

العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية بين استقرار الواقع واستشراف المستقبل: جدل المنهج العلمي والمضمون المعرفي

إعداد: أ. د. المبروك الشيباني المنصوري (*)

ملخص:

تنتمي هذه الورقة العلمية إلى المحور السابع من محاور المؤتمر: علاقات التكامل والتداخل بين العلوم الشرعية وبينها وبين العلوم الأخرى. وستعالج العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية من جهة الجدل القائم في المنهج العلمي والمضمون المعرفي. وستتبع الورقة منهجية تحليلية نقدية، يتم التركيز فيها على ثلاث قضايا أساسية.

أما القضية الأولى فتناقش اختلاف الإطار المرجعي للرؤية الإسلامية للكون والوجود والمصير عن الرؤية الغربية ذات الخلفية الفلسفية الوضعية والمادية التي تستند إليها العلوم الإنسانية. مما يطرح إشكالية مدى وجاهة الاعتماد على هذه العلوم في عضد العلوم الشرعية. وتعرض الورقة إلى منهجين متميزين في تعامل القدامى مع "علوم الأوائل"، من خلال استقراء نموذجين فكريين رائدين في هذا المجال هما ابن رشد الحفيد وأبو يعقوب الوارجلاني.

أما القضية الثانية فتعالج معضلة العلوم الإنسانية المعاصرة من جهة خلفياتها الفكرية والفلسفية، مركزة على علمين أساسيين هما: علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني. وستسعى الورقة، بمنهج تحليلي نقدي، إلى تبين اتجاهين معاصرين في التعامل مع العلوم الإنسانية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

أما القضية الثالثة فمتصلة بمحاولات السعي إلى التأصيل لهذه العلوم الإنسانية بمضمون معرفي نابع من الحضارة الإسلامية هدفه استكشاف ملامح منهج يؤسس لـ "علم النفس" و "علم الاجتماع" في الفكر الإسلامي. وستسعى الورقة إلى تبيان سبل الاستفادة المباشرة من هذين العلمين في تطوير العلوم الشرعية والرؤى والمناهج والقضايا والمفاهيم، سواء في مجابهة تحديات الواقع (أهمية علم النفس الديني، مثلاً، في تحليل ظواهر العنف والتطرف، باعتبارها تعبيراً عن اضطرابات نفسية-سلوكية)، أو في استشراف آفاق المستقبل (أهمية علم الاجتماع الديني، مثلاً، في تحليل ظواهر التعايش السلمي، والتنوع، والتعدد، وانعكاس ذلك على تجذير قيم المواطنة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة).

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية، العلوم الشرعية، المناهج الحديثة، إشكاليات التأصيل

(١) الخلق والوجود والمصير بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية

* كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان

لا يخفى أنّ أيّ فكر نظريّ أو عمليّ لا بدّ أن ينطلق من مرجعيّات ظاهرة أو مضمرة تؤطره وتنتظمه. وللفكر الغربيّ الحديث والمعاصر في الأغلب الأعمّ رؤى فلسفيّة مادّيّة ووضعيّة وتطوريّة لا يؤمن أغلبها بهذا الثالوث الاصطلاحيّ الناظم لهذا الفصل: أي الخلق والوجود والمصير. أمّا الإسلام فهو دين سماويّ يقوم على مبدأ التوحيد، ويتأطرّ بهذه المفاهيم الأساسيّة الثلاثة المترابطة التي تشكّل رسالة الإسلام وروح الإيمان وهي: الخلق والوجود والمصير. وهذه المعاني الثلاثة قائمة في قوله تعالى ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (التغابن: ٣).

ومفهوم الخلق يتناقض تناقضاً جوهريّاً مع كثير من المذاهب البشريّة القديمة مثل الدهريّة والحديثية مثل الصدفة. ويرتبط بخلق الكون في القرآن الكريم خلق ثان هو الإنسان. وقد أكّد الله سبحانه مفهوم الخلق في آيات كثيرة ومصطلحات متنوّعة مثل: البرء والتصوير (الحشر: ٢٤) والجعل (الفرقان: ٦١ - ٦٢)، والبثّ (الشورى: ٤٩)، وغيرها من المصطلحات القريبة الدلالة. واستعمل سبحانه هذه المصطلحات للإنسان أيضاً.

وبالترايط بين خلق هذين الكائنين: الكون والإنسان، تتحدّد الغاية الأساسيّة من المصطلح الثّاني: أي الوجود، وهي عبادة الله الخالق. قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). يقول الشيخ هود في تفسير ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾، استناداً إلى ابن عباس: "ليقرؤا لي بالعبودية. . . وتفسر الحسن أنّها: على ابتلاء؛ كقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ أي: بصّرناه سبيل الهدى وسبيل الضلالة ﴿إِنَّمَا شَاكِرًا﴾ أي: مؤمناً ﴿وَإِنَّمَا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢-٣) أي: مشركاً أو منافقاً^(١). أمّا الشيخ الأصم فقد نسب إلى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ أي ليعرفوني^(٢). ويرى الشيخ اطفيش أنّ "العبادة التوحيد. عن ابن عباس: كل عبادة في القرآن توحيد. . . وعن علي وابن عباس: المراد ما خلقهم إلا لأمرهم بالعبادة، فعبّر عن المسبب أو اللّازم وهو العبادة عن السبب، أو الملزوم، وهو المعرفة"^(٣). ويقول الشيخ الخليلي في الإيمان بالرسول "والعبادة معنى عام لا ينحصر مفهومه في الصلوات والزكاة والحج والصوم فقط. . . لا بل العبادة قبل كل شيء عقيدة تملأ النفس بالشعور بالخشية من الله سبحانه وتعالى والشعور بعظمة الخالق العظيم ثم تنبني على هذه العقيدة جميع الاعمال الصالحة التي توافق منهج الله"^(٤). ولهذا يصير الوجود كلّ عبادة بشكليها الاعتقادي والعمليّ. فكلّ سلوك تطبيقي أو اعتقاد نظريّ هو عبادة لله سبحانه.

ولهذه العبادة صور ومظاهر شتىّ تغطّي كافةّ مناحي الحياة المختلفة. ولكنّها ترتبط بمصطلحات مترابطة متعلقة منها الاستخلاف، والابتلاء والامتحان. . . لتتولّد من جميعها روح رسالة الإسلام.

أما المصطلح الثالث فهو المصير. هذا المصطلح حير البشرية طول التاريخ، ووُلد أسئلة وجودية كثيرة منها: ما الإنسان؟ لماذا وُجد؟ وما مصيره؟، وحاول البشر أن يقدموا لها إجابات مختلفة متنوّعة حسب رؤاهم الثقافية والحضارية العامة. وهي تكاد تتلخّص في اتجاهين اثنين:

أما الأوّل فيقوم على انتفاء الغاية. فالإنسان- حسب رأي أتباع هذا الاتجاه- قد وُجد صدفة وعبثاً، والموت نهاية رحلته. إنّما هي أرحام تدفع وأرض تبلع. وعلى هذا الرّأي الأوّل قامت فلسفات كثيرة عبر التاريخ قديماً وحديثاً. قديمها يرجع إلى الجهل في غالبه الأعمّ نظراً إلى محدودية معرفة الإنسان في فجر التّاريخ. أمّا حديثها فيرجع معظمه إلى المعاندة لأنّ كلّ الدلائل العلميّة الحديثة والمعاصرة تؤكّد مبدأ المخلوقيّة وانتفاء الصدفة والعبث^(٥). فإذا تأكّد ذلك المصطلح صار القول بعدم المصير بلا معنى.

وأما الاتجاه الثاني فيقوم على إثبات الغاية. وهو يرى أنّ الإنسان كائن مخلوق، وأنّ الموت ليس سوى بداية رحلة إلى حياة أخرى. وعلى هذا الرّأي أيضاً قامت فلسفات كثيرة قدّمت تصوّراً بشرياً وضعياً عن رحلة الإنسان بعد الموت إلى العالم الآخر. ووجد هذا التّصوّر في كافّة الأديان الوضعيّة، وثنيّة كانت أو ثنويّة، تجرديّة كانت أو تجسديّة.

وإلى هذا الاتجاه الثاني تنتمي الرّسالات السماويّة التي تُثبت المصير وتحدّده تحديداً دقيقاً منبنيّاً على مفهوم الجزاء ثواباً وعقاباً. يقول الشيخ هود في تفسير ﴿وَالْيَهُ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٥) "أي: المرجع. أي: نجمع عنده فيجزينا ويجزيكم بها الثواب والعقاب"^(٦). وقال الشيخ اطفيش في هيمان الزاد في شرحه للآية ١٨ من سورة المائدة "﴿وَالْيَهُ الْمَصِيرُ﴾ بالبعث للأجسام والأرواح للجزاء بما فعلوا من خير وشر"^(٧).

وبإثبات المصير، ينتفي العبث في الوجود (المصطلح الثاني) وتتفي الصدفة في خلق الكون والإنسان (المصطلح الأوّل). قال تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٨)، (المؤمنون: ١١٥). وقد فسّرها الشيخ بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ أي: لغير بعث ولا حساب. ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ وهو على الاستفهام، أي: قد حسبتم ذلك. ولم نخلقكم عبثاً، إنّما خلقناكم للبعث والحساب^(٨). وفسّرها الشيخ اطفيش بقوله ﴿عَبَثًا﴾ هو ولعباً لا لحكمة. . . أي لم نخلقكم لتلهي بكم أو متلهين بكم وإنّما خلقناكم للتكليف والجزاء وهو دليل أو كالدليل على البعث. . . وذلك على كل حال إنكار تويخي على تغافلهم^(٩).

وانتفاء العبث والصدفة في الرّؤية الإسلاميّة نتيجة منطقيّة حتميّة منبنيّة على هذه المصطلحات الثلاثة: الخلق والوجود والمصير؛ أي بما أنّ الكون والإنسان مخلوقان حتماً، وبما أنّ الوجود ابتلاء وامتحان فلا بدّ من جزاء. وبما أنّ الجزاء في هذا الوجود جزئيّ ومحدود، فلا بدّ من أنّنا سنصير إلى دار للجزاء. ودار الجزاء هي المصير. وحين ذلك يكون الجزاء هو رأس الدّين، والتّوحيد عموده. والمصير هو مركز الإسلام.

