

الفصل الخامس عشر

علم الاجتماع الدينى

العلم وتاريخه :

إن علم الاجتماع الدينى فرع حديث ، مازالت الآراء تختلف حول تحديد ماهيته ، وأهدافه ، ومناهجه . وقد زعم أولئك الذين تناولوا ميدان علم الاجتماع الدينى بالدراسة بعد الحرب العالمية الثانية أن هذا الفرع قد شهد بذلك نقطة تحول تاريخية من اجتماع دينى قديم أو «كلاسيكى» إلى اجتماع دينى حديث ، وبمجرد هذا القول بتحول تاريخى فى ميدان علم الاجتماع الدينى يعنى مقدماً وجود خلاف بين ممثلى المرحلتين فى تحديد مفهوم ومناهج هذا العلم ، وسوف نناقش فيما يلى بالتفصيل ما إذا كان هناك تحول أساسى فعلاً ، أم أن ما حدث هو مجرد تعديلات فى موضوع الدراسة بما يترتب على ذلك من تغيرات فى المنهج . دون أن يحتم ذلك القول بوجود تحول تاريخى أساسى فى كيان العلم ، وإنما هو مجرد إضافة وتخصيص وتحديد للأهداف العلمية لهذا الاجتماع الدينى «الأقدم» .

١ - يمكننا استعراض ماهية وأهداف «علم الاجتماع الدينى القديم» - على النحو الأمثل - من واقع الدراسة السريعة لأهم ممثليه ، واستعراض تاريخه . شهد أواخر القرن التاسع عشر اتجاهًا جديدًا يسعى إلى تفسير الدين وفهمه فى ضوء الظروف الاجتماعية ، وقد ارتبط هذا الاتجاه الجديد بوضعيه أوجيست كونت^(١) ، الذى كان يعتبر الدين وظيفة من وظائف المجتمع .

ثم أصبحت المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع التى أسسها أميل دوركايم^(٢) ذات تأثير كبير فى هذا الميدان . ويرى دوركايم أن الدين يبدو فى الميثولوجيا ، التى تتضح فيها أحاسيس يرجع مصدرها إلى المجتمع . ويقول دوركايم : «لقد أوضحنا القوى الروحية التى يطورها المجتمع .

• هذا الفصل ترجمة لمقدمة كتاب «الاجتماع الدينى» ، الطبعة الثانية ، يون ١٩٦٨ ، تأليف «جوستاف منشنج» .

Gustav Menching Soziologie der Religion, 2, Aufl., Bonn, 1968, pp. 15-27.

أعد الترجمة الدكتور محمد محمود الجوهري .

وكيف أنه يذكر هذا الإحساس بالتساند والمحافظة والتبعية الحامية التي تربط المؤمن بعبادته» (٣). وهكذا تنبثق جميع النظم الاجتماعية عن الدين ، وهذا الدين بدوره نابع من المجتمع ، وإذا كان دوركايم يرى تحليله للنظام التوتمي الأسترالي أن التوتم يمثل بديلا للمجتمع المؤثر ، ومن ثم يعتبره ذلك الكيان المقدس المقصود في الدين ، فإننا لانستطيع - في ضوء الدراسات المعاصرة - أن نوافق جيمس فريزر Frazer على شجبه الطابع الديني للنظام التوتمي (٥). أما بالنسبة للنقطة الأساسية الخاصة بتحديد أصل الدين من وجهة نظر الاجتماع فإننا لانستطيع العسك بالقول بعلاقة تبعية الإنسان لمجتمع التي يقال إنها موجودة في التوتمية .

وقد ظلت هذه النظرة السوسيولوجية طاغية حتى أوائل القرن العشرين على البحث التاريخي بصفة عامة . وهو «الرأى القائل بتفسير جميع الأحداث من حيث علاقتها بالظروف الاجتماعية ، التي تتحدد بدورها بالظروف الاقتصادية وتوزيع السلطة السياسية إلى حد كبير» (٦) . وتطبيق هذا الرأى على تاريخ الأديان يعنى محاولة إرجاع الظواهر الدينية نفسها - حتى في مظاهرها التاريخية وما مرت به من تغيرات - إلى الظروف الاجتماعية ، والأزمات والضرورات الاقتصادية ، وفهمها من خلال ذلك . على أنه ليست هناك محاولة شاملة من هذا النوع ، وإنما هناك محاولات جزئية فقط ، نذكر منها على سبيل المثال تفسير المسيحية ، ويعتبر كاوتسكى K.Kautsky أشهر ممثلى المذهب الاشتراكى الذى يقوم بتبعية الدين للفروق الطبقة القائمة على أسس اقتصادية . وقد حاول كاوتسكى في كتابه عن : «أصل المسيحية» * (الصادر عام ١٩٠٨) الاستعانة بالمادية التاريخية في إثبات أن المسيحية ليست سوى حركة جماهيرية بروليتارية ، ويرى أنه حدث فيما بعد أن استغلت الطبقات المالكة هذه الحركة الجماهيرية لخدمة مصالحها ، ومن ثم عدلت من عقيدتها ومن أخلاقياتها بما يتفق وهذا . وقد أبدى ماور نبرشر M. Maurenbrecher (٧) آراء مشابهة إذ حاول خلال فترة إيمانه بالاشتراكية أن يفسر المسيحية في ضوء علم النفس الجماهيرى البروليتارى . والفكرة الأساسية هنا وهناك هى الرأى الخاطئ تاريخيا تماماً الذى يرى في الدين تعبيراً عن ظروف وقوى سوسيولوجية ووظيفة لها . وقد يطلق البعض على هذه النظرة علم الاجتماع الدينى ، وعلى أسلوبها المنهج السوسيولوجى الدينى ، وهناك انتقادات يمكن أن يوجهها إلى هذا النوع من علم الاجتماع الدينى ، هما :

إن عدم فهم هذا الاتجاه لحقيقة الدين - إذ ينقله إلى حيز الحياة الدنيا تماماً ومن ثم يعتبره وهمًا خالصاً - يؤدى إلى القول بوجود تأثير حقيقى في الدين التاريخى من جانب الظروف

الاجتماعية ، ثم يعتبر هذا التأثير المنبع الذى يحدد طبيعة الدين نفسه . إن من أهداف علم الاجتماع الدينى - كما نفهمه نحن - دراسته مثلاً تأثير الظروف الطبقية وظروف الملكية فى المراحل الأولى للدين وعلى أتباعه الأوائل فى تحديدهم للدين نفسه . وسنعرض من ناحية أخرى لموقف الدين من المشكلات الاجتماعية فى عصره وعالمه . ولكن أن نعتبر هذا التأثير المتبادل هو جوهر الدين وكيانه ، وأنه يخضع فى صورته الأولى لهذه المؤثرات السوسولوجية والاتجاهات الاجتماعية ، وأن نعتبر جميع الخصائص الجوهرية الأخرى - مثل الإيمان بالله والشعائر - مجرد إضافات ثانوية وهمية : إن هذا إنما يسلب الدين روحه حقاً . يترتب على كل ماسبق : أن علم الاجتماع الدينى لا يمكن أن يقوم على تفسير ظاهرة الدين الشاملة المعقدة وتفسير تاريخ الأديان تفسيراً نظرياً من واقع عناصر جزئية من هذا المركب الظاهرى . ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تفقدنا حقاً - لأنها تقلب الظروف التاريخية - إلى تصوير الموقف بطريقة مشوهة ومتحيزة .

