البحوث والدراسات

سوسيولوجيا الدين والجدل الإبيستمولوجي

أسئلة حول النظريات والنماذج التفسيرية: رؤية سوسيو إبيستمولوجية

الدكتور:

رشيد جرموني

جامعة مولاي إسماعيل بمكناس
(المملكة المغربية)

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018

سوسيولوجيا الدين والجدل الإبيستمولوجي

أسئلة حول النظريات والنماذج التفسيرية: رؤية سوسيو إبستيمولوجية[1]

د. رشيد جرموني

جامعة مولاي إسماعيل بمكناس (المملكة المغربية)

1 أصل أصل هذه الدراسة مداخلة ضمن ورشة ''العلوم الإسلامية ومسألة التجديد المنهجي: الرؤية – المنهج – كيفية التنزيل'' ، التي نظمتها دار نهوض للدراسات والنشر الكويت، بمراكش يومي 02 و03 أبريل 2016م

الفهرس:

١. العقل العلمي الإسلامي: الشروخ وإعادة البناء

(الشرط الخارجي لتأسيس العلوم الإنسانية). ٤

١. ١. المعضلة الأصل: معضلة العقل ٤

١. ١. ١. شروخ العقل الموروثة ٤

١. ١. ٢. شروخ العقل المكتسبة ٧

١. ٢. المعضلات التوابع: النص والمنهج والمصطلح ١٠

٢. ١. مدخل النظر التكاملي للمعرفة ١١

٢. ١. ١. ضرورة المنظور التكاملي ١١

٢. ١. ٢. مرجعيات التكامل المنهجي في الفكر العلمي الإسلامي ١٢

٢. ١. ٢. ١. التكامل في بنية التفكير العلمي ١٢

٢. ١. ٢. ٢. التكامل في الموضوعات والمناهج: الشمول والتنوع والوصل ١٣

٢. ٢. مفاتيح البناء ١٥

٢. ٢. ١. المسار الأول: بناء الموضوعات العلمية ١٥

٢. ٢. ٢. المسار الثاني: بناء المناهج ١٦

٣. من العقل العلمي إلى فقه العلوم الإنسانية ٢١

٣. ١. في مفهوم العلم ونظريته ٢١

٣. ٢. من العلم إلى تاريخ الضميمة الاصطلاحية (علوم إنسانية) ٢٢

٣. ٢. ١. المحطة الأولى: موقع العلوم الإنسانية من جدول تصنيف العلوم السياق الإسلامي ٢٢

٣. ٢. ٢. المحطة الثانية: السياق الغربي: كان عصر النهضة بدايةً لتداول مصطلح دراسات إنسانية في اللغة اللاتينية Studia Humanitatis ، وكان للفظ Humanitatis معنيان: الإنسانية والثقافية ٢٥

٤. مشروع أسلمة العلوم الإنسانية: إشكالاته وواقعه ٢٩

٤. ١. مشكلات إبستمولوجية ٢٩

٤. ١. ١. إشكالية تحديد المصطلح ٢٩

٤. ١. ٢. إشكالية العلمية: ويتعلق الأمر بصعوبات تحديد موضوعاته، واختيار مناهجه وصياغة نظرياته ٣٠

٤. ١. ٣. إشكالية الأسلمة ٣٠

٤. ١. ٤. إشكالية المداخل ٣٠

٤. ٢. مسارات النظر في تنفيذ المشروع ٣٢

المراجع ٣٤

ملخص المداخلة

تسعى هذه المداخلة، إلى تركيز الاهتمام حول النقاش الأكاديمي القائم منذ مدة حول البراديغ التفسيري لعلم الاجتماع الديني، والذي أثار العديد من النقاشات والتجاذبات؛ حيث إنه إذا ما كان الاختلاف في الرؤى والمقاربات الذي طال مفهوم الدين بين المؤسسين لسوسيولوجيا الدين، لم يسفر عن نموذج تفسيري موحد لمقاربة الظاهرة الدينية - فإن الأمر الأكثر إثارة للجدل هو الاختلاف في البراديغم النظري المؤطر لعلم الاجتماع الديني، على اعتبار أن هذا التخصص، تأثر بالنشأة الوضعية للسوسيولوجيا عمومًا.

فإذا كان هذا التخصص قد ساعدنا في الكشف عن بعض الخفايا الكامنة وراء الظواهر الدينية، وبشكل خاص، ساعد الجماعة العلمية في إخراج هذه الظواهر من طابعها القداسي إلى طابع عملي إجرائي، ومكننا من امتلاك ناصية القياس الأمبيرقي لمجمل هذه الظواهر، فإن الأمر الذي يجب التوقف عنده هو مساءلة إبستمولوجية لهذا التخصص، ومدى كونية مناهجه ونموذجه التفسيري، كما يدعي البعض، والنظر في إمكانية فتح نقاش علمي هادئ ورصين ومتزن وبعيدًا عن أية انغلاق أو تقوقع، للمرور إلى ملامسة أكثر تفسيرية لمثل هذا التخصص، والنظر في مدى الانتقال إلى تَبْيِئَةِ علم اجتماع ديني يصلح كنهج لدراسة الظواهر الدينية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بشكل عام.

أسئلة البحث الفرعية:

- ما هي المراحل التاريخية التي قطعها تخصص علم الاجتماع الديني، لكي يبرز كتخصص معرفي قائم الذات؟ وما علاقته بالسياق المعرفي الذي أطر ظهور علم الاجتماع العام؟

- ما هي الإشكاليات المعرفية والنظرية والقيمية التي يطرحها تخصص علم الاجتماع الديني؟

- ما هي طبيعة السؤال المنهجي في علاقته بالكونية والخصوصية؟

- كيف يمكن التفكير في علم اجتماع ديني مطابق للخصوصيات الثقافية في بلدان العالم الإسلامي؟

على سبيل الاستهلال: السياق والدواعي والمقاربة:

لم يفتأ النقاش الأكاديمي حول البراديغمات التفسيرية للظواهر الدينية، يثير العديد من النقاشات والتجاذبات بل حتى الجدل الكبير في أوساط الباحثين والمهتمين بهذا التخصص المعرفي، فإذا كان الاختلاف في الرؤى والمقاربات الذي طال مفهوم الدين بين المؤسسين لسوسيولوجيا الدين (دوركايم، فيبر، كارل ماركس...)، لم يسفر عن نموذج تفسيري موحد لمقاربة الظاهرة الدينية - فإن الأمر الأكثر إثارة للجدل هو الاختلاف في البراديغمات النظرية المفسرة للظواهر الدينية على اختلافها وتعددها واتساع أشكالها - خصوصًا مع التحولات الكبيرة التي طالت هذا الحقل، وأنتجت مفاهيم جديدة بل رؤى ومقاربات تشكل قطيعة مع ما كان ينظر له المؤسسون لسوسيولوجيا التدين - ونقصد بذلك مقولة: "أفول الدين" ونهاية الميتافيزيقا[1].

ونحن نعتقد أن هذا الاختلاف في المقاربات والرؤى والبراديغمات المفسرة للظواهر الدينية، إنما يعكس جزءًا من النقاش الإبستمولوجي الذي صاحب ميلاد هذا التخصص المعرفي، وذلك بالنظر للخيارات الفلسفية والأيديولوجية والنظرية المحددة لطبيعة التعامل مع الظاهرة الدينية.

ولعل الوقوف عند هذا النقاش، شرحًا وتحليلًا وتفسيرًا، بهدف الكشف عن الخلفيات المؤطرة والحاكمة لهذا التعدد والاختلاف، يمثل مطلبًا نقديًا، في إعادة طرح الأسئلة الإبستمولوجية حول هذا التخصص، خصوصًا ونحن نشهد تحولات عميقة تطال مجمل البناء المعرفي للسوسيولوجيا، ولسوسيولوجيا الدين بشكل خاص.

ونقصد تحديدًا ما أطلق عليه في الآونة الأخيرة بباردايغم الخطابات البديلية، أو "سوسيولوجيا الإسلام"، هذا دون أن نتغافل عن نقاش قديم/ جديد، يتعلق بطبيعة المناهج العلمية، في تخصص سوسيولوجيا الدين، والجدل الذي يموضعها بين الكونية والخصوصية.

رغبة في بسط عناصر من هذا النقاش، فإن هذه المساهمة، تسعى لتأطير مجمل التصورات النظرية والفسلفية والإبستمولوجية، لبروز تخصص "سوسيولوجيا الدين"، وذلك باتباع مقاربة مقارنة ونقدية في الآن نفسه. وذلك بالتركيز على أهم المدارس النظرية في سوسيولوجيا الدين، وكذا أهم القضايا المثارة للنقاش، خصوصًا علاقة الدين بالعلمنة والحداثة وما بعد الحداثة، ومقولة "أفول الدين" أو "عودته". علاوة على تسليط الضوء على البراديغمات الحاكمة للنظر في طبيعة التحولات الدينية في العالم المعاصر.

من الناحية المنهجية، نشير بداية إلى أن تعاطينا مع هذا الموضوع، لا يسلم من صعوبات إبستيمولوجية، بل حتى من بعض المنزلقات التي يمكن أن يقع فيها أي دارس لهذا الموضوع؛ فمن بين تلك الصعوبات الإبستيمولوجية، نجد أن أي محاولة لتأطير ميلاد ونشأة تخصص السوسيولوجيا الدينية، إلا وتصطدم بوضع تحقيب زمني لمراحل تطور علم الاجتماع الديني، نظرًا للتداخل الحاصل بين العديد من السوسيولوجيين، وأيضًا للترابط الحاصل بين التيارات السوسيولوجية، واستفادة بعضها من بعض.

1 انظر للمزيد حول هذا الموضوع: عبد اللطيف الهرماسي، "في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية"، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2012، خصوصًا القسم الأول: قضايا في المنهج والنظرية.

فمثلًا النظرية الوظيفية التي بدأت مع "دوركهايم" و"مالينوفسكي"، ستتطور في شكل "الوظيفية البنائية" على يد "بارنسونز" و"لوكمان" و"بيرغر"، إلا أن ذلك لم يمنع من بروز اختلافات حادة في المنظور السوسيولوجي لدراسة الظواهر الدينية، فمثلًا "شكل المعتقد البروتستانتي، بتوافقه مع العقلانية والفردية والعلمنة، أرضية ثقافية للحداثة الأمريكية وحاضنًا لعلم الاجتماع الأمريكي في خطواته الأولى، كما غلب الوفاق على علاقة المجتمع بعلم الاجتماع. أما في فرنسا فكانت الخصومة هي السمة المميزة، خلال مدة طويلة، لعلاقة المثقفين والجامعيين بالكنيسة الكاثوليكية، وكان لهذا الموروث من المواجهة دوره في إنتاج ثقافة لائكية مكافحة للدين[2]".

إلا أنه بالرغم من الطابع الجدلي لهذه النقاشات والاختلافات والتي تشرط بدورها كل عملية تحقيب للسوسيولوجيا الدينية، قررنا أن نعتمد معيارًا يقوم على مفهوم البراديغم السوسيولوجي الحاكم والمؤطر لمرحلة زمنية معينة، والسياقات السوسيوتاريخية التي غيرت من النموذج الإرشادي.

بمعنى آخر طبيعة المقاربة السوسيولوجية التي انتهجها الباحثون في مرحلة زمنية محددة، وما هي أوجه الاختلاف بينها وبين مراحل أخرى من تطور الفكر السوسيولوجي؟ وما هي طبيعة القضايا المطروحة في مختلف المراحل؟ ولماذا اختلفت هذه المقاربات؟

انطلاقًا من هذا الاختيار المنهجي - الذي نعترف أنه متعسف وسوف يثير مجموعة من التساؤلات - فإننا نقترح المراحل السوسيوتاريخية لتطور تخصص السوسيولوجيا الدينية، والتي يمكن تقسيمها إلى أربعة مراحل:

أولًا: مرحلة المؤسسين، السوسيولوجيين الذين عملوا على نشأة التخصص العلمي لسوسيولوجيا التدين، والتي انطلقت سنة 1912، بكتاب دوركهايم "الأشكال الأولية للحياة الدينية".

تلتها المرحلة الثانية، والتي بدأت مع الجيل الثاني من السوسيولوجيين الأمريكيين، خصوصًا مع مدرسة الوظيفيين البنائيين "بارنسونز" و"بيرغر" و"روبيت بلا".

ثم بعد ذلك المرحلة الثالثة، والتي احتدم فيها النقاش بين العلمنة والتدين، وظهور براديغمات متعارضة، حيث سنتوقف عند نموذج من هذا النقاش، بالتركيز على الباحث السوسيولوجي "لوكمان".

وأخيرًا مرحلة "الإسلام السياسي" والتي انفجرت مع ثمانينيات القرن الماضي، والتي تغير فيها البراديغم الحاكم للتعاطي مع المسألة الدينية، وظهور ما يمكن المجازفة بتسميته "بسوسيولوجيا الإسلام"[3]، في حين سنختم مساهمتنا هذه، بالحديث عن السؤال المنهجي الإبيستيمولوجي حول السوسيولوجيا الدينية بين الكونية والخصوصية: أية رؤى وأية رهانات؟

---

2 عبد اللطيف الهرماسي، "في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية"، م، س، ذ، ص ص 30-31.

3 من خلال بحثنا في الموضوع، أمكننا العثور على بعض العناوين التي تربط بين الإسلام والسوسيولوجيا، كفرع معرفي جديد في حقل السوسيولوجيا الدينية، وإن كان هذا المفهوم سيثير العديد من التساؤلات: هل يمكن القول: أنه لكل دين سوسيولوجيته الخاصة، كسوسيولوجيا المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الهندوسية...؟ لكننا نعتبر أن ما يسوغ إطلاق هذا المفهوم هو طبيعة التحول الإبستيمولوجي في البراديغم المهيمن على جل الدراسات والأبحاث التي أنتجت مؤخرًا حول الدين الإسلامي والمسلمين والحركات الإسلامية، والأحزاب ذات الطبيعة الدينية في العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة، ولإعطاء مصداقية على ما ندعيه يمكن الاطلاع على مؤلف جماعي تحت عنوان:."Thesociology of Islam" لمؤلفه: (Tugrul Keskin, 2011)، ويمكن أن نضيف أن دائرة المعارف السوسيولوجية، في أحدث إصداراتها لعام 2000، عرضت مصطلح "Sociology of Islam"، وتم تبرير إدخال هذا المصطلح على أساس أن الإسلام يشكل ثاني أكبر ديانة في العالم (1، 6مليار، حسب آخر تقرير صدر عن "بيو ريسريش، 2012").

هذه المعطيات مستقاة من كتاب: "التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث"، حنان محمد عبد الحميد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص 67، مع بعض التعديلات الخاصة بالرقم الجديد للمسلمين.

أولًا: علم الاجتماع الديني ومقاربة الظاهرة الدينية مرحلة المؤسسين:

ارتبط ظهور علم الاجتماع بالدين، بالنقاش الذي صاحب الفكر الأوروبي في مرحلة عصر الأنوار، حيث أدى إلى بروز توجهات فلسفية وفكرية تريد التأسيس لقيم العقلانية والعلم والحرية والاختلاف. وذلك بالقطيعة مع الدين ومع التفكير الكنسي الذي اتسم بالجمود وبالدوغمائية، حيث اعتبر كل من "دافيد هيوم[4]" و"فولتير" وديدرو" أن التفكير القائم على الوحي، "revelation" تفكير خاطئ وضد العقل "reason"، وأنه تفكير لا يساعدنا لفهم العالم[5].

وكما تحدث "دافي كراس" أنه لا يمكن فصل نشأة علم الاجتماع عن تخصص علم الاجتماع الديني؛ لأن السؤال الديني كان حاضرًا عند الآباء المؤسسين لفهم المجتمعات البشرية[6].

وقد كان لظهور علم الاجتماع، الدور الرئيس في إعادة النظر في الأديان، بمنظار التفسير أو التأويل لمعنى النظام الاجتماعي. فكل مبدأ أو اعتقاد ديني يفسر بالحوادث أو الوقائع المجتمعية، أي أن الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، لا خارجها، ولا فوقها، وهذا ما يؤسس لمنطق السببية الاجتماعية. حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتعرف به، لا بسواه.

وبالطبع هنا يفترق علم الاجتماع الديني افتراقًا منهجيًّا عن فقه الأديان، الذي يسعى إلى تفسير الحوادث الاجتماعية من خارجها، معتمدًا نصوصًا أو أفكارًا غيبية لا صلة لها بما يحدث فعلا[7].

اتجه علماء الاجتماع بدءًا من الروّاد دوركايم وكونت وماكس فيبر نحو دراسة وظيفة الدين في المجتمع. وكانت مساهمة فيبر هي الأعظم إذ حاول تفسير العقلانية الغربية، كما تمثلت في تطور الرأسمالية والنظام الاقتصادي الغربي عمومًا، باعتبارها مبادئ العقلانية الشكلية.

ولجأ إلى الدين كمصدر لنُظم القيم التي تحدد التنظيم الاجتماعي، مع الإشارة لتناقص دور ووظيفة الدين في المجتمع الصناعي - الرأسمالي. وفي هذا السياق، يشرح الباحث "حيدر إبراهيم علي"، كيف احتل الدين موقعًا هامًّا في النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، من خلال فكرة الوظيفة التي وجدت لها جاذبية في تفكير أولئك العلماء، خصوصًا الوظيفة الكامنة المتصلة بالدين.

---

4 كتَب "هيوم" كتابًا هامًّا حول الدين "التاريخ الطبيعي للدين"، طرح فيه أفكارَه المادية التي لا تؤمن بالقضايا الميتافيزيقية، يقدم شهادة تاريخية ضللت الكثير من الباحثين: "فكلما توغلنا في العصور السحيقة، كلما وجدنا أن البشر غارقون في تعدد الآلهة (الشرك). فلا توجد علامات ولا أعراض لأي دين كامل. والسجلات القديمة جدًّا للعرق البشري لا تزال تقدم لنا ذلك النظام على أنه العقيدة الشعبية والقائمة"، انظر: "مجتمع مسلم"، إرنست غيلنر، ترجمة: أبو بكر باقادر، دار المدار الإسلامي، (بيروت)، 2005، ص ص 30/31.

5 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", Cambridge University Press, New York, 2011, p.6, on the web: www.cambridge.org/9780521675321, date consultation: 30/03/2012.

6 Grace Davie, "The Evolution of the sociology of religion: theme and variations", in HANDBOOK OF THE SOCIO - OGY OF RELIGION, Edited by Michele Dillon, Cambridre university press, 2003, p, 61, on the web: www.cambridge.org/9780521806244, date consultation: 20/03/2012.

7 يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام. تحقيق وتقديم: د. خليل أحمد خليل، الجامعة اللبنانية، دار الفارابي، ط: الأولى 2003، ص 20.

كما أن انطلاقة علم الاجتماع الديني هي دراسة تكوينات أو تنظيمات للحركات الدينية في أي مجتمع، أو التمثلات الدينية للناس أنفسهم؛ فالاجتماعي لا يهتم بدراسة صحة العقيدة أو فعالية الطقوس ولا يحكم على انحراف التأويل والتفسير للتراث، فهو يقبل كل ذلك - بموضوعية وحياد - كمادة دراسة Data.

وينطلق من المستوى الاجتماعي المعلن والظاهر أي الأفعال والسلوك، ويرتكز على مجموعة معلومات تأتي من المؤمنين أنفسهم، وأن يعتبر أن التفسير الذاتي للأفراد المتدينين والمجموعات المتدينة هي نقطة البداية لدراسته. ومن هنا يمكن أن يكون اهتمامه في طبيعة العقيدة الدينية، بجاذبية الطقوس أو التعاليم الدينية، بسيرورات الاعتناق (التحول الديني)، بطبيعة التنظيمات، وانتظام الممارسة الدينية ونتائج الالتزام الديني، علاقة رجال الدين بالأفراد العاديين، أسلوب ووظيفة الشرعية الدينية... إلخ [8].

