التفسير الاجتماعي للظاهرة الدينية

The social interpretation of the religious phenomenon

زيزاح سعيدة*[1]، أحمد حجاج[2]

[1] جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، s. zizah@lagh-univ. dz

[2] جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، hadjadjahmed03@gmail. com

تاريخ الارسال: 2021/ 09/24	تاريخ القبول: 02 /11 /2021	تاريخ النشر:2021/12/30

ملخص:

أصبحت الظاهرة الدينية تحتل مكانة هامة في مختلف ميادين علم الاجتماع لانتشارها مما أدى إلى ظهور نظريات في هذا المجال فعلى الرغم من وجود كم هائل من الدراسات إلا أن هناك ميادين أخرى لم يتناولها البحث بعد، والأساس في أي علم هو اختيار الافتراضات النظرية الهامة عن طريق الملاحظة المضبوطة. وهذا ما لا نجد له تأكيد في علم الدين، ففي أو ربا وأمريكا بدأت الدراسة الفعلية للدين. تحظى بتعضيد واسع خاصة بعد الحرب العالمية الثانية فقد حلت المقارنات المعمقة محل التعميمات السطحية عن الأنظمة والسلوك الديني إذ اعترف بالحاجة الماسة لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الأخرى قبل إصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التي تحدث للأنظمة الدينية ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين إلى أن الدين يمثل الجانب "المقدس" في حياة الأفراد والموروث بالفطرة، وقد أضفى هذا على الدين نوعا من السمو جعله بمعزل عن التفكير والبحث العلمي، بالإضافة إلى أن فكرة " الألوهية "كانت العائق الذي وقف أمام البحث في حقيقة الدين.

.الكلمات المفتاحية: الظاهرة، الظاهرة الدينية –النظريات المفسرة للدين– حقيقة الدين

Abstract:

The religious phenomenon has become an important place in the various fields of sociology because of its spread, which led to the emergence of theories in this field. Despite the existence of a huge amount of studies, there are other fields that have not yet been addressed by research, and the basis in any science is the selection of important theoretical assumptions by means of an observation. This is what we do not find confirmation in the science of religion. In Europe and America, the actual study of religion began. It enjoys wide support, especially after the Second World War. In-depth comparisons have replaced superficial generalizations about religious systems and behavior, as it recognizes the urgent need to appreciate diversity in class, education and other social factors.

key words: The phenomenon, the religious phenomenon - the theories that explain religion - the reality of religion

.

*المؤلف المرسل

مقدمـة:

إن فكرة وجود الموجود يختلف في وجوده عن غيره من الموجودات. . . ، كانت هذه الفكرة دائما تقف حائلا أمام البحث في حقيقة الدين في مقارنة مختلف صوره وفي تعبيره عن حياة الجماعة. وبغض النظر عن هذا الموقف أو ذاك فمما لا شك فيه أن الدين يمثل مجالا من الأنشطة والأشكال والرموز في منتهى الأهمية بالنسبة إلى الأفراد والجماعات، وما لا شك فيه أيضا أن الظاهرة الدينية تحمل في طياتها عناصر حيوية وتصورات محركة لعمليات النشاط في الميادين المختلفة، وعلى الرغم من ذلك يبقى السؤال مطروحا: كيف يتمكن عالم الاجتماع من مقاربة هذه الظاهرة؟ نتناول في هذا الفصل أهم الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية وتطورها ونبين كيف أصبح الدين موضوعا للبحث السوسيولوجي، ومن خلال هذا المقال سنتناول تفسير الظاهرة الدينية من خلال رواد الغرب الذين اختلفت وجهات النظر في تفسير هذه الظاهرة التي شغلت بال الدارسين والباحثين في الحقل الديني، ولهذا قد ظهرت عدة نظريات تبحث في أخص قضايا الاجتماع الإنساني –وقد تكون أعقدها– التي هي الدين، وتحاول تفسيرها وبيان دورها وعلاقاتها داخل المجموعة الإنسانية، وفيما يأتي عرض لأهم هذه المحاولات أو النظريات التي تحاول تفسير الظاهرة الدينية.

01.النظرية الوضعية أوغيست كونت:

ترى أن الدين ناتج الذكاء الإنساني في طفولته، الذي يتخذه وسيلة ليفسر بها مظاهر الطبيعة الحيوية التي يراها من حوله، غير أن هذا الذكاء ينضج فينتقل من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية (الغيبية) الفلسفية، وصولاً إلى المرحلة الوضعية، وهنا يفقد الدين مسوغات وجوده وتسود النظرية الوضعية (العلمانية) للعالم، وأي عودة للدين هي ارتكاس بهذا الذكاء إلى طفولته.

وتقرر النظرية أن هذا الذكاء الإنساني في مرحلته الأولى يستعين بالتجريد والخيال ليفسر بهما العالم وما فيه، لكن ذلك يزول على نحو تدريجي في طريق المسير نحو الوضعية المطلقة التي لن تقبل بغير الواقع في تفسير العالم، وستنحي أي فرض ميتافزيقي أو ديني في هذا السبيل، لذلك فإنها لن تبحث في علة وجود العالم ولا الغاية منه، لأنهما سؤالان من بقايا المرحلتين السابقتين، ولا يمكن إخضاعهما لأدوات المنهج الوضعي.

ويلاحظ أن النظرية توجه الأمور عكس اتجاهها الطبيعي، فالطفل مثلاً يتصل اتصالاً وثيقاً بالأشياء المادية التي حوله، ولا يمكن له أن يدرك أو يتصور إلا ما تقع عليه حواسه، وعالمه محدود بحدود مطعمه ومشربه ونحوهما، فإذا تقدم في النمو اتسعت دائرة احتياجاته واتسع معها عالمه وتطلعاته، فإذا وصل إلى غاية نضجه، انبعثت لديه الأسئلة التي تتصل بمصدر العالم ومصيره والغاية من وجوده، وهي أسئلة تتصل بأرقى

ملكات الإنسان، وهي الخيال والقدرة على التجريد، وهي أسئلة الروح الكبرى، ولذا فإن الترتيب الذي اقترحه كونت معكوس، والأدق أن يكون على هذا النحو: المرحلة الحسية ثم مرحلة العقل القانع ثم مرحلة العقل المتسامي، وذلك قياساً على أطوار نمو ذكاء الطفل. ومن الانتقادات المهمة لهذه النظرية أنها لا تدرس نشأة الدين بل تبحث في موقعه من نمو الذكاء الإنساني الذي تفترضه.

02. النظرية الطبيعية ماكس مولر :

يرى مولر أن الإنسان الأول عندما نظر في الطبيعة المترامية المتسعة حوله هالته وأدهشته وراعته، فانفعل بذلك انفعالاً رأى معه استحقاقها للعبادة، وهو تفسير نفسي في حقيقته، غير أن مولر يستند كذلك إلى علم اللغة المقارن الذي أفاد منه نتيجة معرفته بالسنسكريتية (اللغة الهندية) على وجه الخصوص، حيث لاحظ أن أسماء الآلهة في اللغات الهندية الأوروبية تتشابه، وهذا يعني أنها كانت لغة واحدة تشعبت بعد ذلك نتيجة تشعب الشعوب ذاتها، ويعني كذلك أن هذا التقديس هو الصورة الأولى للدين قبل نشوء الحضارات المتشعبة. ويرى مولر أن ظواهر الطبيعة استحقت العبادة بعد أن خلع عليها الإنسان البدائي الروح أو الحياة، نتيجة الخديعة التي أو قعته اللغة بها، فنحن نقول "النهر يجري"، و" الشمس تطلع"، وهي تعابير مجازية في أصلها خاصة بالأحياء، غير أن هذه المجازية اكتست صورة الحقيقة مع مرور الزمن، فأضحت الطبيعة نفسها كائنات حية تتفاعل مع الإنسان وتطلعاته وآماله، يسألها فتجيب، ويدعوها فتعطي.