وعلاوة على هذا فإن البحث التاريخى يدحض هذه النظريات السوسولوجية ، وقد أكد أرنت ترولتش E. Troeltsch بصدد الحديث عن المسيحية - وبالإشارة إلى محاولات التفسير السوسولوجية هذه ، أكد بحق أن : « علينا أن نؤكد إزاء هذا أن المسيحية هى بالدرجة الأولى حركة دينية مستقلة ، تتبع من فكرة دينية متميزة . وتوضح لنا هذه حقائق التاريخ المسيحى القديم . ولو أن الإنجيل كان بالدرجة الأولى إنجيلاً للفقراء ، بشر به حباً فى الفقراء ، ولكن لم يكن هدف ذلك القضاء على الفقر وتخفيف وطأة الفاقة ، أو السلوى على الفقر بالحياة فى الآخرة ، فليس الموضوع هنا هو الفقر من أجل الفقر فى حد ذاته ، وإنما الفقر بسبب ما يضيفه على داخلية الإنسان من شفافية لتلقى النفحة الربانية »^(٨) . ولهذا ليست المسيحية حركة بروتستانتية مرتدية ثوب الدين ، وقابلة للإحالة إلى ظروف اجتماعية^(٩) .

هكذا نفهم علم الاجتماع الدينى ، إذ إن ذلك معناه تحويل هدف من أهداف البحث فى الاجتماع الدينى - هو دراسة خضوع الدين لبعض الظروف العلمانية الاجتماعية - إلى الموضوع الرئيسى الوحيد لدراستنا . ويعنى هذا أيضاً - علاوة على التضييق والتحيز - نظرة خاطئة إلى طبيعة الدين نفسه ، الذى تفسر نشأته فى تلك الظروف الاجتماعية .

٢ - ولكننا نفهم علم الاجتماع الدينى على أنه : دراسة الظواهر الاجتماعية فى ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين فى الداخل والخارج ، وينطوى هذا التعريف العام الموجز على بعض العناصر ، التى نعرض لها فيما يلى على عجل :

(١) تقرر بادئ ذى بدء أن علم الاجتماع الدينى يرتبط بعلاقة معينة قابلة للتوضيح بكل من

علم الاجتماع وعلم الأديان ، وإذا كان علم الاجتماع يهدف إلى دراسة : « الإنسان في المجتمع ، وعلاقته بالمجتمع ، ودور المجتمع في تشكيل حياته » ^(١١) ، أى علاقات الفرد بالجماعة وبناء الأشكال الاجتماعية المختلفة ، فإن علم الاجتماع الدينى يبدو فرعاً خاصاً من فروع علم الاجتماع ، وقد جرت العادة على تقسيم علم الاجتماع إلى ميدانين رئيسيين هما : « علم الاجتماع العام » ، « وعلم الاجتماع الخاص » . فبينما يقدم الأول دراسة للأشكال الأساسية للمجتمع وقواه الأساسية في صورة خالصة ، نجد علم الاجتماع الخاص يتناول الميادين السوسيولوجية المختلفة . فهناك علم اجتماع الفن وعلم الاجتماع القانونى ، وعلم الاجتماع السياسى والاجتماع الدينى .. من هذا المنطلق يعتبر الاجتماع الدينى أحد ميادين علم الاجتماع الخاص .

إلا أن علم الاجتماع الدينى ينتمى - من ناحية أخرى - إلى علم الأديان المقارن الذى يتناول امبيريقياً تاريخ الأديان بالمقارنة والتحليل . ويعتمد علم الأديان المقارن على تاريخ الأديان العام أى دراسة الظواهر الدينية (فينومينولوجيا الدين *) ، والانتظامات ، والأبنية ، والنظائر الطرزية العامة . وهكذا يتناول علم الاجتماع الدينى الكيانات والعمليات الاجتماعية التى تنتمى لميدان الظواهر الدينية ، بهدف تحليل أبنيتها والقوانين التى تخضع لها .

(ب) هناك أكثر من ميدان للدراسة يعرض لها علم الاجتماع الدينى العام ، الذى نعرض هنا خطوطه العامة . إلا أنه من البديهي أن هناك إلى جانب هذا الاجتماع الدينى العام علم اجتماع دينى خاصاً . يتناول الموضوعات السوسيولوجية الخاصة بكل دين من الأديان ، وقد قدم لنا ارنست ترولتش في مؤلفه الأساسى « الآراء الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية » * * (الصادر عام ١٩١٢) علم اجتماع دينياً للمسيحية ، كما قدم ماكس فيبر Weber في مؤلفه : « مجموعة مقالات في علم الاجتماع الدينى » * * * (الصادر عام ١٩٢٠ ومابعد) علم اجتماع دينى خاص بعدة أديان مثل الكونفوشية ، والهندوكية ، واليهودية . على أن الاجتماع الدينى الخاص لا يقتصر - فى الغالب - على تناول الآراء الاجتماعية فى الدين الذى يتناوله ، ذلك أن هناك كثيراً من الأديان التى ليست لها آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، ولكنها مع ذلك أدت إلى ظهور كيانات اجتماعية خاصة تكون موضوع البحث السوسيولوجى الدينى ، وينتمى إلى علم الاجتماع الدينى

الخاص كتابي بعنوان : « علم اجتماع الأديان الكبرى » الذي صدر عام ١٩٦٦ . ونود هنا أن نجول خلال تاريخ الأديان معتمدين على الدراسة السوسولوجية الدينية الامبيريقية بعامة ودراسة كل دين على حدة . وفيما يلي عرض للمسائل التي يتحتم التعرض لها في هذا المجال :

١ - يتخذ الدين بالضرورة موقفاً من الأشكال الاجتماعية العلمانية الطبيعية القائمة (الأسرة ، والقبيلة ، والشعب ، والدولة) . وتمثل دراسة العلاقات المتبادلة هنا أول أهداف علم الاجتماع الديني المنهجي * *

Gustav Mensching, Sociologie der grossen Religionen, Bonn. 1966.

ويتناول هذا الكتاب دراسة سوسولوجية للأديان الكبرى ، وقد اقتصر فيه مؤلفه على الأديان الحية فقط . وينقسم الكتاب إلى ثمانية أبواب ، يضم كل منها بدوره بضعة فصول . وخصص كل باب لمعالجة دين واحد ، نورد هنا فيما يلي وفق ترتيب الكتاب :

الباب الأول : الدراسة السوسولوجية لأديان الشعوب البدائية .

الباب الثاني : الدين الصيني الكوني .

الباب الثالث : ديانة الشنتو .

الباب الرابع : الهندوكية .

الباب الخامس : البوذية .

الباب السادس : الدين الإسرائيلي .

الباب السابع : المسيحية .

الباب الثامن : الإسلام .

وعرض المؤلف في كل باب من هذه الأبواب الثمانية للمحة تاريخية عامة عن الدين توضح أسسه العامة ، وخطوط تطوره الرئيسية . ثم ينتقل إلى استخلاص الوحدات الاجتماعية داخل هذا الدين أو المرتبطة به (كنظام الطوائف في الهندوكية ، أو الكنيسة في المسيحية ، أو الدولة الإسلامية كجامعة دينية .. إلخ) . ويؤكد بصفة خاصة التفاعل بين التنظيمات الدينية والظروف الاجتماعية (فيخصص مثلاً في الباب الرابع عن الهندوكية فصلاً عن الأهمية الوظيفية لنظام الطوائف ، ويخصص في الباب الخامس عن البوذية فصلاً عن طريقة بوذا وأسسها السوسولوجية .. وهكذا) ، كما يبرز الفكر الاجتماعي والمواقف الدنيوية لهذه الأديان المختلفة حيث تلعب الشرائع في بعض الأديان - كالإسرائيلية والإسلام - دوراً أساسياً ، بل ومطلقاً ، في تشكيل الحياة الدنيوية وتوجيهها . يقع الكتاب في حوالي ٣٥٠ صفحة . (المترجم)

• • ربما كان جديراً بالأستاذ منشج أن يؤخر هذه النقطة قليلاً ليقدم عليها الهدف الثاني ألا وهو دراسة التنظيم الديني ، وما يرتبط بذلك من الكشف عن أنماط هذا التنظيم (الدراسة الطيبولوجية) ومغزى هذا أننا نجد في الواقع الملموس أن الدين قد لا يتخذ ككل موقفاً معيناً موحداً من نظام اجتماعي آخر ، بل يمكن أن يتنوع - بل وقد يتضارب - هذا الموقف داخل الدين الواحد .

