

أهمية الدين في حياة المجتمعات البشرية

حلا صالح *

(تاريخ الإيداع 25 / 11 / 2015. قبل للنشر في 30 / 12 / 2015)

□ ملخص □

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على أهمية الدين في حياة أي مجتمع بشري، وذلك على اعتباره ينظم حياة الناس ويعد بمثابة الوحي الذي يهدي العقول وبالتالي يحقق استقامة النفس الإنسانية واستقرارها، كما أنه مهم في حياة المجتمع فهو الذي يضمن تحقيق العدالة والمساواة بين الناس.

تناول هذا البحث دور الدين الاجتماعي من خلال تعريف الدين، وتحديد مكانة الدين في المجتمع، المقومات الأساسية للنظام الديني، المكونات الأساسية للدين (المعتقد، الأسطورة، الطقس)، عرض بعض النظريات التي تناولت علاقة الدين بالمجتمع (ابن خلدون، كارل ماركس، ماكس فيبر، اميل دوركايم)، وأخيراً خاتمة وخلاصة عن دور الدين في حياتنا الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الدين، المعتقد، الأسطورة، الطقس، النظام الديني

* معيدة - قسم علم الاجتماع - جامعة حلب - سورية.

The importance of religion in the life of human societies

Hala saleeh *

(Received 25 / 11 / 2015. Accepted 30 / 12 / 2015)

□ ABSTRACT □

This research aims to shed light on the importance of religion in the life of any human society, and that the mind regulates the lives of the people and is considered as a revelation which guides the minds and thus achieve the integrity of the human soul and stability, as it is important in the life of the community is the one who ensures justice and equality between people.

This research deals with the social role of religion through religious definition, and define the place of religion in society, the basic components of religious system, the core of the religion ingredients (belief, myth, weather), offer some theories that addressed the relationship between religion and society (Ibn Khaldun, Karl Marx, Max Weber , Emile Durkheim), and finally a conclusion and a summary of the role of religion in social life.

Keyword: religion, belief, myth, the weather, the religious order words

* a lecturer - Department of Sociology - University of Aleppo – Syria.

مقدمة :

يعد النظام الديني من أهم النظم الاجتماعية في حياة الفرد والمجتمع . فلا توجد عاطفة إنسانية أبعد غوراً وأشد تأثيراً في مشاعر الفرد والمجتمع من العاطفة الدينية ، وقد اهتم علماء الاجتماع بدراسة النظام الديني ووضعه دوركهايم في قمة النظم الاجتماعية مشيراً في دراساته إلى أن الأشكال الأولية لمختلف مظاهر النشاط الاجتماعي كانت منبثقة ومطبوعة بالحياة الدينية ومصطلحاتها .

وحاول كثير من الفلاسفة والمفكرين تفسير الدين وذهبوا في هذا الصدد مذاهب شتى تقوم على الاستبطان، والإحساس الفردي، والتأمل الفلسفي المجرد، وتصور فكرة الألوهية، وحصر التعريف على الديانات المنزلة فحسب وذلك على اعتبار أن لكل دين "مجموعة من الرموز والقصص والطقوس الخاصة بعبادة الآلهة والتي تشرح أصل الحياة ومعناها".

<https://en.wikipedia.org/>

ولكن هذه التعريفات لم تحل ظاهرة الدين تحليلاً موضوعياً أي "لم تربطه بطبيعة الحياة الاجتماعية التي منها ينمو ويزدهر ويتطور ويؤدي وظيفته، بل نظرت هذه التفسيرات إلى الدين كحقيقة مجردة خارقة تجاوز نطاق الممكنات إلى عالم لا معلوم ولا سبيل إلى معرفته". (الخشاب ، 1997، ص 347).

الفصل الأول : دور الدين الاجتماعي :

أولاً - تعريف الدين :

يعرف الدين على أنه: "نظام من المعتقدات والرموز والخبرات التي تحدد طبيعة الحياة أو الوجود والتي من خلالها يتواصل الإنسان مع الآخرين ويشاركهم وجودهم".

(James & mandaville, 2010, p2)

كما يعرف على أنه "مجموعة منظمة من الاعتقادات والنظم الثقافية والرؤى والتأملات التي نظر من خلالها إلى العالم المرتبط بالبشرية جمعاء".

(<https://en.wikipedia.org/>)

تقوم فكرة فوق الطبيعي أساساً لعدد من التعريفات ، والتعبير هنا يشير إلى كل ما يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر والمجهول. يقول هيربرت سبنسر: إن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة ، تتفق ضمناً في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير ولذا فإن الدين بالنسبة إليه هو " الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم".

ويدور تعريف ماكس مولر حول الفكرة نفسها فيقول في كتابه نحو علم للدين : " إن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي". (السواح، 2002، ص 23). وهناك اتجاه في التعريف يقوم على فكرة " الإلهوية " حيث يقول رافيل في كتابه مقدمة في تاريخ الأديان إن الدين هو "اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة " .

ويقول شلر ماخر وهو لاهوتي ومهتم بالأديان :

إن الدين هو "شعور باللانهاية واختبار له، وما نعنيه باللانهاية هنا، هو وحدة وتكامل العالم المدرك ، وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية . وعندها تنتقل هذه المشاعر إلى حيز

التأملات فإنها تخلف في ذهن فكرة الله. وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد ، أو نحو نوع غير مشخص للألوهية يتم بوحدة الوجود ."

(نفس المرجع السابق ،ص24).

من الواضح أنه لا يمكن صياغة تعريف واحد للدين ، لأنه أمر غير ممكن التحقيق. من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين ، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر بحثه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية ، وعليه ، يمكن الفهم بأن الدين هو عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان ، يُعتقد بأنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية . وهذه العملية تتطوي على عنصرين إحداهما نظري والآخر تطبيقي عملي ، فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا ، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين ،ذلك أن الاعتقاد الذي لا يتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري ، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء .

وأما دوركهيلم فيرى أن الدين هو "نظام مشتق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التحريم ، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة" .

فالدين الدين هو مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تُولف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم كل من يؤمنون بها .

وقد وصلت المدرسة الاجتماعية إلى تعريف يتفق والحقائق الاجتماعية المتصلة بهذه الظاهرة، فقد ذهبت إلى أن المقصود بالعقائد الدينية هو "التصورات الفكرية المشتركة التي تؤمن بها جماعة إنسانية ويتألف من هذه العقائد وحدة روحية تسهم في إيجاد ترابط روحي واجتماعي في المجتمع" .

(الخشاب ،1997 ،ص 347)

وعلى حد تعبير ميرسيا الياد يتجلى القدسي دائماً كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية ... ويعلم الإنسان بالقدسي لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الدنيوي، ويمكن القول : "إن تاريخ الأديان من الأكثر بدائية إلى أكثرها ارتقاءً ، عبارة عن تراكم من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية ، بدءاً من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو شجر ، وانتهاء بالتجلي الأعلى الذي يمثل لدى المسيحي بتجلي الله في يسوع المسيح ، إنه الفعل الخفي نفسه : تجلي شيء مختلف تماماً ، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا ، في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي".

(السواح، 2002،ص28،بتصرف).

