مناهج البحث وطرق تدريس العلوم الإسلامية
في ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة

المبروك الشيباني المنصوري

ملخَّص:

تناقش هذه الورقة العلمية أهميَّة العلوم الإنسانية، ومناهجها الحديثة في تطوير مناهج البحث وطرق تدريس العلوم الإسلامية المعاصرة. وتؤصِّل الورقة العلومَ الشرعية ضمن الإطار المرجعي للرؤية الإسلامية للكون والوجود والمصير، وتبيِّن مدى اختلافها عن الرُّؤية الغربيَّة ذات الخلفيَّة الفلسفيَّة الوضعيَّة والماديَّة التي تستند إليها العلوم الإنسانيَّة مستأنسة في ذلك بتعامل القدامى مع "علوم الأوائل"، من خلال استقراء نموذجين فكريَّين رائدين في هذا المجال هما ابن رشد الحفيد وأبو يعقوب الوارجلاني. ثمَّ تركِّز الورقة على علمين أساسيَّين هما: علم النفس الديني وعلم الاجتماع الدِّيني. وتعتمد الورقة على المنهج التحليلي النقدي في دراسة هذه العلوم وصلتها بمناهج البحث وطرق تدريس العلوم الإسلامية. وتهدف إلى تبيُّن مناهج المعاصرين في التعامل مع العلوم الإنسانيَّة في الفكر الإسلامي، مركِّزة على محاولات السعي إلى تأصيل هذه العلوم الإنسانيَّة بمضمون معرفيٍّ نابع من الحضارة الإسلاميَّة، مع بيان سبل الاستفادة المباشرة من هذين العلمين في تطوير العلوم الشَّرعيَّة من جهة الرؤى والمناهج التدريسية، والقضايا والمفاهيم البحثية، وتبيُّن الحدود التي يجب أن تؤطِّر توظيف هذه العلوم سواء في مناهج البحث وطرق تدريس العلوم الإسلامية، أو في دراسة الفكر الإسلامي بصفة عامة.

الكلمات المفتاحية: طرق التدريس، مناهج البحث، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني.

Abstract

This paper discusses the importance of modern humanities and their approaches in developing teaching and research methodologies in contemporary Islamic sciences. It draws Islamic sciences within its own referential vision of the cosmos, existence and destiny, and highlights their difference from the Western vision regarding its philosophical background and Greco- Roman origin. With reference to the early thoughts of Ibn Rushd and al- Warjilani in their study of the so- called 'early sciences', the paper claims that psychology of religion and sociology of religion could foster contemporaneous teaching and research methodologies of Islamic sciences. Following a critical analysis of current trends of above cited sciences, the paper seeks to rooting these human sciences in modern Islamic scholarly approaches, and shows ways to benefit from them in modernizing Islamic curriculum and rises awareness of their limits.

Keywords: Teaching Approaches, Research Methodologies, Psychology of Religion, Sociology of Religion

مقدمة

يُعتبر تطوير المناهج من أوكد المبادئ لتطوير المعارف والعلوم، فلا يمكن لأي علم أن يتقدم وهو يعالج قضايا مستجدة بمناهج قديمة، وتُعتبر العلوم الإنسانية المعاصرة بمناهجها ومفاهيمها سبيلا من سبل معالجة الظواهر المعقدة في العالم المعاصر. نشأ علما النفس والاجتماع كعلمين عامَّين، ثم تفرَّعا وتخصَّصا في ما له صلة بمجالهما، فتشكل علم الاجتماع التاريخي، والأدبي، والسياسي، والديني، وكان هذا حال علم النفس. ويطرح توظيف العلوم الإنسانية بصفة عامة، وعلمي النفس والاجتماع بصفة خاصة معضلة متَّصلة بالمدى الذي يمكن معه استثمار هذين العلمين في تحليل الفكر الإسلامي ونصوصه الشرعية والعقدية. وكيف السبيل إلى تحليل الأبعاد النفسية والاجتماعية في القضايا الفقهية العبادية والمعاملاتية، ودراسة السياسة الشرعية وفقه القضاء والفقه الجنائي وأحكام الأسرة وغيرها من القضايا الإسلامية برؤية منهجية معاصرة، وإن جاز ذلك، فبأيَّة رؤية؟ وبأيِّ منهج؟ هل يكفي "استزراع" هذه العلوم في الفكر الإسلامي بشكل مباشر وتوظيف آراء سيقموند فرويد وكارل يونق وإيميل دوركهايم وماكس فيبر؟ أم إن الأمر يحتاج إلى تكييف نظرًا إلى طبيعة المنهج الدارس وخصوصية الفكر المدروس؟

خطة البحث

اعتبارا للإشكاليات المدروسة؛ تم تقسيم البحث إلى العناصر الآتي ذكرها:

المبحث الأوَّل: الخلق والوجود والمصير بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية.

المطلب الأوَّل: تأصيل النظر.

المطلب الثاني: المسلمون القدامى وتأصيل "علوم الأوائل": الفلسفة والمنطق.

المطلب الثالث: معضلة العلوم الإنسانيّة في الفكر الإسلامي المعاصر: جدل المنهج والمضمون.

المبحث الثاني: علم النّفس الدّيني: إشكالاته المنهجيّة وآفاقه البحثيّة.

المطلب الأول: تأصيل النظر.

المطلب الثاني: الاتّجاهات العربية في علم النفس الديني: قراءة تحليلية نقديّة.

المطلب الثالث: آفاق علم النفس الديني في السّياق العربي- الإسلامي المعاصر.

المبحث الثالث: علم الاجتماع الدّيني: إشكالاته المنهجيّة والمعرفيّة وسبل تأصيله.

المطلب الأول: تأصيل النظر.

المطلب الثاني: الاتّجاهات العربيّة في علم الاجتماع الديني وإشكاليّات التأصيل.

المطلب الثالث: آفاق علم الاجتماع الديني في الفكر الإسلامي المعاصر.

الخاتمة والاستنتاجات والتوصيات:

إشكاليّة البحث

تؤطّر هذا البحثَ إشكاليّتان مركزيّتان، أمّا الأولى فمتعلّقة بالإطار المرجعي: الفلسفي والفكر المؤطّر للعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، ومدى انسجامها مع الرؤية الإسلامية للكون والوجود والمصير ومن ثَمّ مدى إمكانيّة الاستفادة منها في تطوير العلوم الشرعية الإسلامية، سواء من جهة مناهج البحث أو من جهة طرق التدريس.

وأمّا الثانية فمتّصلة باستكناه محاولات المسلمين المعاصرين في توظيف هذه العلوم الإنسانية المعاصرة، وذلك عبر استقراء آفاقها المنهجية والمعرفيّة وحدودها الفكرية والفلسفيّة، والنظر في كيفيّات هذا التوظيف بمنهج تحليلي نقديّ.

أسئلة البحث

سيسعى البحث إلى الإجابة عن مجموعة من الإشكاليات منها:

– ما الأسس الفكرية والفلسفية للمناهج الإنسانية الحديثة؟ وكيف تعامل معها المسلمون المعاصرون؟ وما صلة النظر إليها بمبحث "علوم الأوائل" عند القدامى؟

– ما التأصيلات النظرية لمنهجيْ علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني؟ وكيف سعى الباحثون المسلمون إلى تأصيلهما في الدرس الفكري المعاصر؟

– ما الآفاق التي يطرحها توظيف هذه العلوم في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما التخوم التي يجب أن تؤطّر هذا التوظيف منهجيا ومعرفيا؟

أهداف البحث:

يرمي هذا البحث إلى:

– بيان أهمية العلوم الإنسانية المعاصرة في تطوير الفكر الإسلامي من جهة مناهج البحث وطرق التدريس والإشكاليّات المعالجة.

– الوعي بالخلفيات الفكرية والفلسفية التي تؤطر هذه العلوم حين منشئها في محضنها الغربي ذي الجذور الإغريقية– الرومانية.

– تدقيق مدى استيعاب بعض المعاصرين لتلك الخلفيات، ومدى سعيهم إلى تأصيل هذه العلوم بما يستجيب للرؤية الإسلامية للكون.

أهمية البحث:

تكمن أهميّة البحث في السعي إلى فتح آفاق تطويرية في الفكر الإسلامي المعاصر تدريسا وبحثا، وذلك من خلال بسط النظر في علمين من أهمّ العلوم الإنسانية المعاصرة وهما علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني. تضاف إلى ذلك النظرة النقديّة لكثير من المحاولات التي سعت إلى توظيف هذين العلمين، إما توظيفا محاكاتيا عبر "استزراعها" مادّة خاما دون النظر في خلفيّاتهما الفكرية والفلسفية، وإما توظيفا توليفيّا عبر محاولة "أسلمتهما"، واستقراء كلتا التجربتين يبيّن الحدود والآفاق التي على ضوئها يمكن إعادة النظر في كثير من المنتجات الفكرية في الفكر المعاصر اليوم.

أسباب اختيار البحث:

لعلّ أولى الأسباب وأهمها أن كثيرا من أقسام "العلوم الإسلامية"، و"مناهج التدريس وطرقه" في الجامعات العربية تعتمد جانبا من هذين العلمين تدريسا وبحثا، ولكنها لا تكاد تشير إلى الأصول المعرفية لهذين العلمين، حتى إن أغلب النماذج المعتمد عليها لا تكاد تخرج عمّا قاله سيقموند فرويد في كتابه "موسى والتوحيد" مثلا، رغم أن الكتاب استقراء للفكر الديني التوراتي بمنهج علم النفس. زِد على ذلك أن كثيرا من أبحاث العلماء المؤسسين لهذين العلمين كثيرا ما تُستقطع من سياقاتها المنهجية والمعرفيّة للاستدلال بها تدريسا وبحثا؛ فإذا عدنا إلى تلك السياقات نجدها إما نابعة من رؤية تطوّريّة أو ماديّة أو وضعيّة؛ مما يجعلها تتناقض

جذريا مع الرؤية الإسلامية للكون، رغم أنها تُوَظَّفُ في تحليل نص شرعي تدريسا أو بحثا. ويولي هذا البحث أهمية إلى إرساء وعي نقديّ معاصر عند طالب العلم الشرعي مدرِّسا أو مدرَّسا؛ ولذلك سلك البحث منهجا تحليليا نقديا لتحقيق هذا الهدف.

الدراسات السابقة:

لا نكاد نعثر على بحث سلك هذا المسلك المنهجيّ بهذه الرؤية، وإن كانت الدراسات في شكل أبحاث أو كتب عامة حول أحد هذين العلمين متوفرة. وسيتم تحليل هذه الدراسات السابقة التي تتقاطع مع هذا البحث في أبوابها؛ لأن البحث قائم أساسا على الاستقراء المعرفي للمنتج التخصّصي في هذين العلمين حصرا. وقد سلك في ذلك منهجا تحليليا نقديا.

منهج البحث:

سلك البحث منهجا تحليليا نقديا في كلّ مفاصله وتقاطعاته، واعتمد على الاستقراء أساسا لتفكيك مكوّنات المحاولات المعاصرة في توظيف هذين العلمين في الدراسة الشرعية، وكان لهذا المنهج دوره في استنباط الحدود والآفاق، وفي إثارة الإشكاليّات الفرعية، واستنباط الأفكار وصياغة استنتاجات لها.