وقد وجهت اعتراضات إلى هذه النظرية، منها ما يأتي:

- تكرار وقوع الأحداث الطبيعية يجعلها اعتيادية بدلا من افتراض أنها تدفع الإنسان إلى التأمل فيها وتعليلها، وقد يكون هذا التأمل خاصا بالفلاسفة والحكماء دون العوام الذين يمثلون السواد الأعظم من المتدينين.

إذا فرضنا صحة القول بأن الروعة أو الدهشة هما علة عبادة الإنسان الأول للقوى العليا في الطبيعة، فكيف نفهم عبادته لقوى تافهة كالأحجار والحشرات ونحوهما؟ ثم كيف نفسر الفصل التام لدى هذا الإنسان بين الأمور المقدسة والأمور العادية طالما أن دواعي الرهبة والدهشة مبثوثة في أرجاء الطبيعة؟ وكيف نفهم استمرار الأديان ورسوخها عبر التاريخ وصولاً إلى اليوم على الرغم من أن معرفة الإنسان بالطبيعة قد تعمقت، ويوماً بعد يوم يملك قدراً من القدرة على توجيهها والتحكم بها.

03. مكانة الدين عند كارل ماركس:

لا شك أن ماركس قد أسهم بطريقة غير مباشرة في إثارة الاهتمام بمكانة الدين في المجتمع إذ يرى ماركس أن الانتقال نحو المجتمع المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية، صراعات مصالح الجماعات أو الطبقات الاقتصادية. ولم يكن اهتمام ماركس بالدين في كل المجتمعات، ولكن اهتمامه الأساسي كان بالدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة، وكيف يسهم في إخماد أو نمو الوعي الطبقي بين أفراد الطبقة المستغلة، وقد لخص ماركس أفكاره عن الدين في عبارته الشهيرة: «الدين هو أنين الكائن المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة، وتحسين الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب».

ويقول ماركس: «إن الأخلاق والدين والميتافيزيقا، وكل البقية الباقية من الإيديولوجيا وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي، فهي لا تملك تاريخا، وليس لها أي تطور، إن الأمر على النقيض من ذلك، فالبشر إذ يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحولون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم فليس الوعي هو الذي يحدد الوجود بل الوجود هو الذي يحدد الوعي. »

والحق أن إنجلزٍ "Engles " هو الذي حاول أن يبين العلاقة المحددة بين الظواهر الدينية والتقسيمات الطبقية في مجتمعات معينة. فحاول على سبيل المثال أن يفسر الانتشار المبكر للمسيحية من خلال نمو البروليتريا الأحرار والعبيد في مدن الإمبراطورية الرومانية اليونانية، لما حاول أيضا أن يحلل حرب الفلاحين الألمان في القرن السادس عشر، والتي استخدم الفلاحون فيها الرموز الدينية والتفوا حول قائد ديني كجزء من مواجهتهم للإقطاع. باختصار فإن كلا من ماركس وأنجلز أرادا أن يبينا أن الدين يمكن أن يكون وسيلة الاعتراض والقبول والخضوع ولذا فقد حاولا تمييز الظروف التي يظهر أو يكمن فيها الصراع الطبقي من خلال تبريرات دينية.

ولم يكن ماركس مهتما أصلا بالدين، ونجد فقط إشارة عامة في أعماله للدين، ولكن ماركس قد وضع إطارا فكريا استخدمه انجلز فيما بعد في تحليله لجوانب معينة من التاريخ الديني.

وكما ترى اسكارف (B. R. Scharf) فإن نظرية ماركس عن الدين هي جزء من نظريته العامة عن الاغتراب، فكما يدعى ماركس فإن الناس في حياتهم معا يخلقون منتجات اجتماعية، والتي قد تكون موضوعات مادية مثل الطعام والمساكن، وقد تكون منتجات لا مادية مثل بناء القواعد الاجتماعية والعلم والدين، وطالما أن هؤلاء الناس مقسمين إلى طبقات متصارعة، فإن هذه المنتجات الاجتماعية يعترف بها بينهم وينجذبون نحوها ولها القدرة على إعادة جذبهم نحوها. ولكن بمجرد ظهور التقسيم الطبقي. والذي أخذ أو ل شكل له في مجتمع

السادة والعبيد، فإننا نجد ظهور الاغتراب أي أن الإنسان بدأ ينظر إلى المنتجات الخاصة بمجتمعه كجزء من الواقع خارج عنه ولا يمكنه التحكم فيه ولا يملك إلا الاستسلام له، وفي استسلامه هذا، سواء كان لفقدانه التحكم والضبط على البضائع المادية التي ساعد على خلقها هو نفسه أو للنظام السياسي، أو للأوامر الدينية، تقول بأن الإنسان بهذا يفقد إنسانيته الحقيقية، كذلك يفقد الاتصال بالعالم الحقيقي لأنه يمكنه فقط من فهم العالم بالإمساك به ومحاولة ضبطه والاعتقاد الديني كما يرى ماركس، هو تقبل اعتقاد خاص ونظام خاص للسلوك كأشياء مطلقة ونهائية، هذا الاعتقاد الديني غالبا ما يكون مماثلا مع الطبقة المستغلة أكثر من مستغليهم وهذا راجع إلى عدم استحواذهم على الملكية ومن ثم عدم التحكم في ظروف حياتهم، وهذا ينعكس في استلامهم الديني، فاعتقادهم يشرع ويبرر لهم النظام الاقتصادي والسياسي الذي يجعلهم دائما في حالة خضوع ويقدم لهم التعويض السيكولوجي لحرمانهم من الخيالات الخاصة بالحياة الأخرى.

ولم يبين لنا ماركس وإنجلز لماذا يكون اغتراب الطبقة الحاكمة في فترة معينة له طابع ديني، ولماذا يعتقدون مثل محكوميتهم بأن النظام الاجتماعي الذي يفرضوه من صنع الإله وليس من صنع الإنسان، وقد تكون الإجابة رفض القول بأن الطبقة الحاكمة متدينة حقا، فهي ترى في الدين الذي تمارسه ما تحقق الاحتفاظ بالعقيدة حية في الأنظمة أو الطبقات السفلى، ولعل التاريخ يعطينا المثل ليبين أن الحكام قد اعترفوا بعقيدتهم لتكون وسيلة لحفظ نظام اجتماعي غير متوازن ومن خداعهم للآخرين فهم بمنأى عن الخداع. ومع هذا فإنه في بعض الأوقات نجد أن الطبقات الحاكمة قد تكون هي نفسها مغتربة، ففي محاولتهم الاحتفاظ بوضع متميز قد يكونوا متأثرين بتصوراتهم الخاطئة عن قدرات الإنسان ويعتقدون أن النظام الاجتماعي يعتمد على سلطة مقدسة غير قابلة للمناقشة. وأخيرا يذهب ماركس إلى أن المجتمعات الطبقية كانت متدينة، ويفسر ماركس مصدر هذه الأديان البدائية بجهل البدائيين بالعمليات الطبيعية والمشاعر الناتجة عن التبعية والخوف من القوى الطبيعية.

هناك مناسبات تكون فيها الحاجة إلى تأليه واسترضاء القوى الطبيعية غالبة، وهذا يؤدي إلى إحياء وجهة النظر الدينية بين كل الطبقات. والحق أن ماركس لم يعط اهتماما للاعتقاد الديني الناجم عن التبعية، أو عدم التحكم في القوى الطبيعية، طالما أن التقدم العلمي سوف يقضي على مصدر هذا الاعتقاد والاعتقاد في الدين المؤازر لمجتمع طبقي كان واضحا في الدليل على التكيف في وجه الظلم. وعندما يتحول هذا التكيف إلى شعور طبقي ويتخذ النضال ضد الطبقة الظالمة شكلا جديدا لا يرفض الدين كلية، ولكن يحاول بناء نسقا جديدا، حيث تنقلب القيم القديمة رأسا على عقب.