وأخيراً ، لابد لأي حديث في تعريف الدين من أن يتوقف عند رودولف أوتو وذلك نظراً للسلطة الكبيرة التي مارسها في كتابه (فكرة المقدس) على الدراسات الدينية ، منذ صدوره 1917 . يعالج أوتو في كتابه الفكرة التي تقول: "أن القدسي قد فقد معناه الأولي وتحول إلى جملة من التشريعات الأخلاقية والتقوى السلوكية . أما الحالة الأصلية للوعي بالقدسي فتجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين ، وتتطوي هذه التجربة على مجابهة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم ، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب في آن معاً" .

(نفس المرجع السابق، ص 28).

ثانياً . مكانة الدين في المجتمع :

عندما نقول في الوقت الحاضر أن فلاناً متدين فإننا نعني أنه يؤمن بوجود الله وهذا المعتقد يلعب دوراً كبيراً في تحديد مواقفه الأخلاقية وسلوكياته ، فهو يعد بعض الأشياء ذات قيمة عالية وأنه ينتمي إلى مؤسسة دينية معينة، كالذهاب إلى جامع معين أو إلى كنيسة معينة حيث يقوم بطوقه الدينية مع آخرين يشاركونه نفس المعتقد . نعني كذلك أنه يتبع مجموعة من المعتقدات الأخلاقية يعيش بناء عليها . لذلك فالدين ليس فقط "محاولة الاعتقاد بالموت والحياة ما بعده ؛ لكن أيضاً محاولة خلق إطار نظري كي يقوم الإنسان بأحكام ذاتية حول كيف يعيش الإنسان حياة صحيحة . فللدين إذن طابعان : أخلاقي وروحي" . (حداد ، 1992 ، ص 290)

لا مجال للشك بأن الدين قد لعب دوراً كبيراً في تماسك المجتمعات وبخاصة في المجتمعات البدائية والحضارات القديمة على شكل معتقدات وممارسات دينية قادت الفرد في أن يعرف ما عليه أن يقوم به والجماعة أن تعرف كيف تتقاضى الإرادة الشريرة للآلهة. لقد عرف الناس في تلك المجتمعات أن هنالك أشياء مقدسة وأن عليهم أن يحترموها ولا يعيثوا بها إذا ما أرادوا تقاضي المجاعة والحظوظ السيئة ، لقد ارتبطت المعتقدات الدينية بقواعد سلوكية كانت تدعم العادات والتقاليد في المجتمع ، وكانت النتيجة أن الناس كانت أكثر تماسكاً من خلال المعتقدات المشتركة ومن خلال اشتراكهم في ممارسة الطقوس والمدايح والصلوات والذبايح. كان هذا جانب من فعل الدين في المجتمع، أما الجانب الآخر فهو أن الاختلافات حول العقائد كان مصدراً للصراعات الاجتماعية وبخاصة عندما كانت جماعات تنتمي إلى معتقدات مختلفة تعيش ضمن حدود جغرافية واحدة .

قد يكون للدين قوة اجتماعية مفرقة ولكن من الواضح أنه مع الزمن يلعب دوراً مهماً في استقرار واندماج المجتمع والأُمم والحضارات. فالقيم العربية مثلاً تشكلت بناء على تعاليم الديانة الإسلامية إلى جانب ما ورثناه من الفترة السابقة على الإسلام ، كذلك الأنساق القيمية والأخلاقية الأوربية تشكلت بمساعدة المعتقدات المسيحية . من خلال تأثيره على الأفراد يمارس الدين أيضاً تأثيره على الأنظمة الاقتصادية والسياسية وقد قدم لنا ماكس فيبر هذه الأطروحة في كتابه (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية) . فالفئات البروتستانتية التي نتجت عن الإصلاح قد أسهمت في الرفاه الاقتصادي البريطاني وغرب أوروبا وتطور الرأسمالية الصناعية الحديثة . لقد كانت هذه الفئات قادرة على ذلك لأنها "كانت تعتقد بالمبادئ البروتستانتية التي تعلم أن المسيحي الجيد هو الذي يعمل وينتج ويوفر ويستثمر، ويبرز مبادرة تجارية . وقد لعبت هذه الأخلاق البروتستانتية في تطور المثاليات الأمريكية مثل الفردية المطلقة والشركات الخاصة والنجاح المالي ، وفي بلادنا العربية قاد الدين العلم في جميع مراحل تطوره بما في ذلك الجامعات القديمة والحديثة كما قادت المسيحية التعليم في أوروبا خلال العصور على الرغم من الفصل بين السلطين السياسية والدينية".

(نفس المرجع السابق، ص 306، 307 تصرف).

غير أن علماء اليوم يظهرون بدأوا يفصحون عن صلة الفكر العلمي بالفكر الديني السابق عليه. يقول الفيزيائي روبرت أونهايمر صاحب الباع الطويل في صنع أول قنبلة ذرية: "إن ما أدت إليه اكتشافاتنا في عالم الفيزياء النووية من مفاهيم وأفكار حول طبيعية الأشياء ، ليست جديدة تماماً . فإضافة إلى كون هذه الأفكار ذات تاريخ في حضارتنا الغربية ، فإنها تتمتع بمكانة مركزية ومهمة في الفكر البوذي والهندوسي. ولعلنا نستطيع القول بأن الأفكار الجديدة عبارة عن وثيقة مصدقة عن الحكمة القديمة، ونسخة مشددة عنها" . (السواح ، 2002 ، ص 21)

أي أن الدين والفكر الديني ليس مرحلة ماضية من تاريخ الفكر الإنساني ، بل هو سمة متأصلة في هذه الفكر ، وإذا كانت هذه السمة قد أعلنت نفسها زمنياً قبل غيرها ، فكان الدين مصدراً أولياً للثقافة الإنسانية ، فإن كل المؤشرات تدل على أنه مازال حياً ومؤثراً بطريقة لا يمكن تجاهلها ، ولهذا لن نتمكن أبداً من فهم الحاضر الفكري الغني للإنسان ، إذا نحن أبقينا على هذا المصدر الأولي والمعرض الدائم في دائرة الظل ، وتابعنا النظر إليه بمفهوم عصر التنوير الأوروبي ، بوصفه لغزاً أو فوضى فكرية مرتبطة بطفولة الجنس البشري .

ثالثاً_المقومات الأساسية للنظام الديني :

من أهم المقومات الأساسية للنظام الديني:

أ - الاعتقاد بوجود نطاق مقدس يمتاز عن النطاق العلماني في أنه ملاذ للأفراد وموئل الرجاء وموضع التقديس والإكبار ، ويرتكز على وجود مجموعة من الأفكار والقيم والتصورات التي تسمى (عقائد) وهي التي تحدد أيديولوجية الدين وأصوله الفلسفية واللاهوتية والأسطورية .

ب - الاعتقاد بوجود نظام كوني تتخذه الآلهة مسرحاً لنشاطهم وقد نشعبت عن هذه العقيدة فكرة الخضوع لنظام أو قانون إلهي عام وفكرة الغائية .

ج - الاعتقاد بوجود علاقات متبادلة ومجريات متصلة بين النطاقين القدسي والعلماني وينعكس هذا الاعتقاد فيما ترويه الأساطير عن الآلهة وتوزيع اختصاصاتها ، وفقاً للوظائف الاجتماعية ، وفيما نقرأه عن تصورات الشعوب لآلهتها ، وفيما نلمسه في ديناميات الطقوس والشعائر .