ولعله من المفيد توضيح هذه النقطة أن نشر إلى دراسة ليستون بوب :

Millhands and Preachers, Yale University Press. 1942.

التي استخدم فيها الطريقة الطيبولوجية في دراسة المنظمة الدينية في انتقال مجتمع على أمريكي في الجنوب من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الصناعي . قد استطاع بفضل التمييز بين الطوائف Sect والكثيرة داخل التنظيم الديني للمقاطعة أن يوضح الفرق الهائل بين دور كل نط منهما في عملية التغير . إذ تعاونت الكنائس بشكل مباشر وصريح في أغلب الأحيان مع =

٢ - يكون الدين نفسه أشكالا اجتماعية خاصة . ولا نجد مثل هذه الجماعات الدينية المتميزة إلا في نطاق الأديان العالمية . والجماعات التي ستوضع أبنيتها موضع الدراسة هي جماعة المعلم والتلاميذ وجماعة المعلم وحواريه ، وشعب الكنيسة* : والطائفة الدينية* ، والطريقة* ، ويتميز موضوع التنظيم الديني بأهمية خاصة ، وهو التنظيم الذي يتخذ صورته المتميزة في تكوين الكنيسة**** .

٣ - ثم توجد بعد ذلك علاقة من نوع خاص بين الجماعة العلمانية والجماعة الدينية من ناحية والدين الحى في المجتمع من ناحية أخرى ، وهي تمثل الهدف الثالث من أهداف هذه الدراسة***** .

= أصحاب المصانع ، بينا عمدت الطوائف الدينية - عن طريق إثارة الاستياء الكامن لدى عيال المصانع - إلى توجيه اهتمامهم من هذا العالم إلى العالم الآخر ، ومن ثم تعويق عملية التغيير المنشودة . انظر أيضًا : مقال جلوك : G. Glock

The Sociology of Religion, in: Merton and others (eds.) Sociology Today, 1965 P.P. 158f.

Gemeinde

Sekte

Orden

..... انصب معظم دراسات علماء الاجتماع الديني في هذه النقطة على الكنيسة المسيحية باعتبارها أبرز صور التنظيم داخل الدين . على أننا نلاحظ أن منظمات التدرج الرسمي - على الطراز الكاثوليكي - ليست معروفة على الإطلاق في معظم المجتمعات غير الغربية . إلا أن اختفاءها لم يؤد - كما هو واضح - إلى الحيلولة بين الأديان وبين الاستمرار في البقاء والفاعلية عبر القرون . فلا تعرف الهندوكية ولا الإسلام - مثلاً - شكل الكنيسة أو شيئاً قريباً منها . والتنظيمات الصغيرة الموجودة تتميز بأنها غالباً ذات طابع محلي ، ولا تعرف نظاماً رسمياً للتواصل بين الوحدات المحلية على مستوى المجتمع كله من أجل رسم سياسة موحدة ، وحل الخلافات على العقيدة ، وتوحيد الممارسات الشعائرية وغير ذلك . وتعكس هذه الاختلافات بطبيعة الحال الأساليب المختلفة لتكامل الدين في المجتمع ، وكذلك الاختلافات في البناء الإداري لجميع النظم في المجتمع .

والجدير بالذكر هنا أن علماء الاجتماع الأمريكيين لم يولوا الاهتمام الكافي - رغم شدة الحاجة إلى ذلك - للدراسة التنظيم الديني على أساس ثقافي مقارنة . ومن شأن تأكيد الأستاذ منشنج وأقرانه على ربط الدراسات السوسولوجية للدين بعلم الأديان المقارن أن تفتح بعض مغاليق هذا الموضوع أمام علماء الاجتماع الديني . قارن علاوة على كتاب منشنج المذكور ، مقال جلوك :

C. Glock, op. cit. P.P. 157. f.

(المترجم)

..... إذا التزمنا مع الأستاذ منشنج بتقسيمه للدين إلى نمطين رئيسيين : دين شعبي (خاص بشعب واحد) Volksreligion ودين عالمي (مفتوح لكل الناس) Universalreligion ؛ فإننا نواجه عند دراسة هذه النقطة مشكلة هامة تتمثل في أن الجماعات العلمانية في الدين الشعبي (أى : الأسرة ، والقبيلة والشعوب) هي في نفس الوقت الجماعات الدينية الوحيدة التي يمكن أن تقوم هنا . إذ إن الجماعات الدينية الخالصة لا وجود لها إلا في ميدان الدين العالمي . قارن في هذا تعريف منشنج للنمطين الرئيسيين من الدين وكذلك تعريفه العام للدين في كتابه : الدين = Die Religion طبعه عام ١٩٥٩ ، ص ١٧ وما بعدها . وكذلك فيما يتعلق بهذه النقطة كتابه Soziologie der Religion (الذي ترجمنا عنه هذا الفصل) الطبعة الثانية ١٩٦٨ ص ٢٩ .

(المترجم)

٤ - ثم يهتم علم الاجتماع الديني علاوة على ذلك بدراسة العلاقة بين الجماعات الدينية بعضها البعض . بما في ذلك العلاقات المتبادلة بين الجماعات الدينية الغربية كلية ، وكذلك العلاقات المتبادلة بين جماعات الطوائف مع بعضها من ناحية ومع مجتمع الكنيسة التي تخضع لها من ناحية أخرى .

٥ - وتنصب الدراسة السوسيولوجية الدينية علاوة على هذا على العلاقات المتنوعة بين الأشكال الاجتماعية العلمانية والدينية وبعضها * .

وكما نوهنا من قبل فإن الدراسات الأولية اللازمة لمثل هذا العمل مازالت قليلة . وقد تناول « يواخيم فاخ » Jaachim wach في كتابه « علم الاجتماع الديني » * الصادر في شيكاغو عام

• اهتم علماء الاجتماع الديني بصفة عامة بموضوع العلاقة بين الدين وبعض مجالات الحياة الاجتماعية ، مثل الدين والنظام الاقتصادي ، والكنيسة والدولة ، والدين والسياسة ، والدين والأسرة . إلخ .
والنقطة الأساسية في جميع هذه الموضوعات هي محاولة فهم التفاعل بين الأفكار الدينية كما تنقلها المؤسسات غير الدينية المتخصصة على حد سواء ، وبين القيم السائدة للنظم العلمانية في المجتمع . ومن الغريب أن هذا السؤال الأساسي لم يحفز إلى ما هو جدير به من جهود البحث السوسيولوجي ، وخاصة في الآفاق المعاصرة .

