سوسيولوجيا الأديان
-نقد النظريّات المفسِّرة للدين-

أ. د. جميل حمداوي[1]

مُستَخلَص:

لا يمكن فهم سوسيولوجيا الأديان - التي تُعنى بدراسة الديانات والعقائد والطقوس والاحتفالات الدينيّة والأنساق الأخلاقيّة؛ كمًّا وكيفًا- إلا بالتوقّف عند بعض التصوّرات النظريّة والفكريّة والإيديولوجيّة، كما يتّضح ذلك جليًّا عند كلّ من: ابن خلدون، وأوغست كونت، وكارل ماركس، وفريدريك أنجلز، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، ومارسيل موس، وروبرت بيلا، وطلال أسد، وغيرهم.

والهدف من هذا كلّه هو معرفة مختلف النظريّات الاجتماعيّة التي عالجت ظاهرة الأديان في علاقتها بالمجتمع تأثّرًا وتأثيرًا، وفق المقاربة السوسيولوجيّة، مع الاستفادة -طبعًا- من التصوّرات الفلسفيّة والنفسيّة والتاريخيّة والإحصائيّة المُعطاة من جهة أخرى.

وقد تناولت هذه المقالة أهمّ هذه النظريّات السوسيولوجيّة تجاه الدين؛ سواء أكانت كلاسيكيّة أم معاصرة، وكذلك خلفيّاتها الإيديولوجيّة؛ وفق الآتي:

- ابن خلدون.. نظريّة الدين والنبوّة
- أوجست كونت.. الثورة على الفكر اللاهوتيّ

(1) أستاذ جامعي وباحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

- إميل دوركايم.. الدين ظاهرة اجتماعيّة
- كارل ماركس.. الدين أفيون الشعوب
- ماكس فيبر.. علاقة الرأسماليّة بالبرتستانتيّة
- مارسيل موس.. الصلاة ظاهرة اجتماعيّة
- روبرت بيلا.. الدين المدنيّ
- طلال أسد.. سلطة الدين

ومن ثمّ خلصت المقالة إلى ضرورة أن نميّز بين الدين الإسلامي؛ّ باعتباره عقيدة وشريعة ربّانية مثاليّة، لا تشوبه شائبة، وبعيد عن المقايسات البشريّة الدنيويّة أو التصوّرات الإيديولوجيّة. وبالتالي، فهو متعالٍ عن الإنسان، والزمان، والمكان؛ بحيث له الاحترام والتبجيل والقدسيّة الخاصّة، وبين دين آخر؛ هو الدين الدنيويّ والمجتمعيّ الذي تخلقه جماعات معيّنة من الأفراد، في سياقات معيّنة، نتيجة ثلاث حالات مجتمعيّة؛ هي: الخوف، والعجز، والهروب.

كلمات مفتاحيّة:

سوسيولوجيا الأديـان، ابن خلدون، أوغست كونت، كارل ماركس، فريدريك أنجلز، إميل دوركايم، ماكس فيبر، مارسيل موس، روبرت بيلا، طلال أسد.

مقدّمة:

إنّ علم اجتماع الأديان هو دراسة الممارسات والأنشطة والاحتفالات والطقوس والعبادات والمعتقدات الدينيّة في ضوء المقاربة السوسيولوجيّة. ويمكن تعريفه أيضًا بأنّه دراسة الظواهر والوقائع والممارسات الدينيّة، ليس على أساس أنّها ظواهر فرديّة أو غيبيّة أو أفكار لاهوتيّة خرافيّة وأسطوريّة، بل على أساس أنّها ظواهر مجتمعيّة. فالدين هو نتاج المجتمع أو هو المجتمع نفسه. والدليل على ذلك أنّ جميع التراتيل الدينيّة والممارسات الاحتفاليّة والأفعال الطقوسيّة تعبّر عن التحام مجتمعيّ، أو تحمل دلالات اجتماعيّة غزيرة، تعكس مدى ترابط المجتمع وتضامنه واتّحاده مادّيًّا ومعنويًّا؛ كما يدلّ ذلك على توازن المؤسّسة المجتمعيّة وتماسكها وانسجامها.

أضف إلى ذلك أنّ الدين مؤسّسة اجتماعيّة؛ مثل: باقي المؤسّسات الأخرى، يمارسها أفراد أو جماعات ضمن سياق اجتماعيّ معيّن، بدلالة محدَّدة. علاوة على ذلك، يحاول علم اجتماع الأديان أنْ يبحث عن التأثير الذي يمارسه الدين في المجتمع، والعكس صحيح أيضًا. كما يبحث عن الشروط الاجتماعيّة لانتشار الأديان في المجتمعات المختلفة، مع التركيز على الجماعة الدينيّة؛ باعتبارها جزءًا من المجتمع، ورصد ظروف تكوّنها وتشكّلها، وبيان الآليّات التي تتحكّم في تأسيسها وانتشارها وتطوّرها وتوسّعها، وتحديد أنماط الفعل والسلوك التي تدعمها أو ترفضها.

هذا، وقد مرّت الظاهرة الدينيّة بمراحل عدّة؛ منها: مرحلة الطقوس والاحتفالات التقليديّة التي كانت تعبّر عن الانتقال من المدنّس إلى المقدّس؛ كما يظهر ذلك جليًّا في الطوطم، والمانا، والطابو. وبعد ذلك، ظهرت الأديان السماويّة الكبرى؛ مثل: اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام. وأعقبتها ديانات أخلاقيّة في جنوب شرق آسيا؛ مثل: الكونفوشيوسيّة، والبوذيّة، والطاويّة، والهندوسيّة، وغيرها.

ويلاحظ أنّ هناك ديانات تنتشر، وديانات تتقلّص. ومن ناحية أخرى، هناك تديّن ملحوظ في مناطق وبلدان معيّنة، وإلحاد وكفر وعلمانيّة دينيّة في مناطق أخرى. واليوم، أصبح الحديث عن كثير من الظواهر الدينيّة الشاذّة، مثل: انتشار الفكر الأصوليّ المتشدّد، وتزايد التطرّف والإرهاب، واضطهاد الأقليّات الدينيّة، وصراع الحضارات باسم الدين، وتكاثر الإلحاد في الدول المسيحيّة، مع انتشار الثراء المادّيّ، والإحساس بالفراغ الروحيّ، وهيمنة العلمانيّة على أنظمة الحكم، ولا سيّما في الدول الغربيّة التي تؤمن بالعلم والتقنيّة والوضعيّة الجديدة.

وثمّة منظورات مختلفة ومتنوّعة في إطار سوسيولوجيا الأديان؛ سواء أكانت كلاسيكيّة أم معاصرة؛ كما يبدو ذلك جليًّا عند كلّ من: إميل دوركايم (E.Durkheim)، وأوجست كونت (A.Comte)، وماكس فيبر ((Max Weber، ومارسيل موس (M.Mauss)، ولودفيغ فيورباخ(Ludwig Feuerbach)، وكارل ماركس (MaRx)، وفردريك أنجلز (F.Engeles)، وألكسيس توكفيل (A.Toqueville)، وبيتر بيرجر (Peter Berger)، وأوليفيي روي (Olivier Roy)، ورايمون بودون (R.Boudon)، وروبرت بيلا (Robert N. Bellah)، وتوماس لوكمان (Thomas Luckmann)، ورودني ستارك (Rodney Stark)، ووليليام سيمس بانبريدج (William Sims Bainbridge)، وروبرت واثناو (Robert Wuthnow)، وكريستيان سميث (Christian Smith)، وبريان ويلسون (Bryan R. Wilson)، وغيرهم.

ويمكن أن يستعين علم اجتماع الأديـان بالمناهج الكمّيّة (Les méthodes quantitatives) من جهة، أو بالمناهج الكيفيّة (Les méthodes qualitatives) من جهة أخرى، أو بهما معًا.

1. **المناهج الكمّيّة:** حيث يتوسّل الباحث، في سوسيولوجيا الأديان، بالدراسات الكمّيّة القائمة على الدراسات الوضعيّة والعلميّة القائمة على

التعداد، والقياس، والإحصاء، والرياضيّات، والفيزياء؛ بغية وصف الظواهر الدينيّة والطقوسيّة والعقديّة وتفسيرها وتأويلها، واستشراف النتائج المستقبليّة؛ اعتمادًا على تلك المعطيات العلميّة المُعطاة. كما يستند المنهج الكمّيّ -أيضًا- إلى التحاليل التجريبيّة والاستقرائيّة والاستقصائيّة؛ باستخدام الرياضيّات والإحصاء الوصفيّ والاستنتاجيّ، والاعتماد على استطلاعات الرأي، وتمثّل التحليل الديمغرافيّ والجغرافيّ، والاستعانة بالجداول والخرائط والأشكال الهندسيّة والمبيانات والمنحنيات والدوائر وأنصاف الدوائر والأسطوانات القياسيّة، واستخدام الروائز الاجتماعيّة القائمة على المعطيات الرقميّة والإحصائيّة، ...

وهكذا، فالمناهج الكمّيّة، في مجال سوسيولوجيا الأديان، هي التي تعتمد على العدّ والقياس واستخدام الأرقـام والأشكال الهندسيّة في معالجة الظواهر الدينيّة وتفسيرها والتنبّؤ بالمستقبل. ومن هنا، فالبحث الكمّيّ يستخدم اللغة الرقميّة، ويرتكز على الحسابات الدقيقة، ويصنّف المعطيات، ويحدّد خصائص الظاهرة الدينيّة، ويبني النماذج والبرديغمات الإحصائيّة؛ لتفسير ما هو ملاحظ ومرصود في الواقع المشخَّص.