د - القيام بطائفة من العبادات والشعائر والأعمال الطقوسية في العالم القدسي من ذلك : طقوس القداس ، والدخول في الجمعية الدينية والخلاص والتطهير .

هـ - الاعتقاد بوجود محرمات وتستمد ظاهرة التحريم سلطتها من قداسة المصدر الديني . وقد ارتبطت هذه المحرمات بقيم المجتمع فلا يجزؤ الفرد على العبث بنطاق التحريم لأن انتهاكه يؤدي بالفرد وربما بالمجموع إلى نتائج لا تحمد عقباها.

(الخشاب ، 1997 ، ص 351 ، 352 بتصرف)

وهكذا فالنظم الدينية مرتبطة بما عداها من النظم ارتباطاً وثيقاً وأنها تساير المجتمع في تطوره فليست جامدة لارتباطها بأشياء قد تجاوز الوجود المادي ، بل هي تعكس مظاهر البيئة الاجتماعية ومقوماتها ومثلها العليا التي تهدف الجماعة إلى تحقيقها ، وهي تسد حاجة أساسية من حاجات المجتمع بدعوة الأفراد إلى الاتجاه نحو تصورات وعقائد روحية واحدة والالتفاف حول محور واحد، والاتحاد في النداءات والدعوات والتأملات والاشتراك في الطقوس مما يدعم وحدة المجتمع ويصون بنيانه ، وينحو به إلى تكامل المقاصد والأهداف .

الفصل الثاني : المكونات الأساسية للدين :

أولاً . المعتقد :

هو أول شكل من أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني ، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد ، هو حاجة سيكولوجية ماسة ، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول ، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها . فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس ، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة على العالم

الخارجي ، وموضعه القدسي هناك، وهنا يتم فرز موضوعات معينة، أو خلق شخصيات وقوى معنوية ، تستقطب الإحساس بالمقدس وتجذب به إلى خارج النفس ، وبذلك تتكون الصيغ الأولية للمعتقدات ، وندلف إلى ذلك الهيكل السامق الذي ندعوه بالدين .

والمعتقد الديني هو "شأن جمعي بالضرورة ، وعقول الجماعة تعمل على صياغته ، كما تعمل الأجيال

المتلاحقة على صقله وتطويره" . (السواح ، 2002 ، ص 47)

والمعتقد شأن جمعي لأكثر من سبب ، فأولاً ، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به ، فأنماط السلوك والأفعال سوف تتضارب حتماً مع ما يبادر به الآخرون . وثانياً أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وقد تأثيره حتى في نفس صاحبه . من هنا نفهم لماذا يسعى مؤسسو الأديان وأصحاب الفلسفات الكبرى إلى التبشير بأفكارهم بين الناس وحثهم على اعتناقها، ذلك أنهم يجدون في هذا السعي ضمانتهم الوحيدة لمعتقداتهم واستمرارها .

يتألف المعتقد عادة من عدد من "الأفكار الواضحة والمباشرة ، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات ، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان . وغالباً ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل ، فضمن هذا الشكل نستطيع البحث عن المعتقدات الأصلية والمباشرة لجماعة من الجماعات"

(نفس المرجع السابق، ص47)

ثانياً . الطقس :

تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية ، قد تصل في شدتها حدّاً يستدعي القيام بسلوك ما ، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتها الاعتيادية ، ولعل الإيقاع الموسيقي والرقص الحر كانا أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجياً إلى طقس مقنن . ويترافق تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيراً عن تجاربهم الفردية الخاصة وبذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة .

يرسم المعتقد "صوراً ذهنية واضحة وقوية التأثير للعوالم المقدسة ، ولكن الأفكار وحدها لا تصنع ديناً بالغاً ما بلغ من وضوحها واتساقها ، بل تشكل في أفضل أحوال اتساقها فلسفة ، رغم عنايتها الكلية بالمسألة الدينية . إننا لا نتحول من الفلسفة إلى الدين ، إلا عندما يدفعنا المعتقد إلى سلوك وإلى فعل منتقل من التأمل إلى الحركة ، ومن التفكير في العوالم المقدسة إلى اتخاذ مواقف عملية منها ، وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات ، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم ، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه" . (جمعة، ص215، بتصرف)

وبشكل عام يمكن القول إن أية صورة ذهنية لا تخرج من عالم الفكر إلى عالم الفعل هي صورة معرضة للتحجر أو التلاشي والزوال .

يمكن القول: إن الطقس ليس فقط نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر من إيمان داخلي، بل هو أيضاً مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري . ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضاً .

فرغم أن الطقوس "يأتي كنتاج لمعتقد معين فيعمل على خدمته ، إلا أن الطقوس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه ، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد، وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم".

(السواح، 2002، ص52)

فالطقس ، رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقاً ، والتي تم القيام بها مراراً وتكراراً . إلا أنه يبدو جديداً كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له . لهذه الأسباب يظهر الطقوس للمراقب بوصفه أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزاً ، "لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاماً من الأفكار ، بل نظاماً من الأفعال والسلوكيات، والمؤمن ليس إنساناً قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة ، بل هو إنسان يسلك ويعمل بتوجيه من هذه الأفكار".

(السواح ، 2002 ، 55 بتصرف)

ثالثاً- الأسطورة :

تتطوي الأسطورة على السمات المميزة التالية :

- أ - من حيث الشكل ، جرت العادة أن يصاغ النص الأسطوري في قالب شعري يساعد على ترتيله وتداوله شفاهة بين الأفراد وعبر الأجيال ، ويزوده بسلطان على العواطف والقلوب .
- ب - وهي قصة تقليدية ، بمعنى أنها تحافظ على ثبات نسبي ، وتتناقلها الأجيال بنصها عبر فترة طويلة من الزمن طالما حافظت على طاقتها الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة .
- ج - ليس للأسطورة زمن، أي أنها لا تقص عن حدث جرى في الماضي وانتهى، بل عن حدث ذي حضور دائم ، فزمانها والحالة هذه زمن مائل أبداً لا يتحول إلى ماضٍ ، إن الإله تموز الذي قتل ثم بعث إلى الحياة ، إنما يفعل ذلك في كل عام ، إذ يقتل في الصيف ويبعث إلى الحياة في الربيع .
- وعندما لا يكون للحدث الأسطوري هذا الطابع الدوري المتكرر الواضح ، فإن مضمون الأسطورة يعبر عن حقيقة أزلية متخللة في حياة البشر لإيصالها تغيير .
- وحتى عندما تشير الأسطورة صراحة إلى حدث مؤطر في الزمن ومحدد في التاريخ ، فإن مراميها البعيدة تكمن خارج الزمن وتتخذ صفة الحضور الدائم ، ونموذج هذا النوع أسطورة الطوفان الرافدية . إن ما يميز الحدث الأسطوري عن غيره هو ذلك الحضور الدائم للحدث أو المرامية الحقيقية .
- د - تتميز موضوعات الأسطورة بالجدية والشمولية ، فهي حول المسائل الكبرى التي ألحت دوماً على عقل الإنسان مثل الخلق والتكوين وأصول الأشياء والموت والعالم الآخر وما إلى ذلك من قضايا صارت وفقاً على الفلسفة فيما بعد .
- هـ - تلعب الآلهة فأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسة في الأسطورة ، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان دوره مكماً لا رئيساً ؟ .