حدود البحث:

يهتم هذا البحث بعلمي النفس الديني والاجتماع الديني، ويرتكز على استقراء تجارب الباحثين العرب فقط في هذا المجال، مع الإشارة إلى أن هناك محاولات رائدة في توظيف هذين العلمين في جامعات غير عربية، وفي أبحاث صيغت بالفرنسية أو الإنجليزية، سيتم الاعتماد عليها في توسيع أفق البحث مستقبلا.

أدوات البحث:

جُمعت الأبحاث المرتبطة بالإشكالية المركزيّة وتمّ استقراؤها وتحليلها ونقدها ثم الاستنتاج منها، وذلك عبر مقارنتها بمثيلاتها للنظر في التطور التاريخي في هذا المبحث، وبكيفيّة توظيفها، وبما أنّ المبحث متعمّق ومتشعّب؛ فقد تم اصطفاء المرتبط مباشرة بالموضوع، وتجنُّب السرد التاريخي والتعريفات العامة، وتم الاقتصار فقط على ما له صلة مباشرة بالهدف المراد تحقيقه.

المبحث الأوّل: الخلق والوجود والمصير بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية

المطلب الأوّل: تأصيل النظر

لا يخفى أنّ أيّ فكر نظريّ أو عمليّ لا بدّ أن ينطلق من مرجعيّات ظاهرة أو مضمرة تؤطّره وتنظمه، وللفكر الغربيّ الحديث والمعاصر في الأغلب الأعمّ رؤى فلسفيّة ماديّة ووضعيّة وتطوّريّة لا يؤمن أغلبها بالخلق ولا بالمصير، أمّا الإسلام فهو دين سماويّ يقوم على مبدأ التّوحيد، وتؤطّره هذه المفاهيم مشكّلة رسالة الإسلام وروح الإيمان، وهي قائمة في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (التغابن، ٣).

ويرتبط بخلق الكون في القرآن الكريم خلق ثان هو الإنسان، وقد أكّد الله سبحانه مفهوم الخلقيّة في آيات كثيرة وبمصطلحات متنوّعة، مثل: البرء والتصوير (الحشر ٢٤)، والجعل (الفرقان ٦١- ٦٢)، والبثّ (الشورى ٤٩)، وغيرها من المصطلحات القريبة الدلالة، واستعمل سبحانه هذه المصطلحات للإنسان أيضا، ومن الترابط بين خلق هذين الكائنين: الكون والإنسان، تتحدّد الغاية الأساسيّة من المصطلح الثّاني: أي الوجود، وهي عبادة الله الخالق، قال تعالى: ﴿**وَمَا** خَلَقْتُ **الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون**﴾ (الذاريات ٥٦). وقد فسّر الشيخ هود العبادة هنا استنادا إلى ابن عباس: بأنها إقرار بالعبودية، واستنادا إلى الحسن على أنها: الابتلاء مدعما ذلك بسورة [الإنسان: ٢- ٣][(١)]، أمّا الشيخ الأصم فقد فسّر العبادة بالمعرفة[(٢)]، واعتبرها الشيخ أطفيّش: التوحيد[(٣)]، وذهب الشيخ الخليلي إلى أنها مفهوم شامل للعقيدة والشريعة المقرونة بالخشية[(٤)]؛ ولهذا يصير الوجود كلّه عبادة بشكليها الاعتقادي والعمليّ، فكلّ سلوك تطبيقي أو اعتقاد نظريّ هو عبادة لله سبحانه تتعالق فيها مصطلحات الاستخلاف والابتلاء والامتحان؛ لتتولّد من جميعها روح رسالة الإسلام.

(١) هود بن محكّم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٣، ص ٤٦٢.

(٢) الشيخ الأصم، كتاب النور، ج ١، ص ٩٣.

(٣) الشيخ امحمد أطفيش، تيسير التفسير، ج ١٠ ص ٣٣٦.

(٤) الشيخ أحمد الخليلي، الإيمان بالرسل، ص ٦.

أمّا المصطلح الثالث فهو المصير، مرتبط بمفهوم الجزاء ثوابا وعقابا، وعلى هذا كان تفسير الآية ١٥ من الشورى عند الشيخ هود[١]، والآية ١٨ من المائدة عند الشيخ اطفيش[٢]. وبإثبات المصير ينتفي العبث في الوجود (المصطلح الثاني)، وتنتفي الصدفة في خلق الكون والإنسان (المصطلح الأوّل)، والاستدلال بقوله تعالى ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾، (المؤمنون ١١٥) يؤكد البعث والحساب[٣]، ويثبت الحكمة من الوجود[٤].

هذه الفكرة نتيجة استقرائيّة من فكر الشيخ أبي العباس أحمد بن بكر الفرسطائي في "مسائل التوحيد"، وقد تدعّمت بما نحا إليه مفكّران مسلمان كبيران هما يغلا بن زلتاف الوسياني، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، وقد ذهب الشيخ أبو العبّاس أحمد بن بكر إلى اعتبار أنّ معرفة الجنّة والنّار ممّا لا يسع جهله قائلا: "وعليه أيضا معرفة **الموت** و**البعث** و**الحساب** و**العذاب** و**الجنّة** أنّها **ثواب** لأهل طاعة الله على طاعتهم لربّهم، وأنّ ثوابه لا يشبهه ثواب، ومعرفة **النّار** أنّها **عقاب** لأهل معصية الله على معصيتهم لربّهم"[٥].

ثمّ أتبع المقالة السّالف ذكرها –مباشرة ودون أيّة فواصل– بمقالة التّوحيد قائلا: "وعليه معرفة التّوحيد أنّه إفراد لله وأنّ الله أمر به وأنّه طاعة وفريضة وإيمان وعدل وعليه ثواب وعلى تركه وإنكاره وجهله عقاب". فقدّم مقالة المصير والجزاء على مقالة التوحيد ذاتها، فتصير في فهم الشّيخ مقالة التّوحيد عمودا رديفا تقوم عليه مقالة الجزاء: غاية الخلق، سرّ الابتلاء، ورأس المصير.

ويتدعّم ما ذهبنا إليه في قراءة فكر الشّيخ أبي العبّاس بما بناه عمروس بن الفتح النفوسي حينما جعل التّواب والعقاب محدّدي الإيمان قائلًا: "وإنّما كان الإيمان إيمانًا لوجود التّواب، وإنَّما

(١) هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٢) الشيخ امحمد أطفيش، هميان الزاد إلى دار المعاد، ج ٤، ص ٢٦١.

(٣) هود بن محكّم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٤) الشيخ محمد اطفيش، هميان الزاد إلى دار المعاد، ج ٩، ص ١٥٢.

(٥) أبو العبّاس أحمد بن بكر، مسائل التّوحيد ممّا لا يسع النّاس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام، ص٤.

كان الكفر كفرًا لوجود العقاب، ليس كما يقول من يقول: إنَّما كان الكفر كفَّرا؛ لأنّه معصية، وكان الإيمان إيمانًا لأنّه طاعة، أو قول من يقول: إنّما كان الإيمان إيمانًا للأمر به والكفر للنّهي عنه"(١).

هذه المفاهيم الثلاثة المتعالقة هي لُبُّ رسالة الإسلام في نظرته إلى كلّ الوجود والموجود، وهي مفاهيم يتّفق فيها كلّ مفكّري الإسلام على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم وأفكارهم، ويختلف فيها الإسلام عن باقي الفلسفات الماديّة والوضعيّة والتطوّريّة التي تستند إليها أغلب مناهج العلوم الإنسانيّة المعاصرة، ونجد هذه المفاهيم الإسلاميّة مبثوثة في كلّ مفاصل فكري الإسلام، انطلاقًا منها وتأسيسًا عليها فكّروا وأنتجوا وأسّسوا كلّ علومهم.

وفي المقابل نجد أن الفلسفات الغربية التي استندت إليها العلوم الإنسانية المعاصرة تستند إلى أربعة مناهج أساسيّة تتناقض تناقضًا جوهريًّا مع الرؤية الإسلامية للخلق والوجود والمصير، ومنها:

المنهج الوضعي: منهج ظهر في القرن السابع عشر، وهو يقر بكفاية العقل والعلم في فهم الكون وسنّ التشريعات الوضعيّة لصلاح الحياة البشرية، فلا تحتاج البشرية إلى دين يسوسها.

المنهج التطوّري: منهج ظهر في القرن التاسع عشر، ويرى أن كل شيء يحكمه قانون التطوّر سواء العالم المادي، أو الثقافي أو البشري، وأن الإنسان هو صانع كل تطور، وهو ينفي الخلق نفيا كاملا.

المنهج المادي: منهج ظهر في القرن التاسع عشر، وهو يرى أن الحياة البشرية حياة مادية تحكمها قوانين مادية اقتصادية واجتماعية وسياسية، وهو لا يعترف بمفهوم الخلق ولا البعث ولا الجزاء.

(١) عمروس بن الفتح، الدّينونة الصّافية، ٧- ٨.

المنهج الظواهري: منهج ظهر في القرن العشرين، وهو يركز على عالم الظواهر، أي: ما يُدركه العقل البشري، ويستبعد أي بعد غيبي أو روحي في الكون مهما كان.

وبما أن هذه المناهج جميعها تتناقض مع جوهر الإسلام فكيف السبيل إلى حلّ هذه المعضلة انطلاقًا من جدل المنهج العلمي والمضمون المعرفي؟

المطلب الثاني: المسلمون القدامى وتأصيل "علوم الأوائل": الفلسفة والمنطق

واجهت المسلمين القدامى نفس الإشكالية فيما اصطلحوا على تسميته "علوم الأوائل": العلوم الدّخيلة أو العلوم الوافدة، ولم يجد كثير منهم حرجًا في الاستعانة بها بعد أن شرحوا أصولها وفصولها؛ فانعكست بشكل مباشر على تقسيم العلوم عندهم؛ فقسّم ابن رشد العلوم تقسيمًا ثلاثيًّا: علوم نظريّة وهي علوم الاعتقاد، وعلوم عمليّة، وعلوم آليّة، وعرّف العلوم الآليّة قائلًا: "**وهذه فلنسمّها مسبارا وقانونا، فإنّ نسبتها إلى الذّهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ فيما لا يؤمن أن يغالط فيه**"(١). مما يعني أنها مجرّد منهج، آلة للتفكير، وليست عقيدة في حدّ ذاتها ليقوم على أساسها التبديع والتكفير، فهي علوم يُحتاج إليها لحوط الذّهن، وليس الاعتماد عليها من البدع في الدّين لأسباب كثيرة فصّلها ابن رشد في "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"(٢). إذ جعل الغاية من تأليفه أن يفحص "على جهة النّظر الشّرعي هل النّظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به إمّا على جهة النّدب وإمّا على جهة الوجوب"(٣). واستدلّ على وجوبها بآيات التدبّر والتّفكّر والاعتبار في القرآن الكريم إذ أنّ "الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات"(٤). ووجود زلل وخطأ من بعض الناس في الاعتماد على علوم الأوائل ذلك لا يؤدّي بالضرورة إلى وجوب منعها وتحريم

(١) ابن رشد، الضّروري في أصول الفقه، ٣٥.

(٢) نفسه، ٣٦.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ٨٥.

(٤) نفسه، ٨٦.

الاشتغال بها تحريمًا قطعيًّا على جميع الناس[١] مسايرًا في ذلك رأي الغزالي في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام".