أما عن العلاقات المتبادلة بين الأفكار الدينية والمصالح الاقتصادية - فنجد دراسة ينجر Yinger للدين وموضوع النضال من أجل القوة أقرب الدراسات إلى تناول هذا الموضوع . وذلك من خلال تحليله للضغوط المختلفة الواقعة على المنظمات الدينية لمنعها من ممارسة سلطة على الحياة الاقتصادية بصفة خاصة والشئون العلمانية بوجه عام . أما على المستوى التاريخي فهناك بطبيعة الحال العمل الضخم الذي خلفه ماكس فيبر ، وما حفز إليه مؤلفه من دراسات مونوجرافية هامة . غير أننا لا نجد مع ذلك من حاول إعادة تقييم مؤلف فيبر من حيث ربطه بالعلاقة بين الدين والنظام الاقتصادي في المجتمع المعاصر . وقد أشار ينجر - بحق - إلى أنه لم يعد للأفكار الدينية في مجتمعاتنا الشديدة العلمانية ذلك التأثير الكبير على القيم الاقتصادية كما كان الحال في الماضي . إلا أن الصلة بينها مع ذلك لم تنقطع تماماً ، والقدر الباق منها - وخاصة في الثقافات ذات الارتباط الوثيق بماضيها التقليدي وتعيش الآن عملية التغير الاجتماعي السريع - يدفعنا إلى مواصلة الدراسة في هذه النقطة .

أما فيما يتعلق بالعلاقات بين الكنيسة والدولة فالمؤلفات معظمها تاريخي لا سوسيولوجي . كما يصدق هذا الحكم على المسائل المتصلة بالتأثير المتبادل بين الدين والسياسة . وقد اتجهت دراسات الانتخابات في الماضي إلى مساس الموضوع من زاوية نفسية اجتماعية خاصة بتأثير الانتماء الديني على القرارات السياسية الفردية . ومن المأمول أن تقودنا دراسات ليست Lipset وزملائه الجارية حالياً إلى حقائق جديدة في موضوع الصلة بين الأيديولوجيات الدينية والسياسية وبين الكنيسة والأحزاب السياسية .

Wach, Sociology of Religion, Chicago.

ونلاحظ على دراسات الاجتماع العائلي أنها لم تغفل موضوع مكانة الدين في الحياة الأسرية ودوره في الحفاظ على القيم التقليدية الخاصة بالزواج ، والطلاق ، والعلاقات الجنسية وتنمية الطفل . بل إن هناك عدداً من الدراسات المستقلة في هذا الموضوع . وتتضمن معظم كتب الأسرة فصلاً عن الدين . ولو أننا ما زلنا نفتقر إلى مؤلف أساسي عن الارتباط بين الدين والأسرة يتناوله بأسلوب منهجي مقارن .

وإذا كان العلماء الأمريكيون والغربيون بصفة عامة لا يولون اليوم موضوع العلاقة بين الدين والنظم الاجتماعية ما هو =

١٩٤٤ عرضاً منهجياً عاماً لجميع المسائل التي أشرنا إليها هنا على وجه الإجمال * . ثم صدر - بنفس الهدف - كتابي « علم الاجتماع الديني » (وهو هذا الكتاب) في طبعته الأولى عام ١٩٤٧ . وبعد هذا يحتل مؤلف ماكس فيبر (عاش ١٨٦٤ إلى ١٩٢٠) : « مجموعة مقالات في علم الاجتماع الديني » (في ثلاثة مجلدات ، طبعة أولى عام ١٩٢٠ . والطبعة الثانية عامي ١٩٢٢ - ١٩٢٣) المقام الأول ولاشك : غير أنه ركز اهتمامه بالدرجة الأولى على الدراسة المقارنة لموضوع تأثير الدين على الحياة الاقتصادية في عصر معين ، ثم آثار الحياة الاقتصادية - المتأثرة بالدين - والتدرج الاجتماعي ، كما اشتهرت على نطاق واسع دراسات ماكس فيبر عن روح الرأسمالية وعلاقتها بالأخلاق البروتستانتية والكاليفينية بصفة خاصة (١٢) .

ويحتل أرنست ترولتش (عاش من ١٨٦٥ إلى ١٩٢٣) مكانة تضارع مكانة ماكس فيبر في هذا الميدان . وقد اهتم في مؤلفه سالف الذكر وفي مقالاته في علم الاجتماع الديني - بالدرجة الأولى - بدراسة العناصر الاجتماعية للمسيحية ، ولكنه قدم علاوة على هذا مساهمات هامة في علم الاجتماع العام والمنهج ، وذلك من خلال تحليلاته البارة للمفاهيم الأساسية في الاجتماع الديني .

ويشارك علماء الاجتماع الديني المذكورون في أنهم انطلقوا في دراساتهم السوسيولوجية الدينية العامة من الظواهر والأبنية - بأشكالها المختلفة - المعروفة على طول تاريخ الأديان . ثم حدث بعد الحرب العالمية الثانية - وتحت التأثير الأمريكي أساساً - أن ظهر اتجاه جديد في علم الاجتماع الديني يختلف عن الاتجاه السالف اختلافاً أساسياً من حيث اعتماده على البحث الإمبريقي وتركيزه بالدرجة الأولى على ظواهر الكنائس والجماعات المسيحية . وقد أطلق أصحاب هذا الاتجاه الجديد - كما أشرنا من قبل - على علم الاجتماع الديني ذي الاتجاه التحليلي المعتمد على تاريخ الأديان اسم : علم الاجتماع الديني « القديم » أو « الكلاسيكي » (١٣) .

أما فيما يتعلق بعلم الاجتماع الديني الحديث فقد جاءته دفعات قوية من « معهد البحوث الاجتماعية والدينية » * في الولايات المتحدة الأمريكية ، ومن العالم الفرنسي جابويل لوبرا

= حقيق به من اهتمام ، لاعتقادهم كما أشرنا بأن الدين لم يعد قوة مؤثرة ذات بال في مجتمع اليوم ؛ فإن هذا لا ينطبق على مجتمعاتنا المصرية ولا على المجتمعات العربية ومجتمعات أخرى كثيرة مازالت ارتباطاتها التقليدية كبيرة للغاية . فعندنا - وفي مجتمعات أخرى أيضاً - لم تكتمل عملية التحول الكامل إلى العلمانية ، بحيث إن هذا الموضوع سيظل ولأمد طويل في المستقبل ذا أهمية كبرى . قارن كذلك :

Glock, op. cit., P.P. 173-5.

(الترجم)

• صدرت الطبعة الألمانية من هذا الكتاب عام ١٩٥١ .

Institute of Social and Religious Research.

Le Bras^(١٤) الذى اهتم بالدرجة الأولى بدراسة الحياة الدينية فى المناطق الكاثوليكية فى فرنسا ، وكذلك من العالم الهولندى كروخت Kruijt^(١٥) وقد كتب فورستيرا Furstenberg^(١٦) عن هذا التحول فى علم الاجتماع الدينى يقول : « وهكذا أخذ علم الاجتماع الدينى يتخلص تدريجياً باستمرار من ارتباطه التقليدى بالأديان ، ويقترّب من المشكلات الدينية العملية ، وخاصة تلك التى تتعلق بمسائل إدارية لبناء الجماعة الدينية » .