هذه الفكرة نتيجة توصّلت إليها بعد استقراء فكر الشيخ أبي العباس أحمد بن بكر الفرستائي في "مسائل التوحيد". وقد تدعّمت بما نحا إليه مفكران مسلمان كبيران هما يغلا بن زلتاف الوسياني، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي. هذه النتيجة قوامها "اعتبار مقالة المصير والجزاء هي أول المقالات في الفكر الديني كلّ. إذ يتفق فيها كلّ الموحدّين مسلمين ونصارى ويهود. وما أنّ من الديانات الوضعيّة من أقرّ الثواب والعقاب على كفيّة من الكيفيّات وإن لم يثبت كونهما جنّة أو ناراً تصبح مقالة المصير المرتبط بالجزاء ثواباً أو عقاباً، أولى المقالات الدنيّة بما أنّها غاية الموجود لأنّها كثيراً ما تصبح صيغة حياة ونمط وجود. وهكذا إنطلاقاً من التاريخ المقارن للأديان تصير مقالة المصير هي المقالة المركز في الفكر الديني في الكون توحيدياً كان أو وضعياً حياً أو منقرضاً. وتضاف إليها في التّوحيديّات مقالة التّوحيد وتكون رديفاً تابعاً لمقالة الجزاء. وكلّ ما بينهما من إلهيات وإنسانيّات وأخرويّات وسط لأنّه هو أيضاً يستوجب ثواباً أو عقاباً أي يشمل هذا المفهوم بشكل مباشر.

وقد ذهب الشيخ أبو العباس أحمد بن بكر إلى اعتبار أنّ معرفة الجنّة والنار ممّا لا يسع جهله قائلاً "وعليه أيضاً معرفة الموت والبعث والحساب والعذاب والجنّة أنّها ثواب لأهل طاعة الله على طاعتهم لرّبهم وأنّ ثوابه لا يشبهه ثواب ومعرفة النار أنّها عقاب لأهل معصية الله على معصيتهم لرّبهم وأنّ عقابه لا يشبهه عقاب وإن جهل هذا فهو مشرك والشكّ فيه مثله. وعليه معرفة أنّه ستكون دار غير هذه الدار وهي دار الآخرة ولا يسع الشكّ في دوامها وبقائها وإن جهل دار الآخرة فهو مشرك وكذلك إن شكّ في دوامها فهو كافر"^(١٠). ومن ثمّ تصبح هذه المقالة محدّداً من محدّدات الإيمان بالدّين والانتماء إليه بل هي محتم قوامه ظاهراً ولكنّها مفتتح في كفيّة الإقرار به. بل نكاد نذهب إلى أنّ ما سطره الشيخ هنا وصدّر به كتابه راجع إلى القوام الذي به يتحدّد الدّين: المصير.

ونكاد نجزم أنّه إلى هذا المعنى صبا الشّرخ أبو العباس عندما أتبع المقالة السالف ذكرها، مباشرة ودون آية فواصل، بمقالة التّوحيد قائلاً "وعليه معرفة التّوحيد أنّه إفراد لله وأنّ الله أمر به وأتته طاعة وفريضة وإيمان وعدل وعليه ثواب وعلى تركه وإنكاره وجهله عقاب". وبهذا يكون الشّرخ قد قدّم مقالة المصير والجزاء على مقالة التّوحيد ذاتها، فتصير في فهم الشّرخ مقالة التّوحيد عموداً رديفاً تقوم عليه مقالة الجزاء: غاية الخلق، سرّ الابتلاء، ورأس المصير"^(١١).

ويتدعّم ما ذهبنا إليه في قراءة فكر الشّرخ أبي العباس بما بناه عمرو بن فتح النفوسي حينما جعل الثّواب والعقاب محدّدي الإيمان قائلاً "وإنّما كان الإيمان إيماناً لوجود الثّواب وإنّما كان الكفر كفراً لوجود العقاب. ليس كما يقول من يقول إنّما كان الكفر كفراً لأنّه معصية وكان الإيمان إيماناً لأنّه طاعة أو قول من يقول إنّما كان الإيمان إيماناً للأمر به والكفر للنهي عنه"^(١٢). لقد شيّد عمرو في أواسط القرن الهجري الثّالث مركزيّة مقالة الثّواب والعقاب في بلاد المغرب وبلغ الذّروة فيها الشّرخ أبو العباس في أواسط القرن الخامس متجاوزاً الإسلام إلى باقي التّوحيديّات بل إلى كلّ الأديان التي تجعل الثّواب والعقاب غاية للفعل البشريّ ومنتهى له: رأس المصير.

هذه المفاهيم الثلاثة المتعلقة هي لب رسالة الإسلام في نظرتة إلى كل الوجود والوجود. وهي مفاهيم يتفق فيها كل مفكر الإسلام على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم وأفكارهم. ويختلف فيها الإسلام عن باقي الفلسفات المادية والضعية والتطورية التي تستند إليها أغلب مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة. ونجد هذه المفاهيم الإسلامية مبثوثة في كل مفاصل فكر الإسلام، انطلاقاً منها وتأسيساً عليها فكروا وأنتجوا وأسسوا كل علومهم.

٢) المسلمون القدامى و تأصيل "علوم الأوائل"

ولكن المسلمين القدامى قد استعانوا في تأسيس هذه العلوم بما سمّوه "علوم الأوائل": العلوم الدخيلة أو العلوم الوافدة. ولم يجد كثير منهم حرجاً في الاستعانة بما بعد أن شرحوا أصولها وفصولها، فانعكست بشكل مباشر على تقسيم العلوم عندهم. فقسّم أبو حامد العلوم إلى عقلية ودينية، والدينية إلى كلية وجزئية. واعتبر علم الكلام هو العلم الكلي أما بقية العلوم فهي علوم جزئية. أما ابن رشد فذهب إلى تقسيم ثلاثي: علوم نظرية وهي علوم الاعتقاد، وعلوم عملية، وعلوم آلية. وعرف العلوم الآلية قائلاً "وهذه فلنسمها مسباراً وقانوناً. فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغالط فيه"^(١٣). مما يعني أنها مجرد منهج، آلة للتفكير، وليست عقيدة في حد ذاتها ليقوم على أساسها التبديع والتكفير. فهي علوم يحتاج إليها لحوط الذهن وليس الاعتماد عليها من البدع في الدين لأسباب كثيرة فصلها ابن رشد ومنها "الاختلاف الزمني". فأهل الصدر الأول لم يكونوا محتاجين إلى هذه الصناعة كما لم يكن الأعراب محتاجين إلى صناعة النحو والعروض مع تأكد استعمالهم لها. وهذا الدليل يماثل دليله في الدفاع عن القياس الفلسفي في فصل المقال. فعدم الاعتماد عليه في الصدر الأول ليس دليلاً على عدم مشروعيته لأنّ العقول آنذاك لم تكن محتاجة لقوانين الاستنباط. ولذلك يجب مراعاة أحكام الزمان والمكان وشروط العمران الأساسية، دون التنصل من السلطة المرجعية للثقافة التي نزل الوحي بلسانها ولهذا فكثير "من المعاني الكلية الموضوعية في هذه الصناعة إنما صُححت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة"^(١٤).

هذه الرؤية للعلوم الآلية انعكست أيضاً على مكانة الفلسفة في فكر ابن رشد. وهذا سبب تأليفه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، إذ جعل الغاية من تأليفه أن يفحص "على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح بالشريعة أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب"^(١٥). ويعرف في البدء الفلسفة بكونها "ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. . . فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتم"^(١٦). ويستدل على ذلك بأغلب آيات التدبر والتفكير والاعتبار في القرآن الكريم ويعتبرها من أهم الأدلة على أنّ "الشريعة قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات"^(١٧).

والقاعدة التي يخلص إليها هي:

أ) "وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات (ليس في الغيبيّات كما يفعل المتكلّمون) واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه (أي الصنعة: وهي السماء والأرض والجبال والإبل = المعلوم: تدلّ على الصانع) وهذا هو القياس، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات (لاحظ أنّه قال حرفياً "في الموجودات": أي الإبل والسماء والجبال، ولم يقل "الغبيّات: الدّات والصّفات عند المتكلّمين") بالقياس العقلي. وهذا القياس العقلي يسمّى عنده البرهان. وهو "أتمّ أنواع القياس".

ب) ومن أراد أن يسلك هذا الطريق البرهاني، حسب ابن رشد، عليه أن يعلم أولاً "أنواع البراهين وشروطها، وفي ماذا يختلف القياس البرهاني عن القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي (أي السوفسطائي)". وذلك يستلزم معرفة أنواع القياس وشروطه وقيوده لأن هذه المقدمات "تنزل من النّظر منزلة الآلات من العمل"^(١٨).

ومن خلال ذلك يقدر قاعدة معرفيّة مهمّة في المعرفة الإنسانيّة وهي قاعدة "التراكم المعرفي" في العلوم البشريّة وأخذ السابق عن اللاحق وإكماله له، وهو ما يبني المعرفة الإنسانيّة ولذلك أخذ الإغريق عن الفراعنة وطوّروا معارفهم وأخذ العرب عن الإغريق وأخذ الغربيّون عن العرب وأخذ الصينيون واليابانيّون عن العرب، وهكذا تنتقل المعرفة الإنسانيّة من أمة إلى أمة كلّما تهيّأت أسبابها. يقول ابن رشد "وأن يستعين في ذلك المتأخّر بالمتقدّم حتى تكتمل المعرفة به، فإنّه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من النّاس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يُحتاج إليه من ذلك"^(١٩). ويؤكد ذلك بمثال هو أنّه ليس من شروط تذكية الحيوان أن تكون الآلة من صنع مشارك لنا في الملمّة، وعلى هذا الاستعانة بجميع الوسائل (العلوم الآليّة) التي تثبت فائدتها في حياة الإنسان سواء كانت آليّة كالسيارات والهواتف، أو كانت علمية كالطب والهندسة والرياضيات.