- و - لا يعرف للأسطورة مؤلف معين لأنها ليست نتاج خيال فردي أو حكمة شخص بعينه ، بل إنها ظاهرة جمعية تعبر عن تأملات الجماعة وحكمتها وخلاصة ثقافتها.
- ز - تتمتع الأسطورة بقدسية وسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم ، إن السيطرة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي ، لا يدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث .(السواح، 2002، ص55).

حيث آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة وكان الكفر بمضامينها كفراً بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته ، وفقداناً للتوجه السليم في الحياة .

ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتتشابك مع معتقدات ذلك النظام وطوقسه المؤسسة ، وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة ، إذ انهار النظام الذي تنتمي إليه ، وتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الأدبية الشبيهة بالأسطورة مثل الحكاية الخرافية والقصة البطولية . وقد تتحل بعض عناصرها في الحكاية الشعبية .

اعتماداً على هذا الوصف يمكن تعريف الأسطورة على أنها: "حكاية مقدمة مؤيدة بسلطان ذاتي والسلطان الذاتي للأسطورة هنا لا يأتي من أية عوامل خارجة عنها بل من أسلوب صياغتها وطريقة مخاطبتها للجوانب الانفعالية وغير العقلانية في الإنسان . ومازلنا حتى اليوم ، نحن أهل دولة العقل العالمية هذه ، نشعر بسلطان الأسطورة يغمرنا كلما وقفنا بين يديها دون أن ندري لذلك سبباً".

(نفس المرجع السابق، ص57).

تنشأ الأسطورة إذن عن المعتقد الديني ، وتكون امتداداً طبيعياً له ، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه ، وتثبيته في صيغة تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال ، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية ، ويبدو أن المهمة الأساسية للأسطورة هي تزويد فكرة الألوهة بألوان وظلال حية ، خصوصاً في المعتقدات التي تقوم على تعدد الآلهة ، فالإله الأزلي القابع فيما وراء الزمن الجاري هو إله نظري ذو طبيعة فلسفية ، وهو لا يباشر وجوده الفعلي وصلته بعالم الناس إلا عندما يعلن عن فعاليته الواضحة في الزمن القديم ويقوم أو يشارك في خلق وتكوين العالم . فالأسطورة تقوم على مفهوم زمني لا مكاني .

إضافة إلى العلاقة التي تجمع الأسطورة والمعتقد ، فإن الأسطورة من ناحية أخرى ترتبط بشكل وثيق بالطقس . فالطقس كما قلنا هو جسر بين المتعبد وقوى قدسية معينة، وكلما كانت هذه القوى ذات شخصيات محددة وخصائص وسيرة حياة ترسمها الأساطير ، كلما ازداد الطقس غنى وتعقيداً .

وعلى العكس من ذلك ، "فإن الطقس يميل نحو البساطة كلما مال المعتقد إلى التجريد وافتقر إلى الأساطير . فما تقوم الأسطورة بإغناء الطقس فإن هذا بدوره يعمل على تثبيت الأسطورة في الأذهان والنفوس ، خصوصاً في الطقوس الدورية الكبرى التي تشكل المعادل الدرامي الحركي والمنظور للنص الأسطوري .

(جمعة ، ص221)

إذن، المعتقد والطقس والأسطورة هذه هي المقومات المكونة للدين ، والتي لا نستطيع التعرف على الظاهرة الدينية في تبديلها المجتمعي ، بدون التعرف عليها مجتمعة ومتعاونة . إن الحالة المثالية هي الحالة التي لا يطغى فيها أحد هذه العناصر على العناصر الأخرى . ومعظم الأديان يبدي تفوقاً لأحد هذه العناصر على الأخرى . وإلى جانب هذه المكونات الأساسية هناك مكونات ثانوية لا تلعب دوراً أساسياً في تكوين الدين وإنما تظهر كعوامل مساعدة ، وضمن سياقات تاريخية واجتماعية معينة وهي : الأخلاق والتشريع .

الفصل الثالث : نظريات علاقة الدين بالمجتمع :

هناك نظريات وتصورات اجتماعية وفلسفية تناولت ماهية العلاقة بين الدين والمجتمع ومن أهم هذه النظريات:

أولاً : ابن خلدون :

لم يكن ابن خلدون بعيداً عن الفلسفة بل اهتم بها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجه عقله إلى المباحث الاجتماعية العملية ، منظر إلى العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي

فهو يقول في الفلسفة إن مثل هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل.

وبالتالي فهو يرد على آراء أهل الفلسفة في شتى القضايا والتساؤلات :

فهو يرى " أن الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه". (جمعة، ص250).

فالفلاسفة : يزعمون في إدراك الموجود على هذا النحو من القضاء ،مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال لمقتضى عقله ، ونظره ، وميله إلى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته . وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى. وهذا هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة وتفاصيل ذلك معروفة في كلماتها.

أما بالعودة إلى ابن خلدون فيعد أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول والتقاءهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك " ويخلق ما لا تعلمون " وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه ، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام الخاصة المعرضين عن العقل والنقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء".

(عقيل ، 1997 ، ص200)

في الحقيقة إن اهتمام ابن خلدون بالفلسفة جاء على شكل انتقادات ورد على أصحابها أو ربما اهتمامه بجانب التاريخ والاجتماع قد غطى على اهتمامه بالجوانب الأخرى .

فقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية إلى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة وإلى الظواهر الداخلة في الاجتماع وهي التي تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها.

وبنى ابن خلدون نظريته على كون الإنسان ميالاً للاجتماع بفطرته وهذه هي نظرية حكماء الإغريق والعرب ، ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان حول الجماعة الإنسانية والجماعات الحيوانية فقال إن اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً إليه بالفطرة أما اجتماع الإنسان فالدافع إليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

حاول ابن خلدون استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى حوله أما كثيرة تعيش بغير دين منزل وإن لها ملكاً واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة أهلة ، ورأى أن الأمم التي انتشرت فيها الأديان المنزلة تعد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول.

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الإسلام ، ولكنه عاد فقال إن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جداً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين .

وقال: "إن أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمران والمدنية ونمو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وبلاد العراق وأثبت أنهما مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن " .

(جمعة، 232، 233) .

فالدين ضروري لكل جماعة إنسانية وأفاض في المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التي تشبع بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد . ويظهر أن ابن خلدون كان يرمي إلى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الأندلس وهذا الذي يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون لأن أستاذه وقوته ابن رشد لم يكن في الحقيقة فيلسوفاً وإنما مترجماً وناقلاً لفلسفة أرسطو إلى اللغة العربية وعدها خاتمة الحكمة ورأى "أنه من المحتم عليه وهو حكيم إسلامي أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الإسلامية فقد كان يريد ديناً مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدي إلى الإلحاد والكفر " .