ويعنى هذا الاتجاه فى دراسات الاجتماع الدينى - فى الواقع - الاختصار على معالجة موضوع التأثير الاجتماعى فى السلوك الدينى داخل المجتمع المعاصر ، وفى نطاق الكنائس ، على الرغم من أن المسيحية والكنيسة هما المقصودان عند الحديث عن الدين والسلوك الدينى ، إلا أننا نجد لدى أتباع هذا الاتجاه تعريفاً موسعاً بطريقة عجيبة للدين هو الذى تنطلق منه دراسات الاجتماع الدينى عندهم ، وقد كتب « يلتون بنجر » I.M. Yinger على سبيل المثال - يقول : « وهكذا يمكن تعريف الدين بأنه نسق من المعتقدات والممارسات التى تستطيع بواسطتها مجموعة من الناس معاركة المشكلات الأساسية ultimate فى الحياة البشرية^(١٧) فالدين على هذا الأساس مجرد نسق معيارى يستطيع الإنسان بفضل مواجهته أمور الحياة . وعلى نحو قريب من هذا أيضاً يفهم تيليش Tillich الدين على أنه المعنى النهائى وكذلك التحديد النهائى لمعنى الحياة بجميع جوانبها النظرية والعملية^(١٨) ، ثم نجد كذلك « فان دير جابلنتز » von der Gablentz يصف الثقافة ، والمذهب الإنسانى ، والقومية ، والشيوعية . بأنها أديان علمانية ذات وظائف تعمل على خلق التكامل الاجتماعى ، بل إنه حتى السينما والتلفزيون وكرة القدم يمكن - على هذا الأساس اعتبارها أدياناً علمانية^(١٩) ، ولانستطيع أن نقر هذا الرأى فى طبيعة الدين ، والذى يصبح الدين بمقتضاه مجرد كلمة أخرى للتعبير عن المواقف القيمية التى تحدد حياة الناس فالدين فى رأينا لقاء مفعم بالتجربة بين الإنسان والكيان المقدس ، والسلوك الذى يمثل استجابة لذلك والصادر عن الإنسان الذى اختاره هذا الكيان المقدس* . وقد حدد فاخ مفهوم الدين على نحو

* يرى منشع فى عرضه الفصل لأركان هذا التعريف (انظر كتابه : « الدين » ، ١٩٥٩ ، ص ١٧ وما بعدها) أن هذا التعريف يتسع ليشمل جميع التنوعات الدينية المعروفة لنا تاريخياً ، آخذاً فى اعتباره العنصرين الأساسيين اللذين تنطوى عليهما كل تجربة دينية ، ألا وهما : لقاء الكيان المقدس ، واستجابة الإنسان لذلك . اللقاء بطرق مختلفة ، ومن خلال أشياء متنوعة أشد التنوع . فيمكن أن يكون اللقاء مع المقدس - على سبيل المثال - معرفة دينية ، أو كشفاً ، أو تجربة روحية ، أو كلمة مسموعة ، أو إلهاماً داخلياً .. إلخ . أما الأشياء التى يمكن أن يتم من خلالها اللقاء فتجد بشكل عام أن كل شئ على الأرض يجوز أن يخدم هذا الغرض . غير أن الطبيعة - بكل أسرارها وغوامضها - كانت دائماً أقرب شئ إلى الإنسان المتدين فى أثناء جميع العصور تلمس فيها القوة المقدمة . كما امتشر الإنسان المتدين هذه القدسية فى أحداث تاريخ شعبه ، وفى الأحداث المصرية التى =

شبيه بهذا ، منطلقاً هو الآخر من آراء رودولف أوتو R. Otto * فيقول : « الدين هو معاناة المقدس . . » ويؤكد هذا المفهوم عن الدين الطابع الموضوعي للتجربة الدينية ، على خلاف النظريات السيكلوجية عن طبيعته الذاتية (أى الهمية أو الخيالية) البحتة ، التى يقول بها علماء الأنثولوجيا عادة * * .

= تتور حياتة ، وفى كلمات وأفعال صفوة المتدينين . الخ . فن خلال هذه الأشياء يمكن أن يتم لقاء الإنسان مع المقدس . ويدلنا تاريخ الأديان على أن مثل هذه اللقاءات قد تم . وأنه كان بمثابة منطلق لتكوين الأديان . إذ على أساس هذا اللقاء تأتى الاستجابة من جانب الإنسان الذى يختاره المقدس .

ويدل العنصر الأساسى الثانى الذى نجده فى جميع الأديان والذى حدده التعريف : « السلوك الذى يمثل استجابة لذلك والصادر عن الإنسان الذى اختاره هذا الكيان المقدس » جميع الأفعال الشعائرية ، والسحرية ، والأخلاقية بصورها المختلفة . بل وذلك الحشد اللانهائى من صور التعبير الميتولوجية والعقلية والفنية .

• رودولف أوتو (عاش من ١٨٦٩ إلى ١٩٣٧) عالم الأديان الألماني الأشهر الذى تتلمذ عليه كبار علماء الأديان فى أوروبا ، ومنهم فاخ ، ومنشجن . وتتمثل أبرز مساهمته العلمية فى محاولة تحديد طبيعة الدين على أساس موضوعى علمى . ويرجع إليه الفضل فى وضع مفهوم « المقدس » Das Heilige وتحدثه فى كتابه الواسع الانتشار الذى يحمل هذا العنوان . قارن :

Artikel, Otto in : Worterbuch der Religionen, von Bertholet, Stuttgart, 1962.

(المترجم)

• • • لعلنا نلاحظ هنا إصرار المؤلف ومن لف لفة من أتباع الاجتماع الدينى « الكلاسيكى » على أن الدين كيان مستقل ومن نوع خاص ، ولا يمكن أن يكون فى ذاته موضوعاً للدراسة . وأبرز من ينادى بذلك ماكس فيبر ، وفاخ ، ومنشجن . وقد كتب فاخ فى أكثر من موضع يقول إن تحليل المضامين السوسولوجية للدين لا يؤدى بأى حال إلى الكشف عن طبيعة الدين وجوهره فى ذاته . (فاخ : علم الاجتماع الدينى ، ص ٤ وما بعدها) . وهم يشيرون إلى أن مثل هذا الرأى سوف يجعل الاجتماع الدينى يهوى إلى مستوى الماركسية أو « الدوركهايمية » نسبة إلى دوركيم . ولذلك يجب أن يعتبر الاجتماع الدينى علماً وصفيّاً ومساعداً لعلم الأديان .

والملاحظ بصفة عامة أن علم الاجتماع الدينى الحديث قد تمسك بهذا العزوف عن تناول موضوع كيان الدين نفسه . ويكاد يصدق هذا بداهة بالنسبة للباحثين الكاثوليك ، ويتفق بذلك مع اللاهوت والانثروبولوجيا الكاثوليكية . إلا أننا نصادف هذا التحفظ كذلك لدى علماء الاجتماع الدينى الآخرين فريديريش بومان Bouman أن الاجتماع الدينى لا يبحث عن جوهر العقيدة نفسها ، وإنما عن مكانة العقيدة وصور التعبير الاجتماعى عنها فى الحياة الاجتماعية (فى كتابه : علم الاجتماع ، مفاهيمه ، ومشكلاته ، أنتورب ، ١٩٥٨ ، ص ١٩٤٧) . ويرى فون دير جابلنتز Gablentz أن الدراسة السوسولوجية « لا تتناول مضمون الدين ، ولا علاقة الناس بالقوى التى يعتبرونها مقدسة » (مقال : « الدين » فى قاموس علم الاجتماع شتوتجارت ، ١٩٥٥ ، ص ٤١٤) . كما يرفض ميلتون ينجر Yinger التعريفات التى تنصب حول « ماهية » الدين أو ما يجب أن يكون عليه ، ويقتصر - كما هو الحال عند فون دير جابلنتز - على تعريف وظيفى (وفى كتابه : الدين والمجتمع والفرد ، مدخل فى علم الاجتماع الدينى ، نيويورك ، ١٩٥٧ صفحة ٩) ... ويضيق المقام عن حصر كل ما قيل فى هذا الصدد ، وحسبنا توضيح الاتجاه العام فى هذا الموضوع . وقارن مناقشة موسعة لهذه الآراء فى مقال :

P.H. Vrijhof, "Wast ist Religionssoziologie?" in: Probleme der Religionssoziologie, Koln 1962, pp. 10- 35.

