الظاهرة الدينية بين المقاربات الكلاسيكية والمعاصرة

أ.شتاتحة أم الخير
مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة
الأغواط - الجزائر

الملخص:

عندما نتحدث عن الظاهرة الدينية وطبيعة تناولها، فنحن نتحدث عن دراسات لممارسات وسلوكيات الافراد الدينية في المجال العمراني لواقعهم المعيش واستمراريتها، سواء كانت تلك الممارسات متوارثة في المخيال الشعبي أوناتجة عن الحس اليومي المشترك بينهم، والتي تؤثر على كيفية اختلافهم في فهم النص الديني وتوظيفه، ظاهرة استرعت نظر الباحثين في مختلف الميادين خصوصا مجال علم الاجتماع الديني كحقل دراسات اهتم بدراسة الوظائف الاجتماعية التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد، فضلا عن اهتمامه بدراسة جلّ الظواهر الدينية في ثباتها وتغيرها وتطورها، والمستمدة من مختلف الاديان كمادة علمية ليحللها أو يستخدمها في المقارنة دون اية محاولة لعنونتها حسب الدين المستمدة منه، والا اصبح علم الاجتماع ضربا من اللاهوت، كل ذلك بهدف ابراز دور الدين في الحفاظ على استمرارية تكامل المجتمع وتحقيق وحدة أفراده.

***Abstract*:**

When we talk about the religious phenomenon and nature dealt with, we are talking about the studies of the practices and behaviour of religious people in an urban area of their Living reality and its continuity, whether those practices

inherited in the popular imagination or result of their everyday common sense, that affect in how their understanding differ in matter of religious text and its function , the phenomena drew the eyes of researchers in various fields, especially the field of religious sociology as a study field concerned with studying the social functions of religion to society and individuals, as well as its interest in studying the most of religious phenomenon in its constancy , change and evolution and derived from different religions as a scientific material to analyse or use in the comparison without any attempt to Labelling it ; according to religion derived from it, and sociology became a form of theology, all with the aim to highlight the role of religion in maintaining the continuity of the integration of society and achieve the unity of its members.

مقدمة:

إن النظريات في هذا المجال كثيرة، ولا يمكن حصرها في نقاط محددة، كما لا يخفى علينا أن أعمال الرواد الكلاسكيين والمعاصرين تناولت بالدراسة والتحليل الظاهرة الدينية كل حسب المكان والزمان الذي عاصره من زاوية تحليلاتهم للوضع الديني، ولعلى دراسة الاوائل منهم معروفة لدى العديد من المهتمين، مقارنة بأعمال على سبيل المثال أليكسي دي توكفيل Alescis de Tocqueville وتأملاته التي مست العلاقة بين الدين والحرية والديمقراطية بشكل مباشر، وتساؤلاته حول تنظيم وادارة النشاط الديني في المجال العام، اضافة الى تحليلات جابريال لوبرا Lebras Gabrielوهنري ديروش Desroche Henri، فقد قام كل منهما بإنشاء علم اجتماع الاديان الفرنسي اوالفرانكفوني ودورهما التاريخي في هذا المجال.

عمو ما سنحاول التطرق الى اهم التساؤلات الكبرى الخاصة بعلم اجتماع الديني والهويات الدينية في اطار الحداثة، وذلك من خلال مسألة الافراط، التعددية، واعادة تشكيل الذاكرة في المجتمع الحديث كما في تحليلات هالبواش Halbwachs وآخرون، ضمن النقاط الموالية:

- خصائص الدين في المجتمعات الديمقراطية لدى أليكسي دي توكفيل Alescis de Tocqueville (1805-1859).
- ملائمة و حدود التحليل الماركسي (1818-1883) للدين ووجهة نظر فريدريك انجلز(1820-1895).
- تحليلات إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) للطوطمية في علاقة الدين بالمجتمع.
- استمرارية ومرونة التدين لدى جورج سيمل Georg Simmel(1858-1918) وعلم اجتماع التقوى.
- الأصل الديني للحداثة الغربية في تحليلات ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) وعلم اجتماع الجاذبية الشعبية.
- الدين والذاكرة في تحليلات موريس هالبواش halbwachs Maurice (1877-1945).
- علم اجتماع الكاثوليكية لدى غابريال لوبرا Gabriel Le Breas(1891-1970).
- الأنثروبولوجيا الدينية وروجيه باستيد Roger Bastid (1898- 1974).
- سوسيولوجيا الأمل ومفهوم الدين لدى هنري ديروش Henri Desroche (1914-1994).
- الأسس الثقافية للدين وكليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926- 2006).

خصائص الدين في المجتمعات الديمقراطية لدى أليكسي دي توكفيل Alescis de Tocqueville (1805-1859):

يذكر روبرت نيسبيه Robert Nisbet في كتابه " التقاليد السوسيولوجية " The Sociological Tradition (1966)، وكذلك ريمون آرون Raymond Aron في كتابه "مراحل الفكر السوسيولوجي" Les etapes de la pensée sociologique" (1967) ان توكفيل ينتمي بدون شك الى الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع، فالأول يعتبر توكفيل يشكل بجانب ماركس ومن منظور مختلف تماما أحد المفكرين الأكثر تأثيرا في الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر، أما الثاني فينظر إليه كأحد المحللين الكبار للمجتمع الحديث، ذلك المجتمع الذي درس انبثاقه وتطوراته ليس من جانب التحولات الاقتصادية، انما عبر التحولات السياسية التي مر بها مجيء الديمقراطية وكل النتائج التي تربت على ذلك ،[1] مع الاشارة الى انه ليس فقط من رواد علم الاجتماع الكلاسكين بل من رواد سوسيولوجيا الدين الأوائل.

ففي كتابه "الديمقراطية في أمريكا" (1835 و1840) يراقب توكفيل الحياة الاجتماعية والسياسة الأمريكية بنظرثاقب، فيلاحظ دور الدين المهم في تشكيل هذه الديمقراطية وتطويرها، مما يؤول به إلى بلورة بضعة ملاحظات حول العلاقات بين الديمقراطية والدين التي تفتح آفاقا كثيرة تكون أحيانا حايلة إلى درجة دينية كبيرة في المجتمع الأمريكي، من خلال رؤيته بأن انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يؤدي إلى تراجع الدين وكأن الاندفاع الديني ملزم بالفتور كلما انتشر تطور"الأنوار" والحرية"، مما يشكل انقلابا كاملا على النظرة الماركسية التي عرفت بالدين على أنه سيطرة سياسية اجتماعية وارتهان للجماهير، كما أنه انقلاب أيضا بالنسبة إلى التعارض الكلاسيكي بين العصرية والدين، علما أن توكفيل أصر على دور الدين في بلورة المثال الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة "الطهريين"، ففي الولايات المتحدة لم تتميز فقط بحيوية دينية أكيدة بل ترافقت فيها "روح الدين" مع "روح الحرية" ليبدو الدين كأنه

مساهمة في الديمقراطية المعاصرة أكثر مما هو عقبة في طريقها، وتميز هذا المجتمع المعاصر بالفردية وبتساوي الظروف الاجتماعية مما جعله معرضا لتفكك تماسكه، ليجد التحامه في أساس ديني مشترك ينمي لدى كل فرد "الروح العامة" من خلال تعليمه الانضباط المعنوي، ويرى توكفيل أنه إذا كان الدين يعلم المسؤولية الاجتماعية ويعوض عن الفردية فهو ضروري اجتماعيا في قوله: "لكي يتواجد المجتمع وبشكل أخص كي يزدهر المجتمع، ينبغي أن تظل أفكار المواطنين مجتمعة دائما ومرتبطة ببعضها عبر بضعة أفكار رئيسية، ذلك لم يتحقق ما لم ينهل كل منهم أفكاره من المصدر نفسه أحيانا وما لم يتقبل تلقي عدد من المعتقدات الجاهزة"، فإذا كان الإنسان عاجزا عن التخلي عن الإيمان العقائدي، فالأكثر إثارة للرغبة بينها هو حسب توكفيل الإيمان العقائدي في ما يختص بالدين: "...للبشر إذا مصلحة مشتركة في تكوين أفكار ثابتة حول الله والروح وواجباتهم العامة تجاه الخالق وتجاه بعضهم البعض، لأن الشك في هذه النقاط الأولية قد يضع أعمالهم كلها في يد الصدفة ويحكم عليهم إلى حد ما بالفوضى والعجز...إنني أشك في أن يقدر الإنسان أبدا احتمال استقلال ديني وحرية سياسية كاملة في آن واحد وكم أنني أظن أنه إذا لم يكن مؤمنا فينبغي عليه أن يخدم وإذا كان حرا ينبغي أن يؤمن...".[2]

مما يبرز ان توكفيل كغيره من الرواد الكلاسكين أدمج تحليل الدين في بحثه عن المجتمع الحديث دون تجنب التفكير في مستقبل الظواهر الدينية في مجمل التحولات الكبرى، فهو ابعد من ان يفكر في اعتبار الدين عنصرا ثقلت اهميته الاجتماعية كلما تقدم تمدن المجتمع، بل اكد على العكس من ذلك استمرارية الدين، كما درس بعض أنماط إعادة تشكيله في المجتمعات الديمقراطية، فحقل عمل توكفيل كان الولايات المتحدة الامريكية البلد الحديث الذي مثل بالفعل مشكلة دائمة أمام منظري الدنيوية في تمييز الحداثة وتقهقر الظواهرالدينية، لقد رأى توكفيل بشكل دقيق المدى الاجتماعي الهائل لحرية الفحص والاختبار، للشك المنهجي وتعميم انتشار العقل، مدركا ضرورة إعادة النظر في مسألة السلطة ووضعها موضع تساؤل، وكذا واقع

أن كل شيء يمكن ان يخضع لاختبار وتفحص العقل الفردي، وانه يمكن ان نتوقع:" ان الشعوب الديمقراطية لا تؤمن بسهولة بالرسائل الإلهية، وبانها تسخر في سرور من الأنبياء الجدد وتريد أن تجد في حدود الانسانية وليس خارجها الحكم الرئيسي لمعتقداتها"، لكنه لا يستنتج من انتشار وتعميم الشك المنهجي نهاية الدين، على العكس من ذلك تماما من الضروري ان يشترك البشر في بعض المعتقدات الاساسية وان يتفقوا على بعض الافكار الرئيسية، معارضا في وقت مبكر رؤية علماء إجتماع الاديان في أوروبا الذين افترضوا في أعوام الستينات من القرن 19 أنه كلما كان هناك مزيد من الحداثة كلما قل وجود الدين، ومن ناحية اخرى يسبق توكفيل من خلال ملاحظاته عن الحياة الدينية للأمركيين تحليلات علماء الاجتماع مقدما رأيه القائل:" بأن الحياة الدينية أبعد من أن تختفي، لكن الظواهر الدينية في ظل الحداثة تتحول اشكالها، وان الحداثة لم تتحل بظواهر دينية أقل، بل تتميز بظواهر دينية مختلفة، دون أن يهتم بشكل أكثر قربا بالمعتقدات والممارسات الدينية، فقد أعاد بالفعل رسم صورة مستقبل ممكن للظواهر الدينية في ظل الديمقراطية، مرجع يعطي معنى دون أن يفرض معايير أي إله لا يتدخل مباشرة في الشؤون السياسية للبشر، عالم تخيلي يسمح أن يترك مجال السلطة حرا، وبالتالي يحيا في الديمقراطية بالفعل، اخلاق تغذي الفضائل المدنية ومعنى التكافل والتضامن، ولأن تأملاته حول الحالة الامريكية تجعلنا نخرج على الفور من اسر الصورة الكلاسيكية التي تعارض الدين مع الديمقراطية بفتح توكفيل طرقا للتفكير في الظواهر الدينية في زمن يسقط فيه تقديس ما هو سياسي ويعاد فيه اضفاء الديمقراطية على ما هو ديني. [3]

لنصل إلى أن الدين برأي توكفيل أن يكون مساعداً للحريّة لا مناقضاً لها كما هو الحال في أوروبا، ففي أميركا كان الدين رفيق درب للحريّة، وإذا كانت الحريّة تخوّل المرء أن يفعل ما يريد، فإن الدين يحافظ على الرابطة الأخلاقيّة، ويمنع الفرد من أن يتجرأ على القيام بأي شيء، فالدين يخدم الحريّة بمكافحته لأغراض الديمقراطية المؤسفة والكامنة في روح المواطن وقلبه، ألا

وهي الفردانيّة، وهكذا يمكن القول أن الديمقراطية إنمّا هي حركة دائمة، وتحريك دائم للعالم السياسي، أمّا الدين فهو ثبات العالم الأخلاقي واستقراره وهذا يعوّض ذاك.[4]

ملائمة وحدود التحليل الماركسي (1818-1883) للدين ووجهة نظر فريدريك انجلز(1820-1895):

