدى القوى الاستعمارية، وكانوا يملكون معظم الأراضي، كما مفضلين أيضًا لدى الكنيسة الكاثوليكية، ولقد وجه النقد إلى الكنيسة الكاثوليكية لقولها بالشرعية الاجتماعية للاضطهاد والاستغلال الكبيرين، ولقد كان نقد دور الدين في تقوية الاضطهاد مولدًا لقوة الديمقراطية في عدد من دول أمريكا اللاتينية في عام ١٩٨٠، وفي الإصلاح الداخلي للكنيسة الكاثوليكية، كما انه مهد السبيل للتخلي عن الكاثوليكية التالية على يد عدد من القبائل المضطهدة وجماعات المدن أو الحضر الذين عادوا إما إلى الديانات الشعبية الأهلية او اختاروا أشكالًا متنوعة من البروتستانتية الإنجيلية أو ديانة عيد الحصاد أو عيد الخمسين أو عيد العنصرة، كما رفضوا شعائر كنيسة الاستعمار وما بعد الاستعمار وعلمنتها للهيئة الكهنوتية المنظمة في مراتب متسلسلة، وبحثوا عن أداة أكثر فعالية وتأثيرًا لطموحهم الديني والاجتماعي[1].

إن تاريخ حركة لاهوت التحرير يؤكد على كل من قوة وضعف الرؤية الماركسية التقليدية للدين، فمن فإن الوجهة الماركسية تمثل الدين على أنه قوة هامشية في العالم الاجتماعي، وأن التنوع الاجتماعي يخدم على نحو أكثر أصولية في العمليات الاجتماعية الأساسية او الأصولية، وعلى نحو خاص القوى الاقتصادية أو التركيبية البنيوية، والتأثير الماركسي على لاهوت التحرير، ومن هنا يتجه إلى أن تكون مهمته ثانوية أو أهميته أقل بالنسبة للديانات الأهلية والروحية الشعبية، على أساس أنه أداة للهوية الاجتماعية أو لمقاومة الاستغلال. ولكن من ناحية أخرى فإن الماركسية مصدر قوي للنقد الاجتماعي خصوصًا في مواقف التوتر والصراع

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198.

الاجتماعي الكبيرين، وذلك على النحو الذي يعتبر لاهوت التحرير نموذجًا له، ويبدو أن النظرية الماركسية توضح أنها ليست مثل النموذج الاجتماعي الآخر لعلاقات تفاعل القوى المتبادلة في العالم الاقتصادي والثقافي والأنظمة الرمزية التي تصحح علاقات القوى تلك، سواء تلك التي تأخذ شكل الأيقونات الدينية التقليدية او الأيقونات الحديثة الاستهلاكية لدى العامة والجماهير(١).

والماركسية المتأخرة عند أبرزهم شهرة أنطونيو غرامشي **Gramsci Antonio** جاءت لترى الدين في رؤية أكثر تفاعلية تبادلية من الماركسية التقليدية، إذ مثل الدين باعتباره مصدرًا ثقافيًا قابلًا للاستخدام لدى الجماعات الثورية أو الإصلاحية، إضافة إلى الداعمين للوضع الراهن، ومن هنا فإن وظيفة الدين باعتباره سلفًا أعلى لسقوط الشيوعية في أوربا الشرقية، بينما جاء ذلك باعتباره مدهشًا للماركسية التقليدية، التي تفهم في رؤية باعتبارها دليلًا على ما هو كامن في الدين، باعتباره مولدًا أو منتجًا للتغير الاجتماعي، إضافة إلى التماسك أو الالتحام الاجتماعي(٢).

ويعد ماكس فيبر **Max Weber** هو المؤسس لرؤية التفاعل التبادلي في علم الاجتماع، وفي الدراسة الاجتماعية للدين، فلدى فيبر تأكيد على أن الدين ليس منتجًا اجتماعيًا فحسب، ولا وظيفة بسيطة للقدرة العقلية الإنسانية لإيجاد المجتمعات، ولكنه على الأحرى مصدر للأفكار والممارسات، التي تتعالى على العالم الاجتماعي الجوهري وتتجاوزه، وبالتالي فهو قادر على أن يعمل فوق العالم الاجتماعي مستقلًا، وبوسائل لا يمكن التنبؤ بها. إن الدين في رؤية فيبر بيئة مختلفة لكل من مصدر

---

(1) Ibid, pp, 198-199.

(2) Ibid, p, 199, Dwight B. Billings, ''Religion as Opposition: A Gramscian Analysis'' in'' American Journal of Sociology'', Vol. 96, No. 1 (Jul., 1990), pp. 1-31, Otto Maduro, '' New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion'' in '' Sociological Analysis'', Vol. 38, No. 4 (Winter, 1977), pp. 359-367.

التغير الاجتماعي والتحدي أو المعارضة ومصدر النظام الاجتماعي وشرعية أو صحة الوضع الراهن، وعلى أية حال فإن فيبر يرى أن الدين يتلاشى تدريجيًا، كنتيجة لعقلانية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الحديث(١).

وعلى أية حال فإن فيبر يرى أن مصدر الدين يتمثل على نحو أساسي في كونه استجابة للصعوبات وظلم الحياة، والدين يحاول أن يجعل لذلك معنى، وبتلك الوسيلة يمكن الناس من التغلب عليها، والشعور بمزيد من الثقة عند مواجهتها، فالمفاهيم الدينية تنشأ باعتبارها نتيجة لحقيقة أن الحياة بصفة أساسية مشكوك فيها ومحفوفة بالمخاطر وعدم التأكيد، فالدين هنا يجعل العالم ذا معنى ونظاميًا(٢).

إن علم اجتماع الدين يهتم بصفة أساسية عند فيبر بموقف التكييف الديني والأخلاقي للجماعة المخصوصة في البيئة التركيبية الاجتماعية، ولقد فحص على نحو تفصيلي العلاقة بين التكيف المخصوص وموقف الجماعات التي تنقل وتفسر التطورات التراثية في عبارات ليس فحسب الديناميكية الداخلية لأنظمة الأفكار، ولكن أيضًا للعلاقات بين الجماعات الناقلة والجماعات الأخرى في نظام علاقات القوى داخل الشكل المحدد للتنظيم الاجتماعي، ولقد درس في ذلك الكونفوشسية في الصين والبرهمية في الهند(٣).

---

(1) See, Stephen Kalberg, '' Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History'' in '' The American Journal of Sociology'', Vol. 85, No. 5 (Mar., 1980), pp. 1145-1179, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 199, Mary Fulbrook, ''Max Weber's 'Interpretive Sociology'': A Comparison of Conception and Practice, '' in'' The British Journal of Sociology'', Vol. 29, No. 1 (Mar., 1978), pp. 71-82.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.138.

(3) See, Mary Fulbrook, ''Max Weber's 'Interpretive Sociology'': A Comparison of Conception and Practice'', p. 73. .

لقد كان فيبر شخصية مركزية بارزة في نشأة مجال علمي فرعي في علم الاجتماع، يعرف بعلم اجتماع الدين، وفي عمله تحت هذا العنوان كانت الدراسة الأولى والشاملة للتفاعل المتبادل بين الدين والتنظيم الاجتماعي، ويشمل فحصًا شاملًا لنشأة الاتجاهات التي يمكن أن تلاحظ في تطور الأنواع المختلفة للتنظيم الديني من الملل النبوية إلى تأسيس الكنيسة، وكشف للتفاعل المتبادل بين أساقفة الأبرشيات والكهنة، والبنى، والطبقة الاجتماعية، وأنظمة الطوائف الاجتماعية. ولقد قدم فيبر فهمًا نافذًا للمعاني الدينية والمذاهب، بما في ذلك الاعتقادات حول الله تعالى والعدالة الإلهية أو العناية الإلهية أو تفسيرات الشر، وقنوات القوى الإلهية أو النعمة، وأخيرًا فقد أعطى فهمًا شاملًا ممتدًا للتفاعل المتبادل بين المعنى الديني والنظم الأخلاقية والنظام الاجتماعي الإنساني، وعلى نحو خاص النظام الاقتصادي والعلاقات المتبادلة[1].

إن علم الاجتماع الديني بصفة أساسية عند فيبر دراسة العلاقة بين الأفكار الدينية والجماعات الاجتماعية المخصوصة التي تحمل هذه الأفكار، وأهميتها للتاريخ، ولتوجهات المجتمع الدينية، وأثرها على أساليب الحياة في التوجهات والسلوك[2].

والدراسة التاريخية التي قدمها فيبر في التفاعل المتبادل بين الدين والرأسمالية بعنوان **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism** وهي توضيح

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 199- 200, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, The Johns, pp, 95-96, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", pp. 91-91.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 139, Mary Fulbrook, ''Max Weber's 'Interpretive Sociology'': A Comparison of Conception and Practice'', pp. 71-82, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 35-41.

لفهمه للقوة الكامنة المولدة في المعاني الدينية والممارسات في التنظيم الواسع للمجتمع، ولقد أوضح أن شمول المفهوم الديني للمهنة أو الوظيفة للدعوات العلمانية في اللاهوت البيوريتاني التطهري Puritan Theology والثقافة قدما أيديولوجية صحيحة جديدة لوظائف البواخر التجارية والتجار في مرحلة ما بعد الإصلاح الأوربى وفي البيوريتانية في أمريكا الشمالية، والدافع لعلمنة مفهوم هذا النداء أسس في الزهد الدنيوي عند البيوريتانية، التي أعلنت عن نفسها في كل من العمل الأخلاقي البيوريتاني وفي اقتصادهم في الإنفاق، والذي كان من نتيجته بناء الرأسمالية التي أعادت الاستثمار في المشروعات التجارية، ولقد كان مصدر هذا الزهد الدنيوي القلق الذي وجد في مذهب كالفن في القضاء والقدر المزدوج، الذي ولد بينهم الوفاء والحرص على أداء الواجب، ووفقًا لهذا المذهب فإن جزءًا واحدًا من الإنسانية مستحق للعنة والإدانة أو محكوم عليه بالهلاك الأبدي، والأخر لا بد أن ينقذ، ولكن بسبب أن الخلاص بالنعمة فحسب، وليس بالأعمال، وأيضًا بالتأكيد ليس محصورًا في النعمة وأسرار الكنيسة. وليس هناك سبيل واضح أو محدد لمعرفة ما إذا كان الشخص مدانًا ملعونًا محكومًا عليه بالهلاك الأبدي أو أنه سوف يكون منقذًا، ونتيجة ذلك كله أن ليس هناك عبء كبير على كل فرد أن يعيش في هذه الحياة، على اعتبار أنهم جميعًا سوف ينقذون، موضحين أن تخليصهم من الخطيئة والهلاك الأبدي، إنما يكون بالتركيز على سمتهم الأخلاقية باعتبارها نموذجًا نشطًا في هذا العالم الدنيوي. وفي هذا الانتقال اللاهوتي يكتشف فيبر أصول النشاط والقوة، التي لا تعرف الراحة والإلحاح على الاكتساب والعمل الاقتصادي المضني لدى الرأسمالية البروتستانتية والبيوريتانية[1].

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.147- 152, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 200.

ولقد تعرض موضوع الأخلاق البروتستانتية عند فيبر لكثير من سوء الفهم والتقديم والتمثيل، ولكثير من الشك والجدال والمقاومة، فهو لم يقدم اقتراحًا ساذجًا في أن لاهوت الإصلاح والبيوريتانية أنتجا الرأسمالية، ولا أن الرأسمالية يمكن أن لا تنشأ بدون الإصلاح، وعلى الأحرى فقد عرض لعلاقة الإنتاج والنشاط المتبادل بين البنى الدينية في جوائز السماء والاتجاه الحديث المبكر إلى العمل في النشاط الاقتصادي والحياة اليومية، على أساس أنه البيئة التي كان النداء الإلهي والقضاء والقدر محققًا فيها ومعبرًا عنه[1].

إن تفسير فيبر للتفاعل المتبادل بين البروتستانتية والتنظيم الاقتصادي الحديث عنصر مهم في نظرية العقلانية ونتائجها، ومثل دوركهايم وماركس فإن فيبر يرى أن التنظيم الاجتماعي الاقتصادي الحديث، سوف يضعف تدريجيًا الأهمية الاجتماعية ويؤثر على الدين.

وعلى أية حال فإن فيبر اكتشف أن أصول عقلانية النظم الاجتماعية الحديثة، بما في ذلك النظام الرأسمالي والممارسات التجارية، تكمن في تأثير البروتستانتية على أوربا الحديثة في مرحلة مبكرة، وذلك بتوجيه الانتباه مباشرة إلى الأهمية الخلقية للحياة اليومية، وتشجيع العقلانية، وإصلاح العالم الاجتماعي، وهكذا على نحو يدعو إلى السخرية فإن بذور هبوط أو اضمحلال تأثير الدين في التنظيم الاجتماعي

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 200- 201, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.152- 156, Guenther Roth, '' Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work-In Memory of Ivan Vallier (1927-1974)'', pp. 257-272, Herman Israel, '' Some Religious Factors in the Emergence of Industrial Society in England'' in '' American Sociological Review'', Vol. 31, No. 5 (Oct., 1966), pp. 589-599.

الاقتصادي في العالم الحديث، وضعت من داخل البعد الديني وليس من خارجه[1].

٣- السمات الأساسية للمناهج الاجتماعية.

إذا كانت النظريات النفسية تنظر إلى الدين على أنه شأن فردي، وينبثق من مصادر داخل ما هو فردي، فإن النظريات الاجتماعية ترى أن الدين شأن للجماعة أو المجتمع، وأن التدين الفردي يتجذر من المصادر الاجتماعية. والمنظرون في علم النفس يفسرون الدين باعتباره متجذرًا بصفة جوهرية من العقل الإنساني، في حين أن أصحاب النظريات العاطفية يعودون بجذور الدين إلى الجانب العاطفي من الطبيعة البشرية، كما أن أصحاب الاتجاه النفسي يفهمون الدين على أنه منتج للتوجه الإنساني للبحث عن فهم للعالم والعقل الإنساني والقدرة العقلية على الاستنتاج، وتعميم واستخلاص النتائج العامة من الملاحظة والتجربة[2].

إن التنظير الاجتماعي حول طبيعة الدين وموقعه وأهميته في العالم الاجتماعي، تنظم المجال المؤسس للمقولات الاجتماعية، والتي تشتمل على ما يلي:

- الطبقات الاجتماعية، مثل الطبقية والعرقية.
- المقولات الاجتماعية الحيوية، مثل الجنس والنوع والأسرة والطفولة والجيل.
- نماذج التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك السياسية والاقتصادية والإنتاج، وتبادل

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.152- 156, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 201, Mary Fulbrook, ''Max Weber's 'Interpretive Sociology'': A Comparison of Conception and Practice, '' in'' The British Journal of Sociology'', pp. 71-82, Stephen Kalberg, '' Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History'', pp. 1145-1179, Robert J. Barro and Rachel M. McCleary, '' Religion and Economic Growth across Countries'' in '' American Sociological Review'', Vol. 68, No. 5 (Oct., 2003), pp. 760-781.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.21.

الأنظمة، والبيروقراطية.

ـ العمليات الاجتماعية، مثل حدود الإصلاح، وعلاقات الجماعة الداخلية، والتفاعل الداخلي الشخصي، والعولمة، والانحراف.

إن وظيفة هذه المقولات في الدراسة الاجتماعية للدين، تحدد بتأثير النماذج الأساسية للتراث الاجتماعي، وبانعكاس ذلك على الحقائق الإمبريقية للتنظيم الديني والسلوك، إن النموذج الوظيفي الذي أسسه دوركهايم، و طوره عالم اجتماع أمريكا الشمالية الشهير في علم اجتماع الدين **Talcott Parsons** الذي رأى المجتمع على أساس أنه نظام اجتماعي مشابه لصدى النظام أو أثر ومحاكاة له. والأجزاء الأساسية للنظام الاجتماعي الجوهري، تشبه إلى حد ما الوظائف العضوية، التي تسهم في ازدهار وحيوية النظام الاجتماعي، وتؤكد على بقائه واستمراره(١).

وعلى الجملة فإن علم اجتماع الدين يركز على أن الوظيفة الإيجابية للدين، هي العمل على حفظ وصيانة النظام الاجتماعي، وحتى كنائس الطوائف التي كانت ترفض العالم، كانت ترى أن مهمتها العمل على تماسك المشاركين فيها في المجتمع المحيط بهم. ولقد أشار بعض الباحثين إلى أن وظيفة الدين مزدوجة: فمن ناحية فإنه دفاع وتصحيح للوضع الراهن وثقافته الظالمة. ومن ناحية ثانية، وسائل للاعتراض والتغيير والتحرر من ناحية ثانية(٢).

ولقد حدد **Robertson Smith** وظيفتين للدين: الأولى، تنظيمية قياسية. والثانية،

---

(1) See, Roland Robertson and JoAnn Chirico, '' Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence'' in '' Sociological Analysis'', Vol. 46, No. 3 (Autumn, 1985), pp. 219-242, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 201-202, Prentiss L. Pemberton, ''An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion'' in ''The Journal of Religion'', Vol. 36, No. 4. (Oct., 1956), pp. 241-256, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

(2) See, Dwight B. Billings, ''Religion as Opposition: A Gramscian Analysis'', p. 2.

تحفيزية. والوظيفة التنظيمية تهدف إلى تنظيم السلوك الفردي، وهو مهم جدًا لمنفعة الجميع، وبعبارة أخرى لمصلحة الجماعة، وهنا فإن الدين مسئول على نحو واسع عن هذه المهمة التنظيمية في تاريخ المجتمعات الإنسانية، والخطيئة عنده هي ذلك الفعل الذي يفسد الانسجام الداخلي للجماعة. والتحفيزية تتمثل في أن الدين محفز لشعور المجتمع ووحدته، والشعيرة هنا بيان تكراري للوحدة ولوظائف دمج المجتمع وتقويته وتوحيده، ووظيفة الاحتفالات بالقرابين الطوطمية لدى السماميين القدماء، كانت تتذرع بالممارسة، ولقد كانت الوظيفة هنا في الأشكال الأولية للدين تشجيع الوحدة والتضامن، ومن هنا فإن رؤية **Robertson Smith** تعارض تلك الرؤية التي ترى أن الدين ينشأ من داخل ما هو فردي، فالدين ليس لحفظ النفوس، ولكن لتقوية الجماعة. ومن الواضح هنا أنه في تحليله يعتمد على معلومات رديئة ومهلهلة وغير موثوق بها[1].

إن العناصر الموجودة في الدين تعمل على معارضة الشرور، التي يعتقد أنها يمكن أن تزول بأسلوب روحي ما، فالشعور الديني خبرته في الحاجة العميقة في الإحساس بالحاجة إلى المساعدة، وهذه المساعدة تأتي من مصدر فوق إنساني، ومن هنا فإن الانفعال الديني، على نحو عادي وطبيعي، مؤسس وعميق في خبرة حضور الموت، ولكنه موجود أيضًا في أي شيء ينظر إليه من وجهة نظر روحية، وبالتالي فإن الدين أداة قوية للتحكم الاجتماعي؛ بسبب أنه يضيف القانون فوق الطبيعي في السلوك[2].

ومن مجال الدراسة الأكاديمية للدين، فإن هناك أربعة أبعاد للظاهرة الدينية تستحق الانتباه:

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, p.98.

(2) See, Charles A. Ellwood, '' The Social Function of Religion'', p. 299.

١ــ البعد الاجتماعي والمؤسسي، الذي يتكون من أشكال الجماعة التي تشترك في المصلحة أو الشعور، والتنظيم والتسلسل الهرمي، والتمييز العرقي أو الانعزال عن الجماعة والعلاقة، وذلك هو الذي يعطي الحضور الاجتماعي للدين في المجتمع المعطى.

٢ــ البعد الشعائري.

٣ــ البعد الخاص بالمعنى أو المحتويات التي تكون العقيدة والمذاهب والأسطورة واللاهوت والإيمان الموجود في الكتابات المقدسة او التقاليد الشفهية للجماعة الدينية.

٤ــ التجربة الدينية(١).

ويحاول البعض أن يحدد للدين ثلاثة عناصر:

١ــ الوجهة الشخصية، وتتمثل في الإدراك والاهتمامات.

٢ــ الوجهة الثقافية، وتتمثل في الشعائر والاعتقادات.

٣ــ الوجهة الاجتماعية التركيبية، وتتمثل في الجماعات.

وهنا من وجهة نظر اصحاب هذا الاتجاه في تحديد الدين من زاوية تركيبية، فإنه لا بد من تحويل الانتباه إلى علم اجتماع أنظمة الاعتقاد غير المحدودة، وأن تستخدم كلمة " دين" في الإشارة إلى درجة أو صنف، وليس إلى أنواع وأشكال، على أساس أن ذلك يساعد في النجاح على فهم مشكلات المواقف الإنسانية(٢).

وهناك بريان ويلسون **Bryan Wilson** الذي كان الممثل الأساسي في نصرة المنهج الوظائفي في علم اجتماع الدين، ولقد صنع تمييزًا مفيدًا بين الوظائف المعلنة الواضحة المبرهنة والمتأخرة للدين. والوظيفة الجلية الواضحة للدين، تتمثل في أنه يقدم الخلاص للرجال والنساء، وعلى نحو خاص للهوية الشخصية أو للنفس وراء

---

(1) See, Thomas F. O'Dea, ''The Sociology of Religion Reconsidered'', pp. 149.

(2) See, J. Milton Yinger, ''A Structural Examination of Religion'' in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 8, No. 1 (Spring, 1969), pp. 91-99.

الموت البيولوجي، فالشعائر الدينية والسلوك يركزان بصفة أساسية على وسائل تحقيق الخلاص، والتي تشمل أشكال العبادة، الصلاة او التأمل، والتي تسمح للمؤمن بالحديث إلى الله تعالى أو إلى الآلهة، وأساليب الفعل الأخلاقي التي تجذب المؤمن أو المجتمع المؤمن إلى التأكيد على نصيبهم في الخلاص(١).

إن الخلاص أيضًا أكثر جوهرية وملازمة للتركيز، وهذه الحالة خاصة تكون في الممارسات السحرية، التي وجدت في العديد من الديانات البدائية، إضافة إلى ديانات العالم بالتأكيد، وعلى نحو أكثر بروزًا في عيد الخمسين في المسيحية المعاصرة، والروايات الكتابية لمعجزات الشفاء التي قام بها المسيح عليه السلام والرسل، وهو الأمر الذي أدى إلى نشأة الاهتمام المسيحي الدائم بشفاء المرضى، وتأسيس الشعائر مثل وضع اليدين والمسح بالزيت، وتأسيس المستشفيات والعيادات، وكان هذا سمة أساسية لعمل النظام الديني والإرساليات في كل من التراث الكاثوليكي والبروتستانتي، مع التوجه الراديكالي ضد الحافز أو القيادة الشعائرية، وتأثير عقلانية القرن الثامن عشر، وأبعاد أهمية احتفالات الشفاء في الكنيسة الغربية. إن النمو السريع لعيد الخمسين في القرن العشرين فهم على أنه إحياء لشعائر الشفاء وكذلك الاهتمام المسيحي به، والعيد الخمسيني هنا يتصل بمطلب الخلاص غير المحدود لخبرة كل يوم في الحياة، ويشمل ذلك العواطف والجسد، فهو يقدم للمؤمن الفردي ومجتمع العبادة استراتيجية التعامل مع القلق بالنسبة للجانب الداخلي العاطفي أو الحالة الروحية أو الخطر البدني أو الوجود المادي الصحيح، وهذه الاستراتيجية تمثل شكلًا للمساعدة الشخصية والروحية(٢).

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 78- 80, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 202.