(المترجم)

هذا وقد تناول فورستنبرج Fuestenberj مؤلفات ومؤلفات فاخ المنطلقة من هذا المفهوم عن الدين في فصل بعنوان : « تأثير التطورية والتاريخية »* في كتابه علم الاجتماع الديني ، وعلق في هذا الصدد قائلاً إن هذه المؤلفات صادرة عن الرغبة في « تتبع ظاهرة الدين بأكبر قدر من العمومية وحتى الوصول إلى أصلها وفهمها فهماً تطورياً »^(٢٠) . ويرى فورستنبرج أن « هذه المؤلفات شواهد وتفسيرات أصيلة للعلاقات الدينية الاجتماعية » ، الأمر الذي يقر لنا في نفس الوقت الحق في دراسة الاجتماع الديني على طريقنا ، ويحدد فورستنبرج أهداف « اتجاه علم الأديان » في الاجتماع الديني على النحو التالي : « أولاً : تصنيف طرازى Typologie للظواهر الدينية ذات الأهمية السوسيولوجية على أساس تاريخى مقارن . ثانياً : عمل تصنيف طرازى لمراحل التطور . والاحتجاج الوحيد الذى أرى أنه يحق لنا أن نبديه على هذا الوصف تسمية دراستنا « بالتطورية » ذلك أن مفهوم التطورية - الذى أصبح بالياً اليوم - يعنى النظرية القائلة بالتطور المستمر للدين من المراحل الأولى للإيمان بالقوة (المانا مثلاً ، التى يمكن أن تحل في الأشياء أو الأشخاص أو الحيوانات . . . إلخ) والأرواح إلى تعدد الآلهة ثم إلى التوحيد .

ويمكننا أن نتفق مع فورستنبرج في وصفه للاتجاه الجديد في علم الاجتماع الديني^(٢١) بأنه يمثل تحولاً عالمياً نحو الدراسة الاجتماعية الدينية الإمبريقية المنصبة على الحاضر . ويتميز هذا التحول بالابتعاد عن المشكلات العامة الشاملة فيما يختص بوضع نظرية سوسيولوجية في الدين ، وكذلك الابتعاد عن التصنيف الطرازية الشاملة (العامة) القائمة على أساس مقارنة نتائج المؤلفات الثانوية والحول إلى إجراء تحليلات وظيفية بنائية مباشرة^(٢٢) . وهذا بالضبط هو ما حاولنا تقديمه في كتابنا « الاجتماع الديني » ما إذا صح حكم فورستنبرج وغيره « بأن الاجتماع الديني لا يمكن أن يقوم وتكون له فائدة إلا على أساس استخدام المناهج السوسيولوجية بهدف الوصول إلى نتائج دقيقة وكمية » ، وأنه في اختياره للمشكلات يجب أن « يركز على احتياجات الممارسين (العاملين) في المذاهب المسيحية الكبرى » ، إذا صح ذلك فإن كتابنا عن الاجتماع الديني يكون بالياً فعلاً منذ صدرت طبعته الأولى في عام ١٩٤٧ . ولست أفهم لماذا يعد اتجاه واحد من اتجاهات البحث في علم الاجتماع الديني - نسلم بأهميته وجدواه - هو الاتجاه الوحيد الذى له حق البقاء بل وأنه يمثل وحده علم الاجتماع الديني المعاصر . وإننى أعتبر إصرار هذا الاتجاه الجديد في الاجتماع الديني على حق البقاء وحده منازع تطبيقاً غير مقبول لميدان هذا العلم ، أريد أن يسلب

حق الحياة من الاتجاهات العلمية الأخرى المترهة عن الغرض ، أى المستقلة كل الاستقلا .

أى نوع من أنواع الاستفادة العملية . ويعزينا أن نسجل اليوم وجود أصوات أخرى تدافع عن هذا الحق . فنجد - على سبيل المثال - لوكمان Luckmann (٢٣) يوجه الانتقاد إلى الاتجاه الجديد فى علم الاجتماع الدينى على اعتبار أنه لا يعمق إطلاقاً الاتجاه المسمى بالكلاسيكى فى الاجتماع الدينى ، وإنما يضيق من مجال هذا العلم بطريقة مخلة فيقصره على التدين فى نطاق الكنيسة بل إن لوبرا نفسه (٢٤) يدخل تاريخ الأديان كله فى ميدان دراسة علم الاجتماع الدينى .

حيث يقول : « إن الهدف الأسمى لعلم الاجتماع الدينى هو أن يضم جميع الابنية ، وجميع جوانب حياة الجماعات الدينية ، وكل مايربط بينها من علاقات بنائية وحيوية ، وبينها جميعاً وبين الجماعات العلمانية » . ويحدد لوبرا فى الملخص الإنجليزى للمقال المذكور أهداف التصنيف الطرازى المعتمد على أساس دينى تاريخى (من تاريخ الأديان) ، وذلك فى الكلمات التالية :

« يجب ألا نتحد معالم الطراز Type على أساس ملاحظه المستمرة فقط ، والتي تبدى فى بعض الأحيان فى عدد من الأديان . وإنما يجب أن تدرس بعناية أيضاً مراحل تدرجه ، وتنوعاته ، وامتداداته ، أو ماقد تعرض له من تدهور . ومن شأن هذا أن يخلق صلة بين التصنيف الطرازى Typology ، ودراسة الظواهر الدينية . فيجب أن تكشف أوجه التشابه أو الاختلاف بين جميع الأديان ، ولكنه من الضروري أيضاً عزل جوانبها الاجتماعية ، وصلاتها الأصلية (النشئية) أو الأخرى escheatological بيناء الجماعة البشرية المنظمة وحياتها » . ويتفق وهذا التحديد تقسيم القائمة البيولوجرافية للاجتماع الدينى الواردة فى الكتيب المذكور الذى نشرته اليونسكو . فنجد هذا التقسيم يطابق اتجاهنا المنهجى فى الاجتماع الدينى المعتمد على أساس شامل مستمد من تاريخ الأديان . فتضم هذه القائمة فصولاً تحمل عناوين : « الأديان فى العالم » ، « العلاقات بين الأديان » ، « والدينامية » ، و « الدين والمجتمع الكبير » ... إلخ .

من هذا يتضح أنه لا يمكن الإدعاء بأن هناك تحولاً عالمياً عن التصنيف الطرازى العامة ، وأن الاتجاه المعتمد على تاريخ الأديان - كما نفهمه نحن ، وكما يتمثل فى كتابنا الاجتماعى الدينى - مازال راسخ الأقدام حتى يومنا هذا . ويعرف جيم Gemes - سيراً على نهج لوبرا - موضوع علم الاجتماع الدينى بأنه فهم الشعور الجمعى للجماعات الدينية ، فيقول : إن عوامل تكوين الشعور الجمعى الدينى هى الأفكار ، والمثل العليا والأفعال الدينية المشتركة ، أى العقيدة والأخلاقيات ، والواقع الدينى . وتختلف أهمية هذه العوامل من دين لآخر (٢٥) .

نظرية علم الاجتماع الدينى :

نعرض فيما يلى للخطوط العامة لهذه النظرية ، دون الخوض فى سرد الشواهد عليها فى هذا المجال ، فإيضاحها والبرهنة عليها هما موضوع كتابنا فى الاجتماع الدينى .
إن نظرة عامة على آفاق الميدان الواسعة وعلى الظواهر التى تمثل أساس اتجاهنا المنهجى فى علم الاجتماع الدينى تجعلنا نخرج ببعض الخطوط العامة ، نوجزها فى هذا المجال كمقدمة وكموجه لدراستنا .