ومن الضّروريّ أن ننبّه في هذا المجال تنبيها قاطعا على أنّ ابن رشد قد اشترط في الاستفادة من علوم من تقدّمه، سواء كان مخالفا في الملمّة أو موافقا، أن يوافق الحق. فإذا كان قد اشترط هذا الشرط في العقليات الناضرة في الموجودات، فكيف به في الشّريعات والسّمعيّات، وهذا أكبر دليل على خطإ كثير ممّن لم يفهموا ابن رشد وقالوا إنّّه اعتمد على علوم القدامى في الشّرع دونما ضابط شرعيّ ولا عقليّ، وحكم عليه بعضهم بالبدعة والضلال من هذا المنطلق، دون أن يقرّوا قول ابن رشد "وإذا كان هذا هكذا فيجب علينا إن ألقينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم"^(٢٠). وهو هنا يبيّن ثلاث مراتب: "التنبيه على خطئه" وهذا واجب علقيّ و"التحذير منه" وهذا واجب

شرعيّ و"التماس المعذرة لهم" وهذا واجب إنساني، لأن العقل ليس معصوما من الخطأ. وابن رشد فريد في هذا التصوّر، عكس الذين يهجمون على المخالفين بالتكفير والتضليل والتخطئة دونما ضابط.

ويعترف ابن رشد بوجود زلل وخطأ من بعض الناس في الاعتماد على علوم الأوائل وكتبهم ولكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى وجوب منعها وتحريم الاشتغال بها تحريماً قطعياً على جميع الناس، فهذا ما لم يقدّم دليل عليه من الشرع، يقول "وليس يلزم من أنّه إن غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زال... أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها"^(٢١). وهو في هذا المجال يكاد يساير رأي الغزالي في كتابه "إجماع العوام عن علم الكلام"، ولكن ابن رشد يبيّن الأمر تبياناً دقيقاً قائلاً "إنّ من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أنّ قوماً من أراذل الناس قد يظنّ بهم أنّهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها، مثلاً من منع العطاشي من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش لأنّ قوماً شرّقوا به فماتوا، فإنّ الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري"^(٢٢).

وهذا التأصيل الرشديّ سيجد انعكاساً مباشراً في ما كتبه أبو يعقوب الوارجلاني، سواء في تقسيم العلوم، أو في مكانة العلوم الآليّة من نظم المعرفة الإسلاميّة. ولكنّ الطّريف أنّ الوارجلاني قد تجاوز ابن رشد في اعتماد مقياس جديد قوامه تقسيم العلوم إلى ضروري واختياريّ؟ فذهب إلى أن العلوم العقليّة والحسيّة علوم ضرورية. أمّا علم الشرع وما يشبهه فهو من العلوم الاختياريّة^(٢٣). وأقام 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. فإذا ما عرف وجوه البراهين وأقرّ بها أمكنك الكلام معه. فإن لم يف بالشرطين جميعاً كان الكلام معه لغواً ولا بدّ من معرفة الحقّ وإقراره به"^(٢٤) "لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقّه ويشهد له"، كما يقول ابن رشد^(٢٥)، و"لأنّ اختلاف الناس في الحقّ لا يوجب اختلاف الحقّ في نفسه. وإنّما تختلف الطّرق الموصلة إليه والقياسات المركّبة عليه والحقّ في نفسه واحد"^(٢٦).

وأصل هذا التفكير الوارجلاني والرشديّ حزمي^(٢٧). وليست عبارة موافقة الحقّ للحقّ رشديّة كما قد يُظنّ بل هي حزميّة أعاد ابن رشد صياغتها فقط. إذ يقول ابن حزم "إنّ من رام إبطال حجّة العقل بحجّة العقل فقد رام ما لا يجده أبداً وحجّة العقل لا تبطل حجّة العقل أصلاً بل توجبها وتصحّحها... وهكذا كلّ شيء صحيح فإنّه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبداً، هذا يعلم ضرورة. ولو كان ذلك لكان الحقّ يبطل الحقّ وهذا محال في البنية"^(٢٨). والسابق أصل اللاحق أبداً. ولا طريق للحقّ سوى البرهان.

ثمّ قسم أبو يعقوب العلوم البرهانيّة إلى ثلاثة أقسام: عقليّة ولغويّة وشرعيّة^(٢٩). وهذا التفصيل فرع ممّا كان قد أصّله في اعتباره علميّ العقل والحواسّ علمين ضروريين وعلم الشرع علماً اختياريّاً. ولكلّ علم منها قوانينه فللعقليّ قوانينه وللغويّ قوانينه وللشرعيّ قوانينه. ولكلّ منها حدّ ومطلع. "وعلى هذه العلوم الثلاثة ينبنى البرهان ومنها يتركّب. فمن لم يحسنها ويتعرّف على طرقها استعجمت عليه براهين الدّنيا فضلاً عن برهان واحد منها"^(٣٠). واعتبر أنّ البرهان الصّحيح في العقليات ينبنى على الحدّ والقياس والطرد والانعكاس.

وقد بنى أبو يعقوب نظريته على مفهوم الاقتضاء الذي كان أبو العباس أحمد بن بكر صاحب كتاب "مسائل التوحيد" قد أصله. فذهب إلى نسق منطقي مترابط اعتبر فيه أنّ "الحكمة الإلهية قد اقتضت وجود الخلق واقتضى وجود الخلق وجود العقل واقتضى وجود العقل وجود التكليف واقتضى وجود التكليف وجود الجزء"^(٣١). واقتضاء يُدرك من ثلاثة أصول: الكتاب والسنة والرأي. وأساس الثلاثة قسمان مركزيان. "فأصول اللسان واللغة والنحو وأصول الجنان المنطق والفقهاء"^(٣٢). وهي تشكّل مجتمعة أربعة مفاصل متكاملة "إذ باللغة يكون البيان وبالتنحو يكون التبيين وبالمنطق تظهر حجج البرهان وبأصول الفقه تظهر معاني القرآن". وأصل أبو يعقوب مكانة المنطق في الفكر الإسلامي - مستكملاً ما بدأه ابن حزم في كتاب "التقريب لحد المنطق" - قائلاً "فنسبة صناعة المنطق إلى العقل في المعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان في المقولات"^(٣٣). وهو ذات المعنى الذي كان قد أوضحه في الدليل والبرهان^(٣٤) مستقياً هذا التصور من ابن حزم أيضاً. فسَمّى المنطق "الميزان العقلي" ويقابله "الميزان الشرعي". وركبه من ثلاث مقدمات ونتيجة انطلاقاً من مستند قرآني هو محاكاة إبراهيم^(٣٥) واعتبره دليلاً عقلياً وميّزه عن الدليل الوضعي باعتبار الأول ضرورياً والثاني اختياريًا مجازيًا^(٣٦).

ثم إنطلق في تحليله من تدرج الإنسان في النمو منذ الولادة وكيفية اكتسابه المعارف التي ثبت أنّ بعضها فطرياً وبعضها يحصل عبر التعلم والمقايضة. وركّز على القياس تركيزاً كبيراً فميّز في حدّه بين: مذهب اللغويين الذين يحملونه على التساوي، ومذهب الأصوليين الذين يرون فيه ردّاً للفرع إلى أصل لعلّة توجب الجمع بينهما، وقول الفلاسفة إنّه لا يكون إلّا نتيجة عن مقدمتين فصاعداً^(٣٧). يقول "وطعنت الموحدّة في هذا القياس وهو صحيح وذئبوه أن جاء من قبل الفلاسفة وربما لو جاء من غيرهم كان مقبولاً ولا ذنب لهم إلّا فساد الأصل الذي هم عليه"^(٣٨). وهذا الرأي قريب ممّا نحا إليه ابن رشد في فصل المقال.

ولكنّه يثبت أنّ القياس العقلي هو أدقّ أنواع القياس وهو يختلف عن دليل الخطاب الذي يستعمله الفقهاء "ودليل الخطاب مختلف فيه ليس فيه ما يوجب حجة"^(٣٩). ثمّ قسّم القياس إلى عقليّ وشرعيّ. والشرعيّ ضربان جليّ وخفيّ والجليّ ضربان: قياس علّة منصوح عليها وقياس علّة مستنبطة والخفيّ ضربان قياس الشبه وقياس الاستحسان^(٤٠). ويقسّم القياس العقليّ إلى جليّ وخفيّ أيضاً وجعل أكثر معوّل القرآن على القياس العقليّ^(٤١). وبما أنّ بناء القياس على مفهوم التعليل فقد أكّد أنّ طريق تقرير العلل المنصوصة أصول الشرع: الكتاب والسنة والإجماع وفحوى الخطاب ولحن الخطاب^(٤٢).

وقد أقام أبو يعقوب الوارجلاني الدليل والبرهان على مقدّمة منطقيّة سمّاها "بجر الألفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم"^(٤٣). وقسّمها إلى: فصل في الكتابة. وفائدة في التطق والمنطق، وفي القياس وما يتعلّق به، وفي قياس الخلف وصورته، وفي فنون الأقيسة، وباب في الأريتماطيقا، وباب في الهندسة.

وتتلخص المقدمة المنطقية لهذا الكتاب في وجوب النظر إلى الأسماء/ المصطلحات الشرعية إنطلاقاً من مقارنة وجودية: فوجود الأسماء يقتضي ثلاثة معان: وجودها في الأعيان ووجودها في الأذهان ووجودها في اللسان^(٤٤). تستند أسماء الأعيان إلى مبدأ التوقيف اللغوي. فأسماء الإنسان والحيوان ذاتية وكذلك الخمسة من العدد والأسود من اللون. والذاتي هو ما لا يفهم من الشيء إلا بمعرفة غيره. إذ لا يفهم السواد حتى يفهم اللون ولا الأربعة حتى يفهم العدد. وبما أنّ أعمّ الأسماء الموجود فإنّ وجود الله يختلف عن وجود غيره. والاختلاف راجع إلى النظرة إلى اللفظ "فالأولون اعتبروا الألفاظ أسماء والمتأخرون اعتبروا المعاني هي الأسماء. والألفاظ والمعاني بجران عظيمان زاخران لجيان وليس كلّ اسم ذاتياً ولا كلّ اسم لفظياً".

ومعقوليّة تحليل الوارجلاني تجلّت في إدراكه البعد العميق للجدل في قضية الصفات مثلاً وما تؤدّي إليه من فهم لمقولة التوحيد بجملة فلم يخطئ أحداً من الفريقين "فكلا الفريقين قد أصاب هؤلاء لأنّ الألفاظ هي الأسماء والآخرون لأنّ المعاني هي الأسماء. واقتصر هؤلاء على أبصارهم وهؤلاء على بصائرهم ومستقاهما من مكانين مختلفين: مستقى أصحاب الألفاظ والألقاب والأعلام من اللغة ومستقى أصحاب المعاني من الشرع".