2. **المناهج الكيفيّة:** حيث يعتمد الباحث، في بناء موضوعه السوسيولوجيّ المتعلّق بممارسة دينيّة أو معتقد طقوسيّ وأخلاقيّ، على مجموعة من المناهج الكيفيّة التي تبتعد عن المقاييس الكمّيّة والإحصائيّة والرياضيّة والفيزيائيّة؛ كالاستعانة بالملاحظة المباشرة، وتوظيف الاستمارة بأسئلتها المغلقة والمفتوحة، وإنجاز بحوث تقريريّة موثَّقة، والنزول إلى الميدان، وإجراء مقابلات حواريّة، وتنظيم ندوات ولقاءات مباشرة وغير مباشرة، والاشتغال في فرق مركَّزة ضمن مختبرات ومراكز معيّنة، قصد جمع المعلومات والبيانات والمعطيات وتوثيقها وأرشفتها، والاستعانة بدراسة الحالة، أو تحليل المضمون، أو تحليل المواد التاريخيّة والوثائقيّة، ودراسة السِيَر والوثائق وتحقيقها وأرشفتها، أو اللجوء إلى

مفهوم المعايشة أو المشاركة الإثنوغرافيّة أو الأنتروبولوجيّة، والاستعانة بالإعلاميّات والحواسيب والكومبيوتر في إنجاز البحوث وكتابة التقارير الوصفيّة أو التفسيريّة أو التأويليّة.

علاوة على ذلك، يمكن للباحث أن يلتجيء إلى التاريخ لرصد تطوّر الظاهرة الدينيّة، وتتبّع صيرورتها؛ بنيةً ودلالةً ووظيفةً، أو تمثّل طريقة المقارنة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بين العقائد والأديان المختلفة؛ كأنْ نقارن بين الأديان السماويّة الثلاثة، أو نقارن هذه الأديان بالديانات الطوطميّة أو الأخلاقيّة (الطاويّة، والبوذيّة، والهندوسيّة، والسيخيّة، والكونفوشيوسيّة). ومن جهة أخـرى، يمكن الاستعانة بالإثنولوجيا والأنتروبولوجيا لفهم كثير من الظواهر الدينيّة وتفسيرها وتأويلها.

وعليه، فالمناهج الكيفيّة، في سوسيولوجيا الأديان، هي التي تعتمد على البيانات الشفويّة أو المعطيات اللفظيّة، وجمع المعطيات وتدوينها وقراءتها؛ وفق مقاربات تأويليّة ذاتيّة أو انطباعيّة أو تشخيصيّة. ومن هنا، فالهدف هو وصف موضوع البحث بطريقة كلّيّة شاملة أو مفصَّلة، ضمن سياق تحليل استكشافيّ.

وعليه، إذا كان بعض الباحثين في مجال علم اجتماع الأديان، يعتمدون على المناهج الكمّيّة، فهناك مَنْ يعتمد على المناهج الكيفيّة، وهناك من يزاوج بين المناهج الكمّيّة والكيفيّة على حدّ سواء؛ بهدف وصف الظاهرة الدينيّة وتفسيرها وتأويلها، وتتبّع مسارها التاريخيّ، ومقارنتها بمختلف الظواهر الأخرى؛ بحثًا عن المتشابه والمختلف.

أولًا: ابن خلدون.. نظريّة الدين والنبوّة:

يعتبر ابن خلدون المؤسّس الفعليّ لعلم الاجتماع، وقد ناقش مجموعة من المحاور التي تندرج ضمن علم الاجتماع العامّ؛ مثل: السياسة، والمورفولوجيا، والتربية، وعلم الاجتماع الحضريّ، وعلم الاجتماع القرويّ.

كما قدّم بعض التصوّرات عن الجوانب الدينيّة، حيث يرى ابن خلدون أنّ العمران البشريّ قائم على الاجتماع، وأنّ الإنسان حيوان مدنيّ بالطبع. ومن ثمّ، يتقوّى الاجتماع أكثر بالحكم والسياسة والملك والعصبيّة والدين والنبوّة. ومن هنا، يتّخذ الاجتماع العمرانيّ مظهرين متكاملين: مظهرًا سياسيًّا، ومظهرًا دينيًّا. وقد بيّن ابن خلدون أهمّيّة الوازع الدينيّ في إبعاد العدوان عن البشر، وتحقيق التجمّع المدنيّ، وأثبت أنّ النبوّة شرط ضروريّ لتحقيق الهداية، وتثبيت الوازع الدينيّ في نفوس البشر، غير أنّ هذه النبوّة لا تدرَك بالاستدلال العقلانيّ أو البرهان المنطقيّ؛ كما يقول الفلاسفة، بل تدرك بالنصّ أو الشرع؛ كما يقول أهل السلف[1].

ومن هنا، فقليل من أهل الكتاب ومن الناس مَنْ يتّبع الأنبياء عليهم السلام. أمّا المجوس؛ وهم أكثر الناس في هذا العالم، وبالضبط في فترة ابن خلدون، والذين كانوا يسكنون الشمال والجنوب، فإنّهم بدون كتاب دينيّ، ولا علم لهم بالأنبياء عليهم السلام، وحياتهم فوضى، ودون وازع دينيّ. وعلى الرغم من ذلك، فلهم شأن كبير في الحياة الدنيا، فقد خلّفوا دولًا، وتركوا آثارًا. وهذا دليل قاطع على أنّ النبوّة لا تُدرَك بالعقل، بل تُدرَك بالنصّ، وإلا لأدركها المجوس بعقولهم وأذهانهم واستدلالاتهم المنطقيّة والاستقرائيّة!

ثانيًا: أوجست كونت.. الثورة على الفكر اللاهوتيّ:

يعتبر أوجست كونت (Auguste Comte) من أهمّ السوسيولوجيّين الذين تبنّوا منهج التفسير في دراسة الظواهر السوسيولوجيّة، وفق أربعة إجراءات أساسيّة؛ هي: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والمنهج التاريخيّ، مستلهمًا آليّات الكيمياء والفيزيولوجيا. ومن جهة أخرى، يعتبر كونت من روّاد الوضعيّة (Positivisme) الذين أسّسوا علم الاجتماع على أسس علميّة تجريبيّة. ويُعرف كذلك بوضع قانون المراحل الثلاث الذي يتمثّل في ما يلي:

(1) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدّمة ابن خلدون، ط1، القاهرة، دار ابن الهيثم، 2005م، ص35.

1. **قانون المرحلة الدينيّة أو اللاهوتيّة:** حيث كان الإنسان، في هذه المرحلة، يفكّر بطريقة خياليّة، وإحيائيّة، وأسطوريّة، وخرافيّة، وسحريّة، وغيبيّة، ودينيّة؛ ويفسّر ظواهر الطبيعة وفق قوى خفيّة مصدرها الأرواح، والشياطين، والعفاريت، والآلهة. ولم يكن هناك أدنى اعتراف بالحتميّة التجريبيّة أو العلميّة، فالقانون الوحيد هو الصدفة فقط.

2. **المرحلة الميتافيزيقيّة:** حيث انتقل الإنسان، في هذه المرحلة، من الميتوس والخيال إلى اللوغوس والفكر المجرّد. وبدأ يهتدي بالتأمّل الفلسفيّ، واستخدام العقل والمنطق، والاستدلال البرهانيّ، والحجاج الجدليّ. وتواكب هذه المرحلة الفكر الفلسفيّ الميتافيزيقيّ من مرحلة الفلسفة اليونانيّة حتّى القرن التاسع عشر؛ قرن التجريب والاختبار والوضعيّة. وكان الفلاسفة يرجعون الطبيعة إلى أصول ومبادىء كامنة في تلك الظواهر؛ كتفسير ظاهرة النموّ في النبات إلى قوّة النماء، وظاهرة الاحتراق بإله النار...

3. **المرحلة الوضعيّة:** في هذه المرحلة، تجاوز العقل الإنسانيّ مرحلة الخيال والتجريد، وبلغ درجة كبيرة من الوعي العلميّ، والنضج التجريبيّ. إذ أصبح التجريب أو التفسير منهج البحث العلميّ الحقيقيّ، ثمّ الارتكان إلى المعرفة الحسّيّة العيانيّة، وتكرار الاختبارات التجريبيّة، وربط المتغيّرات المستقلّة بالمتغيّرات التابعة ربطًا سببيًّا، في ضوء مبدأ الحتميّة أو الجبريّة العلميّة. وتعدّ هذه المرحلة أفضل مرحلة عند أوجست كونت؛ وهي نهاية تاريخ البشريّة.

وتوافق كلّ مرحلة من هذه المراحل تطوّر الإنسان من الطفولة حتّى الرجولة؛ إذ تتوافق المرحلة اللاهوتيّة مع مرحلة النشأة والطفولة؛ وتتماثل مرحلة الميتافيزيقا مع مرحلة الشباب والمراهقة؛ وتتطابق مرحلة الوضعيّة مع مرحلة النضج والرجولة والاكتمال.

وتبقى هذه الصيرورة التاريخيّة صيرورة نسبيّة وإيديولوجيّة؛ لأنّ جميع المراحل والمجتمعات الإنسانيّة قد أخذت بهذه الأنماط التفكيريّة الثلاثة حتى لدى الشعوب القديمة. وإذا أخذنا الفكر العربيّ في العصر الوسيط، فنجد اهتمامًا كبيرًا بالفكر الوضعيّ التجريبيّ. وفي الوقت نفسه، كان الفكر اللاهوتيّ والميتافيزيقيّ سائدَين ومتجاورَين في المجتمع جنبًا إلى جنب. ثمّ، لا يمكن للفكر أنْ يتوقّف في لحظة معيّنة؛ كتوقّف التاريخ عند فوكوياما، أو توقّف المجتمع البشريّ عند كارل ماركس بوصوله إلى المرحلة الشيوعيّة. ومن جهة أخرى، فقد ساهمت الوضعيّة العقلانيّة في ظهور فلسفات غير وضعيّة وغير عقلانيّة؛ مثل: السرياليّة، والفرويديّة، والوجوديّة، والتأويليّة، والذاتيّة، وغيرها.