وقد أنتج حب ابن خلدون الاستطراد أنه أخذ يبحث في الروح والتصوف والرؤى الصادقة والوحي الإلهي وكل هذه خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه وكأنه كان يحاول أن يبحث في تأثير الأديان في الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدنية والأمم الوثنية وتأثير العقائد في المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين وضده ثم يبحث في ماضي الإنسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهد بحوادث التاريخ ومستقرباً للوقائع ومقارناً بين اليونان وهي أمة وثنية لم يبعث إليها نبي ولم يظهر فيها سوى حكماء أمثال هيراقليط وأبقراط وسقراط وأفلاطون وأرسطو وبين أية أمة بعث إليها الأنبياء ولم يظهر فيها حكماء دينيون أمثال من ذكرنا ويقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما في الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الإنسانية في عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شيء أسهل من النظر في حال الأمم لعهدته وتأثير التدين في كل منهما وأن مواد مبحث كهذا لم تكن تنقصه لأنه نشأ في بلاد متدنية وساح في اسبانيا وهي تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا وآسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها في قلب القارة التي نشأ فيها وألمّ بأطراف من أخبارها في تاريخه ثم كان يحسن به أن يمعن النظر في الماضي والحاضر ليحاول الاهتداء إلى ما يكنه المستقبل للأمم المتدنية وسواها. "فالعصبية والفضيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لهما من عامل ثالث وهو إما السياسة أو الدين وهذا العامل الثالث هو الذي يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية وعين مورد القوة التي تكتسبها القبيلة بالفتح بمعنى أن القبيلة مهما كانت قوية فإنها في حاجة إلى "مثل أعلى" تقصد إليه وتجعله كعبة آمالها . وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الإسلام ثم انتقل إلى الأمم التي زالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب في شروط الفتح وظروفه وفي الصعوبات التي يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح في المغلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب". (جمعة ، 237) .

وأما القول بأن "الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسه المحمودة من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل من الملكات الجسمانية وألوانها". (عقيل ، 1997 ، ص 202) .

وهكذا يبرز ابن خلدون إلى جانب الإمام الغزالي كمفكرين إسلاميين للتصدي للفلسفة والوقوف في وجه القائلين بها.

ثانياً : كارل ماركس :

حيث يمكن تلخيص الرؤية الماركسية للدين كما يلي :

يهدف ماركس إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية إذ أخذ بما قاله فويرباخ من أن الدين يغاير الإنسان ، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الإنسان تفتحاً كاملاً . ومن رأيه أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض ، والإنسان لا يعرف طبيعته الحقيقية، إنه يبحث عنها من خلال مجرى المنازعات التاريخية. "والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة فإنه يعيش بمعزل عنها لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان أي الانتساب التلقائي إلى العالم والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن إخوانه في الإنسانية، يسعى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. (محمد، 1992، ص229).

ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ الوجود والآنية ، الذات والموضوع ، الإنسان والطبيعية ، الفرد والمجتمع.

وكانه يطمح إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً ، حتى يكف الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء فالدين في رأي ماركس تحقيق خيالي لماهية الإنسان ، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية.

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية ، ولهذا يدعو الفقراء إلى

الاستسلام واليأس من الدنيا ، يقول ماركس : "الدين هو زفرة الخليفة المقهورة وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح ، إنه أفيون الشعب*، فالفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين ، وينتظرون الجزاء في عالم آخر ، ولهذا يقبلون دون تمرد ولا ثورة أشكال الحكم الاستبدادية وبقاء نظام الطبقات ، ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم . وهكذا يغابرون أنفسهم بواسطة الدين ويحال بينهم وبين الفعل ولهذا ينبغي على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له حيث أن إزالة الدين ، بوصفه السعادة الوهمية للشعب ، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام". (بدوي، 1984، ص420، 419)

وكما انتقد ماركس الدين ، انتقد الفلاسفة : إذا أخذ عليهم افتقارهم إلى الواقعية إنهم يسعون إلى تفسير العالم بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره وهم يحثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق لكن المهم هو تغيير العالم .

كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة وكذلك على الأديان اعتقادها في كائنات مجردة وفي المطلق ، وفي حياة فوق حسية ، وينبغي عليهم أنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكما له على أي شكل من المجرّدات مثل الألوهية أو الإيديولوجيا ، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة . ولهذا يقول : "إن في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان إن الإنسان بواسطة العمل الخلاق ، يصل إلى

شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة وبينه وبين سائر الناس ، وبهذا يتغلب على الجزع الناشئ من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية وبين العالم والناس من ناحية أخرى .

بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد ومع العالم والناس بدلاً من أن يكتفي بأن يحلم بهذا الاتحاد . ولكن يرى ماركس أن العامل في المجتمع الرأسمالي خالٍ من كل اهتمام إنساني وإنما يعتبر الإنسان آلة (ماكينة) لإنتاج الأرباح ، وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين أي علاقات نزاع وصراع ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الشراء ، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية وتتقني بينهم المساواة . (محمد، 1992، ص221).

ويزعم ماركس أن الريح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب هي من ثمار المجتمع الرأسمالي وليست في طبع الإنسان . وحين يتحدث عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل أي الإنسان الذي يعمل بوصفه فرداً وكأنه اجتماعياً في آن معاً ، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته البدوية والعقلية والاجتماعية والروحية وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من " تقسيم العمل " فهو يصيب الإنسان بالضمور والهزال ، ويحكم على الإنسان الاقتصاد على نشاط واحد ، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وأشكال مختلفة . ويعتقد ماركس أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لابد أنه عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كانت تسوده المساواة ويخلو من الطبقات . وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث " تقسيم العمل " .

" والماركسية نوع من المسيحية : أي القول بمخلص فادٍ للبشر من الخطيئة الأولى لكنها مسيحية مادية فكلماً انتظر اليهود مخلصاً مسيحياً كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب وكما أنه لكل (مسيحية) مسيح مخلص يحرر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة ، كذلك تقوم الماركسية بمخلص هو البروليتاريا. وفي هذا يقول ألبير كامو : "إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفر عن الخطيئة الجماعية للمغيرة". لكن هذا المخلص لم يعد كما في المسيحية . إنها صار إنساناً بل طبقة بأكملها، ستتخذ بالثورات الإنسانية المتغيرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تتحل فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات". (بدوي، 1984، 422)

ثالثاً : ماكس فيبر :

إن نقطة الانطلاق في دراسات فيبر عن علم الاجتماع الديني هي اعتقاده بأن فهم أي اتجاه يحتاج من الباحث إدراك تصور الفاعل للوجود بأكمله ، إذ في ضوء هذا الاعتقاد يتساءل فيبر إلى أي مدى تؤثر التصورات الدينية عن العلم والوجود في السلوك الاقتصادي لكافة المجتمعات. إذ يُعتقد أن فيبر سعى لتأكيد قضيتين هما :

أ - أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في سياق تصورهم العام للوجود . وتعد المعتقدات الدينية وتفسيرها إحدى هذه التصورات للعالم التي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي.

ب - إن التصورات الدينية هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي ومن ثم فهي تعد من بين أسباب تغير هذا السلوك .