واعتبر أبو يعقوب أنّ "رأس العلم البرهان المنطقي وغيره من العلوم فروعه". والبرهان عنده يتعلّق بثلاثة أقسام: علوم العدد والهندسة والمنطق. واعتبر أنّ هذه العلوم الثلاثة ضرورية. وخادمها هو الحسّ. وما وراء هذه العلوم عنده تُعتبر طلبية. وجميعها يرجع عنده إلى بحرين "بحر الألفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم". وهذا عنوان مقدّمته. "فانفرد اللسان بالنطق والجنان بالمنطق، فما وليه اللسان من النطق كان بياناً وما وليه الجنان بالمعنى كان برهاناً^(٤٥)".

وأضاف إلى ذلك أنّ فائدة المنطق هي "إيضاح الحقّ بالقياس الصحيح المؤيّد بالبرهان الصريح". والعبارة حزمية رشديّة بامتياز لفظاً ومعنى. وحين فصل شرح القياس وما يتعلّق به في ما تلاه من صفحات قال "اعلم أنّ القياس هو تأليف المقدمات واستعماله هو استخراج النتائج. ونتيجة القياس الصريح البرهان الصحيح. . . وعلوم الأطفال خيال وعلوم الأغبياء أوهام وعلوم الرجال استدلال وعلوم استدلال وعلوم العقلاء برهانية. ولكلّ غلطات حتى ينتهي العلم إلى العقلاء أهل البراهين النيرة"^(٤٦).

وقسم الأقيسة إلى خمسة أنواع: القياس البرهاني اليقيني، والقياس الفقهي الظني، والقياس السفسطائي الوهمي، والقياس الجدلي المغالطي (السوفسطائي) والقياس الفاسد. وهو تقسيم مماثل لتقسيم ابن رشد أيضاً.

والناظر المتفحص في مصنّفات القدامى يدرك أنّهم كانوا مدرّكين للخلفيات "غير الإسلامية" التي تستند إليها بعض تلك العلوم، فقاموا بعمل جبار تمثّل في فصل المضمون المعرفي عن التمشّي المنهجي. وكان هذا الخيار المعرفي مهماً جداً في تبيئة تلك العلوم وتطويرها وتوظيفها في تطوير الفكر الإسلامي - وهو تمشّ شبيه بما قام به بعض المعاصرين في ما سمّوه بأسلمة المعرفة-. وانعكس هذا التوجّه بشكل مباشر على تصنيف العلوم فعدها من العلوم الآلية، أي من العلوم الوسائل

لا من العلوم المسائل^(٤٧)، وغايتها، كما يقول ابن رشد في فصل المقال هي "حوط الذهن" فكان لجهودهم تلك ثمار متميزة انعكست على الحضارة والعمران الإسلاميّ خلال العصور الوسطى. فلو لا علم الفلك مثلا-الذي عدّه بعض المسلمين "علما كفريا"- 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. ولو لا علم المنطق-الذي عدّه بعض المسلمين أيضا علما كفريا- لما أمكن تطوير الرياضيات والفيزياء والبصريات وعلم الحركة والهندسة، وما تفرّج عنها من علوم أسهمت إسهاما مباشرا في تأصيل المدنيّة في المجتمعات الإسلاميّة وتطوير العمران وتشديد المدن والحواضر التي 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" وأبي يعقوب الوارجلاني في "الدليل والبرهان" صدى معرفيًا في القرون اللاحقة^(٤٨)، وظهرت مصنّفات كثيرة في "الرّدّة على المنطقيّين"، و"الفلاسفة" وصلت إلى حدّ تكفيرهم. وما زال صدى تلك المصنّفات يتردّد إلى اليوم. وأثر ذلك الوضع المعرفيّ في انحسار العلوم الضّروريّة في الحضارة كالرياضيات والكيمياء وعلم الفلك والطب والمنطق والفلسفة. . . فما سبيل المحدثين إلى مواجهة هذه الإشكاليّة؟

٣) 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 الرؤى والمقاربات. ولئن تمكّن المسلمون القدامى-عبر الفصل بين المنهج العلمي والمضمون المعرفي- من الاستفادة نظريًا وعمليًا من تلك العلوم "الوافدة"، فانتشرت في حلقاتهم ومدارسهم وتأصّلت في مؤلّفاتهم، فإنّ المسلمين المحدثين والمعاصرين قد وجدوا أنفسهم أمام "علوم غريبة"، وهي رديف حضاري لعلوم الأوائل، ذات أساس معرفيّ وضعيّ وخلفيّة دارويّية اجتماعيّة جليّة وارتباط فلسفيّ ماديّ مباشر، تؤمن جميعها بأن النصّ الدّيني-في مختلف مكوّناته وتجليّاته- هو نصّ ثقافيّ بشريّ خضع في نشأته وتدوينه وتطوّره لنفس المواضع التي خضعت لها باقي النصوص الثقافيّة الأخرى عبر التاريخ ونزعت عنه أيّ مقوم للقداسة ولم تكتف بنقل مناط التّظر من الغيبيّ إلى البشريّ، بل ألغته تماما^(٤٩). فانقسمت آراؤهم فيها إلى أربعة اتجاهات أساسيّة.

اتّجاه أوّل يرى أنّ العلوم الإنسانيّة ذات المرجعيّة الغربيّة تنظيرًا وتطبيقًا عاجزة عن فهم القضايا المطروحة في العالم الإسلامي، فضلًا عن تحليلها، ومن هؤلاء نذكر علي الوردي ومحمود حجازي^(٥٠)؛ دون أن نحوض في هذا المجال في آراء الرافضين لهذه العلوم^(٥١) رفضًا تبديعيًا أو تكفيريًا، وأمثلةهم أكثر من أن تُحصّر.

بينما دعا اتجاه ثانٍ إلى تبيئة هذه العلوم في تعاملها مع الأديان باعتبار أنّها علوم إنسانية كونية، فوقعوا في وهم المماثلة وناقضوا قانون النسبية الثقافية الذي كنّا قد حللناه في كتابنا "الدراسات الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى التسيبية الثقافية" (٥٢).

ومال اتجاه ثالث إلى محاولة الموازنة بين هذين الصنفين فقالوا بوجوب "أسلمة المعرفة" (٥٣) الإنسانية حتى تتواءم من جهة مع مكتسبات العصر ومن جهة أخرى مع روح الإسلام. وكان لهذه المحاولة التوفيقية شكلان اثنان: الأول مؤسسي مع المعهد العالي للفكر الإسلامي، والثاني فردي.

وذهب اتجاه رابع إلى وجوب تأصيل هذه العلوم تأصيلاً إسلامياً، مع اختلافهم الاصطلاحي وتشتت جهودهم، وعجزهم عن تكوين "مدرسة فكرية" في هذا المجال (٥٤).

وستركّز هذه الورقة على علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، نظراً إلى تركيزنا سابقاً على علوم أخرى ومنها خاصّة الأديان المقارنة (٥٥). فما المناهج العلمية والمضامين المعرفية لهذين العلمين؟ وكيف السبيل إلى الاستفادة منهما في تطوير العلوم الشرعية؟

٣-١- علم النفس الديني: إشكالاته المنهجية وآفاقه البحثية

يتصل هذا الحقل بعلم الظواهر الدينية. وهو فرع من فروع علم النفس الذي يهتم بالوعي الفردي والجماعي وردود أفعال البشر وسلوكاتهم وتصرفاتهم ونماذجهم الفكرية. وينظر علم النفس الديني إلى جملة تلك المفاهيم في صلتها بأديان البشر ومعتقداتهم. ويقوم على جمع المعطيات والبيانات النفسية والروحية والعقلية والشعورية وتصنيفها وتحليلها والاستنتاج منها (٥٦).

ولكنّ تأصيل هذا العلم في الثقافة الإسلامية المعاصرة يواجه جملة من الأشكاليات المعرفية والمنهجية، بعضها مرتبط بمنهج علم النفس في حدّ ذاته، وبعضها الآخر متولّد عن طبيعة الظاهرة المدروسة التي تأسست عليها هذه المناهج الحديثة، وهي التقاليد المسيحية-اليهودية بصفة عامة. وقد كان الإسلام مُستثنى من مجال نظر علماء النفس الأوائل، ممّا حدّ من انطباق مناهجهم وسريان نتائجهم على الإسلام.

فإذا عدنا إلى واحد من أبرز الكتب وأكثرها تأثيراً في هذا المجال وهو كتاب "تنويعات التجربة الدينية" (٥٧) لعالم النفس والفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) William James، ندرك بالضبط محدودية انطباق المنهج ونتائجه. فعلى أهمية بحث جيمس وأسلوبه التحليلي العميق نجد أنّه ركّز على صلة الدين بالوعي واللاوعي ولكن كانت نماذجه التحليلية محصورة في عدد قليل من الأشخاص ينتمون إلى الدائرة البروتستانتية. وقد طرح هذا التوجّه إشكالاتاً منهجية على علماء النفس اللاحقين تمثل في كيفية تطبيق منهجية التحليل النفسي الفردي المبني على عينات بروتستانتية

على من لا ينتمون إلى تلك الفرقة النصرانية، أو على مؤسسات ورموز في ثقافات مختلفة من جهة البنية والمعتقدات عن تلك التي تدين بالبروتستانتية سواء كانت نصرانية أو غير نصرانية.

وحاول المحلل النفسي الأمريكي ليوبا J. H. Leuba (١٨٦٨ - ١٩٤٦) في كتابه "دراسة نفسية للدين" (٥٨) أن يعتمد على نماذج أوسع من تلك التي اعتمدها جيمس، مركزا على التجربة الروحية نفسيا وفيزيولوجيا، ولكن بحثه وغاذه لم تخرج عن الإطار الحضاري الغربي المتصل بالتراث النصراني-اليهودي. ولم يسع إلى بناء منوال إجرائي يصلح توظيفه في تحليل أديان متعددة تنتمي إلى عائلة واحدة أو إلى عوائل متقاربة في المعتقدات أو المعاملات. فضقت خصوصية المادة المدروسة على أيّ منزع شولي في مدى انطباق مناهج علم النفس الديني على أكبر عدد ممكن من الأديان عند المؤسسين الأوائل لهذا العلم في مفتح القرن العشرين.