ولكنْ ما يهمّنا في هذا الطرح هو ثورة أوغست كونت على الدين أو اللاهوت، على أساس أنّ التفكير الدينيّ تفكير أسطوريّ وخرافيّ وغيبيّ. وينبغي تجاوزه إلى ما هو علميّ ووضعيّ وتجريبيّ. وهذا دليل على إنكار كونت للحياة الدينيّة والعقديّة عند الإنسان، واستبدالها بالحياة العلميّة الوضعيّة القائمة على التجريب والملاحظة والاستقراء العلميّ.

وفي هذا الصدد، يقول محمد أمزيان: «إنّ نقطة الانطلاق في التفكير الاجتماعيّ عند كونت تكمن في العقدة نفسها التي وجّهت المنهج الوضعي عند سابِقِيه، تلك العقدة التي تكمن في ضرورة تنحية التفكير الدينيّ الذي ما زال يزاحم التفكير العلميّ الممتدّ إلى كلّ المجالات الطبيعيّة والإنسانيّة. لقد رأى كونت أنّ تزامن هذين النظامين هو أساس كلّ اضطراب، وليست حالة الفوضى الاجتماعيّة سوى انعكاس لهذا النظام، وبتعبير ليفي برول: «يرجع السبب في كلّ اضطراب في نظر كونت إلى الاضطراب العقليّ. أمّا الاضطرابات الأخرى، فليست إلا أعراضًا؛ ذلك أنّه لم تعد العقول تعترف بوجود نظام عامّ، وقد عدّ الفرد نفسه حكمًا في كلّ شيء في الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين، وهو يزعم أنّه لا يخضع إلا

لنفسه. وهذا التمزّق في العقول هو الذي يطلق عليه كونت اسم حالة الفوضى العقليّة». إن حالة الفوضى العقلية هذه كانت نتيجة طبيعية للتحول الثقافي المعاش. فقد كان الدين يقدم تصورا شاملا تتوحد تحته كل العقول، ومع انهيار النظام الديني تلاشت تلك الوحدة النفسية والعقلية، ولم يعد يوجد مقياس موحد يشكل مجموعة قواعد عامة يخضع لها الناس في طريقة تفكيرهم، وتحديد أخلاقياتهم.ومع انعدام هذه الوحدة، فتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الفلسفية، وطغت النزعات الذاتية التي تشبعت بالروح الميتافيزيقية إلى جانب امتداد التفكير الديني .ولهذا، اعتقد كونت بأن مهمته ستكون مضاعفة، فمن جهة عليه أن يحارب النظام اللاهوتي والميتافيزيقي معا، ومن جهة أخرى عليه أن يضع البديل الوضعي «**العلمي**»، فنشأت عنده قناعة بأنّ مهمّته مهمّة إصلاحيّة أساسها إزالة هذا الاضطراب، وإعادة بناء نظام عام للتفكير»[1].

وهكذا، يتّضح لنا أنّ أوجست كونت بنى سوسيولوجيّته الوضعيّة على أنقاض الفكرَين: اللاهوتيّ والميتافيزيقيّ؛ ببناء عالم وضعيّ مادّيّ، أساسه العلم والمنطق والتجريب.

ثالثًا: إميل دوركايم.. الدين ظاهرة اجتماعيّة:

اهتمّ السوسيولوجيّ الفرنسيّ إميل دوركايم (E.Durkheim) بالجوانب الدينيّة منذ سنة 1897م، عندما انطلق، في كتابه (الانتحار)[2]، من نتيجة أساسيّة؛ وهي أنّ الانتحار ليست ظاهرة نفسيّة أو عضويّة، بل هي ظاهرة مجتمعيّة واقتصاديّة بامتياز، مرتبطة بتقسيم العمل في المجتمع الرأسماليّ الصناعيّ. وبالتالي، يتحدّد معدّل الانتحار؛ بحسب درجة اندماج الأفراد في

(1) أمزيان، محمد: منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة، ط1، فيرجينيا - الولايات المتّحدة الأمريكيّة، منشورات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1991م، ص44-45.

(2) Émile Durkheim: Le Suicide: Étude de sociologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige « (no 19), 1981, p. 463.

الجماعة، والعلاقة بينهما علاقة علّيّة أو سببيّة.

وفي هذا الكتاب بالذات، عالج قضيّة الانتحار في ضوء المعتقد الدينيّ، بعقد مقارنة بين الانتحار عند السكّان الكاثوليك، والانتحار عند السكّان البروتستانت. ومن هنا، كانت البداية الحقيقيّة لعلم اجتماع الأديان.

ومن جهة أخـرى، رفض دوركايم أيّ تفسير للظاهرة الدينيّة من الوجهات: الفرديّة، أو النفسيّة، أو اللاهوتيّة، أو الفلسفيّة، فاعتبرها ظاهرة اجتماعيّة، يمكن دراستها دراسة علميّة موضوعيّة، كما يبدو ذلك جليًّا في كتابه (الصور الأوّليّة للحياة الدينيّة) الذي ظهر سنة 1912م[1].

و«لا يربط دوركايم الدين بالتفاوت الاجتماعيّ أو السلطة، بل يدرس علاقته بطبيعة المؤسّسات المجتمعيّة. ويرتكز عمله على دراسة الطوطميّة التي يمارسها سكان أستراليا الأصليّون؛ باعتبارها تمثّل الأشكال الأوّليّة للدين. فالطوطم حيوان أو نبات يجسّد قيمة رمزيّة للجماعة ويحظى بالإجلال والاحترام؛ لأنّ له طابعًا مقدّسًا تتبلور حوله منظومة من الأنشطة الطقوسيّة المتنوّعة. ويعرّف دوركايم الدين عن طريق الفصل بين ما هو مقدّس من جهة، والمدنّس من جهة أخرى. ويتعامل الناس مع الأشياء والرموز المقدّسة بمعزل عن جوانب الحياة الروتينيّة اليوميّة التي تدخل في باب المدنّس. ويحظر في هذه الحالة أكل الطوطم من الحيوان أو النبات إلا في مناسبات احتفاليّة معيّنة. كما أنّ الناس يسبغون على الطوطم خصائص إلهيّة تميّزه عن أنواع الحيوان الأخرى التي يمكن اصطيادها أو المحاصيل الأخرى التي يمكن التقاطها واستهلاكها. أمّا سبب اعتبار الطوطم مقدّسًا؛ فيرجع إلى أنّه يمثّل رمزًا للجماعة نفسها، فهو يجسّد القيم المحوريّة في حياة الجماعة أو المجتمع. وليست مشاعر الإجلال والإكبار التي يحملها أفراد الجماعة إزاء الطوطم إلا تعبيرًا عن

(1) Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, 5e édition, 2003. p. 604.

احترامهم للقيم الاجتماعية الأساسيّة السائدة بينهم. إنّ موضوع العبادة في نظر دوركايم هو المجتمع نفسه الذي يسعى إلى أن يؤكّد ذاته بذاته، ويرسّخ شرعيّته وقيمه. من هنا، فإنّ الآلهة هي صورة للمجتمع، وليس المجتمع صورة للآلهة. ويشدّد دوركايم على أنّ الديانات لا تنحصر في المعتقدات فحسب، بل تتجاوزها لتشمل مجموعة من الأنشطة الطقوسيّة الاحتفاليّة الدوريّة التي يتجمّع فيها المؤمنون، ويلتقون سنويًّا. وفي هذه الاحتفالات الجمعيّة يتأكّد ويترسّخ الإحساس بالتضامن الاجتماعيّ»[1].

وبعد ذلك، قدَّم دوركايم تعريفًا للدين على أساس مجتمعيّ، لا على أساس لاهوتيّ أو عقديّ أو أُلوهيّ، حيث يقول: «الدين نسق موحّد من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدّسة؛ بمعنى أنّها أشياء متفرّدة ذات حرمة - معتقدات وممارسات تتوحّد في مجتمع أخلاقيّ واحد يسمّى دار العبادة، أفراده هم أتباع هذه الدار»[2].

ويعني هذا أنّ الدين مجموعة من المعتقدات والممارسات والاحتفالات الطقوسيّة الموحّدة، تعبّر عن صيرورة الانتقال من المدنّس إلى المقدّس، وتتّخذ هذه الأشياء المقدّسة طابع التحريم، وتمارس في أماكن العبادة، وتتميّز بالبعد الأخلاقيّ والقيميّ. وهنا، يتحدّث دوركايم عن المعبودات الطوطميّة أو الأصنام والتماثيل التي يخلقها الإنسان، ولكن لا يتحدّث عن الإله الواحد أو تعدّد الآلهة.

وعليه، فقد توصّل دوركايم إلى أنّ التديّن ظاهرة جماعيّة؛ لأنّ فكرة المقدّس موجودة في جميع العقائد والأديان. ومن ثمّ، فالمقدّس نتاج الحياة الجماعيّة. وبالتالي، فالدين هو المجتمع نفسه. ويعني هذا أنّ المجتمع هو الذي يولّد طبيعة التفكير الدينيّ لدى الفرد. ومن ثمّ، يترادف

(1) غدنز، أنتوني: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005م،ص580-581.

(2) م.ن، ص203.

الدين مع المجتمع. ومن ثمّ، تصبح الأشكال الدينيّة تعبيرًا عن الأشكال المجتمعيّة.

وقد اعتبر دوركايم «أنّ كلًّا من الدين والمقدّس سمة اجتماعيّة بالضرورة؛ أي أنّ المعتقدات والممارسات الفرديّة أمر يأتي في المرتبة الثانية، ومن ثمّ وضع فارقًا صارمًا بين الدين والسحر، حيث يمارس رجال الدين سلطاتهم على مجتمع ما، بينما للسحرة مريدوهم الباحثون عن حلول معيّنة لمشاكلهم ورغباتهم الشخصيّة. وعلى النقيض من السحر، فإنّ الدين- برأي دوركايم- يقوم على الواجب والطوعيّة بالضرورة. فالدين يفرض علينا قوّته التقليديّة؛ باعتباره سطوة المجتمع. ومن هنا، توصَّل دوركايم إلى طرحه القائل: إنّ الدين هو المجتمع يعبد ذاته»[1].