(2) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere'' in '' Sociology of Religion'', Vol. 60, No. 3

إن معنى هذه المساعدة أو العون مثال جيد لما سماه ويلسون Wilson بعد ذلك، باعتباره معارضًا لما هو واضح أو مبرهن عليه، وظيفة الدين. إن الهوية الشخصية الناجحة لعيد الخمسين في التعامل مع المرض أو في مطلب الأمن المادي المحسوس أو النجاح بفعل الروح الإلهي، الذي يكمن في المؤمن بوصفه روحًا أو قوة محركة، ذلك المؤمن الذي خبر معمودية الروح القدس، في أول تجربة جديدة يواجهها في حياة جديدة معه، فالروح هنا تعمل في حياة المؤمنين وتمكنهم من التغلب على العقبات بالنسبة لأهداف حياتهم، والتي تدرك باعتبارها روحية أصلًا، فبروز عيد الخمسين بين المضطهدين أو جماعات الأقليات مثل الأمريكيين الأفريقيين في الولايات المتحدة، والمسيحيين في جنوب شرق آسيا، والشعوب الأهلية البلدية في جنوب أفريقيا، يمكنهم من أن يفهموا أنهم دليل على الوظيفة التأثيرية الفعالة لهذا الأسلوب المسيحي في تقديم الأمن والمساعدة للأفراد والمجموعات الاجتماعية في البيئة الاجتماعية الضارة والمؤذية، وهذا التفسير الاجتماعي يسمى أحيانًا موضوع الحرمان النسبي أو التجريد النسبي، إن الاعتقادات الدينية وكذلك النشاطات، يمكن لها أن تقدم تعويضًا أو تعادلًا للجماعات الاجتماعية التي تتعرض للأذى أو الأقليات، أو لأولئك الذين على الرغم من نجاحهم نسبيًا بالتعبيرات المحسوسة المادية أو الاجتماعية، فإن خبرتهم العاطفية نوعًا ما تعاني نقصًا في علاقتهم بتوقعهم لتحقيق مطالب معينة أو نبالتهم[1].

ولكن علماء الاجتماع لا يزالون يكتشفون أن العيد الخمسيني له وظيفة في

(Autumn, 1999), p. 293, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 202, Janet L. Jacobs, ''The Effects of Ritual Healing on Female Victims of Abuse: A Study of Empowerment and Transformation'', in'' Sociological Analysis'', Vol. 50, No. 3 (Autumn, 1989), pp. 265-279

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 203.

المجتمعات الصناعية الحضرية، والتي لا يكون عندها أساليب دينية أخرى، وهذه الوظيفية يمكن أن تفسر بالعديد من الأساليب. إن التأكيد على سد الحاجة الروحية الفردية، والتلقائية والمشاركة والسمة الروحية لشعائر العيد الخمسيني تولد قوة اجتماعية ديناميكية، يمكن أن يكون لها تأثيرها خصوصًا في تشجيع التضامن الاجتماعي بين الأقليات العرقية أو أولئك الذين من خلل في العلاقة المجهولة بالأنظمة الاجتماعية الحديثة. إن الاستيعاب الجيد للثقافة الشعبية وفهمها، والترفيه الجماهيري في العديد من شعائر العيد الخمسيني، يمكن أن يفسر أيضًا بالاحتكام الوظيفي لعبادة العيد الخمسيني في المجتمعات المعاصرة[1].

وأخيرًا فإن العيد الخمسيني له القدرة على إمكانية استيعاب العواطف النظامية المألوفة والتحرير، والتأكيد على الجسد أو البدن باعتباره مكانًا لنشاط ما وراء الطبيعة، الذي يمكن أن يوجه السمات العقلية والميكانيكية، ويركز على خطاب العقل لا الوجدان في ثقافة المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية[2].

وبالإضافة إلى الخلاص فإن هناك وظيفة أخرى واضحة للدين، وهي تفسير ما يمكن شرحه أو تفسيره والتعامل معه، وربما كان ذلك رد فعل للعقلانية القوية، وعلمية الحداثة، إضافة إلى نمو الاهتمام الواضح في المجتمعات الحديثة أخيرًا بقوى ما وراء العقلانية، بما في ذلك الموجودات الروحية أو الحياة خارج الأرض. والعديد من المجتمعات المتطورة أيضًا اتجهت عبر عمليات التصنيع والتمدن والعقلانية إلى اختيار الأشكال الحديثة للتنظيم الاجتماعي الاقتصادي والبيروقراطي، وخصوصًا في المدن. ولكن في المناطق الريفية وبين المدينة الجديدة، يسكن الاعتقاد في السحر والعالم الروحي، وذلك كله يستمر على نحو قوي. إن العيد الخمسيني ربما يكون

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

اختيارًا فريدًا لهذا الوضع الثقافي للعقلانية والسحر، لتركيب توجه قوي في هذا العالم بالاعتقاد بما وراء العالم الإمبريقي لأرواح الملائكة، والأرواح الحارسة والشياطين، بالإضافة إلى الروح الإلهي مع الأسلوب الديني الحديث[1].

إن ازدهار عصر الممارسات الدينية في الغرب في العديد من البلاد الغربية، يمكن أن يفسر أيضًا بهذا الأسلوب، ولقد اقترح **Theodore Roszak** أنه على أساس أن التفسيرات العلمية لأصول وطبيعة الأشياء، تتحرك وراء فهم الناس العاديين، وتصبح أكثر سرية، وتكون مقصورة على فئة قليلة من الناس أو مفهومة من قبلها وحدها، فإن هذه الفجوة في الفهم تسبب نتيجتها قلقًا ثقافيًا وتوترًا ميتافيزيقيًا. وما يعد به أيضًا التطور العلمي والتكنولوجي، قد خسف به بالأزمة البيئية وازدهار الفقر والبطالة في النظام الاقتصادي الكوني، ونتيجة ذلك فإن الناس يبحثون عن أساليب جديدة للتحكم في عوالمهم وأنظمتهم خارج أو وراء التفسير العلمي والتحكم التكنولوجي، ومن هنا ازدهر عصر الممارسات الجديدة الشعبية، بما في ذلك العلاج البديل، وعلم التنجيم والكهانة، والشفاء الإيمان. وهذه الممارسات اعتمدت على السحر في ثقافات ما قبل عصر العلم، وأعادت اتصال الناس في العصر الحديث بالقوى غير المرئية، وعلى الرغم من النماذج العقلية للعلم الحديث، فإنها لا تزال تؤثر في ازدهار صحة الإنسان، والقضاء والقدر غير المحدود[2].

إن ممارسات العصر الجديد والاعتقادات يمكن أن تفهم كذلك على أنها استجابات لضغوط الاغتراب واللا معنى، تلك التي أصبحت خبرة عامة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومع ذلك فهي استجابة ثقافية لما تم الدفاع عنه بالنسبة للثقافة الاستهلاكية الحديثة[3].

---

(1) Ibid, pp, 203-204.
(2) Ibid, p, 204.
(3) Ibid.

وعلى أية حال فقد أدرك أصحاب النظرية الوظيفية ما في نظريتهم من ضعف، على أساس أنها تقدم رؤية جزئية لطبيعة الدين، وأن الحاجة هنا ضرورية لإدخال مقاربات أخرى في التحليل لفهم هذه الظاهرة الأكثر تعقيدًا، ومن هنا فقد اتجه بعض هؤلاء إلى استخدام البعد النفسي في التحليل من أجل إيجاد نوع من التكامل في نزعتهم الوظيفية.ولقد أدرك الوظيفيون المحدثون أن الحاجة الاجتماعية لوجود الدين، ليست في التفسير الملائم له، وحاولوا أن يتموا تحليلهم الوظيفي بالبحث عن جذر الاعتقاد الديني والسلوك في الطبيعة البشرية، واتجهوا في فهم الدين على أساس أنه نشأ من الحاجات والظروف الكونية الإنسانية بصفة أساسية، ومن هنا استخدموا علم النفس بقوة في المقاربة الاجتماعية للدين، وترتب على ذلك في تحليلهم للدين أمران: أولًا، إن الدين يجب أن يفهم على أنه نتاج لعوامل نفسية لعوامل نفسية متأصلة في كل الموجودات البشرية. وثانيًا، إنه لا بد أن يفهم على أنه يقدم دعمًا للقيم الاجتماعية والاستقرار الاجتماعي. ويعد **Kingsley Davis** مثالًا جيدًا على هذا الاتجاه، ولقد قدم قائمة بالوظائف الإيجابية للدين، كما استخدم ذلك التمييز المشهور بين المقدس والمدنس، وأشار إلى الأشياء المقدسة في الاعتقادات والممارسات، وسماها الحقائق الإمبريقية الفائقة للطبيعة، وأوضح أنها على ثلاثة أنواع: الأول، الحالة الذاتية للعقل مثل السلام والخلاص والنيرفانا وما إلى ذلك. والثاني، الغايات المتعالية، مثل الخلود. وأخيرًا المخلوقات المتخيلة: الموجودات، والموضوعات، والأشياء مثل الآلهة، والنفوس، والسماوات، والجحيم[1].

والنظريات الوظيفية المتأخرة تذهب إلى نحو أبعد في إدخال العناصر النفسية في تلك النظريات، وعلى سبيل المثال فإن **Yinger** أشار إلى القيم الرئيسية العليا للحياة

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.116.

على أنها جوهرية، وهذه القيم لا بد أن تقدم إجابات للمشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية، وأهمها مشكلة الموت، إنها يجب لها أن تفسر هذه الأشياء، وتجعلها ذات معنى، هذه الأشياء مثل الإحباط والفشل والمأساة والمعاناة وما إلى ذلك. إن الناس أصحاب الاستثناءات المؤكدة والمبدعين الدينيين قد وجدوا حلًا لهذه المشكلات، وبعبارة أخرى اكتشفوا إمكانية الخلاص(١).

ومن المعروف أنه يعرف الدين، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه من قبل في هذا البحث، على أنه نظام من الاعتقادات والممارسات، يتوجه إلى المشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية، فهو محاولة لتفسير ما لا يمكن تفسيره بأسلوب آخر لتحقيق القوى، وكل القوى الأخرى تفشل في تأسيس التوازن والصفاء والسكون في وجه الشر والمعاناة، وكذلك فإن الجهود تفشل في التخلص منها وإزالتها. وبعبارة أخرى فإن الدين محاولة في التعامل مع المشكلات التي لا يمكن التعامل معها بأي أسلوب أخر أو بأية وسائل أخرى(٢).

ومثل هذه المقاربة يعتقد أنها تتماثل مع مقاربة فرويد والنظريات النفسية الأخرى التي تفسر الدين في تعبيرات الخوف والقلق والإحباط وعدم العون والمساعدة، ولكنه لا يعتقد أن الدين سوف يختفي في مرحلة مستقبلية من النضج والرشد، على النحو الذي فعله فرويد، وأن هناك مشكلات سوف تبقى دائمًا دون موضوع أو مادة لها عن

---

(1) See, , Gary D. Bouma, ''Explanation in Yinger's Sociology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', pp. 297-301, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.117, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.117-118, Gary D. Bouma, ''Explanation in Yinger's Sociology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', pp. 297-301.

التطور الذي يمكن الوصول إليه[1].

إن الدفاع عن هذه المقولة بأن الدين سوف يضمحل في المجتمعات الصناعية، مثل هذا الإدعاء لا يكون صحيحًا أو حقيقيًا عند **Yinger** بسبب طبيعة تعريفه للدين، فلديه أن أي نظام للاعتقادات يساعد الناس في التعامل مع المشكلات غير المحدودة للحياة هو الدين، سواء كان يشبه الدين كثيرًا أو لا مادام ينسجم مع الحدس العام أو مفهومًا تقليديًا لما يسمى بالدين، وحتى أن مثل هذا النظام من الاعتقادات، يمكن أن يوجد حتى في المجتمعات العلمانية. إن كل الرجال والنساء لديهم شيء من القيم التامة الكاملة أو الاعتقادات، ووفقًا لما يقوله **Yinger**، التي تقدم لهم نوعًا من الإجابة عن المشكلات غير المحدودة، حتى لو كانت فحسب شكلًا من الهروب منها، ومن هنا فهو يجعل الاعتقادات تتمثل من ناحية الوعي في عقائد مثل الشيوعية والقومية، ويجعل ذلك كله داخل مقولة الدين، على أساس رؤيته لها على أنها كفاح مع المشكلات غير المحدودة، حتى الاعتقاد بأن العلم يمكن أن يحل المشكلات غير المحدودة، هو نوع من الاعتقاد، وجوهره ديني في سمته الأساسية[2].

وعلى نحو واضح، فإن الحاجة إلى الدين تتمثل في الانسجام والملائمة، وهي حاجات نفسية في الأساس، ولكن **Yinger** يدرك أن الدين في نفس الوقت ظاهرة

---

(1) Ibid, p.118, J. Milton Yinger, '' Present Status of the Sociology of Religion'' in '' The Journal of Religion, Vol. 31, No. 3 (Jul., 1951), pp. 206-207, Sigmund Freud, "Religion as illusion" (From the future of an illusion), and "The question of Weltanschauung", in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mounton & Co. N.V., (1973), pp, 361- 377, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 44-53.

(2) See, , Gary D. Bouma, ''Explanation in Yinger's Sociology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', pp. 297-301, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.118.

اجتماعية أولية، ولأجل ذلك فإن الاعتقادات الخاصة لا تدرس على أنها مكونة للدين ولا حتى للعقيدة والممارسة اللتان تشركان فيهما جماعة، واللتان لا يمكن الحديث عنهما على أنهما اعتقاد وممارسة، واللتان يكون خطابهما ليس موضوعًا بسيطًا للاهتمام الفردي. إنها أولية غير محدودة بسبب تأثيرها على الروابط الإنسانية، حتى الموت ليس أزمة إنسانية على المستوى الفردي، ولكن يمكن إعادة تفسيره على انه جزء لتجربة مشتركة، ولذلك فإن الدين له جذر مشترك في إشباع الحاجات الفردية والجماعية، إنه يرضي الحاجات الفردية على نحو واسع من خلال وظائفه للأفراد. ومن الملاحظ هنا أن كلام **Yinger** صدى لما قاله **Davis** في إدعائه في التأكيد على القيم الكونية التي يمكن تحقيقها على نحو متساو، والتي لا تكون قيمًا مادية مثل الخلاص، وبتفسيرها بالمعاناة والفشل والاضطهاد إلى آخره، فإن الدين هنا يدعم النظام الأخلاقي للمجتمع(١).

إن التناقض في نظرية **Yinger** على النحو الذي أوضحه **Scharf** ينبع من رغبته في أن يكون الدين استجابة للأسئلة المتعالية غير المحدودة لكل يوم في الحياة ولأهداف الجماعة على وجه الخصوص، ولكنه في إنجاز ذلك أوضح الطريقة التي تقوم بها الوظائف الاجتماعية للدين، والتي ناقشها على أنها أصلية، هذه ربما لا يمكن لها أن تنجز هذه المهمة وتقوم بها، فهو يسلم بالحاجات الفردية والاجتماعية للدين، ولكنه يفشل في العثور على علاقة تنظيمية لأحدها بالآخر(٢).

وهناك تناقض ثان في مقاربة **Yinger** فيما يتصل بسمات الوظائف الاجتماعية للدين في قوته في تبرير الظلم من خلال تقديم الأهداف غير التنافسية وغير الصعبة

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.118, Gary D. Bouma, ''Explanation in Yinger's Sociology of Religion'', pp. 297-301.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, , p.119.

مثل الخلاص، والتى تجعل الاستغلال واللامساواة في الحياة يبدوان غير مهمين نسبيًا، إن التناقض هنا يشير عكس ما أشار إليه **Scharf** إنه ليس فحسب وظيفة الدين للفرد، والتي تمنعه من تحقيق وظيفته للمجتمع، ولكن على نحو عكسي مقلوب فإن وظيفته الاجتماعية ربما تمنع من إنجاز أي حاجة للفرد[1].

ولو أن الدين، على سبيل المثال، يعد بالخلاص في الحياة التالية، ولكن يجعل ذلك مشروطًا بالقبول الهادئ للظلم في هذه الحياة، فحينئذ يمكن الدفاع بأنه بينما يقدم نوعًا من الإجابة لسبب وجود الظلم، فإنه مع ذلك لا يخدم الفرد، ولو أنه يمنع فعل التغيير، وتكوين المجتمع الأكثر عدلًا. وهذا نوع من النقد تصنعه الماركسية. ولقد أشار هنا **Giddens** إلى أن المنهج الوظيفي الذي ينبع من فكر دوركهايم يتجاهل البعد الأيديولوجي للدين الذي يساعد في الهيمنة القانونية لجماعة على أخرى. ومن الملاحظ أن **Yinger** يتوقع بمدى ما هذا النقد في إدعائه أن الدين يوحد المجتمع ويوحده، إنه لم يدع أن ذلك خير أو شيء مرغوب فيه، إنه ببساطة موضوع ما يفعله الدين، إنه يدمج المجتمع على نحو عادل أو غير عادل، فالمنهج الوظيفي لا يجعل أية قيمة للأحكام حول الرغبة في الدمج لأى نظام اجتماعي مخصوص، ولكنه يشير تقريبًا إلى الوظيفة الموضوعية للدين[2].

والمثال الأخير لهذا الاتجاه في دمج مقاربات علم النفس بعلم الاجتماع من أجل التغلب على صعوبات النظرية الوظيفية، يتمثل في عمل **O'Dea** الذي يحدد جوهر الدين في التعالي على الخبرة اليومية وتجاوزها، وفي الحاجة إلى هذه الصلة المتعالية، والتي يتميز وجودها بأشياء ثلاثة: الاحتمالية، وهذه تعني عنده حقيقة أن

---

(1) Ibid.

(2) See, Prentiss L. Pemberton, " An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion" in " The Journal of Religion", Vol. 36, No. 4. (Oct., 1956), pp. 241-256, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.119.

الوجود غير مؤكد على نحو تام، وخطر، ومعرض للهجوم. إن الحياة والأمن والأمان والخير والسعادة كلها مشكوك فيها، وخطر وليس لها من أساس وطيد. والضعف والوهن، والتي تعني عنده أنه لا يمكن فعل الكثير من أجل إزالة اللاتأكيد من الوجود. والصعوبة والندرة، والتي تشير إلى أنه بسبب إرادة القيم والأهداف غير المحددة، فهناك اختلاف في توزيعها في المجتمع(١).

وهذه السمات للحياة الإنسانية تنتج الإحباط، والتوافق هنا يصنعه الدين ويجعله ممكنً. إن الدين يساعد على التكيف والتوافق مع ما يسميه **O'Dea** نقاط الضعف والتمرس على الشدائد في الحياة اليومية، إنه يقدم إجابات للمشكلات الأساسية، مثل الموت والمعاناة بتقديم معنى خبرات الأسى والحزن والكرب والمحن، وهذا ضروري وفقًا لما يراه **O'Dea**. إن الدين هنا يقدم رؤية واسعة تجعل سوء الحظ والمحن تبدو نسبيًا غير مهمة، إن عالم الحياة العادية والحياة اليومية ينسجم مع هذه الرؤية الواسعة التي تشمل ما هو فائق للإمبريقي، وبدون ذلك يبدو أنه لا حاجة أو سبب للتكيف مع معايير الحياة الاجتماعية(٢).

ولقد حدد **O'Dea** ست وظائف للدين، إن على مستوى الأفراد أو على مستوى المجتمع:

١ــ إن الدين يقدم الدعم والتعزية والمساعدة، فيما يتصل بتقديم الدعم للقيم المؤسسة والأهداف.

٢ــ إنه يقدم عبر الشعيرة والاحتفال الأمن العاطفي والهوية، ويصلح نقطة الصلة بين الأفكار المتناقضة والآراء، وتلك هي الوظيفة الكهنوتية للدين، ويتضمن تعليم

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.120.

(2) See, Prentiss L. Pemberton, " An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion", pp. 241-256, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.120.

العقائد وإنجاز الاحتفالات، ويعطي الاستقرار للنظام الاجتماعي، ويحفظ غالبًا الوضع الراهن.

٣ــ إن الدين يجعل المعايير مقدسة، ويشجع على أن تكون أهداف الجماعة فوق أهداف الفرد، وعلى الجملة فإن الدين يجعل النظام الاجتماعي صحيحًا.

٤ــ ويقدم الدين المعايير التي يمكن أن تكون أساسًا لنقد النماذج الاجتماعية الموجودة، وتلك هي الوظيفة النبوية، كما يقدم الشكل الأساسي للاعتراض على النماذج الاجتماعية.

٥ــ ويساعد الدين الأفراد على فهم أنفسهم، كما أنه يقدم لهم معنى الهوية.

٦ــ إن الدين مهم في عملية النضج، وفي مساعدة الفرد في أزمة الحياة، كما أنه نقطة المرور من موقف واحد إلى آخر، ونتيجة ذلك هو جزء من العملية التربوية والتعليمية(١).

وعلى نحو لا يشبه **Yinger** فإن **O'Dea** لا يعتقد بأن هذه الوظائف دائمًا تنجز بوساطة الدين، ولذلك فإنه لا توجد سمة محتومة أو يتعذر تجنبها للمجتمع، ومع ذلك فلدى **O'Dea** أن ما هو عملي كوني معروف في الأنظمة الاجتماعية، وهو يسمح بأن تكون المقاربة الوظيفية جزئية وغير كاملة، وأنها قد تفشل في تقديم إجابة لأسئلة مهمة، وتتجه إلى المغالاة في التأكيد على الوظائف المحافظة للدين، وهو يتجه إلى التأكيد على أن المقاربة الوظيفية تتجه على إهمال عملية العلمانية، ويسمح بأن العلمانية لا يمكن أن تصل إلى نقطة يختفي فيها الدين، فهذا لا يمكن تأييده أو دعمه(٢).

وأخيرًا فهو يسمح للدين بأن يكون هناك اختلال وظيفي فعلي، وكسب قائمة هذه

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.120-121.

(2) Ibid, p.121.

الوظائف الست المتصلة بالوظائف الإيجابية:

١ــ إنه من الممكن أن يقيم الاعتراض ضد الظلم بالتوافق مع المضطهدين.

٢ــ الوظيفة الكهنوتية للمعايير المقدسة والقيم، يمكن أن تقيم التطور في المعرفة.

٣ــ إنها يمكن أن تمنع تبني تغير الظروف عبر وجهتها المحافظة.

٤ــ والوظيفة النبوية يمكن ان تقود إلى الأماني اليوتوبية وغير الحقيقية أو غير الواقعية للتغير، ونتيجة ذلك تقيم الفعل العملي لهذه الغاية.

٥ــ يمكن لها أن تلحق الأفراد بالجماعات إلى نقطة يكون فيها الصراع مع الجماعات الأخرى مشجعًا، كما أنها تمنع أي تسوية أو تكيف.

٦ــ توجد الاعتماد على الأنظمة الدينية والقادة، وبذلك تمنع النضج[1].