يتكوّن الخطاب الماركسي حول الدين من تحليل سوسيولوجي لظاهرة الدين، يتخلله نقد فلسفي وسياسي كذلك، فهو وريث لفلسفة التنوير ولمنهج لودفيج **فيورباخ** Ludwig Feuerbach (1804- 1872) الذي قدم موجزا انثروبولوجيا للدين في كتابه "جوهر المسيحية"L'essence du Christianisme 1841، محللا ضمنه الاغتراب الديني بوصفه اسقاطا وهميا من قبل الانسان لوجوده كإنسان وللوجود الالهي، فهو يرى الدين اداة تستخدم من قبل الطبقة المسيطرة من اجل اضفاء الشرعية على سلطتها ومن اجل منع اي تمرد من جانب المسيطرعليهم، ليقوم بشرح نقده لفلسفة القانون عند **هيجل** سنة (1844)، مركزا على تحليل ونقد ليس الدين انما على المجتمع الذي ينتج الوهم الديني ويحتفظ به، كما جاء في قوله: "... فيما يتعلق بألمانيا، ان الانسان هو الذي ينتج الدين وليس الدين هو الذي ينتج الانسان، الانسان هو عالم الانسان، الدولة، المجتمع، هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجهما الدين كوعي معكوس للعالم، لأنهما في حد ذاتهما عبارة عن عالم معكوس... انه موسوعته الكلية، منطقة في صورة شعبية، نخوته الروحانية، انه عقابه الاخلاقي، اطراؤه الاحتفالي، انه عزاؤه وتبريره الكوني، ان الغاء الدين باعتباره سعادة وهمية للشعب هو الشرط الذي يشكل سعادته الفعلية، الدين هو المطالبة بأن يتخلى الشعب عن الاوهام الخاصة بوضعه، ذلك يعني المطالبة بأن يتخلى عن وضع يحتاج الى الأوهام، إن نقد السماء يتحول الى نقد الارض، ونقد الدين يتحول الى نقد القانون، نقد الثيولوجي يتحول الى نقد السياسة..."، مما يبدي ان تحليل ماركس للدين هو تحليل أساسي وثانوي في الوقت نفسه كونه يمثل نقطة الانطلاق في تحليل نقدي للوضع الانساني

وللمجتمع، وتحليل ثانوي لان التحليل في جانب كبير قد تم بالفعل في تعبيره بأنه :" يجب الذهاب الى تحليل هذا المجتمع الذي ينتج الاغتراب الديني، اغتراب يشكل منظومة ونسق الاغتراب بجميع اشكاله (اغتراب، استغلال، تبعية)، خلق للإنسان خارجه قوة لا يعرفها مثل قوته الخاصة ثم استعبدته "، ليفهم من هذا لماذا لا يعتبر الدين في النصوص الماركسية كواقع في ذاته sui generis، يتمتع بمنطقه الخاص، انما يعتبر كواقع ناتج عن الظروف الاجتماعية المحددة، ووجهة النظر هذه لم تمنع ماركس وانجلز من الاعتراف بأن الدين ليس فقط تعبيرا على البؤس الواقعي انما هو ايضا احتجاج ضد هذا الواقع البائس، لقولهما: "اذا كان الدين شيئا وهميا، فان هذا ليس بوهم، انه يقابل وضعا حقيقيا من تمزق الانسان الذي لا يمكن التغلب عليه الا اذا امكن القضاء على الاغتراب "، كما يؤكد ماركس في كتابه " رأس المال" 1867 على ان: " الصورة الدينية عن العالم الواقعي لا يمكن ان تختفي الا عندما تقدم ظروف العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع اقرانه ومع الطبيعة"، ذلك يعني تحرير الحياة الاجتماعية من "هذا الضباب الروحاني الذي يحجب عنها الرؤية"، دون ان نهمل انه بتأكيده على ان:" الانسان هو الذي صنع الدين وليس الدين هو الذي صنع الانسان "، يعلن بهذا ماركس مبدأ ستأخذ به العلوم الاجتماعية وإن كان من منظور مختلف في معالجتها للظواهر الدينية تمثيلات الألوهية، اشكال وطرق التقاليد والطقوس، وأساليب الحياة وأشكال التجمعات المرتبطة بالعوالم الدينية التي تعتبر هنا ظواهر انسانية يتم دراسة منشئها وتطورها وتأثيرها.

أما فريدريك إنجلز (1820 – 1895) فيقترح تفسيرا شاملا لتطور الدين، أين تبرز في المجتمعات السابقة للتقسيم الطبقي ما يسميه "الديانات الطبيعية"، "عبادة الأصنام لدى الزنوج أوديانة الآريين البدائية"، والتي نشأت من دون غش الكهنة، وانبثقت حسب قول هنري ديروشHenri Desrochsمن "الجهل أمام الطبيعة أكثر مما هي من الكبت في المجتمع"،

ومحاولة البحث عن أسباب اقتصادية لهذه الديانات الطبيعية غير مجدية، لأن التصورات المغلوطة عن الطبيعة كانت على العكس مصدر التطور الاقتصادي الضعيف في هذه المجتمعات، فينبغي أيضا تحليل ظروف انبثاقه الاجتماعية التاريخية وتفسير أسباب نجاحه إلى هذا الحد، إضافة إلى تقديم انجلز تحليلا للنزاعات الدينية في القرن 16 من حيث الطبقات، فميز بين "الحزب الكاثوليكي أوالرجعي والحزب اللوثري البرجوازي الإصلاحي والحزب الثوري" (يمثل الأخير توماس مونز Thomas Munzer وجماهير العامة والمزارعين)، إذ يلفت الانتباه من خلال تحليل كهذا إلى الأبعاد الاجتماعية السياسية التي تؤكد النزاعات الدينية، لكنه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يقلصها إلى نزاعات طبقية تظهر تحت "قناع" الدين، وكأن الأنظمة الدينية لا تستطيع أن تتمتع بمنطق خاص بها، وعلى خطى انجلز اهتم كارل كوتسكي Karl. Kautsky (1854 -1938) بجذور المسيحية وببضعة أحداث دينية في القرون الوسطى وحقبة الإصلاح فرأى فيها حركات شيوعية أولى ترتدي "ثوبا" أو"غلافا" دينيا.[5]

مما قد يوضح أن ماركس وانجلز لم يعطيا قدرا كافيا من الاهتمام للأبعاد الاحتجاجية والمعارضة للدين حتى لو كانا قد أشارا إلى ذلك في تحليلاتهما التاريخية ضمنيا، حيث شخصا بشكل خاطئ نهاية الدين مدفوعين في ذلك بقناعتهما الفلسفية على الحد الذي ذهب نحوه ميشيل برتراند Michéle Bertrand حين كتب أن :"... نهاية الشعور الديني والعلاقة الدينية بالعالم هو امر اكثر اشكالية، كما انه بالقدر الذي لا تعتبر فيه كل أسس المشاعر الدينية ذات اصل اجتماعي، فان افتراض استمرارية حضور الدين لم تستبعد...".[6]

عموما لاشك ان ماركس قد اسهم بطريقة غير مباشرة في اثارة الاهتمام بمكانة الدين في المجتمع، اذ يرى ان الانتقال نحو المجتمع المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية، صراعات مصالح الجماعات او الطبقات الاقتصادية، ولم يكن اهتمامه بالدين في كل المجتمعات، ولكن اهتمامه الاساسي كان بالدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات ذات

الطبقات الواضحة وكيف يسهم في اخماد او نمو الوعي الطبقي بين افراد الطبقة المستغلة، والحق ان انجلز هو الذي حاول ان يبين العلاقة المحددة بين الظواهر الدينية والتقسيمات الطبقية في مجتمعات معينة.[7]

تحليلات إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) للطوطمية في علاقة الدين بالمجتمع:

يعتبر الدين مسألة رئيسية في التأملات الخاصة بطبيعة العلاقة الاجتماعية وأوضاع التماسك الاجتماعي التي تشكل الخط الرئيسي في كتابات دوركايم منذ كتاباته الأولى إلى الحد الذي أثار رد فعل لدى بعض من مساعديه والعاملين معه وصل إلى درجة الانفعال والسخط، فقد وجد دوركايم في الدين الشكل الأول لهذه الروح المشتركة التي تسبب تماسك كل المجتمع، ذلك أن المجتمع ليس محصلة مجموع الأفراد الذين يحتلون مكانا معينا في ظل ظروف مادية معينة، المجتمع هو قبل كل شيء مجموعة من الأفكار، المعتقدات، المشاعر من كل نوع والتي تحقق بواسطة الأفراد، وفي المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التي هي السبب الرئيسي لوجود المجتمع، فدراسة الدين هي دراسة ظروف تكوين هذه الأخلاق المثالية، ذلك يعني أيضا وبشكل لا ينفصل طرح التساؤل المتعلق بمستقبل المجتمع الحديث، لذا يجب اكتشاف هذه القوى الأخلاقية التي لم يتعلم البشر حتى الآن أن يعبروا عنها إلا تحت شكل صور دينية، صور يجب تخليصها من رموزها، وعرضها في عقلانيتها المجردة، دراسة الدين تعني إذن الرجوع إلى منابع العلاقة الاجتماعية حتى يمكن التفكير بشكل أفضل في إمكانية إعادة بناء هذه العلاقة في مجتمع تعلمن (تحول إلى العمانية)، [8] معتقدا ان:" الدين هو شيء اجتماعي بدرجة كبيرة، بل أن الدين أكثر بدائية من كافة الظواهر الاجتماعية، ومنه خرجت تحولات متعاقبة كافة مظاهر الانشطة الجماعية كالقانون والاخلاق والفن والاشكال الساسية، وحتى القرابة ربما كانت رباطا دينيا من حيث الجوهر". [9]

ففي دراسته للطوطمية اعتقد دوركايم أنها مذهب ديني وأنها أقدم ديانة عرفت حتى الآن بل إنه لا توجد ديانة أقدم منها، لأننا لا نستطيع إيجاد حل لها إلا إذا أخذنا أساسا لأبحاثنا العشيرة ونظامها الاجتماعي، وأيضا لأن الرابطة التي تضم أفراد القبيلة بعضهم إلى بعض مصدرها الطوطم لا وحدة الدم والسكن، وإذا بحثنا عن أنواع الطواطم رأينا أن طوطم العشيرة أقدمها، هنا يعتقد دوركايم أن الكون في نظرا لأولين مسير بمجموعات من القوى يتصورونها على أشكال حيوانية أو نباتية أو جمادية، وأن المتوحش لا يعبد هذا الحيوان أو تلك الشجرة أو ذاك الشيء ولكن القوة الموجودة في هذه الكائنات وما الطوطم إلا شكل مادي تخلقه المخيلة، ولباس ترتديه هذه القوة في تقربها إلى الأذهان، ويدعو المتوحش هذه القوة تارة (واكان) وطورا (أورتندا) على حسب القبائل ولكن إن تعددت الأسماء فالمسمى واحد، فمن المعلوم أن الفرد في هذه القبائل يعمل سريعا بما توحي إليه نزعات نفسه ورغباتها دون أن يكون للإرادة والعقل سلطان عليه، وعليه فإن أصحاب المذهب الطوطمي لا يعبدون الطوطم ولكن القوة الكامنة فيه وهي قوة خلقتها الحياة الاجتماعية ولكن ما الذي حمل المتوحش على أن يتصور هذه القوى على أشكال الطوطم؟، ذلك أن الطوطم هو بمثابة علم للقبيلة فيه تعرف وإليه تنتسب، وبما أنه عنصر اجتماعي ثابت في وجه الأيام فقد تبادر إلى ذهن الأولين أن القوى المسيطرة عليهم والتي تدفع الناس إلى التعاون والعمل يدا واحدة مصدرها الطوطم.[10]

فالنظام الطوطمي كما يراه دوركايم، نظام عرفته الشعوب القديمة، المصرية والإثيوبية، والعربية، واليونانية، والرومانية، وغيرها، كما انه لا يزال منتشرا في القبائل غير المتحضرة في أمريكا، واستراليا، وقبل ذلك فان دوركايم يرى أن كل الظواهر الدينية تنقسم إلى قسمين أساسيين، هما العقائد والطقوس، والعقائد هي الأساس الذي يحكم نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيميز من خلالها بين المقدس، وغير المقدس، وهذا التقسيم هو الصفة المميزة للفكر الديني مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده، فالعقائد الدينية هي أفكار أوتصورات تعبر عن طبيعة الأشياء

المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات، أما الطقوس فهي نماذج الأفعال، أوأشكال السلوك التي على الإنسان أن يمارسها إزاء تلك الأشياء المقدسة، والطوطمية في نظر دوركايم هي أقدم الأديان على الاطلاق، كما أن كل فرد من أفراد العشيرة يعتبر نفسه مقدسا، لأنه كما يعتقد يشارك في طبيعة النوع الطوطمي الذي يحمل اسمه، فالاسم عند الرجل "البدائي" ليس كلمة فحسب، وإنما هو جزء جوهري من طبيعة الكائن الذي يطلق عليه، ومعنى هذا أن القبائل الطوطمية حاولت أن تقيم علاقة بين الإنسان والحيوان وقد اختلفت أساطير القبائل البدائية في ذلك اختلافا كبيرا، فهناك قبائل كانت تعتقد أن أسلافها الأوائل كانوا يستطيعون التحول إلى حيوانات، ويفهم من هذا أن الإنسان في نظرهم اسبق في الوجود من غيره من الكائنات، بينما ذهبت الجماعات الاسترالية إلى أن الإنسانية الأولى نشأت عن حيوانات غريبة انحدر منها الإنسان، في حين أن القبائل في أمريكا الشمالية ترى انه تعاقب على الطوطم الحيواني سلسلة من التغيرات الطبيعية، ففي نظره هذه التصورات العقائدية، وما يتخللها من طقوس تعبدية، تعد أول ديانة إنسانية، وان هذه الديانة المسماة ب (الطوطمية) ما هي في حقيقة الأمر إلا عبادة المجتمع لنفسه. [11]

لكن ما الذي دعا المجتمع إلى اتخاذ علم يضم شمل أبنائه؟، ولماذا اتخذ العلم من نوع دون آخر؟، أما اتخاذ المجتمع الطوطم كعلم له فهذه المسألة نفسية، كثيرا ما ترى أمام أعيننا فمتى جمعت الناس وحدة التفكير ووحدة المعيشة، فهم محمولون طبعا على عمل نقوش على أجسامهم تذكرهم بهذه الوحدة، ولقد ذكر الكاتب الاجتماعي **لمبروزو** مثلا من هذا القبيل وهي حكاية عشرون طالبا قضوا حياتهم المدرسية معا، وحينما انتهت دروسهم وآن وقت الافتراق نقشوا على أجسامهم علامات تذكرهم أبدا بالسنين المدرسية، وأما اختيار الطوطم من نوع دون آخر فعلى الارجح أن كل مجتمع اتخذ لنفسه كعلامة تفرقه عن الحيوان أو النبات أو الجماد الذي يكثر وجوده في ضواحيه، وعلى الجملة فإن دوركايم يضع نصب عينية الفكرة القائلة بأن الديانة ليست

وليدة الأوهام والخيال ولكن لها وجودها في عالم الحقيقة، وما هو سوى رموز يعبر بها الإنسان عن حقيقة راهنة و بأن الطوطم رمز للقوة الاجتماعية وأن الأقدمين بتقديسهم الطوطم يقدسون المجتمع مصدر كل دين، ليعزو إميل دوركايم نشأة الديانة إلى الحياة الاجتماعية، لكن تجمهر الأفراد لا يكفي لانبعاث الحياة الدينية، وإنما السبب الأساسي هو في تركيب الجسم وتكوين الجهاز العصبي تمدها قوة الاجتماع. [12]

عموما بعد هذا العرض المختصر لأهم المقدمات التي استندت إليها النظرية الطوطمية من وجهة نظر دوركايمية، يأتي مجال النقد فيها، فما من باحث طرق هذا الموضوع، إلا واشبع هذه النظرية نقدا وتفنيدا، ولعل من أشهر هؤلاء شميدتSHM IDT ، الذي لم يعتمد في نقده على دراسات غيره من العلماء، وإنما ارتحل بنفسه إلى موطن الطوطمية، واعتمد على معلومات واسعة في تاريخ الأديان، وحلل كتاب دوركايم الخاص بالإشكال الأولى للحياة الدينية، ونقده، وانتهى إلى أن المذهب الطوطمي لا ينهض أمام مقررات الانثوربولوجيين، فعلى ضوء بحوث هؤلاء العلماء، لا يمكن لأحد أن يقول بان المجتمعات المختلفة تمثل الإنسانية في طفولتها المبكرة، وبالتالي فليس هناك ما يبرر بان الطوطمية هي أقدم ديانة عرفتها البشرية، أو أنها مصدر الأديان المعروفة في المجتمعات المتأخرة، وكل ما يمكن أن يقال في هذا المجال - حسبما يرى شميدت- أن الطوطمية نظام اجتماعي، عرفته بعض المجتمعات في فترة من فترات حياتها، ليؤكد باستيد أن الطوطم ليس إلا موضعا للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه، والشواهد تؤكد لا دينية الطوطمية، ويقرر في النهاية أن صلتها بالدين منعدمة، وأنها لا تعدو كونها نظاما قبليا، كما أن انطلاقه من أن قبائل استراليا الوسطى، هي أقدم الأجناس البشرية في حين أن تاريخ الأجناس اثبت أخيرا أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى، كما ثبت أن قبائل (الارنتا ARUNTA) التي كانت أساس الدراسة التي أجراها دوركايم لم تكن هي أقدم جماعة إنسانية كما كان يتصور، ولكنها تمثل الطور السادس

للعقلية الا سترالية، حيث تأ كد با لدليل أن قبا ئل ا ستراليا الجنوبية الشرقية، هي أ قدم قبا ئل ا ستراليا على الإطلاق، أما القبائل الوسطى، وخا صة " الارنتا " فهي أ حدثها وأكثرها تقدما، وتبين أن الطوطمية لا وجود لها البتة في القبائل الجنوبية الشرقية، بل وجد أن هذه القبائل تعتقد بإله أوحد له صفات الإله العظيم، وهي عندهم عقيدة واضحة محددة، ومستقلة تماما عن الصورة الطوطمية.[13]

أما ليفي استراوس LEEVL STRAUSS فقد ذهب إلى أن ملازمة الطوطمية للدين، وارتباطها به هو الذي اضفى عليها صفاته، فالطوطمية ليست من الدين، بدليل انها انفصلت تماما عن الاديان المتحضرة خشية ان تقوم هذه الاديان باحتوائها، ولعل أعجب ما في الأمر أن دوركايم نفسه يعترف بان هناك عددا من القبائل الاسترالية تؤمن بإله واحد، و تعتقد انه كائن أزلي أبدي تسير الشمس والقمر والنجوم بأمره، وأنه هو الذي يثير البرق، ويرسل الصواعق، وهو الذي خلق الحيوان والنبات، وصنع الإنسان من الطين ونفخ فيه الروح، وهو الذي علم الإنسان البيان، والهمة الصناعات، وشرع له العبادات، وهو الذي يقضي في الناس بعد الموت فيميز بين المحسن والمسيء، ثم إن دوركايم يؤكد في رده على تايلور أن العقائد ليست مقتبسة عن الأوربيين كما ظن هذا الأخير، بل هي قديمة في هذه القبائل، ومتأصلة فيها قبل إن تنكشف " للمبشرين " الأوربيين وهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية، ترفع فيها الأيادي إلى السماء بالدعاء، هنا يعترف دوركايم بوجود هذه الحقيقة ويدافع عنها في وجه منتقديها ويجتهد في تأكيد وجودها.[14]

عموما تتلخص الأخطاء المنهجية التي وقع فيها صاحب النظرية، في النقاط الثلاث التالية:[15]

- إن دوركايم لم ينزل إلى ميدان الدراسة، ولم يتصل بأصحاب العقائد الطوطمية بصورة مباشرة، وإنما استند فيما توصل إليه إلى أقوال" المبشرين " وكتابات الرحالة، وملاحظات بعض

الهواة، وهي معلومات كثيرا ما تتناقض من باحث ومن رحالة إلى أخر، ومثال على ذلك، أن مان MAN درس جزر الاندمان دراسة ميدانية، وألف في ذلك كتابا سنة 1882، ثم قام راد كلف برمان البريطاني باعادة دراسة نفس الجزر، بعد أن عاش عليها مدة عامين، وكانت حصيلة ذلك كتابه "سكان الاندمان" الذي فند فيه معظم ما جاء في كتابه السابق.

-ان دوركايم اقتصر على دراسة صورة واحدة من صور الطوطمية، دون أن يقارنها بمختلف الأشكال الطوطمية المنتشرة في بعض بقاع المعمورة، على الرغم من أن المنهج المقارن هو حجر الزاوية في علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية، فلماذا هذا الاقتصار على الطوطمية الاسترالية وحدها.

-ان دوركايم لم يميز بين ما هو ديني، وما هو اجتماعي ولم يضع خطا فاصلا بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهري، قبل أن يكون شعورا جماعيا، ومن المؤسف كما يقول **روجيه باستيد** ان دوركايم واتباعه قد اغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفردية في الدين ومرّد ذلك إلى كون هذه المدرسة تنكر الظاهرة الفردية اصلا .

استمرارية ومرونة التدين لدى جورج سيمل Georg Simmel (1858-1918) وعلم اجتماع التقوى:

لا تشكل الظواهر الدينية بالنسبة لسيمل مجالا خاصا للواقع الاجتماعي يتناسب مع المجالات الأخرى، إنما هو عبارة عن صياغة لمجمل الحياة التي توجد في حقيقتها بجانب صياغات أخرى، فنية، علمية، صياغات تعبر بدورها وبطريقتها الخاصة وبلغتها الخاصة عن مجمل الحياة، كما أن" الحياة الدينية تخلق العالم مرة أخرى، تعني الوجود التام والكامل في نغمة خاصة، ومع أن الدين في فكرته الخالصة النقية لا يمكن له أن يتقاطع إطلاقا مع أشكال وصور العالم المشيد وفقا لمنطق فئات أخرى، إلا أنه لا يستطيع مع أشكال وصور العالم المشيد وفقا لمنطق فئات أخرى

أن يعارضها"، فالدين يتجسد في فكرته النقية، أي في منطقه الداخلي وليس في تحققه التاريخي، ذلك أنه من الواضح بالنسبة لزيمل أن الصياغة الدينية للعالم تلتقي عبر الوقائع والأحداث مع صياغات أخرى وتختلط معها، لكنه اهتم بتناول الظاهرة الدينية كحقيقة متفردة مع نوع خاص (نابعة من ذاتها)sui generis بنفس الطريقة التي يتناول بها صياغات أخرى للعالم مع خصوصية كل منها، فالظاهرة الدينية في جوهرها الخاص، في وجودها الخالص متحررة من كل شيء، هي حياة، ومن وجهة النظر الابستمولوجية، يقرر زيمل أنه بما أن "التدين قد ظهر من قبل كمسلمة سرية في كل التفسيرات التي يراد أن تفضى عليه، يصبح من المناسب بشكل أفضل الاعتراف فورا به كصفة أولية بالاضافة إلى أنها صفة غير قابلة للاختزال أو النقصان، فإدراك ما هو ديني على مستوى شكلي "كحالة أساسية غير قابلة للاختزال" له في كل الأحوال ميزة عدم ربط الديني بمعتقدات وشعائر محددة ومن ثم تمييز ما هو ديني، عن طريق تجريده من الأشكال الثقافية والمؤسساتية التي ارتداها عبر التاريخ وتلك التي يرتديها في الوقت الحاضر، يسمح لك التفسير لزيمل بتفحص وجود تدين متذبذب أو متأرجح، تدين شارد بلا هدف، يعرف كحالة جذب لا تبرهن مطلقا على حب حقيقي بالنسبة للفرد، هناك أرواح تقية لا توجه تقواها إلى أي من هذه الأشكال التي تمثل الموضوع النقي الخاص لهذه التقوى، وعليه فإن التدين هو طبيعة دينية بلا دين، على الرغم من أننا نلاحظ اليوم عملية سلب وإضعاف التنظيم الاجتماعي الديني يتميز بشكل متزايد بإضعاف للقوة الاجتماعية لمؤسسات الايمان أكثر من كونه تعبيرا عن أزمة يعاني منها الايمان نفسه، إلا أن التمييز القطعي الواضح بين التدين والدين يبدو صالحا حتى ولو كان تناول ومعالجة ذلك يتسم بالصعوبة، ذلك التحليل يسمح بشكل خاص أن يؤخذ في الاعتبار واقع أن كل مظاهر التدين لا تؤدي بالضرورة إلى الدين، ليس فقط لأن التدين يمكن أن يكون محملا بأنواع مختلفة من مجالات الوجود حسب ما يعتقد زيمل، فهو يوجد في السياسية في الحياة الاجتماعية في الحياة الفنية أو في أي حياة أخرى دون أن يعني ذلك أنه عبارة عن " دين دنيوي" لكن أيضا لأن التدين يمكن ألا يستقر داخل مضامين

التقوى التي هي بشكل ما التدين في حالة الميوعة السيولة، كما يشير زيمل لا يحتاج إلى بلوغ حالة التماسك وصلابة السلوك تجاه الآلهة، أي الوصول إلى الدين، على الرغم من أن التدين يتمتع بإمكانية أن يوضع في مواجهة عالما غيريا objectal هو الذي يقوم بتشكيله أو انه ايقاع للنبض الداخلي، كونه حالة بلا موضوع لكن عبر مسيرته وعبر تنوع المضامين التي يقدمها للعالم يقدم موضوعات ويتعارض بالتالي مع نفسه (عالم الدين في مواجهة موضوع الدين)، فإذا كان التدين حالة أولية بديهية، حالة بلا موضوع تتبقى وفقا لسيمل ثلاثة عناصر ربما تؤكد بشكل أكثر على صياغة دينية للعالم داعية الانسان إلى الوجود في نغمة دينية، العناصر التي تتعلق بسلوك الانسان في مواجهة الطبيعة الخارجية، في مواجهة المصير، ومواجهة العالم الانساني المحيط به، هذه العناصر تتسم بشكل ما بطابع ديني حسب ما يعتقد والتي ستصبح أكثر أهمية من غيرها.