ويرى دوركايم أنّ المقدّس (الدينيّ) والمدنّس (الدنيويّ)، والمجتمع والفرد قسمان «لا رابط بينهما، على أنّ من الممكن التعالي بهما من خلال الطقوس. فالطقوس أفعال تحكمها قواعد مشبعة بالرمزيّة وبقوّة. ونحن من خلال هذه الطقوس نصل إلى تواصل حميم مع سطوة المقدّس»[2].

علاوة على ذلك، فالدين هو مجموعة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمقدّس، وتتميّز بطابعها الروحانيّ المجرّد. وفي هذا المجال، قدّم دوركايم دراسات إثنولوجيّة تخصّ قبائل بدائيّة في أستراليا، وقبائل الهنود الحمر في أمريكا. وهذا يعني أنّه أجرى أبحاثه على المجتمعات التقليديّة صغيرة الحجم. ومن ثمّ، استنتج ما هو مشترك في سلوكياتهم الدينيّة، متمثّلًا في المقدّس أو الطاقة العقديّة التي تسمّى بالمانا؛ فالمعبود والمقدّس -بنظره- هو المجتمع[3].

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص204.
(2) م.ن، ص204-205.
(3) انظر: أمزيان، منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة، م.س، ص62-63.

وعليه، فقد بيّن دوركايم أنّ الدين؛ بطقوسه واحتفالاته المقدّسة، تعبير عن الترابط المجتمعيّ، وتجسيد لتضامن المجتمع وتماسكه وتوازنه وانسجامه. والدليل على ذلك أنّ في مثل هذه التجمّعات «ينأى أفراد الجماعة بأنفسهم عن المشاغل اليوميّة في الحياة الاجتماعيّة، ويرتقون بأنفسهم إلى مرتبة عليا يشعرون معها بالتواصل مع قوى علويّة. وهذه القوى العلويّة المنسوبة إلى الطوطم وإلى الآلهة أو المؤثّرات السماويّة؛ إنّما هي، في واقع الأمر، تعبير عن غلبة الروح الجماعيّة على النزعة الفرديّة. ومن منظور دوركايم أنّ هذه الشعائر والاحتفالات تربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض. ولا يتمثّل ذلك في تجمّعات العبادة المنتظمة فحسب، بل يتجلّى في مراحل الانتقال والأزمات المتنوّعة التي تمرّ بها حياة الأفراد والجماعات؛ مثل: الميلاد؛ والزواج، والموت. ويعتقد دوركايم أنّ هذه الشعائر الطقوسيّة التي تمارسها جميع المجتمعات؛ إنّما تؤكّد التضامن الاجتماعيّ في الأوقات التي يجد فيها الناس أنفسهم مرغمين على التكيّف مع التغيّرات الأساسيّة في حياتهم. فالجنازات، على سبيل المثال، تمثّل تعبيرًا عن ديمومة الجماعة بعد رحيل الفرد، وهي بالتالي تعين المفجوعين من أهل البيت على التكيّف مع الظروف المتغيّرة. كما أنّ الحداد ليس تعبيرًا عفويًّا عن الحزن ممّن لا يمتّون بقرابة مباشرة للموتى، بل هو، في واقع الأمر، واجب تفرضه الجماعة. وفي الثقافات التقليديّة الصغيرة يتغلغل الدين في جميع جوانب الحياة. كما أنّ الاحتفالات الدينيّة تكون مجالًا لتوليد أفكار جديدة أو تكريس القيم القائمة. وليس الدين سلسلة من المشاعر والأنشطة؛ بل هو القالب الذي تتحرّك فيه أنماط التفكير لدى الأفراد في الثقافات التقليديّة؛ بما في ذلك المفاهيم المتّصلة بالمكان والزمان. حتّى أنّ مفهوم الزمان نفسه قد نشأ في هذه المجتمعات للدلالة على الفترة التي تنقضي بين احتفال شعائريّ وآخر»[1].

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص581.

وإذا كان الدين- حسب دوركايم- قد ظهر في المجتمعات التقليديّة، غير أنّه سيتوقّف مع المجتمعات الحديثة التي تؤمن بالعلم والمنطق والتجريب؛ أي ما يسمّى بمجتمعات المرحلة الوضعيّة. وبذلك، يعلن دوركايم نهاية الدين؛ كما أعلنها من قبل أوجست كونت، في قانون المراحل الثلاث!

وتبقى دعوة دوركايم إيديولوجيّة ليس إلا! فالمجتمع الإنسانيّ؛ سواء أكان قديمًا أم حديثًا، لا يمكن أن يعيش من دون دين؛ فهو الذي يحقّق توازن الإنسان العقليّ والنفسيّ والجسديّ، وتماسكه الاجتماعيّ والدنيويّ والأخرويّ. وفي هذا الصدد، يقول أنتوني غدنز في كتابه (علم الاجتماع): «وكان دوركايم يعتقد أنّ تأثير الدين سينحسر مع تطوّر المجتمعات الحديثة، وسيحلّ مكانه التفكير العلميّ، ويشترك دوركايم مع ماركس في الرأي بأنّ الدين التقليديّ؛ أي الإيمان بآلهة أو قوى علويّة، هو على وشك الاختفاء. ويقول دوركايم في إحدى عباراته المشهورة: «لقد ماتت الآلهة القديمة». غير أنّه يعترف أنّ الدين قد يستمرّ، وإنْ كان ذلك بأشكال بديلة أخرى. وما زالت المجتمعات الحديثة تعتمد على الممارسات الطقوسيّة؛ لتأكيد تماسكها الاجتماعيّ وقيمها الأساسيّة. ولم يتّخذ دوركايم موقفًا واضحًا من الأشكال البديلة المحتملة للعقائد التقليديّة، غير أنّه ألمح أكثر من مرّة إلى أنّ الشعائر البديلة ستدور حول القيم الإنسانيّة والسياسيّة؛ مثل: الحرّيّة، والمساواة، والتعاون الاجتماعيّ»[1].

ومن أهمّ الانتقادات الموجَّهة إلى دوركايم أنّه يعتبر الدين آليّة لتحقيق التضامن والتماسك المجتمعيّ. ويمكن أن يكون الدين كذلك وسيلة لاضطراب المجتمع واختلاله، وسببًا في اندلاع الحروب، وإثارة الفتن، كما يبدو ذلك جليًّا في واقعنا المعاصر! ويعني هذا أنّ دوركايم «شدّد على

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص581-582.

أهمّيّة القيم الدينيّة وما يرتبط بها من شعائر احتفاليّة في تعزيز التضامن والتماسك بين أفراد الجماعات البشريّة. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه المفاهيم التي طرحها دوركايم حول دور الدين هي ممّا يمكن استخدامه لدراسة دور الدين في إذكاء النزاعات والصراعات بين الجماعات. والدين، في هذه الحالة يؤدّي دورًا تضامنيًّا داخليًّا؛ مثلما يقوم بدور فاعل في تأليب جماعة ما ضدّ جماعة أخرى. وينبغي ألا نغفل عن أهمّيّة الأفكار والتصوّرات النظريّة التي طرحها دوركايم عن دور الممارسات الشعائريّة في حشد مشاعر الناس في جوانب الحياة النفسيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة، والسياسيّة، أو في الانتقال عبر ما يسمّى دورة الحياة في حالات الميلاد، والبلوغ، والزواج، والموت»[1].

وهكذا، يتّضح لنا أنّ إميل دوركايم لا يعترف بالدين العقديّ أو الأُلوهيّ؛ وإنّما يعتبره مجرّد انعكاس للمؤسّسة المجتمعيّة القائمة على التضامن والترابط والتوازن والانسجام والتماسك. وبالتالي، فالطقوس والاحتفالات العقديّة تعبير عن التحام المجتمع وترابطه لمواجهة الظروف المتغيّرة والطارئة. ولكنّ السؤال الأساس هو: كيف يمكن للمقدّس (الدين) أن يعكس ما هو مدنّس (المجتمع)؟!! وبالتالي، فالدين ليس تعبيرًا عن تضامن اجتماعيّ؛ بقدر ما هو رغبة عارمة لتحقيق التوازن النفسيّ، وتجاوز المجتمع المدنّس نحو عوالم غيبيّة؛ للارتباط بما هو روحانيّ وأُخروي قصد تحقيق السعادة والفضيلة والكمال. ومن ثمّ، فالدين لا علاقة له بالمجتمع، بل هو خرق له، وتعالٍ عنه، وتسامٍ إلى ما هو فوقيّ وعلويّ وروحانيّ.

رابعًا: كارل ماركس.. الدين أفيون الشعوب:

يعتبر كارل ماركس من أهمّ الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين أعطوا الأهمّيّة الكبرى لما هو مادّيّ واقتصاديّ في تغيير العالم؛ بدل تفسيره

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص585-586.

وفهمه وتأويله. ومن ثمّ، فالبنى الفوقيّة؛ من فكر، وأدب، وفنّ، ودين، وإعلام، وإيديولوجيا، ... تتحكّم فيها البنى السفلى أو التحتيّة؛ بمعنى أنّ الدين هو نتاج للصراع الطبقيّ، والتفاوت الاجتماعيّ، وهو مظهر من مظاهر الصراع حول السلطة. ومن هنا، فالدين عبارة عن إيديولوجيا، ووهم زائف، واستلاب للناس، وممارسة اغترابيّة، وعنف رمزيّ؛ ما دفع كارل ماركس إلى القول: «**إنّ الدين أفيون الشعوب**»؛ بمعنى أنّ الدين سلاح ذو حدين: يهدم ويبني في الوقت نفسه؛ أي: يمكن أن يكون الدين أداة للتطوّر والتقدّم والازدهار، ووسيلة لتحقيق التنمية المستدامة، وسلاح للتحرّر والتحرير، ومنهج إجرائيّ للوقوف في وجه الظلم والعبوديّة والاستبداد. ولكن يمكن أن يُوظَّف الدين توظيفًا سلبيًّا لاستغلال الإنسان، وتجهيله، وتغريبه. ومن ثمّ، يصبح أداة للسيطرة والاستعباد والاستغلال البشع. وبالتالي، يكون سببًا في شقاء الإنسان وبؤسه وتعاسته، ويكون مسؤولًا عن ضياعه واغترابه وتخديره. وقد قامت الكنيسة المسيحيّة، في العصور الوسطى، بدور سلبيّ في تبرير هذا الفهم للدين، فقد كانت أداة لابتزاز الناس واستلابهم واستغلالهم، والسيطرة على عقولهم، وسرقة أموالهم، ونهب ثرواتهم وممتلكاتهم. بل وقفت موقفًا سيّئًا من العلم والتقنيّة وحرّيّة التفكير.