وهذا التأصيل الرّشديّ سيجد انعكاسًا مباشرًا في ما كتبه أبو يعقوب الوارجلاني، سواء في تقسيم العلوم، أو في مكانة العلوم الآليّة من نظم المعرفة الإسلاميّة[٢]؛ فأقام العلوم كلّ العلوم على مقتضى "البرهان" – عنوان كتابه– الذي أصّله ابن رشد. يقول أبو يعقوب: "ومحال أن يبرهن مبرهن على حقّ أو باطل بوجوه البرهانات لمن لا يعرف البرهان ولا يقرّ به"[٣]، مؤصِّلًا مكانة المنطق في الفكر الإسلاميّ –مستكملًا ما بدأه ابن حزم في كتاب "التقريب لحدّ المنطق"– معتبرًا "نسبة صناعة المنطق إلى العقل في المعقولات كنسبة صناعة النّحو إلى اللّسان في المقولات"[٤]، وهو ذات المعنى الذي كان قد أوضحه في الدّليل والبرهان[٥] مستقيا هذا التّصوّر من ابن حزم أيضًا، ووافق ابن رشد –أيضًا– في وجوب تأصيله؛ فقال: "وطعنت الموحّدة في هذا القياس وهو صحيح وذنّبوه أن جاء من قبل الفلاسفة، وربّما لو جاء من غيرهم كان مقبولًا ولا ذنب لهم إلّا فساد الأصل الذي هم عليه"[٦]. وهذا الرأي قريب ممّا نحا إليه ابن رشد في فصل المقال.

وقد أقام أبو يعقوب الوارجلاني الدليل والبرهان على مقدّمة منطقيّة سمّاها "بحر الألفاظ

(١) نفسه، ٩٤

(٢) أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، تح. سالم بن حمد الحارثي. عمان: وزارة التّراث القومي والثّقافة، ط. ٢، ١٩٩٧، ٣، ٢١٨. انظر أيضا تفسيره لحديث خلق العقل وقوله "ومن العقل تفرّعت علوم المنطق آلة المتكلّمين، وعلوم المنطق برهانيّة وعلوم البرهان حقيقيّة، وعلوم العقل هي التي نبهت وقطعت أن لا إله إلا الله". أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، ٣، ٢٤١– ٢٤٢.

(٣) نفسه، ٣، ٤– ٥.

(٤) نفسه، ٢.

(٥) أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، ٣، ١٥.

(٦) نفسه، ٣٢٥.

والكلم وبحر المعاني والحكم"[١]، وقسّمها إلى: فصل في الكتابة، وفائدة في النّطق والمنطق، وفي القياس وما يتعلّق به، وفي قياس الخلف وصورته، وفي فنون الأقيسة، وباب في الأريتماطيقا، وباب في الهندسة[٢]، واعتبر أبو يعقوب أنّ "رأس العلم البرهان المنطقي وغيره من العلوم فروعه"[٣].

والنّاظر المتفحّص في مصنّفات القدامى يدرك أنّهم كانوا مدركين للخلفيّات "غير الإسلاميّة" الّتي تستند إليها بعض تلك العلوم، فقاموا بعملٍ جبّارٍ تمثّل في فصل المضمون المعرفي عن التمشّي المنهجي، وكان هذا الخيار المعرفيّ مهمًّا جدًّا في تبيئة تلك العلوم وتطويرها وتوظيفها في تطوير الفكر الإسلامي[٤] –وهو تمشّ شبيه بما قام به بعض المعاصرين في ما سمّوه بأسلمة المعرفة–، وانعكس هذا التوجّه بشكل مباشر على تصنيف العلوم فعدّوها من العلوم الآليّة، أي من العلوم الوسائل لا من العلوم المسائل، وغايتها كما يقول ابن رشد في فصل المقال هي "حوط الذهن"؛ فكان لجهودهم تلك ثمار متميّزة انعكست على الحضارة والعمران الإسلاميّ خلال العصور الوسطى، فلولا علم الفلك مثلًا –الذي عدَّه بعض المسلمين "علمًا كفريًّا"– لما أمكن تطوير علم الملاحة واختراع آلاته الضرورية، ولما ساهم ذلك في تطوير التجارة وما جلبته من ثروة ورفاه للمسلمين، ولما أمكن نشر الإسلام في أصقاع كثيرة كانت على طرق التجارة، ولولا علم المنطق –الذي عدّه بعض المسلمين أيضا علمًا كفريًّا– لما أمكن تطوير الرياضيات والفيزياء والبصريات وعلم الحركة والهندسة، وما تفرّع عنها من علوم أسهمت إسهاما مباشرا في تأصيل المدنيّة في المجتمعات الإسلاميّة وتطوير العمران وتشييد المدن والحواضر التي

(١) هذه المقدّمة ملحقة بالجزء الثالث من الدليل والبرهان، ولكنَّ نسقها الفكريّ والمعرفيّ يفترض أن تكون في رأس الكتاب، فهذا هو مكانه الطبيعي الذي يضعه فيه التحقيق العلميّ الرّصين، مع الملاحظة أنّ هذه المقدّمة قد حذفت من إحدى الطبعات ظنّا أنها غير ذات صلة بالكتاب، في حين أنّها مدار فكر أبي يعقوب كلّه.

(٢) أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، ٣، ٣٣٦.

(٣) نفسه، ٢، ١١٠– ١١١.

(٤) المبروك الشيباني المنصوري، وآخرون، "مقدّمات العلوم في الفكر الإباضي المغربي"، مجلة دراسات، عدد ٦٢، سنة ٢٠١٨.

تحتاج إلى حسابات دقيقة..

ولكنّ تأصيل هذه العلوم العاضدة للعلوم الشرعيّة في الفكر الإسلامي القديم بدأ انحساره مع "الرّدّة المعرفيّة" التي قادها بعض مسلمي القرنين الهجريّين السابع والثامن، فلم يجد ما كتبه ابن حزم في "التقريب"، وابن رشد في "فصل المقال"، وأبو يعقوب الوارجلاني في "الدليل والبرهان" صدى معرفيّا في القرون اللاحقة، وظهرت مصنّفات كثيرة في "الرّدّ على المنطقيّين"، و"الردّ على الفلاسفة" وصلت إلى حدّ تكفيرهم، ومازال صدى تلك المصنّفات يتردّد إلى اليوم، وأثّر ذلك الوضع المعرفيّ في انحسار العلوم الضّروريّة في الحضارة كالرياضيات والكيمياء وعلم الفلك والطب والمنطق والفلسفة.. فما سبيل المحدثين إلى مواجهة هذه الإشكاليّة؟

المطلب الثالث: معضلة العلوم الإنسانيّة في الفكر الإسلامي المعاصر: جدل المنهج والمضمون

واجهت مختلف العلوم الإنسانيّة الحديثة والمعاصرة نفس ما واجهته "علوم الأوائل" عند القدامى، وإن اختلفت الرّؤى والمقاربات، ولئن تمكّن المسلمون القدامى –عبر الفصل بين المنهج العلمي والمضمون المعرفي– من الاستفادة نظريًّا وعمليًّا من تلك العلوم "الوافدة"؛ فانتشرت في حلقاتهم ومدارسهم وتأصّلت في مؤلّفاتهم، فإنّ المسلمين المحدثين والمعاصرين قد وجدوا أنفسهم أمام "علوم غربية"، وهي رديف حضاري لعلوم الأوائل، ذات أساس معرفيّ وضعيّ وخلفيّة داروينيّة اجتماعيّة جلية وارتباط فلسفيّ ماديّ مباشر، تؤمن جميعها بأن النصّ الدّيني –في مختلف مكوّناته وتجلّياته– هو نصّ ثقافيّ بشريّ خضع في نشأته وتدوينه وتطوّره لنفس المواضعات الّتي خضعت لها باقي النصوص الثقافيّة الأخرى عبر التاريخ ونزعت عنه أيّ مقوّم للقداسة ولم تكتف بنقل مناط النّظر من الغيبيّ إلى البشريّ، بل ألغته تماما؛ فانقسمت آراؤهم فيها إلى أربعة اتّجاهات أساسيّة.

اتّجاه أوّل يرى أنّ العلوم الإنسانيّة –ذات المرجعيّة الغربية تنظيرًا وتطبيقًا– عاجزة عن فهم القضايا المطروحة في العالم الإسلامي، فضلًا عن تحليلها، ومن هؤلاء نذكر علي الوردي ومحمود

حجازي[١]، دون أن نخوض في هذا المجال في آراء الرافضين لهذه العلوم[٢] رفضًا تبديعيًّا أو تكفيريًّا، وأمثلتهم أكثر من أن تُحصر.

بينما دعا اتّجاه ثان إلى تبيئة هذه العلوم في تعاملها مع الأديان باعتبار أنّها علوم إنسانيّة كونيّة، فوقعوا في وهم المماثلة وناقضوا قانون النسبيّة الثقافية الذي كنّا قد حلّلناه في كتابنا "الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة"[٣].

ومال اتّجاه ثالث إلى محاولة المواءمة بين هذين الصّنفين فقالوا بوجوب "أسلمة المعرفة"[٤] الإنسانيّة حتى تتواءم من جهة مع مكتسبات العصر ومن جهة أخرى مع روح الإسلام، وكان لهذه المحاولة التوفيقيّة شكلان اثنان: الأوّل مؤسّسيّ مع المعهد العالي للفكر الإسلامي، والثّاني فرديّ.

وذهب اتّجاه رابع إلى وجوب تأصيل هذه العلوم تأصيلًا إسلامًّيا، مع اختلافهم الاصطلاحيّ وتشتّت جهودهم، وعجزهم عن تكوين "مدرسة فكرية" في هذا المجال[٥].

(١) حميد الهاشمي، الدكتور علي الوردي رائد الدعوة لعلم الاجتماع العربي، مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٧٠، ٢٠٠١، ص ١٤٨- ١٦٤.

(٢) ذهب أحمد خضر في كتابه "علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام" (لندن، المنتدى الإسلامي، ١٩٩٣) إلى أنّ المسلمين ليسوا في حاجة إلى العلوم الاجتماعية، لا في أصولها الغربيّة ولا حتى بعد تأصيلها، واعتبر هذه العلوم مجرّد خرافة. واعتبر محمد أمزيان في كتابه "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية" (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣) أن هذه العلوم هي منظومة أيديولوجيّة ذات أهداف استعماريّة وسياسيّة. ورأى بلقاسم الغالي في بحثه "محاولات في تأصيل علم الاجتماع" (مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٦٣، ١٩٩٩، ص ١١- ٣٩) إلى أن هذه العلوم الوافدة لا تنسجم مع الإسلام وليس لها ما تضيفه إلى مختلف علومه، ولذلك فشلت فشلًا ذريعًا في تقديم أيّة إضافة تُذكر.

(٣) المبروك الشيباني المنصوري، الدراسات الدينيّة المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبيّة الثّقافيّة، تونس، الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٠.

(٤) انظر مثلا إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ وخطة العمل، تعريب سعيد عبد الوارث، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٣.