وبدون الدخول في تأريخ للبدايات الأولى لظهور علم الاجتماع؛ نظرًا لأننا غير منشغلين في هذه المساهمة، فإننا نتوقف عند الرواد الأوائل الذين بلوروا المنهج السوسيولوجي في دراسة الظاهرة الدينية، دراسة علمية بعيدة عن كل تناول ميتافيزيقي أو لاهوتي. حيث ذكر "ميرتشيا إلياده"، في معرض تحليله للبوادر الأولى للدراسة العلمية للدين، والتي تمثلت في العمل الرائد "لدوركهايم" من خلال مؤلفه "الأشكال الأولية للحياة الدينية[9]"، والذي اعتبره مرجعًا هامًّا في التأسيس لسوسيولوجيا التدين.

وكذلك كتاب "الغصن الذهبي" (The Golden Bough) "ج. جون فرايزر" سنة (1900). وكتاب "الطوطمية والزواج الخارجي" (1900) (Totemism and Exogamy)(فرايزر)[10]. ولهذا اعتبر مؤرخ سوسيولوجيا الأديان، ميرتشيا، سنة 1912، ذات دلالات عميقة في تاريخ دراسة الدين، لتزامنه مع إصدار دوركهايم لمؤلفه السابق الذكر، ولأنه يؤرخ لميلاد مرحلة جديدة في الفكر العلمي السوسيولوجي تحديدًا.

1- دوركايم وبداية السوسيولوجيا الدينية:

1-1 السوسيولوجيا الدينية عند دوركايم "و النموذج التفسيري: المقدس والمدنس":

يمثل "دوركايم" أحد مؤسسي السوسيولوجيا الدينية، ولا أعتقد أن باحثًا في هذا المجال، يمكنه التغاضي عن الأطروحة المتميزة التي كتبها هذا السوسيولوجي الرائد، ورغم المدة الزمنية الطويلة التي تفصلنا عنها، إلا أننا إذا تأملنا المقتربات التفسيرية التي أبدعها، مثل مفهومي: المقدس والمدنس، أمكننا أن نفهم سر رجوع الباحثين لهذا التراث، فهذين المفهومين، هما نمطان من التنظير السوسيولوجي لفهم الخريطة الدينية، سواء عند المجتمعات التاريخية حتى لا نقول "البدائية" (الأسترالية، والتي كانت مسرحًا لدراسات ومتابعات دوركايم)، أو حتى المجتمعات المعاصرة.

8 حيدر إبراهيم علي، "سوسيولوجيا الفتوى، المرأة والفنون نموذجًا" عن مركز، السودانية للنشر، (الخرطوم)، 2010.

9 Emile Durkheim, "les forms élémentaires de la vie religieuse: Le système Totémique en Australie", Quadrige/ Puf, 6° édition, 2008, (Paris).

10 ميرتشيا إلياده، "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2007، ص 69/68/67 بتصرف.

فالمقدس يختزن ما هو روحي متعال ومكتمل ويحقق الكمال الإنساني، وفي تصور دوركهايم أنه المجتمع، بينما المدنس، يشير إلى كل ما هو أرضي سافل وهابط وأناني ودنيوي. ولكي نقترب أكثر من هذين المفهومين المركزيين في سوسيولوجيا دوركايم، يحدثنا "غيدنز" عن ذلك: "ثمة نوعان متشابكان تشابكًا محكمًا من الطقوس، الظواهر المقدسة مفصولة تحديدًا عن نظيرتها المدنسة. تتولى طائفة من الطقوس مهمة الحفاظ على هذا الفصل: (إنها طقوس سلبية أو تحريمات تابوهات)، موانع تحظر الاحتكاك بين المقدسات والمدنسات. ومثل هذه التحريمات تشمل علاقات لفظية وأخرى سلوكية مع أشياء مقدسة. في الحالة الطبيعية، لا يجوز لأي شيء من العالم المدنس أن يتسلل إلى الساحة المقدسة، في شكل غير متغير؛ لذا يتم ارتداء ملابس مقدسة خاصة للمناسبات الاحتفالية، وجميع المهن الطبيعية الزمنية تصبح معلقة.

ويضيف قائلًا: إن "للطقوس السلبية جانب إيجابي واحد: الفرد الذي يستسلم لها يكون قد قدس نفسه وأعدها لولوج ملكوت المقدسين". ونستنتج من هذا التفسير أن الطقوس السلبية تفيد في صيانة الفصل الجوهري بين المقدس والمدنس، الذي يشكل الأساس الذي يعتمد عليه المقدس، وهذه الطقوس الإيجابية تضمن عدم اقتحام المجالين أحدهما للآخر. أما وظيفة الطقوس الإيجابية فهي تجديد الالتزام بالمثل الدينية التي من شأنها، دونها، أن تنحدر إلى العالم النفعي الخالص[11].

وثمة طقس ثالث يكمل الطقسين الأولين، وهو الطقس "التكفيري" الذي فسر به دوركهايم مراسيم الحزن عند القبائل الأسترالية القديمة، "فهو يشكل الحدث الأهم، تمامًا كما تصبح عواطف الفرح الدينية مرفوعة إلى مستوى الحمى في الهياج الجماعي المترتب على الاحتفال الطقسي، يجري تطوير "ذعر الألم" في طقوس الحداد. وتأثير ذلك يتمثل في حشد أعضاء الجماعة الذين تعرض تضامنهم للتهديد جراء فقدان أحدهم؛ لأنهم يبكون معًا، فإنهم يتماسكون، فلا تتعرض الجماعة للوهن، رغم الضربة التي نزلت عليها...تشعر الجماعة بعودة قوتها إليها تدريجيًا، تباشر الحلم بالحياة من جديد".

إنه بلغتنا نحن المسلمين نوع من المواساة الإنسانية لمن فقد أحدًا أو أصابه مكروه، لكن "دوركهايم، في شرحه لهذا الطقس "التكفيري"، إنما يستبطن الخلفية المسيحية الكنسية، المتمثلة في فكرة الخلاص، على اعتبار أنه ينحدر من أب راهب ويهودي الديانة، وقد كان تأثره بهذه الخلفية بارزًا كما يؤكد ذلك "براين تورنر"[12].

لذلك أكد أن هذا الطقس يساعد في تفسير وجود الأرواح الدينية الشريرة أو الخبيثة، حيث إنه يوجد في كل مكان: قوى خيرة، وقوى شريرة جالبة للمرض، للموت، وللخراب. والنشاط الجماعي المتضمن في الطقوس التكفيرية (طقوس التوبة) يوفر وضعًا موازيًا لذلك الذي يتمخض عن تصور قوى رحيمة، باستثناء كون الحزن هو العاطفة المهيمنة. إنها التجربة التي يفسرها الإنسان حتى يتصور أن هناك، كائنات شريرة لا يمكن تحييد عدوانها التأسيسي أو العابر، إلا بالمعاناة الإنسانية[13].

11 أنطوني غيدنز، "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر"، ترجمة فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، (بيروت، لبنان)، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009، ص 187/186.

12 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 33.

13 أنطوني غيدنز، "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة"، مرجع سابق الذكر، ص 188.

ولعلنا من خلال هذا المفهوم الذي بلوره دوركهايم في دراسته حول الطوطمية بأستراليا، نفهم كيف أصبح أداة تفسيرية استلهمها العديد من الباحثين في حقلي السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، "فمالينوفسكي" Malinowski" تحدث عن طقس الموت باعتباره طقسًا رئيسًا في "المجال الديني[14]".

أما الباحث الأمريكي "كنيث براون" فقد استعار نفس المفهوم في كتابه "ناس سلا، (les gens de salé)" للحديث عن "طقوس العبور" "Rites de Passage"، ومنها الطقس الجنائزي[15]. ولا ننسى في هذا السياق العمل المتميز الذي قام به الباحث "منديب" في كتابه "الدين والمجتمع"، عندما استكشف تمثلات عينة من المبحوثين بمنطقة دكالة حول الموت وطقوسه المحايثة، والتي قسمها إلى ثلاثة مراحل:

أولًا: لحظة الاحتضار والموت، وثانيًا: لحظة الحداد (الحزن)، وثالثًا: مرحلة ما بعد الحداد والعودة للحياة الاعتيادية[16].

إن هذه الانعطافة نحو بعض الدراسات التي استلهمت المقترب التفسيري الدوركهايمي، تبين إلى أي حد بقي محافظًا على صلاحيته الأكاديمية، ولهذا يمكن القول أن أطروحة "دوركايم" "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، تسمح لنا بالنظر إلى عمق الخلفية الوظيفية السوسيولوجية التي تبناها في نظرته للدين ودوره في الحفاظ على تماسك المجتمع العضوي، فالفكرة العامة التي يلخصها هذا الكتاب، إنما تأتي منسجمة مع خلفيته النظرية، فالدين حقيقة اجتماعية "Social Fact". إذ دوركايم لا يؤمن بالكنسية أو السحر، فالشيء الأساس في حياة المجتمع هو الدين؛ لأنه يلبي حاجاته الحيوية ولأنه يحافظ به على تماسكه ولحمته ورابطته، والدين لا يظهر إلا من خلال المعتقدات الجماعية وليس الفردية، ولفهم هذا التوجه، فإن دوركهايم تأثر بفلسفة الأمريكي "وليام جيمس" الذي كان يقول "الحقيقي هو المفيد"، ودوركهايم بدوره، كان يردد "الدين هو الحقيقة الاجتماعية[17]".

ولعل هذا المنظور يستقيم مع التعريف الذي وضعه دوركهايم للدين، عندما اعتبره "منظومة موحدة "unified system" من المعتقدات والممارسات نسبةً إلى أشياء مقدسة، تعني مجموعة من المحرمات، التي تجتمع في وحدة جماعية أخلاقية نسميها "كنسية" "Church"، حيث ينخرط فيها كل أولئك الذين يلتزمون بها[18].

بهذا المعنى، اعتبر دوركهايم أن الطوطمية هي شكل من أشكال الدين، رغم أنها لم تعرف كديانات عليا وخارجة عن ما هو مادي، وحتى عندما تحدث في كتابه السابق، عن مفهوم الدين تحدث عنه بكونه يشكل مجموع التمثلات الجماعية، والتي تعبر عن الحقائق الجماعية، بما هي من معتقدات وطقوس ونظرة للعالم[19].

---

14 Bronislaw Malinowski, "Magic, Science and Religion, and Other Essays (Glencoe: Free Press, 1954).

15 Kenneth L.Brown, "les gens de sale: les slawis: Traditions ET changements de 1803 à 1930", traduction de Fernand Pod - vin, Editions Eddif, (Casablanca), 2001, pp: 148/149/150.

16 عبد الغني منديب، "الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006"، ص من 157إلى 162؛ حيث يجد القارئ وصفًا مكثفًا للطقس الجنائزي ولمستتبعاته. ونحن نعتقد أن هذا الموضوع يستحق دراسة مستقلة نظرًا للتحولات التي طرأت عليه ولنوعية الطقوس المستحدثة التي بدأت تؤثث هذا الطقس، ويمكن أن تشكل الدراسة مدخلًا لفهم مختلف التقاطعات والاختلافات التي تميز المنطقة العربية، في إطار منهج مقارن.

17 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society", op, cit, p, 35.

18 Grace Davie, "The Evolution of the sociology of religion: theme and variations", in HANDBOOK OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION, op, cit, p, 65.

19 Emile Durkheim, "les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie", op, cit; p, 35.

2-1 الانتقادات الموجهة لنظرية الدين عند دوركهايم:

لم تكن للنظرية التي بلورها دوركايم حول الدين لتمرَّ دون أن تثير العديد من الانتقادات ماضيًا وحاضرًا، فقد تحدث عن ذلك "ميرتشيا" "Mircea Eliade" عندما ذكر أن الباحثين الإثنولوجيين، أمثال "غولدنويزر"، أشار أن القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها لا عشائر ولا طواطم، وتساءل من أين تستمد الشعوب غير الطوطمية ديانتها إذن؟ وتحدث عن كون دوركايم عندما "كشف عن أصل المشاعر الدينية في تلك الحمية الجماعية التي كانت أجواء الطقوس الأسترالية نموذجها المفضل"، تساءل "غولدنويزر" لماذا لا تتحول رقصات هنود أمريكا الشمالية اليومية إلى مناسبات دينية؟

أما "فلهلم شميدت" فانتقد بدوره الاختزال الذي سقط فيه دوركايم، عندما ركز على منطقة "عشائر الأرونتا"، وتجاهل أستراليِّي الجنوب الشرقي وهم أشدُّ إغراقًا في القدم ولا يعرفون الطوطمية[20].

لا شك أن نظرية دوركهايم تُعتبر من بين النظريات المؤسسة في سوسيولوجيا الدين، التي فجرت نقاشًا إبيستيمولوجيًّا بين العديد من الباحثين، سواء داخل الفضاء الغربي أو خارجه، ولا ننسى أن سياق ظهور هذه النظرية، إنما تأثر بالتحول الكبير الذي عرفه باراديغم العلمنة والتدين في المجتمع الأوروبي مع بداية القرن 19، حيث اعتبر الدين عقبة أمام التطور والتقدم، وأن البديل هو تأسيس علوم اجتماعية علمية عقلانية تحرر الإنسان من كل فكر لاهوتي أو ميتافيزيقي؛ لأن الدين لم يعد قادرًا على تلبية تطلعات المجتمع الجديد.

وعندما نستوضح هذا السياق، فإننا نفهم الخلفيات الفكرية والفلسفية التي تحكمت في إنتاج هذه الأطروحة وغيرها، لكن الذي يهمنا كباحثين اجتماعيين ليس هو حشد الأدلة والحجج من أجل تفنيذ هذه الأطروحة أو تلك، بقدر ما يهمنا فهم طبيعة المنهج الموظف في استكناه الواقع الديني، وقدرة هؤلاء الباحثين على استخلاص نماذج تفسيرية لا زالت تحتفظ بصلاحيتها التفسيرية.

2- ماكس فيبر، والتقعيد النظري لسوسيولوجيا الأديان:

2-1 في الخلفيات المؤطرة لبروز سوسيولوجيا التدين عند فيب:

تشكل كتابات "فيبر" حول الأديان من أغزر الكتابات وأغناها على الإطلاق[21]؛ إذ إنه شكل براديغم جديد في مقاربة الظاهرة الدينية، ليس فقط على مستوى نحت النماذج المعرفية التي أبدع فيها، والتي ميزت الطبيعة التنظيرية، التي تمتع بها هذا السوسيولوجي الرائد، ولكن أيضًا لكونه اهتم بالبعد المقارن بين مختلف الأديان، وهو ما يُعدُّ في نظرنا تطويرًا لمنهج سوسيولوجيا الدين، بالانفتاح على تجارب دينية مختلفة، تساعد الباحثين على قراءة مختلف التقاطعات والاختلافات بين هذه الثقافات والمنظومات الدينية.

---

20 ميرتشيا إلياده، "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، مرجع سابق الذكر، ص 70.

21 من خلال رصد وإحصاء كتب القرن الذي قامت به الجمعية الدولية للسوسيولوجيا ISA سنة 1998، توصلت أن هذا كتاب من ماكس فيبر "الاقتصاد والمجتمع"، "Economy and Society" جاء في مقدمة الكتب المستشهد بها في كتابات الباحثين " indexation". (انظر، "العودة إلى القيم، ترجمة محمد مصباح، مجلة إضافات، العددان: 21/20، خريف وشتاء: 2013/2012، (لبنان).

وتمثل الإضافة الجديدة التي حملها "فيبر"، إلى حقل السوسيولوجيا عمومًا والسوسيولوجيا الدينية تحديدًا، في مقاربته للدين وربطه بالتغير الاجتماعي، وهو المجال الذي لم يتطرق إليه "دوركهايم، كما يؤكد ذلك "غيدنز"[22]، وتتجلى هذه المقاربة في كون فيبر اعتبر الدين عاملًا من عوامل التغير في المجتمع، وهو لا ينظر إليه باعتباره قوة محافظة كما يرى الماركسيون، بل إنه (أي الدين)، أسهم في ظهور الرأسمالية الغربية، وذلك من خلال تتبعه للفكر الديني البروتستانتي ولنخبه التي استطاعت أن تحقق ثورة مهمة في أوربا على عكس المذهب الكاثوليكي الذي يتميز بطابع المحافظة.

ورغم أننا لن ننشغل بكل فكر "فيبر"، لكن الذي يهمنا في هذه المساهمة، هو تصوره للدين وعلاقته بباقي الحقول، "فغيدنز" يشرح لنا هذا الترابط، قائلا: يبين فيبر أن مفهوم الدعوة "الرسالة" لم يظهر إلى الوجود إلا زمن الإصلاح الديني. إنه غير وارد، لا هو ولا أي مرادف له، في المذهب الكاثوليكي، ولا في العصر القديم. وأهمية مفهوم الدعوة، والأسلوب المعتمد لتوظيفه في المعتقدات البروتستنتية، تكمن في كونه يساعد على إدخال شؤون الحياة اليومية المبتذلة في دائرة التأثير الديني الحاضن لجميع الأشياء.

إن الفرد مدعو لأداء واجبه تجاه الرب عن طريق التصرف الأخلاقي في حياته اليومية. وهذا يفرض تحول تركيز البروتستانتية عن مثال العزلة الرهبانية الكاثوليكية نحو الهموم الدنيوية[23]. إن هذا المقطع التحليلي الذي ذكره "غيدنز"، يبين إلى أي حد كان "فيبر" متأثرًا بخلفياته الفلسفية والفكرية والأخلاقية، والتي كانت ترى أن المذهب البروتستانتي، كان الأقدر على إحداث ثورة اقتصادية واجتماعية وحتى سياسية في العالم الغربي، وخصوصًا في الدول التي تتبنى هذا التيار.

2-2 فيبر ونظرية فك السحر عن العالم:

على الرغم من كون كتابات "فيبر" كلها، تركز على العامل الديني وكونه عاملًا تغييرًا، لكن عند التعمق أكثر في كتاباته، نجده يدعو إلى نوع من العقلنة في الدين، أو ما يسميه "المسيري" بمفهوم "الترشيد"، أي ترشيد علاقة العبد مع خالقه، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيلها لقواعد خارجية، فيكافئه الإله العادل على أفعاله.

وتؤكد هذه الرؤية أيضًا تزايد تحكم الإنسان في مصيره وبيئته، وتركز الاهتمام على هذه الدنيا؛ ولذا، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا، وإنما بتطبيق قانون الإله وتسخير الذات والواقع في خدمته بشكل منهجي[24].

ولهذا فمسار هذه العقلنة، (والتي تشكل إحدى التوابث في فكر فيبر)، هو فك السحر عن العالم "Désenchantement du Monde"[25]. فكل نبوة، والحق يقال، لا تحطم قوة السحر، ولكن النبوة عندما تشرعن نفسها بواسطة المعجزات وأساليب سحرية أخرى فإنها تحطم الأنظمة التقليدية المقدسة.

---

22 أنتوني غيدنز، "علم الاجتماع"، ترجمة، فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، (مؤسسة ترجمان)، (بيروت)، ط، الرابعة، 2005، ص 582، مع بعض التصرف.

23 أنتوني غيدنز، "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة"، مرجع سابق الذكر، ص 209.

24 عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، المجلد الثاني، دار الشروق، (مصر)، 2002، ص 301.

25 تشكل كتب "مارسيل كوشي" إحدى النماذج الواضحة على إبراز فرضية العلمنة داخل المجتمعات المعاصرة، وذلك بفك ارتباطها بالدين، (انظر للمزيد: Le Désenchantement du Monde: une histoire politique de la religion, Editions, Cérès, (Maghreb, 1995)Editions Gallimard, 1985, (.Tunis

إن النبوات هي التي ولدت مرحلة لا سحرية العالم ووضعت مقومات علمنا وتقنياتنا الحديثة، كما وضعت مقومات الليبرالية. "فإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق أدى إلى استبعاد الطرق الارتجالية للتحكم، مثل السحر وأشكال التنبؤ البدائية. فحل النبي محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطي الحديث محل الجميع،... ومن ثمَّ الوصول إلى حالة العلمنة الكاملة للمجتمع[26]".

قد يستغرب القارئ لمثل هذه الاستنتاجات التي تجعل فيبر من دعاة العلمانية الكاملة، لكن بالاطلاع على المبادئ التي حكمت فكر "فيبر" يزول بعض من هذا الاستغراب، فقد تحدث "كراس دافي" أن فيبر تحكمت فيه ثلاثة منطلقات لمقاربة الدين:

أ) فهم الديني في إطار العلاقة بينه وبين العالم، والشروط المتغيرة التي تحكم كل سياق على حدة.