هذا ويرى سميل مثل دوركايم بأنه يمكن للمجتمع أن يلهم الفرد مشاعر دينية، هذا الخشوع والخضوع الذي يعترف الانسان الورع التقي بأنه واجب يدين به إلى الله بكل ما هو عليه وكل ما يملكه، يرى فيه مصدرا لوجوده وقوته، يجعله ينتقل إلى إطارعلاقة الفرد مع الجماعة، هذا الشعور هو الذي يبدو لسيمل حاسما في هذا التشابه المثير للفضول الذي يوجد في سلوك الفرد تجاه الألوهية، وسلوكه تجاه الجماعة الاجتماعية، الصلة التي تتوج من حيث الشكل بين الحياة الاجتماعية والحياة الدينية تكمن حسبه في التناقض الوجداني ذاته للكائن البشرى، من واقع أن الانسان يبرهن على رغبته في الحرية بنفس قدر رغبته في الاعتماد والتبعية، إن يرغب في أن يكون كلا وفي الوقت نفسه جزء من كل، فسيمل لا يتناول موضوع الدين في كتابه "السوسيولوجيا"، إلا بشكل ثانوي لكن ومع ذلك فإن الامثلة القليلة التي يقدمها تظهر النتيجة التي يمكن استنتاجها من فحص أشكال الطابع الاجتماعي لدراسة الدين، فالحياة الدينية مثلها مثل الاعتبارات الأخرى للحياة الاجتماعية لا تنجو من التحديد الكمي للجماعة، في أن العدد البسيط للافراد يحدد أيضا أشكال الحياة الجماعية في الدين.

ووفقا لهانز جورجن دام Heinz-Gürgen Dahme كان سيمل من بين كل علماء الاجتماع الكلاسيكيين ممن توقعوا "تزايدا لمغزى الدين تجاه المجتمعات المستمرة في الاختلاف والتمايز معه"، هذا وقد ساهم كل من ريمون آرون Raymond Aron الذي خصص بضع صفحات في كتابه "علم الاجتماع المعاصر" (1935)، وكذلك جوليان فروند Julien Freund من بعده، وأخيرا كل من ريمون بودون Raymond Boudon وباتريك واتير Patrick Watier، بشكل حاسم- خصوصا بمبادراتهم لترجمة أعمال سيمل- في انتشار الفكر الاجتماعي له في فرنسا، الذي شجع انحسار تأثير الماركسية وتزايد الانتقادات المضادة للوضعية في علم الاجتماع على خلفية النقاشات الدائرة حول موضوع ما بعد الحداثة، شجع ذلك على العودة القوية للفكر الاجتماعي لسيمل، أيضا بالنسبة لعلم اجتماع الأديان وعلى الرغم من تقديم وترجمة الطبعة الأولى من كتاب "الدين" Die Religion (1906) الذي قام به جان سيجي Jean Séguy سنة 1964 ونشره في أرشيفات علم اجتماع الأديان Archives de sociologie des religions، إلا أنه لم يحظ بكثير من الاهتمام من جانب المتخصصين في هذا المجال، كذلك فيما يتعلق بالحوارات حول إضفاء الطابع الدنيوي على الدين لم تحظ المقاربة الزيملية لموضوع الدين إلا بقليل من الصدى، ليس من قبيل المصادفة، وبالرغم من التساؤل الذي يدور عن" المنتجات الدينية للحداثة" أو عن "إعادة التكوينات ما بعد الحداثية للدين" حول إعادة اكتشاف مدى معاصرة كتابات زيمل في سوسيولوجيا الأديان، لكن سيكون من الممكن تطوير تطبيقات مبادئ علم سيمل الاجتماعي الشكلي بأكثر مما فعل هو نفسه، وذلك بدراسة الوقائع الدينية، ففي الواقع لا يتم تناول الدين في علم اجتماع سيمل إلا على سبيل المثال ومع بعض التقتير وذلك بغرض عرض هذا الشكل أو ذاك من التنشئة الاجتماعية، لهذا سيكون علينا أن نشير عدة مرات إلى أهمية مدخل سيمل لعلم اجتماع الأديان، وهو مجال لم يطوره بشكل منهجي على الرغم من دراسته المعنونة "الدين" والتي عالج فيها مباشرة الحدث الديني على عكس ما فعله كل من فيبر ودوركهايم.[16]

الأصل الديني للحداثة الغربية في تحليلات ماكس فيبر Max Weber (1864- 1920) وعلم اجتماع الجاذبية الشعبية:

في البداية لا يتناول ماكس فيبر الأديان باعتبارها نظما من المعتقدات، إنما ينظر إليها باعتبارها "أنساقا لتنظيم الحياة "، منظومات استطاعت أن توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص، فالدين بالنسبة لفيبر هو:" نوع خاص من أشكال العمل الجمعي أو الطائفي"، يستجوب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها "، مع الإشارة إلى أن ثمة تعارض أساسي يتخلل سوسيولوجيا الأديان الخاصة بماكس فيبر، تعارض يوجد بين الدين السحري والدين الأخلاقي، كون إضفاء القيم الأخلاقية على الدين كان واحدا من أكبر العوامل التي أدت إلى عقلنته ولأن فيبر يدرك بأن ثمة عملية واسعة لإزالة الغموض والسحر عن العالم (welt der entzauberung) وهي عملية ظهرت من داخل الأديان ذاتها، لذا فهو يعطى أهمية كبرى للدور الذي لعبته بعض التعبيرات الدينية في عملية عقلنة العالم، أين بحث فيبر في نهاية دراسته عن الهندوسية والبوذية التي نشرت في الجزء الثاني من desgesammelte aufsatze fur religionssoziologie عن تفسير لماذا لا يعفى التدين الآسيوي من أي طريق يؤدي إلى مسيرة لحياة عقلانية في العالم، إلا أن فيبر يعود ليرجع سبب ذلك إلى ثقل الدور الذي يلعبه السحر في طريقة الحياة لدى الآسيويين، بواسطة السحر يفهم فيبر بشكل تقليدي جدا أن كل ذلك يسعى إلى التلاعب، ليتبقى كما تشير كاترين كوليوتيلين Catherine colliot théléne أن نرى في ذلك الغموض الأساسي لنزعة المقارنة الفيبرية المجتمع الغربي الحديث مع هياكله وبناه المؤسساتية المتلاحمة الثلاث التي تمثل أساسه البنيوي، الاقتصاد النقدي المعمم، الدولة البيروقراية والقانون الوضعي، هو أقصى مرجع للحكم على الثقافات القديمة والأجنبية من وجهة نظر عقلانيتها، يتم قياس دقة هذا الحكم بشكل خاص في دراسات فيبر عن الأديان في آسيا التي تم تحليلها من منظور العقلنة الغربية بشكل عام وعقلانية التقشف في إطار المجتمع وفقا للعقيدة البيوريتانية بشكل أكثر دقة.[17]

وبالتالي ركزت دراسات ماكس فيبر على ما اسماه " أديان العالم " التي تنضوي تحت اعداد هائلة من المؤمنين التي تركت آثارا حاسمة على مجريات التاريخ البشري، أين قام فيبر بدراسات مسهبة للهندوسية، والبوذية، والطاوية، واليهودية القديمة، والمسيحية في كتابه الشهير الاخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ودراسته عن الاسلام التي لم تستكمل، مركزا في كتابه عن الدين على الترابط بين الدين والتغير الاجتماعي.[18]

أما ما يحمل أهمية خاصة لدى فيبر في ما يختص بمقاربة حول الدين فهما مفهومي "تجمع القوى المقدسة (hierokratischer Verband) و"أموال الخلاص" (heilsguter) أما تجمع القوى المقدسة فهو تجمع تمارس فيه طريقة خاصة للسيطرة على الإنسان، وبالتالي فيبر يدرج نظريته في علم اجتماع الأديان في علم اجتماع السيطرة(Herrschaftsoziokogie) ويركز كثيرا على أنواع ممارسة السلطة الدينية، وطبيعة الأشياء الروحية سواء كانت أشياء دنيوية أو في الحياة الآخرة أوخارجية وحميمة التي لا تشكل الميزة التي تحدد مفهوم تجمع القوى المقدسة، بل إن توزيع هذه الأشياء قد يشكل أساس سيطرة روحية على الإنسان Die Grundlage Herrshaft ube (Menschen) (geistlivher سواء كان الدين "طريقة للتصرف في المجتمع أو شكلا من أشكال السيطرة على الإنسان، هنا فيبر أكثر من يركز على الميزتين الأساسيتين اللتين يتمتع بهما الدين كونه ظاهرة اجتماعية أي الرابط الاجتماعي الذي يولده ونوع السلطة الذي يسمح به، كما يتعلق خاصة بتعريف أنواع الضم إلى طائفة دينية Religiose Vergemeinschaftung وأنواع السلطة الدينية.

لكن إذا كان فيبر معروفا على الأخص لدراسته المشهورة حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1905) فإنه تبين كم أن مساهمته في علم اجتماع الأديان تتعدى تحليل الروابط بين آداب البروتستانتية المتزمة وتطور نوع العقلانية الاقتصادية، انطلاقا من أن هذا العمل الأخير يقع في إطار مجموعات تحليلات طورها فيبر حول الروابط بين الاقتصاد والدين،

إنها تحليلات يظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية، فبالنسبة له لا يتعلق الأمر بالقول ان البروتستانية في أساس الرأسمالية بل بإظهار التقارب بين نوع معين من البرونستانتية هو الكالفينية المتزمتة التي سادت بشكل خاص في القرنين السابع عشر والثامن عشر من جهة وروح المبادرة من جهة أخرى، ويشرح فيبر أن الحالة الفكرية شجعت التراكم الرأسمالي ودفعت تطور الاقتصاد المنهجي قدما في الواقع، إن المنهجية هي المعيار الذي يميز الرأسمالية الغربية عن غيرها من الرأسماليات، فاعتبار العمل واجبا دينيا وممارسة التقشف في الحياة في المجتمع والتصرف وفق منهج مهني، هي أمور تشكل عناصر وروح الشعب التي شجعت إلى جانب عوامل أخرى تطور الرأسمالية الغربية، أي أن فيبر يظهر بحزم وزن العوامل الثقافية والدينية بشكل خاص في انبثاق نوع معين من السلوك الاقتصادي من دون انكار أهمية العوامل المادية علما أنه ينفر من أي تفسير احادي السبب.[19]

هذا وقد اهتم فيبر بدراسة العلاقات المتبادلة بين الظواهر الدينية والاقتصادية والتاريخية واهتم بقيمة التفاعل بينها وحاول الكشف عن العوامل الاجتماعية التي أدت إلى قيام النظام الرأسمالي و سيادته في المجتمعات الحديثة، وذلك في كتابه الشهير "الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية " موضحا أن الرأسمالية باعتبارها أهم الظواهر الاقتصادية في عصره هي من نتاج الروح الدينية البروتستانتينية والتي تتسم بأخلاق و قيم ومعتقدات تشجع على العمل والادخار والاستثمار فضلا عن تقديس هذه الطائفة للعمل واحترام المهن وإتقان الحرف والاهتمام بالمهنة، فقد حاول في مقالاته عن الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتينية والتقدم المنتظم نحو الرأسمالية، كما وجد فيبر في دراساته لبعض المجتمعات كفرنسا وانجلترا والمجر ان الروتستانتين إتباعوا مذهب كالفن Kalven اذا ما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى ويميلون إلى البقاء في المزارع والمشروعات الصغيرة والوظائف الإدارية.