إن ما يترتب على قول **O'Dea** أن الدين ليس بالضرورة أن يكون وظيفيًا، وحينئذ فإن المقاربة الوظيفية لفهمه يبدو أنها فارغة، ومعنى ذلك أنه لا زال هناك مواجهة لمشكلة السبب في أن الحلول الدينية للمشكلات تقع في غير المواقف المؤكدة، وليس في غيرها، وفي فهمها لظروف الاستجابة الدينية لما يحدث، وهنا لا يزال السؤال الأساسي قائمًا، فالقول بأن الاستجابة الدينية للصعوبات، ربما تكون ذات قيمة إيجابية على المستوى الفردي والجماعي، ولكن في أوقات أخرى ربما يكون بها اختلال وظيفي، ولا تقول شيئًا مهمًا جدًا، ونفس الشيء من المحتمل على نحو حقيقي لأي نظام أو مؤسسة للسلوك، وذلك من المؤكد انه لا يفسر أي شيء. إن الدين من الممكن أن يوجد المجتمع ويعمل على تماسكه، ويقيم التغير، ويهدي المواساة والتعزية، ويشجع على ذلك، كما أنه يقدم الاستقرار أو يعوق التقدم، وكل هذه التنوعات من التأثير على نحو حسن أو سيء حيادية أو وسط، وليس هناك من واحد منها يفسر الاستجابة الدينية أو الانفعالات الدينية أو العاطفة الدينية والأفعال

---

(1) Ibid.

الحادثة[1].

ومعنى ذلك أن المقاربات الوظيفية على الرغم من أنها حققت أسلوبًا متطورًا بعض الشيء في التحليل، فإنها لا تزال محدودة في إنجازاتها[2].

والقراءات الثقافية لحركة العصر الجديد واستكشاف التفاعل المتبادل بين الاعتقادات المتصلة بالعالم الروحي غير المرئي والمساعدة الروحية أو الشخصية، كل هذا يمثل نموذج التفاعل التبادلي الاجتماعي، والممثل الأساسي لهذه المقاربة في علم اجتماع الدين هو Peter Berger فلديه أن البشر موجودات خارجية على نحو جوهري، وموضوعات لوجودهم الخارجي ـ ما يصنعه الإنسان محليًا ويدويًا وتكون له أهمية تاريخية، والمال، والأهداف، والكونيات، والآلهة ـ يكتسبون منه سمتهم الحقيقية الموضوعية. إن المجموعات الاجتماعية وكذلك العمليات تمنح على أساس الآلهة والتكنولوجيا والقوانين الأخلاقية، وقابلية تحديد السلوك الإنساني أو حتى تأسيسه باعتباره منتجًا للإبداع الإنساني، والمجتمع نفسه هو بناء اجتماعي وبناء إنساني عملياته ممتدة، وتركيبات وأبنية يقودها الأفراد، أو تكيف وفقًا للحاجات الاجتماعية، يخضع المجتمع فيها للنموذج المعد للسلوك. وهذا التوجه للنتائج الخارجية في بناء العوالم الاجتماعية، والتي تقرأ في طبيعة وقوانين الكون، وبالتالي فإنه في معظم الثقافات الكوزمولوجية هناك سمة مقدسة أو سرية أو دينية، ووفقًا لما يقوله Berger فإن الدين مشروع إنساني من خلال الكوزمولوجية المقدسة السرية، والدين يمنح القوة المقدسة على الموضوعات والمعاني التي تبنيها العوالم الاجتماعية الإنسانية والنماذج الكوزمولوجية، كما أن الدين يمثل محاولة بناء مشروع إنساني في

---

(1) Ibid, pp.121-122.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 80-82, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.122.

قلب الكون، وأن يضفي المعنى الإنساني على كل الكون[1].

وبالجملة فإن الدين، على النحو الذي يعبر عنه أحد الدارسين الغربيين، يجب أن لا يؤكد أنه ليس شيئًا آخر أكثر من منتج بشري أو إنساني، ويمكن أيضًا أن يفسر بنفس السبل التي يفسر بها أي نظام اجتماعي آخر، ولا يجب أن يؤكد أيضًا أن هناك عنصرًا لا يمكن اختصاره فيه، وما يتصل بتلك الوسيلة، التي تعوق في يوم ما إمكانية تفسيره بها[2].

إن الدين ليس فحسب جزءًا مهمًا في التوجه الإنساني إلى الخارج، وبناء المعاني والعوالم الاجتماعية، إنه كذلك وسيلة مهمة للشرعية الاجتماعية أو لصيانة العالم والمحافظة عليه. وتفسيرات العوالم الطبيعية والاجتماعية والتي سماها **Karl Mannheim** الأيديولوجيات، وهي مؤشرات المعرفة الاجتماعية الموضوعية، التي تفسر وتبرر العالم الاجتماعي، والشكل المهيمن لهذه المعرفة في المجتمعات الحديثة، ليس ما هو ديني، ولكن ما هو علمي، ولقد أشار **Berger** إلى أن هذا العلم ربما لا يكون مؤثرًا مثل الدين في تبرير الممارسات الاجتماعية وترتيباتها، فالدين يصحح الأنظمة الاجتماعية والترتيبات بإعطائها منزلة أنطولوجية وجودية. إن التفويض الإلهي للملوك أو إدراك القوانين الأخلاقية في النظام الكوني يمنحه منزلة أقوى وأكثر موضوعية على المستوى الاجتماعي والأخلاقي من المجازات المتغيرة واكتشافات العلوم الإنسانية والطبيعية. إن التحقق أو التثبت الإمبريقي للقوة الفائقة للدين، على أساس موضع المعنى والأخلاقية التي توجد في تلك الدراسات التي تنكر شرح الذين يدركون موتهم مع الاعتقاد في الله تعالى، وبعض المفاهيم عن الحياة بعد

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 204-205.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, 1995, p.9.

obeikandi.com

الموت، فالخبرة هنا أقل قلقًا من أناس بدون هذه المعتقدات[1].

ويقدم **Berger** نموذجًا إمبريقيًا للقوة الاجتماعية للدين في التحليل الثقافي في رأسمالية شرق أسيا، ولقد فسر النمو غير العادي لاقتصاد النمور في تايوان وسنغافورة وهونج كونج وماليزيا في تعبيرات التأثير الكونفوشيسي للعالم الثقافي الديني للشتات الصيني. ولقد قدمت الكونفوشسية بيئة قوية مخصوصة لتطور أخلاق العمل الرأسمالي، بسبب تأكيدها الكبير على العمل الصعب والمسئولية المتبادلة بين الأجيال، إن أطفال العديد من الشتات الصيني، تأثروا منذ عصر مبكر بدين لأسلافهم المهاجرين، الذين تحملوا العبء الشديد في جلب أسرهم إلى الأراضي الجديدة، وإلى عائلاتهم الذين ضحوا بأوقاتهم وأموالهم لكي يعلموا أطفالهم من أجل النجاح، وهذا الدين تحول إلى واجبات حياتية طويلة، يدين بها هؤلاء الأطفال إلى عائلاتهم وأسلافهم بالعمل القاسي وكسب الثروة، التي تدعم عائلاتهم في الزمن القديم، وتمنح الشرف للأسرة. والأخلاق القوية المتبادلة بين الأجيال للبنوة القوية، توحدت مع بني الأسرة القوية التي قدمت بنية المثال الاجتماعي للأجيال، وحافظت على الأعمال التجارية الصغيرة، التي اعتمدت على جمع جهود الأسرة والأقارب من أجل تحقيق النجاح. وهذا التوحيد أو الدمج لبنية الأسرة والشرعية الدينية الثقافية، يشرح لدى **Berger** النجاح الملحوظ للرأسمالية في شرق أسيا، واتجاه الصينيين حتى في أمريكا الشمالية وأوربا إلى أن يكونوا أكثر نجاحًا في التقدم الاجتماعي من المهاجرين الآخرين من معظم الثقافات الأخرى[2]. كذلك فإن العوامل الدينية لعبت دورًا أساسيًا

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 205.

(2) Ibid, pp. 205-206, Robert J. Barro and Rachel M. McCleary, '' Religion and Economic Growth across Countries'', pp. 760-781.

ومهمًا في انتخابات الرئاسة الأمريكية[1]، وهو الأمر الذي يعكس الأثر القوي للدين في التوجيه السياسي في الغرب.

وعلى أية حال فإنه يلاحظ أنه فيما يتصل بالنزعة الوظيفية أن كتاب دوركهايم **The Elementary Forms of the Religious Life** قد مارس أثرًا كبيرًا على العديد من علماء الاجتماع، وخصوصًا الأنثربولوجيين الذين استخدموا أفكاره، وربما كان أكثرهم تأثرًا به **Radcliffe – Brown** اللذان ركزا على النزعة الوظيفية باعتبارها المنظور المهيمن في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ولقد دافع **Malinowski** وآخرون عن الدور الوظيفي للدين رافضين المنهج التطوري الذي وضعه الكتاب الأوائل وموجهين النقد إلى البحث في أصول الدين، موضحين أن ذلك سلوك لا جدوى منه؛ بسبب أنه لا يمكن معرفة الحياة الدينية من الماضي البعيد من خلال البقايا القليلة، وبالتالي فإن هذا المنهج مرشد سيء بسبب أنه لا يمكن معرفة بداية الأشياء، ولكن يمكن معرفة الدور والوظيفة في المجتمعات الحاضرة اليوم، ومن الخطأ عند **Radcliffe – Brown** التفكير في المجتمعات البدائية اليوم، على أنها تمثل نماذج غير متغيرة لسمات مجتمعات الماضي البعيد للأسلاف، إن أنظمتهم الدينية والشعائرية يجب أن تفهم في بيئة المجتمع الموجود، وفي ضوء وظيفتها في المجتمع، وهذه لا يمكن أن يكون الدليل عليها هو الأفكار الدينية والأفعال المؤسسة في الماضي البعيد[2].

إن هناك شيئًا حيويًا مفقودًا بالفعل في هذا التفسير الوظيفي، وفي كل التفسيرات

---

(1) See, Jeff Manza and Clem Brooks ''The Religious Factor in U. S. Presidential Elections, 1960-1992'' in''The American Journal of Sociology'', Vol. 103, No. 1 (Jul., 1997), pp. 38-81.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.113, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

الوظيفية التي تعاني من الضعف والنقص. فالحقيقة المؤكدة أن العاطفة ضرورية للنظام الاجتماعي، وحاجتها إلى التقوية عبر التعبيرات الشعائرية، ليست كافية في تفسير الحقيقة المعبر عنها؛ بسبب أن الشيء الضروري للنظام الاجتماعي، ليس هناك من ضمان بأنه سوف يقع، وليس هناك من تفسير لحدوثه، وبصفة خاصة أن هؤلاء عندما يقومون بإنجاز الشعائر، فإنهم لا يقولون أو يعتقدون أنهم يقومون بها من أجل الحفاظ على نظامهم الاجتماعي، ومثل هذه الأفكار بعيدة عن عقولهم، وبالطبع فليس هناك من وسائل توضح أن مثل هذه الشعائر والاعتقادات ترتبط عندهم على نحو دائم بالنظام الاجتماعي، فلربما في الحقيقة تفعل العكس(١).

إن التنظير الاجتماعي يوظف النماذج والمفاهيم المتماثلة للعالم الاجتماعي من تراث علم الاجتماع، بالإضافة إلى انعكاس ذلك على المعلومات الإمبريقية، وهذه المعلومات تولد بالفحص التاريخي والبحث الاجتماعي المعاصر، وهناك أساسان لأسلوب البحث الاجتماعي المعاصر، يتميزان بما يعرف بالبحث الكمي والبحث الكيفي(٢).

واستخدام المعلومات التاريخية مؤسس أيضًا في تراث علم الاجتماع، فتفضيل فيبر **Weber** للدراسة التاريخية والمقارنة أخذ به العديد من علماء الاجتماع الأوربيين، بما في ذلك علماء الاجتماع الأوربيين. ففي بريطانيا فإن النظريات حول أصول اضمحلال أثر الدين في أوربا في العصر الحديث، أعيد اكتشافها بوساطة عدد من الدراسات التاريخية التفصيلية الحديثة، التي نظرت مرة ثانية في الدليل التاريخي الموجود، بما في ذلك الكنيسة والسجلات العامة، والمواعظ الأكليركية،

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 33-34, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.114.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 206.

والخطابات، وأرشيفات الصحف، وسجلات النشاطات الثقافية والدينية، وهذه الدراسات التاريخية لها نتيجة مهمة في تنقيح النظريات العامة حول العلاقة بين التحديث والعلمانية[1]. وعلى الجملة كما يشير أحد الدارسين إلى ان العلمانية، لا يمكن تجنب مصاحبتها للحداثة[2].

وعلى أية حال فإنه فيما يتصل بمكانة الدين في المجتمعات المعاصرة، فإن العديد من الكتاب قد أشاروا، وعلى نحو خاص في القرن الثامن عشر، مثل تايلور، وفريزر، وماركس، وأخيرًا فرويد إلى أن الدين سوف يضمحل ويتلاشى، حيث إن العلم سوف يهيمن على أسلوب تفكير المجتمع المعاصر. وهناك آخرون توقعوا سلفًا اختفاء الدين في أشكاله المشهورة التقليدية، وذلك بأن يحل محله ما يستند على أسس غير فائقة للطبيعة أو غير متعالية، ولقد اخترع كومت ما سماه بالديانة الجديدة، التي ترتكز على أسس علمية وعقلية في علم الاجتماع الجديد، لكي يملأ الفراغ، ولقد رأى دوركهايم أن البدايات المعادلة للوظيفة الجديدة للدين، تتمثل في قيم الثورة الفرنسية[3].

ولقد رفض العديد من المنظرين المحدثين مثل هذه الأفكار، فالدين جزء كبير من أي مجتمع حديث، مثلمًا كان جزءًا أساسيًا من أي مجتمع في الماضي. وعلى سبيل المثال فإن **Bellah** يبرهن على أن فكرة أشكال العلمانية باعتبارها جزءًا من نظرية المجتمع الحديث متجذرة أساسًا من رد فعل عصر التنوير على التراث الديني

---

(1) Ibid.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences', pp. 387, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", pp. 104-105.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.165.

المسيحي، الذي تميز بإدراك قوي للتحيز والانجراف، والتأكيد على العقيدة الأرثوذكسية. إن نظرية تطور وظائف العلمانية لامتداد ما، على النحو الذي يناقشه Bellah أنها أسطورة أوجدت صورة عاطفية انفعالية متماسكة للحقيقة، وبهذا المعنى على الأحرى هي علمية، وبسبب أن الدين ينجز وظائف اجتماعية جوهرية، فإنه سوف ينتقل مرة ثانية إلى موقعه الذي كان له من قبل في قلب المركز الثقافي للعصر الحاضر، على النحو الذي يراه Bellah[1].

والعديد من المنظرين الآخرين، وخصوصًا في الأعوام الحديثة، في مواجهة نشأة الحركات الدينية الجديدة والأصولية، وصلوا إلى نفس النتائج، ولدى بعض المنظرين اقتناع كذلك بأن الدين لن يفقد سمته المتعالية، على الرغم من الأساس العقلاني والعلمي والتكنولوجي للمجتمع الحديث. ومن ناحية أخرى فإن موضوع العلمانية مستمر في تلقي الدعم، وبراهين خصومه موضوع متساو للنقد، على الرغم من أن بعضها يشير إلى أن العلمانية ربما لا تكون عملية يتعذر تجنبها أو عملية منتظمة مطردة، وآخرون يفهمونها على أنها عملية معقدة الهوية في كل من العلمانية أو مقاومتها أو حتى ضد قوى العلمانية[2].

وفي دراسة **Lambeth** التفصيلية عن جنوب لندن حوالي نهاية القرن، حدد **Jeffery Cox** تنوعات مهمة في مستويات الذهاب إلى الكنيسة بين أنواع مختلفة من الأبرشيات، وذلك لمن يترددون عليها في الضواحي الناشئة، وهذه الأبرشيات بالنسبة لكل من الوجهة الإنجيلية والأنجلو ـ كاثوليكية مستوياتها أعلى بكثير لدى أولئك الذين يذهبون إلى الكنيسة بالمقارنة بأولئك الذين لديهم أساليب أكليركية متميزة. ولقد

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.165.

(2) See, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), p. 762, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.165-166.

حدد Cox المدى الممتد للنشاط الاجتماعي والتربوي والشعائري لتلك الكنائس التي تقوم بالرعاية والتنشئة، بما في ذلك مؤسسات الشباب غير الرسمية، ونقابات خدام المذبح في الكنيسة، والغلمان الذين يقومون بالترتيل في الكنيسة، ومدارس الأحد، والدراسة التعليمية للكتاب المقدس للمجموعات من الشباب وكبار السن، ونشاطات العبادة في منتصف الأسبوع، والترانيم الزياحية الشعائرية عبر المدن أو أفعال الشهادات. وعلى أية حال فإن الكنائس الاقل تميزًا من الناحية اللاهوتية والأشكال الشعائرية، والكنائس غير الملحقة بالأحزاب المتميزة والأسس والآراء الدينية لمؤسس حركة أكسفورد في العصر الفيكتوري، والإحيائية الإنجيلية التي تعنى بمستويات أقل كثيرًا بالنسبة لمستويات مرتادي الكنيسة(1).

وفي فحص سجلات مرتادي الكنيسة في القرنين التاسع عشر والعشرين اكتشف Robin Gill أن مدى ضعف مرتادي الكنيسة في انجلترا، قد فسر على أساس أنه نتيجة للإسراف في بناء الكنائس على يد الفيكتوريين، فبرنامج امتداد الكنائس ونشرها بدأ في عام ١٨٥١ بالكنيسة في انجلترا، مع دعم الدولة استجابة لما يبدو أنه عجز تجهيزات الكنيسة في المدن الصناعية الناشئة في النصف الأول من القرن العشرين، ونتيجة ذلك البرنامج، إضافة إلى المدى الملحوظ في بناء الكنائس المشروطة بالكنائس الحرة، كان الإفراط المشروط للكنيسة المجهزة في كل من المناطق الحضرية والريفية، والعديد من الكنائس الجديدة لم تكن ممتلئة، ولذا كان تدميرها أو إبطال مركزيتها بالاستخدام الدنيوي، مثل كونها مراكز للتسلق، أو مستودعات للسلع والبضائع، ومن هنا كان انسحابها عن مواقفها السابقة، وهذا لا يعني أنه شهادة على العلمانية أكثر من أن يكون علامة على فقر التخطيط في

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 206 -207.

الكنيسة. أيضًا فإن Gill يؤكد صحة رأيه في أن الفراغ الواسع للكنيسة، ربما يكون بسبب إبطال مركزيتها بالنسبة لمن يذهبون إليها[1].

إن المقاربة الكمية في علم اجتماع الدين، تعتمد على المقياس الواسع لفحص المعتقد الديني والقيم الخلقية وممارسات مرتادي الكنيسة، كما أنه يستخدم كذلك إحصائيات الكنيسة والسجلات العامة، والمصدر الأكبر للمعلومات الإحصائية في بريطانيا وأمريكا الشمالية هو Gallup Polls للتوجهات الاجتماعية والقيم، والذي يشتمل على نحو دائم على أسئلة حول المعتقد الديني والممارسة، أيضًا فإن التوجهات الاجتماعية التي ترعاها الحكومة مصدر مهم ومفيد بالنسبة للمعلومات في بريطانيا، ويتضمن أسئلة حول الحضور المستمر للكنيسة التي تسمح للباحثين بدرجات متبادلة بالالتزام الديني، مع معلومات أخرى في هذا الفحص، مثل القيم الخلقية أو السياسية المتضمنة في ذلك[2].

وهذا المنهج سمة مميزة على وجه الخصوص لعلم الاجتماع في أمريكا الشمالية، ويقدم كل من Rodney Stark و William Bainbridge في كتابهما بعنوان The Future of Religion معلومات إحصائية قومية وإقليمية واسعة، تتسم بامتزاج الفئات الاجتماعية في الحضور إلى الكنيسة وعضوية الطوائف الدينية في جيل النظرية الاجتماعية المنقحة، والتي تتصل بمكان الدين في المجتمع الحديث، ولقد ناقشا المعدلات العالية للذهاب إلى الكنيسة والظهور الدائم للكنائس الإحيائية والطوائف في الولايات المتحدة، مشيرين إلى أن العلاقة ليست بسيطة بين التحديث وانخفاض

---

(1) Ibid, p. 207.

(2) See, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', pp. 758-759, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 207.

الاهتمام بالدين[1].

ولقد ناقش **Grace Davie** بنظرة عامة تقرير المعلومات وإحصائيات المترددين على الكنيسة، موضحًا أنها تشير إلى أسلوب ديني متميز في بريطانيا وفي أجزاء أخرى من أوربا الشمالية، والتي تتميز بسمة التصديق، بدون أي تعلقات، وتبرهن النظرة العامة على أن هناك ٩% فحسب من الشعب يحضرون بانتظام للعبادة العامة في انجلترا، وما بين ٥٠% إلى ٦٠% يدعون الإيمان بالله تعالى، على أساس أن لديهم تجربة دينية أو تجربة للمتعالي، ويصلون بانتظام أو في المناسبات في منازلهم، ويشاهدون البرامج الدينية في التليفزيون. ولقد برهن على أن الفجوة بين أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بالله تعالى، ويمارسون أشكالًا متنوعة من النشاط الديني الخاص في منازلهم، يشير إلى أن انخفاض عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة، لا يعني ترك الدين، وعلى الأحرى فإنه يشير إلى انخفاض المشاركة العامة في الأشكال التنظيمية للدين، وإعادة تركيز بؤرة النشاط الديني في المنزل، وتلك مرآة على زيادة انتشار الارتياب في التنظيمات الاجتماعية، وإعادة التركيز على نحو أكثر على بعض المجالات المهمة في الحياة الاجتماعية، مثل التسلية والاستهلاكية في البيئة المحلية[2].

ولقد أكد **Steve Bruce** على أن الفجوة بين انخفاض عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة، وانخفاض النظرة الواضحة إلى للمعتقد الديني ببساطة تمثل زمن التباطؤ في المعلومات، والإدعاء بأن المعتقد الديني في موقف المقياس العريض هو متبق ظاهراتي، يمثل الذاكرة الدينية او الحنين إلى الماضي، أفضل من أي التزام ديني

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 207-208, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 86.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 208.

حقيقي، ولقد برهن على أن هذا الإدعاء يجب مناقشته بنظرة شكية، عندما لا تكون هناك أشكال واضحة، يمكن قياسها أو ملاحظتها في التفاعل المتبادل والبيئة الاجتماعية[1].

وعلى أية حال فإنه في إطار المجتمع العلماني أو المجتمع الذي يسير في عملية العلمانية، فإن المسألة الأساسية هنا هي في ذلك الاختلاف الراديكالي حول ما يعنيه الدين لدى هؤلاء المنظرين، فلقد أشار Wilson إلى أن أولئك الذين يستخدمون التعريفات الوظيفية، يتجهون إلى رفض موضوع العلمانية، بينما أولئك الذين يستخدمون التعريفات الاسمية فعلى الأرجح يدعمونها، وبعض الذين يعرفون الدين في تعبيرات شاملة ضمنية، والذين يقولون بأن هناك دائمًا شيء ما يمكن تفسيره باعتباره دينًا، فلدى هؤلاء الكتاب العلمانية غير ممكنة، إنها غالبًا بعيدة عن حكم التعريف، ومثل هذه التعريفات الشاملة على أية حال إشكاليتها كبيرة[2].