ولم يشذ أحد أكبر علماء النفس الديني، وهو سيقموند فرويد عن هذه القاعدة. فقد حلل في كتابه "موسى والتوحيد" (٥٩) بناء التاريخ التوراتي من وجهة نظر نفسية. ثم طوّر أفكاره في كتاب "مستقبل الوهم" (٦٠) فاعتبر أنّ فكرة الإله في اليهودية هي نسخة مطوّرة من صورة الأب في القبائل البدائية. وصاغ ذلك في أطروحة مركزية قوامها أنّ المعتقد الديني معتقد بدائيّ ناتج عن حالة عصبية معينة، وربطه بقضية الجنس أساسا (٦١). ورغم أنّ هذه النظرية لا تزال قائمة بصفقتها تفسيرا للطريقة التي يؤثر بها الدين في نفسيات الأفراد، فإنّ بحوث فرويد لم تسع - شأنه في ذلك شأن سابقه - إلى بناء "علم" - بما في مصطلح العلم من شمولية من جهة المنهج والنتائج - ينطبق على الظاهرة الدينية في مجملها. بل انحصر منهجه في تحليل التراث التوراتي بصفة خاصة. فعندما تحدث فرويد عن الدين باعتباره "ضربا من الوهم وذا بنية خيالية يجب أن يتحرّر منها الإنسان إذا ما أراد أن يصل إلى مرحلة النضج"، فإنّ نتائجه منحصرة في إطار الدين المدروس ولم تدع لنفسها الإطلاقيّة أو الشمول المؤدي إلى الانطباق على كلّ دين.

ولهذا فعلى أهمية نقد فرويد للمعتقد الديني التوراتي في بناء نظرية تصف الآليات التي تؤثر في الشعور الديني للفرد وتعكس هيئة ردود فعله على التحديتات التي تواجهه (مواجهة الصعوبات = تنامي الشعور بالتوبة والتقوى/ التبرك والتشفّع/ التصدّق)، فقد برزت تساؤلات حول مدى انطباق أفكاره ونظرياته خارج الوسط الغربي ذي التراث اليهودي-النصراني. ففي كلّ الأديان الشرقية والإسلام لا تظهر أبدا صورة الرّب/ الأب كما هي بشكل غير مباشر في التوراة، وبشكل مباشر في النصرانية.

واستمرّ ذات الإشكال المنهجي مع كارل يونغ Jung (١٨٧٥ - ١٩٦١) حينما استبعد مبحث وجود الإله من مجال البحث النفسي في علم النفس الديني انطلاقا من رؤية وضعية Positivist. وهو بذلك قد استبعد أهم قضية في جوهر الدين. ولكنه اعتبر أنّ المجال الروحي يمتلك واقعا نفسيا يمكن تفسيره، وإن بطريقة مختلفة عن طريقة فرويد. واكتشف يونغ حين دراسته للنماذج المهيمنة على السلوك البشري: أي الميول الفطرية لتشكيل صور رمزية، أنّها تستند إلى لاوعي عرقي وتوفّر مستندا نفسيا وعرقيا لقضية الإيمان. وافترض يونغ وجود لاوعي جماعي -، بالإضافة إلى

اللاوعي الفردي- واعتبره مستودع التجربة البشرية ومحتويها على "الأمثلة": أي الصور الأساسية العالمية المتكررة في ثقافات مختلفة^(٦٢).

وتظهر هذه الصور من اللاوعي إلى عالم الوعي هو أساس التجربة الدينية والإبداع الفني أيضا. وقد خصصت بعض كتابات يونغ لتحليل بعض الرموز الأساسية، والأساطير المقارنة من وجهة نظر نفسية وتكونت حول أبحاثه حلقة أهم رموزها مؤرخ الأديان الفرنسي من أصل روماني: مرسيا إلياد. وكانت هذه الحلقة واحدة من العوامل الرئيسية في دفع الاهتمام بتحليل الأسطورة.

ولكن واجهت يونغ في هذا الاستنتاج جملة من الإشكاليات المنهجية تتعلق أساسا بكيفية إطلاق النتائج على أديان ذات طبيعة مختلفة: توحيدية وثنوية، شفوية وكتابية، تجسيدية وتجريدية. . . ويواجه تأصيل هذه النظرية في الثقافة العربية جملة من القضايا المفهومية أساسا. فاعتبار العنصر الديني متفرعا عن اللاوعي، فرديا كان أو جماعيا، فكرة لا تنسجم أبدا مع الإسلام الذي يعتبر أن التدين إذا لم يكن فعلا واعيا تمتزج فيه الحرية بالمسؤولية، افتقد قيمته. وكثير من أفكار يونغ تتعارض جذريا مع الرؤية الإسلامية التوحيدية وتطرح أسئلة كثيرة عن مدى انطباقها على الفكر الإسلامي من جهة، وعن مصداقية الاعتماد عليها في تحليل هذا الفكر من جهة أخرى.

وبعد جملة من التطورات الأساسية في علم النفس الديني عدل الباحث الأمريكي إريك فروم Erich Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠) نظرية فرويد وأنتج تفسيراً أكثر تعقيدا لوظائف الدين. فذهب إلى أنّ الدين في أساسه يمكن من تعزيز إمكانيات أعلى للفرد، ولكنه أثناء الممارسة يتحوّل إلى حيز يحكم البعد العصبي في الإنسان - في حين كان فرويد يذهب إلى أنّ الدين السلطوي يؤدي إلى الاستلاب وانعزال الفرد عن واقعه المعيش، بناء على استقراء التجربة اليهودية-. وقد لعب عالم النفس الفرنسي جان بياجيه (١٨٩٦-١٩٨٠)، دورا بارزا في النظرية التربوية في تدريس الدين. هذه بعض قراءة تحليلية نقدية لبعض النماذج الأساسية لعلم النفس الديني. فكيف تفاعل المسلمون المعاصرون مع هذا العلم؟ وكيف سعوا إلى تنزيله في البيئة العربية الإسلامية؟

(أ) الاتجاهات العربية في علم النفس الديني: قراءة تحليلية نقدية

سنعتمد في هذه القراءة التحليلية النقدية على نموذجين اثنين يمكن اعتبارهما مركزيين في التفاعل العربي الإسلامي مع علم النفس الديني.

النموذج الأول: التقليد المحاكاتي وإغفال الخلفيات

إذا نظرنا في أعمال بعض ممثلي هذا التيار ستواجهنا مباشرة إشكالية التقليد المحاكاتي والتقليل المباشر. فأغلب المراجع العربية إما أنها تعتمد بشكل مباشر على إحدى نظريات علم النفس دون نقد لمدى تلاؤمها مع روح الإسلام، أو إنها

مجرد ترجمة لكتاب مرجعيّ يحلّل الظواهر النفسية في دين أو أديان مختلفة عن الإسلام اختلافا جذريا، ثم يسقطها إسقاطا شنيعا على الإسلام مكتفيا بالنقل الآلي.

ولعلّ أولى الإشكاليّات التي تواجهنا مع هذا التيار 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 يعني بتحليل الجذور النفسيّة لمختلف الأديان ويرصد قيمتها وأثرها في ارتباط بانفعالات الإنسان وإدراكاته وسلوكه"^{٦٣}.

ولكن على القارئ أن يدرك أنّ هذا التعريف يحمل خلفيّات فلسفيّة كثيرة تنبئ عنها المفاهيم المستعملة، وفيها ما يتعارض مع الرؤية الإسلاميّة جوهريّا.

أولا- هذا التعريف يضمّ مصطلحا كبيرا هو مصطلح "الظاهرة الدينيّة". هذا المصطلح ينتمي إلى علم الفينومانولوجيا: أي الظاهريّة. وتعريف "الظاهرة" في هذا العلم يستوي فيها الدين وكلّ أنواع التعبيرات الثقافية الأخرى، كالفن والأدب والرسم، والنحت وغيرها.

ثانيا- مفهوم "الظاهرة"، غالبا ما يشير إلى المنتجات الثقافيّة للبشر، ولا يعترف لها بأيّ بعد غيبيّ مؤسس أو مؤصّل أو مؤثّر. ويستوي فيها ما هو ديني مع ما هو غير ديني استواء كاملا، مما ينفي الخصوصيّة المتّصلة بالدين.

ثالثا- الظاهرة، والظاهر، هو ما يُرى، ما يبدو، ما يتمظهر. وتوظيف علماء الفينومانولوجيا وعلم علم النفس لهذا المصطلح يحصره في بعده الظاهريّ فعلا، وينفي عنه أيّ بعد غيبيّ أو روحيّ.

رابعا- مصطلحات "النشأة والتطور والنمو" تحيل بشكل مباشر على المنهج التطوّري ذي الخلفيّات الداروينيّة. ويرى هذا المنهج أنّ كلّ شيء قابل للتطور مثله مثل باقي الظواهر الثقافيّة البشريّة والطبيعيّة والبيولوجيّة. مفهوم التطور في الإسلام لا ينطبق على الدين، بل على المتدين، وعلى فرع بعينه من قسم من أقسام الدين.

فالإسلام عقيدة وشريعة. وكلاهما ثابتان بالنصّ لا يحكهما التطور أبدا. أما العقيدة فلا تطوّر فيها في ذاتها. ولكن هناك تطوّر يتعلّق بالفكر العقدي في الإسلام، وآخر يتعلّق بالمتدين. وهذا ما عبّر عنه القدامى بزيادة الإيمان ونقصانه على اختلافهم في ذلك. فالتطور هنا متعلّق بالمتدين وليس بالدين، والفرق واضح.

أما القسم المتعلّق به تطوّر جليّ فهو الشريعة، في فرع منها وهو الفقه. ولكنّ هناك فرق جليّ في الإسلام بين الفقه والدين. الفقه اجتهاد بشريّ -فيه الصواب والخطأ- مبنيّ على قواعد أصوليّة شرعيّة دقيقة، وهو يبحث عن إجابات لما لا نصّ فيه من النوازل الحادثة. فهو من هنا قابل للتطور والتغيّر، من زمن إلى آخر ومن فقيه إلى آخر ومن مدرسة إلى أخرى. ولكنّ الفقه ليس الدين بآبئة حال من الأحوال.