أما فيما يتعلق بالدراسات الدينية فقد استخدم منهجا علميا في دراسته للظاهرة الدينية مختلفا عن المناهج المعروفة، وكان اهتمامه الأساسي معرفة الاختلافات والفروق بين الأنساق الدينية المختلفة أكثر من المتشابهات بينها، فقد أجرى مقارنات عديدة بين سائر الطوائف الدينية القديمة والأديان الحديثة، فقد تناول فيبر دراسة الأنماط الأخلاقية الاقتصادية باعتبارها ناتجا دينيا ووقع اختياره على بعض الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلامية وغير السماوية كالكنفوشيوسية والبوذية والهندية، متناولا دراسة طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية لكل دين من هذه الديانات ثم دراسة أثار كل دين على التنظيم الاقتصادي والحياة الاجتماعية لكل الشعوب التي تعتنق هذه الديانات، وكان في كل دراساته يهتم بهدفه الرئيسي وهو الربط بين الاقتصاد والدين، ومما هو جدير بالذكر أن فيبر قد ابرز في دراساته المختلفة احترامه لأهمية الدين كقوة تكاملية في المجتمع وأهمية المعتقدات والممارسات الدينية في أحداث التغير الاجتماعي، وأهمية الدين ووظيفته ودوره في الاستقرار الاجتماعي، الا أن تالكوت بارسونز PARSONS يشير إلى أن فيبر يعتبر فيلسوفا أكثر من كونه باحثا منهجيا في علم الاجتماع، وأن الدين ليس هو العامل الحاسم في الاختلافات بين الكاثوليك والبروستانت المعاصرين، بل يجب ان يعطى الاهتمام أيضا للعوامل الأخرى مثل التعليم، والقيم القومية، والوضع الحضري، والثقافة وغيرها من العوامل المختلفة .[20]

الدين والذاكرة في تحليلات موريس هالبواش Maurice halbwachs (1877-1945):

عندما نتكلم عن موضوع الذاكرة في الواقع لدى هالبواش التي تشكل اللحمة والبنية ذاتها للهوية الجمعية والهوية الفردية، فنحن نتحدث عن تلك الفتاة المتعبدة التي عثر عليها ضالة تائهة في إحدى الغابات بالقرب من شالون chalons سنة 1731 والتي لم تكن تعرف من هي لأنها حرمت من ذاكرة الجماعة التي تنتمي إليها، لكنها تتمرد وتبدأ الذكريات في الانبثاق والظهور عندما تعرض عليها صور لمناطق من الاسكيمو يفترض أنها قد أتت منها، مثل هذا الحدث

الجزئي لا يقدم الكثير وتم سرده في مقدمة الأطر الاجتماعية للذاكرة، سواء كان ذلك حقيقيا أومجرد افتراض فهو يسرد بشكل مجازي الشرط المتعلق بالذاكرة، وبالتالي الوضع المتعلق بالهوية بالنسبة لجماعات اجتماعية خاضعة للهيمنة، ففي أطروحته يجعل هالبواش من حالة الاستبعاد من الذاكرة الجمعية علامة الاغتراب بالنسبة للطبقة العاملة، استبعاد ينزع عنها ذاكرتها وشرط الهوية والوحدة لجماعة إنسانية، فالمجتمع الذي ينسي ماضيه هو مجتمع يفقد هويته، مجتمع يصبح غير قادر في نفس الوقت على مواجهة مستقبله الخاص في السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى والتي تميزت بصعود جديد للأخطار أين أصبح التهديد بالنسيان يتسم بحالة من الاحتدام الملتهب، بمعنى أن كل ذاكرة مهما كانت شخصية حتى تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذي شهدناها وحتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التي يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص مع جماعات مع أماكن مع تواريخ مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، اي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي نشكلها أو التي نشكل جزء منها، هنا تتكون الأطر الجمعية للذاكرة من كل هذه العناصر التي تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتي تسمح بدقة متزايدة بتحديد ذلك الذي لم يكن إلا مجرد الشكل أو الإطار الفارغ لحدث قديم، مواقف مرجعية في الزمان وفي المكان، تعريفات تاريخية جغرافية، تراجم لسير شخصيات، مواقف سياسية، وطريقة شائعة في النظر إلى الأشياء، مع ذلك فإن وجهة النظر السوسيولوجية التي يدافع عنها هالبواش ليست وجهة نظر حتمية جامدة، لكن اذا كانت ذاكرة الفرد قد رتبت بالفعل في التركيب الاجتماعي للأطر الجمعية للذاكرة، فإن عملية التذكر ذاتها هي عمل فردي يتطلب تفكيرا وإعمالا للفكر ويستلزم تقييما وحكما، هذا العمل يتفاعل مع المعطيات التي يمده بها المجتمع، كل فرد يستخلص جزءا مختلفا من التركيب المشترك الذي وضعته الذاكرة الجمعية تحت تصرفه حتى يعبئ ذكرياته الخاصة، وصولا إلى أن النصوص الواردة في الفصل السادس من كتابه الأطر الاجتماعية للذاكرة والذي يحمل عنوان "الذاكرة الجمعية الدينية"، والنصوص الواردة في الكتاب

الأخير سنة 1941 "الوصف الأسطوري للأناجيل في الأرض المقدسة" والذي يمد ويمنهج الإشكالية الخالصة بتوحيد تعددية الذاكرات الجمعية من خلال الذاكرة العالمة الواعية، فقد عالج هالبواش كيف تتكون التقاليد الدينية، إذ تم التشديد على العمل الخاص بالاندماج والتوحيد الذي يحققه كل دين بدءا من المساهمات المتنوعة التي تأتي إليه من المكونات المختلفة للمجتمع، فبالنسبة لكل دين يمكن القول أنه يقوم بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة انتاج تاريخ نزوح وا ندماج ا لأنواع البشرية والعشائر وكذلك الأحداث الكبرى من حروب، مؤسسات، اختراعات وعشائر، كل تلك التي نجدها في صميم اصل المجتمعات التي تنتج وتمارس ذلك كله، حيث تكمن الديناميكية الخاصة بتقليد ديني ما من وجهة نظر التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة معينة في قدرتها على أن ترتب في منظومة وحدة الشعائر والمعتقدات التي تأتي من الماضي، إن ديناميكية العلاقات الاجتماعية تطور المعارف والتقنيات والعلاقات التي يحتفظ بها المجتمع مع البيئة المحيطة به، مصالح الفئات المسيطرة داخله، كل ذلك يحول المعتقدات القديمة ويؤدي إلى ظهور أفكار دينية جديدة تكشف عن وجود مستويات مختلفة من المعتقدات، تقابل هذه المستويات عقائد ومذاهب تمتد بعيدا في الزمان كما تمس الاتجاهات المتعارضة ما دام المجتمع لا يستطيع أن يتخلص من هذه المعتقدات، إذن عليه أن يتوائم ويتشكل معها وذلك بدمجها في تركيب أو بناء ديني يعاد تمثله بشكل مستمر، هذا البناء المستمر يمر عبر عمل ميثولوجي يغير تدريجيا من معنى إن لم يكن شكل المؤسسات القديمة، ومن ثم تنخرط عملية البناء هذه في حركة عقلنة تقابل في المنظور التطوري والعقلاني عند هالبواش تقدم المجتمع نفسه، هكذا نجد في الديانة اليونانية في القرنين الخامس والرابع معتقدات وتنظيمات شعائرية أكثر تقدما تحل جزئيا محل العادات والخرفات البدائية، لكن وكما يظهر جيدا من حالة الطقوس الخاصة بالخصوبة، فإن هذه المفاهيم الجديدة تترك آثارا لعناصر قديمة تظل حية بعد أن أعيد تسيرها وعقلنتها، تفقد قوتها وترسخها في الواقع الاجتماعي والمادي الذي أنتجها من قبل، لكنها لا تختفي كلية، إنها تظل كثيرة بالقدر الذي تجد فيه الأديان الجديدة أن من مصلحتها

الاحتفاظ ببعض هذه المعتقدات التي تقابل احتياجات إنسانية، لكن وبالرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديات المتغيرة في الزمان، إلا ان الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير، على الذاكرة الدينية أن تكون ذاكرة جذابة حتى يمكنها أن تشيد الطابع المطلق للافتراضات التي تقدمها إلى من يؤمنون بها، تفرض هذه الذاكرة نفسها على أساس أنها الذاكرة الوحيدة المصرح بها (الذاكرة الحقيقية) وذلك بتمثلها لبقايا الذاكرات القديمة، وكذلك بمواجهة عند الاقتضاء بالاندماج مع المعتقدات الجديدة القادرة على أن تتشكل في ذاكرة جاذبة بمجرد أن تترسخ هيمنتها، تعمل هذه الذاكرة على الحفاظ على هذه الهيمنة وذلك بإعطائها شكلا ثابتا ومتصلبا أكثر فأكثر للمعتقدات والشعائر التي تنظمها، وفي الوقت نفسه تستبعد كل التعبيرات الدينية التي لا تنخرط في الإطار الذي تحدده في مواجهة الخبرات الجديدة، لتصبح الذاكرة التي تم تثبيتها ذاكرة محاصرة في وضع دفاعي، تحاصر هذه الذاكرة وتعزل متقاطعة دائما بشكل أكثر عمقا مع الذاكرات الاجتماعية الأخرى التي تتكيف باستمرار مع المعطيات الجديدة للمجتمع، هنا يزداد الشرح بشكل نهائي بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر المعاصرين وبين المضامين الدينية كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانسا مع الواقع الحالي لفكر وحياة الجماعات التي تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوغمائية تأخذ عملية التحجر والجمود المذهبي والطقوسي بالتالي دورة جمعية، فتصلب وجمود الفكر الديني يمثل الأداة والوسيلة التي يدافع بها هذا الدين عن نفسه في مواجهة التأثر أو الإصابة بذاكرات منبثقة أخرى، يجعله بشكل متزايد أكثر فأكثر اقل استعدادا لأن يأخذ في الاعتبار التطورات الثقافية والاجتماعية التي تواجهه، حتى يواجه التهديد المتزايد الذي يمثله الظهور المستمر للاحتياجات الروحية الجديدة الذي يدعم الفكر الديني طموحه المتسلط نحو احتواء كل الذاكرات الأخرى أو نحو تدميرها، وذلك على حساب تسلطية أكثر اندفاعا دائما، كون الذاكرة الدينية من حيث الجوهر هي ذاكرة أكثر شمولية دائما وبالتالي فهي أكثر إثارة للنزاع والصراع باستمرار.

ليتسع طريق سوسيولوجيا الذاكرة عند هالبواش عبر النصوص التي تعالج الذاكرة الدينية من خلال المراجع المتعددة الخاصة بالدين والتي أدخلها في تحليلاته مجسدا افتراضاته الخاصة بالديناميكية الخلاقة للذاكرة الجمعية، وبشكل أوضح للعلاقة بين الذاكرة والمكان والزمان، لكن إذا كان الاهتمام الخاص الذي أعطى للأحداث والظواهرالدينية باعتبارها وقائع للذاكرة لا يقابله عند هالبواش بشكل أكثر عمقا اعتقاد بأن الدين يمكن في النهاية أن يختزل كلية إلى ديناميكيات الذاكرة التي هي محل الاهتمام، وإذا كان لدى هالبواش نظرية عن الدين فإن مثل هذه النظرية سيتم امتصاصها واستيعابها كلية من قبل نظرية الذاكرة الجمعية "الدين سيكون ولن يكون إلا أحداثا وأمورا تتعلق بالذاكرة"، وإذا أردنا تدعيم ومساندة وجهة النظر هذه كما فعل **نامير** g.namer يجب ألا تغيب عنا ملاحظة ما يفصل هالبواش عن دوركايم وعن **مارسيل موس** واتباع المدرسة الدوركايمية، من هنا فإن التعارض الأساسي بين ما هو مقدس وما هو دنيوي لا يحتل مكانا مركزيا عند هالبواش، فقد اختزل هذا التعارض إلى تعارض بين الأشياء التي تتعلق بالحياة الواقعية في الحاضر وبين الروح التي هي من اختصاص مجال الدين والتي لا تجد غذاءها إلا في التقاليد على وجه التحديد لأن مجال الأشياء قد اغلق أمامها، فمن الواضح في جميع الأحوال أن مسألة الدين ليست هي التي تهم هالبواش باعتبار الدين تمثلا جمعيا بالمعنى الدوركايمي للكلمة، لكن ما يهتم به هالبواش أساسا هو ديناميكية الاعتقاد بالايمان الديني وهي ديناميكية تمثل الذاكرة قوة دفعها ومجال نشاطها، هذا وبانخراطه في دراسة هذه المجموعة الخاصة من الذاكرة أي مجموعة الذاكرة الدينية، يضع هالبواش خصوصية الايمان الديني في نمط خاص من أنماط استدعاء وشحن الذاكرة، نمط يسمح في آن واحد بتأمين استمرارية الرسالة الدينية من خلال تعاقب الأجيال المؤمنة وكذلك التعرف على مواءمتها المطلقة التي لا تتغير في ظل ظروف اجتماعية وثقافية لا تكف عن التبدل والتغير، لتجمع الذاكرة الدينية بهذا الشكل بين نظامين للزمن، الزمن المتعلق بالتاريخ والزمن الأزلي، أين تجد الذاكرة الدينية مرجعيتها في حقبة تاريخية قديمة، لكنها تسعى جاهدة إلى الابتعاد عن هذا الزمن التاريخي مستخدمة في