إن المقاربة الكمية في الفحص الاجتماعي للدين، على مستوى الدراسات الصغيرة للمجتمعات الدينية أو الأبرشيات، تستخدم مناهج مثل ملاحظة المشارك أو المقابلات العميقة، وهذه المقاربة في بريطانيا تمثلت نتائجها في سلسلة من النماذج التفصيلية للنحل المخصوصة والحركات الدينية، التي استخدم المؤلفون فيها للمرة الأولى مصدر الملاحظة والوصف أو التفسير الداخلي للسلوك الديني والأنظمة الرمزية، على أساس أنها معلومات لبناء أوصاف ونظريات السمة الشخصية الاجتماعية، وأهمية الجماعات الدينية المخصوصة. ولقد دافع علماء الاجتماع عن هذه المقاربة التي تجذبهم إلى دراسة هذه الجماعات الصغيرة الدخيلة عن دراسة الجماعات الدينية

---

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 166, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

الأساسية، وعلى الرغم من أن الاثنوغرافيا الأبرشية مجال علمي نشأ في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية. وهذا التوجه الذي يفضل دراسة الأقليات الغريبة أو الدخيلة على الأغلبية الدينية، ربما يوضح نقص التنظير المقارن للدين، الذي تتجه هذه الدراسات إلى توليده وإنتاجه. وعلى أية حال فإن المؤيدين المشهورين للدراسات الكمية للمقياس الصغير لمثل هذه الحركات، مثل السانتولوجيا، وشهود يهوه، واتحاد الكنيسة في عملهم التالي، اتجهوا إلى تطوير دراسات مقارنة أكثر عمومية للملل والحركات الدينية الجديدة[1].

وفي الدراسات المقارنة للظاهرة الاجتماعية والتنظير للعالم الاجتماعي، يحاول علماء الاجتماع أن يحددوا النماذج والأنظمة والأساليب والرموز العامة، ولقد كان فيبر أول عالم اجتماع ينشئ نظام دراسة الرموز الدينية، ويطورها باستخدام مقولات الكنيسة والملل، لكي يحدد الأشكال المختلفة لمراحل تطور التنظيم الديني، لقد اقترح فيبر أن الأديان غالبًا تبدأ باعتبارها نتيجة للبصيرة النبوية عند الشخصيات، التي تملك الكاريزما الفردية، مثل موسى عليه السلام، والمسيح عليه السلام، وبوذا، ومحمد صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء ينتجون تخاصمًا مع الأنظمة الاجتماعية والدينية الموجودة، ويكونون باعثًا للتجديد الكاريزمي، الذي يوجد طائفة منفصلة عن الأديان الموجودة، وهذه الأديان الجديدة الموجودة توجد في حال توتر مع الدين الأسبق والعالم الاجتماعي، وذلك برفض كل تسوية للممارسات الاجتماعية المسيطرة والقيم، ومع الوقت فإن التجديدات الكاريزمية للدين الجديد تورث، وتصبح روتينية في نماذج أكثر مؤسسية وبرتوكولية في الإجراءات والسلوك، وفي نفس الوقت تدافع تدريجيًا عن الممارسات الثقافية السائدة، وأخيرًا تكون مقبولة على أساس أنها ديانة

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",pp. 208 -209.

مؤسسة ومثبتة[1].

إن عالم الاجتماع واللاهوتي الألماني **Ernst Troeltsch** يعيد مقاربة فيبر على نحو أكثر تفصيلًا في دراسة له عن رموز الملة الكنسية، مرتكزًا على نحو أساسي على القراءة الشاملة للتاريخ المسيحي. والتنظير الاجتماعي حول الملل والنحل مختلف تمامًا عن الاستخدام الشائع لكلمة ملة أو نحلة، والتي تعني في اللغة الشعبية تعبير الخزي والعار، وعند **Troeltsch** فإن كلمة " ملة " تشير إلى نموذج أو مثال للتنظيم الديني، يؤسس باعتباره منفصلًا عن نموذج التنظيم الكنسي الديني، الذي يكون مختلفًا عن الكنيسة في المذاهب أو الشعائر، وأعضاؤه يستمرون فيه باعتبارهم مصدرًا مهمًا لهويته وغايته، ولم ينظر إلى الملل والنحل باعتبارها في مرتبة ثانوية بالنسبة للكنائس، ولكنه دافع عن أن هذه الملل أو الطوائف غالبًا ما تولد نتيجة لفساد دخلي أو لفقدان مثالية التنظيم الديني لنموذج الكنيسة، ويحدد مجموعة من السمات للطائفة باعتبارها معارضة للكنيسة، والتي أعيد تحديدها لدى علماء الاجتماع التاليين له[2]، وتشمل ما يلي:

ـ أصول الطبقة الدنيا لأعضائها، والمساواتية، ومعارضة التوجهات الكنسية الاكليركية.

ـ العقيدة المميزة أو التعليم الذي يكشف به على نحو فريد عن مفهوم مؤسسي النحلة.

---

(1) Ibid ,p. 209.

(2) See, Colin Campbell, '' Clarifying the Cult'' in '' The British Journal of Sociology'', Vol. 28, No. 3 (Sep., 1977), pp. 375-388, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 209 -210, Roland Robertson, '' Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift'' in'' Sociological Analysis, Vol. 40, No. 4, Sects, Cults and Religious Movements'', (Winter, 1979), pp. 302-303.

ـ معارضة الزعماء الدينيين المؤسسين، والممارسة الاجتماعية والعقائد.

ـ العضوية بالاختيار، وليست بالتوريث.

ـ الرابطة القوية ومتطلبات الالتزام.

ـ القيم الأخلاقية البديلة وأساليب الحياة.

ـ عدم الرغبة في التكيف مع الأساليب الاجتماعية المؤسسة والسائدة أو الأعراف والعادات[1].

ومع تكاثر الملل في القرن التاسع عشر في أوربا وأمريكا الشمالية أو في القرن العشرين في اليابان وجنوب إفريقيا، نشأ بازدياد نموذج لتشكيل الملة أقل نشاطًا واندفاعًا بانشقاقها عن الكنائس المؤسسة من تلك الديناميكيات الاجتماعية الأخرى. إن الديناميكية المهيمنة وراء غلبة وانتشار الملل في المجتمعات الحديثة، والتي سوف يظهر أثرها في التغير الاجتماعي السريع على التأسيس الديني، والنماذج الثقافية، وأشكال التنظيم، ومعظم النحل الحديثة في أوربا أو أمريكا الشمالية، مثل المورمون، والعلماء المسيحيين، وشهود يهوه، ومجيء اليوم السابع أصولهم في الثورات الصناعية والحضرية للقرن التاسع عشر. وبالمثل أيضًا اليابان وأجزاء من أمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا، فإنه يلاحظ أن نشأة هذه الطوائف فيها في الثلاثين عامًا الأخيرة، قد خضعت للتغير، كما أنها استمرت في الخضوع للعمليات السريعة في التغير الاجتماعي من المجتمعات الريفية إلى المجتمعات الحضرية، ومن الاقتصاديات الزراعية إلى الاقتصاديات الصناعية[2].

ويدرك علماء الاجتماع المعاصرين تعدد أصناف التنظيم الديني أكثر مما سمحت

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 210.

(2) See, Colin Campbell, '' Clarifying the Cult'' in '' The British Journal of Sociology'', pp. 375-388, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 210.

به دراسة النحلة الكنسية عند **Troeltsch** ولقد كانت دراسته الرمزية محدودة بهوية المسيحية والتاريخ الأوربي، ولقد دافع **Richard Niebuhr** عن أن الطائفة نموذج أكثر أهمية للتنظيم الديني من نموذج الكنيسة في أمريكا الشمالية، على أساس أن رحلة الآباء المؤسسين أنفسهم، لم تكن وفقًا لأعراف الكنيسة الإنجليزية خاصة، في صلتها بالاحتكار الدين المؤسس في الكنيسة الأوربية، ولقد دافع أيضًا عن أن الملل كانت طوائف جيل ثان ببساطة، وكما أن الجيل الأول كانت له ثمرته واكتسب صلاحية شخصية وكنسية، فإن هؤلاء اتجهوا إلى أن يصبحوا أقل راديكالية، وكذلك كان لهم اهتمام كبير بتعليم أطفالهم والاحترام الاجتماعي من الاعتراض ضد النظام المؤسس للأشياء، كما أنهم اتجهوا إلى تأسيس شعائر أكثر صورية، وكانوا منفتحين أكثر في صياغاتهم العقائدية المذهبية، وعلى سبيل المثال فقد كانوا يسمحون للكنائس الاخرى أو الطوائف بأن لهم أيضًا سبل الخلاص[1].

ولقد دافع أيضًا **Bryan Wilson** عن فهم أكثر مرونة للطائفية، والتي تميز الملل والنحل التي تشتمل على كل الاتجاهات الراديكالية والمحافظة، والتي تثبت العالم أيضًا، وكذلك تلك التي تنفيه وتنكره، فهم غالبًا على نحو ثابت ينهمكون لإحياء سمات مهملة في التراث الدين، ولكنهم يتجهون إلى تركيب الإحيائية بتبني السمات المهمة للتكنولوجيا الحديثة والأساليب الثقافية. وهذا التأليف بين الإحيائية والانفتاح على الثقافات الحديثة جزئيًا سبب للانتشار السريع للعيد الخمسيني عند المسيحيين في العصر الحديث، ومثل هذا التأليف يمكن ملاحظته عند الجماعات الإحيائية عند المسلمين والهندوس والبوذيين. والإحياء الشيعي في الإسلام عمل على إحياء العديد من الممارسات التقليدية والقديمة من الثقافة الوسيطة في مرحلة ما بعد الثورة في

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 210-211, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 96.

إيران، ولكن ثورة الخوميني بينما حشدت اللغة الدينية التراثية من ناحية الشكل والصورة، فإنها اعتمدت كذلك على نحو ملحوظ على المدى الثوري الحديث أو الإلهام التجديدي، بما في ذلك المساواة، واحترام النساء، ومقاومة الرأسمالية الغربية. وبالمثل فإن الثورة الإيرانية حشدت كل وسائل الإعلام التكنولوجية من أجل أن يثور الناس على الشاه، وكان آيات الله عنصرًا أساسيًا في الشكل المركزي لحكم رجال الدين فيما بعد الثورة الإيرانية[1]

والمفتاح الآخر للمقولة التأسيسية في علم اجتماع الدين، هي الحركات الدينية الجديدة، فلقد شهد القرن العشرين تكاثر الحركات الدينية الجديدة أو الطوائف الدينية، والعديد منها لم تكن طوائف منفصلة عن الكنائس أو الديانات الموجودة، ولكنها حركات ملهمة بكاريزما فردية مخصوصة أو بوساطة جهاز من التعاليم المأخوذة من نظام ديني ثقافي، لتنقل إلى جزء آخر من العالم، وبعض الحركات الدينية الجديدة في أوربا وأمريكا الشمالية، تأخذ بالأفكار الدينية الشرقية وممارساتها، وبعضها ينبثق من شبه القارة الهندية، وبعض الحركات الدينية الجديدة ترتبط بتعاليم قائد ديني أو نبي على جهة الخصوص مثل Brahma Kumaris و Hare Krishna و Rajneeshism(Osho) [2].

وعلى أية حال فإنه منذ الحرب العالمية الثانية، وعلى نحو خاص من أواخر الستينيات إلى مرحلة مبكرة من السبعينيات، شهد العالم الغربي نشأة العديد من الملل والطوائف والحركات، التي كانت مثيرة للجدل وجذابة لتناول وسائل الإعلام لها، وكذلك الأكاديميين، والعديد من هذه الحركات الدينية الجديدة جاء من المجتمعات

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 96-99, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 210-211.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 211.

الشرقية، ويتضمن النماذج الصوفية للعديد من الديانات الشرقية. وسبب هذا الجدل المثير لهذه الحركات الدينية الجديدة، هو التقنيات التي يحتجون بها لتجنيد الأعضاء بها، وأسلوب الحياة والقيم، والذي يتجه في الغالب إلى المواجهة مع المجتمع الواسع، كما أن هذه الحركات الدينية الجديدة قد اتهمت بأنها تقوم بعمل غسيل للدماغ، وخطف الأشخاص رغبة في الفدية، وذلك باستخدام التنويم المغناطيسي والعقاقير. كما أنهم اتهموا بأنهم يدمرون التقدم وإمكانيات النجاح، وحياة الشباب بالتلاعب بهم بالخلود والشهرة والدعاية والاستغلال[1].

ويحدد علماء الاجتماع عددًا من الأسباب الممكنة لهذا التكاثر الكبير للحركات الدينية الجديدة في القرن العشرين، وهذه الحركات الدينية تتجه إلى التكاثر في تلك المجتمعات التي تحقق درجة مؤكدة من التصنيع والتمدن، وقد لوحظ هذا التكاثر أول مرة في أوربا وأمريكا الشمالية في الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٦٥، وشهدت اليابان أيضًا نشأة سريعة للحركات الدينية في الثلاثين عامًا الأخيرة، كذلك فإن الحركات الدينية الجديدة شائعة جدًا الآن في تلك الأقطار التي تشهد نموًا في جنوب شرق أسيا وأمريكا اللاتينية، ومثل الأشكال الأخرى للتجديد الثقافي الحديث، فإن الحركات الدينية الحديثة ازدهرت أيضًا في المناطق الحضرية. وفروع العديد من الحركات الدينية الجديدة نقاطها الأساسية في الشبكة الكونية، حول المدن الأساسية في أغلب القارات كلها، والقادمون الجدد إلى المدن، مثل المهاجرين المدنيين الريفيين الذين يستأصلون المؤسسات أو المؤسسات الدينية في القرى التقليدية، والطلاب الذين يستأصلون من بيئتهم الاصلية غالبًا ما يجندون في أنشطة الحركات الدينية

(1) See, Colin Campbell, '' Clarifying the Cult'' in '' The British Journal of Sociology'', pp. 375-388, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 206.

الجديدة[1].

ولقد أشار الدارسون إلى مجموعة من الأسباب التي أدت إلى نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة في الغرب، مثل أزمة القيم أو المعايير في المجتمعات الغربية الصناعية الحديثة، وخصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية، التي انتشرت فيها الحركات الدينية الجديدة. فلقد برهن الدارسون على المؤثر الأكبر على أعضاء هذه الجماعات لمواجهة الثورة الثقافية في الستينيات كان ضد النفعية المادية للمجتمع الاستهلاكي الحديث، وتقنيات العقلانية للثقافة العلمية المهيمنة. وقد أشار أيضًا أحد الباحثين إلى الهيمنة العلمية والرؤية الاجتماعية العلمية التي أضعفت التأكيد على الفردية والمسئولية الشخصية، ورؤى العالم التقليدي لما فوق الطبيعة[2].

إن ثورة الشباب كانت ضد مادية الثقافة الحديثة والبيروقراطية اللاشخصية للحياة الحديثة، وفقدان المجتمع، ونقص الأصالة والموثوقية والصحة والعفوية في العالم، تلك التي كانت بحاجة إلى دور أكبر لتقوم به[3].

وهناك كتاب آخرون أكدوا على المعيارية المزعومة والغموض الأخلاقي للثقافة المعاصرة المرتبطة بالتعددية الدينية، وتلك الدرجة العالية للتمييز والاختلاف الأمر الذي أضعف الأخلاق التقليدية على نحو تام. والخط الأبعد في هذا التفسير يرتكز على التلاشي المزعوم للدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية خصوصًا. أيضًا هناك نظريات أخرى تركز على تلاشي المجتمع في التصنيع الحضري الحديث والمجتمعات المتنقلة المتحركة التي تتسم بامتزاج الطبقات الاجتماعية، فأعضاء هذه الجماعات يقدم لهم معنى المجتمع، إضافة إلى البحث عن الهوية في العالم الحديث

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 211-212.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 206.

(3) Ibid, p. 210.

اللاشخصي الذي تهيمن عليه البنى البيروقراطية[1].

أيضًا فإن نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة تعكس خيبة الأمل أو القلق والخوف من الأنظمة الاجتماعية الحديثة والحياة المدنية اللاشخصية، والعديد من هذه الحركات الدينية الجديدة أسست في كوميون عامة الشعب، والتي تتناقض مع الأشكال الفردية للحياة العامة بين تلك الجماعات، التي تتراوح الأعمار فيها ما بين عشرين إلى خمس وعشرين عامًا في عضوية هذه الحركات الدينية الجديدة. وأيضًا في المواجهة الثقافية فإن هذه الحركات الدينية الجديدة تقاوم السمات الأخرى للحداثة ــ العمل الأخلاقي، والمادية، والكوميونية ــ وتدعو إلى اعتقادات جديدة في القيم وأساليب الحياة، مثل المشاركة في الأموال والممتلكات بين أعضاء الحركات الدينية الجديدة، أو ممارسة التأمل الذي يضع مزيدًا من التأكيد على الحالة الداخلية للوعي من العالم الخارجي المادي المريح[2]. وعلى أية حال فلقد كان للتغيرات الثقافية الاجتماعية في الغرب أثر كبير في نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة، والتي بدأت في الوقت الذي بدأت فيه التقاليد الصوفية الشرقية تجذب الانتباه في العالم الغربي[3].

والعديد من السمات الخاصة بالحداثة تتجه إلى أن تكون علامة على مجيء الحركات الدينية الجديدة، ومعظم أعضاء هذه الحركات الدينية الجديدة ينحدرون من الطبقات المتوسطة، ولديهم وظائف ممتدة في التربية أو التعليم الرسمي، بما في ذلك

---

(1) See, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, '' Civil Religion and Church and State'', in '' The Sociological Quarterly'', Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp, 206-207.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 212.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 208, Colin Campbell, '' Clarifying the Cult'' in '' The British Journal of Sociology'', pp. 375-388.

التربية من الدرجة الثالثة، ونتيجة ذلك فإن هؤلاء معودون على استقبال الأفكار الجديدة، التي تعرضها عليهم الحركات الدينية الجديدة في السياحة والرحلات العامة ووسائل الإعلام ووسائل الاتصال الالكترونية، والتي تعطي أفكارًا دينية جديدة، وتصلهم بالحركات الكونية التي لا يعرفونها في التاريخ القديم. كما أن نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة تعكس أزمة السوق التنافسي في الأفكار والأديان، والبيئة الاجتماعية التي يتعود فيها الأفراد على اختيار اعتقاداتهم الفردية الشخصية والتزاماتهم، مفضلًا ذلك على تلك التي تتبناها عائلاتهم. ولقد حدد **Wallis** الحركات الدينية الجديدة التي تتساوق في الغالب مع الفردية الحديثة والكوميونية، على أساس أنه عالم مهيأ لمثل هذه الحركات، وترتكز هذه الحركات الدينية الجديدة على حلول لمشكلات الحياة الحديثة في هذا العالم مثل تقنيات التوسط أو المشكلات النفسية من أجل زيادة الوعي الفردي(١).

وعدد المنتسبين إلى هذه الحركات الدينية الجديدة صغير، إذا ما قورن بالمشاركين في الدين السائد، ولكن عدم أهميتهم النسبية في تعبيرات العدد والتأثير الاجتماعي تتناقض مع التغطية الإعلامية الممتدة للحركات الدينية الجديدة أو مع أنشطة الطوائف الدينية، والفعل الحكومي تجاه التطرف الطائفي، مثل حركة **David Koresh** في **Waco** وتكساس الأمر الذي ولد عداء شعبيًا تجاه هذه الحركات الدينية الجديدة في معظم المجتمعات الغربية وبعض المجتمعات غير الغربية، فالحركات الدينية الجديدة غالبًا هي موضوع لما هو شرعي وبيروقراطي، وفي حالة **Waco** لما هو إجراء مسلح قريب من الكيومونية، وذلك من أجل تقليصهم في بعض البلاد، ومن أجل إبعاد المهتدين الجدد إلى هذه الحركات الدينية الجديدة، أو إبعاد أطفال هذه

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 212.

الحركات الدينية الجديدة إلى رعاية الدولة. إن الإزالة الإكراهية ومعاملة الشباب المهتدين إلى الحركات الدينية الجديدة بإجراء النزع المبرمج بالنيابة عن العائلات المخصوصة أضحى يتغاضى عنه في المحاكم في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية[1].

إن الطوائف الدينية مثل السانتولوجيا أو على النحو الذي يقوله خصومهم يقومون بغسيل للمخ أو بأشكال أخرى من التلاعب النفسي أو تدمير شخصية المهتدين الجدد، أيضًا فإنهم يقولون إنهم يقيمون الحواجز النفسية وحتى البدنية ضد أولئك الناس الذين يريدون تركهم. إن الدراسات الاجتماعية لهذه الحركات، وجدت أن هناك ضغطًا مستخدمًا من قبل الحركات الدينية الجديدة لكل من التزود بأعضاء جدد أو الحفاظ على أعضائها، ولكن هذا الضغط المستخدم مشابه لتقنيات الأنواع الشائعة نفسيًا واجتماعيًا، والتي تستخدم في ممارسات البيع الاقتصادي، وليس هناك من دليل على ما يعرف بغسيل الدماغ، ومعظم الناس الذين يلتحقون بالحركات الدينية الجديدة، إنما يكون ذلك بسبب احتياجاتهم العاطفية والفكرية والروحية، وربما يشمل هذا الرغبة في العيش في بيئة أسرية ممتدة لممارسة أسلوب حياة بديل مع أناس لهم نفس العقل والتفكير من أجل الهروب من هذا العرق الجبان الخائن، والإضراب عن الاشتراك في سباق المجتمع الاستهلاكي والاختيار بعيدًا عنه، ومن أجل تعلم تقنيات جديدة في التأمل وممارسة علاج نفسي أو اكتساب فلسفة روحية جديدة. ولدى الحركات الدينية الجديدة تحول عال لدى أعضائها، ومعظم الملتحقين بها ينصرفون عنها، وبعض الذين ينصرفون عنها سلميًا، يشعرون أنهم قد اكتسبوا شيئًا من الخبرة، والآخرون ينصرفون عنها ويشعرون أنهم قد خدعوا أو أصابهم الأذى والضرر من الحركات الدينية الجديدة وأخبارها التي تختارها وسائل الإعلام، وتكون ضد الناشطين

---

(1) Ibid, pp. 212-213.

الطائفيين[1].

ويحاول علماء الاجتماع أن يقدموا رؤية غير جزئية للحركات الدينية الجديدة، فبينما يعترفون بأنه من الممكن أن يسببوا ضررًا لبعض الأفراد، فإنهم أشاروا إلى أن قادة الحركات وأعضاءها يمارسون حقوق حرية الدين التي تحفظها معظم الأنظمة الديمقراطية الشرعية الصحيحة، تلك الحقوق التي يجب أن تكون متساوية لجميع المتدينيين، مبرهنة على أن نشاطاتهم ليست مجرمة بطبيعتها. ولقد لاحظ علماء الاجتماع أن الاضطهاد الحديث أو المضايقة الحديثة للحركات الدينية الجديدة، تذكر باضطهاد الطوائف أو الهراطقة في المراحل التاريخية الأقدم، وفي القرن الثامن عشر فإن بعض الميثوديين قد وضعوا في السجن؛ بسبب ممارساتهم الدينية والتعليمية، وفي القرن الثامن عشر فإن أعضاء جيش الخلاص قد اضطهدوا لرفضهم اعتقادات العالم وأسلوب الحياة. إن اضطهاد هذه الطوائف الدينية يمكن أن يفهم على أنه دليل على استمرار القوى المؤسسة للأنظمة الدينية في تعدديتها أو في مجموعها، وحتى في المجتمعات العلمانية التي تستخدم تعبيرات منسجمة أو غير منسجمة دينيًا. ومن الواضح جدًا أن قوى وسائل الإعلام في المجتمعات الحديقة، والتوجه إلى وسائل إعلام أكثر شعبية في المجتمعات الحديثة، إنما كان من اجل إيجاد كبش فداء أو محرقة أو إلقاء المسئولية على الآخرين، وتشجيع ورعاية العداء تجاه المجتمع المنحرف، وهذه الأشكال للاضطهاد الديني تتصل على نحو واضح برفض العديد من الحركات الدينية الجديدة لسيطرة مثل هذه الأيديولوجيات الحديثة، مثل الاختيار الفردي والاختيار الاستهلاكي، والتطور المادي. إن رفض هذه الطوطميات الأيديولوجية على يد هذه الجماعات أو الأفراد يعني تفضيل أشكال

---

(1) Ibid, p. 213, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45- 54, Colin Campbell, '' Clarifying the Cult'' in '' The British Journal of Sociology'', pp. 375-388.