(٥) انظر مثلًا: زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٤. يوسف شلحت، =

وستركّز هذه الورقة على علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، نظرًا إلى تركيزنا سابقا على علوم أخرى ومنها خاصّة الأديان المقارنة[١]. فما المناهج العلمية والمضامين المعرفية لهذين العلمين؟ وكيف السبيل إلى الاستفادة منهما في تطوير العلوم الشرعية؟

المبحث الثاني: علم النّفس الدّيني: إشكالاته المنهجيّة وآفاقه البحثيّة

المطلب الأول: تأصيل النظر:

هذا العلم هو فرع من فروع علم النّفس العامّ الّذي يهتم بالوعي الفردي والجماعي وردود أفعال البشر وسلوكياتهم وتصرّفاتهم ونماذجهم الفكريّة. وينظر علم النّفس الدّيني إلى جملة تلك المفاهيم في صلتها بأديان البشر ومعتقداتهم، ويقوم على جمع المعطيات والبيانات النّفسيّة والرّوحيّة والعقليّة والشّعوريّة وتصنيفها وتحليلها والاستنتاج منها[٢]. ولكنّ تأصيل هذا العلم في الثّقافة الإسلامية المعاصرة يواجه جملة من الإشكاليّات المعرفيّة والمنهجيّة، بعضها مرتبط بمنهج علم النّفس في حدّ ذاته، وبعضها الآخر متولّد عن طبيعة الظّاهرة المدروسة الّتي تأسّست عليها هذه المناهج الحديثة، وهي التّقاليد النصرانية- اليهوديّة بصفة عامّة، وقد كان الإسلام مُستثنى من مجال نظر علماء النّفس الأوائل، ممّا حدّ من انطباق مناهجهم وسريان نتائجهم عليه.

فإذا عدنا إلى واحد من أبرز الكتب وأكثرها تأثيرا في هذا المجال وهو كتاب "تنويعات التّجربة الدّينيّة"[٣] لعالم النفس الأمريكي ويليام جيمس (1842-1910) William James، ندرك بالضّبط محدوديّة انطباق المنهج ونتائجه، فعلى أهميّة مبحث جيمس وأسلوبه التّحليليّ

مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ٢٠٠٣. علي جلبي، نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

(١) المبروك الشيباني المنصوري، مقارنة الأديان في الثقافة العربيّة: الإشكاليّات والحدود والآفاق (تونس: مجلة روح الحداثة، ٢٠١٢)، ٣٢- ٥٥.

(٢) سيريل بيرت، علم النفس الديني، تع. سمير عبده، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥).

(٣) William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London & Bombay: Longmans, Green, & Co, 1902).

العميق وتركيزه على صلة الدّين بالوعي واللاوعي فقد كانت نماذجه التحليلية محصورة في عدد قليل من الأشخاص المنتمين إلى البروتستانتية، وقد طرح هذا التوجّه إشكالًا منهجيًّا على علماء النّفس اللاحقين تمثّل في كيفيّة تطبيق منهجيّة التحليل النفسي الفردي المنبني على عيّنات بروتستانتيّة، على من لا ينتمون إلى تلك الفرقة النصرانيّة، أو على مؤسسات ورموز في ثقافات مختلفة من جهة البنية والمعتقدات عن تلك الّتي تدين بالبروتستانتية؛ سواء كانت نصرانيّة أو غير نصرانيّة.

وحاول عالم آخر هو ليوبا J. H. Leuba (١٨٦٨- ١٩٤٦) في كتابه "دراسة نفسية للدين"(١) أن يعتمد على نماذج أوسع من تلك التي اعتمد عليها جيمس، مركزًا على التّجربة الرّوحيّة نفسيًّا وفيزيولوجيًّا، ولكنّ بحثه ونماذجه لم تخرج عن الإطار الحضاري الغربي المتّصل بالتّراث النصراني- اليهودي، ولم يسع إلى بناء منوال إجرائي يصلح توظيفه في تحليل أديان متعدّدة تنتمي إلى عائلة واحدة أو إلى عوائل متقاربة في المعتقدات أو المعاملات، فقضت خصوصيّة المادّة المدروسة على أيّ منزع شمولي تنطبق فيه مناهج علم النّفس الدّيني على أكبر عدد ممكن من الأديان عند المؤسّسين الأوائل لهذا العلم في مفتتح القرن العشرين.

ولم يشذ أحد أكبر علماء النّفس الدّيني الغربيين، وهو سيقموند فرويد عن هذه القاعدة؛ فقد حلل في كتابه "موسى والتوحيد" بناء التاريخ التوراتي من وجهة نظر نفسيّة، ثمّ طوّر أفكاره في كتاب "مستقبل الوهم" فاعتبر أنّ فكرة الإله في اليهوديّة هي نسخة مطوّرة من صورة الأب في القبائل البدائية، وصاغ ذلك في أطروحة مركزيّة قوامها أنّ المعتقد الديني معتقد بدائيّ ناتج عن حالة عصبيّة مرتبطة بقضيّة الجنس أساسًا(٢). ورغم أنّ هذه النظرية لا تزال قائمة بصفتها تفسيرا للطريقة التي يؤثّر بها الدين في نفسيّات الأفراد، فإنّ بحوث فرويد لم تسع -شأنه في ذلك شأن سابقيه- إلى بناء "علم" -بما في مصطلح العلم من شموليّة من جهة المنهج والنّتائج-

(١) J. H. Leuba, A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future (NewYork: Macmillan, 1912).

(٢) انظر مثلًا: شفيق مقّار، الجنس في التوراة وسائر العهد القديم، (سوريا: دار يعرب، ١٩٩٨).

ينطبق على أكبر عدد ممكن من الأديان، بل انحصر منهجه في تحليل التّراث التّوراتي بصفة خاصّة، ولم يدّع الإطلاقيّة أو الشّمول المؤدّي إلى الانطباق على كلّ دين، فاعتباره مثلا أنّ الدّين "ضرب من الوهم وذو بنية خياليّة"، فإنّ هذه النتيجة منطبقة على الدين المدروس فقط، ولهذا برزت تساؤلات حول مدى انطباق أفكاره ونظرياته خارج الوسط الغربي ذي التراث اليهودي- النصراني. ففي كلّ الأديان الشرقيّة بما فيها الإسلام لا تظهر أبدا صورة الرّب/ الأب كما هي بشكل غير مباشر في التوراة، وبشكل مباشر في النصرانيّة.

واستمرّ ذات الإشكال المنهجي مع كارل يونق Jung (١٨٧٥- ١٩٦١) حينما استبعد مبحث وجود الإله من علم النفس الديني انطلاقا من رؤية وضعية Positivist، مقصيًا بذلك أهم قضية في جوهر الدّين، واكتشف يونق أثناء دراسته للنماذج المهيمنة على السلوك البشري -أي: الميول الفطرية لتشكيل صور رمزية- أنها تستند إلى لا وعي عرقي، وتوفّر مستندًا نفسيًّا وعرقيًّا لقضية الإيمان، وافترض وجود لا وعي جماعي -بالإضافة إلى اللا وعي الفردي- واعتبره مستودع التجربة البشرية ومحتويا على "الأمثلة"، أي: الصور الأساسية العالمية المتكرّرة في الثقافات المختلفة(١).

ولكن واجهت يونق في هذا الاستنتاج جملة من الإشكاليّات المنهجيّة تتعلّق أساسًا بكيفيّة إطلاق النّتائج على أديان أخرى، فاعتبار العنصر الدّيني متفرّعًا عن اللا وعي-فرديًّا كان أو جماعيًّا- فكرة لا تنسجم أبدًا مع الإسلام الذي يعتبر أن التّديّن إذا لم يكن فعلا واعيا تمتزج فيه الحريّة بالمسؤوليّة؛ افتقد قيمته، وكثير من أفكار يونق تتعارض جذريًّا مع الرّؤية الإسلاميّة التّوحيديّة وتطرح أسئلة كثيرة عن مدى انطباقها على الفكر الإسلامي من جهة، وعن مصداقية الاعتماد عليها في تحليل هذا الفكر من جهة أخرى.

هذه قراءة تحليليّة نقديّة لبعض النماذج الأساسيّة لعلم النفس الديني. فكيف تفاعل المسلمون المعاصرون مع هذا العلم؟ وكيف سعوا إلى تنزيله في البيئة العربيّة الإسلاميّة؟

(١) C. G. Jung, Psychologie et religion, Trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen, (Paris: Buchet Chastel, 2000).

المطلب الثاني: الاتّجاهات العربية في علم النفس الديني: قراءة تحليلية نقديّة

نعتمد في هذه القراءة التحليلية النقديّة على نموذجين اثنين يمكن اعتبارهما مركزيّين في التفاعل العربي الإسلامي مع علم النّفس الديني.

النموذج الأوّل: التقليد المحاكاتي وإغفال الخلفيّات

إذا نظرنا في أعمال بعض ممثّلي هذا التيّار ستواجهنا مباشرة إشكالية التقليد المحاكاتي والنّقل المباشر؛ فأغلب المراجع العربيّة إمّا أنها تعتمد بشكل مباشر على إحدى نظريّات علم النفس دون نقد لمدى تلاؤمها مع روح الإسلام، أو أنّها مجرّد ترجمة لكتاب مرجعيّ يحلّل الظواهر النفسية في دين أو أديان مختلفة عن الإسلام اختلافًا جذريًّا، ثم يسقطها إسقاطًا شنيعًا على الإسلام مكتفيًا بالنقل الآلي.

ولعلّ أولى الإشكاليّات التي تواجهنا مع هذا التيّار هي إشكاليّة تعريف علم النفس الديني في حدّ ذاته، ومن هذه التعريفات ما يلي: "هو علم يبحث في **الظاهرة الدينيّة: نشأتها وتطوّرها ونموها**، بالتركيز على سلوك المتدين وما يحكمه من عمليات ذهنيّة وانفعالات، وما يمكن أن يكون له من أثر في الحياة النفسية للفرد بشكل يساعد على فهمه وتفسيره والقدرة على التنبؤ به بغية إيجاد سبل ضبطه وتعديله والتحكم فيه فعلم النفس الديني يعنى بتحليل الجذور النفسيّة لمختلف الأديان ويرصد قيمتها وأثرها في ارتباط بانفعالات الإنسان وإدراكاته وسلوكه"[(١)]، ولكن على القارئ أن يدرك أنّ هذا التعريف يحمل خلفيّات فلسفيّة كثيرة تنبئ عنها المفاهيم المستعملة، وفيها ما يتعارض مع الرؤية الإسلاميّة جوهريّا.

أوّلا: هذا التعريف يضمّ مصطلح "الظاهرة الدينيّة"، وهو مصطلح ينتمي إلى علم الفينومنولوجيا، أي: الظواهريّة، وتعريف "الظّاهرة" في هذا العلم يستوي فيها الدين وكلّ أنواع التعبيرات الثقافية الأخرى، ولا يعترف للدين بأيّ بعد غيبيّ مؤسّس أو مؤصّل أو مؤثّر، ويستوي فيه ما هو ديني مع ما هو غير دينيّ استواء كاملا، مما ينفي الخصوصيّة المتّصلة بالدّين.

(١) قسم التحرير، علم النفس الديني، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود رقم: ٣٤٤٥. تاريخ التصفح: ٠٥/ ٠٩/ ٢٠١٨، الساعة: ١٢,١٩.

ثانيا: مصطلحات "النشأة والتطوّر والنموّ" تحيل بشكل مباشر على المنهج التطوّري ذي الخلفيّات الدّاروينيّة، ويرى هذا المنهج أنّ كلّ شيء قابل للتطوّر مثله مثل باقي الظواهر الثقافيّة البشريّة والطبيعيّة والبيولوجيّة. مفهوم التطوّر في الإسلام لا ينطبق على الدّين؛ فالإسلام عقيدة وشريعة، وكلاهما ثابتان بالنصّ لا يحكمهما التطوّر أبدا.