ب) وهذه العلاقة بين الدين والعالم لا يمكن فهمها إلا في سياق الشروط التاريخية والسوسيوثقافية[27].

ج) إن نوعية العلاقة التي تجمع بين الدين والمجتمع، ستعرف تحولات مع مرور الوقت بفعل عامل فك السحر عن العالم، وتآكل دور الدين التقليدي ليحل محله دين عقلاني جديد، أو ما يمكنه تسميته بترشيد العالم أو علمنة الحياة[28].

وقد فسر "المسيري" هذه المفارقة التي تطبع تحليلات "فيبر" للدين عندما تحدث عن المتتاليات التي تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، كما يلي: ثورة توحيدية على الواحدية "الكمونية الكونية[29]".

- الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة).

- الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته - انعدام التوازن بين الذات والطبيعة.

- ترشيد (أي إعادة صياغة) عملية الخلاص وحياة المؤمن، وأخيراً العالم بأسره، في ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن.

---

26 عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية والشاملة"، مرجع سابق الذكر، ص 303.

27 عمل العديد من الباحثين على استلهام هذا المنهج في دراسة الظاهرة الدينية، فمثلاً: "يوسف بلال اعتبر أنه لدراسة الدين فإننا نستحضر شيئين اثنين: تحليل نظام الدلالات المترسخ أو الذائب في الرموز الدينية، وثانيًا وضع هذا النظام في سياقه السوسيوثقافي والنفسي الذي أنتجه، انظر للمزيد: "Youssef Belal " le cheikh (et le calife sociologie religieuse de l'Islam politique au Maroc", Tarik éditions, 2012, p: 13).

28 Grace Davie, "The Evolution of the sociology of religion, op, cit, p, 63/64.

29 يعرف "المسيري" هذا المفهوم، باعتباره مذهب الحلول أو الكُمون القائل بأن كلَّ ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بذاته، يحتوي مركزه وركيزته الأساسية داخله.

ومن ثم فالعالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات. ومن ثمَّ ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل، كما ينكر إمكانية التجاوز، وفي إطار الحُلولية الكُمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم. ومن ثم، تتم تسوية:

- الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتلغى كل الثنائيات، وتسود وحدة الوجود، التي تتسم بالواحدية الصارمة التي تنزع القداسة عن كل الأشياء، من ثم تصبح كل الأمور نسبية. (انظر، عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية.."، م، س، ذ، ملحق المفاهيم، ص 468/467.).

- عدم التعامل مع الواقع بشكل ارتجالي، وإنما بشكل منهجي بهدف التحكم فيه لخدمة الإله أو المبدأ الواحد[30]؛ بهدف التحكم فيه لخدمة الإله أو المبدأ الواحد، في مرحلة أخرى تختفي القيم وظهور الترشيد (العقلنة بلغة فيبر) المتحرر من كل القيم، وهذا ما يؤدي إلى فك السحر عن العالم وبالتالي علمنة المجتمع"[31].

وعمومًا فإن هذه الصيغة الفيبيرية تطرح العديد من التساؤلات هل كان فيبر ينظر للعلمنة؟ أم أنه كان يدعو لعقلنة الدين؟

وسواء اتفقنا مع الطرح الذي قدمه "المسيري"، أو التزمنا بقراءتنا الخاصة لفكر "فيبر" والذي نستنتج منه أنه كان من بين السوسيولوجيين الذين عملوا على ربط الدين بالاقتصاد وبالتالي بالتطور، فإن هذا النقاش يستحق في نظرنا أطروحة مستقلة تعالج هذه الإشكالية بنوع من التفصيل.

3-2 فيبر والتأسيس لسوسيولوجيا الإسلام:

بقي أن نشير، ونحن في معرض الحديث عن نظرة "فيبر" للدين والأديان، أن هذا السوسيولوجي عمل على دراسة الإسلام، رغم أنها لم تكن دراسة كاملة، لكنها كانت بداية للحفر في موقع "الرسول" في بنية هذا الدين، وكذا طريقة تشكل الدولة الإسلامية، وأيضًا علاقة الإسلام بالتطور والاقتصاد. وفي هذه المقاربة طبق "فيبر" نموذجه التفسيري، كمفهوم الكارزما" و"الشرعية التقليدية" "والانتخاب[32]".

ولعل التحليل الذي طوره "فيبر" حول تطور الإسلام، يمكن أن يثير عدة نقاشات، فقد تحدث "أن الإسلام زاوج بين القيم التجارية والقيم الفروسية البدوية والقيم الصوفية، المعبرة عن عواطف الجماهير وحاجاتها. ونتيجة لهذه المزاوجة الثلاثية، وجهت الطبقة المحاربة الإسلام باتجاه الجهاد والأخلاقية العسكرية (Islamwas a warrior religion)، ووجهته الطبقة التجارية في المدن باتجاه التشريع والتعاقد في مختلف أوجه الحياة اليومية، ووجهت الجماهير المستضعفة بالاتجاه الصوفي والهرب الضبابي[33].

بل أكثر من ذلك، فإن "فيبر" اعتبر أن تعاليم الإسلام تتعارض مع مبادئ المؤسسات الديمقراطية، وذلك بالنظر للتحكم غير العقلاني الذي يقيمه الحكام بصورة غير ديمقراطية، وبسبب تأثره بقيم البداوة والعصبية العائلية والقبلية، ونشوء تحالف بين السلطان وعلماء الدين، مما يعيق التطور والتقدم[34]. وقد استنتج "فيبر" من ذلك أن الإسلام كان معوقًا للتغير الاجتماعي؛ لأنه دين توافق وتكيف، أكثر من منه دين تحول وتغير[35].

---

30 من خلال هذا التفسير يمكن أن نفهم لماذا اعتبر "فيبر" أن الأخلاق البروتستنتية تفوقت على الأخلاق الكاثوليكية؛ لأن الأولى ربطت بين النجاح الفردي والالتزام بالأخلاق، لكن الثانية من خلال الكنيسة خففت من قبضتها وفرقت بين النجاح المادي والديني، بمعنى بين المقدس والمدنس.

31 عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية.."، م، س، ذ، ص 304.

32 يمكن أخذ فكرة عن هذه القضايا، في كتاب "براين تورنر": Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society", op, cit, p, 62/63/64/65/66.

وللإشارة يوجد كتاب آخر لنفس المؤلف- ألف في ثمانينيات القرن الماضي- موسوم بـ"علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر"، ترجمة، أبو بكر أحمد باقادر، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، طبعة 2013.

33 أنتوني غيدنز، "علم الاجتماع"، مرجع سابق الذكر، ص 584.

34 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society", op, cit, p, 65.

35 حنان محمد عبد المجيد، "التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص 47.

لم تكن لهذه الطروحات التي بلورها "فيبر" حول الإسلام أن تمرَّ دون أن تثير العديد من النقاشات والجدل، بشأن صحة فرضياتها ومنطلقاتها النظرية والفكرية والفلسفية، وقد بين "تيرنر" أن فيبر تغاضى في تحليله للإسلام، عن الدور الرائد الذي قام به المجتمع الأهلي ممثلًا في أشكال التضامن المتميز، ومنها الوقف، وأيضًا الدور الطلائعي الذي قامت به حركة التصوف في التعريف بالإسلام في شرق أسيا[36].

3- المقاربة الفينومينولوجية للدين، نحو مقاربة أكثر تفسيرية:

بعدما قدمنا أهم النظريات السوسيولوجية التي بلورها الرواد المؤسسون لمقاربة الظاهرة الدينية، فإننا نستكمل هذا المبحث، بإطلالة على مقاربة تجديدية، جاءت في سياق النقد الموجه للمقتربات السوسيولوجية والسيكولوجية والأنثروبولوجية، والتي، رغم الجهد المبذول لفهم السلوك الديني، فإنها ظلت تعتريها أوجه القصور المعرفي والإبيستيمولوجي، حتى لا نقول الوقوع في نوع من الإختزالية.

لذلك أكد "إلياده" على ضرورة نهج مقاربة جديدة في دراسة الأديان؛ حيث اعتبر "أن الإنسان الحديث لا ينفك يحلم ويقع في الحب ويسمع الموسيقى ويذهب إلى المسرح ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب - أي أنه، بكلمة، لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضًا في عالم وجودي، خاص، وفي كونٍ خيالي. وإذا كان ثمة من هو مؤهل للتعرف إلى البنى والمعاني "الدينية" التي تحفل بها هذه العوالم الخاصة وهذه الأكوان الخيالية، فهو أولًا وأساسًا، مؤرخ الأديان وعالم فينومينولوجيا الأديان[37].

وقد أشاد "إلياده" بالمجهود الذي بذله "واش"؛ إذ اعتبره ألمعيًّا، نظرًا لكونه ألف كتابًا يعد معياريا" في التأويل" (1926 - 1933)، وتتلخص فكرة هذا المؤلف، في "أنه يدعو إلى ضرورة النظر بمنتهى الاهتمام إلى التكيف الاجتماعي للحياة الدينية فضلًا عن السياقات الاجتماعية لمختلف التعبيرات الدينية. غير أنه كان يرفض التصور المتطرف الذي كان يرى الحياة الدينية مثل ظاهرة برانية تطفو على سطح البنية الاجتماعية".

لقد حرص "واش" على تحويل اهتمام المشتغلين بسوسيولوجيا الدين نحو علم الأديان... ومهما يكن من أمر، فإن سوسيولوجيا الدين قدمت لعلم الأديان العام، وما زالت تقدم، إسهامات مهمة. فقاعدة المعلومات والمعطيات السوسيولوجية تساعد العالم على فهم السياق الحي الذي تندرج وثائقه ضمنه، وتقيه شر الإنزلاق وراء تأويل الدين تأويلات مجردة.

والحق أنه ليس هناك أمر ديني "محض." فالشأن الديني هو دائمًا "أيضًا شأن تاريخي وثقافي ونفساني، إذا شئنا أن نذكر فقط أهم أبعاده، وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدد دائمًا على هذا التعدد في المعاني، فذلك يعود أساسًا إلى أنه يفترض به أن يركز على المعنى الديني لوثائقه.

وإنما يبدأ الالتباس عندما يؤخذ "وجه واحد فقط" من أوجه الحياة الدينية على أنه أولى وذو معنى، بينما بقية الأوجه أو الوظائف ينظر إليها على أنها ثانوية أو حتى وهمية[38].

36 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society", op, cit, p, 67.

37 ميرتشيا إلياده، "البحث في التاريخ، والمعنى في الدين"، مرجع سابق الذكر، ص 45.

38 نفسه، ص 78/77.

ويعتبر "ألفرد شوتز" "Alfred Schutz"، من بين الباحثين الذين طوروا هذا المقترب؛ حيث اهتم في كتابه "الفلسفة الظاهراتية للعالم الاجتماعي"(1972)، بالتنظير للمقاربة الفينومينولوجية، حيث حاول أن يدرس الإنسان الذي يعيش في عالم كله معان، أو ما سماه "سياقات المعنى"، وهي مجموعة من المعايير التي ننظم بواسطتها مدركاتنا الحسية، ونحولها إلى عالم ذي معنى وإلى ذخيرة من المعرفة، وهكذا يصبح اهتمامنا على أفعال الوعي وليس على الفعل في العالم، والعالم الاجتماعي هو شيء نخلقه سويا[39].

ويفهم من هذه المقاربة أنها تركز بشكل أساس على عالم المعاني، وربطه بمختلف السياقات التي تنتجه وتتدخل فيه وتؤثر على إنتاجه وإعادة إنتاجه، ولعل مفهوم المعنى يحيلنا على الحقل الديني بما يحبل به من رموز ودلالات ورساميل تجسد القيم المرجعية التي تتفاعل مع مختلف البيئات الاجتماعية، وتولد سلوكات ومواقف واتجاهات.

وتجدر الإشارة إلى مقاربة "ألفريد شوتز" كان له تأثير كبير على توجه كل من "بيرغر" و"لوكمان" في كتابهما الرائع: "التشكيل الاجتماعي للواقع[40]" وقد استفادَا منه الشيء الكثير.

4- بيير بورديو والباديغم الجديد لمقاربة الدين:

لا يمكن فهم البراديغم الجديد الذي أبدعه بورديو في مقاربة الحقل الديني، دونما الرجوع للخلفيات الإبستيمولوجية التي تفاعلت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وقبيل الحرب العالمية الثانية، ذلك أن أزمة التفسير التي واجهت العلوم الاجتماعية جعلت البعض يشكك في علمية هذه العلوم[41]، في هذا السياق برزت العديد من النظريات الفلسفية والسوسيولوجية التي أرادت أن تقدم تصورًا نقديًا لمسألة الفهم للواقع الاجتماعي[42]، وكان إسهام "بورديو" أساسيًّا؛ إذ إنه عمل على إزالة التعارض اللامنطقي بين الفردي والجماعي، وكذا التعارض بين الفينومينولوجيا الاجتماعية والفيزياء الاجتماعية، وكان يعتبر أنه للكشف عن حقيقة الظواهر الاجتماعية، لابد من تجاوز النزعة الموضوعية، (اتجاهات مدرسة السوسيولوجيا الكلاسيكية، دوركهايم وسوسير وليفي ستروس وألتوسر)، وأيضا النزعة الذاتية، كنظريات الفعل، وعلم الاجتماع التأويلي والتحليل اللغوي، ولذلك بلور مفهومًا جديدًا "موضوعية الذاتي"[43].

ربما يطرح السؤال التالي: لماذا الحديث عن الخلفيات الفكرية التي ساهمت في بروز نظرية الممارسة عند بورديو؟ وما علاقة ذلك بسوسيولوجيا الدين؟ وما هي الإضافات التي طورها في بلورة نموذج تفسيري لفك السحر عن الظواهر الدينية؟

---

39 إيان كريب، "النظرية الاجتماعية من بارنسونز إلى هابرماس"، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، سلسلة صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، 1999، ص 150.

40 Berger Peter, Luckmann Thomas, "la construction sociale de la réalité", Armand Colin(France), 2006.

41 بعد وقوع ثورات الربيع العربي، طرح سؤال إبستيمولوجي: ما هو دور العلوم الاجتماعية في فهم المجتمع؟ ولماذا لم تتنبأ بوقوع هذه الثورات؟ ولعل هذه اللحظة التاريخية تذكرنا بالسياق الذي وقعت فيه أزمة التفسير في العلوم الاجتماعية، (انظر للمزيد مقال (لماذا فاجأتنا انتفاضتا تونس ومصر؟)، "جاك قبانجي"، مجلة إضافات، عدد14، سنة 2011.

42 يمثل كتاب، "النظرية الاجتماعية: من بارنسونز إلى هابرماس لإيان كريب السابق الذكر، واحدًا من المؤلفات التي تتحدث عن أزمة النظريات الاجتماعية والجدل الذي صاحب الفكر السوسيولوجي، وذلك في أفق تطوير نظريات أكثر تفسيرية.

43 بدوي أحمد موسى (ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو) مجلة إضافات، (لبنان)، العدد الثامن، خريف سنة 2009، ص 10، بتصرف.

"إذا كان فيبر قد قدم مساهمة ثرية ومثيرة للجدل في علم الاجتماع الديني، فإن قراءة بورديو لأعمال فيبر ليست أقل أهمية وإثارة للجدل، ينطلق بورديو من تعريف فيبر للكنيسة ومن مجمل جهازه المفهومي مقترحًا قراءة بنيوية توليدية ونظرية في الحقل الديني يتعامل فيها مع النموذج التاريخي المسيحي، وخصوصًا الكاثوليكي وكأنه النموذج المرجعي، النموذج بامتياز لتشكل المجال الديني كحقل مواقع متقاطعة ومتعارضة، ومستعيدًا المفهوم الفيبري للهيروقراطية والمفهوم الدوركايمي لتعارض المقدس مع المدنس[44]".

بدون شك فالمطلع على أفكار وكتب "بورديو" يلحظ كيف استطاع هذا السوسيولوجي اللامع أن يطور نموذجًا تفسيريًّا قادرًا على الغوص في أعماق الفعل الاجتماعي، ومحاولة فهمه وفك ألغازه، ومن بين هذه الممارسات أو الأفعال، السلوك الديني؛ إذ هو يعتبر نوعًا من الممارسة الاجتماعية، وهي ليست فعلًا مجردًا صادرًا في الزمان الحاضر، ولكنها فعل موجه من الماضي، فعل تاريخي، فكما لابد من أن تتضافر عدة ظروف قبل هطول المطر، فكذلك الممارسة، هي محصلة خبرات مكتسبة أو موروثة، تتضافر لتقييم الواقع المعيش، وتحديد طبيعة الفعل الملائم في لحظة ما، لحظة الممارسة، أو هطول المطر[45].

ولعل تطوير هذا المقترب التفسيري ما دفع "براين تورنر" للقول بأن نظرية بورديو تمثل براديغمًا جديدًا في حقل السوسيولوجيا الدينية، خصوصًا عندما أبدع مفاهيم مثل "الهابيتوس" "Habitus" أو مفهوم الحقل"field"، وحاول من خلالها قراءة تصرفات الفاعل، الذي يُضفي معنى على سلوكه، بل أكثر من ذلك عندما يصف "بورديو" سياق الفكر والفعل بـ"الهابيتوس"؛ إذ إنه يمثل أنظمة النزعات المحولة، طويلة المدى، أو ما يطلق عليه "بنينة البنيات" "Structures structuring" مسبقًا لتعمل على بناء البنيات، بمعنى أنها مبادئ تولد الممارسات والصور وتنظمها"، وأن "الهابيتوس" يحدد السياق الذي تظهر فيه ممارسة الفكر والفعل، إنه المكان (الأماكن) الثقافي الفعلي الذي يمارس الناس فيه حياتهم الثقافية والدينية[46].

وإذا ما بالغنا في تقدير أهمية هذا المقترب التفسيري، الذي سماه بورديو "الهابيتوس"، فلأنه استطاع أن يموضع الفعل الإنساني ضمن ثلاث مستويات للرؤية، متكاملة ومتفاعلة مع بعضها البعض: حيث نجد في المستوى الأول، يقع "هابيتوس" الفرد، (ولعلنا من خلال دراسة السلوك الديني إنما نقيس هذا المستوى)، ثم في المستوى الثاني "هابيتوس" الجماعة المحلية المحيطة بالفرد بدايةً من الأسرة وجماعات الأقارب، وجماعة الجيران والأصدقاء، حيث يذهب "بورديو" إلى أن هذه الجماعات تمتلك الهابيتوس الخاص بها؛ الناتج عن تماثل ظروف الوجود، الذي يؤدي إلى تآلف الممارسات وانصهار الفردي في الجمعي، وهو الأمر الذي يتيح للممارسات أن تكون: "متماثلة موضوعيًّا دون أي حساب أو قصد".

ويظل تأثير هابيتوس الجماعة في الفرد ممتدًّا إلى نهاية العمر[47]، والمستوى الثالث هو هابيتوس المجال، حيث يرى بورديو أن لكل مجال من المجالات القائمة (السياسي، والاقتصادي، والثقافي... إلخ) في المجتمع، الهابيتوس الخاص بها وهو: "عبارة عن مجموعة المهارات والأساليب الفنية والمرجعيات ونظم المعتقدات الواجب توافرها في عضو هذا المجال، دون غيره من المجالات[48]".

---

44 الهرماسي، م، س، ذ، ص 55.

45نفسه، ص 12.

46 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 120/121.

47 لعله من خلال هذه النمذجة يمكن فهم إحدى مستويات تشكل السلوك الديني عند الأفراد المنتمين للجماعات الدينية، والتي من خلال برامجها التربوية و"الوعظية" تترك بصمات في شخصية الفرد مهما تغيرت ظروفه وأحواله.

48 أحمد بدوي، ما بين الممارسة والفعل...، م، س، ذ، ص 13.