الحياة الطائفية والسلطة الدينية، وهو الأمر الذي يفهم باعتباره مدمرًا للقيم الأساسية للمجتمع الاستهلاكي الحديث، وصدى وسائل الإعلام التجارية التي تنموا بقوة، وبالتالي فإن هذه الجماعات توصف بأنها مدمرة[1].

٣ـ موضوعات ونقاشات أساسية:

ـ العلمانية والحركات الدينية الجديدة.

إن الجدل المركزي في علم اجتماع الدين المعاصر إنما يكون بين المؤيدين والمعارضين لعلمانية موضوعه، التي سيطرت على النظرية الاجتماعية منذ كومت ودوركهايم، وتشير العلمانية إلى تلك السمة التي يفقد بها الدين هيمنته أو أهميته الاجتماعية. إن اضمحلال تأثير الدين يمكن أن يلاحظ من خلال الأمور التالية:

ـ اضمحلال المشاركة في الأنشطة الدينية أو الاحتفالات.

ـ تدهور عضوية المؤسسات الدينية.

ـ اضمحلال تأثير المؤسسات الدينية في الحياة الاجتماعية والأنظمة.

ـ ضعف سلطة الاعتقاد في التعاليم الدينية.

ـ تقلص التقوى والورع والصلاة والاعتقاد.

ـ نقص سلطة وازع القيم الأخلاقية للتراث الديني.

ـ اضمحلال الأهمية الاجتماعية للمهام الدينية، ذلك النقص الذي يكون أحيانًا في المهن في بعض البلاد التي تكون ضد الأكليركية.

ـ العلمنة الداخلية للشعائر الدينية وأنظمة الاعتقاد أو خصصتها[2].

وفيما يتصل بتعريف العلمانية حتى عندما يحدد الدين تعريفاً صارمًا دقيقًا، بما لا

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 213-214.

(2) Ibid, p. 214, John P. Hoffmann, ''Confidence in Religious Institutions and Secularization'' in '' Review of Religious Research'', Vol. 39, No. 4 (Jun., 1998), pp. 321-343.

يتفق مع مسألة العلمانية، فإن الكثير من التعريفات ينشأ من مسألة ماذا تعني العلمانية، والتي تتصل اتصالًا وثيقًا بتعريف الدين، فهذا المصطلح، العلمانية، يستخدم بأساليب مختلفة. والنظرة المفيدة هنا هي تلك التي قدمها **Shiner**، ولقد ميز بين معان أو استخدامات ستة لهذا المصطلح:

١ــ الأول منها يشير إلى تلاشي أو اضمحلال الدين، وبه تفقد الرموز الدينية السابقة والعقائد والأنظمة اعتبارها وهيبتها، ويبلغ ذلك ذروة أهميته في المجتمع بدون الدين.

٢ــ والثاني، يشير إلى الانسجام والتكيف مع " هذا العالم " الذي يحول الانتباه من ما فوق الطبيعة إلى مطالب ومقتضيات هذه الحياة ومشكلاتها، والاهتمامات الدينية والجماعات تصبح غير متميزة عن الاهتمامات الاجتماعية والجماعات غير الدينية.

٣ــ والثالث، يشير إلى أن تعني عدم ارتباط المجتمع بالدين، وهنا ينسحب الدين إلى بيئة مستقلة منعزلة، ويصيح موضوعًا للحياة الخاصة، ويكتسب ككل سمة داخلية روحية، ويتوقف عن التأثير في أى وجهة للحياة الاجتماعية خارج الدين نفسه.

٤ــ إن الدين من الممكن أن يخضع لتغير وضع وظائف الاعتقادات الدينية والأنظمة والمؤسسات إلى أشكال لا دينية، وهذا يتضمن التحول في صياغة المعرفة والسلوك والأنظمة، والتي يعتقد بأن أساسها قوة إلهية، إلى ظاهرة إنسانية محضة من إيجاد الإنسان ومسئوليته، وبعبارة أخرى نوع من أنثروبولوجية الدين.

٥ــ والمعنى الخامس يتصل برفع القداسة عن العالم، فالعالم يفقد سمته المقدسة، وكذلك الإنسان والطبيعة يصبحان موضوعًا للتفسير العقلاني السببي، وليس هناك من دور يؤثر به ما فوق الطبيعة.

٦ــ وأخيرًا، فإن العلمانية ربما تعني ببساطة تحرك من " المقدس" إلى المجتمع "الدنيوي"، بمعنى التخلي عن أي التزام أو تعهد بالقيم والممارسات التراثية، وقبول

التغيير، وتأسيس كل القرارات والأفعال على الأساس العقلانـــي والنفعـــي، ومـــن الواضح هنا أن هذا المعنى أوسع من أن يشار إليه فحسب على أنه تحول في وظيفة الدين في المجتمع[1].

ويشير أحد الباحثين إلى أنه من الأهمية بمكان أن تحدد العلمانية، على أساس أنها تلاشي دور السلطة الدينية، والتي تحيل إلى اضمحلال أثر البني الاجتماعية، والتي تعتمد في قانونيتها أو صحتها على الإحالة إلى ما فوق الطبيعة[2].

وعلى أية فإن أحد الدارسين يشير إلى أنه فيما يتصل بنظرية العلمانية وصلة ذلك بتلاشي السلطة الدينية، فإن هناك ثلاثة أبعاد لتأثير العلمانية على السلطة الدينية:

١ــ إن المؤسسات الاجتماعية المتنوعة سوف تكسب المزيد من الاستقلالية عـــن المؤسسات الدينية.

٢ــ إن المؤسسات الدينية سوف تقترب أكثر فـــي وظيفتهـــا إلـــى المؤســـسات العلمانية.

٣ــ إن هناك اتجاه نحو انخفاض العقائد والممارسات الدينية بين الأفراد[3].

والعديد من هذه الظواهر تلاحظ في البلاد الأوربية، ففي انجلتـــرا علـــى ســـبيل المثال، فإن عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة قد انخفض من ٥٠% علم ١٨٥١إلى ٩% عام ١٩٧٩، وتقريبًا فإن ربع الرضع كانوا يقدمون للتعميد في الكنيسة في انجلتـــرا

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 166-167, John P. Hoffmann, ''Confidence in Religious Institutions and Secularization'' in '' Review of Religious Research'', pp. 321-343.

(2) See, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', pp. 756.

(3) See, John P. Hoffmann, '' Confidence in Religious Institutions and Secularization: Trends and Implications'', in'' Review of Religious Research'', p. 321.

في عام ١٩٧٧ بالمقارنة بسبعين في المائة قبل الحرب العالمية الثانية. وفي إيطاليا فإن مستوى العامة الذين يحضرون إلى الكنيسة قد هبط في المائة عام الأخيرة من حوالي ٨٠% في عام ١٨٨٠ إلى أقل من ١٥% في عام ١٩٩٠. وفي ألمانيا وفرنسا وبلجيكا والنرويج، كانت العلمانية أكثر من إيطاليا مع مستوى أقل من ١٠% لأولئك الذين يحضرون إلى الكنيسة بانتظام، وفي السويد ونيوزلندا فإن من يحضرون إلى الكنيسة بانتظام تحت ٥%، ولقد قل الوازع الديني في كل البلاد الأوربية، وأغلقت العديد من حلقات النقاش الكنسية[1].

وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن العلمانية، بمعنى ما من معانيها، تعني أن الأنظمة والأفعال والضمائر الدينية قد فقدت أهميتها الاجتماعية، وذلك من خلال المعلومات المقدمة عن أعداد الذين يذهبون إلى الكنيسة، وإن كانت هناك صعوبة كبيرة في الثقة بهذه المعلومات، فالحضور إلى الكنيسة في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، أعلى بكثير من بريطانيا، وإلى حد ما فإن الكنائس الأمريكية والطوائف الدينية، كانت علمانية داخليًا، والرؤية العامة هنا أن الدين سوف يكون أكثر تلاشيًا في المجتمعات الصناعية الغربية، على الأقل في تلك البلاد المسيحية، والنموذج العام لهذا الضعف كان واضحًا إلى حد بعيد في البلاد البروتستانتية، مثل شمال أوربا، وأقل في هولندا وبلجيكا على الأقل حتى العصر الحديث، وكذلك أقل في الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن ذلك كله على أساس الحضور إلى الكنيسة، وكذلك فإن المناطق الريفية كانت أكثر تدينًا من المناطق الحضرية، وعلى أية حال فإن اضمحلال العقائد والممارسات الدينية كان على درجة عالية بين البروتستانت واليهود من بين الكاثوليك، على الرغم من أن هذه

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 215.

الأخيرة كادت أن تلحق بهما[1].

إن المبدأ التنظيري للعلمانية عند Bryan Wilson و Peter Berger و David Martin و Steve Bruce يرى أن ذلك نتيجة للتحديث، فانتقال الشعوب الأوربية الحديثة من حواف البلاد إلى المدن، ومن المهن الزراعية إلى المهن الصناعية، يفهم على أن له أهمية مخصوصة، خاصة أن معدل من يذهبون إلى الكنيسة في المدن الصغيرة والمناطق الريفية أعلى من المناطق الحضرية، وأقل بين العمال الصناعيين. وفي المناطق الريفية والوظائف التي يعيش أصحابها في مجتمعات عضوية صغيرة، وحياتهم محددة بالشعائر أو الطقوس، بالإضافة إلى طبيعة المواسم فإن الشعائر الدينية أساطير، والوازع الديني بالنسبة للقديسين أو العذراء مريم عليها السلام قد ارتبط بالتراث الديني القديم، مثل الثياب الجيدة وبركة الحصاد: إن الدين أصبح مقياس الأراضي وفي الأجازات ونماذج العمل التي تميز العام الزراعي، ولقد فقدت في المدنية الحديثة هذه السبل القديمة والمرئية للمقدس[2].

إن الانتقال من الريف إلى المدن، ومن الزراعي إلى الصناعي، تضمن تعقيد تنظيم المجتمع الذي يسميه علماء الاجتماع التمييز الاجتماعي، فلقد كانت الأسرة في المجتمع ما قبل الحديث تحدد أنشطتها في الحياة: العمل، والإنتاج، والتغذية، والتربية للأطفال، والدين، والاستجمام، والتي كان مركزها كلها في بيئة البيت. وفي المجتمع الحديث المجتمع الصناعي الحضري الحديث، فإن العديد من أشكال الحياة، وجدت

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 169, Ariana Need and Nan Dirk de Graaf, '' 'Losing My Religion': A Dynamic Analysis of Leaving the Church in the Netherlands'' in'' European Sociological Review'', Vol. 12, No. 1 (May, 1996), pp. 87-99

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 215, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 89-90.

مكانها في القطاعات الاجتماعية أو المؤسسات بعيدًا عن البيت أو بيئة السكن. أيضًا فإن هذا التمييز يشير إلى استقلال عالم الحياة الاجتماعية عن تأثير الكنيسة، وفي المجتمع الوسيط فإن العمل والبيت والدين، كل ذلك كان جزءًا من النظام الاجتماعي الموحد، ولقد كانت الكنيسة تحاول السيطرة على النشاط الاقتصادي، وعلى نظام الأجور والأسعار، بالإضافة إلى الأخلاق المحلية النظامية وتربية الأطفال، وبعد الإصلاح والنهضة لم تفقد الكنيسة فحسب التأثير على الأمور الاقتصادية، بل إن الكنيسة والدولة أصبحتا بالتدريج أكثر تميزًا، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين فإن دور الكنيسة في تربية الأطفال ورعاية الفقراء، وإدارة العدل قد أصابه الضعف أيضًا، ونتيجة ذلك أن الدين قد فقد سيطرته في المجال العام ونشاطاته المركزية في المدن، كما همش النشاط الاستجمامي إلى الاعتقاد الخاص والكنيسة الفرعية في الحضر، كما أن الاحتفالات قد ماتت أو انتهت[1].

وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن العلمانية ظاهرة أوربية، ترتبط بالصراع بين الكنائس والقوى العلمانية في التاريخ الأوربي في مرحلة مبكرة من العصر الحديث[2]. وهي نتيجة لإلهامات عصر التنوير والأفكار الوضعية عن المعرفة الإنسانية، معتمدة على أهمية الوظائف التي تنسب إلى الدين[3].

وما يتصل بعملية التمييز ما سماه **Bryan Wilson** بالمجتمعية والمجتمعات قبل الحديثة، والتي كانت تتميز بأنها مجموعات صغيرة وجهًا لوجه، وتتميز المجتمعات الحديثة بالعمليات الاجتماعية غير المميزة أو المعينة، والتي لا يعرف مصدرها، فالمؤسسات الاجتماعية الواسعة والمدن الكبيرة، التي تكون الحياة فيها منظمة ككل

---

(1) Ibid, pp. 215-216.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 182.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 37.

وعلى الجملة اجتماعيًا وكونيًا أفضل من تكون محلية شخصية، والانتقال من المحلي والمجتمعي إلى اللاشخصي والاجتماعية الجماهيرية العامة، يتضمن الانتقال من الهوية الإنسانية ونماذج الحياة الإنسانية وبؤر التركيز. وفي المجتمعات ما قبل الحديثة فإن الدين والفضائل الدينية مثل الصدق والإخلاص والأمانة تقدم أساس النظام الاجتماعي ومعناه، وتتحكم القيم الدينية في علاقات الأسرة ووظائفها في الحقل أو حتى في مكان التسوق. وفي المجتمعات الحديثة فإن الناس ينجزون وظائفهم الاجتماعية بصلتهم بالافتراضات العلمانية التي تركز على العرض أو الإمداد والطلب والبيروقراطية والتعقيد والتقنية، أما القيم الدينية وتفسيرات النظام الاجتماعي والوظائف الاجتماعية فإنها أقل أهمية في التنظيم المجتمعي للحياة الحديثة[1].

وبالاتجاه ناحية التنظير والتفسير فإنه يلاحظ أولًا على جهة العموم التوجه ناحية العلمانية، على أساس أن هذه العملية ترتبط على نحو واضح بمستوى التصنيع والتمدن، ولكن ليس ذلك على نحو واضح أو بسيط، فالعلاقة المتبادلة بين التصنيع والعلمانية وسائلها ليست تامة، فعلى سبيل المثال الولايات المتحدة الأمريكية، وهي واحدة من أكبر الدول الصناعية، ولكن لا يعني ذلك بالضرورة أنها أكثرها علمانية، إذ أن العلمانية هي نتيجة تحول اجتماعي معقد، تحدث العلمانية على أساس أنها نتيجة له، وترتبط به أو بالفعل تسهم فيه عمليات التصنيع والتمدن، ولذلك السبب فمن أجل فهم السبب في حدوث العلمانية، فلابد أن يأخذ في الاعتبار إلىّ المنظور التاريخي الواسع جدًا و المقارن[2].

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 216.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170.

وفي الحقيقة فإن علماء الاجتماع في الغرب، لم يدهشهم أن سلوك الأمريكيين في الستين عامًا الأخيرة أو مثل ذلك، يشير إلى أنهم شعب متدين، فالعلمانية في المجتمع الأمريكي، هي على الأكثر فرض مسلم به جدلًا من أن تكون حقيقة إمبريقية(١).

وتصحب المجتمعية بالفردية، فالأفراد يستجيبون لما لا يحمل اسمًا أو يكون سطحيًا في الحياة الاجتماعية الحديثة بالهوية والشخصية المجهولة، ونتيجة ذلك أن الدين يزداد النظر إليه باعتباره شكلًا أو أسلوبًا لتجربة شخصية وقصدي أفضل من أن ينظر إليه على أنه إلزام جمعي ومجتمعي، فالدين خصوصي وفردي، ومن هنا فإن مؤسساته وتجلياته العامة تصبح أقل أهمية وأقل ادراكًا ووضوحًا وتصورًا، ومن هذا المنظور فإن ضعف الدين في المجتمعات الحديثة، ربما يظهر على أنه أكثر من حقيقي وواقعي للوجود الفردي الشخصي، وللكراهية الفطرية للمؤسسات والأنظمة، ولمطلب الغرض في العالم الداخلي للوعي الذي يميز كل أشكال التجربة الاجتماعية في المجتمعات المعقدة، وهذا يوضح الفجوة بين مستويات المشاركة العامة في الشعائر الدينية والتنظيمات والمستويات المعلنة للمعتقد الديني الخاص. وبدلًا من الاختفاء على النحو الذي برهن عليه في الدين ومطلب التحول الديني، يصبح شخصي وأكثر فردية وأكثر غير مرئي أو منظور، ونتيجة ذلك فإن الدين يحتفظ بالأهمية الاجتماعية، على الرغم من أنه غير منظور أو مرئي على نحو عام، وينمو في أشكال بديلة من التدين، والتي يمكن أن توثق ويصدق عليها، مثل التنجيم والوثنية، والتأمل، وبيئة التدين أو الدين(٢).

وعلى أية حال فقد كانت هناك نماذج مختلفة للعلمانية، ولقد أشار **David Martin**

---

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 385.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 216.

بناء على مستوى التعددية الدينية أو الاحتكار الديني الحاضر في المجتمع، ولكن مع دمج واسع من التنوعات في التفسير الذي قدمه، والذي يشمل الأقليات الدينية وانتشارهم الجغرافي، والعلاقة بين الجماعات الدينية والصفوة المهيمنة، والسمة الموروثة في التقاليد الدينية المتنوعة، والفئات أو المقولات الأساسية التي تميز الموقف عنده، هي على النحو التالي:

١ــ الاحتكار التام عندما كان التقليد هو الكاثوليكية.

٢ــ فئة المدينتان عندما كانت الكنيسة البروتستانتية هي المؤسسة الأساسية، ولكن مع أقلية كاثوليكية عريضة.

٣ــ استمرار الموقف الأكثر تعددية الذي مثلته انجلترا كنيسة الدولة الواسعة، والمدى الواسع للمعارضة، والمجموعات الأخرى.

٤ــ التعددية التامة، ولكن مع سيطرة البروتستانتية، كما هو الحال في الولايات المتحدة الامريكية.

٥ــ وأخيرًا، تلك البلاد التي لا يكون فيها حضورًا كاثوليكيا، ويشمل ذلك البلاد الإسكندنافية والبلاد الأرثوذكسية الأخرى[1].

وعلى أية حال فإنه من الواضح أن معاني العلمانية ليست تبادلية على نحو شامل، وهذا التنوع يتصل بتنوع معاني الدين، وهي التي قادت **Shiner** مقلدًا **Martin** إلى القول بأن هذا المصطلح لا بد من التخلي عنه كلية، ويبدو هذا بنوع ما مبتسر، ذلك أن القلب الأساسي لهذا المصطلح يشير إلى تلاشي أو اضمحلال، وربما اختفاء على نحو غير محدود، لاعتقادات وأنظمة دينية محددة، وهذا يشمل بعض التعريفات التي قدمت للعلمانية، والتي أشير إليها سابقًا، وعلى أية حال فإن العلمانية بهذه المعاني

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 88-89, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 175-176.

يمكن أن تحدث أو لا تحدث، ويمكن أن تكون عملية دائمة ويمكن أن تكون غير ذلك، وإذا لم تحدث فإن ذلك يتمثل في تخصيص الدين[1].

وعلى أية حال فقد اتجه **Dobbelaere** إلى استخدام مصطلح **Laicisation** بمعنى العلمنة للإشارة إلى العمليات المتممة لنزع القداسة، وتحويل الوظائف، وبالتالي التمييز بين العلمانية على مستوى الفرد والمجتمع وداخل الدين نفسه. وبالجملة فإن الاختلاف حول موضوع العلمانية لا يقتصر فحسب على قضية المصطلحات والمفاهيم، فهناك الكثير من الجدل حول ما إذا كان المجتمع المعاصر أقل تديناً من المجتمعات السابقة الماضية، على ما يفهمه شخص ما من الدين، ففي بعض الأحوال برهن على أن هناك رؤية باطلة لطبيعة الدين في المجتمعات السابقة الماضية، ولقد كان هناك الكثير من اللادينين في السابق، مثلما هو موجود اليوم، على أساس أن فكرة عصر الإيمان فكرة خادعة، وجدت جزئيًا على أنها نتيجة التركيز على الاعتقادات الدينية، ووجهة نظر الصفوة المتوفرة عنها المعلومات بغزارة، وفشلت في النظر إلى الناس العاديين. وعلى النقيض من هذه الوجهة من النظر، فإن هناك بعض الكتاب مثل **Wilson** يردون بأن مثل هذه الرؤية مؤسسة على افتراض أن العلمانية شيء مثل نزع أو نقيض المسيحية، وهذا الإدعاء يشير إلى أن الماضي كان علمانيًا مثل الحاضر[2].

وعلى أية حال فعلى الرغم من التشوش الذي يحيط بهذا المصطلح، فإن أحد الباحثين يرى أنه لا حاجة إلى التخلي عنه، فذلك الغموض يعود إلى أن البعض يستخدم هذا المصطلح بعيدًا عن التفكير في أسسه على أنه سلاح يستخدمه الذين

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 167, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 88-89.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 167.

يعارضون الدين، ويعملون على تقويض أسسه، وهذا ليس ضروريًا على نحو حقيقي، ومما يمكن قوله في هذه المسألة أنها كانت سلاحًا لدى أولئك الذين اكتشفوا أن فكرة العلمانية في المجتمع المعاصر، فكرة غير متجانسة عند التأمل[1].

ولقد برهن فيبر على أن الديناميكية الاجتماعية الأساسية أو الضمنية، والتي تولد العلمانية هي العقلانية، ومعظم علماء الاجتماع في العصر الحديث يتفقون على هذا الحكم. إن التنظيم التكنولوجي للعمل وازدياد وسائل التكنولوجيا الالكترونية في التغير الاجتماعي هما معًا مثالان للعقلانية، فالتنظيم التكنولوجي الحديث للوقت، والنماذج الحديثة للعمل الحياتي، والأشكال الحديثة للتبادل الاقتصادي عميقة مثل تنظيم الدين للوقت والعمل والتبادل في الحقب السابقة. إن الحياة المعاصرة منظمة ليس بالشعائر أو الكنيسة أو أوقات الطقوس المقدسة والأعياد الدينية، ولكن بالإجراءات البيروقراطية مثل سجل المواليد والوفيات، والتنظيمات الحافلة بالتكرار مثل السفر إلى العمل، وخدمة الماكينات، والعمل المتنقل، والوسائل والغايات في المجتمعات الحديثة تركز على الإجراء التنظيمي أو التكنولوجي. والأهداف أو الأغراض المتعالية، وتفاعل ما هو روحي مع القوى المادية مبعدة ومصدود عنها أو مستثناة، وبالمثل فإن السبب والمسبب منزوع عنهما الحيرة والإلغاز في كل من الحياة الاجتماعية الإنسانية وفي تفسيرات النظام الطبيعي، فالمرض يفهم على أنه نتيجة للفيروس أو العدوى، وتغير المناخ نتيجة لأفعال الإنسان، والمذنبات موضوعات مادية أو فيزيقية محضة، ومساراتها يمكن تتبعها والتنبؤ بها. وفي النظام العقلاني للعالم الاجتماعي هناك مكان أقل للدين وللتفسير المتعالي الذي يتجاوز الواقع المادي أو اللاعقلاني أو السري أو التأمل المبهم والحكم[2]. وعلى أية حال

---

(1) Ibid.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 217, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion,

فإن فكرة فيبر عن نشأة العلمانية من خلال مقولته في العقلانية ونزع السحر عن العالم، قد تعرضت للكثير من أوجه النقد[1].