وما زال الدين، إلى يومنا هذا، يمارس هذه الوظيفة نفسها، وخاصّة الدين الطرقيّ أو دين الزوايا أو الدين الذي يقدّمه فقهاء السلطان على مقاس الحاكم؛ ذلك الدين الذي يتحوّل إلى إيديولوجيا لتكريس التفاوت الطبقيّ من جهة، وتثبيت سلطة الفئة الحاكمة ومناصرتها على ما تقوم به من أفعال شرعيّة وغير شرعيّة!

ولقد تأثّر ماركس كثيرًا بأفكار الفيلسوف الألمانيّ فيورباخ الذي ثار على اللاهوت والفكر الدينيّ، واستمدّ منه مصطلح الاستلاب أو الاغتراب. وفي هذا، يقول أنتوني غدنز: «إنّ ماركس، على الرغم من الأثر الكبير الذي تركه في هذا الميدان، لم يدرس الدين بحدّ ذاته بصورة تفصيلية، بل استقى

أكثر أفكاره حول هذا الموضوع من كتابات عدد من الفلاسفة والمفكّرين في القرن التاسع عشر. وكان من هؤلاء لودفيغ فيورباخ (Feuerbach) الذي وضع كتابه الشهير المسمّى (جوهر المسيحيّة)[1]؛ وطُبع للمرّة الأولى عام 1841م. ويتكوّن الدين في نظر فيورباخ من أفكار وقيم أنتجها البشر لا يعرفون مصيرهم تمام المعرفة، فإنّه ينسبون إلى أنشطة الآلهة ما سبق لهم أن أنتجوه في مجتمعاتهم؛ من قيم ومعايير. من هنا، فإنّ قصّة الوصايا العشر التي أنزلها الله على موسى هي مجرّد نسخة أسطوريّة لأصول المبادىء الأخلاقيّة التي كانت في حياة اليهود القدماء، ثمّ المسيحيّين. ويضيف فيورباخ أنّه طالما ظلّ البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينيّة التي ابتدعوها، فإنّهم سيظلّون أسرى لقوى التاريخ التي لا يستطيعون التحكّم فيها. ويستخدم فيورباخ مصطلح الاستلاب أو الاغتراب للدلالة على خلق آلهة أو قوى إلهيّة متميّزة عن البشر؛ ذلك أنّ القيم والأفكار الإنسانيّة تعزى في هذه الحالة إلى كائنات غريبة ومستقلّة. وقد ترك التغرّب في الماضي آثارًا سلبيّة، غير أنّ فهم الناس للدين؛ باعتباره اغترابًا أو استلابًا من شأنه أن يفتح أبواب الأمل في المستقبل. وحالما يتبيّن البشر أنّ القيم التي يرجعونها إلى الدين إنّما هي إرجاؤها إلى الحياة الأخرى. ويمكن البشر آنذاك أن يكتسبوا القوى التي ينسبها المسيحيّون إلى الله. فالمحبّة والخير والقدرة على التحكّم في حياتنا موجودة، كما يرى فيورباخ في المؤسّسات الاجتماعيّة، وقد تؤتي ثمارها حالما ندرك ونتفهّم طبيعتها الحقيقيّة»[2].

ويعدّ الدين عند ماركس وسيلة للاستغلال والاستعباد، وأداة لنهب حقوق الأفراد واغتصابها، وآليّة للتخدير والتكليس والاستلاب، على الرغم من أهمّيّة الدين في زرع الأمل في نفوس الناس؛ دنيويًّا وأخرويًّا، غير أنّ الآخرين يستخدمونه للحفاظ على مصالحهم غير المشروعة، والتمتّع

(1) Feuerbach Ludwig: The essence of Christianity, Harper and Row, New York, Firest pub.18411957/.

(2) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص579.

بالمنافع الطبقيّة، والاستحواذ على السلطة.

وهكذا، يتّفق ماركس «مع الفكرة القائلة: إنّ الدين يمثّل حالة من الاغتراب الإنسانيّ. ويشيع الاعتقاد -في أغلب الأحيان- أنّ ماركس كان يطالب بنبذ الدين واستئصاله، غير أنّ مثل هذا الاعتقاد يجانب الصواب. فالدين، في نظره هو بمثابة القلب في عالم لا قلب له، وهو الملاذ من قسوة الواقع اليوميّ. ويرى ماركس أنّ الدين بشكله التقليديّ سوف يختفي، بل لا بدّ من أن يختفي؛ نظرًا إلى أنّ القيم الإيجابيّة التي يمثّلها الدين قد تكون نموذجًا هاديًا لتحسين الأوضاع البشريّة على هذه الأرض، وليس لأنّ هذه المثل والقيم العليا مغلوطة بحدّ ذاتها. وعلينا، في نظر ماركس، ألا نخشى الآلهة التي صنعناها بأنفسنا، وألا نضفي عليها المثل والقيم العليا التي يمكن البشر أنفسهم أن يحقّقوها. وأعلن ماركس في إحدى عباراته الشهيرة أنّ الدين هو «أفيون الشعوب». فالدين يرجىء السعادة والجزاء إلى الحياة الأخرى، ويدعو الناس إلى القناعة والرضا بأوضاعهم في هذه الحياة. ويؤدي ذلك إلى صرف الانتباه عن المظالم ووجوه التفاوت واللامساواة في العالم، وإلهاء الناس بما يمكن أن يكون من نصيبهم في عالم الآخرة. وينطوي الدين، على ما يرى ماركس، على عنصر إيديولوجيّ قويّ: إذ إنّ المعتقدات والقيم الدينيّة تستخدم، في أكثر الأحيان، لتبرير جوانب اللامساواة في مجالات الثروة والسلطة. إنّ عبارة مثل «الضعفاء سيرثون الأرض»، على سبيل المثال، تحمل معنى الخنوع، وعدم التصدّي للقمع»[1].

وبناءً على ما سبق، لم «يجانب ماركس الصواب في اعتقاده بأنّ للدين بعدًا إديولوجيًّا يخدم مصالح الفئات الحاكمة، ويبرّر سلوكها على حساب الآخرين؛ ويحفل التاريخ بمئات من الشواهد الصارخة على

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص579-580.

ذلك. ولنأخذ، على سبيل المثال، أثر المسيحيّة في الحملات الاستعماريّة الأوروبيّة لإخضاع الثقافات والحضارات الأخرى والسيطرة عليهما. وربّما كان المبشّرون صادقين في محاولاتهم لاجتذاب الوثنيين، واستمالتهم إلى المسيحية، غير أنّ أنشطتهم قد آلت إلى تدمير الثقافات والحضارات التقليديّة، وفرض هيمنة الرجل الأبيض عليها. كما أنّ المذاهب والطوائف المسيحيّة، بشتّى أنواعها، كانت تتساهل، بل تصادق على تجارة العبيد في الولايات المتّحدة وأماكن أخرى في العالم حتّى نهاية القرن التاسع عشر، بل إنّ بعض المذاهب كانت تبرّر العبوديّة اعتمادًا على قوانين إلهيّة، حتّى إنّ العبيد المتمرّدين كانوا يُتّهمون بأنّهم، في عصيانهم لأسيادهم، يرتكبون معصية بحقّ الله»[1].

وعليه، يعدّ كارل ماركس من الفلاسفة وعلماء الاجتماع السبّاقين إلى كشف القناع عن الدين الزائف، كما كانت تمارسه الكنيسة الإقطاعيّة في العصور الوسطى، وقد ارتبط الدين بالإيديولوجيا والاستلاب والاغتراب والوهم والوعي الزائف.

خامسًا: ماكس فيبر.. علاقة الرأسماليّة بالبرتستانتيّة:

يعتبر ماكس فيبر من السبّاقين إلى تأسيس سوسيولوجيا الأديان، فقد ركّز على الترابط بين الدين والتغيّر الاجتماعيّ؛ بدراسة البروتستانتيّة، والكاثوليكيّة، واليهوديّة، والكونفوشيوسيّة، والفارسيّة، والهندوسيّة، والطاويّة، والإسلام. «كما أنّ فيبر يعارض الموقف الذي اتّخذه ماركس؛ إذ يرى أنّ الدين لا يمثّل بالضرورة قوّة محافظة، بل إنّ بعض الحركات والتوجّهات الدينيّة التي تستلهم جانبًا من تعاليم الدين قد أحدثت تحوّلات اجتماعيّة مثيرة في المجتمعات الغربيّة. فقد كانت البروتستانتيّة، ولا سيّما الاتّجاه التطهّري؛ البيوريتانيّ منها، المنبع الأساسيّ للنظرة الرأسماليّة في

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص585.

المجتمعات الغربيّة الحديثة، وكان أوائل المبادرين بالمشروعات التجارية من أتباع الزعيم البروتستانتي كالفن. وكانوا في اندفاعهم لتحقيق النجاح الذي أسهم في انطلاق التنميّة الاقتصاديّة الغربيّة، يصدرون عن رغبة في خدمة الله. وكان النجاح المادّيّ الماليّ بالنسبة إليهم علامة من علامات العناية الإلهيّة»[1].