على أن فيبر لم يعالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية بل اكتفى بدراسة أخلاقيات الدين أي ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية . "وهكذا يأخذ فيبر بالأخلاقيات الاقتصادية بوصفها نتاجاً دينياً ولكي يحدد فيبر نطاق دراسته تناول الأخلاقيات الاقتصادية لستة ديانات عالمية هي : الكونفوشية والهندوكية والبوذية ، اليهودية ،

المسيحية والإسلام ، ثم درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية في كل منها ، وآثارها على التنظيم الاقتصادي والحياة للشعوب التي تنتمي إليها هذه الديانات محاولاً ربط الدين بالاقتصاد".

(محمد ، 1992 ، ص 236)

أي ليس من واجب علم الاجتماع دراسة ماهية الظاهرة الدينية وإنما السلوك الذي تنتجه هذه الظاهرة ومن جراء أنها تعتمد على بعض التجارب الخاصة ، وعلى تصورات وغايات محددة ، وإذن ، فالسلوك ذو المعنى الذي يسلكه الإنسان الديني، هو الذي يفهم فيبر. من أجل هذا السبب، "فالمسألة لا تتعلق بالنظر في القيمة الخاصة بالعقائد أو بضروب اللاهوت المتنافسة أو بفلسفات الدين ولا تتعلق أيضاً بمشروعية الإيمان بعالم علوي، وإنما هو يتعلق بدراسة السلوك الديني، من حيث هو فعالية إنسانية في هذا العالم الأرضي، تتوجه توجهاً ذا معنى، وفقاً لغايات محددة، والمسألة لا تتعلق إطلاقاً بتبني الموقف الوصفي، الذي يقوم على أساس إنكار الدين أو احتقاره عموماً، ولكنها تتعلق بفهم تأثير السلوك الديني على الفعاليات الأخرى ، من أخلاقه أو اقتصادية أو سياسية أو فنية وإدراك ضروب الصراع التي يمكن أن تنشأ عن تنافر القيم التي يدعي كل منها أنه يخدم السلوك".

(فروند ، 1996 ، ص 165)

إن العنصر المهم في نظر علم الاجتماع الديني، هو "الفعالية الدينية، أو سلوك الإنسان تجاه القوى العلوية ، وبما أن هذه القوى تقلت من ملاحظات الحياة اليومية، فقد أوجد الإنسان رمزية تقيم التماس بينه وبينها ، وتمكنه من أن يتصورها ويفهم عملها ، والحقيقة أننا إذا سلمنا بوجود قوى خفية وراء الأمور الواقعية قوى لا تكشف مباشرة عن ذاتها ، كان لابد من البحث عن رسائل قادرة على أن تخلع معنى عليها ، هذه الوسائل هي الرموز ونظراً لأن الألوهية لا تتجلى مباشرة وأن الواقع لا يسعنا في معرفتها ، فقد أصبحت الرموز الوسائل الوحيدة للاحتكاك بها".

(نفس المرجع السابق ، ص 176)

كرس فيبر جهده لفحص العلاقة بين روح الرأسمالية والأخلاقيات البروتستانتية فهو يعتقد بأن الرأسمالية تتطلب وجود أفراد يتميزون بسلوك خاص وظروف اجتماعية بالذات ، فالتنظيم الرأسمالي لا يتحقق في مجتمع يتسم أفراداه بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية ، ويتميزون بقدم الكفاءة وإلى جانب هذه السمات السيكلوجية لابد من توافر هذه الظروف : رأس مال عقلي وإدارة للعمل ، وامتلاك كل وسائل الإنتاج ، وتوفير وسيلة قليلة للإنتاج ، وشيوع قانون عقلي وازدياد العمل الحر وتسويق لمنتجات العمل.

ويرى فيبر أن الرأسمالية الحديثة نشأت من خلال "العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية فروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية ، ولقد وجدت الأخلاقيات الاقتصادية في نطاق الديانة البروتستانتية ، فروح الرأسمالية ظهرت قبل أن تظهر الرأسمالية ذاتها . فروح الرأسمالية كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية ، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة ، وذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة ، كما أنها تقدر العمل بل وتعد أن تأدية العمل بأمانة وحماس واجب مقدس والعقيدة البروتستانتية فوق كل ذلك تعد جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً.

(محمد، 1992، 239، 240)

وكذلك سعى فيبر لتأييد استنتاجه من خلال تحليل تاريخ بعض الدول البروتستانتية فمنذ عصر الإصلاح كانت الدول الرائدة اقتصادياً هي تلك التي تسودها القضية البروتستانتية مثل هولندا ، وانجلترا ، وأمريكا ، بينما ظلت الدول

الكاثوليكية أو غير البروتستانتية متخلفة نسبياً ، ولقد فسر فيبر ذلك بأن روح العقيدة البروتستانتية في تلك الدول كانت تدعياً وتثبيتاً لأشكال النشاط التي تعد ضرورة لإقامة وإدارة المشروعات الرأسمالية الحديثة .

يرى فيبر كذلك أنه " يجب على الفرد ألا يبدد وقته ، لأن العمل يسهم في تمجيد الله ، كما يجب عليه من ناحية أخرى ألا يأخذ من كسبه إلا ما هو ضروري إطلاقاً ، للإعالة الشخصية ، وللحياة القنوعة التي تحترم القانون الإلهي ، وعلى هذا النحو فالإنتاجية الأكبر في العمل ، ورفض الرفاه ، أدبا إلى نشوء أسلوب للحياة ، أثر تأثيراً مباشراً على روح الرأسمالية يخلقهما جواً مناسباً لنموها . فلكي نحفظ للعمل طابعه بأنه تجل لمجد الله ، كان لابد من استخدام الريح لغايات ضرورية ونافعة ، أي أن نجعله يعود إلى العمل ، في صورة استثمار ، وعلى هذا النحو فإننا لسنا أمام سبب الرأسمالية ، وإنما أمام أحد العناصر الرئيسة لروح الرأسمالية الحديثة القائمة على أساس سلوك وتنظيم عقليين للأعمال . (فروند ، 1996 ، ص 195 ، بتصرف)

وهكذا يؤكد فيبر بقوة أن تغييراً في العقلية قد سبق ظهور الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج ، وهو تغير يحصر في "إحلال السعي الحر من أجل الربح النقدي والمشروع والتوفير والعمل الشاق المنظم محل القيم الإقطاعية التقليدية للحياة في الريف، والتنظيم المعتاد القائم على وجود طوائف تضم أصحاب الحرف في المدن وهكذا تكون الرأسمالية قد ظهرت في ظل " علم أخلاق اقتصادي " جديد سيطر على الناس وغير طريقتهم في الحياة ويرجع ذلك لأن كل عنصر تاريخي روحه الخاصة به التي تنحصر في مجموعة الاتجاهات السيكولوجية البشرية التي تضي على كل عصر طابعه الخاص، ومن هنا فمفتاح فهم التطور الاقتصادي ليس أسلوب الإنتاج ، أي ليس القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج ، ولكنه الاتجاهات السيكولوجية التي تشكل روح عصر تاريخي " . (محمد ، 1992 ، ص 241)

ويستألف فيبر عن موقف الطبقات الاجتماعية المختلفة من الظاهرة الدينية: "الفلاح يبدو أكثر حساسية من غيره تجاه الأشكال العلوية ذات النمط السحري ، لأنه على تماس ومباشر ودائم مع الطبيعة، ومع ذلك فالفكرة التي ترى أن الفلاح هو نموذج الإنسان الورع والمحبوب من الله ، هي فكرة حديثة تماماً فهو لم يتمتع بهذا الامتياز إلا في هذا الدين أو ذاك من أديان الماضي ، فالدين كان على العموم مبدئياً في جوهره أما الطبقة العسكرية فمعادية للدين مبدئياً ، والمفاهيم التي هي من نوع مفاهيم الخطيئة والخلاص والتواضع هي بالأحرى مفاهيم غريبة عنها . كذلك فالطبقة البيروقراطية هي على العموم أيضاً، "طبقة لا تكثر بالظاهرة الدينية فعقلانيته تدعوها إلى ذلك. وموقف التجار ينطوي على تناقضات أكثر فكلما أصبحت طبقة أشرف التجار أو الصناعيين أعز قوة، كان لابد أيضاً أن تكون هناك نزعة أقوى إلى الانصراف عن المسائل التي يطرحها العالم العلوي " .