نرى هنا كيف أن هذه المفاهيم الأربعة الأساسية مفاهيم مضللة، وتعكس خلفيات كثيرة جدا، فيها ما يتناقض مع روح الإسلام تناقضا جوهريا. والأمر يتعمد أكثر إذا أدركنا أن صاحب هذا التعريف استشهد مباشرة بعد هذا التعريف، بكتاب مرجعي مهم جدا في هذا المجال. يقول فيه صاحبه فـ"الدين مدين بميلاده، كما يظهر، إلى بعض غرائز غامضة - ولكن يشترك فيها الجنس البشري كله- هي غرائز الخوف والعجب والخضوع والإعجاب، بشيء خارج، أي ما يصح أن نسميه في كلمة واحدة (الروع) أو (التقى). فهذا المعنى -معنى الشيء الرائع- يغمرنا قبل أن نكون لأنفسنا رأيا واضحا عما فوق الإنسان أو فوق الطبيعة بأمد طويل".^{٦٤}

في هذا التعريف مصطلحان مهمان يحلان على رؤية فلسفية كاملة تتناقض في جوهرها مع الرؤية الإسلامية، وقد لا تظهر هذه الخلفيات للقارئ العادي.

أما المصطلح الأول فهو مصطلح "الميلاد". أولا لم يستعمل أبدا في لسان العرب مصطلح "ميلاد الإسلام". المستعمل هو ظهور الإسلام. فعلام يحيل الميلاد؟ إنه يحيل على العلاقة الأبوية: كل مولود لا بد له من أب باعتبار الأبوة عملية طبيعية، يتشكّل فيها المولود باعتباره جزءا من الوالد، وينقل إليه خصائصه البيولوجية والجينية والفيزيولوجية وغيرها، ولهذا فالمصطلح يحيل على أن محمدا عليه السلام هو "أب الإسلام" أي مولده. وليس هذا الفهم بصحيح، محمدا عليه السلام مجرد بشر مرسل برسالة ربانية، ولم يضاف إليها شيئا من عنده أبدا. وهذا التصور شائع في كتابات كثير من المستشرقين الذين يذهبون فيه إلى أن القرآن تأليف من عند الرسول نقل فيه كثيرا مما احتوت عليه التوراة والإنجيل زاد عليهما^(٦٥). وهذا التصور تطوريّ يحيل مباشرة على الداروينية الثقافية.

أما الثاني فهو اعتبار أن الدين يدين في ميلاده إلى غرائز غامضة. واعتبار الدين إنتاجا من إنتاجات الغرائز، سواء كانت غامضة أو واضحة، يحيل مباشرة على التصور المادي لفرويد الذي يعتبر الدين نتاجا لغرائز الكبت وللمركبات النفسية التي تعتمل داخل نفسية الإنسان. ولنفهم ذلك أكثر نحيل على تعريف فرويد للدين. وهو تعريف مستقى من كتبه الأساسية الأربعة في علم النفس الديني^(٦٦). يذهب صاحب هذا التعريف إلى أن الدين "غُصاب وسواسي وهو أثر جماعي من الآثار التي خلفها ذبح الأب في القبائل البدائية في العصور الغابرة، والإحساس بالذنب الناجم عن ذلك، وعبادة الإله/ الأب، تعويضا عن ذنب القتل. والتفسير الثاني: أن الدين هو الشعور البشري بالضعف والحاجة إلى حماية الأب ودعمه"^(٦٧). وهذان التفسيران يُغنيان عن الإشارة إلى أصولهما التوراتية والتطورية التي تتعارض جوهريا مع الإسلام، وكنا قد حللناه أعلاه وانتقدناه. إذ يغدو الدين، حسب تصور بيرت ذي الخلفية الفرويدية، مجرد إنتاج بشريّ تنعكس عليه كل "غرائز الخوف والعجب والخضوع والإعجاب". وهذا يتناقض جوهريا مع الإسلام. ولسنا ندري هل أُنثقي هذا التعريف عن قصد أو عن جهل؟

النموذج الثاني: محاولات التأسيس

وفي مقابل النموذج الأول، نجد نموذجا آخر سعى إلى تأصيل هذا العلم انطلاقا من رؤية إسلامية تبلورت في جهود فردية وجماعية. ومن ذلك أنّ منظّمة الطب الإسلامي في الكويت قد شكّلت لجنة من علماء النفس لوضع خطة عملية لعلاج الاضطرابات النفسية والعقلية على أسس إسلامية سنة ١٩٨٣؛ ولجنة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي شكّلت بمركز البحوث بجامعة محمد بن سعود سنة ١٩٨٧؛ والتدوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٩ بعنوان "نحو علم نفس إسلامي"، وغيرها من الجهود.

ويذهب الدكتور محمد عثمان نجاتي في مقدّمة كتابه "القرآن وعلم النفس" إلى "أننا في حاجة إلى مزيد الاهتمام بدراسة تراثنا الإسلامي مبتدئين بالقرآن الكريم والحديث الشريف، ثمّ متبّعين تطوّر التفكير في الدراسات النفسية لدى الفلاسفة والمفكرين المسلمين بهدف معرفة المفاهيم النفسية الإسلامية معرفة صحيحة تكون هادية لنا في دراساتنا النفسية وعونا لنا في تكوين نظريّاتنا الخاصّة عن الشخصية الإنسانية بحيث تجمع بين دقّة البحث العلمي الأصيل والحقائق التي وردت في القرآن الكريم عن الإنسان"^(٦٨).

ثمّ زاد على ذلك في مقدّمة كتابه "الحديث النبوي وعلم النفس" قوله "لقد أبحه اهتمامي منذ مدّة طويلة إلى دراسة المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بهدف الوصول إلى فهم دقيق للتصوّر الإسلامي للإنسان، ومعرفة وجهة نظر الإسلام في العوامل الرئيسة للشخصية السوية والصحة النفسية، وأسباب الانحراف والشذوذ والمرض النفسي، والطرق السليمة لتعديل السلوك والعلاج النفسي، وأسباب سعادة الإنسان وأسباب شقائه، ومنهج الحياة الأمثل للإنسان لكي يعيش عيشة آمنة مطمئنة سعيدة. . . ولا شكّ أيضا في أنّ هذه المعرفة ستمكّننا من مراجعة ما وصل إليه علم النفس الحديث من معلومات عن الإنسان وحياته النفسية، ومعرفة أوجه اتّفاقها واختلافها عن التصوّر الإسلامي للإنسان، وما أمدّنا به تراثنا الإسلامي من حقائق عن حياته النفسية".

وقد أرجع نجاتي الاختلاف في الرؤية الإسلامية عن الرؤية الغربية، لا لكونها غريبة في ذاتها، بحكم المنشأ بل وصلها بأسسها النظرية ونماذجها التطبيقية. فذكر أنّ علم النفس في الغرب يعتمد على نتائج البحوث التي أجريت في الأغلب على مجتمعات غربية غير إسلامية، لها تصوّرها الخاصّ عن الإنسان ولها فلسفتها الخاصّة في الحياة، ولها ثقافتها ومعاييرها وقيمها الخاصّة بها. ولا شكّ في أنّ لهذه العوامل تأثيرا كبيرا في توجيه الدراسات النفسية التي تجري في هذه المجتمعات في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصوّر عن طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم وفلسفة للحياة". قدّم لذلك نموذجين هما تركيز فرويد على الغريزة لتفسير السلوك الديني، وتركيز الثقافة الأمريكية المعاصرة على الدافعية للإنجاز لتفسير السلوك التنافسي بفعل غلبة الاتجاهات المادية على الحياة واستبعاد كلّ ما هو روعي أو ديني. ولذلك تراها تركّز في دراساتنا النفسية على النواحي المادية والبيولوجية والاجتماعية المفسّرة للسلوك الإنساني"^(٦٩).

(أ) آفاق علم النفس الديني في السياق العربي-الإسلامي المعاصر

بما أنّ الدين يرتبط بالجانب الشعوري والنفسي والقيمي للإنسان فإنّ علم النفس يسعى إلى دراسة الإجراءات المناسبة لتجسيد هذه القيم. وهو يميل إلى تمييز السلوك لا فقط انطلاقاً من ثنائية الخير والشر، ولكن أيضاً انطلاقاً من النظر إليه بصفته مقدّساً أو غير مقدّس، وإلى تصنيف البشر لا بالاعتماد على مقياس الفضيلة الخلقية فقط بل أيضاً انطلاقاً من اعتماد مقياس التقوى الدينية. ولذلك تُعتبر دراسة الإسلام من وجهة نظر علم النفس الديني-بعد هذه التطوّرات الأساسية- مهمة جداً لأنها تمكّن من معرفة الطاقات النفسية والشعورية للإنسان وكيفية تصريفها في تنمية القدرات الذاتية والوعي الديني.

ومن أهمّ الآفاق التي أصلها علم النفس الديني دراسة الدوافع النفسية التي تحمل البشر على تغيير معتقداتهم الدينية. وقد أظهرت هذه الدراسات في علم النفس الديني أنّ الانتماء الديني عند بعض البشر يولّد أزمة نفسية وعدم انسجام سلوكي، ولذلك يسعى بعض البشر إلى تجاوز أزماتهم النفسية بتغيير معتقداتهم الدينية أو انتماءهم المذهبية، وقد يساهم هذا في تفسير انتشار ظاهرة الإلحاد باعتبارها تعبيراً عن أزمات نفسية واجتماعية تلبّست لبوساً دينياً فأدّت إلى رفضه، وقد يساهم أيضاً في حسن فهم نزوع بعض الشباب إلى التطرّف والغلوّ.

واهتمّ علم النفس الديني أيضاً بالظواهر غير الطبيعية في سلوك الإنسان مثل انفصام الشخصية والعصاب والأحلام وتقنيات التنويم المغناطيسي والتخدير النفسي والشعوري. ثمّ استخدم علم الإجرام هذه الطرق ووظفها في تحليل نفسية المجرمين الذين قد تبدو لجرائمهم دوافع دينية: الجرائم الإرهابية ودوافعها النفسية مثلاً.

ويتيح علم النفس الديني، إذا ما تمّ توظيفه بإيجابية في الثقافة العربية، الإجابة عن جملة من الظواهر المعقدة في المجتمعات الإسلامية مثل الإرهاب والانتحار والإلحاد وكيفية معالجتها^(٧١). وي طرح صلة التدين-المبالغة فيه أو التنصل منه- بالإشكاليات النفسية والعصبية وصلتها بالاستلاب وانفصام الشخصية والأمراض النفسية الأخرى^(٧٢). وتشغل هذه الأبحاث حيزاً هاماً من الدراسات العربية المعاصرة ولكنها تفتقد إلى الاستناد الرسمي في كثير من الحالات^(٧٣).