ويرى فيبر أنّ الدين البروتستانتي؛ باعتباره بنية فوقيّة، هو الذي ساهم في ظهور النظام الرأسماليّ في أوروبا الغربيّة؛ لأنّ البروتستانتيّة، ولا سيّما مذهب كالفين (Calvin)، تدعو إلى العمل والمبادرة والتنافس والاكتساب المثمر، وتنمية الرأسمال، والإقبال على الحياة بكلّ مباهجها ومتعها، وجمع الثروات لتحقيق الغنى، وفق دوافع سيكولوجيّة ومبادىء أخلاقيّة؛ مثل: الحرص، والشحّ، والاستثمار، والاقتصاد، والادّخـار، وحبّ العمل، ... إنّ من لا يعمل لنْ يأكل؛ كما قال القدّيس بولوس. في حين، تبعد الكاثوليكيّة الإنسان عن الدنيا، وتحثّه على الزهد والرهبانيّة والاعتكاف الدينيّ، بعيدًا عن مشاغل الحياة ومشاكلها المادّيّة[2]. ومن هنا، فقد كان الإصلاح الدينيّ الذي قاده مارتن لوثر من العوامل الرئيسة التي شجّعت على نموّ العقليّة الليبراليّة الرأسماليّة، وتبلور البيروقراطيّة العقلانيّة على المستوى الاقتصاديّ، ويتّضح هذا جليًّا في كتابه (الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة)[3].

أمّا في ما يخصّ الديانات الشرقيّة، وخاصّة الإسلام، فقد اعتبرها ديانات لا عقلانيّة، تسودها أفكار خرافيّة وسحريّة معادية للعقل واللوغوس والمنطق. ولذلك، لم تتطوّر الأوضاع الاقتصاديّة في البلدان التي تنتشر فيها

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص582.

(2) انظر: فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمد علي مقلّد؛ جورج أبي صالح، ط1، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، 1990م، ص142-147.

(3) Max Weber : L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904 -1905), traduction par Jacques Chavy, Plon, 1964 ; nouvelles traductions par Isabelle Kalinowski, Flammarion 2000; Jean-Pierre Grossein, Gallimard 2003.

هذه الديانات؛ نظرًا لافتقادها -كما يزعم فيبر- إلى العقلانيّة في التخطيط والتدبير والتنظيم والتفكير.

«واعتبر فيبر دراسته لأديان العالم مشروعًا واحدًا متكاملًا. كما أنّ مناقشته لآثار البروتستانتيّة في التنمية في الغرب كانت تمثّل جانبًا واحدًا من محاولاته فهم آثار الدين في الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في سياقات ثقافيّة متنوّعة. وخلص فيبر من تحليله للأديان الشرقيّة إلى القول: إنّها كانت تنطوي على حواجز عالية تحول دون تنمية الرأسماليّة الصناعيّة التي شهدها الغرب. ولا يعني ذلك أنّ الحضارات غير الغربيّة كانت متخلّفة بأيّ وجه من الوجوه، بل يعني ببساطة أنّها تحمل منظومات من القيم تختلف عن تلك التي كانت سائدة في أوروبا. ويشير فيبر إلى أنّ الحضارات التقليديّة في الصين والهند شهدت، في مراحل معيّنة من تاريخها، مستويات عالية من النموّ في مجالات التجارة والتصنيع وانتشار المراكز الحضاريّة، غير أنّها لم تسفر عن إحداث أنماط من التغيّر الاجتماعيّ الجذريّ الذي نشأت في أحضانه الرأسماليّة الصناعيّة في الغرب. لقد عملت الديانات الآسيويّة الشرقيّة على إبطاء عجلة التغيير. ويرى فيبر أنّ الهندوسيّة، على سبيل المثال، تمثّل دين العالم الآخر؛ أي: أنّ القيم العليا فيها تؤكّد على ضرورة الهروب من متاعب العالم المادّيّ، والتحليق إلى مستويات عالية من الوجود الروحيّ. كما أنّ المشاعر والدوافع الهندوسيّة لا تركّز على ضرورة تشكيل العالم المادّيّ أو السيطرة عليه، بل تعتبر الواقع المادّيّ حجابًا يستر الهموم الحقيقيّة التي ينبغي للبشريّة أن تتوجّه إليها. وبالمثل دعت الكونفوشيوسيّة -أيضًا- إلى العزوف عن التنمية الاقتصاديّة؛ كما يفهمها الغرب، وشدّدت على ضرورة الانسجام مع العالم، لا إلى السعي النشط للسيطرة عليه. وعلى الرغم من أنّ الصين كانت تمثّل لعهود طويلة الحضارة الأقوى والأغنى ثقافة في العالم،

غير أنّ القيم الدينيّة المهيمنة فيها كانت بمثابة الكابح الذي يلجم الالتزام القويّ بالنماء الاقتصاديّ؛ بوصفه هدفا بحدّ ذاته»[1].

علاوة على ذلك، يرى فيبر «في بعض التيّارات داخل المسيحيّة، دينًا خلاصيًّا يتضمّن الاعتقاد بأنّ بوسع البشر أنْ يحقّقوا الخلاص، وينقذوا أنفسهم؛ بانتهاج بعض المبادىء الدينيّة الأخلاقيّة. ومن الأهمّيّة بمكان في هذا السياق اعتقاد من يؤمنون بهذه التعاليم أنّ العناية الإلهيّة ستنقذهم من الخطيئة الأصليّة. وتتولّد عن هذا الاعتقاد درجات عالية من التوتّر النفسيّ والزخم الشعوريّ الذي تفتقر إليه الديانات الشرقيّة، والديانات الخلاصيّة؛ كما يرى فيبر، تنطوي على جانب ثوريّ يدعو إلى التمرّد على الأوضاع الراهنة، ويطالب بتغييرها؛ بينما تنمّي الديانات الشرقيّة لدى أتباعها موقفًا سلبيًّا يميل إلى تقبّل النظام الجديد»[2].

بيد أنّ هذه النظرة الفيبيريّة قاصرة وغير موضوعيّة؛ لأنّ التنمية مرتبطة بسياسة الدولة الحاكمة، ومدى رغبتها في التحديث والتطوير والإقلاع الاقتصاديّ، وليس لها علاقة بالدين. والدليل على ذلك: أنّ الدول الآسيويّة التي لا تعرف المسيحيّة أو التي تؤمن بالبوذيّة أو الهندوسيّة أو الكونفوشيوسيّة أو الطاويّة قد حقّقت مستوىً اقتصاديًّا متفوّقًا على الدول الغربيّة نفسها التي شهدت الثورة الصناعيّة والتقنيّة المذهلة في القرنين التاسع عشر والعشرين. واليوم، تحقّق الصين نموًّا اقتصاديًّا لم تحقّقه أوروبا أو الولايات المتّحدة الأمريكيّة التي بدأت تعاني عجزًا اقتصاديًّا كبيرًا. وقد أصبحت الهند -أيضًا- من الدول الصناعيّة المتقدّمة، وخاصّة في مجال الرقميّات والصناعة الإعلاميّة والسينمائيّة. وهذا كلّه خلاف مدّعى فيبر!

(1) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص583.
(2) م.ن، ص.ن.

أمّا في ما يخصّ الإسلام، فقد «قال فيبر: إنّ دعوة النبي التي اكتسبت أهمّيّة اجتماعيّة خاصّة، بعد أن أقبل عليها شيوخ القبائل البدويّة، فعدّلوها في ضوء نمط معيشتهم ومصالحهم الاقتصاديّة. بذلك اعتبر فيبر أنّ القيم والمعتقدات الإسلاميّة جاءت متناسقة مع الحاجات المادّيّة للطبقة المحاربة. وبكلام أدقّ، اعتبر فيبر أنّ الإسلام زاوج بين القيم التجاريّة والقيم الفروسيّة البدويّة والقيم الصوفيّة المعبّرة عن عواطف الجماهير وحاجاتها. ونتيجة لهذه المزاوجات الثلاثة، وجّهت الطبقة المحاربة الإسلام باتّجاه الجهاد والأخلاقيّة العسكريّة، ووجّهته الطبقة التجاريّة في المدن باتّجاه التشريع والتعاقد في مختلف أوجه الحياة اليوميّة، ووجّهته الجماهير المستضعَفَة بالاتّجاه الصوفي والهرب الضبابيّ. وقد ساهمت هذه القيم التقليديّة باستمرار نزعة الولاء القبليّ الأبويّ لشخص السلطان، وليس للمؤسّسات والسلطة الإسلاميّة الجديدة؛ أي ما أسماه فيبر مصطلح الولاء والطاعة للسلطان /الحاكم الذي يحصر القرارات بشخصه؛ مدعيًا أنّه ظلّ الله على الأرض، الأمر الذي يتعارض مع القيم العقلانيّة والقوانين المدنيّة. بكلام آخر، رأى فيبر تعارضًا بين الإسلام وروح الرأسماليّة ونشوء المؤسّسات؛ بسبب تأثّره بالقيم البدويّة، ونشوء تحالف بين السلطان وعلماء الدين»[1].

ويرى محمد عابد الجابري أنّ نظرة ماكس فيبر نظرة متهافتة من نواح عدّة، حيث يقول: «إنّ ادّعاءه الخاصّ بكون المسيحيّة؛ بما فيها من بروتستانتيّة وكالفينيّة، أكثر عقلانيّة من الإسلام؛ ادّعاء لا أساس له. فالإسلام بشهادة كثير من المستشرقين أكثر عقلانيّة من المسيحيّة؛ بمختلف مذاهبها. وهذا ما أكّده الأستاذ ماكسيم رودنسون (Maxim Rodinson) في كتابه القيّم (الإسلام والرأسمالية) الذي أثبت فيه أنّ الدين الإسلاميّ؛

(1) بركات، حليم: المجتمع العربيّ في القرن العشرين: بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2000م، ص426-427.

سواء كعقيدة أو تطبيق، لم يكنْ المانع من قيام الرأسماليّة في البلاد الإسلاميّة، ولذلك فإنّ أسباب قيام الرأسماليّة في أوروبا، وعدم قيامها في البلاد العربيّة الإسلاميّة، ظاهرة يجب أن يبحث عن عواملها في مقتضيات الوضع الاجتماعيّ العامّ، تلك المقتضيات التي تلحّ عليها الماركسيّة إلحاحًا خاصًّا»[1].