وهكذا نرى كيف أن هذه المفاهيم الأساسيّة مضلّلة، وتعكس خلفيّات فيها ما يتناقض مع روح الإسلام تناقضًا جوهريًّا، والأمر يتعقّد أكثر إذا أدركنا أنّ صاحب هذا التعريف استشهد مباشرة بعد هذا التعريف بكتاب مرجعيّ مهم جدا في هذا المجال، يقول فيه صاحبه: ف"الدين مدين **بميلاده**، كما يظهر، إلى **بعض غرائز غامضة** –ولكن يشترك فيها الجنس البشري كلّه– هي غرائز الخوف والعجب والخضوع والإعجاب".[1] ففي هذا التعريف مصطلحان مهمّان يحيلان على رؤية فلسفيّة كاملة تتناقض في جوهرها مع الرؤية الإسلامية، وقد لا تظهر هذه الخلفيات للقارئ العادي.

أما المصطلح الأوّل فهو مصطلح "الميلاد"، أوّلا لم يستعمل أبدا في لسان العرب مصطلح "ميلاد الإسلام"، المستعمل هو ظهور الإسلام، ولهذا فالمصطلح يحيل على أنَّ محمّدًا عليه السلام هو "أبو الإسلام" أي: مولّده، وليس هذا الفهم بصحيح، محمّد عليه السلام بشر مرسل برسالة ربّانيّة، ولم يضف إليها شيئًا من عنده، وهذا التصوّر شائع في كتابات كثير من المستشرقين الذين يذهبون فيه إلى أنّ القرآن تأليف من عند الرسول وليس وحيًّا ربانيًّا[2]. وهذا التصوّر تطوّريّ يحيل مباشرة على الداروينيّة الثقافية.

أمّا المصطلح الثّاني فهو اعتبار أنّ الدين يدين في ميلاده إلى غرائز غامضة، واعتبار الدّين إنتاجا من إنتاجات الغرائز، سواء كانت غامضة أو واضحة، يحيل مباشرة على التصوّر المادي

(١) سيريل بيرت، **علم النفس الديني**، **ترجمة** سمير عبده، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١، ١٩٨٥، ص ١١. والعودة إلى الكتاب للتعرف على خلفيّاته الفلسفية كفيلة بأن تبرز للقارئ ما نحن بصدد إيضاحه.

(٢) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، بيروت، مركز نماء، ٢٠١٤.

لفرويد الذي يعتبر الدّين نتاجًا لغرائز الكبت وللمركّبات النفسيّة التي تعتمل داخل نفسيّة الإنسان، ولنفهم ذلك أكثر نحيل على تعريف فرويد للدين، وهو تعريف مستقى من كتبه الأساسيّة الأربعة في علم النفس الديني[١]، يذهب صاحب هذا التعريف إلى أنّ الدّين "**عُصاب وسواسيّ** وهو أثر جماعيّ من الآثار التّي خلّفها ذبح الأب في القبائل البدائيّة في العصور الغابرة، والإحساس بالذّنب الناجم عن ذلك، وعبادة الإله/ الأب، تعويضا عن ذنب القتل"[٢]. فيغدو الدّين –حسب تصوّر بيرت ذي الخلفيّة الفرويديّة– مجرّد إنتاج بشريّ تنعكس عليه كل "غرائز الخوف والعجب والخضوع والإعجاب"، وهذا يتناقض جوهريّا مع الإسلام، ولسنا ندري هل انتُقي هذا التعريف عن قصد أو عن جهل؟

النموذج الثاني: محاولات التّأصيل

وفي مقابل النموذج الأوّل، نجد نموذجا آخر سعى إلى تأصيل هذا العلم انطلاقا من رؤية إسلامية تبلورت في جهود فردية وجماعيّة، ومن ذلك أنّ منظّمة الطب الإسلامي في الكويت قد شكّلت لجنة من علماء النفس المسلمين لوضع خطّة عمل في علم النفس على أسس إسلاميّة سنة ١٩٨٣، ولجنة التّأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي شكّلت بمركز البحوث بجامعة محمّد بن سعود سنة ١٩٨٧، والنّدوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٩ بعنوان "نحو علم نفس إسلامي"، وغيرها من الجهود.

وهذا الصنف من الباحثين لا يعارضون علم النفس الديني لكونه علمًا غربيًّا في ذاته بحكم المنشأ، استنادًا إلى أسسها النّظريّة ونماذجها التّطبيقيّة؛ فعلم النّفس في الغرب يعتمد على نتائج البحوث التي أُجريت في الأغلب "على مجتمعات غربيّة غير إسلاميّة، لها تصوّرها الخاصّ عن

(١) الطوطم والحرام ١٩١٤، مستقبل الوهم ١٩٢٧، هموم الحضارة ١٩٣٠، موسى والتوحيد ١٩٣٩.

(٢) مسعود أذربيجاني، علم نفس الدين: قراءة تحليليّة في تنظيرات فرويد ويونغ، مجلة الاستغراب، ربيع ٢٠١٦، ص ٦٢. (٦٢– ٩٣). وعلى أهميّة البحث، فإنّ انتقاداته لمنهجية فرويد ويونغ ظلّت عند المستوى الفلسفي والمعرفي: الأبستيمولوجي، ولم تمتدّ إلى محدوديّة النماذج ومجالات الانطباق والخصوصيّات التكوينيّة للأديان، وهي تحتاج إلى تطوير متأكّد في رأينا.

الإنسان ولها فلسفتها الخاصّة في الحياة، ولها ثقافتها ومعاييرها وقيمها الخاصّة بها، ولا شكّ في أنّ لهذه العوامل تأثيرا كبيرا في توجيه الدّراسات النّفسيّة التي تجري في هذه المجتمعات في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتّفق مع ما لديها من تصوّر عن طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم وفلسفة للحياة". ومن نماذج ذلك تركيز علم النفس الأمريكي المعاصر على الدافعيّة للإنجاز لتفسير السلوك التنافسي بفعل غلبة الاتّجاهات الماديّة على الحياة واستبعاد كلّ ما هو روحي أو ديني؛ فتميل هذه الدراسات إلى تأكيد النواحي الماديّة والبيولوجيّة والاجتماعيّة المفسّرة للسلوك الإنساني[1].

ولهذا فإن السبيل إلى بناء علم نفس ديني منسجم مع قيمنا الشرعية والعقدية كامن في وجوب الاهتمام "بدراسة تراثنا الإسلامي مبتدئين بالقرآن الكريم والحديث الشريف، ثمّ متتبّعين تطوّر التفكير في الدّراسات النّفسيّة لدى الفلاسفة والمفكّرين المسلمين؛ بهدف معرفة المفاهيم النّفسيّة الإسلاميّة معرفة صحيحة تكون هادية لنا في دراساتنا النّفسيّة، وعونا لنا في تكوين نظريّاتنا الخاصّة عن الشخصيّة الإنسانيّة بحيث تجمع بين دقّة البحث العلمي الأصيل والحقائق التّي وردت في القرآن الكريم عن الإنسان"[2].

ويهدف هذا العلم إلى "الوصول إلى فهم دقيق للتّصوّر الإسلامي للإنسان، ومعرفة وجهة نظر الإسلام في العوامل الرئيسة للشخصيّة السّويّة والصّحّة النفسيّة، وأسباب الانحراف والشذوذ والمرض النّفسي، والطّرق السليمة لتعديل السلوك والعلاج النّفسي". والغاية الأساسيّة من هذا الجهد هي بناء معرفة تمكّننا "من مراجعة ما وصل إليه علم النّفس الحديث من معلومات عن الإنسان وحياته النّفسيّة، ومعرفة أوجه اتّفاقها واختلافها عن التّصوّر الإسلامي للإنسان".

(١) محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، ص ٨- ٩.

(٢) محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، القاهرة، دار الشروق، ط. ٦، ١٩٩٧، ص ٢٥.

المطلب الثالث: آفاق علم النفس الديني في السّياق العربي– الإسلامي المعاصر

بما أنّ الدّين يرتبط بالجانب الشعوري والنفسي والقِيَمي للإنسان؛ فإنّ علم النّفس يسعى إلى دراسة الإجراءات المناسبة لتجسيد هذه القيم في سلوك الإنسان؛ ولذلك تُعتبر دراسة الإسلام من وجهة نظر علم النّفس الدّيني –بعد هذه التطوّرات الأساسيّة– مهمة جدًّا لأنها تمكّن من معرفة الطاقات النّفسيّة والشّعوريّة للإنسان، وكيفيّة تصريفها في تنمية القدرات الذّاتيّة وتنمية الوعي الدّيني، واهتمّ علم النّفس الدّيني أيضا بالظواهر غير الطّبيعيّة في سلوك الإنسان مثل انفصام الشّخصيّة والعُصاب والأحلام وتقنيات التنويم المغناطيسي والتّخدير النّفسي والشّعوري، ثمّ استخدم القضاء هذه الطّرق ووظّفها في تحليل نفسيّة المجرمين الذين قد تبدو لجرائمهم دوافع دينيّة: الجرائم الإرهابيّة ودوافعها النّفسيّة مثلا.

ويتيح علم النّفس الدّيني –إذا ما تمّ توظيفه بإيجابيّة في الثّقافة العربيّة– الإجابة عن جملة من الظّواهر المعقّدة في المجتمعات الإسلامية مثل الإرهاب والانتحار والإلحاد وكيفيّة معالجتها(١)، ويطرح صلة التّديّن –المبالغة فيه أو التنصّل منه– بالإشكاليّات النّفسيّة والعصبيّة وصلتها بالاستلاب وانفصام الشخصية والأمراض النّفسيّة الأخرى(٢)، وتشغل هذه الأبحاث حيّزا هامًّا من الدّراسات العربيّة المعاصرة ولكنّها تفتقد إلى الاستناد الرّسمي في كثير من الحالات(٣).

(١) انظر مثلا تقديم رشيد جرموني لكتاب الانتحار (إميل دوركهايم، ترجمة حسن عودة، دمش، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١١) ضمن ملف "الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم، نشر يونس الوكيلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٨/ ٠٥/ ٢٠١٥، ص ١٠٣– ١١٦.

(٢) انظر مثلا: علي زيعور، التحليل النّفسي للذّات العربيّة: أنماطها السّلوكيّة والأسطوريّة، (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٧).

(٣) انظر مثلا البحث المهم الذي أنجزه د. أبكر عبد البنات آدم، بعنوان "علم النفس الديني وعلاقته بالظواهر السيكولوجية"، منشور بمجلة جامعة بحري للآداب والعلوم، العدد الأول، ٢٠١١، وانظر –أيضًا– الدكتور محمد عثمان نجاتي، ومنها: مدخل إلى علم النفس الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط. ١، ٢٠٠١، وباقي الكتب التي نشرها في المجال، ومنها: القرآن وعلم النفس، ١٩٨٢؛ الحديث النبوي وعلم النفس، ١٩٨٩، =

المبحث الثالث: علم الاجتماع الدّيني: إشكالاته المنهجيّة والمعرفيّة وسبل تأصيله.

المطلب الأول: تأصيل النظر:

رغم أن علم العمران الخلدوني هو رأس علم الاجتماع الحديث، ورغم الاستفادة من إسهاماته في هذا المجال عبر التراكم المعرفي، فإنّه قد تمّ تجريده من النّسق المفهومي الإسلامي الذي ينتمي إليه، فحينما تأسّس هذا العلم في الفكر الغربي الحديث اهتمّ أساسا بالأبعاد الماديّة: اقتصادية واجتماعية وسياسيّة للتّديّن باعتباره "ظاهرة اجتماعيّة"، ويواجه علم الاجتماع الدّيني نفس الإشكاليّات الّتي تواجهها بقيّة المناهج المتفرّعة عن العلوم الإنسانيّة، وأوّل الإشكاليّات الّتي يواجهها هو المنزع المادي Materialist والوضعي Positivist الواضح الّذي تأسّس عليه وظلّ يغذّيه إلى اليوم(١).