ذلك كل الوسائل من أجل بناء هذه الذاكرة وتحويلها إلى حقيقة أزلية مطلقة، هكذا تبدو الاشياء المتعلقة بالدين كما لوأنها موجودة خارج الزمن، إنها بمثابة نوع من الحاضر الأبدي لكن يجب البحث في الماضي دائما عن سبب وجود دين ما، عند هذه النقطة تحديدا نطرح مسألة اختزال الدين إلى مجرد ذاكرة عندما يؤكد هالبواش على أن كل دين هو دين "باق" وأنه ليس إلا الاحتفاء بذكرى أحداث وشخصيات انتهت أو اختفت منذ زمن طويل، يمكن في الواقع اعتبار أن هالبواش يؤكد على ذوبان واستنفاد الدين داخل مفهوم "الذاكرة الدينية"، والحقيقة أن هالبواش لا يسعى ولا يهتم بعزل ذلك بشكل مضمون ومحتوى الايمان عن الممارسة والتجربة الدينية (جوهر الدين)، فهو لا يفترض شيئا أكثر من ذلك لتحديد الوظيفة الخاصة للدين داخل ما هو اجتماعي، لهذا فإنه يوضع خارج المشروعات التقليدية المتعلقة بتعريف الدين سواء كانت هذه المشروعات من النوع الوظيفي أو كانت من النوع الوصفي، لكن هذه المقاربة المدين باعتباره حدثا للذاكرة يتيح لهالبواش تحديدا أن يهرب من الجدل الدائر الذي يعارض بلا نهاية التحديد الاثنومركزي للتعريفات و يرتبط بشكل مطلق بمضمون ومحتوى المعتقدات والهيمنة العقيمة للتعريفات "الوظيفية" التي تحيط كل الإنتاج الرمزي لمجتمع ما، هنا وبمجرد أن نعلم إلى أي مدى أدت المواجهات التي لا تنتهي بين هاتين المقاربتين إلى عقم التفكير السوسيولوجي المتعلق بالدين لمدة طويلة، يمكن اعتبار أن "اختزالية" هالبواش تتضمن ميزات كبيرة بشرط ألا نتعامل معها بطبيعة الحال على أساس أنها الكلمة الأخيرة فيما يتعلق بموضوع الدين، إنما على أساس أنها "وجهة نظر" التي يمكن بدءا منها ترتيب وتنظيم التنوع القائم في الأحداث الدينية التي تخضع للملاحظة العملية (دون محاولة تفريغها من كل مادتها)، وجهة النظر هذه تسمح بإثراء الفهم السوسيولوجي للحقيقة الدينية بعيدا عما يقدمه كل دين عن نفسه، سواء بتقديم تعريف ذاتي مطلق انطلاقا من مجموعة الوقائع الدوغمائية التي يسعى إلى الحفاظ على نقائها، أوبإعلانه المنيعة للتجربة الروحية التي يعد بها.[21]

علم اجتماع الكاثوليكية لدى غابريال لوبرا Gabriel Le Breas(1891-1970):

يرجع الفضل الى لوبرا في ريادة اتجاه جديد في البحوث السوسيولوجية الوصفية للسلوك الديني في فرنسا، لتنتقل بعده مثل هذه الدراسات المتعددة الى سائر الدول الاوروبية وفي الولايات المتحدة الامريكية، فقد كانت دراسته بمثابة نقلة جديدة تماما على مسار دراسات الاجتماع الديني في فرنسا، واذا كان دوركايم قد انطلق من الجانب الفوق طبيعي، فان هذا الاتجاه قد انطلق من الاطار الاجتماعي، ليكون من آثار هذا التحول الانتقال ان امكن لاول مرة من تحليل الاديان البدائية الى تحليل المسيحية، اي الانتقال من الاشتغال بالجوانب الخرافية البعيدة فوق الطبيعية الى الاهتمام بالظواهر الواقعية الملموسة التي يعيشها الباحث وينتمي اليها ويدين بها.[22]

لكن عندما نتحدث عن أعمال غابرييل لوبرا غير المعروفة كثيرا والمقروءة قليلا خارج فرنسا فهي لا تشكل موضوعا لتعليقات ولتحليلات معمقة باستثناء الأعمال التي تتعلق بطبوغرافيته الشهيرة عن ممارسة الشعائر والفروض الدينية، فلم تحتل أعماله مكانة كبيرة داخل الحوارات الفكرية الرئيسية، كثيرة هي الأبحاث والدراسات الامبيريقية التي تهدف إلى تحديد السلوكيات سواء، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية أو الثقافية للفرنسيين والتي تأخذ في عين الاعتبار "العامل الديني" وتحمل بشكل مباشر أو غير مباشر بصمات التصنيفات المنهجية التي قدمها لوبرا، لكن مجرد الاهتمام بقيمة وثراء التقسيم الشهير الذي قدمه لوبرا والخاص بالمؤمنين الممارسين للشعائر الدينية فقط، قد تؤدي إلى إغفال الثراء الذي تركته أفكار وتأملات لوبرا حول المؤسسات الدينية والتي تستحق أن تحظى بالاهتمام الكامل، كما يجهد لوبرا في تقييم الحالة الكاثوليكية بشكل دقيق في مجتمع لا يكف التأثير الاجتماعي للمدين فيه عن التراجع، ووضع البحث الامبيريقي بعناية فائقة في قلب البحث الميداني وفي مركز تحليل العلاقات بين الدين والحداثة.[23]

هذا وقد وضع لوبرا منذ المقالات البرمجية التي نشرت سنة 1931 في مقدمة اهتماماته ضرورة تحقيق إحصائيات وخرائط تفسيرية، أي رسم وتصميم لوحات وجداول دقيقة وشاملة تعبرعن حالة الممارسات الدينية في فرنسا المعاصرة، كون أن علم الإحصاء يتيح تجميع بيانات ومعطيات ذات مصداقية في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فيما يتعلق بمجال الدين، فكثيرا من الظواهر الاجتماعية (مثل التغيرات في نسبة المواليد، التمثيلات السياسية وغيرها) لا يمكن فهمها تماما إلا "عندما يأتي الوقت الذي يمكن فيه أن نتعامل مع هذه الظواهر بالإحصائيات والخرائط الخاصة بالمواليد أو خرائط الانتماءات إلى الأحزاب السياسية التي يتوفر لكل منها مؤرخوها، إحصائياتها وخرائط توزيع ممارساتها الدينية، ومن أجل إصلاح هذا الخلل من الضروري توفير أداة لتقدير العادات والسلوكيات الدينية، هذه الأداة لا يمكن لها أن ترتبط إلا بما هو قابل للقياس، بمعنى تردد وتكرار الأفعال والأنشطة التي يمارسها الأفراد بالتوافق مع المعايير المحددة من قبل المؤسسة، وكذا طبيعة النشاط أو الفعل المفروض من ناحية، والفرق والقياس المرجعي (زيادة أونقصان) من ناحية أخرى، هذان العاملان يمثلان معا معايير أواعتبارات موضوعية يمكن بها مفاضلة ومقارنة الممارسات العملية، ووفقا لهذه القاعدة من الممكن إنشاء تصنيف الأفراد تبعا لدرجة تمسكهم ومراعاتهم للممارسات الدينية."[24]

هكذا كان لوبرا يحدد ما يشعر به "ملايين من الرعية ماتوا منذ الزمن الذي أعلن فيه ريجينون Réginon متعة القداس الدومينيكي لهذه الطائفة المتواضعة"على الرغم من أن التاريخ لا يعرف إلا الملوك، فهل نملك قدرا من الجرأة بحيث نكتب أن الملايين من هؤلاء الرعية قد عاشوا حياة روحية، وأننا نود معرفة كيف أنهم قد حرموا بشكل واضح من أن يتولوا العناية بأرواحهم"[25].

وبالتالي الشعور الديني يعتمد أساسا على الفرد بدون شك، لكن اختيار ممارسة أداء الشعائر والواجبات الدينية يعتمد بشكل عام على طبيعة الطبقة الاجتماعية، على الموقع الجغرافي وكذلك على اللحظة الزمنية، وانطلاقا من اهتمامه بما ستئول إليه بنية هذه العادات على المدى الطويل، شدد لوبرا بإلحاح خاص على انتساب هذه العادات إلى ثقافات تنتمي إلى مناطق جغرافية متنوعة، ليشير إلى ضرورة التحلي بالحذر عند تلقي البداهات التي يتم تناولها بتلقائية وهوس عندما تخضع للوصف والتفسير، فمنذ السطور الأولى لمقالته الشهيرة سنة1931، حدد كهدف أساسي للبحث عن ضرورة قطع الصلة مع "التصويرات المعيبة والخاطئة المتعلقة بوصف حالة الكاثوليكية "، وكل فرد يعلم أن مقاطعة بريطانيا تتسم بحماس ديني أكثر من منطقة ليموزان، وأن المراجع المحفوظة في باريس والتي تتعلق بها يتم رفضها في إقليم بوس أو برى Beauce ou Briet، [26] كما جاء في مجلد لوبرا الأول قائلا أنه:"...في هذه اللوحات الخالية من الظلال، تختلط التبسيطات الخطابية مع الحقائق الجافة، لا شيء يمكن أن يقنع الفكر الذي يبحث عن تعريفات دقيقة ومحددة، ما يهتم به الفكر في المحل الأول هو أن يسخر ويتحرر من مثل هذه التبسيطات...".[27]

لنصل الى أن لوبرا قد قام بعد مبادرة دوركايم وتابعيه في فرنسا بالقيام بخطوة مهمة مع تطور علم اجتماع الكاثوليكية، فقد كان يود "معرفة الشعب المسيحي الذي ينطبق عليه قانون الكنيسة" كونه كان أستاذا في تاريخ القانون الكنيسي والمؤسسات المسيحية في كلية الحقوق في باريس وفي فرع العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، أين نشر سنة 1931 استفتاءا مؤلفا من خمس وعشرون صفحة، مطلقا فكرة إجراء بحث حول الممارسات الدينية الواقعية التي يقوم بها الشعب الفرنسي بهدف "إجراء بحث دقيق" و "وضع تفسير تاريخي لوضع الكاثوليكية في المناطق الفرنسية المختلفة"، وكان الأمر يتعلق بمعرفة "ديانة الشعب" أو "الديانة التي يعيشها الشعب" بأدق طرق ممكنة، بقياس حركات الممارسة كما تعرفها المؤسسة، وبوضع دراسة

تصنيفية للممارسين حسب درجة وطرق ممارستهم، فقد التقت مبادرته مع المشاغل الرعوية الواضحة في كاثوليكية ما بعد الحرب والتفتت إلى "ديانة الشعب"، ما أدى بها إلى لفت انتباه جيل كامل من الباحثين إلى علم الاجتماع الديني وقد وسع هؤلاء الباحثون الأفاق التي رسمها عبر تدعيم استقلالية البحث بالنسبة إلى المشاغل الرعوية والرؤى الكنيسة، وتأسست سنة 1954 حول لوبرا "مجموعة علم اجتماع الأديان" في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) ليشير بوضوح الاسم المختار لهذه الحلقة العملية إلى النية على أخذ جميع الديانات بعين الاعتبار، كون علم اجتماع الكاثوليكية من منظار لوبرا لا يقتصر فقط على دراسة اجتماعية للممارسات بل أنه اهتم بشكل أشمل بجميع أماكن التقاء المجتمع الديني بالمجتمع المحيط مظهرا أن المجتمع المحيط بهما كان ادعاؤهما بالعلمانية، لا يستطيع تجاهل الواقع الديني ويجب عليه أن ينظم وجودهما، لكن لوبرا شجع بقوة علم الاجتماع الديني من النوع العلمي، وكأنه يوجد "قدس أقداس" ممنوع عليه، ليتجاوزعلم اجتماع الكاثوليكية دراسة الممارسات بأشواط عملا بدعوة لوبرا نفسه، هذه المقاربة تطورت في بلاد مختلفة بفعل الابتداء بدراسات عميقة للممارسات واستكشاف خصوبة هذه المقاربة، ففي بلجيكا مع "جان ريمي وليليان فوايي" التي نشرت سنة 1973 "علم اجتماع الحركة الدينية"،"تحليل الممارسة الربانية في بلجيكيا"، وإيطاليا مع الأعمال السباقة التي وضعها بورغالاسي S. Burgalassi "السلوك الديني لدى الايطاليين" سنة 1968، وغراسو P.G. Grasso وغروميلي A. Grumelli ، أما في إسبانيا حسب شرح خوان إستروش Juan Estruch فإن البدايات كانت تتميز أيضا بعلم اجتماع مرتبط بمصالح كاثوليكية الرعوية ومتأثر بالآفاق المفتوحة التي ترجمها بولار و لوبرا، ليصدر دفع مهم آخر من جامعة "لوقان" الكاثوليكية وتمحور حول الكاهن فرنسوا هوتار François Houtart انطلاقا من مشاغل رعوية تتعلق بعالم العمال والشباب، الذي بدأ بالاهتمام بما دخل الكاثوليكية من تمدن سواء في بلجيكا أوفي شيكاغو، واضعا عملا يقوم بالمقارنة على المقياس العالمي، "علم الاجتماع في الكاثوليكية الأميركية"، "حياة المدينة والمؤسسات الدينية 1957"، ومع ريمي "أوساط المدن والمجتمع