ويضيف الجابري: «وأمّا القول بأنّ البروتستانتيّة وأخلاقها هي التي كانت العامل في قيام الرأسماليّة في أوروبا الغربيّة، فهذا افتراض قابل للمناقشة إلى حدّ كبير. يمكن مثلًا أن نتساءل: هل كانت الرأسماليّة نتيجة للبرتستانتيّة؛ كما ادّعى فيبر، أم أنّ البروتستانتيّة نفسها هي نتيجة تحوّلات اجتماعيّة واقتصاديّة كانت هي بداية الرأسماليّة؟ وبعبارة أخرى: هل كانت الرأسماليّة نتيجة للبروتستانتيّة، أم سببًا لها، أم حدثًا مساوقًا لها ترجع أسبابه إلى عوامل أخرى؟ لقد لاحظ إنجلز في مقدّمة الطبعة الإنجليزيّة لكتابه (الاشتراكيّة الطوباويّة والاشتراكيّة العلميّة) المؤرّخة بعام 1892م، لا حظ أنّ العقيدة الكالفينيّة كانت تستجيب لحاجيّات البورجوازيّة الأكثر تقدّمًا آنئذ. وما نظريّتها في القضاء والقدر إلا تعبير دينيّ للحقيقة الواقعيّة التالية؛ وهي أنّه في عالم المنافسة التجاريّة، يتوقّف نجاح الإنسان أو إخفاقه، لا على حذقه وفطنته، بل على الظروف المستقلّة التي تخضع لمراقبته. فالعقيدة الكالفينيّة بهذا الاعتبار ليست عاملًا في قيام الرأسماليّة، بل هي نفسها، من نتاج الظروف الموضوعيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ظروف نشأة الرأسماليّة ذاتها»[2].

وبناءً على ما سبق، يتّضح لنا أنّ ماكس فيبر درس مجموعة من العقائد والأديان؛ مثل: المسيحيّة في كتابه (الأخلاق البروتستانتيّة وروح

(1) الجابري، محمد عابد: من دروس الفلسفة والفكر الإسلاميّ، ط1، الدار البيضاء، دار النشر المغربيّة، 2010م، ص157.
(2) م.ن، ص.ن.

الرأسماليّة)، واليهودية في كتابه (اليهوديّة القديمة)[1]، والهندوسيّة والبوذيّة في كتابه (الهندوسيّة والبوذيّة)[2]، والكونفشيوسيّة والطاويّة في كتابه (الكونفشيوسيّة والطاويّة)[3]... وبهذا، يكون ماكس فيبر قد أسّس- فعلًا- سوسيولوجيا الأديان؛ نظريّةً وتطبيقًا.

وقد كان فيبر على حقّ «عندما اعتبر أنّ لبعض النماذج والتيّارات الدينيّة آثارًا ثوريّة في النظر إلى النظم الاجتماعيّة القائمة. إذ كانت بعض العقائد الدينيّة بمنزلة المحرّك الرئيسيّ للعديد من الحركات الاجتماعيّة الرامية إلى الإطاحة بأنظمة الحكم الجائرة؛ كما حدث في حركات الحقوق المدنيّة التي تزعّمها مارتن لوثر كنغ في الولايات المتّحدة في الستينيّات، والثورة الإسلاميّة في إيران في الثمانينات من القرن الماضي»[4].

وعليه، ترتكز سوسيولوجيا الأديان[5] عند ماكس فيبر على ثلاثة تصوّرات جوهريّة؛ هي:

1. أثر الأفكار الدينيّة في الأنشطة الاقتصاديّة.
2. العلاقات الموجودة بين التراتبيّة الاجتماعيّة والأفكار الدينيّة
3. الخصائص المميِّزة للحضارة الغربيّة.

كما أنّ الهدف الأساس من دراساته هو معرفة التطوّر الذي أصاب الثقافة الغربيّة والشرقيّة. وقد توصَّل فيبر إلى أنّ الأفكار المسيحيّة كان لها تأثير إيجابيّ في تطوّر الاقتصاد الرأسماليّ في أوروبا الغربيّة

(1) Max weber : Le Judaïsme antique (1917- 1918), traduction par Freddy Raphaël, Plon, 1970.

(2) Max weber : Hindouisme et Bouddhisme (1916), traduction par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Flammarion, 2003.

(3) Max weber : Confucianisme et Taoïsme (1916), traduction par Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 2000.

(4) غدنز، علم الاجتماع، م.س، ص585.

(5) Max weber : Sociologie des religions (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

والولايات المتّحدة الأمريكية. لكنْ ليست العوامل الروحيّة والدينيّة هي الأسباب الوحيدة في تطوّر الاقتصاد، بل ثمّة عوامل أخرى؛ مثل: العقلانيّة، والبحث العلميّ، وتقدّم الرياضيّات، وتقدّم التعليم الجامعيّ، وتمثّل الشرعيّة السياسيّة والقانونيّة والحقوقيّة، والأخذ بروح المقاولة أو المؤسّسة. والهدف من هذا كلّه هو فهم الحضارة الغربيّة الليبراليّة، ورصد سحر عالمها.

سادسًا: مارسيل موس.. الصلاة ظاهرة اجتماعيّة:

يعتبر مارسيل موس (1872-1950) [1](Marcel Mauss) المؤسّس الحقيقيّ للأنتروبولوجيا الفرنسيّة. وقد كان مسؤولًا عن قسم السوسيولوجيا الدينيّة. تأثّر موس (Mauss) بإميل دوركايم في دراسة الظواهر الدينيّة؛ بالاعتماد على المقترب السوسيولوجي في «دراسة لم يكملها خصّصها لدراسة ظاهرة الصلاة، وقد عمد إلى الدراسة الوراثيّة أو التطوّريّة التي تقوم على تتبّع الظاهرة في تسلسلها التاريخيّ؛ وذلك كطريق وحيد للوقوف على حقيقتها وأصولها وكيفيّة تطوّرها»[2].

وهذا يعني أنّ الصلاة لها أهمّيّة كبرى في الحياة الدينيّة للإنسان، فهي التي تقرّبه من الله. وهي كذلك وسيلة وواسطة للتعبير عن مشاعر الإنسان تجاه المعبود. ومن هنا، فالصلاة عبارة عن خطاب لغويّ يعبّر عن أفكار الإنسان ومعتقداته ومشاعره، وهي فعل وسلوك طقوسيّ لغويّ بامتياز. كما أنّ الصلاة ممارسة سرديّة كلاميّة مليئة بالدلالات والمعاني الرمزيّة؛ مثل الأسطورة. وبالتالي، فالصلاة هي علامة أسطوريّة ورمزيّة وسيميائيّة تحمل دلالات عقديّة ودينيّة عزيرة. والصلاة كذلك جزء من العبادة، على

(1) Marcel Mauss (1909), «La prière. « Texte extrait de La prière. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1909, pp. 3 à 175.

(2) أمزيان، منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة، م.س، ص88.

أسس أنّ الصلاة عبارة عن أقوال وأفعال وحركات سلوكيّة دينيّة وروحيّة، مرتبطة بعوالم فوق طبيعيّة؛ إمّا ذهنيّة وعقليّة، وإمّا انفعاليّة وجدانيّة، وإمّا حسّيّة جسديّة. وتتّخذ الصلاة طابعًا فرديًّا من جهة، أو طابعًا جماعيًّا من جهة أخرى.

وعليه، فالصلاة بمثابة طريق روحانيّ يوصل إلى الله، وانتقال من المدنّس (العالم الدنيويّ) إلى المقدّس (العالم الأخرويّ)، عبر ترتيل الآيات الدينيّة، أو ممارسة مجموعة من الطقوس الاحتفاليّة للتقرّب من المعبود. وتخضع الصلاة لمجموعة من القواعد الدينيّة حسب كلّ ديانة على حدة. وتتطلّب نوعًا من التركيز الذهنيّ والروحانيّ والشعوريّ. لذا، فهدف مارسيل مورس هو تتبّع تطوّر الصلاة تاريخيًّا، واستعراض مختلف التصوّرات والنظريّات في الصلاة، وربطها بالتغيّرات المجتمعيّة، ضمن مقترب سوسيولوجيّ. ومن ثمّ، تعدّ الصلاة عند موس ظاهرة اجتماعيّة على غرار ما ذهب إليه إميل دوركايم، وليست ظاهرة روحانيّة فرديّة، وتتّخذ بعدًا اجتماعيًّا من خلال مضامينها وأشكالها. فثمّة ما هو مشترك بين الجميع من حيث المعتقدات والأقوال والحركات والممارسات الطقوسيّة. وهذا يعني أنّ الصلاة نتاج المجتمع والعلاقات الاجتماعيّة القائمة بين الناس. علاوة على ذلك، تتّخذ الصلاة طابعًا اجتماعيًّا. ومن ثمّ، فهي عبارة عن تقليد جماعيّ ومجتمعيّ، تحقّق التضامن والاستقرار والتوازن المجتمعيّ.كما أنّها بمثابة تعاقد مجتمعيّ، أو عبارة عن أوامر تنفَّذ من جيل إلى آخر، والدليل على ذلك أنّ الآباء يطالبون أبناءهم بتطبيق تلك الأوامر وتنفيذها.

وعليه، فالصلاة عند مارسيل موس ظاهرة اجتماعيّة وجماعيّة، وهي نتاج العلاقات المجتمعيّة المعقّدة والمركّبة.