ولكي نوضح قيمة هذا المقترب وقدرته على تفسير السلوك الديني المتناقض أحياناً، نستشهد بالمثال الذي ساقه "مالوري ناي" في معرض حديثه عن المعتقد بين سياق الفكر والفعل، حيث تختلف النظرة إلى الإجهاض بحسب السياقات المجتمعية والثقافية التي يتفاعل معها الفرد، ففي "نيوجرسي، بالولايات المتحدة الأمريكية" قد يمنع أحد الكاثوليكيين الإجهاض، ولكن في سياق فكري وفعلي آخر في المدينة نفسها أو في الشارع نفسه، قد يمارس المعتقد بطريقة مختلفة تمامًا. أي أن الأمر ليس له صلة بحقوق الجنين، ولكن بحرمة حقوق البشر (وبخاصة النساء) في تجنب كبت نظام اجتماعي قائم على عدم المساواة العميقة بين الجندرين[49].

ولعل المقاربة التي يدعو إليها بورديو تسمى بعلم الاجتماع الانعكاسي "sociologie réflexive"، والتي لا تؤمن بالحدود بين التخصصات المعرفية، ومن ثم فالمقاربة السوسيولوجية وجب أن تتميز بالشمولية "la sociologie doit etre une science totale"، وبتعبير "مارسل موس" يجب على علم الاجتماع أن يمدنا بوقائع اجتماعية شاملة، قادرة على إعادة الوحدة الأساسية للبحث العلمي الذي طالما مزقته الحدود المتواجدة بين التخصصات المعرفية والميادين الإمبيريقية وتقنيات الملاحظة والتحليل، ولهذا عارض بورديو الفصل بين الجانب المنهجي الميداني والجانب التنظيري في العمل السوسيولوجي، وقد سمى النزعة الضيقة التي تغرق في الاختبار أو التنظير بالمنهجية السلبية "le méthodologisme"[50].

وإذا ما حاولنا أن نسترشد بهذا المقترب التفسيري لبورديو، فإننا يمكن أن نقرأ مختلف التوجهات والمواقف والسلوكات الدينية التي تؤطر وجدان ومخيال مختلفِ الشرائح الاجتماعية، وبالإضافة إلى ذلك، فإن أهمَّ ما يمكن استخلاصه من هذا المقترب، هو قدرته على احتواء الظاهرة الدينية في تركيبتها وشموليتها، دون السقوط في نوع من "الحتمية المفرطة" "Overdeterminition" التي ميزت المقترب الماركسي أو الوظيفي الدوركهايمي أو حتى الفينومينولوجي المغرق في الذاتية.

ثانيًا: علم الاجتماع الديني والجيل الثاني من المنظرين:

1- "بارنسونز" والحاجة للدين والتكامل الوظيفي في المجتمع المعاصر:

خلفت النظريات والفرضيات التي طرحها مؤسسوا سوسيولوجيا الدين الأوائل، عدة ردود فعل وعدة نقاشات لم تتوقف إلى الساعة، ومن بين هذه الفرضيات، أن المجتمعات المعاصرة وهي في طريقها للأخذ بمسار التحديث، والمتمثل أساسًا في زيادة وثيرة التصنيع وانتشار المدن واتساع مستويات التعليم، واستلهام مبدأ العقلنة أو الترشيد كما يقول بذلك "فيبر"، سيؤدي لا محالة إلى علمنة هذه المجتمعات، وسوف ينحسر دور الدين سواء في المجال العام أو في المجال الخاص.

49 مالوري ناي، "الدين الأسس" ترجمة: هند عبدالستار، مراجعة جبور سمعان. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط، 2009، بيروت"، ص 206/205.

50 محمود الذوادي، "المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية"، (مجد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (بيروت)، 2010، ص 161.

ورغم أن هذا التحليل كان مرتبطًا بالبيئة الأوروبية وبالخصوصيات السوسيوثقافية التي تأثر بها علماء الاجتماع، وكما نعلم فإن تخصص "سوسيولوجيا المعرفة" يؤكد على عامل التحيز المعرفي في إنتاج المعرفة[51]، فإن براديغم العلمنة شغل الجيل الثاني من السوسيولوجيين خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تتميز بسياق سوسيوثقافي مختلف عن السياق الأوروبي.

في هذا السياق لمع اسم "بارنسونز" خريج جامعة هارفرد، خصوصًا عندما طور المدرسة الوظيفية الدوركهايمة، وأعطاها صفة الوظيفية البنائية، التي عملت على نقد المقتربات الماركسية، لكونها غير صالحة لتفسير المجتمعات المعاصرة.

كان "بارنسونز" كما يحكي ذلك "براين تورنر" متأثرًا بنظرية "كانت" الأخلاقية، وبوظيفية دوركهايم وبالسوسيولوجية التفهمية عند "فيبر"، حتى أنه عمل على ترجمة كتاب "الأخلاق البروتستانتية والنظام الرأسمالي" لفيبر، سنة 1966، وقدم له بمقدمة يشرح فيها علاقة الدين بالاقتصاد والمجتمع، وقد بين حدود التحليل الاقتصادي في إيجاد حياة اجتماعية مطابقة[52].

وأكثر من ذلك لم يذهب "بارنسونز" في تأكيد فرضيات الرعيل الأول من السوسيولوجين، الذين اعتبروا تراجع الدين في المجتمعات المعاصرة، بل إنه عمل على التأكيد على أهميته في الأنساق الاجتماعية والفعل الاجتماعي، فالدين موجه لكلا المجالين[53].

ويشرح لنا "ألفن جولدنر" الأهمية الفريدة التي نسبها "بارنسونز" للدين في العالم الحديث من خلال طريقين:

الأول: من خلال الفاعلية التي نسبها "بارنسونز" للدين في التأسيس الواقعي لكل ما يُعده مجتمعًا أو ثقافة حديثة، بما في ذلك علمه وتكنولوجيته واقتصاده المتفرد في قوته.

الثاني: من خلال الخير الذي ينسبه إليه وإلى نتائجه، كما يتدعم ذلك في الطبيعة المطردة الاعتدال للعالم الذي يشجع عليه الدين.

باختصار لقد أبرز "بارنسونز" مشكلة غرابة الحياة والانفصال بين الخير والقوة، والتأكيد على أن كلا الجانبين له جذوره في المسيحية، ومن ثم فليس هناك نظام واحد آخر نسب إليه "بارنسونز" مثل هذا الخير والقوة؛ حيث رأى أن الكنيسة كانت الأساس والمشعل المنير بالنسبة للحضارة الحديثة[54].

ومن خلال مقالتين الأولى عن المسيحية (1968)، والثانية عن "أمريكا والدين في مرحلة ما بعد الصناعة" (1974)، اعتبر أن فرضية التحديث المؤدية للعلمنة في المجتمع الأمريكي - غير دقيقة، نظرًا لما تتمتع به أمريكا من تعددية وتنوع بين الديانات، وكان

51 انظر للمزيد حول هذا التخصص، معن خليل عمر، "علم اجتماع المعرفة"، 2007، أو من خلال المؤلف الرائع للسوسيولوجيين: لوكمان وبيرغر، "La construction sociale de la réalité"، السابق الذكر. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التخصص يقترب من علم الاجتماع الديني؛ لأنه يهتم بدراسة المؤثرات الفاعلة في العلاقات الاجتماعية، وضوابط السلوك الاجتماعي، والظاهرة الدينية، وكيف يفكر الإنسان في معتقده؟ وكيف يتدين؟ وكيف تتشكل الحقيقة الاجتماعية في ضوء ذلك، انظر للمزيد: اجتماعيات الدين والتدين: دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية، الشيخ حسين أحمد شحادة، 2010.

52 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 72.

53 Grace Davie, The Evolution of the sociology of religion, op, cit, p, 66.

54 ألفن جولدنر، "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي"، 1970، ترجمة علي ليلة، المشروع القومي للترجمة، إشراف جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الجزء الثاني، 2004، ص 400.

يرى أنه يمكن أن ينتج تمازج خلاق بين هذين المستويين: العلمنة والتحديث، بدون تهميش دور الدين. وقد عضد أفكاره من خلال بعض التجارب المقارنة، خصوصًا ما كانت تقدمه التجربة اليابانية من تكامل بين التحديث والدين[55].

2- روبيرت بلا "HALLEB .N.R" وإعادة إحياء مفهوم "الدين المدني":

ظهر مفهوم "الدين المدني" "la religion civile" عند "ج، ج، روسو" في كتابه "العقد الاجتماعي" والذي يعتبر من بين أهم الكتب السياسية التي تنظر لشكل المجتمع التعاقدي الديمقراطي، وقد تفطن روسو إلى أن القوانين وحدها غير كافية لإقامة دعائم صرح الديمقراطية، لأنها تحتاج إلى نوعية خاصة من المواطنين، تتمثل المبدأين الأخلاقيين: الواجب والحقوق في تكامل بينهما ودون إفراط أو تفريط.

ولهذا فإن دور الدين أساسي في هذه العملية؛ لأنه يمكننا من ضمان تماسك اللحمة الاجتماعية، والتخفيف من غلواء الفردانية المؤسسة بموجب العقد الاجتماعي.

وجدير بالذكر أن روسو لم يكن يهدف إلى إحياء التراث الديني المسيحي، بقدر ما كان يهدف إلى نوع من الدين المدني أو لنقل "دين المواطنة"[56] "une religion de la citoyenneté". وقد عمل "روبيرت بلا" السوسيولوجي الأمريكي، في مقالة له سنة 1967، على إعادة إحياء هذا المفهوم، لكي يجيب عن الجدل الدائر في الولايات المتحدة الأمريكية إبان حربها في "الفيتنام"، بعدما تعرض الشعور الوطني والهوية الأمريكيتين لتصدعات قوية، تطلبت من النخبة القائدة في هذا البلد، أن تعيد الاعتبار لمكون الهوية الوطنية وللرابطة الاجتماعية ولثقة المجتمع في الدولة.

ولإبراز ذلك، اعتمد "بلا" على مجموعة من الخطب الرئاسية للرؤساء الذين تعاقبوا على حكم البلد، من بينهم، "جون كينيدي"، و"أبراهام لينكولن"، و"هاملتون" و"بانجمان فراكلين"، وهذه الخطب شكلت الوعي بالذات وبالهوية الأمريكية، التي تستند في أعلى مستوياتها على القيم الدينية، ليس في صيغتها الكلاسيكية، ولكن في ثوب جديد ومطابق لروح العصر.

ولم تكن عملية تشكيل هذا الوعي الجديد أو البراديغم الجديد، لتبقى حبيسة الخطب، بل تحولت إلى قرارات وأفعال ومؤسسات على أرض الواقع؛ إذ إنه تم الفصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية على مستوى حيازة السلطة، وذلك بما يعنيه من بلورة مشروع مجتمعي يقوم على القيم الدينية لكن في غير تعارض مع قيم الحداثة والتحديث والعصرنة[57].

ويوضح كل من "رث والاس" و"ألسون وولف"، فإن مفهوم الدين المدني عند "بيلا" يفيد: "إن فكرة "روبيرت بيلا" حول الدين المدني في أمريكا تعتبر مثالًا على تعميم القيمة، وبصرف النظر عن وصفه، فإن هذا الدين لا يعد بروتستانتيًا ولا كاثوليكيًا، ولا يهوديًا، ويمكن أن يشمل عددًا هائلًا من المؤمنين وغير المؤمنين؛ لأن هذا الدين هو الوطنية (حب الوطن) بصورة أساسية.

55 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 73.

56 Shmuel Trigano, "Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues", Flammarion, 2001, p, 220.

57 Ibid, pp, 222/223/224/225.

إن الدين المدني الذي يتناصر مع قيم الحياة، والحرية، وملاحقة السعادة، يضفي شرعية على عدد كبير من الأهداف والوظائف أكثر مما تفعل أي من الديانات الثلاث الأساسية، كما أنه يقدم نمطًا قيميًّا أكثر عمومية والذي يعتبر ضروريًّا بالنسبة لمجتمع يضم عددًا كبيرًا من الأعضاء"[58].

وقد نختلف مع التحليل الذي عبر عنه "بيلا" في عدم قدرة الأديان على بلورة قيم مواطنة تكون عامة وتصلح للجميع؛ لأن هذه المسألة تتطلب نقاشًا فكريًّا في مستوى آخر، لكن الذي يهمنا في هذا السياق هو فهم السياقات السوسيوفكرية التي ساهمت في بلورة مفهوم "الدين المدني" كتعبير عن براديغم جديد في مقاربة الظاهرة الدينية بعالمنا المعاصر.

مثل "روبيرت بلا" واحدًا من الجيل الثاني من السيوسيولوجيين الأمريكين، الذين انشغلوا بأطروحات العلمنة والتحديث ودور الدين في الحياة المعاصرة، ولم يكن لهذا الانشغال أن يتعمق وأن يبلور مفاهيم ورؤى جديدة في حقل سوسيولوجيا الدين، لولا التفاعلات والتوجات التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية والصراع الفكري، والطبيعة المركبة التي تميز المشهد الديني الأمريكي؛ حيث عرفت هذه الفترة حالة من الاستقطاب بين الكنائس ذات التوجه البروتستانتي والسلطات، وثم توظيف مختلف الوسائل من إعلام وحملات وتعبئة للرأي العام من طرف هذه الكنائس لفرض توجهاتها على الساسة الأمريكيين.

والحقيقة أن جزءًا من هذا الصراع إنما يعكس مختلف التوترات التي عرفها المجتمع الأمريكي، جراء عمليات التغير السريعة والتي عملت على زعزعة كل البنيات والمؤسسات التقليدية والقيم والاتجاهات، وقد كان لهذه التحولات وقع على الباحثين السوسيولوجيين، ومن ثمَّ حاولوا أن يطورا براديغمات جديدة لفهم العالم، وهو ما سعى "روبير بلا" لتحقيقه عندما استعاد مفهوم "الدين المدني"، وتم توظيفه في قراءة الواقع الديني الأمريكي.

ولعل السؤال الذي يستثيرنا: إلى أي حد يمكن أن نقول: إن المجتمعات المعاصرة الأخرى، يمكنها أن تستلهم نفس المعنى ويكون آليةً لفك جدلية العلمنة والتدين؟

لا أعتقد أنني مؤهل للإجابة عن هذا التساؤل، بقدر ما أسعى إلى استعراض أهم اللحظات التاريخية لتطور السوسيولوجيا الدينية، وإلى استجلاء أهم القضايا والمفاهيم والمقاربات التي شكلت مجالًا للنقاش بين العديد من الباحثين. وسيتبين من بقية التحليل قيمة هذا النقاش وحيويته على المستوى الماكروسوسيولوجي، وأيضًا حتى على مستوى التحليل المناطقي الذي اعتمدناه في أطروحتنا حول الشباب والتدين[59].

58 رث والاس، وألسون وولف، "النظرية المعاصرة في علم الاجتماع: تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية"، ترجمة محمد عبد الكريم الحوراني، دار مجدلاوي للنشر، (الأردن)، ط: الأولى، 2012، ص 279.

59 وجبت الإشارة إلى أننا أنجزنا أطروحة تحت عنوان: رشيد جرموني، **الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعالمة سلا**"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، تحت إشراف الدكتور المختار الهراس، موسم 2013/2012، (غير منشور).

ثالثًا: سوسيولوجيا الدين والجيل الثالث من الباحثين: جدل الدين والعلمنة:

1- "توماس لوكمان" ومفهوم الدين غير المرئي، وحدوده التفسيرية:

استمر النقاش حول دور الدين في المجتمعات المعاصرة ما بين سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، وقد كان للتحولات الجديدة في المشهد القيمي، دور بارز في تصاعد الحراك الفكري والمعرفي والإبستمولوجي، ذلك أن الوضع بدأ يؤشر على وجود ضبابية في الصورة، وأن التنبؤات التي وضعها السوسيولوجيون حول أفول الدين وتراجعه لم تكن كافيةً لفهم مجريات الأمور، فـ"دنيال هيفري ليجي" اعتبرت أن أهم ما ميز مسارات الحداثة في عقد السبعينيات من القرن الماضي، هو ولادة "حركات دينية جديدة Les nouveaux mouvements religieux" ليس في الدول التي عرفت حداثة قسرية وتعيش في ظل أنظمة شمولية ديكتاتورية (كبولونيا[60])، بل إن هذه الحركات ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية (الأصولية البروتستانتية) وفي فرنسا، واللتان يعرفان ديمقراطية مجتمعية وتنمية مضطردة وتحديث عقلاني[61].

ولم يكن العالم الإسلامي بمعزل عن هذه التحولات، فقد عرف بدوره، أكبر ثورة شعبية اتسمت بطابع ديني، وهي الثورة الإيرانية (1979)، وعرف الشرق الأوسط صراعات وتوترات وتصادمات بين كل الأديان والحركات الأصولية، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو مسلمة، على خلفية صراعات قديمة حول السلطة في إطار حروب أهلية وغير أهلية[62]؛ إلا إن أخطر تحول حصل في هذين العقدين، هو أن أزمة الحداثة، كما تحدث عنها، كل من "بيرغر" و"لوكمان" والتي لا يمكن تفسيرُها من خلال ما توصل إليه "كارل ماركس"، عندما تحدث عن مفهوم الاغتراب "Aliénation"، أو في ما طرحه من قبل دوركهايم في مفهوم "الأنومي"، أو حتى من خلال العلمنة التي حدثت بسبب تراجع دور المؤسسات الدينية في إنتاج القيم المجتمعية.

بل إن سبب الأزمة هو في تعدُّدية القيم، أو تعدد المرجعيات، وتنازع الفاعلين حول المرجعية المولدة للمعنى، فالأفراد ليس لديهم إشباعٌ على مستوى تناسقية القيم، وأن القيم العامة لا تجد طريقها للتطبيق بشكل موحد وملائم في جميع مناحي الحياة المجتمعية. وبالتالي يمكن الحديث عن ضياع المرجعيات، وأنه لا توجد حقيقة موحدة للجميع[63].

نفهم من هذا السياق، أن نظرية العلمنة كما صاغها الرواد الأوائل من "كارل ماركس" إلى "جون ستيوارت ميل"، ومن "أوغست كونت" إلى "هربرت سبنسر"، ومن "إ.ب.تايلور" إلى "جيمس فريزر"، ومن "فردناند تونيس" إلى "جورج سيمل"، ومن "إميل دوركهايم" إلى "ماكس فيبر"، ومن "فيلهلم فوندت" إلى "سيغموند فرويد"، ومن "ليستر وارد" إلى "وليم ج. سامنر"، ومن "روبير بارك" إلى "جورج هـ.ميد"، بقيت صالحة لقراءة مختلف التحولات الدينية التي شهدها العالم، إلى حدود بداية الستينيات من القرن الماضي، حيث بدأت تظهر العيوب الأولى للنظرية، وللمرة الأولى، أصبح بالإمكان فصل نظرية العلمنة عن

60 وجبت الإشارة أن المقالة تتحدث عن مسار سوسيوتاريخي تميز بهيمنة الأنظمة الشمولية في أوربا بعد الحرب العالمية الثانية.

61 Danielle.H.Léger, "Aspects psychosociologiques et historiques: Approches de la sociologie religieuse", série, sectes et laïcité, 2003/2004.p, 3.

62 خوسيه كازانوفا، "الأديان العامة في العالم الحديث"، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت). 2005"، ص 13.

63 Peter Berger, Thomas Luckmann, "la construction sociale de la réalité", op, cit, p, 36.

أصولها الإيديولوجية في النقد التنويري للدين والتمييز بين نظرية العلمنة، بوصفها نظرية التمايز الحديثة المستقلة ذاتيًّا للنطاقين الزمني والديني وبين المقولة التي ترى أنه نتيجة سيرورة التمايز الحديث سوف يكون التآكل التدريجي للدين، ثم أفوله، واندثاره أخيراً[64].

وقد شكلت هذه الأزمة التفسيرية محكًّا حقيقيًّا لنظرية العلمنة، وبالتالي كان ذلك محفزًا للباحث "توماس لوكمان[65]" لإصدار كتاب يحاول فيه أن يقدم تصورًا مطابقًا لعلاقة الدين بالحياة المجتمعية وبالتحولات التي خلقتها الحداثة في المجتمعات المعاصر، وقد كان لتسمية كتابه "الدين غير المرئي" أكبر من دلالة في قراءة المشهد الديني، حيث تقوم فرضيته على أن الدين لن يضمر بشكل نهائي بقدر ما سيقع تحول في وظائفه المجتمعية العامة التقليدية، وسيتحول إلى شأن خاص، ويمكن صياغة نظريته في مقولة ساقها "براين تورنر" "تقول: believing without belonging"[66].