فقد اهتمّ علم الاجتماع الدّيني الغربي بالظّواهر الدّينيّة المتعلّقة بالممارسات التعبّديّة والمعاملاتيّة، ولكنه لم يدرسها بإدراجها في منظوماتها العقديّة والرّوحيّة(٢)، بل أدرجها في سياق اجتماعي أساسا(٣)، ونظر إليها نظرة وضعيّة ماديّة باعتبارها ممارسات اجتماعيّة متلبّسة لباسا دينيّا، وليس باعتبارها ظواهر دينيّة ذات صيغة اجتماعيّة، أي أنّ مقاربته للظاهرة الدّينيّة مقاربة

الدراسات النفسيّة عند علماء المسلمين، ١٩٩٣، علم النفس في التراث الإسلامي، ١٩٩٦.

(١) رغم أنّ هذا العلم قد تأسّس في أصله على يد عبد الرحمن بن خلدون، وقد كان ابن خلدون ذاته واعيا بأنّه صائر إلى تأسيس علم جديد فقال في المقدمة "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني..."، ويقول أيضًا: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري: ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم؟ أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض، واستوفوه، ولم يصل إلينا.. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح، وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا"، ولكنّ من جاء بعد ابن خلدون قد أهملوا هذا العلم إلى أن التقفه الغرب وطوّروه وفق مقتضياتهم الفكريّة والفلسفية والحضاريّة.

(٢) Mansouri, M. (2018). Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism. Al- Jami'ah, 56(1), 123- 156.

(٣) السياق الاجتماعي مصطلح يحيل على البنى المكونة للمجتمع: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ينتفي فيها البعد الرّوحي فهي اجتماعيّة- وضعيّة وليست دينيّة، فليس لعلم الاجتماع الدّيني الغربي أي ارتباط بالأسس الغيبيّة التي ينبني عليها الفهم الديني للكون، فما مدى انطباق مقاربات علم الاجتماع الديني بهذا الفهم على الإسلام؟

للإجابة على هذا السؤال لا بدّ أن نشير إلى السّياق الفكري والفلسفي الذي نشأ فيه علم الاجتماع الدّيني في المجتمع الغربي في تلك الفترة، في صلته بالدّيانة النّصرانيّة وبهيمنة الكنيسة على كافّة مناحي الحياة البشريّة، فإذا عدنا إلى التّنظيرات الاجتماعيّة الأولى في القرنين الثامن عشر والتّاسع عشر؛ وجدنا أنّها تتميّز بطابعها الوضعي أساسا (تأثيرات أوغست كونت)، وهي تعتبر الإنسان حيوانا اجتماعيّا ماديّا وتنزع عنه أيّ بعد روحيّ أو غيبيّ.

في هذا السياق التاريخي والفكري تندرج أفكار منظّري علم الاجتماع الديني الحديث في الغرب مثل أوغست كونت ودوركهايم وسبنسر، فالممارسات الدينيّة النصرانية التي انبنت تحليلاتهم على استقرائها لم تكن ممارسات دينية ذات أسس غيبيّة فعلًا، بل كانت مجرّد ظواهر وتشريعات اجتماعية بشرية أضفت عليها الكنيسة غطاء دينيا حتى تبرر هيمنتها على المجتمع الغربي، ولكنّ السؤال الذي يواجهنا اليوم هو هل يصحّ هذا التصوّر على كلّ الأديان؟ وهل يجوز تطبيقه على الإسلام؟

قال منظّرو علم الاجتماع الديني الأوائل إن الممارسات التعبديّة والمعاملاتية مجرد ظواهر اجتماعية ذات دوافع مادية اقتصادية واجتماعية وسياسية وليس لها أي مستند غيبي، ولأنها ذات دوافع مادية فإنه يجب دراستها دراسة علمية بإخضاعها للعلوم المادية الوضعية، ثمّ تدعّمت هذه الرّؤية المادية الغربية بالفلسفة الماركسية؛ فذهب كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣) إلى وضع تفسيرات اجتماعية للدين تقوم على نظرية الصراع الطبقيClass Struggle، واعتبر أن الدّين ينتفي في مجتمع غير طبقي، وهكذا فالدّين لم يكن موجودا في الفترة المشاعية البدائية؛ لأن المجتمعات البدائية كانت مجتمعات غير طبقية، وقد تشكّل الدّين وفق هذا التصوّر بسبب جهل البشر بالأسباب الحقيقية وراء الظواهر الطبيعية.

ثم تطوّر علم الاجتماع مع إميل دوركايم 1917 -1858؛ فدرس الأشكال الأوّليّة البدائيّة

للدين في المجتمعات الاستراليّة معتمدا في ذلك على مفهوم الطّوطم[١]، وذهب إلى أنّ الطّوطم رمز للإله، والإله رمز للعشيرة، واستنتج أنّ كلّ مكوّنات التّعبّد الدّيني ترمز إلى العلاقات الاجتماعيّة وتؤدّي وظيفة اجتماعية مجموعة معيّنة؛ فاعتبر أنّ ممارسة التّعبّد تتميّز بانتصار روح الجماعة على النّزعات الفرديّة؛ وبذلك يصير الدين عنده ابتكارًا بشريًّا لضبط أنماط التّفكير والسّلوك البشري الفردي والجماعي.

أما ماكس فيبر Max Weber فإنّ دراساته قد انصبَّت أساسًا على صلة الدّين بالتّغيّر الاجتماعي والتطوّر، وكيفيّة انتقال المجتمعات من مجتمعات بدويّة إلى مجتمعات متطوّرة، وأثر الدّين في ذلك كلّه باعتباره يساهم في التّهيئة النفسيّة والاجتماعيّة للأفراد، وقد بيّن في بحثه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرّأسماليّة"[٢] كيف أنّ بعض المنظومات العقديّة تسهم أكثر من غيرها في تشكّل نوع من الوعي الاجتماعي والاقتصادي وحتى العلمي؛ فالبروتستانتية حسب تحليله تناسب الرّوح الرّأسماليّة أكثر من الكاثوليكيّة، ولذلك كان التّطوّر الاقتصادي للمجتمعات البروتستانتية في أوروبا وأمريكا الشّماليّة أكثر منه في المجتمعات الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا اللاتينيّة، وأكثر منه في المجتمعات الأرثوذوكسيّة في أوروبا الشّرقيّة وروسيا.

ولكن بيّن التحليل أن هذه الرؤية التّحليليّة المنبنية على استقراء للوضع الدّيني النّصراني وللمذاهب النّصرانيّة لا تتناسب والواقع الإسلامي أولا، والواقع المعاصر بصفة عامة ثانيا، نظرًا إلى تعقّد الأطر الاقتصاديّة وتداخلها وتشابكها إلى حدٍّ كبير؛ فلا يمكن الجزم مثلًا بأنّ أيًّا من المذاهب الإسلاميّة الموجودة اليوم أنسب للرّوح الاقتصاديّة العالميّة قياسا على النّتائج المتوصّل إليها فيما يخصّ المذاهب النّصرانيّة، وأغلب علماء تاريخ الأفكار واعون بأنّ الرّؤى الماديّة للواقع الدّيني- الاجتماعي التي صيغت بعد استقراء الوضع الغربي تحديدًا في علاقته بالدّيانة النّصرانيّة وبهيمنة الكنيسة وتشريعاتها على المجتمع لا تنطبق بشكل آليّ على كلّ أديان العالم، وقد كنّا حلّلنا ذلك في كتابنا "الدّراسات الدّينيّة المعاصرة: من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة"

(١) هو حيوان أو نبات تتجسّد فيه القيم الرّوحيّة والرّمزيّة لجماعة ما وترتبط به عدد من الطّقوس التّعبّديّة والاحتفاليّة.

(2)Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (Paris: Gallimard, 2004).

فيما يخص رؤية أساتذة الدّين اليابانيّين لتوظيف المفاهيم والمناهج الغربية في قراءة التّراث الديني الوطني الياباني.

وهناك دلائل تشير إلى أن العمليات الاجتماعية لا تحدث بنفس الكيفيّة والدرجة في الثقافات غير الغربية، ومن أمثلة ذلك أن فون بريمن ومارتيناز قد نشرا كتابًا عنوانه "الاحتفالات والرّموز في اليابان: الممارسات الدّينيّة في مجتمع صناعيّ"(١). واعتمد المؤلّفان على علم الاجتماع الدّيني ليدرسا الفكر الأسطوريّ في أكثر المجتمعات البشريّة المعاصرة تقدّما تكنولوجيّا وتمدّنا وتصنيعا، وهي اليابان، وقد توهّم علم الاجتماع الدّيني التّقليدي أنّ التّمدّن (Urbanization)، والتّصنيع (Industrialization) يؤدّيان إلى علمنة (Secularization) المجتمع والقضاء على الدّين –بناء على استقراء حال الدين في المجتمعات الغربية–، في حين بيّن هذان الباحثان في تحليلهما للمجتمع الياباني أنّ هذا الفهم ليس سوى "أسطورة" حسب تعبيرهما بعد أن أكّدا أنّ المجتمع الياباني، والمجتمعات الشرقيّة بصفة عامّة، مهما بلغت من التّقدّم والتّصنيع لا يمكن أن تنسلخ من ثقافتها الدّينيّة؛ لأنّها محدّد مركزيّ من محدّدات هويّتها الثّقافيّة ووجودها التّاريخيّ.

ونستنتج من ذلك أنّ تطبيق مبادئ علم الاجتماع الديني مع مؤسسيه الأوائل على الإسلام أو على غيره من الأديان ينبني على تخبّط منهجي ومعرفي، ولذلك على علم الاجتماع الدّيني أن يتحرر من أسر الرؤى الوضعيّة والماديّة لينظر إلى الممارسات الاجتماعيّة للدّين نظرة موضوعية تعتمد على أسس المنهج العلمي القائم على الملاحظة والوصف والتّحليل والاستنتاج، فلا تكون الظّواهر الدّينيّة لحظة الممارسة منفصلة عن الإطار العقدي الّذي ينتظمها –باعتبار أن علم الاجتماع التّقليدي لم يكن يعترف بالبعد الغيبي للدّين ويعتبر أنّه لا جدوى من البحث العلمي في الغيبيّات–.

فكثير من الممارسات الدّينيّة التعبّديّة والمعاملاتيّة في الواقع هي انعكاس لمنظومة اعتقاديّة متكاملة، ومن أمثلتها: المنظومات المعاملاتيّة في الإسلام مثل البيع والشّراء، يمكن النّظر إليها

(1)Jan van Bremen and D. P Martinez (eds.), Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society (London and New York: Routledge, 2002).

على أساس أنّها ممارسة دينيّة- اجتماعيّة تعكس رؤية اعتقاديّة متأطّرة بمفهوم الاستخلاف، وكذلك الاحتفالات الشّعبيّة -ذات البعد الديني- الفردية أو الجماعيّة فهي ظواهر دينيّة اجتماعيّة، ولكنّها تعكس منظومة اعتقاديّة تعكس بدورها وعي الإنسان بالأشياء والأشخاص والزّمان والمكان من حوله، ويمكّن اعتماد علم الاجتماع الدّيني من بحث المدى الذي تتحوّل فيه هذه الرّؤى الاعتقاديّة إلى ممارسة دينيّة اجتماعيّة.