إن تاريخ الأديان وكذلك علم الاجتماع الدينى يؤكدان مذهب إليه أرسطو من أن « الإنسان حيوان سياسى »* ، وذلك أن الخط التطورى العام يتجه من الجمعية البدائية إلى الفردية المعروفة فى الأديان العالمية ، التى تستبدل بدورها بالجمعية فى ظل الأديان العالمية أيضاً . ذلك هو الخط العام ، الذى نفصل فيه القول على النحو التالى :

١ - تمثل المرحلة الأولى فى تاريخ الأديان نوعاً من الارتباط الجمعى الأولى للفرد الذى لم يكشف بعد فرديته ، والذى كان مندمجاً بكيانه مع جميع ظواهر الحياة المحيطة به . فكانت الجماعات * * الطبيعية تمثل المجال الحيوى الوحيد للإنسان البدائى . وقد حلل راتشوف Ratschow فى بحثه الممتاز « السحر والدين » (الصادر فى عام ١٩٤٦) * * * هذا الارتباط الشامل بالحياة للإنسان « السحرى » .

“Anthropos Phyei politikon zoon”

* * * يستخدم منشج كلمة جماينشافت Gemeinschaft - التى ترجمناها هنا بالجماعة - للدلالة على الجماعات التى تنشأ فى مجال الأديان . ويتمسك بمفهومها السوسولوجى الذى وضعه فرديناند تونيز Toennies وقابل بينها وبين المجتمع Gesellschaft ويميز تونيز فى كتابه المشهور « المجتمع المحل والمجتمع » (الصادر عام ١٨٨٧ - الطبعة السابعة عام ١٩٢٦) بين نوعين من الإرادة هما : الإرادة الفطرية Wesenwille والإرادة الاختيارية Kurwille وتقوم الجماعات (أو المجتمعات المحلية) على أساس الإرادة الفطرية . وهى عبارة عن جماعات عضوية طبيعية قائمة على أساس سلسلة نسب واحدة . وتحفظة بنفسها من خلال ذلك . أما الإرادة الاختيارية فتخلق وحدات صناعية يطلق عليها اسم المجتمع « جزلشافت » . وهى جماعات قائمة على التعاقد . وتمثل علاقة قائمة على التقدير العقلى . وبينما تمثل الجماعة (جماينشافت) أرضية الحياة الإنسانية فى عصور النظم القبلية ، وفى أوروبا حتى العصور الوسطى ، نجد المجتمع يبدأ فى الظهور مع تطور التجارة والمواصلات ، ويحل مكان الصدرة تدريجياً ، بحيث يكاد يأتى على البقية الباقية من المجتمعات المحلية .

ومن هنا يستخدم الأستاذ منشج جياينشافت للدلالة على الوحدات الاجتماعية فى مجال الأديان لأننا هنا بصدد تأسيس أشكال الاجتماع من داخل الإرادة الفطرية للإنسان المتدين ، لا بصدد مؤسسات إرادية ذات هدف معين قائمة على التقدير العقلى كما هو الحال بالنسبة للمجتمع . قارن كتاب منشج : الاجتماع الدينى ، ص ٢٨ وما بعدها . (المترجم)

فالجماعات الطبيعية (كالأسرة ، والقبيلة ، والشعب) هى التى تتمتع بالقدسية والمكانة الدينية فى هذه المرحلة الأولى . وتمثل هذه الجمعية الأولى - السابقة على ظهور الكيان الفردى - بأجلى صورها فى الأنساق القرابية التصنيفية الفريدة التى نجدها سائدة هنا . وهى الأنساق التى لاتحدد القرابة الفردية والحقيقية ، وإنما القرابة الممكنة مصنفة فى فئات تضم المجموعة البشرية كلها ، وهكذا نجد كل فرد يطلق على طبقة معينة من الجماعة اسم الأم أو الأب - لا الأب الحقيقى أو الأم الحقيقية فحسب - وإنما كل تلك المجموعة من الناس التى يمكن - طبقا للقواعد السائدة - أن تكون أبا وأما ، ثم هناك إلى جانب الجماعات الطبيعية ذات القدسية الدينية جماعات نشأة إنشاء ، مثل طبقات العمر ، وجماعات الرجال . ولكنها تتميز هى الأخرى بأنها جماعات ذات أساس حيوى vital ترتكز على فكرة الارتباط الأصيلى المفترضة سلفا .

٢ - تلى ذلك مرحلة الانفصال الكبير الذى تعرضت له البشرية ، ذلك الحدث الذى يمكن وصفه « بالخطيئة » ، والذى تعرض وجود الإنسان بمقتضاه لتغيرات حاسمة ، فقد ترتب على هذا الحدث تغير فى الاتجاه العام لجميع الأفكار والاتجاهات الدينية العالية ، وكذلك تحول جديد فى البناء الاجتماعى للجماعات الدينية . وتمثل هذه العملية حدوث تباين وتفرّد تدريجى بين البشرية . (١) فبدلا من الارتباط الأولى الجمعى ونسق القرابة التصنيفى العرضى بدأت عملية تباين وتفرّد لعلاقات القرابة تطابق علاقات القرابة الفردية الفعلية .

(ب) ويقابل هذا التحول نحو الفردية فى مجال الحياة الروحية والعقلية والنمو التدريجى للفرد . . . بقيمه ، وإمكاناته وقواه الفردية . فاستقلت الأنا عن ارتباطاتها الأولية ، وبدأت تبرز مستقلة واعية بنفسها « كذات » أمام العالم الذى تحول بالنسبة لها إلى « موضوع » . الأمر الذى ترتبت عليه نتائج حاسمة . فبدأت من ناحية عملية إضفاء الصبغة العلمانية ، وخلع القدسية عن الاشكال الاجتماعية الحيوية والارتباطات الجمعية . وهكذا تحول مجتمع الشعب الواحد إلى جماعة حيوية علمانية وكذلك العلاقات الحيوية الجمعية الأخرى . وقد حدث هذا لأن العلاقة الدينية بين الفرد وربه - التى كانت متضمنة أصلا فى العلاقة الشعائرية الدينية الشعبية - قد تحولت إلى مسألة شخصية وأصبح الفرد يجد نفسه معزولا من الناحية الدينية ، يعيش فى حالة « عذاب » وجودى ، ولا يمكن التخلص من هذا العذاب إلا عن طريق الاتصال الشخصى بالأله . ولم تعد الجماعات الحيوية القائمة - كالأسرة ، والقبيلة ، والشعب - سوى كيانات علمانية لا يؤدى مجرد انتماء الفرد إليها إلى أشباع تعطشه الدينى ، ومده بالحياة والبركة . وهكذا نكون قد وصلنا إلى مرحلة الفردية .

(ج) إلا أننا نلاحظ من ناحية أخرى بدء حركة مضادة لأن الحاجة الاجتماعية للفرد مازالت فعالة . فنجد الإنسان المعتمد على نفسه - الذى لم يعد يجد الإشباع الوجودى من مجرد الانتماء إلى الوحدات الاجتماعية الطبيعية - يبحث عن ارتباط من نوع جديد ، عن اتصال دينى عالمى جديد مع الإله أولاً ، ومع الناس الذين فى مثل موقفه ثانياً . وهكذا خرجت إلى الوجود الجماعة الدينية المتخصصة ، التى تمثل عضويتها قطاعاً من الجماعات الحيوية ، ولكنها مستقلة عنها جميعاً .

والعلاقة الأساسية بين الجماعة الحيوية والجماعة الدينية البحتة أن الجماعة الحيوية مغلقة ، ومن ثم لا يمكن تجاوزها أو التخلص منها ، إذ إن الشعب يظل شعباً ، والأسرة تظل أسرة ، وليس بوسع الإنسان أن يوسع نطاقها كيفما شاء ، حقيقة أن الجماعة الدينية فى الأديان العالمية مغلقة بالنسبة للأشخاص الذين ليسوا أعضاء فيها ولكنها تمثل تجاوزاً وتحطياً للجماعات الحيوية . ذلك أن الجماعات الدينية العالمية قد تخلت عن الأساس الدينى الشعبى الحيوى وضمت بين صفوفها أفراداً من جميع الشعوب والقبائل والأسر . فالجماعة الدينية العالمية جماعة اختيارية مغلقة على خلاف جماعة الولادة التى تميز الجماعة الحيوية ، والتى تتحدد العضوية فيها بالولادة . وبهذا تستبدل الفردية البحتة - مرة أخرى - بجمعية ذات مستوى عال : وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل ظل سمو هذا الشكل الاجتماعى الاختيارى الجديد قائماً دون مساس . وتوضح الفكرة الأخيرة مدى أهمية هذه القضية .