وهذا يعني أن الإنسان المعاصر سيحافظ على معتقداته وإيمانه بدون ارتباط بالمؤسسات الدينية وبدون انتماء لها، ولعل ذلك ما يحيلنا على نوع من التدين الجديد، وهو ما يجعلنا نستنتج أن العالم اليوم أمام موجة جديدة من التدين تتميز بتدين فردي شخصاني.

ولا يمكن فهم نظرية "لوكمان" حول الدين غير المرئي، إلا باستيعاب المرتكزات الفكرية والأيديولوجية التي قامت عليها مقولة: "العلمنة الوظيفية الجديدة" كما سماها "خوسيه كازانوفا"، والتي لم تخرج في اعتقادنا عن البراديغم العلماني السابق، والتي تتمثل في: العقلنة (بالمعنى الفيبيري، أي التنظيم والتنسيق وإخضاع كافة الحقول الاجتماعية للحساب والتخطيط والتوقع)، أما التمايز الوظيفي (فيقصد به الانتقال من المجتمع المنصهر في وحدة جامعة[67] إلى وحدات مستقلّة وظيفيًّا كالبنية السياسية أو الاقتصادية أو التربوية أو غيرها من المؤسسات التي تفك ارتباطها بالمقدس، في حين تشير الخصخصة، إلى أن التدين يصبح شأناً خاصًّا.

وتأتي الإضافة النوعية "لتوماس لوكمان"، في كونه صاغ النظرية في قالبٍ نسقيّ مجدد للنظرية النسقية لبارنسونز، وعمل على تكييفها (أي نظرية العلمنة الجديدة)، مع السياقات التي تمر بها المجتمعات الحديثة.

وقد ناقش "المسيري" هذه المنطلقات والخلفيات الفلسفية، معتبراً إياها من الآثار السلبية لمبدأ علمنة الفكر، والتي تقوم على مبدأ التفكيك والتجزؤ والتهشيم للإنسان، وهي موجة ما بعد حداثية، انطلقت من فكرة رفض المرجعية، أو المرجعيات، ويصبح كلُّ شيء نسبيًّا؛ حيث لا توجد حقائق مطلقة، ولا قيم موحدة، وهو ما سمَّاه بالعلمانية الشاملة[68].

---

64 خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث"، مرجع سابق الذكر، ص 34/33/32، مع بعض التصرف.

65 فيلسوف وعالم اجتماع، ازداد سنة 1927، بسلوفينيا، رحل بعد الحرب العالمية الثانية للولايات المتحدة الأمريكية، وتابع دراساته، وانخرط مبكرًا في "المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي"، "New school for social research" وبعد ذلك التحق بجامعة "هارفرد" حيث كان للقائه مع "بارنسونز" عميق الأثر في تطوير رؤيته للظواهر الاجتماعية ولإنضاج نموذجه التفسيري، يشكل كتابه المشترك مع "بيرغر" واحدًا من الكتب القيمة في مجال النظرية الاجتماعية، إلا أن مؤلفه "الدين غير المرئي"، " The invisible religion, the problem of religion in modern society.New york: Macmillan, 1967، يعتبر واحدًا من الكتب الرائدة التي استطاعت أن تقدم نظرية بديلة لنظرية العلمنة الكلاسيكية.

66 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 11.

67 قد تكون الكنيسة في التجربة الغربية، وقد تكون المؤسسات الاجتماعية والدينية في مجتمعات أخرى، كما هو الحال بالنسبة للدول الإسلامية، كالمسجد أو الزاوية أو القبيلة.

68 عبد الوهاب المسيري، " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، المجلد الأول، دار الشروق، (مصر)، ط الأولى، 2002، ص 162. وللإشارة فقد خصص الباحث الفصل الخامس للحديث عن موجة ما بعد الحداثة، وتحدث بتفصيل عن مبدأ التفكيك، وعن الإله الخفي، وقد ركز في معرض حديثه- عن دور مدرسة "فرانكفورت" في تبنيها لمفهوم الإله الخفي وكونه ليس سوى مجرد مفهوم ذكي لفك الارتباط بالمقدس ولكن بطريقة ناعمة وليس بمستوى القطيعة النهائية.

وقد يظن البعض أننا ابتعدنا عن موضوعنا الأساس وهو التأطير النظري لسوسيولوجيا الدين، لكننا نحب أن ننبه إلى أن الحقل المعرفي غير معزول عن الحقل الفكري والفلسفي وحتى الإيديولوجي، فقد تعلمنا من سوسيولوجيا المعرفة أن إبداع الفكر السوسيولوجي مشروطٌ ببيئته وملتصق بالشروط الموضوعية التي يمر منها الباحث أو الجماعة العلمية.

وعودة إلى باحثنا "لوكمان، فإنه عندما قام باستلهام هذه الخلفية الفلسفية وحاول أن يقدم نظرية تفسيرية لواقع الدين في العالم المعاصر؛ حيث إنه من بين أهم خصائصها المحايثة والمرتبطة ببقية السياقات، نجد الارتكاز على مبدأين أساسين؛ هما: الخصصة، والتمايز. فما هي أهم خصائص هذين المنطلقين المعرفيين؟ وكيف يمكن الاستفادة منهما في فهم جزءٍ من بعض مظاهر التحول في الظاهرة الدينية المعاصرة؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار نظرية لوكمان نظريةً أكثر تفسيرية من سابقاتها؟

أ) خصخصة الدين:

بالنسبة "لتوماس لوكمان" فقد كان يعتقد، أن سيرورة العلمنة قد أخذت مجراها إلى حد كبير، وأن هذه السيرورة "لا عودة عنها" على الأرجح، وأن نتائجها بالنسبة للدين المسيحي أو أي دين آخر هي تلك التي لخصها "فولفغانغ شلوشتر" في مقولتين: الأولى تشمل المعتقدات الدينية، التي ستصبح ذاتية جراء التأويلات البديلة للحياة، والتي لم يعد بالإمكان مبدئيًّا إدراجُ ذلك في نظرة دينية شاملة، والثانية تشمل التمايز بين الجانب الديني والسياسي، وذلك جراء تمايز وظيفي للمجتمع"[69].

ومن خلال هذين المفهومين يتبيَّن أن "لوكمان" تبنَّى براديغم العلمنة القائم على مقولات: العقلنة والتمايز والخصصة، وإن كان قد استعاد في الواقع تحليلات "فيبر" والرعيل المؤسس لمفهوم العلمنة، فإنه أضفى عليها طابعًا عمليًّا؛ إذ عمل على ربطها بالتحولات التي عرفها المجتمع الامريكي، والمجتمعات الأوربية في هذه الفترة، حيث ضمور المؤسسات الدينية الكبرى، ويعني بها الكنائس، وحيث وقع تمايز كبير في وظائف المجتمع كالاقتصاد والسياسة والتعليم والتكنولوجيا وغيرها من القطاعات التي وقع فك ارتباطها بالمقدس.

وقد اعتبر "لوكمان" أن الدين غير المرئي أصبح هو التعبير عن الذات وتحقيق الذات، وأن المجتمعات الحديثة لن تحتاج إلى الانتظام في أشكال مؤسساتية موحدة، بالمعنى الذي أعطاه دوركايم للكنسية التجميعية التي تقوم بوظيفة اجتماعية مهمة ضد اللامعيارية، وإنما الذات الفردية هي التي تبني نظام دلالاتها بمعزل عن المجتمع.

ب) التمايز "Differentiation" ويقصد به "لوكمان" أن سيرورة العلمنة تؤدي إلى تجزُّؤٍ حادٍّ للمؤسسات المجتمعية المختلفة، التي كانت من قبل منصهرةً في وحدة كلية (الكنيسة)، ويتحول كلُّ ميدان إلى نطاق خاص مستقِلٍّ محكوم بمعاييره الداخلية "العقلانية وظيفيًّا".

فالشخص بوصفه شخصًا لا يصبح ضروريًّا للميادين العقلانية وظيفيًّا، والتي تعتمد اعتمادًا متزايدًا على أداء الأدوار المجردة واللاشخصية القابلة للاستبدال، وبما أن الحياة الاجتماعية للفرد تتحول إلى مجموعة من الأداءات غير المترابطة لأدوار اجتماعية متخصصة ومغفلة، فالتجزيئية المؤسسية تُعيد إنتاجَ نفسها كتجزئة ضمن الإدراك الفردي، وأيضًا فكون المؤسسات الدينية تخضع

69 خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث"، مرجع سابق الذكر، ص 52.

لسيرورة تمايز وتخصص مؤسساتي مشابهة لتلك المتعلقة بالميادين المؤسساتية الأخرى، فإن الأدوار الدينية تصبح كذلك متخصصة، وتتحول إلى "أدوار ثانوية" داخل الضمير الفردي [70]".

لم تسلم نظرية العلمنة الجديدة ومفهوم "الدين غير المرئي" من الانتقادات، خصوصًا في ظل تصاعد مؤشرات التديُّن في عدد من المجتمعات وخصوصًا المجتمع الأمريكي، الذي عرف منذ بداية القرن الثامن عشر وإلى حدود أيامنا الراهنة، مسيرة صعود للتدين لا مسيرة أفول، وتبين الدراسات الاستقصائية الطولية كذلك عدم وجود أفول واضح للدين[71]؛ حيث اعتبر "برايين تورنر" أن "لوكمان" لم يدرس سوى الديانات التوحيدية وتجاهل ديانات شرق أسيا، والتي ما زال الدين يلعب فيها دورًا بارزًا في تشكيل هوية الأفراد، كالبوذية والكونفشيوسية خصوصًا في الصين.

وقد تجاهل "ولوكمان" دور الدين الشعبي "popular religion" في إسعافهم من الحيرة التي تنتابهم أثناء وقوع الأزمات خصوصًا الكوارث الطبيعية وغيرها[72]. وبالمثل اعترض "شلوشتر" على مقاربة لوكمان الوظيفية النسقية، واعتبرها غير قادرة على استيعاب مختلف المقاومات التي تعرض لها مشروع العلمنة سواء في صيغته الشاملة أو الجزئية[73].

ومن جهته قدم "خوسيه كازانوفا" مجموعة من الاعتراضات على أطروحة العلمنة خصوصًا في علاقة السياسي بالديني، وقد بين من خلال حالات الدراسة لأربع دول: (الولايات المتحدة الأمريكية، البرازيل، إسبانيا، بولندا). كيف استطاع الدين أن يصمد أمامَ مزاعم نظرية الأنساق؟ ولهذا دعا إلى ضرورة العمل على مراجعة ثلاثة مبادئ من المبادئ التي قامت عليها نظرية العلمنة الجديدة: وهي انحيازها للأشكال الدينية البروتستانتية الذاتية، وانحيازها للمفاهيم السياسية "الليبرالية" وخاصة المتعلقة بـ"النطاق العام"، وأخيرًا انحيازها إلى الدولة- الأمة، ذات السيادة بوصفها وحدة التحليل المنهجية[74].

رابعًا: سوسيولوجيا "الإسلام": في السياقات والدلالات:

لماذا هذا الفرع المعرفي؟ هل نريد اختلاق تخصص معرفي لم تتشكل بعد شروطه الموضوعية والإبستيمولوجية؟ وما هو موضوعه؟ وما هي الدواعي والسياقات التي تخول الحديث عن هكذا تخصص؟ وما علاقته بموضوع مساهمتنا؟ هذه أسئلة مشروعة قد يطرحها أي قارئ، وأي متتبع، خصوصًا وأن المفهوم غير متداول بشكل كبير بين الباحثين والمتخصصين.

بدون شك، أن اقتحام مغامرة معرفية بهذا الحجم، ليست باليسيرة ولا بالهينة التبعات، لكننا من خلال اطلاعنا على مجموعة من الدراسات والأبحاث، تبين لنا أنه من الناحية المعرفية، يمكن أن نخصص فقرة للحديث عن هذا التخصص.

70 نفسه، ص 53/52.

71 نفسه، ص 43.

72 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, p, 200/201.

73 خوسيه كازانوفا، "الأديان العامة في العالم الحديث"، مرجع سابق الذكر، ص 55.

74 نفس المرجع، ص 56.

ويشرح "براين تورنر" سبب عدم اهتمام الباحثين بالتفكير في إنشاء مثل هذا التخصص، قائلًا: إنه "بالرغم من كل الإسهامات السوسيولوجية التي اهتمت بالإسلام، ظلت محدودة، حتى منتصف السبعينيات. إن فحص ومراجعة ما تناوله علم الاجتماع الديني خلال الخمسين سنة الماضية، يكشف أن معظم علماء الاجتماع قد انعدم اهتمامهم بالإسلام، أو افتقروا إلى ما يمكن الإسهام به في الدراسات الإسلامية، وقد لاحظ "تيرنر" أن معظم أساتذة علم الاجتماع الديني كانوا يتجنبون عن قصد أو بدون قصد عملية تحليل الإسلام[75].

أما عن التحولات التي عرفها المجتمعات المسلمة، بدءًا من ثمانينيات القرن الماضي، فقد كان للثورة الإيرانية وبروز الحركات الإسلامية. وتصاعد موجات العنف والإرهاب والتي ألصقت بالإسلام السياسي، وكذا التوظيف المغرض لمفهوم الجهاد في الأوساط الإعلامية، والذي استعمل في غير محله، خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر؛ حيث نجد بعض القراءات الغربية تعتبره نوعًا من الإرهاب الذي يمارسه المسلمون على الآخرين، مما يحتم الاهتمام بدراسة الإسلام سوسيولوجيًّا.

وقد أشار "براين تورنر" إلى أن علاقة الإسلام بالسياسة الملتبسة والإخفاقات المتتالية التي لحقت بالدول الإسلامية، تركت آثارها في الشعور العام للمسلمين بضرورة التغيير، وقد تبلور ذلك في شكل حركات إسلامية اكتسب تأثيرًا كبيرًا.

وفي هذا السياق شكلت المساهمات العلمية، لكل من جيل كيبيل "وأوليفي روا، النواة الأولى لإطلاق ورش البحث الأكاديمي في الحركات الإسلامية،[76]"؛ حيث كان لهذين الباحثين تأثير كبير على العديد من الباحثين المغاربة[77]؛ لأنهما من أوائل من تطرق لما يمكن أن نسميه "سوسيولوجيا الإسلام السياسي".

بيد أن هذا التوجه "الهيموجوني" (الإفراط البحثي) نحو الحركات الإسلامية أسقطَ الكثير من الباحثين في نوع من العمى المنهجي؛ لأنه عوض أن نبحث عن الخلفيات والجذور الفاعلة والمؤثرة، ليس فقط في بروز الحركات الإسلامية، والتي لا تشكل إلا أحد مظاهر التديُّن الجديدة في المجتمعات العربية الإسلامية، بل بالعمل على إعمال جهد معرفي لبحث مختلف الحيثيات التي تفاعلت والتي أدت إلى إعادة "إحياء" أشكال جديدة للتدين، أو تلك التي تصادمت مع موجات العلمنة والاقتصاد "النيولبرالي" "neo-liberalism"، وكيف استطاع المسلمون أن يستجيبوا لمنتجات الحداثة، لكن في نفس الوقت بقوا محافظين على المكون الديني كأحد المكونات الرئيسة في ثقافة المجتمع.

وقد بين الباحث التركي "تكرول كيسكان"، في دراسته التي وسمها "بسوسيولوجيا الإسلام"، كيف عملت بعض الدول الإسلامية، على تعزيز دور الدين في الحياة العامة، في حين تشهد فيه بعض الدول خصوصًا الأوربية، تراجعًا لهذا المكون.

---

75 حنان محمد عبد المجيد، "التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص 61.

76 Bryan S.Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", op, cit, pp, 12/13/14.

77 لإعطاء فكرة عن بعض الأبحاث التي أنجزت في هذا السياق المحكوم بمحاولة في الحركات الإسلامية بالمغرب على الأقل، يمكن أن نذكر: الدراسة الهامة التي أنجزها محمد الطوزي: "الملكية والإسلام السياسي في المغرب"2001، وأيضًا، عكاشة بن المصطفى "الإسلاميون في المغرب" دار توبقال للنشر، ط: الأولى، سنة: 2008.

*Youssef Belal " le cheikh et le calife sociologie religieuse de l'Islam politique au Maroc", Tarik éditions, 2012.

Mohsine ElAhmadi; " les mouvements islamistes au Maroc " Najah El Jadida; Casablanca; 2006.

وكمثال شاهد على هذه الفكرة، قام بعرض لتجربة بلده، تركيا التي عاشت تحت رحمة النظام العلماني على عهد "كمال أتاتورك"، لكنها استطاعت - كما يؤكد الباحث - بفضل جهود حركة "عبد الله كولان"، أن تشكل وعيًا جديدًا داخل النخب والشعب التركي، وأيضًا ما وقع في "باكستان" ودور الجماعة الإسلامية في مواجهة آثار العلمنة والعولمة والاقتصاد النيوليبرالي، وقدمت جوابًا عن إشكالية العلمنة بالاحتماء في القيم الدينية المحافظة[78].

ورغم الزخم الذي عرفته تجربة الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي، والمغرب واحد منها، فإن نوعية الدراسات التي أنجزت في تخصص العلوم السياسية[79]، لم تستطع أن تُفرز لنا مقومات فرع علمي تخصصي، حيث طغى على جُل الأبحاث الطابع الرصدي والوصفي، وعمل الباحثون على إعادة اجترار بعض ما كتب وما تم بحثه بدون تجديد أو إبداع معرفي يذكر.

فقد تحول البحث في الحركات الإسلامية من المجال المعرفي الصرف إلى نوع من التسليع "والماركوتينغ" البحثي، أضف إلى ذلك أن كلية الآداب والعلوم الإنسانية تخصص السوسيولوجيا - لم تتطرق للبحث في الظاهرة الإسلامية بحثًا واستقصاءً واستشرافًا، مما أعاق تطور هذا الفرع البحثي المهم في نظرنا.

ونحن عندما ندعي أن هناك حاجة ملحة اليوم لفتح نقاش إبستيمولوجي حول تخصص ما يسمى بـ"سوسيولوجيا الإسلام"، إنما نسعى لطرح وجهة نظرة متواضعة، للانكباب على دراسة القضايا المستجدة في حقل العلوم الإنسانية، والتي يمكن من خلالها تطوير هذا الفرع المعرفي.

ولعل من بين القضايا التي تستحق الدراسة، "سوسيولوجيا الفتوى"، و"سوسيولوجيا الإعلام الديني"، و"سوسيولوجيا الدعاة الجدد"، و"دور خطبة الجمعة في الحياة العامة والخاصة"، وكذا استمرارية مذهب فقهي معين في سياقات زمنية مختلفة[80]، وغيرها من المواضيع التي يمكنها أن تشكل مداخل لتعميق النظر في الظاهرة الدينية المعاصرة، وهذا المشروع يبقى مطروحًا على الجماعة العلمية المغربية والعربية على حد سواء، وخصوصًا السوسيولوجيا الدينية لكي تطوره في المستقبل.

---

78 Tugrul Keskin, (The sociology of Islam), contribution in " The sociology of Islam: Secularism, EconomyandPolitics", IthacaPress, Lebanon, 2011, (www.ithacapress.co.uk), date consultation: 13/04/2012, p, 8/9/10.

79 لم تتولد خلاصتنا من فراغ، فالمتابع لبعض الأطروحات التي تناقش برحاب كلية الحقوق، تخصص العلوم السياسية، يلاحظ كيف طغت المقاربة السياسية في دراسة الظاهرة الدينية وخصوصًا الحركات الإسلامية، يمكن الإشارة إلى بعض منها: "وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والحركات الإسلامية: الإدماج الديني كمقدمة للإدماج السياسي، للباحث: سليم احميمنات، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، 2009. أو أطروحة: "الإسلاميون والسلطة ورهانات العمل السياسي: الإدماج السياسي للإسلاميين بالمغرب، للباحث، رشيد مقتدر، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء (2009). و"الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب التنمية نموذجًا، للباحث، البشير المتقي، جامعة القاضي عياض، مراكش، 2008. و"المؤسسة الملكية والجماعات الإسلامية بالمغرب: بين استراتيجية الاستيعاب واستراتيجية الاستبعاد، للباحث، عمر الشرقاوي، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، (2009). أو من خلال كتاب "الإسلاميون المغاربة بين الدعوة والدولة: حركة التوحيد والإصلاح- نموذجًا، للباحث، حميد بحكاك، منشورات دفاتر، 2009. لكن يمكن تسجيل بعض الاستثناءات كالدراسة الهامة التي أنجزها الباحث.