المطلب الثاني: الاتّجاهات العربيّة في علم الاجتماع الديني وإشكاليّات التأصيل

نركّز في هذا المبحث على نموذجين اثنين، كلّ نموذج منهما ينتمي إلى اتّجاه من الاتّجاهات العربيّة المعاصرة في علم الاجتماع الدّيني.

الاتّجاه الأوّل: نموذجه بحث عبد الله الخريجي "علم الاجتماع الدّيني"(١). والنّظر المدقّق في الكتاب يكتشف من الوهلة الأولى أنّه كتاب استعراضيّ وليس تحليليّا أو تأصيليّا أو نقديّا، وقد صرّح المؤلّف بهذه الغاية بشكل مباشر فقال "لقد حاولت أن أقدّم في هذا الكتاب عرضا لأهمّ موضوعات الدّراسة في علم الاجتماع الدّيني"(٢). ولكنّ القارئ منذ المقدّمة يشعر بأنّ المؤلّف يساير إلى درجة كبيرة آراء علماء الاجتماع الوضعيين والتّطوّريين، ومن ذلك مثلا قوله: "ففي هذه الحالة (يتحدث عن الأديان البدائية الوضعيّة) تكون العقيدة من صنع أبناء ذلك المجتمع، ومن ثم يكون الدين الوضعي **دائمًا أكثر تعبيرًا** عن طبيعة البناء الاجتماعي والنظم الاجتماعية في المجتمع الذي يظهر فيه، أو ينتشر فيه، كما أنّ هذا الدين الوضعي يكون أكثر عرضة للتبدّل والتطوّر والتعديل؛ لأنّه ليس مرتبطًا بمصدر سماوي علوي، ولا يشعر الناس بحرج في الحذف منه والإضافة إليه؛ فتتطوّر العقيدة في الدّين الوضعي كما تتطوّر الشعائر والممارسات بتطوّر المجتمع"(٣).

فهذا الرّأي سليل المدرسة التطوّريّة الوضعيّة التي كانت تفضّل الأديان الوضعيّة على

(١) عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الدّيني، جدّة، رامتان، ط. ٢، ١٩٩٠.

(٢) نفسه، ص ١٧.

(٣) نفسه، ص ١٨.

الأديان السماويّة التي كانت تقاوم -بدرجات متفاوتة- نظريّتهم التطوّريّة التي تنادي بوجوب تطوّر الدّين بتطوّر المجتمع، إلى أن تصل المجتمعات المتحضّرة المتمدّنة إلى مرحلة اللا دين، أي: العلمنة، وهي المرحلة التي تنعدم فيها حاجة البشر إلى تفسيرات غيبيّة "ميتافيزيقيّة" للظواهر الكونيّة في عمومها، وقد ساير المؤلّف هذه الفكرة التي تتعارض مع الدّين الذي ينتمي إليه، دون أي يوجّه إليها أيّ تنسيب أو نقد، يُضاف إلى ذلك أن المؤلف قد استعمل أسلوب التعميم المطلق الذي يتناقض مع خصائص البحث العلمي في مثل قوله "ومن ثمّ يكون الدين الوضعي **دائمًا أكثر تعبيرًا** عن طبيعة البناء الاجتماعي والنظم الاجتماعيّة في المجتمع الذي يظهر فيه أو ينتشر فيه". مصطلحا التعميم "دائمًا"، والتفضيل "أكثر تعبيرًا عن" مصطلحان يتعارضان مع خصائص البحث العلمي؛ لأنهما يفترضان استقراء دقيقا لكل الأديان الوضعيّة ومقارنتها بغيرها للوصول إلى هذه النتيجة من جهة، ولأنّ هذا التعميم يشمل الدين الإسلامي -أيضًا- الذي يبدو في هذه الحال أضعف تعبيرًا عن النظم الاجتماعية من الأديان الوضعيّة من جهة أخرى، ويبدو أنّ المؤلّف قد شعر بحرج هذه النتيجة فلجأ إلى حيلة أسلوبيّة تتمثّل في ذكر المفضّل والسكوت عن المفضّل عنه؛ تجنّبا لهذا الحرج.

هذا الانجرار وراء النّظريّات الغربيّة دون توجيه أي انتقاد لها انعكس -أيضًا- على تعريف المفاهيم المؤسّسة لبحثه؛ فحين استعرض مفاهيم الدين[1]، نجد أنّه قد انطلق من المفهوم الفلسفي، وأبرَز فيه من تحليل آراء الفلاسفة الغربيين مثل كانط وديكارت، وأضاف إليهم بعض اللاهوتيين النصارى المتفلسفين مثل طوما الأكويني، دون أن يشير إلى رأي أي فيلسوف مسلم في المجال، وقد كانت لابن سينا والكندي والفارابي وابن رشد آراء سديدة في هذا المبحث.

ونضيف إلى ذلك أنّ المؤلّف -شأنه في ذلك شأن كثير من الباحثين العرب- يستعمل لفظ الجلالة "الله" سبحانه مرادفا لمصطلح God الإنجليزي الذي يُترجم تدقيقًا بمصطلح "الإله" أو "الرّب"؛ ولهذا نجده -مثلًا- يكتب "**الله في الفكر الهندوسي**"، "**الله في الفكر البوذي**"،

(١) نفسه، ص ٢٨ وما بعدها.

وهذا الاستعمال لا يستقيم اصطلاحيًّا؛ لأن الهندوس والبوذيين لا يؤمنون بالله سبحانه؛ ولذلك عليه أن يستعمل لفظ الإله أو الرب.

وهذه الملاحظات المنهجيّة والمعرفيّة تنطبق على باقي المفاهيم التي استعرضها عن الدين، مثل المفهوم الحيوي والمفهوم الاجتماعي، ونحن نوجّه إليه ثلاثة انتقادات مركزيّة:

أولا: أنّ ما كتبه هو مجرّد استعراض للمفاهيم الغربيّة للدّين بقطع النّظر عن مدى انسجامها مع الرّؤية الإسلامية للكون أو اختلافها الجذريّ معها، وكان يمكن الاستعانة بما تم تأصيله من مقاربات المفكرين المسلمين من رؤى ونظريات في علم العمران وعلم الاجتماع أو الإشارة إليها على الأقل(١).

ثانيا: أنّ هذه النّظريّات جميعها ذات خلفيّات فلسفيّة ماديّة ووضعيّة؛ أي: أنّها تعتبر الدّين صناعة ثقافيّة بشريّة لسدِّ العجز عن تفسير الأسئلة الوجوديّة الكبرى، وليس للدّين في نظرها أيّ مستند غيبي، بل أكثر من ذلك، فهي تفضّل الأديان الوضعيّة في بعض القضايا التي تتفق مع رؤيتها التطوّريّة على الأديان التوحيديّة والإسلام من ضمنها، والمؤلّف قد سايرها في هذا التفضيل على ما بيّنا أعلاه.

ثالثا: أنّه لم يوجّه أي نقد لهذه المفاهيم، ولم يشر إلى مدى تعارضها الجوهري مع الرؤية الإسلاميّة للكون، بل اكتفى بمجرّد الاستعراض، وذكر رؤية الإسلام بشكل مقتضب جدًّا في بضعة أسطر، وهذا قصور منهجي واضطراب معرفيّ، وللقارئ أن يتساءل حينذاك: ما الجدوى العلميّة والمعرفيّة والحضاريّة من هذا الاستعراض؟

الاتّجاه الثّاني: يرى أتباع هذا الاتّجاه أنّ العلوم الإنسانيّة المعاصرة مهمَّة جدا في عضد العلوم الشرعيّة، ولكنها تحتاج إلى تأصيل ينسجم مع الرؤية الإسلامية للكون(٢)، غير أنّ أتباع

(١) انظر مثلا، صلاح الفوال، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، دار غريب، ١٩٩٩. وقد عرّف فيه بأغلب إسهامات المفكرين المسلمين في هذا المجال مثل الفارابي ومسكويه والغزالي وابن خلدون.

(٢) انظر مثلا مسورباشة عبد الحليم، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة سطيف ٢، ٢٠١٤. وقد انتقد الباحث في فصول كثيرة "إسقاط النظريات الغربية على الواقع =

هذا الصنف لم ينجحوا في بناء "مدرسة فكريّة" بما في مصطلح المدرسة من دلالات محيلة على التراكم المعرفي والعمل الحلقي المتسلسل والمترابط؛ ولذلك نلاحظ بينهم تداخلًا كبيرًا وتشتتًا للجهود واختلافًا في الرؤى والمقاربات، بل إنّهم لم يتّفقوا حتى في تسمية هذا العلم بمصطلح جامع موحّد، وهذا الاضطراب في الحقيقة لا يُسَمي علم الاجتماع الديني فقط، بل أغلب العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في الفكر العربي المعاصر، ولكنّ ميزة جهودهم أنّها وثّقت الصّلة التفاعلية بين علم الاجتماع بمختلف فروعه، والعلوم الشرعية؛ مما يرفع كثيرًا من التوجّسات التي يثيرها المختصون في العلوم الشرعية من مختلف فروع المعرفة الإنسانية[١]:

ففي حين نادى عبد الباقي زيدان بوجوب تأسيس "علم اجتماع إسلامي"[٢]، تبنى يوسف سلحت مصطلح "علم اجتماع الإسلام"[٣]، ونظّر علي الجلبي لمصطلح "علم اجتماع المجتمعات الإسلامية"[٤]، والملاحظ أنّه رغم التقارب الاصطلاحي بين هذه المسمّيات، فإنّها تعكس اختلافًا مفهوميًّا بَيِّنًا، مما يشي بأنّ هذا العلم ما زال في مرحلته التّأسيسيّة الأولى عندهم، وكثير منهم هجر هذا المبحث أصلا ولم يواصل الإنتاج فيه حتى تتعمّق رؤيته له منهجيّا ومعرفيّا.

الاجتماعي العربي"، وبذل جهدا في تأصيل علم اجتماع منسجم مع الرؤية الإسلامية للكون والوجود والمصير. هدى الشمري، مباحث في علم الاجتماع الإسلامي، الأردن، دار المناهج، ٢٠١٢. انظر أيضا: عبد الناصر شماطة، الإسلام وعلم الاجتماع: مدخل إلى علم الاجتماع الإسلامي، ليبيا، جامعة بنغازي.

(١) انظر مثلا كتاب محمد الأنصاري، التأزّم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٩٩؛ وكتاب أبو بكر باقادر، حاجة طالب العلم الشرعي للعلوم الاجتماعية، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٠٥. انظر أيضا لين رياض دويكات، العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي، فلسطين، جامعة النجاح، ٢٠١٧.

(٢) زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٤.

(٣) يوسف شلحت، مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ٢٠٠٣.

(٤) علي جلبي، نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

ولكنّ المؤكّد أنّ إسهاماتهم شكّلت لبنة لتأصيل هذا العلم بعيدا عن الرؤى الغربية المسقطة على المجتمعات الإسلامية، وبعيدًا -أيضًا- عن الاتّجاهات المنغلقة التي عاملت جملة هذه العلوم معاملة القدامى لعلوم الأوائل تبديعًا وتكفيرًا.