(فروند، 1996، ص 188)

كذلك فالبرجوازية الصغيرة وطبقة الحرفيين قد اتجهتا عموماً نحو المسائل الدينية، إذ من بين هذه الأوساط خرجت النزعات الدينية والتيارات الأكثر تنوعاً "وأما الطبقات الدنيا من العبيد والعمال فلم تنتج قط حتى وقتنا الحاضر تديناً خاصاً ربما لأن شروط الحياة كانت تقوم عائناً في وجه تكوينها كجماعات، فالبروليتاريا الحديثة تتميز بعدم اكتراث يكاد يكون كلياً بالظاهرة الدينية فالدين غالباً ما كان يسعى إلى خلع المشروعية على وضع الطبقات العليا ، لذلك كانت الطبقات الدنيا ترى في أديان الخلاص إمكاناً لتحررها .

أما طبقة المثقفين، إنه ما من شك في أن مصير الأديان قد تأثر بقوة بضروب النمو المختلفة للمثقفين عبر القرون، فبقدر ما كانت طبقة المثقفين مكونة في غالبيتها من الكهنة والرهبان الذين لم يكونوا منصبيين على اللاهوت والأخلاق فقط ، بل على الميتافيزيقيا والعلم أيضاً ، كانت هناك علاقات وثيقة بين العقل والدين وكان طبيعياً أن تتخذ

العلاقات اتجاهات أكثر تنوعاً ، بحصول هذه الطبقة على استقلال أكبر وانطباعها بالعلمانية". (نفس المرجع السابق، ص190 ، بتصرف)

رابعاً : اميل دوركهيم :

يؤكد دوركهيم في كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) على إثبات القضية التي مؤداها أن الآلهة عبارة عن تجسيد للمجتمع ويقول : "إن الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الأولى نوعاً من التعاون الفعال ذي الآثار الإيجابية ، بل إن الأفكار والمشاعر الجماعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة أو يتم تواصلها إلا من خلال حركات ظاهرة يؤديها الأفراد وهي حركات تمثل تلك الأفكار والمشاعر وتعبر عنها ، وكما أن المجتمع لا يتحقق إلا في الأفراد ومن خلالهم ، فإن الآلهة لا تتصف بالواقعية إلا بقدر وجودها في الضمير الإنساني ، ونحن الذين نفسح لها مكاناً في ضمائرنا ، بما نضيفه عليها من خصائص وسمات . وبذلك يوجد نوع من الاعتقاد المتبادل أو قل التبعية المتبادلة بين الآلهة وبين المؤمنين بها ، فالمجتمع الذي يعد الآلهة تعبيراً رمزياً عنه ، لا يستطيع أن يستغني عن الأفراد تماماً كما لا يستطيع أولئك الأفراد أن يستغنوا عن المجتمع". (الخريجي، 1990، ص96)

يرى دوركهيم أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات، من أكثرها بدائية إلى أكثرها تطوراً وتقييداً ولكي نستطيع صياغة هذا التعريف ، ينبغي لنا أن نبحث عما هو مشترك بين الديانات المعروفة جميعاً ، ونسقط من حسابنا تلك الأفكار والمعتقدات التي يختص بها دين دون آخر .

يجد دوركهيم " أن كل المعتقدات الدينية، بسيطها ومركبها، تتضوي على خصيصة عامة مشتركة، فهي تفترض تقسيماً لكل الأشياء المنظور منها والغيبى، يضعها في زمريتين، زمرة المقدس وزمرة الدنيوي، وهو يرى أن هذا التقسيم إلى عالمين، يحتوي الواحد منها على كل ما هو مقدس والآخر على كل ما هو دنيوي، هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني، وأن كل التمثيلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها أو بالأشياء الدنيوية، إضافة إلى هذه السمة الأساسية للدين يؤكد دوركهيم على الطابع المجتمعي للدين، فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس، يقتصر عليها ويميزها عن غيرها من الجماعات، والأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة يشعرون بالصلة بعضهم مع بعض وبالترابط داخل وحدة اجتماعية خاصة بهم ". (السواح، 2002، ص26)

انطلاقاً من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم ، ويطلق دوركهيم على مثل هذه الجماعة المتحدة بالمعتقد اسم الكنيسة ، وبناءً على ذلك يعرف دوركهيم الدين بأنه " هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم ، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة".

(نفس المرجع السابق ، ص27)

وهكذا لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى ممارسة وإحياء المشاعر والأفكار الجماعية التي تخلق وحدته وتصنع شخصيته "وهي ممارسة تتم على فترات منتظمة ولا يمكن أن يتحقق هذا الدعم الأخلاقي إلا من خلال الجماعات الدينية بأنواعها من اجتماعات وجمعيات وجماعات ، ففي هذه الجماعات يقترب الأفراد بعضهم من بعض ويجددون مشاعرهم المشتركة ويبثون فيها حياة جديدة ، ولا يمكن أن تختلف هذه الشعائر والماراسيم بطبيعتها عن الشعائر الدينية الفعلية وهناك بالفعل رابطة وثيقة دائماً بين المراسيم الدينية وبين الاحتفال الاجتماعي".

(الخريجي، 1990، ص100)

وهكذا يتمتع الدين بأهمية غير مباشرة إلى حد ما فليست وظيفته الفعلية أن يحفزها إلى التفكير أو أن يثري معلوماتنا ، أو أن يضيف إلى تصوراتنا التي اكتسبناها عن طريق العلم تصورات أخرى ذات مصدر مختلف وطبيعة مختلفة ، وإنما وظيفة الدين أن يحفزنا إلى الفعل ، وأن يعيننا على الحياة ، فالمؤمن القريب من ربه ليس فقط عبارة عن إنسان يرى حقائق جديدة لا يراها غير المؤمن ، وإنما هو كذلك إنسان يستطيع أن يفعل أكثر مما يستطيع غير المؤمن . يعتقد دركهيم أنه من الممكن قيام دين دنيوي وضعي ولكن بحيث لا يقوم كإحياء مصطنع لذكرات تاريخية قديمة فالديانة الحية يمكن أن تنبثق عن الحياة نفسها وليس عن ماضي ميت ، وهكذا نجد أنه ليس هناك فارق جوهري بين مجموعة من المسيحيين الذين يحتفلون ببعض الأحداث المهمة في حياة المسيح أو جماعة من اليهود الذين يحتفلون بذكرى خروجهم من مصر أو بنزول الوصايا العشر .