- عبد الحكيم أبو اللوز، "الحركات السلفية في المغرب" (1971-2004)، والتي عمل مركز دراسات الوحدة العربية على نشرها سنة 2009، وللإشارة فإننا لا ندعي أي إلمام كامل بكل الأطروحات، فهذا الأمر يتطلب عملًا مستقلًا، لكن ذلك لا يمنع من استخلاص ضعف المقاربة السوسيولوجية بحكم الفصل اللامنطقي بين تخصص العلوم السياسية وعلم الاجتماع، مما يحرم الباحثين من الاستفادة من كلا التخصصين؛ إذ الحاصل أن طلبة علم الاجتماع يحتاجون لدراسة بعض المواد التي تدرس بكليات الحقوق، ومنها القانون، وبالمثل، فإن طلبة الحقوق، في أمسّ الحاجة لدراسة المناهج البحثية والنظريات السوسيولوجية حتى يتمَّ التلاقح بين التخصصين، وبالمناسبة فقد سبق للدكتور عبد الحي المودن، أن أثار هذه الملاحظة في اليوم التكريمي الذي نظمته (مجموعة الأبحاث والدراسات السوسيولوجية) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط يوم 30 أبريل 2010. (غير منشور).

80 سبق أن دعا الباحث والمترجم اللامع، د.أبو بكر أحمد باقادير، في إحدى مساهماته، إلى ضرورة تطوير سوسيولوجيا للإسلام تهتم بمثل هذه القضايا، مما يعزز مسلكنا في ضرورة قيام تخصص فرعي لعلم الاجتماع. (انظر دراسته الموسومة بـ"العلوم الاجتماعية والواقع الفكري عند المسلمين"، (الفصل الثاني)، وردت في مؤلف جماعي، "في الاجتماع السياسي والتنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح: مدخل لتكوين طالب العلم في عصر العولمة"، تقديم عبد العزيز القاسم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010).

1- تيار "أسلمة العلوم الاجتماعية" وإشكالية المنهج في سوسيولوجيا الدين نموذجًا:

انطلقت ما سمي "بتيار أسلمة العلوم الاجتماعية" ومنها علم الاجتماع الديني، من تصور فلسفي فكري، قائم على نقض مقولة "حيادية العلم" ومن مقولة "التحيز"، ولهذا تم التساؤل: هل العلم محايد؟ وهل هو صالح لكل المجتمعات ولكل التجارب التاريخية؟ أو بمعنى آخر: هل العلم ومناهجه كوني أو أنه يرتبط بخصوصية ما؟ وهل يمكن إنتاج معرفة علمية بدون الوقوع في تحيزات معرفية أو "غائية" (معيارية) ما؟ وما هي شروط ذلك؟ أم أنه يصعب الحديث داخل المنهج السوسيولوجي عن التخلص من "فيروس التحيز" كما سماه فيبر؟

شكلت هذه المنطلقات أو الإشكالات أساسَ قيام نقد ونقض مختلف الاجتهادات العلمية التي طورتها العلوم الاجتماعية، ومنها علم الاجتماع الذي يهتم بدراسة الظاهرة الدينية؛ حيث أكد مؤسسو هذا التيار "أسلمة العلوم الاجتماعية"، على أن السياق الإبستيمولوجي لتطور العلم في التجربة الغربية اتسم بمرحلتين أساسيتين:

الأولى: هي نزع القداسة عن العالم، والتي تمثلت في براديغمات المدرسة الوضعية، والتي تفترض أن الدين لا معنى له، وأن العلم يتعامل مع الحقائق القابلة للإثبات والمراجعة الأمبريقية، وأن الحقيقة يمكن الإمساك بها كاملة.

وقد تبلورت هذه المدرسة مع أوكست كونت و"ماكس فيبر" ومع "فريديريك شيلر"؛ فقد أكد هذا العالم المتخصص في الميكانيكا، أن دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية تقتضي إنكار القوة الخفية، وقد انتقلت هذه النظرة من عالم الفيزياء والبيولوجيا إلى عالم الإنسان وعلومه الاجتماعية، خصوصًا مع المدرسة السلوكية[81].

هذه المنطلقات التي تأسس عليها المنهج السوسيولوجي الغربي، جعلت بعض منتسبي تيار "أسلمة العلوم الاجتماعية" يعتبرون ذلك مخالفًا لمنطلقاتهم الفلسفية والفكرية والعقدية. يقول "محمد أمزيان" في هذا الصدد: "إن علمَ الاجتماع العام بناءٌ متكامل له أسسه التي بني عليها، وله منهجه الذي ينبثق منها هذا البناء، وله نسقه الداخلي الذي يحكم هذا البناء. والفكرة الأساسية التي ينبغي أن نضعها بين أعيننا أن ميلاد هذا العلم جاء بعد صراع حاد وعنيف بين نسقين متناقضين: بين النسق الديني وبين النسق العلماني الذي ولد في أحضانه علم الاجتماع. وهذا البناء المنهجي العلماني لعلم الاجتماع - وهو كل لا يتجزأ - ينطبق على كل فروعه[82]".

ولهذا تساءل هذا الباحث وهو يرد على بعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين من المفكرين العرب، عن محاولاتهم الدمج بين المنهج العلمي السوسيولوجي وبين المنهج العلمي "لسوسيولوجيا الإسلام"، قائلًا: "فكيف يمكن أن نعتبر علم الاجتماع الإسلامي - وهو بناء منهجي متميز له نسقه الداخلي الخاص والقائم على التوحيد - فرعًا من فروع بناء منهجي آخر يقوم على أسس مناقضة تمامًا لهذه العقيدة؟"[83].

---

81 نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة إبستيمولوجية)، منشورات جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ليزبرج/ فرجينيا، 1998، ص 24.

82 محمد محمد أمزيان، "منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1991، ص236/237.

83 نفسه، ص 237.

إن ما يلفت نظرنا في هذا الاعتراض هو الادعاء بوجود تخصص "لعلم الاجتماع الإسلامي" بمناهجه ورؤاه وقوالبه النظرية، رغم أننا لا نجد في الساحة العربية تخصصًا بارزًا بهذا الاسم، فكل ما هناك محاولات أولية لا تقوم مقام التخصص الناجز.

لكن وجه استحضار هذا النقاش إنما يندرج في فهم كيف تنظر "الجماعة العلمية" لما سمي بأسلمة العلوم الاجتماعية، لعلاقة العلوم الاجتماعية بالدين، وإبراز مدى التعارض الذي يشكله ذلك في بناء سوسيولوجيا خالية من القيم أو منزوعة السحر.

2- التكامل المعرفي وقضية المنهج السوسيولوجي:

أما المرحلة الثانية، فبدأت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث برزت حركة مضادة في "فلسفة العلم"، و"تاريخ وعلم اجتماع العلم"، و"علم نفس العلم" وفي "العلوم الطبيعية" ذاتها، هذه الحركة فتحت الطريق لما سمي بإعادة القداسة أو الحجب عن العلم، والإقرار بأنه لا يمكن الإمساك بكل الحقيقة أو كشفها كاملة، وهو ما يطلق عليه باللغة الإنجليزية مفهوم: "Reenchantment of Science"، وذلك من خلال إعادة النظر في طبيعة العلم، وتقديم نظرة جديدة لأصول العلم الحديث، وإحداث تطورات داخله، فبدأت تتزايد القناعة بأن العلم ليس حقلًا خاليًا من القيم؛ إذ القيم ليست مجرد القيم الفكرية الخالصة والخاصة بالحقيقة ذاتها، وإنما هي تشكل نظرة المجتمع العلمي للعالم[84].

ولهذا اعتبر الباحث "نصر عارف" أنه وجب تجاوز التقسيم الكلاسيكي الذي صاغه "روبرت ميرتون"، والذي يفرق بين العلم كنظام اجتماعي بداخله العديد من القيم غير الرشيدة، والعلم كنظام معرفي خال من القيم، ما عدا تلك التي تنبع من داخل العلم نفسه".

ويضيف الباحث قائلًا: "وقد أصبح معروفًا على نطاق واسع أن هذا الفصل الذي قدمه "ميرتون" لم يعد ممكنًا؛ حيث إن العوامل الاجتماعية تؤثر في العلم بصورة أساسية وتكوينية، وليس بصورة فرعية فوقية"[85].

وقد استخلص الباحث أوجه الاختلاف بين البراديغمين الحاكمين للعلم بين مرحلتين زمنيتين، "فالتقاليد العلمية الأرثوذوكسية (لا يقصد الباحث، المعنى الديني، ولكن المعنى المتصلب في التمسك بالمنهج)، كانت تقوم على:

أ) التحويل الكمي.

ب) المادية الميكانيكية.

ت) الاختزالية.

ث) العقلية الحدية.

بينما التقاليد الجديدة في العلم، أو النظرة كما سماها الباحث "غير أرثوذوكسية" تقوم على:

84 نصر عارف، نظريات السياسية المقارنة. مرجع سابق الذكر، ص 26.

85 نفسه، ص 27.

أ) الاقتراب الكيفي.

ب) إعطاء العلم معنًى روحيًّا يوصله بالله (Mystical).

ت) الكلية والشمول (Holistic).

ث) العقلية المرنة (Tender-minded)[86].

شكلت هذه المراجعات، التي لم يقم بها علماء مسلمون أو ما سمي بتيار "أسلمة العلوم الاجتماعية"، بل إنها جاءت على يد باحثين غربيين، عملوا على نقد ومراجعة الأسس الإبستيمولوجية التي قام عليها العلم والمنهج في العلوم الاجتماعية، مدخلًا لتعزيز مقولات هذا التيار، والدعوة إلى براديغم جديد: يقوم على مفهوم "الوحدة الإبستيمولوجية" التي تجمع بين الثقافتين، كما سماها كبيرُ علماء الاجتماع الغربيين "إيمانويل وارستاين" أي الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية[87]، أو من خلال التأصيل الذي قدمه الباحث المغربي "بلفقيه" عندما اعتبر أن "النظرية المعرفية البديلة[88]، أو كما يحب أن يسميها هذا الباحث بـ" النظرية القيمية" - ترتكز على ثلاث أثافٍ وهي: الوحي، والكون، والإنسان، أي العناصر التي تتكامل بها المعرفة، وأكثر من ذلك يتكامل بها "المنهج السوسيولوجي[89]" الذي يربط المتغير بالثابت والواقع بالمقاصد[90].

لكن الأمر الذي نريد بسطه في هذه المساهمة، هو أننا رغم تتبعنا لمختلف الكتابات التي صدرت عن تيار "أسلمة العلوم الاجتماعية"، لمحاولة فهم طبيعة البراديغم الذي يدعون إليه، بإقامة منهج أو نموذج معرفي بديل في العلوم الاجتماعية، إلا أننا لم نتمكن من تشكيل صورة واضحة عن ذلك، نظرًا لضبابية المفاهيم المستعملة في مجموعة من الدراسات، وأيضًا الوقوع في فخ التحيزات المعرفية الخفية.

فمثلًا نجد الباحث "نصر عارف" يكشف مدى التحيز الغائي "Teological Bias"، الذي وقعت فيه الدراسات الاستشراقية/ الغربية للمجتمعات العربية المسلمة، ولكنه في طرحه للبديل، سقط في ما انتقد فيه غيره، فقد دعا إلى ضرورة تمييز التجربة الدينية الإسلامية لأن "الدين في النسق المعرفي- الإسلامي، لا يمكن اعتباره متغيرًا من المتغيرات كالاجتماعي والثقافي

86 نفسه، ص 27. وللإشارة فقط، فقد اعتمد الباحث "محمد نصر عارف" في إبراز هذه الموجة الجديدة من البراديغم العلمي لمنهج العلوم الاجتماعية على أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المرموقين، وهو David Ray Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science, Postmodern Proposals(New (york, State University of New York Press, 1988

87 إيمانويل والرستين، "علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة"، مرجع سابق الذكر، ص 73. ولعل من المفيد الإشارة إلى أن هذه الدعوة لا تختلف كثيرًا عن الخلاصة التي توصل إليها تقرير للعلوم الاجتماعية لسنة 2010، حول تقاسم المعرفة في العالم، حيث أوصى بضرورة تبني مقاربة جديدة تقوم على التكامل بين التخصصات "Interdisciplinarity". (انظر للمزيد: رشيد جرموني: قراءة لهذا التقرير في مجلة "إضافات" عدد، 16، سنة 2011، (بيروت)، ص 141 إلى 152.

88 من خلال الاطلاع على كتابه "العلوم الاجتماعية وإشكالية القيم"، لاحظنا أن هذا الباحث يتحاشى أن يسمِّى مقاربته بأنها "إسلامية" ويطلق بدلًا من ذلك مقاربة بديلة، بيد أن التعمق في كنه الكتاب وخصوصًا فصْله الأخير يجد مقاربة تقترب كثيرًا مما تدعو إليه مدرسة "أسلمة العلوم الاجتماعية".

89 لم يتحدث "بلفقيه" مباشرة عن المنهج السوسيولوجي، لكن من خلال التحليل نجده يبني مقدماته على نقد أسس النظرية الاجتماعية كما تبلورت على يد الرواد الأوائل: أوكست كونت، ودوركهايم وفيبر" وبالتالي يستنتج ضرورة تجاوز هذا المنهج بنظرية بديلة سماها نظرية المعرفة في العلوم الاجتماعية"، ونحن عملنا على تغيير مفهوم المعرفة بالمنهج نظرًا للترابط المنطقي بين كلا المفهومين كما بينا ذلك في مستهل هذه الفقرة.

90 محمد بلفقيه، "العلوم الاجتماعية وإشكالية القيم، تأصيل الصلة"، دار المعارف، الرباط، 2007، ص 313.

والاقتصادي والسياسي، مثلما هو الحال في الأنساق المعرفية الأخرى؛ وذلك لأن الدين في تلك الأنساق كان عنصرًا مكتسبًا أضيف إلى وجود المجتمع في إحدى مراحل تطوره.

أما في الخبرة العربية يلاحظ أن الدين كان عامل إنشاء لهذا الكيان، إذ ارتبطت نشأة الكيان الاجتماعي بدعوة دينية، كان نتيجتها نشأة كيان سياسي أوجد وحدة فكرية ثقافية بين مكونات المجتمع العربي القائم الآن، ومن ثم فالدين ليس عنصرًا أو متغيرًا من المتغيرات يمكن فصله، كالمتغير الاقتصادي مثلًا، وإنما هو القاطع المستعرض لجميع هذه المتغيرات، فهو بمثابة عمود أفقي تقوم عليه أعمدة رأسية هي المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فيعطيها مضمونها وماهيتها بدرجة أو بأخرى[91].

إن هذا المنطلق المنهجي الذي وضعه الباحث (نصر)، يعد في نظرنا تحيزاً معرفيًّا، يشكل إعاقة إبيستمولوجية في وجه الباحثين العرب والمسلمين للانطلاق في دراسة الذات والآخر، وهو على عكس ما ذهب إليه الباحث "الفاروقي[92]" "عندما اعتبر أن الدراسة الموضوعية للدين تقتضي افتراض أن كل الديانات هي من أصل واحد وأنها صحيحة ما دام لم يثبت خطؤها تاريخيًّا". وبالتالي لماذا نميز التجربة الدينية الإسلامية عن بقية التجارب؟

صحيح أننا يمكننا أن نميزها في أبعادها السوسيوتاريخية والجغرافية والعقدية، لاختلاف السياقات من تجربة لأخرى، لكن ذلك لا يعني تمييزاً تفاضليًّا.

نخلص مما سبق، إلى أن ما سمي بـ"تيار أسلمة العلوم الاجتماعية"، لم يستطع بعد، أن يشكل إطارًا نظريًّا بديلًا عن البراديغم الخاص بالسوسيولوجيا الدينية، وكل ما تمَّ لحد الساعة لا يشكل في نظرنا سوى إرهاصات أولية محتشمة.

ومن خلال ذلك، نتساءل هل يمكن القول أن هذا التيار استطاع أن يتجرد من تحيزاته الغائية؟ وبالتالي أن ينتج معرفة علمية موضوعية في العلوم الإنسانية، وفي تخصص سوسيولوجيا الدين نموذجًا؟ هذا السؤال يبقى مطروحًا على "الجماعة العلمية" التي تتبنى هذا الطرح، والتي نعتقد أنها المخولة بتقديم بديل عملي على أرض الواقع، وليس مجرد دعوات - قد نعتبرها - عاطفية محكومة بردود الأفعال.

في انتظار الإجابة عن ذلك، ننتقل لطرح تصور جديد في الساحة العلمية الإبستمولوجية، وهو المسمى بالخطاب البديل في العلوم الاجتماعية. فماهي خلفيات هذا التوجه؟ وما هي مختلف الأسس الفكرية التي يعتمد عليها؟ وهل تمتلك صلاحية تفسيرية في مجال سوسيولوجيا الدين؟ وأخيرًا ما هي الآفاق التي يطرحها على النظريات السوسيولوجية المعاصرة؟

91 نصر محمد عارف، نظريات السياسية المقارنة. مرجع سابق الذكر، ص 405.

92 يعتبر "إسماعيل الفاروقي" ذو الأصل الفلسطيني الأمريكي الجنسية، (1921-1986) واحدًا من المؤسسين لمدرسة ما يُسمى "أسلمة العلوم الاجتماعية"؛ لأن إسهاماته كثيرة في هذا المجال، حيث ألف أزيد من عشرين كتابًا، و100 مقال علمي، كما أنه ساهم في إنجاز "الأطلس التاريخي للأديان"، وأسس "جمعية علماء الاجتماع المسلمين"، وقد ساعد في إنشاء المعهد الدولي للفكر الإسلامي، وعمل أستاذًا زائرًا بالعديد من الجامعات الأمريكية والعربية، علاوة على ذلك، فقد كان له إسهام في تأسيس شعبة للدراسات الإسلامية في جامعة "تامبل" بالولايات، م، أ. وتحكي بعض الروايات أنه اغتيل عام 1986 بنفس المدينة (تامبل).

خامسا: المنهج السوسيولوجي بين الكونية والخصوصية: ودراسة الظاهرة الدينية:

بالنظر لأهمية النقاش المثار حول المنهج السوسيولوجي، ليس بمعناه الأداتي، ولكن بدلالاته الفلسفية وخلفياته الفكرية، فإن التوقف لتجلية بعض القضايا المثار بشأنه، تحتم علينا بسط فكرتنا حول الموضوع. و هكذا عندما نتحدث عن المنهج فإننا نستحضر نقاشًا آخر موازٍ له، وأكثر حدة من الأول، و هو مدى صلاحية هذه المنهج لكل الثقافات والخصوصيات والأزمنة والأمكنة؟ أم أن المنهجَ البحثي كونيٌّ ويصلح لكل المجتمعات والخصوصيات؟ وما هي البدائل المطروحة في الساحة الفكرية، وخصوصًا تيار ما يسمى بـ" أسلمة العلوم الاجتماعية؟ وهل تمتلك نجاعة تفسيرية لمقاربة الظواهر الاجتماعية، ومنها الظاهرة الدينية موضوع مساهمتنا هذه؟

بدون شك تمثل محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات أو بالأحرى الإشكاليات، إحدى المغامرات البحثية المحفوفة بالكثير من الخطر، وذلك بالنظر لطبيعة الموضوع الغارق في عمق النقاش المعياري أو الأيديولوجي، وإن ادعى أحدٌ أن سيتحدث في الموضوع بحيادية، فذلك ما يمكن الشكُّ فيه والتحوط منه، ونحن بدورنا سنحاول أن نقترب من الموضوع، ونحن واعون بالتحيزات التي تخترقنا والتي لا يستطيع الباحث الانفكاك منها.