٣-٢- علم الاجتماع الديني: إشكالاته المنهجية والمعرفية وسبل تأصيله

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 النسق المفهومي الذي ينتمي إليه، تماماً كما حدث مع فكر ابن رشد في ما اصطلح على تسميته بالرشدية اللاتينية. وحينما تأسس هذا العلم في الفكر الغربي الحديث اهتمّ أساساً بالظواهر الدينية المتعلقة بالممارسات التعبدية والمعاملاتية. ولكن يواجه علم الاجتماع الديني نفس الإشكاليات التي تواجهها بقية المناهج المتفرّعة عن العلوم الإنسانية المعاصرة المهتمّة بالظاهرة الدينية.

وأول الإشكاليات التي يواجهها هو المنزع المادي Materialist والوضعي Positivist الواضح الذي تأسس عليه وظلّ يغذّيه إلى اليوم^(٧٤).

فقد اهتمّ علم الاجتماع الديني بالظواهر الدنيوية المتعلقة بالممارسات التعبديّة والمعاملاتية ولكنه لم يدرسها بإدراجها في منظوماتها العقديّة والرّوحيّة بل أدرجها في سياق اجتماعي أساسا^(٧٥)، ونظر إليها نظرة وضعيّة ماديّة باعتبارها ممارسات اجتماعيّة متلبّسة لباسا دينيا، وليس باعتبارها ظواهر دينيّة ذات صيغة اجتماعيّة، أي إنّ مقارنته للظاهرة الدنيوية مقارنة ينتفي فيها البعد الرّوحي فهي اجتماعيّة- وضعيّة وليست دينيّة. فليس لعلم الاجتماع الديني أي ارتباط بالأسس الغيبية التي يبنى عليها الفهم الديني للكون.

وكانت هذه الرّؤية الوضعيّة من أهمّ الإشكاليات النظريّة التي واجهت هذا العلم في بداياته: هل الإنسان المتدينّ كائن اجتماعي فقط أم إنّ كائن ديني أيضا؟ وهل يمكن لعلم الاجتماع الديني ذي الأسس الوضعيّة والمنشأ الغربي ذي الجذور الإغريقيّة-الرومانيّة أن يكون علما كونيا يجوز تطبيقه على كل أديان العالم ذات الأسس والمكوّنات المختلفة؟ هل الظواهر الدنيوية لحظة تطبيقها الاجتماعي تصير ظواهر اجتماعيّة فقط يجوز مقارنتها بالعلوم الوضعيّة مثل البيولوجيا والمورفولوجيا أم إنّ للإنسان خصوصيّات أخرى تميّزه عن بقية الظواهر الماديّة بصفة عامة وبقية الممارسات الاجتماعيّة بصفة خاصة؟ وما مدى انطباق مقاربات علم الاجتماع الديني أثناء فترة تشكّله الأول على الإسلام؟

للإجابة على هذه الأسئلة لا بدّ أن نشير إلى السّياق الفكري والفلسفي الذي نشأ فيه علم الاجتماع الديني في المجتمع الغربي في تلك الفترة، في صلته بالديانة النّصرانيّة وبهيمنة الكنيسة على كافّة مناحي الحياة البشريّة.

فإذا عدنا إلى التّنظيرات الاجتماعيّة الأولى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وجدنا أنّها تميّز بطابعها الوضعي أساسا (تأثيرات أوغست كونت)، وهي تعتبر الإنسان حيوانا اجتماعيا ماديا وتنزع عنه أيّ بعد روحي أو غيبي. وحينما نظر هؤلاء العلماء إلى الدّين النّصراني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ورأوا أنّ مختلف الممارسات الاجتماعيّة للدين ذات أسس بشريّة تميّزت بسيطرة الكنيسة وبفهم القساوسة، ولم تكن ممارسات دينية أو روحيّة فعليّة.

فالعقائد النّصرانية التي كانت تستند إليها تلك الممارسات لم تعد مقنعة من وجهة نظر عقليّة ودينيّة. وصار ذهاب النّصراني إلى الكنيسة كل أحد وشرائه لصكوك الغفران ليس ممارسة دينية بقدر ما هو ممارسة اجتماعية تندرج ضمن الأعراف الاجتماعيّة أكثر من اندراجها ضمن العقائد الدنيوية. أما الممارسات الاجتماعيّة فليس فيها أي أساس ديني لأنّ النّصرانيّة ليس فيها تشريعات ربانية كما هو الأمر في الإسلام وكلّ التشريعات المعاملاتية هي اجتهادات بشريّة كنيسيّة ليس لها أي مستند ديني.

في هذا السياق الاجتماعي والتاريخي تندرج أفكار أوغست كونت ودوركهيم وسبنسر: أي إن الممارسات الدينية في أوروبا في تلك الفترة لم تكن ممارسات دينية ذات أسس غيبية فعلا، بل كانت مجرد ظواهر وتشريعات اجتماعية بشرية أضفت عليها الكنيسة التصراعية غطاء دينيا حتى تبرر هيمنتها على المجتمع الغربي. ولذلك يعتبر مؤرخو الأفكار علم الاجتماع الديني في أثناء تشكله الأول علما ثورياً وتقدمياً لأنه هد الاستناد الغيبي الشكلي الذي تضيفه الكنيسة على الممارسات الاجتماعية باسم الدين، ووضع الممارسات الاجتماعية في موضعها الصحيح.

ولكن السؤال الذي يواجهنا اليوم هو هل يمكن اعتبار هذه الظواهر ظواهر دينية أم هي ظواهر اجتماعية متلبسة لباسا دينيا كما ينظر لذلك علماء الاجتماع الغربيون؟ وهل يصح هذا التصور على كل الأديان؟ وهل يجوز تطبيقه على الإسلام؟

قال منظرو 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 الرؤية المادية الغربية بالفلسفة الماركسية، فذهب كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) إلى وضع تفسيرات اجتماعية للدين تقوم على نظرية الصراع الطبقي **Class Struggle** واعتبر أن الدين ينتفي في مجتمع غير طبقي. وهكذا فالدين لم يكن موجودا في الفترة المشاعية البدائية لأن المجتمعات البدائية كانت مجتمعات غير طبقية، وقد تشكّل الدين وفق هذا التصور بسبب جهل البشر بالأسباب الحقيقية وراء الظواهر الطبيعية.

ثم تطوّر علم الاجتماع تطورا كبيرا مع إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) الذي درس الأشكال الأولية البدائية للدين في المجتمعات الاسترالية معتمدا في ذلك على مفهوم الطّوم. ^(٧٦) وذهب دوركهيم إلى أنّ الطّوم رمز للإله، والإله رمز للعشيرة، واستنتج أنّ كلّ مكّونات التّعبّد الديني ترمز إلى العلاقات الاجتماعية وتؤدّي وظيفة مهمة في تواصل مجموعة اجتماعية معيّنة. ومكّنه هذا البحث من تحديد مميّزات المقدّس والمدنّس في صلتها بالحياة اليومية للبشر. واعتبر أنّ ممارسة التّعبّد تتميّز بانتصار روح الجماعة على التّزعات الفرديّة. وبذلك يصير الدين نوعا من القالب الضابط الذي يؤطّر أنماط التّفكير والسلوك البشري الفردي والجماعي.

أما ماكس فيبر **Max Weber** فإنّ دراساته قد انصبّت أساسا على صلة الدين بالتغيّر الاجتماعي والتطوّر وكيفية انتقال المجتمعات من مجتمعات بدويّة إلى مجتمعات متطوّرة، وأثر الدين في ذلك كلّه باعتباره يساهم في التهيئة النفسية والاجتماعية للأفراد. وقد بيّن فيبر في بحثه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" ^(٧٧) كيف أنّ بعض المنظومات العقديّة تساهم أكثر من غيرها في تشكّل نوع من الوعي الاجتماعي والاقتصادي وحتى العلمي. فالبروتستانتية حسب تحليله تناسب الرّوح الرأسمالية أكثر من الكاثوليكية، ولذلك كان التطوّر الاقتصادي للمجتمعات البروتستانتية في أوروبا وأمريكا

الشّماليّة أكثر منه في المجتمعات الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا اللاتينيّة، وأكثر منه في المجتمعات الأورتودوكسيّة في أوروبا الشّرقيّة.

ولكن لا تناسب هذه الرّؤية التحليليّة المنبنيّة على استقراء للوضع الدّيني النّصراني وللمذاهب النّصرانيّة الواقع الإسلاميّ أولاً والواقع المعاصر بصفة عامة ثانياً نظراً إلى تعقّد الأطر الاقتصاديّة وتداخلها وتشابكها إلى حدّ كبير. فلا يمكن الجزم مثلاً بأنّ أيّاً من المذاهب الإسلاميّة الموجودة اليوم أنسب للروح الاقتصاديّة العالميّة قياساً على النّتائج المتوصّلة إليها فيما يخصّ المذاهب النّصرانيّة. صحيح أنّ ابن خلدون أشار إلى أنّ المذهب المالكي أنسب إلى مجتمعات البداوة، وأنّ المذهب الحنفي أنسب إلى المسلمين من غير العرب ولكن لا شيء في ما بين أيدينا من الدّراسات اليوم يبيّن الصّلة بين الاختيارات المذهبيّة والعمران في مفهومه الواسع. وقد يكون هذا المشغل مناط بحث.

وأغلب علماء تاريخ الأفكار واعون بأنّ الرّوى الماديّة للواقع الدّيني-الاجتماعي التي صيغت بعد استقراء الوضع الغربيّ تحديداً في علاقته بالديانة النّصرانيّة وبهيمنة الكنيسة وتشريعاتها على المجتمع لا تنطبق بشكل آليّ على كلّ أديان العالم. وقد كنّا حلّنا ذلك في كتابنا "الدّراسات الدّينيّة المعاصرة: من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثقافيّة" فيما يخصّ رؤية أساتذة الدّين اليابانيّين لتوظيف المفاهيم والمناهج الغربيّة في قراءة التّراث الدّيني الوطني الياباني^(٧٨).