" إن المجتمع هو الذي تطور القوى الأخلاقية، ويوقظ في الإنسان الإحساس بالأمن والطمأنينة والعون والمساعدة التي تزيد من تمسك المؤمن بدينه ، ويمكنه مكن أن يسمو على نفسه، ويخلق من جديد وبذلك تنفجر الطاقات والقرارات التي تشيد الحضارة، تلك الحضارة التي هي وليدة المجتمع، هذا فضلاً عن أن المجتمع لا يمكن أن يفرض على أعضائه نفوذه، إلا من خلال الفعل والسلوك، ذلك الفعل الذي لا يتحقق في المجتمع، إلا إذا كان أفراد المجتمع متضامنين متكاتفين معاً ويمارسون هذا السلوك بشكل عام، وهذا الفعل الاجتماعي الذي يتميز بالعمومية، يجعل المجتمع واعياً بذاته، مدركاً لوضعه" . (نفس المرجع السابق، 108، 109)

وهكذا يتبدى لنا أن الفعل الذي يسيطر على الحياة الدينية للفرد في المجتمع ، إنما يتشكل وينبثق عن هذا المجتمع الذي يمثل المصدر الرئيسي للأفعال والسلوكيات الدينية التي يتعلمها ويتدرب عليها الفرد .

خلاصة القول ، إن كل النظم الاجتماعية تقريباً ، قد نشأت في أحضان الدين ، وأن المظاهر الأساسية للحياة الاجتماعية ، ما هي إلا تنويعات وأشكال متعددة لمظاهر الحياة الدينية المختلفة ، وأن الحياة الدينية شكل بارز ، وتعبير قوي عن الحياة الجمعية ، وإذا كان الدين قد وهب الحياة لكل ما هو حيوي وأساسي في المجتمع ، فإننا نرى أن المجتمع هو الذي ينقل إلى أفراد التجربة الدينية ويغذيهم بها .

أخيراً ، فليس المجتمع المثالي من المجتمع الواقعي بعيد ، وإنما هو جزء منه ، وعندما نتناول أحدهما فلا بد أن نتناوله في ضوء علاقته بالآخر ، حيث أنهما يمثلان قطبين لمقياس واحد تتدرج على المسافة بينهما كافة الدرجات ، كما أن المجتمع ليس حصيلة عدد أفراد ، والأرض التي يعيشون عليها ، والأدوات التي يستخدمونها ، والحركات التي يقومون بها ، وإنما المجتمع بالإضافة إلى ذلك هو فكرة أو مثال تتكون من ذات المجتمع نفسه . " وتأسيساً على ذلك فإن المثل الجمعي الذي يعبر عن الدين ، ليس راجعاً إلى قوى فطرية إلى الفرد ، وإنما هو بالأحرى راجع إلى قدرة الحياة الجمعية التي تلقى فيها الفرد المبادئ التي تمكنه من إضفاء الطابع المثالي على الأشياء ، أي كيف يلون الشيء بلون مثالي ، ولا شك أن هذه الصفة قد اكتسبناها من المجتمع ، وذلك من خلال تمثّل وتسرب الأفكار والمثل التي يحددها المجتمع " . (الخريجي ، 1990 ، ص 115)

الخاتمة :

وهكذا يعد البحث في النظام الديني مهم جداً لما لهذا النظام من وظائف في حياة الفرد والمجموع فليس ثمة عاطفة إنسانية أبعد غوراً وأرسب تأثيراً في مشاعر الفرد والمجتمع من العاطفة الدينية فالحياة الدينية تتحرك بين العادي

والخارق ، وهذا لأن الناس ليسوا فقط كائنات منطقية أو حتى نفسية وإنما هم كائنات تاريخية على الخصوص، والسلوك العقلي الذي يتقبل نتائج هذه الافتراضات المسبقة كلها، يؤلف الاستثناء أكثر مما يؤلف القاعدة. وهذا البحث ما هو إلا طريقة لمقاربة الظاهرة الدينية من وجهة نظر علم الاجتماع . لذا حاول كثير من الفلاسفة والمفكرين تفسير الدين وذهبوا في هذا الصدد مذاهب شتى تقوم على الاستبطان والإحساس الفردي والتأمل الفلسفي المجرد وتصور فكرة الألوهية ، وحصر التعريف على الديانات السماوية المنزلة فحسب وهي كما ذكرنا في بداية بحثنا ، لم تحلل الدين تحليلاً موضوعياً وتربطه بطبيعة الحياة الاجتماعية التي فيها ينمو ويزدهر ويؤدي وظيفته بل نظرت هذه التفسيرات إلى الدين نظرتها إلى حقيقة مجردة خارقة تجاوز نطاق الممكنات إلى عالم لا معلوم ولا سبيل إلى معرفته .

وقد تناولنا في بحثنا رؤية نظريات أربع حول الظاهرة الدينية فإذا كان ابن خلدون يتقاطع مع دوركهيم على محور أن الدين هو ظاهرة عالمية وأنه موجود في كل المجتمعات وله وظيفة ضرورية فيها فهو يساعد على تحقيق وحدة الجماعة وبالتالي يقود إلى التضامن العضوي أو التكامل الاجتماعي وأن الشعائر الدينية عندما تمارس بانتظام من قبل أفراد المجتمع فإن هذا يقوي المجتمع ويزيد تماسكه، فإن ماكس فيبر وماركس بيدوان على طرفي نقيض فإذا يقول ماركس بأهمية العامل الاقتصادي ودور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في خلق الرأسمالية الحديثة، ينسب فيبر هوية الرأسمالية الجديدة إلى الأخلاق البروتستانتية العقلانية .

مهما يكن من أمر من فإن تفسير أي ظاهرة بالعامل الوحيد هو أمر منقوص وإذا كانت آراء أي مفكر هي انعكاس للوقائع في بيئته فعليه أن يأخذ بعين الاعتبار طبيعة العلم التراكمية التي تقضي باستمرار إلى معرفة جديدة ورؤى مستمرة . وهذا عائد إلى طبيعة الحياة الاجتماعية المتغيرة التي تسفر دائماً عما هو جديد .

مصادر ومراجع البحث

1. الخريجي ، عبدالله، علم الاجتماع الديني، ط2، جدة، 1990
2. الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الأنجلوأمريكية، القاهرة، 1997
3. السواح، فراس، دين الإنسان (بحث في ماهية ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين، ط4، دمشق، 2002
4. بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط1، د ت ن
5. جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، ط1، د ت ن
6. حداد، مهنا، مدخل إلى العلوم الاجتماعية، دار مجدلاوي، 1992
7. عقيل السيد محمد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار الحديث، ط2، القاهرة، 1997
8. فروند، جوليان، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة :تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ط1، دمشق، 1996
9. محمد، محمد علي، المفكرون الاجتماعيون ، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1992.
1. <https://en.wikipedia.org/wiki/religion1>.
2. James & peter, mandaville, (2010). globalization culture,
3. vol2: globalizing religions .london: sage publications. paul,