المسيحي 1968"، كما قدم معه تحليلا لوضع الكاهن الاجتماعي "الإكليروس" والسلطة والتجديد في الكنيسة 1970 بعد الأعمال التي أجريت في أثناء مجمع الفاتيكان الثاني التي خصصت لدراسة الروابط بين البنى الكنيسة والحقائق الاجتماعية، أين ركز هوتار أكثر فأكثر على تحليل العلاقات بين الدين والتطور، عملا بإيحاء ماركسي ، ليمتد نشاطه إلى أميركا اللاتينية وآسيا أين أعطى دروسا تدريبية ونشر دراسات كثيرة، خاصة "الدين وطرق الإنتاج قبل الرأسمالية" 1970، "الدين والأيديولوجية في سريلانكا" 1974، كما ساهم في تدريب الكثير من باحثي العالم الثالث في علم اجتماع الأديان، وقام بعضهم سنة 1979 مثل أوتو مادورو"Lucha de Clases Religion" بإكمال الأبحاث في علم الاجتماع .[28]

لكن لوبرا لم يهتم فقط بتسجيل الموقف الراهن للممارسة الدينية في توزيعها المكاني (الجغرافي)، بل يولي البعد التاريخي أهمية كبيرة، محاولا من خلاله تعميق نظرته الأولى، ففي تتبعه التاريخي يتعرض بالتفصيل تتابع الطبقات الاجتماعية في ترددها على الكنيسة بداية من الانخفاض المتزايد للممارسات الدينية عند طبقتي النبلاء والبرجوازية في القرن الثامن عشر، الى الانتقال المفاجئ المتزايد على ممارسة الشعائر الدينية عند النبلاء بعد الثورة الفرنسية، بينما انتشرت روح التشكك في أمور الدين بين أبناء البرجوازية، ثم عقب ذلك عودة كلا الطبقتين بسرعة الى الممارسات الدينية القديمة، أما بالنسبة الى الطبقات الشعبية فيلاحظ أنها قد أهملت في ممارسة تلك الشعائر تحت وطئة الرعب الذي سيطر طوال تلك الفترة، حيث كانت الكنائس تكاد تخلوا خلوا تاما من جماهير العمال في اواخر القرن التاسع عشر.[29]

الأنثروبولوجيا الدينية لدى روجيه باستيد Roger Bastid (1898- 1974):

بدأ روجيه باستيد مسيرته الفكرية بدراسة مشاكل الحياة الصوفية (1931) وعناصر علم الاجتماع الديني (1935)، ليقدم في الدراسات الأخيرة الكلاسيكية حول الديانات الإفريقية البرازيلية دراسة حول (كاندومبلي باهيا، طقس الناغو 1958)، والتي لم يقف ضمنها عند

وصف خاص لهذه العوالم الدينية المعقدة، بل استنتج من هذه الدراسات المتعلقة بالحركات التأليفية واللقاءات الحضارية أفكار كثيرة عن ظواهر التثاقف وتمييزها كالرسمية والقانونية والفولكلورية والمطبخية والأدبية والدينية، فبالنسبة إليه الدين هو أولا "نشاط رمزي" يتمتع بمنطق خاص به ويحمل بعدا عاطفيا، إنه نشاط رمزي لا ينبغي أن يقطع إلى شرحات (شعائر، عقائد، مؤسسات....إلخ)، بل يجب أن يفهم بشكل عام وكأنه "نشاط ثقافي تام يتكلم عدة لغات"، على عكس الأنتروبولوجيا البنيوية التي قال بها **ليفي ستراوس** Levi-Strauss ، وعلى عكس جميع الحركات التقليدية الخاصة بالماركسية وبالتحليل النفسي.

هنا باستيد يدافع عن فكرة الاعتراف بالدين على أنه "بنية ثقافية"، وحقيقية دائمة التحول، ففي دراسته حول مشكلة التغير، ركز بشكل خاص على التغيرات التي ينفرد بها الدين وعلى تحول "الآلهة"، مشددا بالتالي على أن الديانات لم تكن فحسب متغيرات تعتمد على التبادلات الاقتصادية والاجتماعية، بل أنها من خلال علاقتها بهذه التبدّلات طورت نشاطا تجوّليّا خاصا، واقتناعا منه بأن الدين ينتقل أكثر مما يختفي، فقد اهتم أولا "بالمقدس البدائي" وأظهر كيف روضت المجتمعات التقليدية هذا "المقدس البدائي"، بينما في المجتمعات الغربية إن تفكك "المقدس الأليف" أطلق "المقدس البدائي" في جميع الاتجاهات "المقدس البدائي ودراسات أخرى والابتهاج في الهاوية 1976" ويأخذ إجلال النجوم مكان إجلال القديسين، وتحتل الميثولوجيات الجديدة التي تبثها وسائل الإعلام تلك التي أطلقتها الكنائس القديمة حسب قول **باستيد** سنة 1973، ليصل إلى أن ملاحظة تحولات الآلهة في البرازيل تشير إلى التبدلات الدينية الغربية، كونها تسمح مثلا بإجراء مقارنة شديدة الإيحائية بين "التركيب الافريقي البرازيلي" و"الكسر واللصق ما بعد العصرية"، ف"التفاف" الأنتروبولوجيا كما يظهر في كتاب **جورج بالانديه** Georges Balandier يسمح بتحليل عميق لتطورات المجتمعات المعاصرة.[30]

سوسيولوجيا الأمل ومفهوم الدين لدى هنري ديروش *Henri Desroche* (1914-1994):

كان هذا العنوان الموضوع الرئيسي لأعمال علمية انضم بفضلها ديروش إلى ذلك المعرض الخاص بالصور الذي يضم وجود مؤسسي سوسيولوجيا الأديان القدماء منهم أو أولئك الأكثر حداثة، إنها دورة الآمال والإحباطات التي سيطرت على إيقاع التاريخ الإنساني، وتتبعها ديروش عبر اكتشافاته الأولى للعلاقة بين المسيحية، الماركسية ومجموعة المذاهب الاشتراكية الأخرى التي تجهد في التفكير وتعمل على تحقيق أفكارها فوق الأرض، كذلك يستلهم ديروش ذلك الإحياء "للأمل الحميم" الذي لم يستسلم مطلقا، والذي يشير إلى وجوده في كل التجارب الطوباوية الكبرى، سواء كانت تجارب الجماعات الطائفية أو التجارب التعاونية، أين ينخرط ديروش نفسه في عدد من التجارب بدءا من تجربة بوامو ندو Boimondau وحتى تجربة الجامعة التعاونية العالمية coopérative international université، كما درس ديروش الكثير من هذه التجارب الطوباوية بعد تجربة "الشاكيرز الأمريكان" (جماعة الناشطين) التي كانت موضعا لكتابه الأول عن سوسيولوجيا الأديان، لكن ديروش كان يحلم بشخص خاص بكل التجارب الطوباوية، باحثا فيها عن ديناميكية هذا "التخمر المرتقب" الذي يعبر الزمان و المكان، محاولا تحديد تعدد أشكاله و تعبيراته و الإمساك بقوته الخلاقة وصولا إلى لحظة الإخفاقات الناتجة عن مواجهاته مع الواقع، فسوسيولوجيا الوقائع الدينية عند ديروش لا تجد تماسكها وتناسقها إلا بالنظر إلى مسيرة الرجل، رجل الفعل، و بالعكس كذلك، محاولا أن يؤسس دياليكتيكا "علم اجتماع لا ديني للدين مع علم اجتماع للظواهر اللادينية"، فهل رأى في ذلك التطبيع مخاطر مسخ وإضعاف المشروع الكبير الذي ينسج معا "علم اجتماع الاعتبارات أو العوامل الدينية المتضمنة في الظواهر اللادينية"؟، أيا كانت الإجابات يمكن في جميع الأحوال التفكير أن ثمة شيئا ما ربما يكون قد لعب دورا من انقطاع إلى آخر في هذا المصير الخاص باليوتوبيا التي حللها ديروش خلال مدة طويلة، يوتوبيا محكوم عليها بالفشل، سواء بسبب

الحدود والقيود الخارجية أو بسبب التلف والتآكل الداخلي، لكنها تعد دائما بإعادة الظهور تحت شكل جديد عندما أسس ديروش مركز توماس مور Thomas More عام 1969-1970 واتخذ مقرا له دير لاتوريت La Tourette الذي قام بتصميمه لو كوربيسيه Le Corbusier، ليشرح في نهاية حياته أنه من خلال كتابين نشرا فيما بعد "الماركسية والأديان سنة 1962" و"علم الاجتماع الديني والمذاهب الاشتراكية سنة 1965"، إعادة نشر المعنى عبر رؤيتين مزدوجتين: الرؤية الأولى كتاريخ للأديان (الأوروبية) عبر قراءة ماركسية المنهج، والثانية تسعى على العكس إلى فك رموز مدونة ماركس (وانجلز) عبر قراءة جديدة لعلم الاجتماع الديني، هذا التقييم التراجعي لا يجعل من كتاب "معنى الماركسية" مع ذلك كتابا في سوسيولوجيا الأديان، فقد قاوم الفكرة القائلة بأن نزعات عدم التقيد الصارم non-conformismes وكذلك الانحرافات الدينية المدانة المنتشرة في محيط الممارسات الجماهيرية، يجب أن "تصنف وتوضع في خانة التهميش حتى يتم تصفية الحساب معها"، ليذهب طموح ديروش إلى أبعد من ذلك عندما يسعى إلى تحديث الديكاليكتيك المبدع الخلاق الذي يقوم بين الظواهر الدينية النقدية وبين الظواهر الدينية العضوية أي :"أديان المعارضة في مواجهة أديان السلطة أو بشكل آخر أقطاب دين متمرد بالنظر إلى أقطاب الأوليجارسية وهيمنة أفكار الأديان الرسمية ضد موجة معاكسة لسوق سوداء للثروة الرمزية في كواليس المناورات التي تسبق تسويق هذه الثروة الرمزية، عندما يتم احتكارها من قبل امبراطورية كنيسة أو دولة ما، في الوقت الذي يفرض فيه وضوح الشلل والتراجع المؤسسي لرجال الدين وكذلك تشرذم وتفرق المعتقدات نفسها على علماء اجتماع الأديان، فإن هذا الاهتمام بالظواهر الهامشية والطرفية، الاهتمام بالمجموعات التي تشكل أقلية صغيرة جدا والظواهر الهامشية التي تشكل نوعا من الانقلاب على النظام الرمزي السائد والمهيمن، يبدو بلا شك أقل أصالة وجدّة مما كان عليه في وقت سابق عندما كانت المقاربة المؤسساتية لرجال الدين تفرض نفسها بشكل كبير، لكن يجب الإشارة هنا إلى أي حد لعبت حساسية ديروش "الظواهر الدينية الحرجة" وتجاه اليوتوبيات التي تتضمنها وتحولها إلى نظام

دنيوي دورا أساسيا في فتح طريق رائد في البحث في سنوات تأسيس هذا المجال الجديد، لذا فتعريف اليوتوبيا - هذه الطريقة في التضرع إلى مستقبل مختلف تماما عن الحاضر المرفوض وفي أغلب الأحيان باسم ماض مجيد يمثل العصر الذهبي - يتيح في الواقع قراءة الاختفاء الحديث المدين من خلال الإلغاء الاجتماعي المدين "فقدان الهيمنة"، النظم الدينية التي ظلت تقاس ولمدة طويلة من خلال الدراسات الامبيريقية وفي نفس الوقت عبر اكتمال الأفكار الدينية داخل حداثة تحتويها وتضمها من خلال علمنتها (إضفاء الطابع العلماني عليها)، ليظهر الدين الذي يتم الاعتراف به من خلال هذه الرؤية قدرة فعلية على "العمل الاجتماعي"، عمل يتجاوز فقدان الهيمنة الاجتماعية والثقافية للمؤسسات الدينية ذاتها والتي كانت تتجسد من خلالها هيمنتها القديمة على المجتمعات وعلى وعي الناس، فقد كان ديروش بلا أدنى شك المهندس الرئيسي لهذا الانفتاح من وجهة نظر البحث التاريخي بجانب جان سيجيه Jean Siguy الذي قاد هذا المشروع ووجهه وجهة أكثر من منهجية من الناحية النظرية وأكثر تأثيرا بالفيبرية بشكل خاص (نسبة إلى ماكس فيبر)، مقسما بذلك السوسيولوجيا إلى سوسيولوجيا دينية وسوسيولوجيا للحركات الاجتماعية، سوسيولوجيا تشكيل وتكوين التصورات الجمعية والسوسيولوجيا السياسية، هنا تقلب سوسيولوجيا ديروش بقوة وفي المحل الأول المرجعيات المعتادة لسوسيولوجيا الأديان بشكل واضح، فإن مشروع إعادة بناء وحدة التظاهرات الفعالة الكامنة وراء الأمل الجمعي داخل إطار سوسيولوجيا اليوتوبيا لا يعني حصرها داخل وصف وتفسير وحيد، على العكس تماما من ذلك فإن مغزى هذه الوحدة ذاته لا ينكشف ويتضح إلا بالعودة إلى التنوعات التاريخية المتعددة لهذه التعبيرات، هنا السؤال الذي تطرحه هذه المقاربة للتاريخ السوسيو ديني انطلاقا من إخفاقاته الخلاقة، هو بكل وضوح السؤال الخاص بإمكانية امتداده إلى أشكال "الأمل المحقق" الذي لا يستدعي أيه مرجعية لا دنيوية وفوق طبيعية إلى حد توجد استمرارية، لكن الدينامية التاريخية للحركات العظمى- الثورة الإنجليزية، الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية- تنتسب إلى استمرارية المشروعات الطوباوية التي تتخلى وتتجرد وفقا