٣- ترسب فى الأديان العالمية - ليس فى نظريتها الأرثوذكسية ، وإنما فى الحياة الدينية للجماهير - إرث جمعى متخلف من المرحلة البدائية ، فازالت العادات القديمة المصاحبة للميلاد . والزواج ، والموت موجودة حتى اليوم فى نطاق الأديان العالمية ، ومتميزة بطابع جمعى وبدائى . فنجد الفرد يتصرف وفقاً للعادات والتصورات التى تعتبرها الأديان العالمية خرافات . فنحن هنا إزاء « دين الجماهير »* الذى يتميز بطابع جمعى بدائى ودينى حيوى واضح . وبهذا تكتمل حلقة التطور السوسولوجى من الجمعية الدينية الشعبية الحيوية البحتة الموجودة فى مرحلة ما قبل الفردية ، إلى الفردية بتمييزها ورعايتها الوضعية لقوى الفرد - حتى فى ميدان الدين نفسه - بما يرتبط بها من خطر العزلة وتكوين جماعات دينية خالصة جديدة ، إلى مرحلة تحديد الاتجاهات الحيوية والجمعية البدائية فى نطاق الدين العالمى الفردى .

٤ - وأخيرًا ينبغي اعتبار الظاهرة التالية ذات أهمية سوسيولوجية عظيمة تستوجب الدراسة والبحث : يدلنا تاريخ الأديان على أن هناك كثيرًا من الأفكار الدينية والممارسات المترتبة عليها . يثبت أنها أحكام قبلية . ولكنها برغم ذلك تظل قائمة . وتعمل على تعويق التقدم الاجتماعى . والاقتصادى . والعلمى بشكل خطير . فنجد الهند - من هذه الناحية - بلدًا تعقدت مشكلاته الاقتصادية . والاجتماعية والصحية إلى حد خطير لأن هناك عديدًا من الأحكام القبلية الدينية التى تعرقل فى الهند . ونذكر هنا على سبيل المثال الحفاظ على الأبقار المقدسة العقيمة . والأحكام القبلية الكثيرة الخاصة بالطبقات المغلقة (الطوائف) . ومخالفة قواعد الطب الوقائى لاعتبارات دينية . هنا يكمن ميدان واسع وخام للدراسات والبحوث الاجتماعية الدينية .

الحواشي

(١) A. Comte, Discours sur l'esprit positif, Paris, 1844, und: A. Kraemer, "Auguste Comte und das Wesen der Religion", in: Religion und Religionen, Festschrift für Gustav Mensching, Bonn 1967, S. 84 ff.

(٢) عاش من ١٨٥٨ إلى ١٩١٧. ومؤلفه ذو الأهمية الكبرى لعلم الاجتماع الديني.

Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912, 3me. ed. 1937.

ومحاول دوركم في هذا الكتاب من خلال تحليله للنظام التوحي في أستراليا أن يثبت أن الدين يمثل تعبيراً عن شعور الرهبة البدائي عند الإنسان من المجتمع.

Les formes., S 54.

(٣)

J.G. Frazer, Totemism and exogamy, London, 1910, 5th ed. 1935.

(٤)

Cf. Hapkel, "Totemismus", in: Religion in der Geschichte und Gegenwart, 3 Aufl., Vol. VI Colm. 954.

(٥)

حيث يقول : « إن التوحيمة ليست ديناً ، ولكنها يمكن في بعض الأحيان - وبدرجات متفاوتة - أن تصف بعض العناصر الدينية ».

Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.

(٦)

Werke IV, 122.

"Von Nazareth nach Golgatha", 1909.

(٧)

Troeltsch, Werke IV, 122.

(٨)

Troeltsch, Werke IV, 124.

(٩)

G. Jahn, Religion in der Geschichte und Gegenwart, V. 661.

(١٠)

Cf. G. Mensching, Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959. Und G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. A., 1956.

M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1922. Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild, 1926—Karl Jaspers, Max Weber, 1927.

P.H. Vrijhof, Was ist Religionssoziologie? in: Probleme der Religionssoziologie, 1962, S. 15.

G. Le Bras, Introduction à L'histoire de la pratique religieuse en France, 2 Vol. Paris, 1942/45—Etude de Sociologie religieuse, 2 Vol, Paris, 1955, 56.

J.P. Kruijt, Die Erforschung der protestantischen Kirchentemeinde in den Niederlanden", in: Soziologie der Kirchentemeinde, hrsg. von D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Shelsky, 1960, S. 35-49.

F. Furstenberg, Religionssoziologie, Religionssoziologische Textsammlung, 1964, S. 22.

I.M. Yinger, Religion, Society and the Individual, New York, 1957, S. 9.

P. Tillich, "Trends in Religious Thought that affect Social Outlook", in: Religion and world order by E. Johnson (ed.) New York 1944 zitiert bei D: Goldschmidt, Standort und methoden der Religionssoziologie", in Soziologie und moderne Gesellschaft, 1959, S. 142.

O.v.d. Gablentz, "Die Krisis der Sakularen Religionen", in H.D. Wendland (Hrsg.) Kosmos und Ekklesia. Festschrift für H. Stahlin, 1953, S. 243 ff.

F. Furstenberg, Religionssoziologie, 1964 S. 16.

Furstenberg, ibid, S. 22.

Das Problem der Religion in der modern Gesellschaft, 1962, S. 15

- G. Le Bras, "Sociologie des Religion, Tendances actuelles de la recherche", in: (٢٣)
 La Sociologie contemporaine, Vol. 1956, UNESCO, Paris, S. 11.
 Ibid., S. 16. (٢٤)
 K. Cèmes "Religion und gesellschaft nach Gabriel Le Bras", in Kirche und Volk, (٢٥)
 Vol. IV., 1957, S. 78.

مراجع مختارة

1. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte.
 Herausgegeben von: A. Bertholet und E. Lehmann, 1925.
2. Doutte, E., Magie et Religion dans L'Afrique du Nord, 1909.
3. Fernan, F.W., Le reveil du monde musulman. Paris, 1953.
4. Furstenberg, F., Religionssoziologie. Religionssoziologiscge
 Textammlugg, 1964.
5. Gibb, H.A.R., Mohamedanism, London, 1949.
6. Glasenapp, H. V., Die funf Weltreligionen, 1963
7. Le Bras, G., Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France. 2
 Vols, Paris, 1942/45.
8. Etude de Sociologie religieux: I: La pratique religieux dans des campagnes
 francaises. Paris, 1955., II: De la morphologie a le typologie, Paris, 1956.
9. Leeuw, G. van der, Phanomenologie der Religion. 2. A., 1956.
10. Mensching, G., Toleranz und Wahrheit in der Religion, 1955.
11. --, Die Religion, 1959.
12. --, Soziologie der grossen Religionen, 1966.
13. --, Soziologie der Religion, 1968.
14. Otto, R., Das Heilige, I.A. 1917.
15. Schneider, L., Religion, Culture and Society, New York, 1964.
16. Watt, M., Islam and the Integration of society, London, 1961.
17. Yinger, J.M., Religion, Society and the Individual, New York 1957.