ويذهب إنجلز إلى أن البروليتاريا الحضرية في الإمبراطورية الرومانية قد تبنت دين المسيحية الجديد كدين معارض لملاك العبيد وأتباعهم السياسيين، وفي حرب الفلاحين نجد الفلاحين الألمان حاولوا تحويل الاعتراض

الذي قادوه ليؤثر ضد البابوية وفسادها الدنيوي إلى هجوم يسانده الدين ضد النبلاء الإقطاعيين الذين يستغلونهم ولا يعني هذا أن الاغتراب قد يختفي كلية بعد ظهور أديان الاعتراض، ذلك لأن الذين ينضمون إليهم مازالوا يعتقدون في نظام إلهي للمجتمع ليس من صنع الإنسان، ولكن هؤلاء يصرون على أن ما يطلق عليه الحكام نظاما إلهيا ليس في الحقيقة إلا عملا من أعمال الشيطان أو الرجال الأشرار الذين يحرفون كلمات الله من أجل إشباع رغباتهم في الثروة والقوة.

هؤلاء الآن يؤكدون حقهم في تفسير كلمات الله، وهذا إعادة توكيد قدرة القوى الإنسانية على إعادة خلق المجتمع وقد رأى ماركس بصيصا لمثل هذا التأكيد في قدرة الإنسان، حتى في الفرق التي تمارس انسحابا من المجتمع أو التي تعتقد في الوسائل الروحية أو فوق عضوية للتغير. فالتغير الديني للثورة قد يظهر على أنه النذير بوجود حركة سياسية لا دينية، وفي حالة المجتمع الرأسمالي فإن بعض كتاب الماركسية يحاولون تفسير أي حركة دينية يوتبية بين الطبقات العاملة على أنها انبهار بالدين التقليدي ومن ثم فهي علامة على أن الشعور الطبقي قد أو قظ، ولا يعني فشل هذه الحركة اليوتبية أنها مشكلة.

وما هو معروف أن ماركس وإنجلز لم يخبرا إلا بالمجتمع الإنجليزي في القرن التاسع عشر والذي يتميز بوجود منظم للبروليتيريا، فقد رأيا أن هذه البروليتاريا غير مكتوبة بالدين المنظم سواء كان متخذا شكل الفرقة أم الكنيسة، وفي هذا الصدد يكتب إنجلز: "بالرغم من أن العلماء الإنجليز رفضوا الدين في الممارسة بدون فكر واع، إلا أنهم يتراجعون عن الاعتراف المباشر بفقدانهم للعقيدة. ولعل الحاجة الضرورية هي التي سوف تجبرهم على التخلي عن اعتقاداتهم الدينية، فسوف يدركون شيئا فشيئا أن هذه الاعتقادات تعمل فقط على إضعاف البروليتاريا وتحافظ على جعلهم مطيعين ومخلصين لمصاصي الدماء الرأسماليين".

ويتفق الكثير من الملاحظين على ما ذهب إليه إنجلز، خاصة وأن الكثير منهم من البلاد الصناعية التي شهدت اضمحلال الاعتقاد المسيحي التقليدي دون ظهور أشكال فرقية لتحل محله.

وهذا ما حدث على سبيل المثال في البلاد البروتستانتية مثل السويد والنرويج وألمانيا، وفي البلاد الكاثوليكية مثل فرنسا وإيطاليا، وبالنسبة للتحليل الماركسي فإن هذا التراجع عن الدين هو علاقة نمو الوعي الطبقي الثوري، ففي كل من المجتمعات البروتستانتية والكاثوليكية نجد أن الانسحاب من الدين التقليدي امتد أبعد من جماعة المنتمين إلى الاشتراكية أو الشيوعية.

وأكثر من هذا فإن بعض البلدان الصناعية مثل أمريكا وهو لندا وبلجيكا قد أظهرت استقرارا على المستوى عال من الممارسات الدينية مع اختلافات ضئيلة بين الطبقة الوسطى في هذه الممارسات.

وقد استخدم ماركس وأتباعه في هذا الإطار الجدلي في تحليل المجتمع الغربي المعاصر الذي دعوه بالمجتمع الرأسمالي وذكروا التنظيم الاجتماعي للإنتاج في هذا المجتمع إلى مواكبة الثورة الصناعية يتجلى في طبقتين، الطبقة البرجوازية أو المالكة لوسائل الإنتاج وطبقة البروليتاريا أو العمال، والصراع بينها حتمي لا مفر (تيماشيف، 1998) منه وهذا لا يعني أنه ليس بالضرورة أن يكون الاعتقاد الديني علامة للقبول الكلي أو العصيان ضد النظام الاجتماعي.

وقد حاول ماركس أن يقدم نظرية منظمة عن البناء الاجتماعي والتغير الاجتماعي، واستند في ذلك إلى المادية التاريخية التي تسلم بأن المجتمع هو كل منظم تعتمد أجزاؤه الواحدة منها على الأخرى، بطريقة لا تكون فيها معتمدة على أي شيء يخرج عن ذلك الكل، وتفترض هذه النظرية جدلا أننا يمكن أن نميز بين المجتمع وبيئته بنفس الطريقة التي تميز بها بين النبات والمناخ، أو التربة والطقس، وإذا كنا نفكر في المجتمع بهذه الطريقة، فيمكننا أن نسلم بأن تاريخه عبارة عن نوع من النور، وأن بناءه يحدد تطوره، وأن الأجزاء المعتمدة بعضها على بعض ليست هي الأفراد رجالا ونساء وإنما هي النظم الاجتماعية (محمد، 1999). يمكننا أن نلخص الآن النظرية الماركسية لوظائف الدين بقولنا إن الدين شيء ضروري لكل المجتمعات المقسمة إلى طبقات، أي كل المجتمعات التي وجدت بعد إنهاء حالة الشيوعية البدائية.

فوظيفة الدين الرئيسية في هذه المجتمعات، كما تعتقد النظرة الماركسية هي تقوية البناءات الاجتماعية لهذه الطبقات، أما وظيفته الثانوية فهي في التغيير وبحث أو ل منشط للنقد وعدم الرضا بين المظلومين، ولكن جميع الأديان حسب النظرة الماركسية،

تمثيلات زائفة للحقيقة، لأنها لا تقدر القوى الإنسانية في الخلق، فالأديان لا يمكن أن تعمل كموصلات للتوترات الاجتماعية في المجتمع اللاطبقي، كما تقترح الماركسية تطوير بعض الشعائر الدينية، ولكن هذا لا يعني بدايات دين جديد لأنها لا تمثل استسلاما لأي نوع من السلطة غير القابلة للمنافسة، ولكنها تعبر عن الإنجاز الإنساني والمسؤولية الإنسانية، وهكذا فإن التحليل الوظيفي للدين ينظر إلى الشعارات الشيوعية كبدائل وظيفية للدين، بينما ترى الماركسية أن المجتمع الشيوعي بتعريفه، ليس لديه بدائل وظيفية لأن الاغتراب قد زال.

04. إميل دوركايم وتفسير الظاهرة الدينية

درس الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية، وبالتحديد على قبائل استراليا التي تعبد الطوطم(Totem) وألف كتابه المشهور: "الأشكال البدائية للحياة الدينية" سنة 1912 والذي يعد أحد أهم دراساته السوسيولوجية، حاول من خلاله تأسيس نظرية عامة للدين الأكثر تطورا، انطلاقا من دراسة أشكاله البدائية، وتحليل المؤسسات الدينية الأكثر بساطة وبدائية، كما يدل عليه عنوان الكتاب، لأن الديانات المتطورة لا يمكن معرفة حقيقتها بحكم

تطور الفكر العقلاني العلمي، اما الطوطمية (Totemisme) فهي الديانة الأكثر بساطة وبدائية من غيرها حسب دوركايم، ويرى أن كل ديانة نابعة من ديانة سابقة عليها، هناك دينا أصليا ووحيدا اشتقت منه كل الأديان، لذلك لم يحتاج دوركايم إلى دراسة مختلف الظواهر الدينية، بل اقتصر على دراسة حالة الطوطم، وبينت له دراسته أن أفراد المجتمع لا يعبدون شيئا آخر سوى الحياة الجمعية التي تتجلى في صورة عقيدة، وإنما فالمجتمع هو الذي يقوم بإنتاج الآلهة، وما الآلهة التي عبدها الناس فيما مضى ما هي إلا صورة للمجتمعات التي وجدت فيها.