سابعًا: روبرت بيلا.. الدين المدنيّ:

يرى روبرت بيلا (Robert N. Bellah)[1] أنّ التقديس قد يتجاوز ما هو غيبيّ وروحانيّ وعقديّ؛ ليتّخذ طابعًا مدنيًّا، كما في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فتنصيب الرئيس، بطقوسه الاحتفاليّة، ومراسيمه الزاهية، نوع من التقديس غير الضمنيّ. كما أنّ الإشادة بضحايا الحروب والزعماء هو نوع من التبجيل والتقديس والتعظيم المُبالغ فيه. ويتجلّى هذا واضحًا في الدول المستبدّة والدكتاتوريّة، حيث يتحوّل الرئيس إلى أيقون للعبادة والتقديس والتبرّك؛ ولو باستخدام القوّة، وتجويع الشعب وتركيعه وإذلاله. وهذا يعني أنّ المقدّس قد يتجاوز ما هو دينيّ إلى ما هو مدنيّ. ومن هنا، يمكن الحديث عن الدين المدنيّ. وفي هذا يقول جون سكوت (Skott): «سعى روبرت بيلا (Robert N. Bellah) وراء هذه الفكرة (المقدّس) في كتابه حول ما أسماه (الدين المدنيّ) في أمريكا. حيث هو مجموعة من المعتقدات والممارسات والقيم مكرّسة في المجتمع الأمريكيّ، من دون اعتماد على الدولة أو المؤسّسة الدينيّة. فالطقوس السياسيّة لهذا الدين المدنيّ، من قبيل: مراسم تنصيب الرئيس، وتكريم مَنْ ضحّى بروحه، والاحتفاء بالمنتصرين، تشمل ما يشبه الابتهال والتوسّل إلى رموز وأساطير مقدّسة؛ بما تمثّله من قيم مشتركة. وعلى العكس من دوركايم، يؤكّد بيلا وغيره من علماء الاجتماع المعاصرين إمكانيّة أن تكون تلك الطقوس محركًا للعصيان الاجتماعيّ؛ تمامًا كما هي محرّك نحو التماسك الاجتماعيّ. فالطقوس والأساطير والرموز المقدّسة ليست بالمعطاة فحسب، بل من الممكن أن يتمّ التلاعب بها؛ طلبًا لتحقيق أجندة سياسيّة معيّنة، من قبيل: تمجيد الديكتاتور، أو شنّ حملة لأجل الحقوق المدنيّة. وقد كانت لها أهمّيّتها في الثقافة السياسيّة للاتّحاد السوفياتيّ السابق وغيره من الأنظمة السياسيّة التي لم تكنْ تعترف - رسميًّا - بالدين»[2].

(1) Robert N. Bellah :(Civil Religion in America), An article reprinted by permission from the Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Winter 1967.

(2) سكوت، جون: علم الاجتماع، المفاهيم الأساسيّة، ط2، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2013م، ص205.

ومن هنا، فالدين نوعان: دين أُلوهيّ واعتقاديّ وطقوسيّ، ودين مدنيّ يتعلّق بنظام سياسيّ وحضاريّ معيّن.

ثامنًا: طلال أسد.. سلطة الدين:

يعتبر طلال أسد (1932) (Talal Asad) من أهمّ الباحثين الأنتروبولوجيّين النمساويّين الذين يحملون جنسيّات متعدّدة. وهو من أهمّ المنتقدين للحضارة الغربيّة في إطار نظريّة ما بعد الاستعمار، إلى جانب إدوارد سعيد، وآخرين. وقد كرّس دراساته لمناقشة قضايا دينيّة وثقافيّة تتعلّق بالإسلام والمسيحيّة. وتأثّر كثيرًا بأفكار فريدريك نيتشه، وميشيل فوكو[1]. ومن أهمّ مؤلّفاته (أصول الدين: أسباب القوّة وانضباطها في الإسلام والمسيحيّة).

يرى طلال أسد صعوبة في تعريف الدين، على غرار ماكس فيبر الذي أعلن أنّه لن يعرّف الدين؛ إلا حين انتهائه من كتابه الذي خصّه للعلاقة القائمة بين البرتستانتيّة والرأسماليّة. وفي آخر المطاف، لم يقدّم فيبر أيّ تعريف للدين. ومن ثمّ، يستمدّ طلال أسد مفهوم السلطة من مشيل فوكو؛ ليعلن أنّ الدين مكوّن أساس لتثبيت السلطة وتقويتها. كما أنّ الدين يمارس سلطته وسيطرته على باقي التجمّعات الدينيّة الأخرى. ومن ثمّ، فهذه السلطة الدينيّة هي التي تضفي الشرعيّة على الزائف والباطل والكاذب، وتمارس الإقصاء والانتقاء، وتمارس قوّتها في منع الشعائر المضادّة لها. وفي هذا، يقول جون سكوت: «على وتيرة موقف فيبر اللاماهوي نفسها، يرفض طلال أسد تعريفات الدين التي تتعامل معه على أنّه ثابت في كلّ الثقافات والفترات التاريخيّة. وهو يستند إلى ميشيل فوكو في رؤيته أنّ الدين مكوّن رئيسيّ في الصياغات الاستطراديّة للسلطة: فهو مكوّن اجتماعيّ يفيد في إضفاء الشرعيّة على الفوارق بين المزاعم الصادقة وتلك الزائفة. كالفوارق

(1) Talal Asad : Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. The Johns Hopkins University Press, 1993

بين الدين الحقيقيّ والفرق الدينيّة الزائفة، وبين المعجزات والحيل، وبين المسيحيّة الحقّة وتلك الاسميّة. واهتمّت الأمم بتلك الفوارق بغرض تحديد مدى الحقوق التي تمنحها انتقائيًّا إلى مختلف التجمّعات الدينيّة الواقعة تحت سيطرتها. فنجد أنّ الهيئة الدينيّة داخل السجون البريطانيّة تعتبر أنّ طوائف الساينتولوجيّ، وأمّة الإسلام، والرساتافارينيّة، أديان لا يمكن السماح بها. وبالتالي، لا يحقّ للمسجونين ممارسة تلك المعتقدات. أمّا في ألمانيا، فالأديان المعترف بها تتمتّع بمميّزات قانونيّة؛ وهو ما لا تتمتّع به شهود يهوه ولا الساينتولوجي. ويمكن تفسير هذه المقاربة الألمانيّة، من خلال الماضي النازي، حيث يحوي الدستور مجموعة من الأحكام التي صِيغت بغرض منع الحركات الفاشيّة من تخريب المؤسّسات الديمقراطيّة»[1].

وهكذا، يُلبس طلال أسد الدين ثوب السلطة والقوّة في ممارسة سيطرته على جميع الهيئات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وإنْ كانت تلك السلطة باسم الوهم والزيف والانتقاء والإقصاء وتغريب الآخرين.

خاتمة:

يمكن أن نميّز بين الدين الإسلاميّ؛ باعتباره عقيدة وشريعة ربّانية مثاليّة، لا تشوبه شائبة، وبعيد عن المقايسات البشريّة الدنيويّة أو التصوّرات الإيديولوجيّة. وبالتالي، فهو متعالٍ عن الإنسان، والزمان، والمكان.؛ بحيث له الاحترام والتبجيل والقدسيّة الخاصّة، وبين دين آخر؛ هو الدين الدنيويّ والمجتمعيّ الذي تخلقه جماعات معيّنة من الأفراد، في سياقات معيّنة. وقد يكون هذا الدين كذلك مجرّد تأويل وتفسير للدين السماويّ الأوّل، وفهم بشريّ ومجتمعيّ له، وفق تصوّرات مجتمعية معيّنة. وهذا كلّه يعني أنّ المجتمع قد يخلق دينه الخاصّ للتعبير عن الخوف والعجز والهروب بالمفهوم الاجتماعيّ. ويُقصد بالخوف أنّ هناك نوعًا من الخوف الجمعيّ

(1) سكوت، علم الاجتماع، المفاهيم الأساسيّة، م.س، ص206.

واللاشعوريّ من الطبيعة، وأيضًا من سلطة الدولة وقهرها وجورها وعسفها، وكذلك من مثبّطات الواقع ومشاكله وصعوباته ووضعيّاته المعقّدة؛ بمعنى أنّ هناك فوبيا اجتماعيّة من القدر، ومن الواقع، ومن سلطة الدولة وشططها واستبدادها. لذلك، يتولّد الخوف عند الناس؛ سواء أكان خوفًا ذاتيًا، أم خوفًا واقعيًّا موضوعيًّا. ومن ثمّ، تصبح حياة الجماعة عبارة عن خوف دائم، وفوبيا مستمرّة بطريقة جماعيّة. ومن هنا، يلتجىء الناس إلى الدين لنسيان خوفهم أو إزالته أو الاطمئنان على أنفسهم، أو للبحث عن خلاص أو ملاذ آخر. وعندما تعجز الجماعة عن تحقيق رغباتها وحاجيّاتها، أو تقف عاجزة عن تغيير واقعها، أو تفشل في مواجهة السلطة القاهرة أو المستبدّة، تخلق دينها الجمعيّ، أو تلتجىء إليه لتستمدّ منه القوّة المادّيّة والمعنويّة. فتستحضر المقدّس أو العلويّ أو الأخرويّ لمواجهة الدنيويّ المدنّس، وتحدّي القوى المتغطرسة أو المستغلّة. وهذا يعني أنّ الدين تعبير رمزيّ وسيميائيّ عن الخوف من جهة، وتعبير عن الإحساس بالعجز الجماعيّ من جهة أخرى. وأكثر من هذا يصبح الدين نوعًا من الهروب من الذات والواقع، وقد يكون ذلك الهروب من المدنّس نحو المقدّس رغبة في التسامي والتعالي والتحرّر من ضغوط المجتمع، والتخلّص من قهر السلطة وبطشها وعنفها الرمزيّ، وقد يكون الهروب كذلك من دين السلطة وأفيونها المستلب.

وهكذا، نصل إلى أنّ الدين، كما يمارَس مجتمعيًّا من قِبَل الأفراد والجماعات، هو ظاهرة اجتماعيّة بامتياز، ما دام المجتمع هو الذي يخلق هذا الدين بتلك الطقوس والتعاليم والممارسات والاعتقادات. وعليه، فالمجتمع قد يؤوّل الدين؛ انطلاقًا من قناعاته؛ ليحقّق نوعًا من التوازن الداخليّ والخارجيّ. لكنّ هذا الدين هو تعبير عن ثلاث حالات مجتمعيّة؛ هي: الخوف، والعجز، والهروب.