وعلى أية حال فإن التفسيرات الخاصة بتلك العمليات تعتمد طبيعيًا على نوع نظرية الدين في المجتمع ووظيفته، وذلك هو الأمر المفضل. إن تفسير ضعف أو اختفاء الدين تفسيره يعتمد على ما يقدم في المقام الأول، فلو أن الدين يفسر في المقام الأول على أساس أنه رد فعل ضد الاضطهاد، فحينئذ تفسير العلمانية سوف يشير إلى نشأة الديمقراطية. ولو أن الدين يفسر على أنه نتيجة لنقص الفهم، فإن العلمانية نتيجة لنشأة العلم. ولو أن الدين يفسر على أنه نتيجة للخوف واللاتأكيد، فإن العلمانية نتيجة للقدرة على التفسير والتحكم في الطبيعة، ولو أن الدين أسلوب يعطي به الرجال والناس المعنى لوجودهم، فإن العلمانية هنا من الممكن أن تكون نتيجة لأزمة المعنى أو عملية بها تقدم أساليب جديدة للمعنى أكثر ملائمة للظروف الجديدة التي يبحث عنها. وأخيرًا، فلو لم يكن مدخل مرض مقنع لنظرية الدين، فإنه لا يكون هناك نظرية مرضية كاملة لفهم العلمانية أيضًا. ومن ناحية أخرى لو أمكن فهم ضعف الدين في المجتمع المعاصر، فإنه يمكن أن يفهم الحصول على فهم أفضل لحضور الدين في الماضي والمجتمعاتً الأخرى، وحينئذ فإن مسألة العلمانية لها أهمية نظرية حاسمة[2].

ومن الواضح هنا ان العلمانية، كما يرى البعض، تكون مذهبًا أكثر من نظرية، ولكن بمرور الوقت اضحت العلمانية مقدسة، وإذا كان الدين بعيدًا عن المجتمعات

Theoretical and Comparative Perspectives, 1995, pp. 170-171.

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 387.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', pp. 749-774.

الحديثة وعن التصنيع، فما الذي يدعو علماء الاجتماع إلى الاهتمام به في بحوثهم الاجتماعية، ولعل هذا هو أحد الأسباب التي أدت إلى غياب بحث الدين في علم الاجتماع المعاصر[1].

وعلى الرغم من أن العلمانية مرتبطة بالتصنيع والتمدن، فإن هذا لا بد أن يفهم في عبارات أكثر أصولية وفي التغير الاجتماعي الواسع، فهما معًا شجعا هذا التطورات وأنتجاها، وربما كانت رؤية فيبر التي تشير إلى نشأة العقلانية في الغرب، هي المفتاح لفهم العلمانية، وهذا يفسر حقيقة أن البلاد البروتستانتية كانت الأكثر تأثيرًا. وهناك وجهتان في مقاربة هذه المسألة:

الأولى، تتصل بالعوامل الداخلية في المسيحية، والتي هي عند فيبر، والتي بلغت ذروتها في البروتستانتية، وخصوصًا الكالفينية البروتستانتية.

والثانية، تتصل بتلك العوامل الخارجية في المسيحية، والتي ترتبط بنشأة أشكال التفكير وتطورها، وأساليب رؤية العالم والتي كانت بديلًا للمسيحية أو الدين بالفعل على جهة العموم[2].

ولقد ركز **Berger** على العوامل الداخلية في التراث المسيحي في تحليله المشهور؛ إذ اهتم بمسألة المدى الذي حمل فيه التراث الديني الغربي بذور العلمانية في داخله، وهذا لا يعني أنه يرى أن المسيحية لها وجهة أوتوماتيكية في تطور العلمانية ونشأتها، فهو يعترف بأن هناك مجموعة من العوامل الخارجية المتضمنة في التراث الديني، مثل العوامل الاجتماعية والاقتصادية، وعنده أن مثل هذه العوامل تأثيرها على الدين على جهة العموم ليس كثيرًا، ولكن تأثيرها كان على المسيحية

---

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 387.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170.

على جهة الخصوص، فلقد جلبت الاتجاهات المتأصلة بالفعل في التراث المسيحي وشجعتها، وبنوع خاص البيئة الاجتماعية المسيحية التي برهنت على اتجاهها ناحية العلمانية، بينما في حالة الاديان الأخرى، فإن مثل هذه التوجهات كانت غائبة، ولذا فإن هذه الأديان لم تكن موضوعًا للعلمانية، حتى عندما بدأ التطور والتحديث والعمران يجد طريقه إلى هذه المجتمعات، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن المسيحية هي التي نحتت هذه الفكرة وغرستها بنفسها[1].

وهذه التوجهات تعود إلى جذور بعيدة جدًا، ووفقًا لما يقوله Berger إلى اليهودية التي احتوتها الكاثوليكية، ولكن التحرر كان بوساطة الإصلاح البروتستانتي، ذلك الإصلاح الذي كان مرتبطًا بتغير بنية التركيب الطبقي الذي حل محل الإقطاع، وتحول إلى تحرير قوى العلمانية داخل المسيحية[2].

ويؤكد Berger على أن هذه الوجهة قد ارتبطت بزيادة العقلانية التي سماها فيبر تحرر العالم من السحر والأوهام. لقد رفضت اليهودية السحر والتصوف وما إلى ذلك، وهذا ما أخذته المسيحية باعتباره الأخلاق العقلانية اليهودية. أما الكنيسة المسيحية المبكرة فقد أخذت خطوة للتراجع، إذ أنها تخففت من التوحيد اليهودي، وأعادت تأسيس مدى من التصوف، كما أعادت إدخال العناصر السرية والسحرية، ولكن القوى المشجعة للعقلانية كانت قوية جدًا، وتمكنت من أن تزيل هذا كله وتقصيه، والعالم الداخلي للأخلاق استبقي في التراث وحفظ فيه، وكذلك فإن الطبيعة الراديكالية للمسيحية واتجاهها إلى تحويل شكل العالم الذي حفظ عبر العصور

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 91-92, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 91.

الوسطى، بتلك الجماعات التي أسسته في الإلهام والتبرير للثورة. إن الطبيعة الأخلاقية للمسيحية المبكرة واهتمامها بالعدل أمران لا يمكن نسيانهما[1].

ولقد بلغ هذا الاتجاه العقلاني في المسيحية ذروته في البروتستانتية، وخصوصًا في الكالفينية، الشكل العقلاني الأغلب للدين الذي نشأ في التاريخ الإنساني، وفقًا لرؤية فيبر، على الأقل في مصطلحات العقلانية الصورية أو الشكلية، وهذه العقلانية البروتستانتية هي التي وقفت خلف العلمانية، وفقًا لرؤية **Berger**، ومن هنا فإن البروتستانتية كانت مقدمة للعلمانية: إن البروتستانتية تقليص هائل في مجال المقدس في الحقيقة والواقع بالمقارنة مع خصمها الكاثوليكي[2].

إن البروتستانتية تخلصت من الوجهات الكاثوليكية إلى مدى واسع في الأسرار والشعائر، ولقد سلبتها المعجزات والسحر. فمفهوم الله تعالى هو الوجود التام الكامل المتعالى الذي، على الرغم من خلقه للعالم، يبقى ككل مستقلًا عنه، ويبرهن **Berger** على أن هذا الاستقلال الراديكالي للمقدس عن بيئة المدنس في البروتستانتية، كان له أهمية كبيرة، إذ قلصت البروتستانتية العلاقة والاتصال بين الله تعالى والإنسان إلى مدى كبير جدًا، لا يمكن أن يقطع الرابطة الضعيفة بالكامل، وهذه الوجهة تعود إلى التطورات المبكرة جدًا في التراث اليهودي المسيحي: إن جذور العلمانية موجودة في أقدم المصادر المتاحة للدين، في ديانة إسرائيل القديمة. وعلى أية حال فإنه من التناقض الظاهري هنا أن الإحياء الديني الكبير والتشدد الديني المعروف عن عنصر الإصلاح، هو الذي نثر بذور نهاية الدين[3].

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 91 , Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 171-172.

وهناك عامل حاسم آخر في التراث المسيحي، هو نموذج التنظيم الديني الذي تطور تقريبًا إلى الكنيسة؛ إذ قاد نموذج الكنيسة الاتجاه ناحية العلمانية، لأنه وفقًا Berger يستلزم هذا التنظيم مؤسسات متأصلة كامنة متخصصة في الدين، وليس هذا سمة عامة شائعة في تاريخ الأديان، وهو يتضمن أن مجالات الحياة الأخرى، يمكن لها أن تتطور مستقلة وبعيدة. ومملكة المدنس بالتالي يمكن حذفها من نطاق سلطة المقدس، وهذا يعني أن كل المجالات الأخرى يمكن أن تكون موضوعًا لعمليات العقلانية، وتتضمن أفكارًا جديدة ومعرفة وعلمًا: إن الكنيسة والدين أصبحا أقل وأقل أهمية للسلوك في الحياة، وأقل وأقل إقناعاً باعتبارهما تفسيرًا للعالم(١).

إن فقدان احتكار الموضوعات الدينية بوساطة تنظيم واحد وعملية الطائفية أو التعصب الطائفى المرتبط بالبروتستانتية مرة أخرى أديا دورًا مهمًا في تشجيع العلمانية، ويتفق Wilson مع Berge في هذه النقطة، ولكن ليس لأن ذلك أدى دورًا مهمًا في تشجيع العلمانية، ولكن أيضًا باعتباره نتيجة لها، فلدى Wilson أن Methodism كانت لها أهمية معتبرة في بريطانيا من وجهة نظر العقلانية؛ بسبب جذبها لطبقات العمال، ونتيجة لهذا شجعت كل شيء مرتبط بالزهدية البروتستانتية بين كل الطبقات الاجتماعية الجديدة(٢).

ولم تكن التعددية الدينية عاملًا مساعدًا فحسب، على أية حال، في نشر الوجهة العقلانية، ولكنها أثرت أكثر أيضًا على نحو مباشر في قيادة العديد بعيدًا عن الدين، والموقف كان عندما يختار الشخص تفسيرًا دينيًا واحدًا أو آخر، وعندما تكون التفسيرات المتنافسة المتزاحمة أو التنظيمات المتنافسة في موضع سوق الأديان: إن ذلك لفقدان السلطة للرؤية الدينية عمومًا، فالموقف التعددي يكون عندما يمكن

---

(1) Ibid, p. 172.

(2) Ibid, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", p. 113.

لشخص أن يختار ديناً، هو أيضًا موقف عندما لا يختار الشخص أي دين تمامًا. وعندما يكون مذهب ديني واحد أو تنظيم هو المسيطر، ويعمل على إقصاء كل الآخرين، فإن التسامح نادرًا ما ينشأ تجاه الرؤية اللادينية لقسم من كل الجماعات، وحتى على مستوى الأفراد داخل المجتمع(١).

وعلى أية حال فيجب أن لا ينسى أن التعددية الدينية أيضًا، أعاقت لمدى ما، عملية العلمانية؛ باشتراطها عدم تأسيس مخرج ديني للساخطين والمتمردين وطبقات العمال، ولم تشجع **Methodism** فحسب العقلانية على النحو الذي أوضحه **Wilson**، ولكنها أسست إحياء دينيًا مهمًا، ولقد شجعت التعددية على مدى بعيد العلمانية على الأحرى من الدين، كما أن العلمانية مرت عبر مرحلة التعددية الدينية، وأخيرًا فإنها يجب أن تفهم على أنها وجهة مهمة في عملية العلمانية(٢).

ومن الواضح هنا أن نظرية العلمانية ترتكز لديه على أنها منسجمة مع العالم المسيحي، وخصوصًا العالم البروتستانتي. ومرة أخرى فإن عملية الانعزال والاستقلال والمؤسسات المتخصصة مهمة هنا، فالناس ينظرون إلى المؤسسات السياسية وإجراءاتها لتحقيق العدل ولظروف معيشية أفضل، وليس إلى الكنيسة أو إلى الحياة الأخرى، فلقد كان متوقعًا أن الدولة تقدم للناس ما يحتاجون إليه، كما أن الكنيسة فقدت دورها التعليمي، وقدرتها على تشجيع رسالتها ونفسها، كذلك فإن دور الكنيسة في تحديد المعايير الأخلاقية قد تلاشى الآن فالبرلمانات والسياسيون ازداد اهتمامهم بهذه المسائل، واحتفظت الكنيسة فحسب برسالتها في إنجاز الشعائر

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 92 , Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 172-173.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 173.

الأساسية، وحتى هذه أيضًا تلاشت الثقة بها[1].

وهناك عامل آخر يؤكد عليه **Wilson** وهو تلاشي المجتمع في بنية العمران الحديث، ونتيجة ذلك التغير في موضع وطبيعة التحكم الاجتماعي، ذلك أن التحكم الاجتماعي في المجتمعات الحقيقة، يرتكز على الأساس الديني والأخلاقي، بينما في العصر الحديث فإن ما له التحكم هو العقلانية والتقنية والبيروقراطية، وهي غير شخصية، وتزيل من سابقها الأساس الأخلاقي. والدين يفقد أهميته في مثل هذا البناء، مثل القيم الدينية التي قبل التعبير التقليدي عنها في شكل الشعائر الجماعية والاحتفالات الدينية[2].

وعلى الرغم من أهمية هذه البراهين فإن هناك نقطة ضعف مركزية في هذه المقاربة، فهذه العمليات ربما تشير إلى ما هو ثانوي وليس أساسيًا في تفسير العلمانية؛ فنشأة التفسيرات البديلة للعالم عند الماديين أو عند العلماء، هي جزء من عملية التغيير، التي يكون تلاشي الدين جزءًا منها أيضًا، وذلك هو الوجه البسيط من الناحية الأخرى للعملة. إن نشأة العلم ليست أكثر من سبب لتلاشي الدين، أو على الأقل أشكال محددة للدين، الذي كان عاملًا ميسرًا لنشأة العلم الحديث، وبالجملة فنشأة أحدهما وتلاشي الآخر جزآن لنفس العملية، وكل منهما نتيجة للتغيير الضمني الأساسي[3].

ومن الواضح هنا أن بعض علماء الاجتماع يعارضون موضوع العلمانية على أساس أن التحديث لم ينتج موت الدين، ولكن على الأحرى أدى إلى نشأة أشكالًا أكثر

---

(1) Ibid.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 89-90, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 173-174.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 174.

فردية أو خفية أو غامضة لا عقلانية، والتي احتفظت بهدف وهوية تشكيل الوعي الفردي والجماعات الدينية الصغيرة أو الحركات، حتى على الرغم من فقد الدين لمكانته في العالم العام. ولقد أوضح **Roland Robertson** أن الاختيار الاستهلاكي أصبح الأسلوب المهيمن على التفاعل الاجتماعي والتبادلية الرمزية في المجتمعات الحديثة المتأخرة، ولذا فإن التحول الديني في اختيار أسلوب الحياة، ربما يكون دليلًا على تزايد أهمية الدين الاجتماعية في نشأة ثقافة الرأسمالية الكونية. والعلمانية أيضًا يمكن أن تفهم على أنها ظاهرة أوربية خاصة. إن نماذج النشاط الديني، وعلى نحو خاص الإحياء الديني الواضح في أجزاء أخرى من العالم يشير إلى أن هناك علاقة لا يمكن تجنبها بين التحديث واضمحلال الدين، وبعض علماء الاجتماع يبرهنون على أن موضوع العلمانية، وضع على فرضية العصر الذهبي الماضي للنشاط الديني، الذي كان وهمًا أو أخدوعة تاريخية. وفي العصور السابقة فإن التكيف الديني كان قويًا بالمعايير الاجتماعية أو حتى بقوة القانون، ولكن الإلحاد والانحراف الدين انتشرا بقوة برغم ذلك على هامش الحياة الاجتماعية أو في الحياة الداخلية للتكيف. كما برهنوا أنه على الرغم من أن عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام قد قل في أوربا الحديثة، فإن هؤلاء الذين يظلون أكثر التزامًا وتسليمًا، على أساس أن ذلك دليلًا واضحًا على الدعم المالي ونمو الاعتقادات المتميزة والقيم بين الذين يذهبون إلى الكنيسة والذين لا يذهبون إليها[1].

وبالاتجاه إلى مسألة استمرار العلمانية والإحياء الديني المحتج به، فإن كلًا من **Stark** و **Bainbridge** يشيران إلى أن العلمانية عملية محدودة في ذاتها، فهي ليست أي شيء جديد في منهجهما، إنها جزء من الدائرة العادية للتطور الديني. وبالعودة

---

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 218.

إلى مسألة استمرار العلمانية والإحياء الديني المحتج بـه، فـإن كلًـا مـن Stark و Bainbridge يشيران إلى أن العلمانية عملية محدودة في ذاتها، وإنها ليـست أي شيء جديد في منهجها، فهي جزء من الدائرة العادية للتطـور الـديني، إن عمليـة الطائفية فقدت على نحو تطوري سمتها الطائفية، وتحركت في اتجاه تـصبح فيـه كنائس، وتكون جزءًا من عملية العلمانية. وعلى نحو غير محدود فإن الكنائس قـد تلاشت نتيجة لاتجاه هؤلاء على نحو أكثر راديكالية إلى الناحية الدنيوية، وحـدوث نشأة الجماعية الإحيائية الدينية (النحل) أو التطورات الجديدة الحديثة (الأديـان أو الطوائف الدينية)، وبينما يكون هناك اعتراف بأن نشأة العلم نبهت على نحو لم يسبق إليه إلى درجة التطور السريع للعلمانية في المجتمعات المعاصرة. ولقد برهنا علـى أن العلم لا يمكن أن يحقق العديد من الحاجات المركزية للبشرية ورغباتها، إنـه لا يمكن نزع كل الظلم والمعاناة في هذه الحياة، كما لا يمكن تقديم عروض للهـروب من الإلغاء أو الانقراض الفردي، ولا يمكن أن يكون الوجود الإنساني له معنى. إن الله تعالى وحده هو الذي يستطيع أن يفعل هذه الأشياء في عيون الناس، فالدين ليس فحسب يبقى حيًا وتبرز شهرته مرة أخرى، وإنما يكون متعاليًا وفوق الطبيعة فـي أسلوبه[1].

إنه على الأرجح ابتداع الحركات الطائفية على الأحرى من إحياء النحل للتقاليـد المؤسسة، التي سوف تزدهر بسبب أن هذه الأخيرة لقيت صعوبة ومعارضـة فـي وجهتها المختلفة وفي أغراضها، ونفس القوى التي جلبت درجة العلمانية في المقـام الأول. إن الحركات الطائفية الجديدة على أية حال نقية على جهة العموم من نقـص التقاليد الأقدم منها، التي كانت غير مناسبة لحاجات الموقف الاجتماعي المتغير[2].

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 176.

(2) Ibid.

وعلامات استمرار الأهمية المركزية للدين، تتمثل فيما شهدته الحقب الحديثة من نشأة مئات الحركات الدينية الجديدة، ويرفض كل من **Stark** و **Bainbridge** اتهام البعض الملل والطوائف الجديدة بأنها هامشية وغير مهمة وتعبيرات استهلاكية في السوق الديني. إن مثل هذه الرؤية تفشل في فهم الأهمية الكامنة للحركات الدينية، وتجذرها في الأبرشيات المسيحية اليهودية، وترسخ ضيق الأفق المسيحي اليهودي. أيضًا فإنها تنشأ من الفشل في التمييز بين النماذج المختلفة للطوائف. إن كلًا منهما يدرسان ما يسمى لديهما بالحركة الطائفية، وليس ما يعبر عنه بالطائفة التي لها جمهور من القراء والمستمعين والطائفة التابعة. والأولى ليس لها تنظيم رسمي وشكل من النشاط، ومذاهبها وأفكارها تنشر وتستهلك عبر الكتب والمجلات ووسائل الإعلام. أما الثانية، الطائفة التابعة، فهي على الأحرى أكثر تنظيمًا، ولكن فحسب في الخدمات النموذجية التي تعرضها مثل التعليم، والتي تقدم على أساس مهني، وهذه العلاقات التابعة تحتاج إلى درجة من التنظيم من جانب أصحاب المهن، وليس من بينهم التابعون، وكل واحدة منهما تختلف عن تنظيم الحركة الطائفية الكامل، والتي تختلف عن النحلة فحسب في جماعتها الجديدة، التي تقف في الخارج على نحو تام، وأكثر تأسيسًا للتقاليد الدينية[1]، وعلى أية حال فقد حددت " الطائفة" تقليديًا على أنها تكيف أو استجابة للعالم[2].

وهما يريان أنه من الخطأ النظر إليهما على أنهما ظاهرة هامشية، ومن الواضح

---

(1) See, John A. Hannigan, '' Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis'' in '' Sociological Analysis'', Vol. 52, No. 4, Religious Movements and Social Movements (Winter, 1991), pp. 311-331 ,Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 177.

(2) See, Roland Robertson, '' Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift'' in'' Sociological Analysis, Vol. 40, No. 4, Sects, Cults and Religious Movements'', p. 312.

أن هذا التحليل يرتكز على المركزية العرقية؛ ولذا فإن الأساس الذي أقيمت عليه هذه النظرية قد تعرض للنقد[1].

ولقد وجه **Rodney Stark** نقدًا لاذعًا وحادًا لموضوع أن العلمانية، على أساس عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة والإيمان الديني في الولايات المتحدة، فإن **Stark** ومن اشترك معه في بحثه دافعوا عن أن قلة عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة في أوربا بسبب ممارسة الاحتكار الديني بوساطة الكنيسة التاريخية المؤسسة في معظم الأقطار الأوربية، فاحتكار الاعتماد المالي يؤدي إلى زيادة الإسراف في قيمة المنتجات أو الخدمات والالتزام تجاه العملاء، وعلى النقيض فإن السوق الديني في الولايات المتحدة الأمريكية على درجة عالية من المنافسة والسيولة، وتنعكس أصوله في تصدير الأشكال المختلفة للبيورنيانية، وما لا يكون ملائمًا من أوربا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والاستقلال الواضح للكنيسة عن الدولة في دستور الولايات المتحدة الأمريكية؛ ونتيجة ذلك فإن التنظيمات الدينية أكثر مرونة وتتاغمًا مع احتياجات الأفراد في مجتمع متغير، ويمكن لها أن تعكس على نحو أفضل التغيرات الثقافية والاجتماعية في عباراتهم وأساليبهم المذهبية. ويعرض **Stark** وزملاؤه تأثير الاختيار العقلاني أو تلك النظرية التي تقول بأن خفض الضرائب يشجع على توظيف الأموال، وبالتالي يؤدي إلى زيادة دخل الخزينة، في الدين، ذلك أن الأفراد لديهم احتياجاتهم ذات المغزى والهدف والأغراض غير المحددة، وتلك يستطيع الدين أن يقدمها لهم على نحو أفضل ما تكون. إن الاختيار العقلاني في السوق التنافسي يبحث عن مزود يفي بهذه الاحتياجات، على حين أن احتكار الموقف للعديد من الأفراد يؤدي إلى أن تكون احتياجاتهم فقيرة أو مكبوتة ومطالبهم مخنوقة أو مقيدة[2].

---

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 177.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 86-87, Michael S.