1- المنهج السوسيولوجي، وجدل لخطابات البديلة:

من بين النقاشات التي استأثرت باهتمام الأكاديميين والباحثين العرب، هو مدى كونية المنهج السوسيولوجي وصلاحيته لكل الثقافات والشعوب والمناطق؟ أم أنه يتسم بقدر من النسبية والمحدودية؟ وماذا عن الخطابات البديلة في السوسيولوجيا؟

رغبة في تجلية بعض من أوجه هذا النقاش، نتوقف عند خلاصة أساسية، كان قد عبر عنها "كبير علماء الاجتماع، في إحدى المؤتمرات العالمية حول مصير السوسيولوجيا، "إيمانويل والرستين"؛ حيث أكد: (أن من بين التحديات التي تواجه "ثقافة علم الاجتماع" والعلوم الاجتماعية بصفة عامة، هناك تحدي المركزية الأوروبية "Eurocentrism"، وهو تحدٍّ شائع وكثير اليوم، وإن كان الحديث عنه نادرًا قبل ثلاثين سنة.

ويعد أنور عبد المالك من أوائل الذين أثاروا هذه القضية بيننا بشكل علني؛ لقد سبق نقده "الاستشراق" (1963) نقدَ إدوار سعيد، بأكثر من عقد، وقد كرس حياته لطرح ما سماه بـ"المشروع الحضاري البديل".

يقول أنور عبد المالك: "كانت الصعوبة الكبرى التي تواجه النظرية الاجتماعية في زمن معاهدة يالطا، وهي الفترة التي بلغت الهيمنة الغربية ذروتها، هي كيف يمكن خلق طرق ووسائل لمعالجة المجتمعات والثقافات المهمشة المنتمية إلى قوالب ثقافية غير غربية.

ففكرة التسليم المسبق بالعالمية "Universalism"، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير ناجحة، فهي ببساطة لم تستطع تأويل الخصوصيات الموجودة من الداخل، ولم تكن هذه الفكرة مقبولة من جانب التوجهات الكبرى الوطنية في الفكر والعمل؛ فالنظرية الاجتماعية غير الزمنية تستطيع أن تنجح فقط في إنتاج إبستيمولوجيات ذاتية لأصحاب الأيديولوجيات؛ المهنيين (أي

محترفي السوسيولوجيا[93])، المنعزلين عن العالم الواقعي المحسوس، وعن الجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات وأماكن تاريخية معينة، وعن التأثيرات الجغرافية- التاريخية الأساسية التي تعمل دون كلل في الجانب الخفي لجبل الجليد[94].

ولهذا يدعو "عبد المالك" إلى منهج مقارن غير اختزالي، يسمح بمقارنة ما يرى عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاثة دوائر متداخلة هي: حضارات[95]، ومناطق ثقافية، وأمم (أو التكوينات القومية)".

ماذا نستنتج من هذه الفكرة التنويرية التي طرحها "أنور عبد المالك"؟

ربما نجازف بالقول، إن ما يفهم من هذا التحليل، هو الدعوة إلى تجاوز جدلية الكونية والخصوصية في العلوم الاجتماعية، إلى مرحلة الإقرار بنوع من الخصوصية الفكرية، أي حسب تعبيره: "إضافة خيط جغرافي إلى الخيط التاريخي"، وهذا يعني استحضار مختلف الخصوصيات السوسيوثقافية التي تتفاعل في مختلف المناطق الحضارية، والتي تشرط المعرفة العلمية وخصوصًا السوسيولوجيا منها، وبشكل أكثر حدة، السوسيولوجيا الدينية. ولعل في الفقرة الموالية تفصيل واف عن مضمون هذا الخطاب الجديد في الفكر السوسيولوجي.

2- في اتجاهات المنهج السوسيولوجي في دراسة الظواهر الدينية:

شكل الجدل الإبستمولوجي حول الكونية والخصوصية في العلوم الإنسانية، محور نقاش قديم/ جديد، ويمكن القول: إن هناك ثلاثة اتجاهات بارزة في هذا النقاش: الأول يرى ضرورة التسليم بكونية المنهج السوسيولوجي، وأنه محايد، وقادر على قراءة وتفسير كل المجتمعات بغضّ النظر عن طبيعة وخصوصية ثقافاتها وبيئاتها وتاريخها، ويمكن أن نشير إلى ما عبر عنه الباحث "محمد الصغير جنجار". عندما قال: "إن دراسة الظاهرة الدينية باعتماد المناهج العلمية الحديثة، ومحاولة الربط بين هذه المناهج وبين واقع المسلمين المعيش، كل ذلك من أجل الخروج من فكرة (الإسلام التاريخي)، ومحاولة إنتاج معرفة علمية موضوعية بالإسلام المعاصر، بهدف إثبات التعدُّد والتنوع الموجود داخل الإسلام.

وكذا نقض وهدم أطروحة "الاستثناء" التي تريد إقناعنا بأن هناك نوعًا من الاستثناء الإسلامي، ومن ثمَّ الرد على أطروحة النسبية الثقافية، التي تقول بأن دراسة المجتمع المغربي، [أو غيره من المجتمعات العربية[96]]، يجب أن تنطلق من مناهج مستقاة من

93 هذه العبارة ليس للكاتب، بل هي من إضافتي حتى يفهم القارئ مضمون الفكرة، لذا وجب التذكير والتنويه.

94 إيمانويل والرستين، "علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة"، مرجع سابق الذكر، ص 41.

95 في منظور أنور عبد المالك، أن هناك حضارتين فقط، هما: الحضارة الهندية الآرية، والحضارة الصينية، ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة، فتضم الحضارة الهندية الآرية، الحضارة المصرية والحضارتين العريقتين: الإغريقية والرومانية، وأوربا وأمريكا الشمالية، وشبه الصحراء الإفريقية، والمناطق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية، وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية.

وتشمل الحضارة الصينية، نفسها واليابان، وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، وشبه القارة الهندية وأقيونسيا، والمنطقة الآسيوية الإسلامية" (انظر المرجع السابق، ص 42).

96 هذه الإضافة لا توجد في النص الأصلي، بل نحن الذين أضفناها، لذا وجب التذكير.

داخل المجتمع؛ لأن المناهج التي أنجزها العقل الإنساني الكوني من تاريخ وسوسيولوجيا، ومناهج مستعملة في العلوم الحديثة صالحة وقادرة على دراسة مختلف المجتمعات، لما لها من استقلالية عن الزمان والمكان الذي أنتجت فيه"[97].

ويستند أصحاب هذا الرأي بما توصلت إليه مجموعة من الدراسات والأبحاث حول المنطقة العربية الإسلامية، واستعمل فيها المنهج السوسيولوجي كما تمَّ تطويره وبلورته في الواقع الغربي، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال بعضًا منها، كالدراسة المتميزة لـ"كليفورد غيرتز" حول الإسلام في المغرب وأندونيسيا، أو الدراسة الممتعة "لإرنست غيلنر" والمسماة "مجتمع مسلم"، والتي طبق فيها نموذجًا معرفيًّا يستقي مسلماته من النموذج الانقسامي، ورغم الانتقادات التي وُوجِهَ بها من طرف بعض الباحثين العرب، (طلال أسد، سامي زبيدة، عبد الله حمودي)، فإن ذلك لم يؤثر على قيمة هذا البحث[98].

وعمومًا فإن هذا التيار يرى أن المنهج السوسيولوجي كوني ومحايد، ومن ثم فهو صالح لكل الخصوصيات؛ لأنه يمتلك استقلالية عن الزمان والمكان.

بينما الاتجاه الثاني، يرى أن المنهج السوسيولوجي - بأطره الفكرية والفلسفية - لا يمكن أن يكون صالحًا لتفسير الظواهر الاجتماعية ومنها الظاهرة الدينية، في مجتمعات تتميز بخصوصية ثقافية مختلفة تمامًا عن بقية الشعوب والمجتمعات، ويمكن أن نشير إلى أن من بين المنادين لهذا التوجه، نجد بعض الباحثين العرب ذوي التوجه "القومي[99]" كمدرسة الرعيل الأول من علماء الاجتماع العرب، (كالخشاب، وعبد الباسط عبد المعطي، و معن خليل عمر...)؛ حيث يؤكدون على ضرورة انبثاق علم اجتماع عربي، يمثل الأيديولوجية العربية في أطره ومناهجه ومقاربته.

يقول "الخشاب": "أما وقد استجلينا أهمية النظرية الاجتماعية من وجهة النظر العلمية فإنه يجدر بنا أن ننبه الأذهان إلى أهميتها من الناحية القومية، فالأيديولوجيا العربية تمثل خطًّا محدودًا من خطوطها تستند إليه تطبيقاتها العلمية...تنطق بمستخلصات التجربة التاريخية الحضارية، وتجسد المستخلصات العقائدية والثقافية للأمة العربية[100]".

في حين أن الاتجاه الثالث، برز في إطار توجه أيديولوجي يرفض بدوره الهيمنة الغربية للنماذج المعرفية السوسيولوجية، وينتقد التوجه القومي السابق، لكون منطلقاته انبنت على أسس عرقية مفصولة عن الفكر الإسلامي كما يعتقد ذلك، ما سمي بـ"تيار أسلمة العلوم الاجتماعية[101]". وقد تشكلت هذه المدرسة انطلاقًا من قناعات روادها[102]، الذين اعتبروا أن المنطلق العقائدي ممثلًا في الإسلام كمرجعية عليا محددة لبراديغم التحليل والتفسير.

---

97 "الشباب والدين" ندوة نظمتها "الرابطة المحمدية للعلماء، على هامش إصدار "تقرير الإسلام اليومي"، وردت في مجلة (الإحياء) عدد، 28، سنة، 2008، (الرباط)، ص 15.

98 انظر لمزيد من التفصيل في بعض هذه الانتقادات "مجتمع مسلم" إرنست غيلنر، مرجع سابق الذكر، (المقدمة التي كتبها أحمد باقادير).

99 للإشارة فنحن نستعمل هذا المفهوم بنوع من الحيادية، وهو مفهوم وصفي لتيار سياسي وأديولوجي وفكري يمثل مدرسة لها روادها ومفكروها وأطرها الفلسفية.

100 محمد أمزيان، "منهج البحث الاجتماعي"، مرجع سابق الذكر، ص 221.

101 انظر لمزيد من النقد الموجه للتيار القومي في شأن توطين علوم اجتماعية عربية، في كتاب "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية." (لمحمد أمزيان)، مرجع سابق الذكر، (الفصل الثالث، المبحث الأول: علم الاجتماع العربي أو القومي كبديل منهجي).

102 يمكن الإشارة إلى بعض الأسماء التي أسست لبروز هذا التوجه، نذكر من بينهم المفكر الإيراني "علي شريعتي"، و"علي بشارات"، و"محمد المبارك"، و" محسن عبد الحميد" "وأحمد باقادر"، ومحمد أسد، ونصر عارف، وأيضًا مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وفي طرحهم لهذا البديل، إنما يريدون إقامة نموذج معرفي منهجي، يستلهم مبادئ التوحيد ليس في بعده اللاهوتي ولكن في بعده الإبستيمولوجي، وذلك عندما يطرحون مسألة التكامل المعرفي، وهكذا نجد أحد منظري هذا الاتجاه (نصر عارف)، يؤكد أن الانطلاق من "الوحي كمصدر للمعرفة، يعدُّ خطوة أساسية في التأسيس لمنهج أصيل غير مستغرب؛ إذ يعتبر أن الوحي مصدًرا لنشأة الجماعة السياسية العربية، ودافعًا لصيرورتها التاريخية[103]".

ويضيف هذا الباحث في موضع آخر، أنه من بين المسلمات الأساسية في عملية البحث والاستكشاف للظواهر الإنسانية بما فيها الظاهرة الدينية، ضرورة تناول هذه الظواهر /الظاهرة في ضوء أبعادها العقدية، أي البحث عن "عالم غيب الظاهرة"، أو المسلمات الكامنة خلفها والمحددة لأبعادها. وتحديد هذه المسلمات يُعد مدخلًا أساسيًّا لفهم حقيقة الواقع على وجهه الصحيح، دون تأول أو تحيز[104].

هذا التوجه البحثي المعياري الذي يُريد إقامة علم "اجتماع إسلامي"، سيلقى إقبالًا من طرف بعض الباحثين، لكنه بالمقابل سيواجه انتقادات شديدة، لكونه انبنى على فرضيات خارجة عن كل ضبط أو نقد إبستمولوجي، وأيضًا لكونه لم يحسم العلاقة بين الدين والعقل.

وكما يقول "حيدر علي إبراهيم": فإن تكامل الوحي والعقل يقوم على افتراض خطير يحرم العلم من أداة مهمة وهي العقل، فرغم الاعتراف بدوره إلا أن أصحاب هذا الاتجاه يقولون: "إن دور العقل يبقى محدودًا وجزئيًّا يقوم على الاستقراء وتراكم المعرفة والخبرة، وبالتالي فهو في حاجة لتسديده بالوحي[105]".

هذا التحليل، سيعتبره "حيدر" بأنه متناقض ومتهافت؛ إذ في الوقت الذي يقر أصحابه بأهمية العقل يقومون بتعطيل ملكاته وقدراته، وأنى لهم دراسة الظواهر الإنسانية ومنها الظاهرة الدينية، وهم يعطلون الأداة الأساسية في فهم مختلف تركيبتها.

وبالإضافة لهذا النقد الموجه لهذه المدرسة، يمكن أن نجازف بالقول: إن من بين الأعطاب الحقيقية التي وقعت فيها "مدرسة أسلمة العلوم الاجتماعية"، هو عدم قدرتها على بلورة نموذج منهاجي عملي واضح المعالم والخصائص وقابل للتجريب والاختبار، اللهم بعض المحاولات المتواضعة التي لا زالت بدورها في طور التبلور، كالمحاولة التي أقدم عليها "الفاروقي[106]"، في دراسته للأديان، أو من خلال المحاولة التي أنجزها "بلفقيه" في دراسة إشكالية التحضر واستحضاره للبعد القيمي المعياري في مقاربة "المسألة الحضرية"، إذ يؤكد هذا الباحث، أن المدينة الأمريكية تأسست على القيم البروتستانتية، والمدينة السوفيتية (سابقًا) تأسست على القيم

103 نصر محمد عارف، "نظريات السياسية المقارنة..."، مرجع سابق الذكر، ص 386.

104 نصر عارف، "نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية"، مساهمة وردت في مؤلف جماعي، "إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الاجتماعية"، تحرير، عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 202.

105 حيدر علي إبراهيم، "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية"، مرجع سابق الذكر، ص 49.

106 إسماعيل الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض، مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 1998. (معطيات مأخوذة من: عبد العزيز بو الشعير، "الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي"، مساهمة في كتاب جماعي تحت عنوان: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير: رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط، 2012)، ص 277.

الماركسية، والمدينة الإسلامية تأسست على القيم الإسلامية؛ إذ لكل نمط حضاري قيمه المرجعية[107]، وقد سمى مقاربته بالانتهاج المقاصدي"، وذلك كمقاربة بديلة عن المركزية الغربية التي توظف مفهوم المنهج السوسيولوجي الخالي من القيم value-free.

بيد أنه بالرغم من هذه المحاولات الأولية يبقى الإشكال المنهجي قائمًا، مما يستدعي تضافرًا لجهود "الجماعة العلمية" لإبداع نموذج أكثر مطابقة للواقع العربي الإسلامي، كما وقع في مناطق ثقافية أخرى، وهو ما يشكل الاتجاه الرابع في مسألة الخصوصية والكونية في العلوم الاجتماعية، فما هي الفكرة الرئيسة لهذا التوجه؟ وهل يمكن القول: إنه يشكل نموذجًا تفسيريًّا بديلًا؟ وما هي حدوده الإبستيمولوجية؟

3- في إواليات الخطاب السوسيولوجي البديل: الظاهرة الدينية نموذجًا:

تبلور الاتجاه الجديد في المنطقة الثقافية الآسيوية، حيث اعتبر الباحث الماليزي "سيد فريد عطاس" أنه يجب التخلص من "التبعية الأكاديمية" (Academic Dependency)، متسائلًا "كيف يمكن التخلص من هذه التبعية؟ وثانيًا كيف يمكن إنشاء علوم اجتماعية في مجتمعات الجنوب تكون صاحبة مفاهيم وأطروحات نظرية خاصة بها؟

حيث استطاع الباحث أن يقدم الجواب عن هذين التساؤلين، ففي ما يخص التساؤل الأول: كيف يمكن التخلص من التبعية الأكاديمية، عندما اعتبر "سيد فريد عطاس"، أنه يجب التمييز في المناهج الغربية السوسيولوجية، بين "ثلاثة أنواع من المعرفة:

معرفة صالحة لكل المجتمعات، معرفة حول العالم الغربي لا تفيد المجتمعات النامية إلا قليلا، معرفة حول الغرب لكنها ذات فائدة نسبية لمجتمعات العالم الثالث[108]".

من خلال هذا الطرح يتبين مدى القدرة الاستيعابية التي تحلى بها هذا الباحث؛ حيث إنه لا ينطلق من موقف عدمي للآخر ولمناهجه ولرؤيته المعرفية، بل إنه يعمل على القراءة النقدية لهذا الفكر، مع استحضار جوانب القوة فيه والعمل على إدماجها في سوسيولوجيا الدين.

في هذا السياق، "يذكر السيد عطاس"، أن فكر "فيبر" كمثال لسوء استعمال العلوم في مجتمعات آسيا وأفريقيا، "ففيبر" يطبق منظوره حول ظاهرة الرأسمالية خارج أوربا. فحاول الكثيرون اكتشاف النموذج البروتستانتي في الإسلام والبوذية.

وفي هذا الصدد، يرى المؤلف مشروعية طرح بديل بمثل هذا السؤال: لماذا استطاع الإسلام المحافظة على نظام الوقف والبداوة والترحل لمدة طويلة، رغم أن رؤية "فيبر" البروتستانتية الرأسمالية هي عكس ما يتوقعه المنظور الفيبيري؟ وينطبق هذا على عدم وقوع الصين البوذية في النظام الرأسمالي، كما يرى فيبر[109].

---

107 محمد بلفقيه، "العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم"، مرجع سابق الذكر، ص 386. (ويمكن الاطلاع على مزيد من التفاصيل في ملحق الدراسة الموسوم، بـ"الانخلاع القيمي والأزمة الحضارية).

108 سيد فريد عطاس، "الخطاب البديل في العلوم الاجتماعية الآسيوية: رد على المركزية الأوروبية"، ترجمة وتقديم: محمود الذوادي، مجلة (إضافات) العدد التاسع، 2010، (بيروت)، ص 186.

109 نفسه، ص 188.

أما من حيث المناهج البحثية المطبقة من طرف الباحثين الغربيين حول بعض الدراسات في "العالم الثالث[110]" لا تستطيع سبر خبايا الظواهر الاجتماعية، "فظاهرة الفساد في مجتمعات العالم الثالث لا يكاد يدرسها المختصون الغربيون في تلك العلوم باعتبارها مشكلًا اجتماعيًّا، ويعود ذلك في جانب منه إلى المناهج المستعملة من طرف هؤلاء، مثل البحث المسحي (Survey Research) والتحليل المتعدد المتغيرات (Multivariate Analysis)، والمرء لا يستطيع القيام بمقابلات مع الناس الفاسدين والحصول على معطيات دقيقة، ولا هو قادر على الوصول بسهولة إلى مؤشرات كافية على ظاهرة الفساد في المجتمع[111].

ولعله من المفيد أن نذكر أن هذه الملاحظة المنهجية التي أثارها هذا الباحث، إنما تؤشر على وعي بالمزالق المنهجية التي يقع فيها الباحثون الغربيون، أو حتى العرب والمسلمين، عندما يستندون في دراساتهم على المؤشرات الكمية، وهو ما يمكن الإشارة إليه، بالموجات المسحية التي أنجزها مركزي "كالوب" أو معهد "بيو" حول التدين بالعالم والمنطقة العربية الإسلامية واحدة منها؛ حيث نجد في بعض الأحيان أن النتائج المتوصل إليها تثير الكثير من التساؤلات.