يرى دوركايم أن الدين هو نتاج جماعي، فالناس لم يعبدوا في الواقع إلا مجتمعهم الذي ينتمون إليه، فكل الأشياء التي تحيط بالإنسان ويعتقد فيها القداسة، في الحقيقة هي ليست مقدسة في حد ذاتها، وإنما المجتمع هو واقع مقدس في حد ذاته، وهذا ما أدى بدوركايم إلى تعريف الظاهرة الدينية على أنها تقسيم المجتمع إلى ظواهر مقدسة (Sacré) وأخرى مدنسة (Profane)، فالمقدس هو مجموعة من الأشياء والمعتقدات والطقوس، تتشكل فيما بينها علاقات وروابط أو خضوع، ومجموع هذه المعتقدات والطقوس هي التي تكون ما يسمى بالدين والدين حسب دوركايم هو نظام متكامل من المعتقدات والأفعال المرتبطة بأشياء مقدسة أي مستقلة، مجموعة معتقدات أفعال توجد في مجموعة أخلاقية تسمى كنيسة وكل ينتمي إليها.

فالدين إذن يشتمل على المقدس ثم على المعتقدات المنظمة التي لها علاقة بالمقدس وتشتق الطقوس والممارسات من تلك المعتقدات هكذا حاول دوركايم إعطاء تعريف للظاهرة الدينية، انطلاقا من التمييز بين المقدس والمدنس، فكل المعتقدات الدينية سواء كانت بسيطة أو معقدة تشترك في خاصية واحدة تتمثل في تصنيف الأشياء إلى أشياء مقدسة وأخرى مدنسة.

عند دراسة قبائل استراليا، قارن دوركايم فكرة العشيرة (Clan) والطوطم (Totem) ووجد أن العشيرة هي جماعات لا تربطها علاقات قرابة دموية، وإنما تعبر عن هويتها بالتعلق بنبات أو حيوان (الطوطم)، الذي يعتبر الجد الأول للعشيرة، وهو الذي يضمن حمايتها واستمراريتها، وغالبا ما يتم نقل الطوطم المرتبط بالعشيرة في قبائل أستراليا عن طريق الأم، وكل طوطم له رموزه (قطع خشبية، حجارة ...) وهذه الرموز تستدعي القيام ببعض الأعمال الدينية الخاصة، والامتناع عن القيام ببعض الأشياء أو العكس حيث يلزم القيام بها، وإظهار الاحترام له، وهنا يظهر الارتباط المقدس بالمدنس عن طريق تلك الرموز، فالمقدس هو قوة تضفي على العشيرة في حد ذاتها، وتكون أعلى من أفراد العشيرة وخارجة عن نطاق كل واحد منهم، ولو أن جميعهم يشاركون فيها إلا أنها مستقلة عنهم كأفراد، وتتجسد القوى في الطوطم، وهذا ما يجعل الطوطمية تصبح دينا، فأفراد العشيرة يشعرون بوجود هذه القوة القاهرة، وبمعنى أو سع فإن هذه القوى هي "الإله" بالنسبة لهم، وهذا ما ينطبق على

جميع الأشكال الدينية الأخرى، وسائر المعتقدات والممارسات الدينية ولكي يكون للمقدس وجود ومعنى، فلابد على أفراد المجتمع أن يميزوا بين ما هو عادي ومدنس، وبين ما هو مختلف عن الطبيعي، وهذا التمييز هو أصل ومنبع الدين، وبالنسبة لدوركايم فإن كل المجتمعات تملك شيئا مقدسا، لأن لها قواعد وقوانين تضبط الأفراد الذين ينتمون إليها، ويذعنون لها بالطاعة والانقياد، ولا مناص لتصرفاتهم وتفكيرهم كي لا تخضع لقوة المجتمع القاهرة، مع أنهم لم يتخلوا عن وجودها أو عن طلبها، فالقوة التي تحكم أفراد المجتمع موجودة رغما عنا، حتى لو خالفت ميولاتنا وغرائزنا، فالمجتمع هو السلطة تفرض نفسها وحقيقة أعلى من الأفراد.

وقد ذهب دوركايم إلى أن الطوطمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات الطوطمية، كلها مظاهر دينية تتضمن تقسيم الاشياء إلى مقدس وغير المقدس، وبذلك تكون الديانة الطوطمية في زعم دوركايم أقدم أشكال الديانات (قباري، 1976). وبهذا قدم دوركايم تفسيرا سوسيولوجيا للظاهرة الدينية. ويرى أن الظاهرة تشترك فيها جميع المجتمعات الإنسانية، وأن أصل التصورات الدينية لا شيء أكثر من رموز خصائص المجتمع، وتعبير عن الحياة الجمعية، فمصدر الدين مستمد من الحياة الجمعية، والوظيفة الأساسية للدين هي خلق وتدعيم التضامن الاجتماعي، وسوف يبقى الدين ببقاء المجتمع. وفكرة الدين والقوى الدينية هي في الحقيقة قوى إنسانية وقوى أخلاقية، وارتباط الإنسان بالدين هو ارتباط بهذه القوة الجمعية التي تمثل المجتمع ذاته، فينتج عنه أن المجتمع هو الذي يخلق الدين وفكرة الإله. وإنه لمن المعلوم أن الأنظمة التصورية للعالم وللإنسان هي من أصل ديني، فكل ديانة هي في الوقت نفسه، معرفة للكون ورؤيا لعالم الغيب وإذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين فذلك لأن الدين قد شكل أو ل فلسفة وأو ل علم, ويرى دوركايم في كتاباته المتصلة بإشكالية العلاقة بين الفكر الديني والواقع بأن التصورات والرموز الدينية ليست بالفارق من الأوهام أو بديلا عن قوى أخرى خارج فضاء العلاقات الاجتماعية كالقوى الطبيعية، وإنما هي تصورات ورموز للنسيج الاجتماعي على المستويين المادي والفكري، وبالتالي يمكن اعتبار هذه التصورات والرموز عناصر مكونة لبنى المجتمع وهياكله تحتمها طبيعة الحياة الاجتماعية. فوجود الرمز في ذهنية الأفراد وفي طرق تفكيرهم من شأنه أن يمنع الدوافع الأنانية الضيقة، وأن يمنح للفرد عوامل الانضباط التي تمكنه من إقامة علاقات متزنة. إن ما يجعل المجتمع كهياكل وكعلاقات شيئا ممكنا، هو تدقيق التصورات الجماعية وقدرتها على توجيه الدوافع الفردية ورقابتها، إذ أنها تمثل إحدى الآليات الأساسية لاشتغال العملية الاجتماعية، ومن مستلزمات العملية الاجتماعية توافر جملة من الرموز والتصورات العامة التي تضمن حدا معينا من الرقابة والتوجيه. فالعمل الديني له دور نشط في جعل الناس ينخرطون في صلب الحياة الاجتماعية بطرق إيجابية، وهو موجه نحو دفع الأفراد وجعلهم يفضلون المشاركة والمساهمة على الانسحاب والانزواء والتقوقع.