المطلب الثالث: آفاق علم الاجتماع الديني في الفكر الإسلامي المعاصر

تبيّن من استقراء كثير من الأبحاث العربيّة المعاصرة أنه إذا تمّ توظيف علم الاجتماع الدّيني توظيفًا منهجيًّا متماسكًا باعتماد الملاحظة والوصف والتّحليل والاستنتاج بشكل منهجي لعدد من الظّواهر الدّينيّة- الاجتماعيّة فإنّه سيمكّن من اكتشاف المفارقات التي يقوم عليها مجتمع ما بين ضوابط المنظومة الاعتقاديّة الّتي يؤمن بها من جهة، والممارسة الاجتماعيّة لتلك المنظومة على أرض الواقع من جهة أخرى، مثال ذلك المفارقة بين الرّؤية الإسلاميّة الشّرعيّة للمال القائمة على مفهوم الاستخلاف من جهة، والذّرائعيّة الّتي تعتبر المال غاية وليس وسيلة، وكلّ والممارسات الاجتماعيّة المرتبطة بكيفيّات جمعه واستثماره وإنفاقه من جهة أخرى.

يضاف إلى ذلك أنّ علم الاجتماع الدّيني صار يهتمّ بإدراك الأسس الاجتماعيّة للظّواهر الدّينيّة، وكذلك الأسس الدّينيّة للظّواهر الاجتماعيّة، وكيف تتداخل هذه الأسس لتضبط السّلوك الفردي والجماعي في مجتمع ما، وكيف ينخرط الفرد شعوريًّا أو لا شعوريًّا في المنظومات العقديّة والتّعبّديّة للجماعة التي ينتمي إليها، حتى وإن كانت في بعض الأحيان متعارضة مع رغباته وطموحاته الشّخصيّة، وكيف يوفّر له هذا الانخراط نوعا من الشعور بالانتماء إلى تلك الجماعة، ويوفّر له -أيضًا- اطمئنانًا نفسيًّا وروحيًّا ووجوديًّا يولّد له توازنًا نفسيًّا، ويجعل سلوكه سويًّا ومنضبطًا[1]، وتوظيف علم الاجتماع الدّيني يسهم في حسن تحليل الظّواهر المتّصلة بالعنف والتطرّف والصّراعات الدّينيّة- الاجتماعيّة، والتّغيّر الاجتماعي الجزئي أو الكلّي في المجتمعات العربيّة المعاصرة.

(١) سابينو أكوافيفا وبيس أنزو، علم الاجتماع الديني: الإشكاليّات والسّياقات، تع. عز الدين عناية (الإمارات: كلمة، ٢٠١٢).

الخاتمة والاستنتاجات والتوصيات:

تبيّن لنا أنّ للعلوم الإنسانيّة المعاصرة بمختلف مناهجها[١] أهمّية بالغة في دراسة الظّاهرة الدّينيّة في حدّ ذاتها، والفكر الدّيني بصفة عامّة وما تتفرّع عنه من رؤى ونظم ومؤسّسات، إلّا أنّ الخلفيّات الفكريّة والفلسفيّة الغربيّة التي تتعارض جوهريًّا مع روح الإسلام، قد وجّهتها في كثير من الأحيان، ولذلك مرّ تأصيلها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بنفس المراحل تقريبا التي مرّت بها "علوم الأوائل" عند القدامى، بين رافض لها رفضًا كليًّا، وداع إلى وجوب أسلمتها منهجيًّا ومفهوميًّا، ومؤصّل لها انطلاقًا من الرؤية الإسلامية.

وبيّن البحث قيمة هذه الجهود الأخيرة في إبراز أهميّة العلوم الإنسانيّة المعاصرة في دعم العلوم الشرعية بما تقدّمه من إضافات تحليليّة وتفسيريّة قيّمة في كثير من النوازل المعاصرة والتخصّصات العلميّة، فعلم النّفس مهمّ جدًّا في خطط القضاء حتى يُدرك القضاة الأبعاد النفسيّة التي يمكن أن تكيّف مختلف أنواع الجرائم؛ ليكون حكمهم فيها حكمًا دقيقًا، ولعلم النّفس فائدة كبيرة في تطوير مناهج الدعوة مثلًا، بما يمكن أن توفّره من مؤثّرات نفسيّة يوظّفها الداعي في إبلاغ رسالته، وله كذلك أهميّة بالغة في اكتشاف الدوافع النفسية المؤثّرة في النزوع نحو العنف والتّطرّف والإرهاب، الذي يكاد يكون ناتجا عن عقد وأزمات نفسيّة، وما ينطبق على علم النفس ينطبق على علم الاجتماع الديني -أيضًا- في تحليله لمختلف الظواهر الاجتماعيّة ذات الأسس الدينيّة شرعيّة كانت أو عقديّة.

(١) انظر مثلا: فهمي جدعان، حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانيّة في القرن العشرين، الأردن: مؤسّسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٧؛ الجزء الأوّل والثّاني.

فعلى المختصّين في العلوم الشرعيّة بمختلف أصنافها أن يمتلكوا نواصي هذه العلوم الإنسانيّة ويستأنسوا بمناهجها ونتائجها فيما له بها صلة بمنهج المعرفة أو موضوعها، ولذلك يجب إدراجها في مقررات كليّات التربية والشريعة ومعاهد القضاء الشرعي لما لها من أهمية بالغة في إكساب طلاب العلم الشرعي معارف وخبرات جديدة مبتكرة[1] تؤهّلهم للاضطلاع بمسؤوليّاتهم في مجتمعاتهم الإسلاميّة التي صارت بناها وتركيباتها أكثر تعقيدًا وتداخلًا مما كانت عليه قبل عقود وقرون، ولكن عليهم الحذر من توظيف هذه المناهج في نظريّاتها الغربيّة الأصليّة لما لها من خلفيات فلسفيّة وفكريّة منها ما يتعارض مع جوهر التّوحيد، ومنها ما يتعارض مع روح الإسلام في مختلف مقارباته المتعلّقة بالوجود والمصير.

(١) انظر مثلا كتاب محمد الانصاري، التأزّم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٩٩، وكتاب أبي بكر باقادر، حاجة طالب العلم الشرعي للعلوم الاجتماعية، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٠٥. انظر أيضا لين رياض دويكات، العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي، فلسطين، جامعة النجاح، ٢٠١٧.

المصادر والمراجع:

- آدم، أبكر عبد البنات (٢٠١١)، **علم النفس الديني وعلاقته بالظواهر السيكولوجية**، مجلة جامعة بحري للآداب والعلوم، العدد الأول.

- أذربيجاني، مسعود (٢٠١٦)، **علم نفس الدين: قراءة تحليليّة في تنظيرات فرويد ويونغ**، مجلة الاستغراب، ص ٦٢- ٩٣.

- أمزيان، محمد (١٩٩٣)، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- أنزو، سابينو أكوافيفا وبيس (٢٠١٢)، **علم الاجتماع الديني: الإشكاليّات والسّياقات**، تع. عز الدين عناية. الإمارات، مركز كلمة.

- الأنصاري، محمد (١٩٩٩)، **التأزّم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية.

- باقادر، أبو بكر، **حاجة طالب العلم الشرعي للعلوم الاجتماعية**، جدة، مجمع الفقه الإسلامي (٢٠٠٥).

- البطليوسي، ابن السيّد (١٩٨٣)، **الإنصاف في التّنبيه على المعاني والأسباب التي أوجت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح. محمّد رضوان الدّاية. دمشق: دار الفكر، ط. ٢.

- بيرت، سيريل (١٩٨٥)، **علم النفس الديني**، تع. سمير عبده، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

- جدعان، فهمي (٢٠٠٧)، **حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانيّة في القرن العشرين**، الأردن: مؤسّسة عبد الحميد شومان.

- جرموني، رشيد (٢٠١٥)، تقديم كتاب الانتحار (إميل دوركهايم، ترجمة حسن عودة، دمش، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١١) ضمن ملف "**الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم**"، نشر يونس الوكيلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص ١٠٣- ١١٦.

- جلبي، علي (١٩٨٤)، **نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية.

- الخريجي، عبد الله (١٩٩٠)، **علم الاجتماع الدّيني**، جدة: رامتان، ط. ٢.

- خضر، أحمد (١٩٩٣)، **علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام**، لندن، المنتدى الإسلامي.

- دويكات، لين رياض (٢٠١٧)، **العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي**، فلسطين، جامعة النجاح.

- شلحت، يوسف (٢٠٠٣)، **مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية.

- شماطة، عبد الناصر (د. ت)، **الإسلام وعلم الاجتماع: مدخل إلى علم الاجتماع الإسلامي، ليبيا**، جامعة بنغازي.

- الشمري، هدى (٢٠١٢)، **مباحث في علم الاجتماع الإسلامي**، الأردن، دار المناهج.

- عبد الباقي، زيدان (١٩٨٤)، **علم الاجتماع الإسلامي**، القاهرة، مطبعة السعادة.

- عبد الحليم، مسور باشة (٢٠١٤)، **التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة**، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة سطيف.

- الغالي، بلقاسم (١٩٩٩)، **محاولات في تأصيل علم الاجتماع**، مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٦٣، ص ١١- ٣٩.

- الفاروقي، إسماعيل (١٩٨٣)، **أسلمة المعرفة: المبادئ وخطة العمل**، تعريب سعيد عبد الوارث، الكويت، جامعة الكويت.

- الفوال، صلاح (١٩٩٩)، **المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي**، دار غريب.

- مقّار، شفيق (١٩٩٨)، **الجنس في التوراة وسائر العهد القديم**، سوريا: دار يعرب.

- المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون (٢٠١٨)، **مقدّمات العلوم في الفكر الإباضي المغربي**، مجلة دراسات، عدد ٦٢.

- المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون (٢٠١٧)، **مجالات العقل ومقوّمات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب الوارجلاني**، مجلة دراسات، عدد ٦١.

- المنصوري، المبروك الشيباني (٢٠١٠)، **الدّراسات الدينية من المركزية الغربيّة إلى النّسبيّة الثقافيّة**، تونس: الدار المتوسطية للنشر.

- المنصوري، المبروك الشيباني (٢٠١٢)، **مقارنة الأديان في الثقافة العربيّة: الإشكاليّات والحدود والآفاق**، تونس: مجلة روح الحداثة، ٣٢- ٥٥.

- نجاتي، محمد عثمان (١٩٩٧)، **القرآن وعلم النفس**، القاهرة، دار الشروق، ط. ٦.

- نجاتي، محمد عثمان (٢٠٠١)، **مدخل إلى علم النفس الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، ط. ١.

- الهاشمي، حميد (٢٠٠١)، **الدكتور علي الوردي رائد الدعوة لعلم الاجتماع العربي**، مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٧٠، ص ١٤٨- ١٦٤.

- الوارجلاني، أبو يعقوب (١٩٩٧)، **الدّليل والبرهان**، تح. سالم بن حمد الحارثي. عمان: وزارة التّراث القومي والثّقافة، ط. ٢.

- Davies, M. W (1988), *Knowing one another: Shaping Islamic anthropology*. London: Mansell.

- James, W (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. *London & Bombay: Longmans, Green, & Co.*

- Jung, C. G (2000), *Psychologie et religion*, Trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Paris: Buchet Chastel.

- Leuba, J. H (1912), *Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*. NewYork: Macmillan.

- Leuba, J. H. (1904), « *Revue de psychologie religieuse* ». In: L'année psychologique**. vol. 11. pp. 482- 493. DOI: 10.3406/psy.1904.3686.**

- Lubbock, J (1982), *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*. NewYork: Appleton.

- Mansouri, M. (2018). *Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism*. **Al- Jami'ah**, **56**(1), 123- 156.

- Tapper, R (1995), *'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam*', Anthropological Quarterly 68: 3.