للصيغة الشهيرة لإنجلز بصدد الثورة الفرنسية عن مظهرها وهيئتها الدينية، وتحمل تعبيرات سياسية واضحة أكثر فأكثر، نفس الأمل البديل للمساواة الجذرية بين بني البشر، ليلتقي هذا الغموض على ما يبدو وبقرب شديد برفض هنري ديروش التمييز بوضوح بين مفهومين مختلفين للدين، ومع ذلك فهما متواجدان معا عند دوركايم، أحدهما يستلزم أن تربط العلوم (logies) العلمية (أنتروبولوجية، سوسيولوجية، بسيكولوجية) العلوم الدينية (الثيولوجيات) التي قللت العقلانية الحديثة من قيمتها، أما المفهوم الآخر يفترض أن "في الدين شيئا أزليا، شيئا ما "Urgie" يتعلق بانبثاق وظهور العلاقة الاجتماعية ذاتها التي تجد مصدرها وجذرها في "هذه الحياة الخاصة جدا التي تنبثق وخرجت من البشر المتجمعين، فإذا لم تؤمن هذه الوظيفة بواسطة طقوس وشعائر دينية، فستؤمن، كما يقول هنري ديروش بواسطة الفن الاجتماعي".[31]

الأسس الثقافية للدين وكليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926- 2006):

انطلق كليفورد غيرتز الأنثروبولوجي المعاصر في بناء نموذجه التحليلي من فكرة أساسية مفادها أن جميع الأبحاث الانثروبولوجية التي أنجزت حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها لم تأت بجديد نظري يذكر، إذ اعتمدت فقط على الجهاز المفاهيمي الذي خلفه الرواد الكبار أمثال دوركايم وفيبر ومالنوفسكي، فالبحث المعاصر ليس بوسعه أن يعمل أكثر من توسيع وتطوير هذه المفاهيم التي تعتبر بمثابة القاعدة الأساسية والخزان المعرفي لكل مساهمة انثروبولوجية حول الدين، وبناءا على هذا المنطلق حدد غيرتز مهمته في تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني مقتفيا في ذلك اثر **فيبر** ومتأثرا بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة بكل من **بارسونز**، شيلر، كلوكهن، بواز، سبير و**كلود ليفي ستراوس**، فقد حاول هذا الباحث الأمريكي الاستفادة من قراءاته النظرية وأبحاثه الميدانية المبكرة لبناء تعريف عام للدين ينسجم على جميع الأشكال الدينية الممكنة، وقد جاء هذا التعريف على الشكل التالي: "الدين نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر

تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد ".[32]

مقترحا في ذلك النظر إلى مفهوم الثقافة باعتباره "نمطا من المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخيا، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها"[33]، وبأننا من وجهة نظره نفكر ونفهم من خلال انسجام بين حالات النماذج الرمزية وعملياتها في مواجهة حالات العالم الواسع وعملياته، فإذا ما دخلنا في مراسيم معينة مثلا ولم نكن نعرف القواعد الشعائرية المتبعة فستفقد كل تلك النشاطات معناها بالنسبة لنا، أملا في بعث روح تجديدية في الدراسات الأنثروبولوجية المدين، مع رفضه تعريف الدين كممارسة تقليدية أوعواطف تحيل إلى قضايا وعظية أخلاقية، أو اختزاله في اعتقاد بوجود كائنات روحية كما فعل تايلور، فإنه، ولإزالة هذا اللبس، يرجع إلى مفهومه الأنثروبولوجي للثقافة، إذ بدون هذه الأنماط الثقافية المتمثلة في تدخل "الرموز التي تخص فلسفتنا ونظرتنا الى الكون للحياة ومقاربتنا"، weltanschauungi lebensanschauung، سيصبح الكون كتلة فوضوية من الميولات والعواطف غير المحددة، وبأن حقيقة هذه الفوضى التي تستدعي تدخل تلك الرموز، كون أن هناك "أحداث مشوشة مفتقرة ليس الى التفسير فحسب، بل وإلى قابلية التفسير أيضا تهدد باقتحام مجال الانسان على أطراف قدراته التحليلية، وعلى أطراف طاقاته على التحمل، وعلى أطراف الاستبصار الأخلاقي لديه". [34]

مركزا أثناء تعريفه للمدين على خمسة عناصر عمادها الرموز المقدسة التي تتكفل بإدماج إيتوس (الشاملة القوية والحوافز الأمزجة) من مجموعة (ethos) والدائمة مع رؤية للعالم في ممثلة Weltanschauung (مجموع التصورات حول النظام العام للوجود)، محددة بذلك مجموع الأفكار المتناسقة للطريقة التي ينبغي أن يسلك وفقها الناس، وذلك عبر انسجام بين السلوكات

ورؤى العالم، مما يبرز الأهمية البالغة للرمز من خلال قدرته على تخزين المعاني ومضاهاة الواقع بإعطاء معنى معياري لواقع مجرد، وفي قدرته الإشارية سواء إلى شيء أو حدث أو علاقة مع احتفاظه باستقلاليته عن الشيء المشير إليه، مما يحفظ له قوته المتواصلة في نقل التصورات التي هي معاني الرموز، أين يرى غيرتز أنه إن لم تعمل تلك الرموز على ربط أو دمج تلك الاستعدادات النفسية في إطار تصورات كونية فلن يتحقق البعد الديني، مستدلا على ذلك بالتمييز بين نشاط زهدي موجه نحوغاية جزئية كتخفيف الوزن، والنرفانا كنشاط غير مشروط لارتباطه برؤية كونية للعالم، وهذا ما تتميز به الأنظمة الرمزية في قدرتها على تجاوز الخاص إلى ما هو كوني.[35]

مع الاخذ بعين الاعتبار على الحد الذي ذهب اليه **أنطونيو غرامشي** في أن التعريف الأنثروبولوجي للدين لدى كليفور غيرتز كان نتاج لظروف تاريخية ونظرية، إذ لا عقل فوق التاريخ ولا إنتاج نظري خارج الممارسة الإنسانية، لكن إحدى عناصر كونية هذا التعريف هو البحث عن المشترك الإنساني من جهة، وكونية الخطاب البيولوجي من جهة أخرى، والمتمثل في برنامج يسهرعلى نقل المعلومات وتوارثها بيولوجيا والتي هي رموز ثقافية إنسانيا، من هذا المنطلق لم يكن غيرتز معنيا بخطاب متفرد للدين أولمستويات عقلنته.[36]

لنصل الى ان المتعمق في تحليلات غيرتز من خلال مؤلفاته يبدو له انه لا يوجد ثمة تفاوت أوتناقض وإنما غموض يكتنفها قد يرجع إلى ثلاثة عوامل أساسية، تمثلت أولا في طبيعة النموذج التحليلي المقترح (واسع)، بحيث يتميز النموذج التحليلي التأويلي لدراسة الدين بتوسيعه لمفهوم هذا الأخير، ليشمل مختلف الأشكال الثقافية داخل المجتمع المدروس، مما يوفر للباحث قدرا كبيرا من الحرية في تأويل وتفسير الرموز الدينية/الثقافية، وقد نتج عن هذا الوضع تعدد التأويلات وتضاربها واختلاف الباحثين، فالتفسير الذي قدمه غيرتز لخصوصية الحياة الدينية عند المسلمين بأندونيسيا، ومؤداه أن تصورهم للوجود تصور هندوسي اشراقي في العمق مغلف

بلبوس اسلامي، لم يقنع روبرت هفنر Robert Hefner الذي يرى أن غيرتز لم يفهم بالمرة طبيعة التدين عند المسلمين الأندلوسيين ولا طبيعة تركيبة المجتمع الأندونيسي، ليتمثل العامل الثاني في صعوبة الدين كموضوع للدراسة (موضوع حساس ومعقد)، إذ هناك خاصيتان اثنتان ظلتا ملازمتين للدراسة الانثروبولوجية والسوسيولوجية للدين وهما الحساسية والتعقيد، فالدين من وجهة نظر هذه المقاربة لا يقبع داخل قوالب جامدة ومحنطة، وانما نمط تفكير وسلوك متغير ومتحرك يمس كافة مجالات الحياة اليومية يفعل فيها وينفعل بها، وعليه يعدو الدين بهذا المعنى الواسع والدينامي صعب الرصد والضبط والتحديد، أما ثالثا يتعلق بأسلوب غيرتز في الكتابة والتصنيف (كتابة أدبية)، والذي تميزت كتاباته بشكل عام وأبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص بأسلوب متفرد في الكتابة والعرض والتصنيف، فهو يكتب بأسلوب أدبي غاية في التعقيد مليء بالمجازات والتشبيهات مما يضفي على نصوصه مسحة من السحر والغموض في الوقت نفسه، حتى انه يصعب على قارئه تحديد مصدر متعة النص ومعرفة ما إذا كانت آتية من أهمية الفكرة المطروحة، أو من جمال طريقة التعبير عنها، بالإضافة إلى اشتهار أسلوب هذا الباحث في الكتابة بكثرة فتح الاقواس وأحيانا بداخلها أقواس أخرى، كما أن طريقته في التصنيف تبتعد عن الأساليب الاكاديمية المعهودة، وقد فطن جيرتز إلى هذه المسالة وأرجعها إلى الطبيعة الارتجالية للدراسات المقارنة للدين.[37]

- الهوامش:

[1] - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، تر: درويش الحلوجي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1،2005، ص47.

[2] - جان بول ويليام، **الاديان في علم الاجتماع**، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية ، بيروت، ط1، 2001، ص-ص 21- 23.

[3]- دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص- ص 69- 74 .

[4]-Jean luc Chabot, **Histoire de la pensée politique**, Ed.Masson, paris,1988, P 106.

[5]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص- ص 16- 20 .

[6]- نفس المرجع، ص .ص 38 . 39.

[7]- محمد أحمد بيومي، **علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الاسلامي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2009، ص.ص 113.112.

[8]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 202. 203.

[9] - فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، **علم الاجتماع – من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات-**، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، ط 1، 2010، ص 58.

[10]- يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003، ص- ص 128- 131 .

[11] - حسن علي مصطفى حمدان، **نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي- دراسة في علم الاجتماع الديني-**، مؤسسة الاسراء، قسنطينة، ط1، 1991، ص- ص 64. 65.

[12]- يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص – ص 131- 135.

[13] - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص- ص 67- 69.

[14] - جاستون بوتول، **تاريخ علم الاجتماع**، تر: غنيم عبدون، الدار القومية، القاهرة، (ب.ط)، (ب.س)، ص 75.

[15] - نفس المرجع، ص- ص 70- 72.

[16]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 155- 166 .

[17]- نفس المرجع، ص- ص 92- 121.

[18] - أنتوني جيدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة – تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر-**، تر: أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (ب.ط)، (ب.س)، ص 582.

[19] - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 41- 48 .

[20] - مديحة محمد سيد ابراهيم، **علم الاجتماع الديني**، (ب.د)،(ب.ب)، (ب.س)، ص- ص 179- 182.

[21]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 295- 297.

[22] - عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الديني**، رامتان ، جدة، ط2، 1990، ص.ص 117. 118.

[23]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 305. 306.

[24]- نفس المرجع، ص.ص 314. 315 .

[25] - Le Breas Gabriel, **Etudes de Sociologie religieuse**, vol I; sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes fransaise, paris,PUF,1955,p.p 362.363.

[26]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 323. 324 .

[27] - Le Breas Gabriel, op cite, p 401.

[28] - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 63-69.

[29] - عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 117- 120.

[30] - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره ، ص-ص 54-56 .

[31]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 375- 378.

[32] - عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع- دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب-**، أفريقيا الشرق، المغرب، (ب.ط)، ص.ص 54. 55.

[33] - كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات- مقالات مختارة-**، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص- ص 224- 227.

[34] - نفس المرجع، ص. ص 242. 243.

[35] - عبد المنعم الشقيري، **الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وماكس ڤيبر**، مؤسسة دار الحديث الحسنية ، الرباط، (ب.ط)،2011، ص 11.

[36] - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص 223.

[37] - عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره، ص – ص 56- 63.