05. تصور ماكس فيبر لعلم الاجتماع الديني:

لم يكن ماكس فيبر عالم اجتماع واقتصاد فحسب، بل كان أيضا رجل قانون وصاحب منطق في العلوم الاجتماعية. لقد اتصف بسعة معلوماته الأكاديمية وبذكائه، وشملت معارفه ميادين مختلفة، الاجتماعية والسياسية والدينية والقانونية والتاريخية لبلدان أو ربا في ذلك العصر ولبلدان أخرى عديدة. وعلى الرغم من إلحاده فقد اهتم بالمسائل الدينية حيث شكلت جزءا مهما من مؤلفاته، ونذكر مؤلفه المشهور "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ". كما حاول وضع المادية التاريخية موضع التساؤل، إنه يقول بالتفاعل بين الديانات والأنظمة الاقتصادية، ويحارب المادية التاريخية لأنه يعتبر إعطاء الأفضلية للاقتصاد "ادعاء غير علمي" (سالم، 1987). وليس من واجب علم الاجتماع دراسة ماهية الظاهرة الدينية، وإنما السلوك الذي تنتجه هذه الظاهرة من جراء أنها تعتمد على بعض التجارب الخاصة وعلى تصورات وغايات محددة. وإذن فالسلوك ذو المعنى الذي يسلكه الإنسان الديني هو الذي يهم فيبر، ومن أجل هذا السبب فالمسألة لا تتعلق بالنظر في القيمة الخاصة بالعقائد أو بضروب اللاهوت ت المتنافسة أو بفلسفات الدين ولا تتعلق أيضا بمشروعية الإيمان بعالم علوي، وإنما هو يتعلق بدراسة السلوك الديني من حيث هو فعالية إنسانية في هذا العالم الأرضي، تتوجه توجها ذا معنى، وفقا للغايات. والمسألة لا تتعلق إطلاقا بتبني الموقف الوضعي، الذي يقوم على أساس إنكار الدين واحتقاره عموما ولكنها تتعلق بفهم تأثير السلوك الديني على الفعاليات الأخرى من أخلاقية أو اقتصادية أو سياسية أو فنية.

في ضوء ذلك عرف فيبر علم الاجتماع بقوله "علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يسعى إلى فهم الفعل الاجتماعي وتفسيره، لكي تمكن من تقديم تفسير سببي لمجراه ونتائجه (سالم، 1987)"

وقد لفت انتباه فيبر، مسألة التوتر القائم بين الدين والفعاليات الأخرى أكثر من كل مسألة أخرى.

الوجه الأول من التوتر لم يكن من الممكن له أن يقوم على الصراع مع الجماعات القائمة بسبب الصفة النبوية، لقد أعلن يسوع مثلا من لم يكن قادرا على ترك أبيه وأمه وعائلته بتعه، لا يمكنه أن يصبح واحدا من تلاميذه. فدين الخلاص يتخذ دائما تقريبا مظهر ثورة اجتماعية، بقدر ما يطمح إلى قيام جماعة جديدة على أساس معيار (فروند، 1976) جديد وتأتي في المقام الثاني ضروب توتر الدين مع ما هو اقتصادي، وقد اتخذت صورا مختلفة معارضة الفائدة والربا، تفضيل الصدقة والحياة التي ردت إلى مستوى الحاجات الضرورية معاداة التجارة التي لا يمكن أن "ترضي الله" ولكن هناك على الخصوص تعارضا كامنا بين مبدأ الحب الفوق كوني والتعقيل الحديث للاقتصاد على أساس المشروع، والحقيقة أن الاقتصاد الحديث يقوم على خصومة مصالح وميدان الصراع هو السوق.

وعلى العموم، فمفهوم الرأسمالية بالذات يصطدم بالنزاعات التأملية والنسكية لأديان الخلاص، بقدر ما يجعل البحث عن الربح الكائن الديني يشيح بوجهة عن الحياة الداخلية، كذلك فقد كان أحد الأديان النفعية بقدر نفعية الكونفوشية، كذلك عائقا قام في وجه نمو الرأسمالية العقلانية وعلى الرغم من أن الأديان عموما، وجدت ضروبا من التسوية مع القوى الاقتصادية فالكنيسة المجعولة مؤسسة أصبحت الضرورة قوة من هذا النوع، فإنه ما من أخلاق مع ذلك غير الاخلاق التطهرية، نجحت في التغلب على التناقضات على نحو منطقي برفضها لكلية مبدأ الحب، لكي تجعل من العمل ذاته خدمة تقدم لله. وأما ضروب توتر الدين مع السياسة، فهي ذات صفات مميزة تماما أيضا لأن السياسة ترفض أخلاق الاخوة التي بشرت بها أديان كثيرة فعلى الرغم من العامة التي علمتنا أن العنف يولد العنف وأنه يرافق الحركات الأكثر نبلا في الإصلاح والثورة.

حتى أن الصراع من أجل العدالة لا ينتهي إلى اكتساب قوة أكبر فقد استمرت البوذية بقدر ما استمرت المسيحية في تعليم الناس أن لا يقاوموا الشر بالقوة وسواء علمنا أرضينا أم لا نرضى، فنجاح القوة يتعلق بعلاقات قوى لا بقيمة الحق الاخلاقية ونتيجة لذلك كان التدين الصوفي في جوهره دائما محايدا من الناحية السياسية. وهناك ضرب أخر من ضروب التوتر يحث بأصله إلى موقف الدين من الفن، لقد كان التدين السحري على علاقة عموما مع التجليات الجمالية كالرقص والغناء والموسيقى والأصنام وباختصار كما يمكنه أن يساهم في إثارة الوجدان أو التعزيم أو التهتك أما الأديان الأخرى فتعلق أيضا أهمية كبيرة على الفن في صوره الأكثر تنوعا كالطقوس والاحتفالات والعبادات والكنائس المبنية وفقا لبعض المبادئ المعمارية والموسيقى والتماثيل والتزيينات إنه يمكننا إذن أن نسلم بأن هناك صلة قرابة بين الدين والفن في جوهرها مع ذلك فالمسألة قد غيرت من وجهها في اليوم الذي برزت فيه فكرة الفن من أجل الفن. بعدما وعت المثالية والعقلانية للحضارة نوعية الفن بما هو فعالية إنسانية منذئذ أصبح الفن موضع شك بالنسبة للأديان ولا سيما عند ظهور الفرق ذات التعاليم الصارمة التي كانت ترى في التجليات الجمالية الخارجية الخالصة تجليات تمت إلى مجال الوثنية وقد ترجم هذا التعارض إلى تناقض المعنى مع الصورة من حيث أن الصورة تعد سقوطا في العرضي والاصطناعي على حساب المعنى العميق الذي يزعم الفعل الديني أن يخلعه على العالم وقد اشتد التوتر أكثر أيضا حينما أصبح الفن تجليا قائما لجلب الخلاص إلى الفرد في صورة تحرر داخلي، فبدأ منذ الحين "تأليها للمخلوق " وفق تنافسية خادعة بل تجديفه تعصب امتيازات الدين. وتحتل الجنسية مكانا كبيرا من تفسيرات فيبر الاجتماعية من حيث أنها إحدى قوى الحياة الأبعد عن المعقولة، فلا شيئا يدعو إلى التعجب إذا رأى فيها السبب الخامس لضروب التوتر مع الدين ويمكننا في مستوى السحر أيضا أن نلاحظ صلة القرابة عميقة بين هذين المجالين،

فالجنسية هي في الأصل عدد من التجليات الرمزية ذات الأهمية العظيمة لبعض العبادات (القضبيبة والباخوسية وسواها) وبعض حالات الوجد.