فمثلًا في آخر تقرير لمعهد "بيو ريشيرش" حول "الإسلام بين التوحد والاختلاف"، طرح سؤالًا حول: هل تعتبر أن للإسلام تأويلًا واحدًا أم متعددًا؛ إذ يمكن اعتبار هذا السؤال من بين الأسئلة الجديدة في الدراسات حول الدين في العالم الإسلامي؛ ذلك أن مسألة رصد تمثلات المسلمين حول طرق تأويل الدين تعد مسألة حيوية، إلا أن واضعي السؤال لم يكشفوا عن خلفياتهم المتحكمة في مباشرة مثل هذه الأسئلة؛ بيد أنه عمومًا يمكن طرح بعض الافتراضات والتي قد تتوافق مع منهجية البحث أو تختلف.

فمن الناحية المنهجية، يسمح السؤال بإبراز مدى الفهم لأحكام الإسلام وأوامره وطرق الوصول إلى المعرفة الدينية، وإنتاجها وإعادة إنتاجها، وهل الأمر متوقف عند وجود مرجعية دينية موحدة أم أن الأمر يتعدَّاه إلى تعدد هذه المرجعيات، ومن ثمَّ تعدد التأويلات.

وهناك افتراض آخر، مرتبط بنظرة الغربيين للدين، والتي ترى أن أحكام الدين ونصوصه ثابتة وجامدة، ومن ثم فهي نصوص متعالية عن الواقع؛ لأن التأويل الوحيد يسلمنا لهذا الافتراض، بينما يكشف تعدد التأويلات عن مرونة وانفتاح في أحكام الدين ومستلزماته. ومن ثمَّ كان هذا السؤال للكشف عن خريطة تمثل المسلمين لهذه المسألة الخطيرة في علاقة المسلمين بالنص الديني وبالسلام.

وإذا ما حاولنا أن نتجاوز هذه الأسئلة الملحة، فإن النتائج تكشف عن كون أكثر من نصف المستجوبين في 32 دولة، يعتبرون أن هناك طريقًا واحدًا لتأويل الإسلام، ففي دول جنوب شرق أوربا عبرت أغلبية الدول عن كونها تعتبر أن هناك طريقًا واحدًا لتأويل الإسلام، وأيضًا دول جنوب الصحراء الأفريقية، وكذا دول شرق وجنوب آسيا، لكن الاختلاف يظهر في دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، حيث المغرب وتونس وفلسطين والعراق ولبنان، يرون أن هناك أكثر من طريق لتأويل الإسلام، بينما مصر و الأردن يعتبرون العكس.

110 وجب التنويه، إلى أنه وقع تغيير في التسميات التي تميز بين المجتمعات، فهناك الاسم المتداول حاليًّا: دول الشمال (الغنية)، ودول الجنوب (الفقيرة، والمحدودة التنمية)، لكن هذه التسمية بدورها بدأت تتعرض لنوع من الاهتزاز بسبب التحولات الاقتصادية والتنموية التي حدثت مؤخرًا، وبالتالي فإنه يتحتم على الباحثين إيجاد معايير أكثر تفسيرية لتصنيف الدول.

111 نفس المرجع السابق، ص 189.

تكشف هذه النتائج، عن بعض الملاحظات، والتي تتواقف مع ما طرحناه من افتراضات، فكون منطقة جنوب وشرق آسيا، وكذا منطقة الساحل جنوب الصحراء، يعبر أكثر من نصف مستجوبيها أنهم يرون أن هناك طريقًا واحدًا لتأويل الإسلام، معناه أن هناك تمثلًا للدين بشكل حرفي، وهذا مرده في نظرنا للافتقار الكبير إلى علماء ومراجع دينية ومؤسسات، وأيضًا حركات "الإسلام السياسي" تقدم رؤيتها للدين من خلال إعمال الاجتهاد والتأويل المتعدد الأبعاد لمقاصد الدين وأحكامه.

لكن هذا الاستنتاج يصطدم بنموذج مخالف، فمصر بحكم خلفياتها التاريخية ووجود أضخم جامعة للعلم وللعلماء ممثلة في الأزهر الشريف، وأيضًا وجود أكبر عدد من العلماء وأضخم "حركة إسلامية على الإطلاق" - تأتي نتائجها مخالفةً لافتراضاتنا؛ إذ 78% يرون أن هناك تأويلًا واحدًا للإسلام.

إن هذه الملاحظات تبين أن طبيعة المقاربة الكمية الرقمية للدين، توقع في كثير من المنزلقات المنهجية، ما يستدعي تطوير هذه المناهج لتتلاءم مع خصوصية الدين وطبيعة المركبة[112].

وعودة للملاحظات المنهجية التي وضعها الفريق الجديد (مدرسة العلوم الاجتماعية البديلة)؛ فإن الإجابة عن الإشكال الثاني، كيف يمكن إنشاء علوم اجتماعية مطابقة لبلدان الجنوب؟

فقد اقترح الباحث، ما سماه بمفهوم "توطين (Nationlization)، للعلوم الاجتماعية، حيث استحضر تجربة الصين في "تصيين" علم الاجتماع، بدءًا من ثلاثينيات القرن العشرين؛ حيث عملت الجماعة العلمية في الصين على "دمج الخصائص المميزة للمجتمع الصيني في علم الاجتماع كفرع معرفي" وتقوم هذه الخطوة، على ثلاث منطلقات:

أ) تصيين موضوع ومناهج الدراسة السوسيولوجية، وهو ما كان يعني دراسةَ قوانين تطور البنية الاجتماعية التي كانت تشكل الصين كأمة.

ب) كان يتضمن وحدة النظرية والممارسة على أساس الماركسية والتجارب الأجنبية.

ت) يفضل إضفاء الصبغة المحلية على علم الاجتماع.

ينبغي تنفيذ مشروع إضفاء الصيغة المحلية عند مستوى الافتراضات الوجودية، والإبستيمولوجية، وعلم القيم، والنظرية الإمبريقية[113].

---

112 PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFEHE, WORLD'S MUSLIMS: UNITY AND DIVERSITY, --2012, www.pew.

- وللإشارة فقد أنجز معهد "بيو للدراسات والأبحاث" تقريرًا، يمثل سبقًا علميًّا لأنه أول دراسة تُعنى بالحياة الدينية عند المسلمين في أكثر من 39 دولة، والذي شمل نحو 38 ألف مستجوب بتقنية الاستمارة وجهًا لوجه، وهذه العينة تمثل ما يزيد عن 67% من مجموع المسلمين باستثناء (الصين والهند والمملكة العربية السعودية وسوريا).

وللإشارة فالمسلمون يقدرون حاليًّا بحوالي 1, 6 بليون نسمة، ومن ثم فهم يشكلون ربع سكان العالم. وقد أجري البحث عبر موجتين: الأولى تمت في إطار دراسة كان قد اشتغل عليها المعهد نفسه سنتي: 2009/2008 والموسومة بـ" التسامح والتوتر: الإسلام والمسيحية في جنوب الصحراء الإفريقية"، والثانية حديثة أجريت سنتي 2012/2011.

113 سيد فريد عطاس، "تعريف الخطابات البديلة وأنواعها"، ترجمة: مها بحبوح، مجلة (إضافات)، العدد التاسع، 2010، ص 18، وللإشارة فهذا المقال يمثل ملخصًا لكتابه الصادر بالإنجليزية تحت عنوان: Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism(New Delhi, TQHOUSAND Oaks/sage Publications, 2006).

و لإضفاء الصبغة التطبيقية لمفهوم توطين العلوم الاجتماعية، ومنها علم الاجتماع الديني، فإن الباحث "فريد عطاس"، يورد نموذجًا اجتهاديًّا حول تجربة أحد الباحثين الهنديين، الذي بلور نموذجًا بديلًا عن المفاهيم الغربية في سوسيولوجيا الدين، وعمل على قراءة الواقع المحلي في ضوء التجربة السوسيوتاريخية الخاصة ببلده: "ثمة مستوى آخر من البديلية يتصل بتطبيق الأفكار التي نشأت في مجتمع لا غربي وطبقت في مجتمع لا غربي آخر. المثال هنا هو الجهد الذي بذله عالم الاجتماع الهندي "بنوي كومار ساكار" لرفض الثنائية النمطية المتعلقة بالديانتين الهندية والصينية لصالح فكرة وحدة الأديان الآسيوية. وقد كانت هذه الفكرة هي موضوعَ البحث في مؤلفه (الدين الصيني بعيون هندية).

تقول الثنائية: إن عبقرية العرق الهندي ميتافيزيقية في جوهرها وليست دنيوية، (في حين) أن الصينيين أمة عملية إلى حد كبير لا تحركهم أية ميول غير- دنيوية. ويقال: إن الشعب الهندي يهتم حصرًا بالأفكار والمشاعر التي تحركها مفاهيم الأبدي واللانهائي والحياة الآخرة، في حين أن الشعب الصيني يعتقد بأن "قيمة الأخلاقيات قد رجحت على أية ادعاءات إيمانية، فواجب الفرد تجاه جاره يشغل غالبًا موقع الأولوية على واجبه اتجاه الإله[114]".

ويمكن أن نقف عند نموذج آخر يعزز ما ذكرناه سالفًا؛ حيث نجد "أن تقديس العمل في ظل وجود أرض محمية إلهيًّا في تصورات اليابانيين العقائدية، هو الذي دفع بالإمبراطور إلى التضحية بمكانته، فالإنسان الياباني يحب أرضه، وهو فضلًا عن ذلك قابل للإثمار في أية أرض تستضيفه، على خلاف الشعوب الأخرى.

ويعود ذلك لسببين: الأول: هو أن الإنسان الياباني يعرف قيمة الأرض ما ظل يقدس العمل، والثاني: هو أنه يعتقد بالعناية الإلهية، وهو ما ينبغي عليه إظهار التفوق على الآخرين، حتى يحقق المزيد من الرعاية والاستمرار في تراكم إنجازاته.

فضلا على ذلك، فإن اليابانيين يعبدون الأسلاف والإمبراطور والطبيعة، ومثل هذه المعبودات تثقل الأرض بأجسامها وأحجامها، ومن ثم فإن اليابانيين ما انفكوا يبحثون عن الخلاص في الأرض حتى أصبح انشغالهم بالأرض ميزة يابانية خالصة[115]".

إن هذا المثال يعكس مدى القدرة الاجتهادية للباحثين في سوسيولوجيا الأديان، لكي يطوروا مقتربات أكثر مطابقة لقراءة وتفسير الواقع الديني لمختلف الشعوب، والذي يتميز باختلافات جوهرية كبرى في تمثله للعالم وللميتافيزيقا والحياة بصفة عامة.

وعليه نخلص مما سبق، إلى التأكيد أنه من خلال هذا الطرح التجديدي الاستيعابي الذي بلوره "سيد فريد عطاس"، يمكن القول أنه يتميز بنوع من المرونة في التعامل مع التراث النظري السوسيولوجي والمناهج المستعملة، يقوم على ثنائية الاستيعاب والتجاوز؛ بحيث إنه لا ينفي الاستفادة من التراث النظري السوسيولوجي الغربي، ولا يتجاهله، بل نجده يؤكد على قيمة هذا المتن مع ضرورة تكييفه مع الواقع المحلي والخصوصيات الثقافية التي ينقل إليها.

114 نفسه، ص 25.

115 ناصر يوسف، دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، سلسلة أطروحات الدكتوراه (83) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2010، ص 128.

سادسًا: آفاق للتساؤل والحوار:

أولا: إن جدلية الخصوصية والكونية، والدعوة للخطابات البديلة، في العلوم الاجتماعية والسوسيولوجيا الدينية، لن تحسم في اعتقادنا في اتجاه تبني نوع من الذاتية المنغلقة، أو ما سماه "فرنسيس بيكون "بالأوهام المذهبية"، أو ما سماه "رايت ميلز" "بالكبح المنهجي" "Inhibiton méthodologique"، بل إن الأمر يجب أن يتجاوز ذلك لنوع من الحوار الخلاق بين مختلف المدارس والتيارات والاتجاهات في سبيل إيجاد صيغة أكثر مطابقة، مع إيلاء أهمية خاصة لإعمال مبدأ الاجتهاد والتجديد في النظرية السوسيولوجية حتى تصبح أكثر تفسيرية لمختلف الظواهر الإنسانية، بما فيها الظاهرة الدينية، وهذا لن يتأتى إلا إذا تبنينا رؤية مرنة منفتحة ومتعددة الأبعاد، أو كما يتبناها الباحث المغربي "مصطفى محسن"، برؤية "نقدية متعددة الأبعاد".

ثانيا: لعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن طرح النقاش الإبستمولوجي حول الظاهرة الدينية، يعد مسألة ملحة في وقتنا المعاصر؛ وذلك بالنظر إلى تزايد الإقبال على دراسة الظواهر الدينية بالعالم العربي، وخصوصًا في مرحلة التحولات الكبرى التي عرفها الحقل الديني وغيره من الحقول.

ونحن نعتقد أن استجلاء أهم الأطر النظرية والفلسفية المتحكمة في بلورة النماذج التفسيرية التي يتمُّ مقاربة الظواهر الدينية من خلالها، تحتاج اليوم إلى نقاشٍ علمي وأكاديمي هادئ، يتسلح بالموضوعية والعقلانية في طرح مختلف القضايا الشائكة، خصوصًا ما تعلق بتطوير مقترب كثيراً، تفسيري يلائم الخصوصيات الثقافية التي تميز كل حضارة على حدة، دون تقوقع أو انغلاق أو تماهٍ مطلق مع ما يطرحه الفكر الغربي من نماذج ورؤى ونظريات لدراسة الظاهرة الدينية.

هذا مع التأكيد على أهمية الانفتاح الفكري والأكاديمي في بلورة رؤية استيعابية لكل ما يكتب حول النظريات الحديثة في تخصص سوسيولوجيا الدين، وفي نفس الوقت الاجتهاد في استلهام مشروع تجاوزي، يطرح بدائل معقولة تُلائم مختلف الخصوصيات السوسيوثقافية.

لائحة بأهم المراجع المعتمدة في الدراسة:

أولًا: باللغة العربية:

- عبد اللطيف الهرماسي، "في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية"، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2012، خصوصًا القسم الأول: قضايا في المنهج والنظرية.

- إرنست غيلنر، مجتمع مسلم"، ترجمة أبي بكر باقادر، دار المدار الإسلامي، (بيروت)، 2005.

- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام. تحقيق و تقديم د. خليل أحمد خليل، الجامعة اللبنانية، دار الفارابي، ط: الأولى، 2003.

- حيدر إبراهيم علي، سوسيولوجيا الفتوى، المرأة والفنون نموذجًا" عن مركز، السودانية للنشر، (الخرطوم)، 2010.

- ميرتشيا إلياده، "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، 2007، لبنان، بيروت.

- أنطوني غيدنز، "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر"، ترجمة فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، (بيروت، لبنان)، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009.

- عبد الغني منديب، "الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

- محمد مصباح، العودة إلى القيم، مجلة إضافات العددان: 21/20، خريف وشتاء: 2012 /2013، (لبنان).

- أنتوني غيدنز، "علم الاجتماع"، ترجمة، فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، (مؤسسة ترجمان)، (بيروت)، ط: الرابعة، 2005.

- عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، المجلد الثاني، دار الشروق، (مصر)، 2002.

- حنان محمد عبد المجيد، "التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011.

- إيان كريب، "النظرية الاجتماعية: من بارنسونز إلى هابرماس"، ترجمة: د. محمد حسين غلوم، مراجعة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، سلسلة صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، 1999.

- مالوري ناي، "الدين الأسس" ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: 2009، بيروت.

- محمود الذوادي، "المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية"، (مجد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (بيروت)، 2010.

- الشيخ حسين أحمد شحادة، "اجتماعيات الدين والتدين: دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية"، بيروت، 2010.

- رث والاس، وألسون وولف، "النظرية المعاصرة في علم الاجتماع تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية"، ترجمة محمد عبد الكريم الحوراني، دار مجدلاوي للنشر، (الأدرن)، ط: الأولى، 2012.

- خوسيه كازانوفا، "الأديان العامة في العالم الحديث"، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت). 2005".

- أحمد باقادر، (العلوم الاجتماعية والواقع الفكري عند المسلمين)، (الفصل الثاني)، وردت في مؤلف جماعي، "في الاجتماع السياسي والتنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح: مدخل لتكوين طالب العلم في عصر العولمة"، تقديم عبد العزيز القاسم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

- نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة إبستيمولوجية)، منشورات جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ليزبرج/فرجينيا، 1998.

- محمد محمد أمزيان، "منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1991.

- إيمانويل والرستين، "علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة"، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن- فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة محمد الذوادي، (لبنان)، 2011.

- رشيد جرموني، (قراءة في تقرير العلوم الاجتماعية لسنة 2010، حول تقاسم المعرفة في العالم)، مجلة "إضافات" عدد، 16، سنة 2011، (بيروت).

- محمد بلفقيه، "العلوم الاجتماعية وإشكالية القيم، تأصيل الصلة"، دار المعارف، الرباط، 2007.

- محمد الصغير جنجار، (الشباب والدين" ندوة نظمتها "الرابطة المحمدية للعلماء"، على هامش إصدار "تقرير الإسلام اليومي)، وردت في مجلة (الإحياء) عدد، 28، سنة، 2008.

- نصر عارف، "نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية"، مساهمة وردت في مؤلف جماعي، "إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الاجتماعية"، تحرير، عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

- سيد فريد عطاس، "الخطاب البديل في العلوم الاجتماعية الآسيوية: رد على المركزية الأوروبية"، ترجمة وتقديم: محمود الذوادي، مجلة (إضافات) عدد، التاسع، 2010، (بيروت).

- براين تورنر، "علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماس فيبر"، ترجمة، أبو بكر أحمد باقادر، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، طبعة 2013.

- ناصر يوسف، دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، سلسلة أطروحات الدكتوراه (83) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

- أحمد موسى بدوي، (ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو)، مجلة إضافات، (لبنان)، العدد الثامن، خريف سنة 2009.

ثانيًا: المراجع باللغات الأجنبية:

- Bryan S. Turner, "Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State", Cambridge University Press, New York, 2011, on the web: www.cambridge.org/9780521675321, date consultation: 30/03/2012.

- Grace Davie, "The Evolution of the sociology of religion: theme and variations", in HANDBOOK OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION, Edited by Michele Dillon, Cambridge university press, 2003, on the web:www.cambridge.org/9780521806244, date consultation: 20/03/2012.

- Emile Durkheim, "les formes élémentaires de la vie religieuse:Le système Totémique en Australie", Quadrige/ Puf, 6° édition, 2008, (Paris).

- Bronislaw Malinowski, "Magic, Science and Religion, and Other Essays (Glencoe: Free Press, 1954).

- Kenneth L.Brown, "les gens de sale: les slawis: Traditions ET changements de 1803 à 1930, traduction de

Fernand Podevin, Editions Eddif, (Casablanca), 2001.

- Marcel Gauchet, Le Désenchantement du Monde:une histoire politique de la religion, Editions, Cérès, (Maghreb, 1995)Editions Gallimard, 1985, Tunis.

- Youssef Belal "le cheikh et le calife sociologie religieuse de l'Islam politique au Maroc", Tarik éditions, 2012.

- Berger Peter, Luckmann Thomas, "la construction sociale de la réalité", Armand Colin(France), 2006.

- Shmuel Trigano, "Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues", Flammarion, 2001.

- Danielle.H.Léger, "Aspects psychosociologiques et historiques: Approches de la sociologie religieuse", série, sectes et laïcité, 2003/2004.

- Luckmann Thomas, The invisible religion, the problem of religion in modern society. New york: Macmillan, 1967.

- Mohsine ElAhmadi, "les mouvements islamistes au Maroc" Najah El Jadida, Casablanca, 2006.

- David Ray Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science, Postmodern Proposals", New york, State University of New York Press, 1988.

- PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFEHE, WORLD'S MUSLIMS: UNITY AND DIVERSITY, 2012, www.pew.

- Tugrul. Keskin, (The sociology of Islam), contribution in "The sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics", Ithaca Press, Lebanon, 2011.

الأطروحات الجامعية:

- رشيد جرموني، الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعالة سلا"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، تحت إشراف الدكتور المختار الهراس، موسم 2013/2012، (في طريقة للنشر).

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018