ولقد أشار بعض علماء الاجتماع إلى أن الإحياء الديني، وعلى نحو خاص الأصولية الدينية في شمال وجنوب أمريكا، وفي الشرق الأوسط، وفي أجزاء من أسيا برهان واضح، على نحو أبعد، على طبيعة المركزية الأوربية لموضوع العلمانية، فلقد اكتسح الإحياء الإسلامي الشرق الأوسط في الثلاثين عامًا الأخيرة، وأصبح له أثره الكوني في أفغانستان، ويوغسلافيا السابقة، والاتحاد السوفيتي السابق، والصين الشمالية، وشمال الهند، وباكستان، وشمال ووسط أفريقيا، وجنوب شرق أسيا، والإحياء الديني ليس مقصورًا على الإسلام، فالمسيحية نمت بسرعة في شبه الصحراء الأفريقية في المدن الجديدة، بالإضافة إلى المناطق الريفية، وهناك أشكال جديدة من البروتستانتية وعيد الخمسين المسيحي برزت مندفعة في العديد من المناطق التي تريد امتلاكها، والضواحي الغنية في العديد من بلاد أمريكا اللاتينية ومدن جنوب شرق أسيا، وحتى في الهند التي تأخذ بالتجارة الحرة والتصنيع، باعتبار ذلك وسائل التقدم لشعبها، والناس في الهند يتجهون إلى أن يكون للدين وظيفة أقوى في الحياة السياسية مما يمكن تصوره في نهاية الحكم البريطاني، وحتى في أوربا فإن بعض علماء الاجتماع يفهمون بوضوح أن الإحياء الديني في العصر الجديد للاعتقادات الدينية، والإحيائية الكاريزمية، والجماعات الأصولية المسيحية، والمتحمسين الجدد داخل حدود الكاثوليكية وجمهورها الضخم، والذي تعبر عنه جماعات مثل **Neocatechumenate**[1] .

إن فكرة العودة إلى الدين كان أول من وضعها **Daniel Bell** موضوعًا للنقاش والجدل، وعلماء الاجتماع مثل **Ernest Gellner** يصرفون النظر عن أهمية الإحياء

Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 217-218.

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 218-219.

الإسلامي، ويفهمونه على أنه دليل واضح على العودة إلى العصور الوسطى، ومحاولة لصد الحداثة أو التحديث في البلاد الإسلامية، ولا يشك Gellner في أن الإحياء الإسلامي يمكن أن يفهم باعتباره جزءًا من ظاهرة أوسع، ويبرهن على أن المثقفين الغربيين لديهم واجبهم أو وظيفتهم في مقاومة هذا النوع من إعادة الغموض والإلغاز إلى العالم الاجتماعي، على أساس أن ذلك يمثل خطرًا للانتصار الصعب للعقلانية، مثل احترام حقوق الإنسان والحرية[1].

ولقد برهن Robertson على أن عدم إرادة علماء الاجتماع الغربيين في تقديم تنازلات للأهمية الكونية لإحياء الدين، هي نتيجة جزئية لتعريف علماء المجتمع للدين، وكما يقترح فإن النظرية العلمانية شكل أيديولوجي لعزل الكنيسة والدولة والدين والثقافة والاعتقاد والأساس العام الذي كان له تأثيره عند الثورة الفرنسية، وكان تأثيره لاحقًا في الجانب السياسي من المستعمرات الأخرى، وأصبح مرضيًا عنه لدى بعض المفكرين من أمثال روسو، وهوبز، ولوك. إن المقولة الجينولوجية والتي تفترض أن الدين عنصر مميز في الحياة الاجتماعية هو نفسه منتج للحياة الاجتماعية السياسية، والأصوليون في كل من الزي الإسلامي والمسيحي يعارضون التعريف الغربي للدين، والمحاولة الحديثة التي تعين مناخ التأثير الديني إلى ما هو خاص أو إلى العالم الداخلي، فالمتدينون الجدد يعيدون الدين إلى وضعه السابق الذي كان عليه، وذلك بالتأكيد على أن الدين أسلوب للحياة، يشمل كل مناطق الحياة الاجتماعية والممارسة من تنشئة الأطفال والتعاليم التربوية حول الخلق والتطور إلى الهيمنة العامة على التبادل الاقتصادي والعلاقات الدولية[2]. وبالجملة فإن ما كانت تشير إليه النظرية العلمانية من تلاشي دور الدين بالكامل، كل ذلك برهن علماء

---

(1) Ibid, p. 219.
(2) Ibid.

الاجتماع على أنه خطأ[1].

إن التنبؤات الاجتماعية حول توقف الدين عن النشاط، ربما تكون دليلًا واضحًا على الانحياز ضد الدين في علم اجتماع الدين. وعلى اية حال فإن الجدل الشديد حول العلمانية والعودة إلى الدين يشير إلى علماء الاجتماع ليس لديهم وسائل محددة في هذا التنبؤ. وعالم الاجتماع الإسباني **Jose Casanova** يبرهن على أن الدين اكتسب تجديدًا عامًا وشهرة سياسية في العديد من أجزاء العالم في الثلاثين عامًا الأخيرة، ويلعب لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية دورًا مهمًا في دمقرطة عدد من الأنظمة الديكتاتورية. والثورة الإيرانية فجرت مدى القومية الإسلامية، والحركات الأخرى والتي هي إيضًا ضد الغرب في البلاد الإسلامية الأخرى، والكونفوشوسية ظهرت كأيديولوجية عامة في النمر الاقتصادي لشرق أسيا في سنغافورة وكوريا وتايوان وحتى في الصين نفسها. ولقد لعبت الكاثوليكية دورًا أساسيًا في سقوط الشيوعية في أوربا الشرقية، كما أن الكاثوليكية استعادت جزءًا من مكانتها، باعتبارها ديانة عامة فيما يعد الشيوعية في روسيا[2].

ومن هنا فإن بعض علماء الاجتماع يشيرون إلى ضرورة تجنب تلك الفكرة المبسطة عن العلمانية الوظيفية، والتي تتضمن على نحو مباشر اضمحلال الدين المؤسسي[3]، فالعلمانية هنا لا تعني تلاشي الدين، ولكن تعني تلاشي السلطة الدينية، وهو مفهوم أكثر انسجامًا مع تطورات النظرية الاجتماعية الحديثة، كما يقدم اتجاهًا

---

(1) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere'' in '' Sociology of Religion'', Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), p. 299.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 220.

(3) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere'' in '' Sociology of Religion'', p. 291..

جديدًا في الفحص الإمبريقي للدين في المجتمعات الصناعية[1].

إن الاتجاه الأساسي لدى علماء الاجتماع الذين قللوا لأعوام عديدة من الأهمية الاجتماعية للدين، يزداد اعترافهم بوظيفة الدين في حركات المقاومة الثقافية والأخلاقية في مجتمعات ما بعد الحداثة في العوالم المتطورة. إن قدرية الدين في عالم الحداثة المتأخر، تعنى أنه لا توجد وسائل مؤكدة، ولكن ليس هناك من شك في أن التفسيرات الاجتماعية لحياة العالم للمؤمن الديني والمجتمع الديني والبصائر الاجتماعية في دور الأيديولوجيات الدينية والتنظيمات في المجتمعات المعاصرة، يعطي مفتاحًا حيويًا لهذا المسار[2].

وعلى أية حال، فقد حدثت مجموعة من التغيرات في فترة الثمانيات والتسعينيات، شجعت على الاهتمام بموضوع الدين، والدراسة الاجتماعية له؛ إذ لم يعد من الممكن لعلماء الاجتماع ان يتجاهلوا أثر الظاهرة الدينية، وهناك تطورات مهمة في أربع نظريات في علم الاجتماع أدت إلى الاهتمام بالدين: العولمة، والحركات الاجتماعية، والثقافة الأهلية المدنية، ونظرية الاختيار العقلاني[3].

وفيما يتصل بموضوع العولمة فإنه يلاحظ أن الاهتمام بنظريات العولمة والشبكات التي تتخطى الحدود القومية، والتي انتشرت على نحو واسع، ونالت اعترافًا واسعًا عبر مجموعة من أعمال الباحثين، ولقد لفتت الانتباه إلى ضرورة دراسة الدور الذي تقوم به الأنظمة الدينية في تشجيع أو عرقلة عمليات العولمة، ولقد اقترح البعض أن المسيحية ربما قد تكون قد ساعدت، باعتبارها أيديولوجية مؤيدة أو

---

(1) See, Mark Chaves, '' Secularization as Declining Religious Authority'' in '' Social Forces'', Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), p. 750.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 220.

(3) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 389.

داعمة لكونية النظام العالمي والعقلانية الرأسمالية. على حين أن الآخرين يبرهنون على أن الاستجابة الدينية المخصوصة قد قاومت العولمة، مثل الإسلام في إيران حتى قبل ثورة ١٩٧٩، والتوترات بين الهندوس والمسلمين في الهند والشتات الهندي، والأشكال المتعددة للأصوليات الدينية، وهنا لا يمكن للمنظرين أن يتجاهلوا الدور الذي يقوم به الدين في عملية العولمة[١].

فالدين يمكن أن يكون وسيطًا بين ما هو كوني وما هو محلي، وهنا فإن علماء الاجتماع يؤكدون على الدور المهم الذي يقوم به الدين في العملية المعقدة التي تتضمن العولمة: إن الدين يقدم العديد من الرموز الإنسانية العامة، التي تتضمن العولمة، ولكنها أيضًا أدوات لنقل الأفكار حول الإنسانية، ولذا فإن من المناسب تخصيص وتصفية خبرة العولمة في مصطلحات محلية[٢].

والمجال الثاني للاهتمام الذي جذب أنظار علماء الاجتماع في السبعينيات والثمانينات، تمثل في الحركات الاجتماعية، إذ أنه بالإضافة إلى الحركات العلمانية المتنوعة في الستينيات مثل: الحقوق المدنية، والنسوية، وضد الحرب، والبيئة، فإن تكاثر الحركات الدينية الجديدة قد جذب اهتمام الدارسين لهذه الحركات، إضافة إلى هؤلاء المهتمين بالدين[٣].

---

(1) Ibid, pp. 389-390, Peter Beyer, Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere'' in '' Sociology of Religion'', pp. 289-301, Roland Robertson and JoAnn Chirico, '' Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence'' in '' Sociological Analysis'', Vol. 46, No. 3 (Autumn, 1985), pp. 219-242.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390.

(3) See, Rhys H. Williams, '' Religion as Political Resource: Culture or Ideology?'' in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 35, No. 4 (Dec., 1996), pp. 368-378, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390, John A. Hannigan, '' Social Movement Theory and the Sociology of Religion:

والمسألة الثالثة التي أعطت أهمية لضرورة دراسة الدين، تمثلت في تجدد التركيز على المجتمع المدني الأهلي في العديد من المجالات الفرعية لعلم الاجتماع: الباحثون في علم اجتماع الجريمة وعلم الاجتماع السياسي والدراسات العرقية، ولقد بدأ العلماء في وصف العوامل التركيبية والبيئية التي تؤثر على سلوك الجماعة، ولقد أدى ذلك إلى الاهتمام بالدين، على أساس أنه يحمل الثقافة والأنظمة الدينية، كما يقدم الفضاءات الاجتماعية التي حازت على الاهتمام(١).

وتمثل العامل الرابع في نظرية الاختيار العقلاني، وهي أحدث هذه النظريات، فهناك أثر للأسواق الدينية على التعددية الدينية، على اعتبار أنها المفتاح الأساسي في الدراسة الاجتماعية للدين في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى أية حال فإن نظرية الاختيار العقلاني وجدت داخل وظيفة الدين، بالإضافة إلى المجال الأوسع للتخصص الذي أدخل لغة جديدة مثل: التكاليف والجوائز والتزويد والمطالب، ومعارضة بعض الفروض مثل الطبيعة اللاعقلية للدين وميكانيكية الالتزام. وعلى أية حال فإن هذه النظرية نظر إليها على أنها النموذج الجديد في علم اجتماع الدين(٢).

وبالإضافة إلى ذلك فهناك أيضًا انتشار المجلات العلمية، والمنح والتبرعات التي تقدم للبحوث الدينية، والأحداث القومية والعالمية التي أدت إلى زيادة الاهتمام بالدين، خاصة فيما يتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة، مثل انتشار الأصولية الدينية وأثرها على السياسة، وبنية الأسرة، والنماذج السكانية، وأنظمة التعليم حول العالم(٣). وعلى

Toward a New Synthesis'' in '' Sociological Analysis'', Vol. 52, No. 4, Religious Movements and Social Movements (Winter, 1991), pp. 311-331.

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 93, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 390-391.

(3) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the

أية حال فإنه من الواضح أن نشأة الأصوليات الدينية في الغرب، كانت عاملًا أساسيًا من عوامل عودة الاهتمام بالدين مرة أخرى في علم الاجتماع، بالإضافة التي تلك الحركات الثورية في العالم الثالث ــ حركة لاهوت التحرير، التي استخدمت الدين، على أساس أنه أداة للتغيير الثوري.

٤ - الإسلام في علم الاجتماع العربي.

من الملاحظ هنا عند دراسة الإسلام عند علماء الاجتماع المسلمين والعرب أن النظرة الوضعية الغربية إلى علم الاجتماع، قد نقلت بكاملها إلى العالم الإسلامي، خاصة أن الجيل الأول من الدارسين قد تلقوا تعليمهم الأكاديمي الأولي في العلوم الاجتماعية في الجامعات الأوربية، والأمريكية منها على جهة الخصوص، وبالتالي نقلوا هذا العلم بمشكلاته المنهجية وقضاياه وموضوعاته وأساليب البحث فيه إلى العالم الإسلامي، وهو أمر يمكن معه القول بأن علم الاجتماع في العالم العربي في جانب من جوانبه، كان مرآة تعكس الرؤية الغربية له، وهو الأمر الذي ترتب عليه تلك الدعوة إلى علمانية المجتمع العربي، من خلال تبني المنهجية الوضعية في موقفها من التفكير الديني على جهة العموم، والدعوة إلى ضرورة دراسة الإسلام بنفس الأدوات المنهجية التي استخدمتها العلوم الاجتماعية في الغرب في دراسة المسيحية.

ولقد ترتب على ذلك مجموعة من النتائج السلبية لتمثيل المدارس الاجتماعية في العالم العربي، وعلى سبيل المثال تمثيل الداروينية على يد شبل شميل، والمدرسة الدوركهايمية عند على عبد الواحد وافي، وعبد العزيز عزت، وزيدان عبد الباقي، إضافة إلى الدعوة إلى قيام المدرسة الماركسية[1].

Social Sciences', p. 391.

(١) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب:د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة

يمكن القول على جهة العموم أن هناك رؤيتين للإسلام في الكتابات العربية لعلم الاجتماع: الأولى، تتبع من وجهة النظر الغربية التي أسست في علم الاجتماع الغربي في النظر إلى الدين على أنه مؤسسة متأثرة بالبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها إلى حد بعيد جدًا، بحيث يكون الإسلام في هذه الرؤية العلمانية لعلم الاجتماع عبارة عن مرآة تعكس البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام. يقول يوسف شلحد:" إن الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس... إن عمله يحمل ... الطابع العميق للصحراء التي تلقى فيها نشأته الأولى، ولمدينة القوافل التي أكملت تكوينه وتربيته، والحال فإن التصور الإسلامي للمقدس يعكس تصور بيئته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته وشموليتها التي لا ريب فيها[1]". ومن الواضح هنا تبني المقولات الاجتماعية الوضعية في دراسة الإسلام من أجل تقديم تحليل اجتماعي علمي للإسلام عند هؤلاء، وهو تناول يستبعد تمامًا ما يتعارض مع فرضياته المسبقة، فليس هناك من حديث عند يوسف شلحد للكثير مما قام به الإسلام من رفض للمجتمع الجاهلي، كما أنه يشير إلى عدم فهم للعلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى، وهذا الأمر الذي يعبر عن اغتراب علم الاجتماع الديني في العالم الإسلامي.

وهنا يأتي التركيز لدى أصحاب هذه الوجهة التي تعبر عن الرؤية الاجتماعية الغربية للدين في بعض جوانبها، من خلال التركيز على البنى العميقة للإسلام التي حكمت تطوره، و" النظر في كيفية أداء تصوره القدسي الخاص لصالح " توجهه

والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ص ٥ــ ٦.

(١) انظر، محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٩٨١، ص ١٧٨ــ ١٨٥.

العربي"... اكتشاف مرتكزات الفكر الديني الإسلامي[1]". فالإسلام هنا عند أصحاب هذه الرؤية يعكس البدواة الرعوية، وعلى حد تعبيره:" يكفي أن نقرأ القرآن لكي ندرك مدى التأثير الثقافي العربي السائد فيه. فكتاب الإسلام المقدس الذي يجعل من التوحيد حجر الزاوية لمبناه، مليء بالإشارات التاريخية إلى القبائل البائدة، ويرجع إلى ممارسات قديمة تضيع دلالتها في ليل الأزمنة، فيحارب أو يتقبل المعتقدات القديمة، وفي نهاية المطاف يتبنى هيكلية عربية، فلا يمكن فهم بعض تصوراته فهمًا كاملًا إلا في ضوء معلوماتنا عن الجزيرة العربية قبل الإسلام[2]".

وعنده لا بد من العودة إلى البيئة العربية قبل الإسلام، التي يلحظ فيها هذا الباحث: " عدة طبقات ثقافية متراتبة. الأرواحية، ديانة قومية، الحنفية، والتوحيد اليهودي المسيحي، هي المراحل الكبرى التي قطعها الفكر الديني العربي في مسيرته نحو العالمية[3]".وهنا يتحدث عما يسميه بالتنازلات التي قدمها الإسلام للحياة البدوية من وجهة نظره[4]، ولذا فإن في الإسلام" تنسجم عناصر القدسي، قواه، تجلياته، عوامله وموضوعاته، مثل الاعتقادات التي يفرضها، مع البنية التحتية الدينية لشبه الجزيرة العربية قبل الهجرة[5]". وهنا يصل إلى نتيجة أن " بنى الإسلام الدينية تفهم فهمًا أفضل عندما نقارنها بالمأثور الثقافي العربي العريق، أكثر مما تفهم عندما

---

(١) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده،، ص ٦.

(٢) السابق، ، ص ٧ــ ٨.

(٣) السابق، ص ٨.

(٤) السابق،، ص ٩ ــ ٢٢.

(٥) السابق، ص ٢٢.

نسعى إلى تزيينها باستعارات لا يمكن إنكارها غالبًا من اليهودية والمسيحية[1]". وهو يحدد ذلك التأثير في مجال:" الاعتقادات والشعائر والمؤسسات[2]".

ومن الواضح هنا أصول تلك الرؤية في علم الاجتماع الغربي الذي يركز على أن الدين عبارة عن انعكاس لثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده ومؤسساته، وأنه يتطور وفقًا لأوضاع المجتمع السياسية والثقافية والاجتماعية، على ذلك النحو الذي أشار إليه هذا البحث من قبل عند تناول مفهوم الدين في علم الاجتماع الغربي، والذي يتسم بنزعة عدائية تجاه الدين، كما أنه يحاول أن يدرس الدين بعيدًا عن الوحي السماوي الصحيح، الذي ثبتت صحته بالأدلة بالعقلية، كما أن هذا النوع من البحث يتناول موضوعه من الخارج، من خلال افتراضات علم الاجتماع الغربي المسبقة التي تتمركز حول رؤية الحضارة الغربية للدين، وهو أمر يعكس ذلك الفقر المعرفي الذي يعانيه أصحاب هذه الاتجاهات فيما يخص الإسلام، وكذلك أصول الفكر الإسلامي الصحيح، والعلاقة بين الإسلام وكل من اليهودية والمسيحية، فمن الواضح هنا التركيز على البحث على كل ما هو موجود في الجزيرة العربية قبل الإسلام ــ على أساس من التشابه الظاهري أو حتى كل ما يمكن أن يوهم بالتشابه حتى ولو من مكان بعيد ــ للقول بأن الإسلام، دون فحص علمي منهجي، قد تأثر بها وكيفها وفقًا لرؤيته الخاصة به، وذلك على أساس النماذج الجاهزة التي يتم بها تناول الإسلام في كتابات بعض علماء الاجتماع العرب.

لقد لاحظ أحد الباحثين من خلال دراسة إحصائية لاهتمامات الباحثين العرب في مجالات علم الاجتماع، أنه ليس هناك من أشار منهم إلى أن دراسة الإسلام لها أولية

---

(١) السابق، ص ١٧٢.

(٢) السابق، ص ١٧٥.

عالية، فحسب هناك اثنان أشارا إلى أهمية السلوك الديني أو الدين باعتباره عاملًا ديناميكيًا[1].

ولقد وجه عالم الاجتماع الغربي **Bryan Turner** تقييمًا نقديًا للحالة الحاضرة لعلم الاجتماع في الإسلام، على النحو الذي لاحظه **Bryan Turner** كفاحص خارجي، فعنده أن الدراسة الأكاديمية للإسلام، قد أهملت في علم الاجتماع، مع ندرة أي دراسات اجتماعية متخصصة في الإسلام أو المجتمع الإسلامي. إن لدى ماركس ودوركهايم القليل أو لا شيء يقولانه حول الإسلام، على الرغم من أن بعض أعضاء مدرسة دوركهايم قد اهتم بوظيفة الإسلام في شمال أفريقيا. ولقد مات فيبر قبل أن يتم عمله الاجتماعي الديني في دراسته الكاملة عن الإسلام، وليس هناك نظريات أكاديمية اجتماعية أخرى تركز على الإسلام والمجتمع الإسلامي، وعلى الرغم من أن هناك عددًا قليلًا من المستشرقين قد اهتموا بالمقاربة الاجتماعية للإسلام، فإن هذه الدراسات ليس لها من أثر في المجرى العام لعلم الاجتماع، ويناقش **Bryan Turner** ما ينبغي القيام به بقوة في حالة الإسلام، كما يقول وأهميتها النظرية مهمة وحاسمة بالنسبة للإسلام باعتباره نبويًا، وفي هذا العالم، وديانة خلاصية مرتبطة بقوة مع الديانات الإبراهيمية الأخرى. إن الإسلام حالة اختبار لموضوع الدين والرأسمالية، على النحو الذي قام به فيبر[2].

وعلماء الاجتماع العرب يوافقون على أهمية الدراسات الاجتماعية للإسلام، ولكم من منظور مختلف تمامًا عن **Bryan Turner** ومن الواضح هنا أن السمة الأهلية المحلية لعلم الاجتماع في العالم العربي تجعلهم يتجهون على نحو عكسي تمامًا لأولية **Bryan Turner**، وبدلًا من استخدام الإسلام حالة اختبار للنظريات الغربية،

---

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annual Review of Sociology'', Vol. 12 (1986), p. 386.

(2) Ibid, pp. 387-388.

فإن دراسته تصبح على أساس النظرية الأهلية لعلم الاجتماع العربي. إن علم اجتماع الإسلام باعتباره مركز التراث الثقافي للعالم الإسلامي، يقع في قلب المشروع الثقافي البديل الشامل ككل، والذي تكون فيه النظرية الاجتماعية والمنهجية وجهة واحدة فحسب[1].

إن التأكيد الحاضر على إسهامات علماء الاجتماع العرب في الدراسة الاجتماعية للإسلام، لا يعني التقليل من إسهامات علماء الاجتماع الغربيين، ففي الأعوام الأخيرة ازداد عدد علماء الاجتماع الغربيين الذين قدموا رؤى نظرية مقارنة مهمة في الدراسة الاجتماعية للإسلام، وخصوصًا الحركات الاجتماعية في الإسلام، ولقد أدرك هؤلاء العلماء أنهم بحاجة إلى تجنب الوقوع في حفرة الرؤى الاستشراقية أو التحديثية للإسلام، فالرؤية الاستشراقية تناولت الإسلام على نحو تخيلي وعزلته عن التركيب الاجتماعي المتغير، بينما الرؤية الحداثية تناولت الإسلام على أنه معارض للعلمانية والعلم والتكنولوجيا، إضافة إلى تحديث البلاد العربية، والإسلام في هذه الرؤية متجه إلى الضعف[2].