وحالات التهتك بما فيها العهد في داخل المعابد والأمكنة المقدسة الأخرى أن هناك أيضا آلهة وآلهات للحب، وفضلا عن ذلك، فالتنسك الديني من ناحية أخرى يتعارض تعرضا أساسيا مع النزعة إلى الذات على هذا النحو حاول الكثير من الاديان أن ينظم السحر تنظيما دقيقا قدر الإمكان وعلى كل حال ليست الكاثوليكية وحدها إطلاقا هي التي أنزلت الجنسية من مكانها بفرضها العزوبة على الكهان مثلا، لأن رفض العلاقات الجنسية من مكانها هي صفة مميزة تماما للبوذية أيضا، وهذا يتناول الكونفوشية التي تحرم الجنسية الشاذة ولا شك أن هذه المسائل كلها لها وجهة نظر علم الاجتماع تأثر على نظام المرأة داخل المجتمع، الذي يبقى محل مناقشة دائمة. أما التوتر الأخير الذي يحلله فيبر فيمت إلى المعرفة هنا يمكننا أن نلاحظ أن الكهنة كانوا في بعض فترات التاريخ فاعلي الثقافة بل خالقيها السياسيون بحاجة إليه أو احتفظوا بنوع من احتكار التربية، ومن ناحية أخرى فالدين كلما زاد من تخليه عن مظاهره السحرية والصوفية يصبح "مذهبا" زاد من نموه أيضا في صورة معرفة لاهوتية أو كلامية ومع ذلك فقد تغيرت الأمور تغيرا عميقا بنمو العلم الوضعي على أساس الرياضيات وعلى الخصوص بنمو فلسفة مستقلة ما، لقد كان بإمكان الدين أن يرتاح إلى الميتافيزيقا وهو يجد بصعوبة أكبر مكان للتفاهم مع الأنظمة لا تعير مسألة المعنى عموما شيئا من اهتمامها وإنما لأنها تؤدي إلى نشوء تقنية ميكانيكية خالصة، وإلى وعي عقلي للمسائل بحيث أن الدين يجد نفسه وقد أبعد بحركة متزايدة ليحل بين القوى غير العقلية أو المضادة للعقل التي تتطلب "تضحية العقل". وقد حاولت الأديان أن تعود إلى الركب بتأكيدها أن المعرفة الخاصة بها تقع في دائرة المعرفة العلمية الخالصة بها تقع في دائرة غير المعرفة العلمية الخالصة وأنها تقوم على أساس من الحدس أكثر بكثير مما تقوم على التفكير وهذا لا يمنع في شيء أن تبدو مسألة الألوهية في نورها جديد، ينمو الثقافة في اتجاه متكامل الإنسانية

إن أعمال فيبر خاصة دراسة الأخلاق البروتستانتية وروح (ذهنية) الرأسمالية قد أثارت اهتمام الباحثين في ميادين الاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع جميعا ذلك لأن التساؤلات التي طرحها تشكل اهتماما عاما للباحثين في هذه الميادين إلى جانب ما يمثله المنهج الذي استخدمه في الدراسة من أهمية تعادل أهمية النتائج التي توصل إليها مما جعل الدراسة محور الاهتمام كل يتصدى لدراسة مشكلات المجتمع الحديث.

وفي الواقع فيبر ومن خلال هذه الدراسة كان يريد تأكيد قضيتين هما:

أولا: أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في سياق تصورهم لعالم الوجود وتعتبر المعتقدات الدينية وتفسيرها إحدى هذه التصورات للعالم التي تؤثر في السلوك الأفراد والجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي.

ثانيا: إن التصورات الدينية هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي ومن ثم فهي تعد من بين الدراسة، هي بالطبع تحديد ماذا يقصد بالرأسمالية وسيتضح لنا في هذه الحالة أنه ليس ثمة رأسمالية واحدة، وإنما هناك رأسمالية عديدة تختلف باختلاف المجتمعات (محمد، المفكرون الإجتماعيون، 1987). ولذا يتعين أن نحدد الخصائص المميزة للرأسمالية التي ندرسها ونستطيع في هذه الحالة أن نستخدم طريقة النموذج المثالي لتحديد خصائص النظام الاقتصادي الذي ندرسه، وسنجد أن الرأسمالية الغربية الحديثة تمثل في الحقيقة الأمر ظاهرة فريدة.

06. النظرية الحيوية إدوارد تايلور:

تقرر النظرية أن الإنسان "البدائي" اعتقد من جراء تجربة الأحلام أن أرواح الموتى باقية، إذ ينتقل طيف الميت انتقالاً حقيقياً ويأتيه في حلمه يكلمه. وبما أن ذلك يحدث له مع أرواح الأحياء التي تأتيه في المنام كذلك، فقد اعتقد إذن بقاء أرواح الأموات بعد فناء أصحابها، وآمن بقدرتها على الاتصال بالأحياء وإحداث المنفعة أو المضرة؛ ولذا فإنه لا بد إذن من استجلاب المنفعة واستدفاع المضرة. ثم تجاوز الإنسان عبادة أرواح الموتى إلى عبادة أرواح الكواكب والعاصر الطبيعية، فكيف حصل ذلك؟

هناك تفسيران: الأول يرى أن هذا الاعتقاد سببه التباس عقلي، وذلك أن "البدائي" كالطفل لا يفرق بين الأحياء والجمادات، إذ يُلحق الجمادات بالأحياء ويضفي عليها الحياة. والثاني يرى أن هذا الاعتقاد منشؤه لغوي، فقد كان "البدائيون" يطلقون على أنفسهم أسماء العناصر الطبيعية؛ كأن يتسمى أحدهم "نجماً" أو "قمراً"، فإذا مات انتقل التقديس بمرور الزمن إلى ما تسمى به.

انتُقدت هذه النظرية بأن "البدائي". لم يكن مشغولا بالبحث عن تفسير أحلامه، فإذا افترضنا فعلا أنه كان شخصا محدود العقل فإن محاولة تفسير الأحلام مرحلة متقدمة من التفكير، ثم إن الاعتقاد ببقاء الأرواح لا يلزم منه اعتقاد ألوهية مصدرها، ولا سيما أن من الأحلام ما هو أضغاث (خيالات) وما هو إلا بقايا ذكريات ماضية مما لا يمكن أن يؤسس أو يثير عقيدة التالية (مسلان، 2009)

07. نظرية سيغموند فرويد:

يرى أن الدين ظاهرة نفسية أنتجها اللاوعي في فجر الإنسانية البعيد، حيث تخيل قصة أسطورية مفادها أن الأبناء قتلوا أباهم المستبد، الذي أعطى لنفسه حقوقاً استثنائية على المرأة، وسعى في سبيل الحفاظ على موقعه إلى إبعاد من يهدده من الأبناء، وافترض فرويد أن ذلك وقع قبل التاريخ، في مرحلة كانت فيها القبيلة البدائية هي الوحدة الاجتماعية، وقد كانت مؤلفة من الأب والأم والذرية.

افترض أيضا أن قتل الأبناء لأبيهم أنشأ لديهم حالة عارمة من الندم، ولما وجدوا أنهم لا يمكنهم الوصول جميعاً إلى موقعه ظهرت الحاجة إلى الكبت، فنشأت المحرَّمات ثم تطورت إلى حالة دينية. وينطلق فرويد في ذلك كله من تحليله للفرد، ومن الفكرة المركزية المتصلة بعقدة "أو ديب" لدى الفرد، ومن افتراضه أن المجتمعات كالأفراد في هذا.

ومن الواضح أن نظريته هذه في بيان نشأة التأليه نظرية فلسفية تأملية تفتقد إلى السند العلمي، وتعد أقل مظاهر فكره ثباتاً. إذ لا تزيد على كونها تعميماً لتجربة نفسية شخصية على البشر، تحت ما يسمى "عقدة أو ديب"، وهو يفترض وجود روح جماعية تتكامل فيها السياقات ذاتها التي تحكم النفسية الفردية، ثم إنها تفترض تحول مخزون عاطفي نفسي لجيل يرجع إلى ما قبل التاريخ، كان عرضة لاستبداد الأب إلى أجيال لاحقة متحررة من هذا الاستبداد، ومتحررة من أي كبت جنسي يحول دون الزواج؛ فكيف وتحت أي ظرف كان هذا التحول؟ كما أن هذا الشكل الذي افترضه فرويد للقبيلة البدائية مرفوض كلياً من علماء الأنثروبولوجيا، هذا إلى جانب أن المؤمنين بهذه النظرية لا يقدمون أدلة تاريخية على حدوث جريمة القتل تلك.

08. نظرية جيمس فريزر:

يرى فريزر أن الدين مظهر لرغبة "البدائي" في السيطرة على الطبيعة، التي رأى فيها ظاهرة الانتظام، فأراد أن يتبادل معها التأثير، فاتخذ السحر طريقاً إلى ذلك، وهو يفترض أن السحر هو أصل الدين ثم أصل العلم كذلك، فالمراحل ثلاثة؛ السحر ثم الدين ثم العلم. وليس السحر لدى فريز إلا "العلم الزائف" الذي تنتجه عقلية "البدائي" وفق قانونين اثنين؛ الأول قانون "التشابه" وهو أن الشبيه يدعو الشبيه، ويرى الساحر أن بإمكانه إيجاد ما يرغب به بمجرد المحاكاة، فبإمكانه مثلاً من خلال محاكاة حركات الحيوان الذي تتخذه القبيلة توتماً (طوطم) أن يضمن تكاثر فصيلته. والثاني قانون "الاقتران أو العدوى"، وهو أن قدرته على إلحاق أي أثر في شيء ما تتضمن سريان هذا الأثر إلى الشخص الذي كان على اتصال بهذا الشيء، فإذا سقطت إحدى أسنان رجل فابتلعها كلب اكتسبت بقية أسنانه صلابة أسنان الكلب.

تفتقد النظرية –كما يرى علماء الإناسة– الأدلة التي تشهد لها، فهي لا تعدو كونها فرضاً من الفروض، وهم لا يرون المراحل الثلاثة مراحل متمايزة ومتراتبة، وإنما يعدونها ثلاثة أنماط للنشاط العقلي لدى "البدائي"، أو وجهات نظر ثلاث إزاء الكون والطبيعة وأحداثهما، ومن ثم فإنها مراحل توجد جنباً إلى جنب في المجتمع الواحد في وقت واحد، وقد تتبادل التأثير فيما بينها، وتؤثر بمجموعها في سلوك الإنسان، وقد يشهد لذلك ما يشاهد من حال الأديان اليوم (فريزر، 1971).

09. نظرية جون لانغ:

وهو يرى أن فكرة "العلية" بمعناها البسيط لدى "البدائي" قادرة على إنتاج فكرة دينية، فلديه فكرة عن صنع الأشياء، وهو يعلم أن ما يحيط به لا بد له من صانع، فيتصور هذا الصانع رجلاً عظيماً غير طبيعي يتجاوز الإنسان بقدرته، وهو يحنو على أطفاله الذين هم الناس ذاتهم، ويؤكد لانغ أنه يُلاحظ لدى كل الأقوام "المتوحشة" اعتقاد بوجود أب وسيد وخالق، بجانب عقائدهم وأساطيرهم الأخرى، غير أن هذا الاعتقاد الذي يكون في بدايته نقياً لا يلبث أن يختلط بالتصور الأسطوري لدى القوم، فتضيع معالمه، ويتخذ لانغ من المسيحية صورة لهذا الدين الذي يبدأ نقياً ثم يتغير باختلاطه بالتفكير الأسطوري، ويصف لانغ التفكير الأول بأنه عقلي سامٍ فهو نتاج التأمل والنظر ويدفع إلى الاستسلام العقلي، والثاني بأنه غير عقلي منحط فهو نتاج المخيلة ويدفع إلى النزوات المضطربة، وصورة ذلك في المسيحية أن الأول تمثله الصلوات والمزامير والكاتدرائيات والأناشيد والصلات الروحية بين الإنسان وخالقه، أما الثاني فتمثله خوارق المسيح والقديسين وغير ذلك من المعجزات الغريبة، وهما نمطان متجاوران في المسيحية وفي غيرها، بل هما موجودان دائما في حالة تنازع مطلق في التاريخ الديني البشري (النشار، 2009).

ويتفق مع هذا الرأي العالم الألماني ويلهلم شميت، من خلال المنهج التاريخي في علم الأجناس، فهو يقول بوجود إله أسمى كان يعتقد به الإنسان البدائي، كما يثبت أن فكرة الإله الواحد هي الأقدم لدى الإنسان، فالديانة الأولى للإنسان كانت التوحيد وليست التعدد. وقد وصل إلى أن الاعتقاد بإله أسمى يسد حاجة الإنسان للاعتقاد بوجود علة عقلية. وهذه النظرية هي الأقرب إلى تفسير الأديان نفسها لنشأتها، ولا سيما الأديان السماوية.

انتقد البعض لانغ بقولهم إن مبدأ العلية أو السببية أعقد من أن يفكر به عقل البدائي، هذا لو صح أصلا أن الإنسان كان بعقل بدائي فعلا، وقد رد لانغ بأن "العلية" فيها من البساطة البالغة ما يجعلها لا تغيب عن ذهن البدائي (خوري، 2005).

10. نظرية الحقل الديني عند بيار بورديو:

صرح بورديو« أنه بفضل عالم الاجتماع يستطيع أعضاء المجتمع أن يعرفوا معرفة أفضل ما يعيشون من أحوال وما يقومون به من أعمال، ولكن هذه المهمة هي أبعد المهمات التي يرغب في إسنادها إلى عالم الاجتماع أولئك الذين هم على استعداد لأن يعترفوا بالقيمة العلمية لكل أشكال الخطب التي لا تتحدث عن الميدان الاجتماعي أو التي تتحدث عنه دون أن تفعل».

كان أحد أهداف بورديو ولايزال يتمثل في معالجة الظواهر الرمزية ضمن منظور مادي وهذا ليس أمرا سهلا، ذلك أن الأشياء الثقافية مصنوعة ومبنية تاريخيا ضد الاقتصاد والسياسة.

« وقد استخدم منهجية مادية، لكنها ليست مادية سلبية أو ميكانيكية وإنما هي مادية ناشطة فاعلة. عاتب المفكرين " الماديين " لأنهم تركوا الساحة خالية للمثاليين يصولون فيها ويجولون في حين راحوا هم يغلقون عقولهم ويستسلمون لنظرية الانعكاس والعقائدية الضيقة. إنه يرى أن ذلك هو الذي جمد نظرية المعرفة الماركسية وأفقرها كثيرا.

وفي الحقيقة، لا نستطيع أن نفهم نظرية بيار بورديو حول الدين إذا لم نفهم منطلقاتها السوسيولوجية في مقاربة المجتمع. . . يقطع بورديو المجتمع حقولا هي فضاءات تختلف في بنياتها وفاعليها ورهاناتها إذ هناك " قوانين عامة للحقول. فحقول جد مختلفة مثل حقل السياسة وحقل الدين لها قوانيين اشتغال قارة. . . يتحدد الحقل من جملة محدداته بتعريف الرهانات والمصالح الخاصة التي يستحيل إيعازها إلى رهانات ومصالح خاص بحقول أخرى ولا يمكن إدراكها من قبل من لم يكن مهيكلا لدخول هذا الحقل".

ثم إن مفهوم الحقل يحمل طاقة إجرائية تمكنه من تفهم الظواهر الاجتماعية في سياق نشوئها وسيرورتها دون أن نكون مضطرين إلى إسقاط كلية المجتمع في ضبابيتها وعموميتها على حقول تتميز بخاصيات اشتغال يستحيل ردها إلى المجتمع أو إلى حقول أخرى، بل يصبح موقف كهذا معاينة جافة لظواهر اجتماعية هي من جنس الميكرو أو الماكرو سوسيولوجيا، وتتعسف عليها فتصادرها من سياقها التاريخي والاجتماعي وبنية الحقل نتاج علاقات قوى صراع، فالعلاقات الاجتماعية المهيكلة لها هي علاقات قوى مختلة التوازن بين متنفذين ومسودين يحاول كل من موقعه إما تبينها أو تنويرها: الطبيعة الصراعية التي للعلاقات الاجتماعية الباغية احتكار رؤوس الأموال الخصوصية داخل الحقل ومن ثمة ممارسة السلطة الشرعية، تتحدد في أفقه العلاقات الاجتماعية حتى لكأنها تضحي ذات البنية رهان الصراع لقلب هذه البنية والعاكسة لميزان قوى معين.