ولقد قدمت الثورة الإسلامية في إيران والنشأة الدراماتيكية للجماعات الأصولية الإسلامية تحديًا حقيقيًا لهذه الرؤية، ونتيجة لهذا فإن الإسلام أعيد اكتشافه بوساطة الأكاديميين الغربيين، وهكذا ففي عام ١٩٨٠ فحسب عقد سبعة وعشرون مؤتمرًا وندوة علمية في الجامعات ومراكز البحوث في الولايات المتحدة الأمريكية، تناولت الجوانب المختلفة للإسلام. ولقد نقدت الدراسات الأكاديمية الغربية الجماعات الإسلامية على اعتبار أنهم متطرفون، مع ردود فعل دوجماتيكية للحداثة، وبالتالي مثلتهم على أنه تطور متراجع متردد. وعلى النقيض من ذلك فقد أكدت كتابات علماء

---

(1) Ibid, p. 388.
(2) Ibid.

الاجتماع العرب على أن هذه الظاهرة متنوعة ومعقدة وتاريخية على نحو مميز. إن المقاربة الأفضل هنا على نحو مرض، هى تلك المقاربة التي تعتمد على الدراسة المتداخلة المجالات، والتي تعتمد على أكثر من حقل علمي من خلال التفاعل بين هذه المجالات العلمية، وصلة هذه الحركات المعاصرة بما سبقها، والتي تسمح بالتنوع والتناقض بين الجماعات الإسلامية وبينهم والحقب السياسية. إن تحليل الجماعات الإسلامية يجب أن يكون في عبارات العمليات المحددة للتغير الاجتماعي، مثل تغير وظائف الطبقات الاجتماعية والجماعات، والمشاركة السياسية، وأزمة الهوية، واستقرار الحقب والتوزيع العادل، وأخيرًا لا يمكن تجاهل الطبيعة التي تتخطى الحدود القومية للإسلام و اللجوء إلى الإسلام والاستعانة به، وبالتالي فلا بد من فحص العوامل الداخلية والخارجية[1].

وهناك اتجاه آخر يدعو إلى أن يكون علم الاجتماع عربيًا أو قوميًا، وذلك من خلال الدعوة إلى العودة إلى الذات العربية أو القومية العربية أو التراث الاجتماعي العربي، وذلك بوساطة الدعوة إلى القراءة الاجتماعية للتراث، ودراسة الوضع الاجتماعي العربي الحالي في ضوء تراثنا، وخدمة الأهداف القومية للأمة العربية، وإغناء التراث الاجتماعي الإنساني بجهود الكتاب العرب، وقد تمثل ذلك في جهود أحمد الخشاب، ومعن خليل، وعبد الباسط عبد المعطي[2].

ومن المعروف أن هذا الاتجاه القومي قد تعرض للنقد:" إن رواد علم الاجتماع القومي يدركون تمامًا أنه من المستحيل أن يتحول التعصب للجنس إلى مذهب أيديولوجي وتصور عقائدي له نظرته في الحياة، ولذلك انتهى هذا الاتجاه إلى

---

(1) Ibid, pp. 388-389.

(٢) انظر، محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٢١٣ـ ٢٢٥..

استعارة العقائدية المادية والمذاهب العلمانية، وحينما يصل هذا الاتجاه إلى هذه النتيجة يناقض نفسه ويقع في مفارقات صارخة، فهو حينما نادى بالدعوة إلى الذات، كانت دعوته موجهة إلى محاربة الفكر الوافد، ولكنه في أثناء تأسيسه لهذه الدعوة، عاد لتبني المذهبيات المستوردة، وهي نتيجة تكاد تكون طبيعية تمامًا، فالعروبة التي تدعو إليها جسد بلا روح أصبحت خالية من أي مضمون حضاري بعد تجريدها من إطارها الإسلامي، وهو الإطار الفكري والثقافي[1]".

وهناك اتجاه آخر في الدراسات الاجتماعية في العالم الإسلامي، يتمثل في ذلك الاتجاه الذي يدعو إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، ولقد جاء ذلك في سياق رد الفعل على الهيمنة الغربية على العلوم الاجتماعية، وكرد فعل للحداثة الغربية، رغبة في إثبات الذات والأصالة الفكرية، وفي هذا السياق تعرض موضوعات علم الاجتماع من زاوية إسلامية، وذلك من خلال الربط بين موضوعات علم الاجتماع والرؤية الإسلامية، أي قراءة علم الاجتماع قراءة إسلامية، وبالتالي الابتعاد عن الاستخدام المستمر للنظريات الاجتماعية الغربية، ولكن على النحو الذي لاحظه أحد الباحثين فإن هذا النوع من الدراسات لا يخلو من تأثير غربي، وعلى نحو خاص المدرسة الاجتماعية الفرنسية[2].

ولكن من الملاحظ هنا أن هناك بعض الكتابات في علم الاجتماعي تعارض مثل هذا الأمر، على أساس أن علم الاجتماع الديني لا يقوم على دراسة النصوص الدينية في حد ذاتها، ولكت بالوظائف الاجتماعية التي تؤديها هذه النصوص في بلورة حياة الناس وكيفية اختلافهم، وعلى أساس، أيضًا، أن الذين يدعون إلى علم الاجتماع الإسلامي قد غاب عنهم إدراك الهدف الحقيقي من القرآن والسنة، فالقرآن الكريم

---

(١) السابق، ص٢١٣ــ ٢٢٥.

(٢) السابق، ص ٢١٦ .

ليس مرجعًا في علم الاجتماع أو الطبيعة، ولكنه رسالة دينية تحتوى على فلسفة عامة لما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني[1]. ومن الواضح أن هذا النظرة تعكس الرؤية الغربية لعلم الاجتماع، والتي ترى أن العلوم الوضعية لا بد أن تبتعد عن الجانب الميتافيزيقي أو الديني تمامًا، من أجل تحقيق الموضوعية العلمية في علم الاجتماع الذي يحاول أن يستخدم نفس المناهج التي تستخدمها العلوم التجريبية.

وهنا يلاحظ أن بعض هذه الكتابات يغلب عليها السمة الموسوعية في تناول موضوعاتها، كما أنها تركز على التناول الموضوعي وليس المنهجي في تأسيس قضايا العلم، من خلال دراسة علم الاجتماع دراسة تركز على موضوعاته، كما أنها تعتمد في بعض جوانبها التنظيرية على الأسس التي وضعها الغرب لعلم الاجتماع، كما يلاحظ أن بعض هذه الكتابات تتناول الإسلام في ثنايا عرضها لقضايا علم الاجتماع الديني من وجهة النظر الغربية[2]، وتحاول الجمع بين هاتين الوجهتين في دراسة الدين، ولعل المثال الذي يؤكد ذلك كتاب الدكتور محمد أحمد بيومي الذي يجمع في كتابه بين المنظورين معًا من خلال الدراسة الموضوعية لعلم الاجتماع، مع غلبة التنظير الغربي حتى في معالجة بعض الموضوعات المعاصرة، مثل الحركات الإسلامية المعاصرة، ومشكلة التطرف الديني لدى الشباب[3].

وهناك من يركز في تناوله لموضوع علم الاجتماع الديني في الإسلام على الأسس العقائدية الإسلامية، وذلك من خلال رؤية تجمع بين الرؤية النقدية للمفهوم الغربي لعلم الاجتماع الديني والدراسة الاجتماعية وفقا لمنظور عقائدي إسلامي من

---

(١) انظر، د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ١٦.

(٢) محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٢٣٤.

(٣) انظر، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٤١٧ــ ٥٦١.

خلال الجهود التي قدمها المفكرون المسلمون في هذا الصدد، ولعل المثال على ذلك ما قدمه محمد محمد امزيان في كتابه: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية[1].

٥ ــ رؤية علم الاجتماع العربي للحركات الاجتماعية الإسلامية:

إن دراسة الحركات الاجتماعية الإسلامية مثال أولى على نوع الإسهامات التي قدمها علماء الاجتماع العرب، والتي يمكن أن يفهم من خلالها وظيفة الإسلام في العالم العربي المعاصر، وهذه الحركات المتنوعة تعرف باسم الحركات الإحيائية، والأصولية، والحركات التجديدية، والأصولية الجدية، والإسلام السياسي أو المسلح، وتريد هذه الجماعات بناء نظام اجتماعي جديد يرتكز على الإسلام، وهنا يستخدمون الوسائل السياسية لتحقيق هذا الهدف، وهنا يرتبطون بالتحريك والتعبئة، والتنظيم وإمكانية العمل للاستيلاء على السلطة. ونشاطاتهم السياسية تكون باسم الإسلام، وتتضمن استخدامًا متناميًا للرمزية الإسلامية وكذلك الشرعية الإسلامية[2].

وهنا توجد مجموعة من الأسئلة من منظور اجتماعي، تحتاج إلى أن تطرح حول هذه الجماعات: لماذا تشعر الطبقة الحاكمة بالحاجة إلى استعادة الأيديولوجية الإسلامية، على أساس أنها أداة للشرعية؟ ولماذا يعارضون انبعاث الحركات الإسلامية؟ وما هي العوامل الأيديولوجية والتركيبية داخليًا وخارجيًا التي توجد الوسط المؤدي إلى نشأتها؟ ومن هم الأعضاء الكامنين والفعليين لهذه الجماعات، وما هي الطبقات الاجتماعية في المجتمع التي ينتسبون إليها؟ لماذا تلجأ هذه الجماعات إلى طبقات معينة في المجتمع دون غيرها؟وما الذي تفعله هذه الجماعات في فهم

---

(١) انظر، ص ٢٤٧ ــ ٤٨١.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annuai Review of Sociology'', p. 389.

الإسلام، وما هي الوجهات الدينية التي يركزون عليها؟ وما هو أثر هذه الجماعات الإسلامية على التغير الاجتماعي والسياسي[1]؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة صعب الحصول عليها، جزئيًا بسبب أن الجماعات الإسلامية نشأت حديثًا، ولا تزال تتطور، وجزئيًا بسبب أن هناك نقصًا في المعلومات الأولية التي ترتكز على الملاحظة والمقابلات المكثفة والنظرة العامة. وفي الحقيقة فإن أنشطة هذه الجماعات تحاط بالسرية؛ مما يجعل المعرفة بهم صعبة باستثناء ما كان عبر سيطرة الحكومة مما تقدمه وسائل الإعلام عن من تم القبض عليهم، وهي تغطية إعلامية تتضمن تقديم صورة سلبية لهم، ومع ذلك فإن علماء الاجتماع العرب بدأوا في تقديم إجابات مهمة لهذه الأسئلة، فمعظم الدراسات الموجودة بالفعل تتضمن مجالات أكاديمية متعددة متداخلة مقارنة وتاريخية، وبالفعل فإن هناك العديد من الدراسات التي ترتكز على المقابلات والملاحظات، والتي تعمل على دراسة عضوية هذه الجماعات وبنيتها وديناميكيتها[2].

إن مجال الدراسات الاجتماعية للحركات الاجتماعية الإسلامية يقدم مادة مهمة جدًا وحاسمة لفهم هذه الحركات، فهناك على أية حال العديد من المسائل المنهجية والمعضلات الكبيرة في تصميم وتنفيذ مثل هذه الدراسات، ففي معظم بلدان العالم العربي، لا يمكن أن تقوم دراسة علمية دون موافقة السلطات الحكومية، وعندما حاول المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة أن يحصل على موافقة الحكومة على السماح له بمقابلة قادة اثنين من هذه الحركات المسلحة، رفض طلبه على أساس أنه يرى أن هذه حركات إحيائية في تصميم هذه الدراسة، وبعد التفاوض

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 389-390.
وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥٠١.

تم التوصل إلى تسوية بأن تتم هذه الدراسة تحت عنوان العنف الديني، وذلك على أساس أن سياسة الحكومة تنظر إلى أعضاء هذه الجماعات على أساس أنهم منحرفون وغير عاديين وراديكاليين، وتتعامل معهم على أنهم مجرمون، وبالتالي فإن الدراسات الاجتماعية لهذه الجماعات في العالم العربي، أوجدت العديد من المشكلات السياسية والأخلاقية والعملية، وكل من المناصرين والخصوم يستخدمون المشروعات البحثية من أجل تحقيق أغراضهم(١).

إن تعدد الجماعات الإسلامية وتنوعها والتناقضات بينها وبين الأنظمة العلمانية في العالم العربي، تظهر في دراسات وكتابات علماء الاجتماع العرب، فعلى سبيل المثال أشار أحد الباحثين إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، يمثلون استجابة للظروف المتميزة والاهتمام الواضح بالهوية الاجتماعية للجماعات، فهم يضعون أنفسهم في مكان المتحدث الطبيعي باسم المجتمع الإسلامي السني، ويحددون بناء على ذلك هوية صراعهم مع الحكام العلويين السوريين، على انه صراع بين السنة والعلويين. وعلى أية حال فلقد بحث علماء الاجتماع العرب هذه الحركات المسلحة بنفس الوجهة لدى زملائهم الغربيين: الظروف الاجتماعية العامة التي أدت إلى نشأتها، والأيديولوجية، والقيادة، وأسلوب تجنيد الاتباع، والجذور الاجتماعية لهم، والتنظيم الداخلي، والاستراتيجيات التي يعتمدون عليها(٢).

وفي البحث عن تفسير لنشأة الحركات الإسلامية المسلحة، يتجه علماء الاجتماع العرب وآخرون إلي وضع هذه الظاهرة في منظورها التاريخي والمقارن، وفي عملية التغير الاجتماعي التي أخذت مكانها في البلاد العربية، ولقد انتشرت هذه الحركات الإسلامية المسلحة في التاريخ العربي الحديث في العديد من البلاد العربية،

---

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annual Review of Sociology'', p. 390.

(2) Ibid, p. 394.

كما أن العديد منها يستخدم العنف لتحدي الوضع القائم، ولقد تميزوا عن الحركات الصوفية التي توجهت نحو الفرد على نحو أحرى من التوجه ناحية التغير الاجتماعي أو النظام السياسي، وكل الحركات الإسلامية المسلحة في القرون العشرة الأخيرة تشترك في الموضوع العام للتغيير على نحو كلي على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، مع الرغبة في استخدام العنف من أجل إحداث هذا التغيير[1].

ويشير علي الدين هلال إلى أن العوامل المؤثرة في حركة الإحياء الديني المعاصر، تعود إلى أمرين:

الأول، عام وهو الجدلية التاريخية الثقافية، وفيها توجد مشاريع ثلاثة: الأول، ومن أعلامه محمد عبده الذي يذهب إلى أن الإسلام هو المفتاح الأساسي للنهضة. والثاني، هو ذلك الاتجاه الذي حاول التوفيق بين الثقافة العربية الإسلامية وبين مفاهيم الثقافة الغربية الجديدة، ومن أعلام هذا الاتجاه طه حسين، وقاسم أمين، وعباس العقاد. والثالث، هو الاتجاه العلماني الذي اعتنق أصحابه الحضارة الغربية الوافدة، ومن اعلامه فرح أنطون، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وسلامه موسى.

والثاني، الجدلية الاجتماعية السياسية، وتلك تعود إلى بعض الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية التي وجدت في مصر، ولا تزال موجودة، مثل الاشتراكية والعلمانية، وهي أيديولوجيات لم تفلح في عهد عبد الناصر في حل مشكلات المجتمع المصري، وبالتالي كانت الدعوة للعودة إلى الإسلام. وفي عهد

---

(1) Ibid, p. 395.

وقارن: د. أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولي، ١٩٩٥، ١/ ٤١٥ـ ٤٥٩، د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥١٤.

السادات وجد الاغتراب، ونشط التنازع بين القيم الجديدة والقيم القديمة لدى الشباب، الذي وجد الحل في العودة إلى الدين وممارسته سياسيًا[1].

وهنا يأتي سؤال مهم: بسبب أن الحركات الاجتماعية الإسلامية ليست هي الجماعات الوحيدة التي لها فعل وأيديولوجية تتحدى النظام الاجتماعي الحاضر، فلماذا لم تنجح جماعات المعارضة اليسارية؟ وهنا يشير البعض إلى مجموعة من الأسباب التي أدت إلى فشل الجماعات الماركسية اليسارية:

١ــ قدرة النخبة العربية الحاكمة على نبذ المعارضة الماركسية، على أساس أنها وسائل للقوة الأجنبية الملحدة.

٢ــ معاناة الهزائم الحديثة على يد التجارب الاجتماعية إلى حد ما في مصر وفي أماكن أخرى من العالم العربي.

٣ــ معنى المشاركة الذي قدمته الجماعات الإسلامية، مع تأكيدها على الأخوة والتبادل المشترك.

٤ــ والجذور العميقة للإسلام، وهذه الجذور العميقة للإسلام واستخدام الإسلام لدى كل من النخبة الحاكمة وجماعات المعارضة مسائل تظهر كثيرًا في معظم كتابات علماء الاجتماع عن الحركات الإسلامية[2].

وبين العامة يقدم الإسلام على أنه إطار مرجعي للهوية الجمعية، ورمزًا للتأكيد الذاتي، والوعي المتجذر في التاريخ والتراث، ولا ينبع من تغلغل نفوذ أجنبي والهيمنة الثقافية، وهذا ما يشار إليه عند الأكاديميين والمثقفين العرب بالأصالة

---

(1) See, The Resurgence of Islamic Organization in Egypt'' in '' Islam and Power'', Edited by Alexander S. Cudsi, London: Croom Helms, 1981, pp, 110-112.

وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥١٤.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annual Review of Sociology'', pp. 395-396.

والتأكيد على الفخر القومي واستقلال الفكر، وهنا لا بد من التأكيد على أن الإحياء الإسلامي ليس رد فعل على الحداثة ذاتها، ولكن لنوع من التغريب الذي لا يهمل التقاليد القومية والرموز الثقافية فحسب، ولكن في كثير من الأحوال تستخف بهما[1].

وهنا يشير البعض تجاه تعقد هذه المسألة إلى أن الافتراضات العامة حول العلاقة بين الإسلام والتغير الاجتماعي، لا بد أن تتحل إلى فروض مفصلة ومحددة، وهذه الفروض لا بد من أن تأتي من الأدب التنظيري للحركات الاجتماعية، فالحركات تنمو بسبب جاذبيتها والمناصرين لها بدوافع وأهداف ومفاهيم هذه الحركات، ولقد أشار أحد الدارسين إلى أن الحركات الإسلامية لها سمات ثلاث:

١ــ الانتشار، بمعنى أنها غير محدودة بأي بلد فردي أو طبقة اجتماعية.

٢ــ وتعدد المركزية، وذلك بسبب أنه لا تملك قيادة ثورية واحدة، ولكنها تمتد إلى مواقف الأزمات في المجتمعات المختلفة على نحو متشابه، والحركات الإسلامية تؤكد هذه السمة التي تتجاوز الحدود القومية.

٣ــ الاستمرارية، فالحركات الإسلامية تملك سمة الاستمرارية في التاريخ الحديث للمسلمين في العالم المعاصر[2].

لقد تميزت حركة الإحياء الإسلامي في العصر الحديث بالدعوة إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فهناك الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلامية[3]، كما

---

(1) Ibid, p. 396.

وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥٣٢ ــ ٥٣٨.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, '' Arab Sociology Today: A View From Within'' in '' Annual Review of Sociology'', p. 396.

(3) See, Harir Dekmejian, '' Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and Search for Islamic Alternative'' in '' The Middle East Journal'', Vol. 34, No. 1, (Winter, 1980) pp. 1-5.

أنها تهدف إلى إعادة بعث الأمة الإسلامية من خلال التحويل الجماعي لها إلى الإسلام[1]، بالإضافة إلى الاستمرار والتواصل بين الحركات التي تشكل في مجموعها تيارات الإحياء الإسلامي. وعلى الجملة فإن ظاهرة الإحياء الديني يجب أن لا ينظر إليها على أنها ظاهرة فردية، بل هي ظاهرة تتمتع بالانتشار السريع والمستمر في بلدان العالم العربي وخارجها، وتتمتع بتعدد الهيئات والمركز التي تدعو إليها، فليس هناك حركة واحدة، بل في كل بلد إسلامي يوجد العديد من الحركات الإسلامية، التي يتعدد فهمها للإسلام، وهم يختلفون داخل البلد الواحد في فهم الدين، وتحليلهم للمشكلات الاجتماعية والشرعية، وفي بعض الأحوال تأخذ وسائل الدعوة لديهم طابعًا مسلحًا، على النحو الذي يشير إليه علي الدين هلال[2].

وعلى أية حال فإن العالم الإسلامي المعاصر بحاجة إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي، لما للعلوم الاجتماعية على جهة العموم من دور أساسي في العالم المعاصر في فهم الدين، فمن الواضح أن العالم الإسلامي الآن يعاني أزمة فكرية حادة، تمثلت في أن الكثير من مفكري العالم الإسلامي الآن، يعتمدون بصفة أساسية في مجال العلوم الاجتماعية على ما قدمه الفكر الغربي في هذا المجال، تلك العلوم التي تعبر عن مفاهيم الغرب وقيمه ورؤيته للإنسان واستبعاد الوحي السماوي الصحيح من أن يكون مصدرًا للمعرفة على أساس أن المعرفة العلمية تستلزم استبعاد كل ما هو لاهوتي أو ميتافيزيقي من مجال المعرفة العلمية الموضوعية، وهي أيضًا الوجهة الأساسية التي حكمت رؤية هؤلاء للإسلام والتراث الإسلامي في كافة مناشط العلوم الاجتماعية والإنسانية.

---

(1) Ibid, p. 2.

(2) See, The Resurgence of Islamic Organization in Egypt'' in '' Islam and Power'' pp, 107-108.

وهنا لا بد من تأسيس علم الاجتماع الإسلامي على أساس عقائدي، يتمثل في ضوء عقيدة التوحيد، ووحدة الخلق، وتسخير الخليقة للإنسان، والمعرفة ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة ووحدة الإنسانية، والتكامل بين الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل[1].

ومن الواضح هنا أن الأمر بحاجة إلى معرفة علمية دقيقة بعلم الاجتماع الديني في الغرب، والإفادة من العناصر الإيجابية من هذا التراث، وإعادة توظيفها مرة أخرى، إضافة إلى دمجها في البنية العامة للفكر الإسلامي، وهو أمر يستطيع أن يقوم به أساتذة الجامعات والمتخصصون في العلوم الاجتماعية الذين جمعوا بين المعرفة العميقة بالفكر الإسلامي وكذلك المعرفة العميقة بالتراث الغربي وتطوره، فيما يتصل بالعلوم الاجتماعية، من أجل أسلمة هذه العلوم الاجتماعية، وهو أمر يتطلب ضرورة إعادة صياغة هذه العلوم مرة ثانية، بعيدًا عن جذورها العلمانية الحداثية التي أنتجتها في الغرب، نتيجة لظروف خاصة بالحضارة الغربية في عصر النهضة وما تلاه بعد ذلك من رؤية خاصة بالدين، وهو الأمر الذي جعل علم الاجتماع الغربي علمًا محليًا، يعبر عن رؤية الغرب للمجتمع وتنظيماته ومؤسساته، وهي الرؤية التي ينظر الغرب من خلالها إلى الآخرين، من زاوية المركزية الأوربية أو التمركز حول الذات، ثم محاولة فرض هذه الرؤية فرضًا على الآخرين، ولو بالقوة في كثير من الأحيان، على أساس من العنصرية الغربية التي ترى أن الإنسانية قد وصلت إلى أعلى مراحل التقدم من خلال هذا النموذج الرأسمالي الغربي.

* * *

(١) انظر، إسلامية المعرفة، ص ٧٨ــ ١١٧.