يمكن استنادا إلى ما سبق ذكره التأكيد على أن منطق هذا الصراع والإستراتيجيات الخاصة التي يستخدمها الفاعلون الدينيون بحسب كمية رأسمالهم ومواقعهم داخل موازين القوى الدينية البحتة هو الذي يتحكم باتخاذ المواقف الدينية وهو الذي يحسم مضمون الرسالة الدينية دائما.

وما يعمق هذه الأفكار لدينا اعتبار مفاده« أن الوظائف الاجتماعية أو هام اجتماعية. وأن طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن تعترف له بالدخول في المؤسسة ملكا أو فارسا أو قسا أو أستاذا. فترسم له صورته الاجتماعية، وتشكل التمثل الذي ينبغي أن يتركه كشخص معنوي أي كمكلف من لدن جماعة ناطق اسما ومنصبا يحدده ويعينه ويشكله. ترغمه أن يصبح ما هو عليه، أي ما ينبغي أن يكونه فتلزمه بالقيام بوظيفته

ويدخل في اللعبة والوهم »· وفي تصور بورديو ان رجال الدين يستفيدون من خيرات وأمتعة توفرها لهم مواقعهم داخل الحقل الديني. وهذا في الواقع يخلق شكل من أشكال التراتبية الاجتماعية مصدرها الاستحقاق الديني.

ولهذا فكل اختلاف وفرق معترف به مقبول ومشروع يعمل بفعل ذلك كرأسمال رمزي يخول فضل الامتياز وتجاهل الأسس الفعلية للفروق وأسباب استمرارها هو ما يجعل العالم المجتمعي لا يدرك كميدان للصراع والمنافسة بين مجموعات تتعارض مصالحها وإنما كنظام اجتماعي.

وقد فرق بورديو بين الدين كممارسة اجتماعية وسلوكيات فردية والدين كشيء مقدس متعالي عن الأمور الدنيوية. فعلم الاجتماع يدرس الواقع الديني كما تجسده الطقوس ومجمل السلوكيات المرتبطة بالدين. لا الدين كما هو مجسد في التعاليم السماوية مثلا.

وافق بورديو ماركس حيث أكد على أن الدين يستعمل في الغالب لتبرير الاستغلال وإعطاء الشرعية لمختلف السلطات، وهذا في الحقيقة يعكس واقع الدين في أو روبا أكثر مما يعكس واقع الديانات في باقي قارات العالم.

لا يفوتنا في الأخير الإدلاء بمقولة مشهو رة لبيار بورديو وهي «السوسيولوجيا تفضح الانخداع الذي يرعاه الجميع ويشجع عليه، فيشكل في كل مجتمع أساسا لأكثر القيم قداسة ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله وهي تعلمنا مع مارسيل موس بأن المجتمع يخدع نفسه على الدوام، وهذا يدل على أن العالم الذي يدرس المجتمعات التي تسير نحو الشيخوخة يمكن أن يساهم على الأقل في أن يجعلنا، اقل ما يمكن، سادة على الطبيعة الاجتماعية وممتلكين لها، وذلك بأن يعمل على تقدم معرفتنا ووعينا بالآليات المتحكمة في جميع الأشكال الفيتشية".

خاتمة:

عرضنا أهم النظريات التي ساهمت بشكل واضح في تفسير الاجتماعي للظاهرة الدينية، ومدى اسهاماتها تقديم تفسير عقلي، ومن ثم تضمنت أحكاما عن حقيقة أو عدم حقيقة الدين، فكما رأينا حأو لت هذه الاخيرة تفسير الظاهرة الدينية داخل الإطار الوظيفي والاجتماعي، فالظواهر الدينية ينظر إليها من خلال هذا المدخل على أنها أساليب بدائية من التفكير الإنساني والتي ما زالت تميز بعض الثقافات الدنيا في سلسلة التطور، فالاتجاه السائد عند الكثير من ممتلئ هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوع من الجهل أو الوهم أو الخطأ الإنساني الذي سوف يتضاءل أمام الاكتشافات العلمية.

كانت معظم هذه الدراسات أقرب إلى الدراسات الأنثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية باستثناء دوركايم، وكذلك ماكس فيبر قد ساهم بشكل مباشر في إرساء معالم علم الاجتماع الديني، فقد تنوعت دراساته المقارنة

عن الأديان وشملت أديان الصين والهند واليهودية والمسيحية وغيرها، وقدم لنا نظرية مازال لها صداها وجاذبيتها في الفكر الاجتماعي وهي أن الأفكار الدينية لها أهمية عليا في أي نسق يتعلق بالفعل الاجتماعي أو التغير الاجتماعي.

وتكشف كل الدراسات والأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية أنه لم يظهر مجتمع بلا دين أو نظام ديني يتعلق بالمقدس وبالطقوس التي تقرب الإنسان إليه وذلك عكس الدراسات التي استند إليها الماركسيون والتي تحاول أن تثبت أن الإنسان عاش فترة بلا دين الأمر الذي ينفي فطرية النزعة الدينية والواقع أن النزعة الدينية نزعة فطرية.

والتمسك بالدين باعتباره الوسيلة الوحيدة للتمسك بوحدة نسبة الجماعة ولا شك أن زوال القيم الأخلاقية الموروثة لو حدث بشكل جماعي في ظروف الاجتماعية.

وكما جاءت الدولة وسلطة مركزية كرد فعل ضد الإقطاع المستند إلى انعدام السلطة المركزية في أو ربا جاءت العقلانية المادية أيضا كرد فعل للمادة ضد الروح وللواقع ضد الخرافة، والحقيقة ضد السحر والانفتاح والتواصل الحر ضد الانغلاق والانعزال واستعباد الجماعة الشعبية (غليون، 1979)

ويمكن القول بأن الدين – من الناحية الموضوعية– هو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقادا يؤدي إلى محاولة التقرب إلى هذه الذات السامية، في غربة ورهبة وخضوع وتمجيد أو هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والخضوع والعبادة (السمالوطي، 1981).

جميع النظريات السابقة مفترضة أو مقترحة لتفسير نشأة الدين، وهي متعارضة بل متناقضة، ولذلك فإنه لا يمكن الركون إلى واحدة منها والاطمئنان إلى أنها كفيلة بإرساء صيغة معقولة تفسر نشأة الدين، ولعل هذا التناقض هو الذي دفع العالم السويدي ناثان سود بريلوم إلى اقتراح إنشاء نظرية تركيبية تجمع هذه النظريات معا، وهذا يؤكد تعارضها ولا ينفيه.

قائمة المراجع

1. جيمس فريزر .(1971) .*الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين*) .أحمد أبو زيد، المترجمون (الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
2. السمالوطي, ن. م .(1981) .*الدين والبناء الاجتماعي* .Vol ,1 .éd) ج2 .(السعودية: دار الشروق للتوزيع والطباعة.

3. النشار, ع. س .(2009) .*نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة* .دار السلام للطباعة والنشر.
4. تيماشيف, ن .(1998) .*نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها*) .م. ع. وأخرون (.Trad ,الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
5. خوري, ع. ت .(2005) .*مدخل إلى الأديان الخمسة الكبرى* .بيروت: المكتبة البولسية.
6. سالم, ع .(1987) .قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر .*مجلة الفكر العربي*.81 ,(43)
7. غليون, ب .(1979) .*المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات* .(éd. 1) بيروت: دار الطليعة.
8. فروند, ج .(1976) .*علم الاجتماع عند ماكس فيبر*) .ت. ش. الارضى (.Trad ,دمشق: مطبعة وزارة الثقافة.
9. قباري, م. إ .(1976) .*إميل دوركايم* .الإسكندرية: منشأة المعارف.
10. محمد, م. ع .(1987) .*المفكرون الإجتماعيون* .بيروت: دار النهضة العربية.
11. محمد, م. ع .(1999) .*تاريخ الفكر الاجتماعي الرُواد ، والاتجاهات المعاصرة* .إسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
12. مسلان, م .(2009) .*علم الأديان: مساهمة في التأسيس*) .ع. ا. عناية (.Trad ,الدار البيضاء: المركز الثّقافي العربي.