ويشير صاحب مقال "دراسة الدين" في موسوعة بريطانيا إلى أنّ هذه النّظريّة في علم الاجتماع الدّيني لا تلائم النّقافات الأخرى. وقدّم مثلاً على ذلك في الصّين والهند حيث يذهب كثير من الباحثين إلى أنّ هذه النّظريّة لا تتماشى مع الكنفشيوسية والبوذيّة. وهي لا تتماشى مع الإسلام قطعاً، لأنّ المفاهيم المتأسّسة عليها لا توجد في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

ويعترف العلماء الغربيون أنفسهم بأنّ علم الاجتماع الحديث يهدف أساساً إلى دراسة الممارسات الدّينية الغربيّة، على الرغم من إنجاز بعض الأعمال البارزة، وخاصة منذ الحرب العالميّة الثانية، في علم الاجتماع الآسيوي للدين. ولذلك فقد تمّ التركيز على المؤسّسات والظواهر الغربيّة في عدد من الدراسات السوسيولوجية الغربيّة التي كان لها بعض التأثير في تشكيل اللاهوت النّصراني المعاصر، لا سيما في كتاب "المدينة العلمانية" لهاري كوكس^(٧٩).

ولكن هناك دلائل تشير إلى أنّ العمليات الاجتماعيّة لا تحدث بنفس الكيفيّة والدرجة في النّقافات غير الغربيّة. ومن أمثلة ذلك أن فون بريمن ومارتيناز قد نشرتا كتاباً عنوانه "الاحتفالات والرّموز في اليابان: الممارسات الدّينيّة في مجتمع صناعي"^(٨٠). واعتمد المؤلفان على علم الاجتماع الدّيني ليدرسا الفكر الأسطوريّ في أكثر المجتمعات البشريّة المعاصرة تقدّماً تكنولوجياً وتمدّناً وتصنيعاً، وهي اليابان، وقد توهم علم الاجتماع الدّيني التقليدي أنّ التمدّن (Urbanization) والتصنيع (Industrialization) يؤدّيان إلى علمنة (Secularization) المجتمع والقضاء على الدّين -بناءً على استقراء حال الدين في المجتمعات الغربيّة- في حين بيّن هذان الباحثان في تحليلهما للمجتمع

الياباني أنّ هذا الفهم ليس سوى "أسطورة" حسب تعبيرها بعد أن أكّدا أنّ المجتمع الياباني، والمجتمعات الشرقية بصفة عامة، مهما بلغت من التقدّم والتّصنيع لا يمكن أن تنسلخ من ثقافتها الدنيّة لأنّها محدّد مركزيّ من محدّدات هويّتها التّقافيّة ووجودها التاريخيّ.

ونستنتج من ذلك أنّ تطبيق مبادئ علم الاجتماع الديني مع مؤسسيه الأوائل على الإسلام أو على غيره من الأديان يبنّي على تحبّط منهجي ومعرفي. ولكن حدثت تطوّرات في العقود اللاحقة لتجاوز هذا القصور المعرفي والمنهجي في سوسيولوجيا الأديان الحديثة بعدد من المقاربات التي مزجت بين البعد الاجتماعي والبعد الظاهري الفينومانولوجي والبعد الوجودي في الدين. ويُعتبر عمل المفكر الأمريكي من أصل ألماني واكيم فاخ Joachim Wach، وهو من مؤسّسي مدرسة شيكاغو، مؤثراً جداً في هذا المجال. ويظهر ذلك جلياً في كتابه "سوسيولوجيا الدين"^(٨١) وقد بيّن فيه أنّ المؤسّسات الدنيّة تعكس رؤى وتجارب اجتماعيّة فريدة وأكّد أيضاً البعد العملي والوجودي للدين في هذا السياق.

وبذلك تحرّر علم الاجتماع الديني من أسر الرؤى الوضعيّة والماديّة وصار ينظر إلى الممارسات الاجتماعيّة للدين نظرة تكاد تكون محايدة وتعتمد على أسس المنهج العلمي القائم على الملاحظة والوصف والتّحليل والاستنتاج. ولم تعد الظواهر الدنيّة لحظة الممارسة منفصلة عن الإطار العقدي الذي ينتظمها - باعتبار أن علم الاجتماع التقليدي لم يكن يعترف بالبعد الغيبي للدين ويعتبر أنّه لا جدوى من البحث العلمي في الغيبيات.

فكثير من الممارسات الدنيّة التبعديّة والمعاملاتيّة في الواقع هي انعكاس لمنظومة اعتقاديّة متكاملة، ومن أمثلتها: زيارة الأولياء والزّوايا والاحتفالات الشّعبيّة الجماعيّة فهي ظواهر دنيّة اجتماعيّة ولكنّها تعكس منظومة اعتقاديّة تعكس بدورها وعي الإنسان بالأشياء والأشخاص والزّمان والمكان من حوله. وكذلك البنى المعاملاتيّة في الإسلام مثل البيع والشراء يمكن التّظر إليها على أساس أنّها ممارسة دنيّة-اجتماعيّة تعكس رؤية اعتقاديّة متأطّرة بمفهوم الاستخلاف. ويمكن اعتماد علم الاجتماع الديني من بحث المدى الذي تتحوّل فيه هذه الرؤى الاعتقاديّة إلى ممارسة دنيّة اجتماعيّة.

ب) الاتجاهات العربيّة في علم الاجتماع الديني وإشكاليّات التّأصيل

سنركّز في هذا المبحث على نموذجين اثنين، كلّ نموذج منهما ينتمي إلى اتجاه من الاتجاهات العربيّة المعاصرة في علم الاجتماع الديني.

الاتجاه الأوّل نموذج بحث عبد الله الخريجي "علم الاجتماع الديني"^(٨٢). والتّظر المدقّق في الكتاب يكشف من الوهلة الأولى أنّه كتاب استعراضيّ وليس تحليليّاً أو تأصيليّاً أو نقديّاً. وقد صرّح المؤلّف بهذه الغاية بشكل مباشر فقال "لقد حاولت أن أقدم في هذا الكتاب عرضاً لأهمّ موضوعات الدّراسة في علم الاجتماع الديني"^(٨٣). ولكنّ القارئ منذ المقدّمة يشعر بأنّ المؤلّف يساير إلى درجة كبيرة آراء علماء الاجتماع الوضعيين والتّطوريين، ومن ذلك مثلاً قوله: "ففي هذه الحالة (يتحدث عن الأديان البدائية الوضعيّة) تكون العقيدة من صنع أبناء ذلك المجتمع، ومن ثمّ يكون الدين الوضعي دائماً

أكثر تعبيراً 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 مرتبطاً بمصدر سماوي علوي ولا يشعر الناس بحرج في الحذف منه والإضافة إليه. فتتطوّر العقيدة في الدين الوضعي كما تتطوّر الشعائر والممارسات بتطوّر المجتمع" (٨٤).

فهذا الرّأي سليل المدرسة التطوّريّة الوضعيّة التي كانت تفضّل الأديان الوضعيّة على الأديان السماويّة التي كانت تقاوم، بدرجات متفاوتة، نظريّتهم التطوّريّة التي تنادي بوجود تطوّر الدّين بتطوّر المجتمع، إلى أن تصل المجتمعات المتحضّرة المتمدّنة إلى مرحلة اللادين: أي العلمنة. وهي المرحلة التي تنعدم فيها حاجة البشر إلى تفسيرات غيبية "ميتافيزيقية" للظواهر الكونيّة في عمومها. وقد ساير المؤلّف هذه الفكرة التي تتعارض مع الدّين الذي ينتمي إليه دون أيّ يوجّه إليها أيّ تنسيب أو نقد.

بل أكثر من ذلك نجده قد استعمل أسلوب التعميم المطلق الذي يتناقض مع خصائص البحث العلمي في مثل قوله "ومن ثمّ يكون الدين الوضعي دائماً أكثر تعبيراً عن طبيعة البناء الاجتماعي والنظم الاجتماعية في المجتمع الذي يظهر فيه أو ينتشر فيه". مصطلحا التعميم "دائماً"، والتفضيل "أكثر تعبيراً عن". مصطلحان يتعارضان مع خصائص البحث العلمي لأنهما يفترضان استقراء دقيقاً لكل الأديان الوضعيّة ومقارنتها بغيرها للوصول إلى هذه النتيجة، من جهة؛ ولأنّ هذا التعميم يشمل الدين الإسلاميّ أيضاً الذي يبدو في هذه الحال، أضعف تعبيراً عن النظم الاجتماعية من الأديان الوضعيّة، من جهة أخرى. ويبدو أنّ المؤلّف قد شعر بحرج هذه النتيجة فلجأ إلى حيلة أسلوبية تتمثّل في ذكر المفضّل والسكوت عن المفضّل عنه، تجنّباً لهذا الحرج.

هذا الانجرار وراء النظريّات الغربيّة دون توجيه أيّ انتقاد لها انعكس أيضاً على تعريف المفاهيم المؤسّسة لبحثه. فحين استعرض مفاهيم الدين (٨٥)، نجد أنّه قد انطلق من المفهوم الفلسفيّ وأبرز فيه من تحليل آراء الفلاسفة الغربيين مثل كانط وديكارت، وأضاف إليهم بعض اللاهوتيين النصاريّ المتفلسفين مثل طوما الأكويني، دون أن يشير إلى رأي أيّ فيلسوف مسلم في المجال، وقد كانت لابن سينا والكندي والفارابي وابن رشد آراء سديدة في هذا المبحث.

ونفس الأمر ينطبق على المفهوم النفسيّ للدين، إذ اعتمد فيه على آراء لوبون وبرقسون، وأضاف إليهم رأي الفيلسوف الماركسي فيورباخ، دون أدنى إشارة إلى المفاهيم النفسية للدين في الفكر الإسلاميّ، ومنها تلك المفاهيم التي كنا قد أشرنا إليها في الفصل السابق مما توصل إليه الدكتور نجاتي في ما يخصّ ابن سينا مثلاً.

ونضيف إلى ذلك أنّ المؤلّف، شأنه في ذلك شأن كثير من الباحثين العرب، يستعمل لفظ الجلالة "الله" سبحانه مرادفاً لمصطلح **God** الأنقليزي الذي يُترجم تدقيقاً بمصطلح "الإله" أو "الرّب". ولهذا نجد مثلاً يكتب "الله في الفكر الهندوسي"، "الله في الفكر البوذي"، وهذا الاستعمال لا يستقيم اصطلاحياً.

وهذه الملاحظات المنهجية والمعرفية تنطبق على باقي المفاهيم التي استعرضها عن الدين، مثل المفهوم الحيوي والمفهوم الاجتماعي. ونحن نوجه إليه ثلاثة انتقادات مركزية:

أولاً- أنّ ما كتبه هو مجرد استعراض للمفاهيم الغربية للدين بقطع النظر عن مدى انسجامها مع الرؤية 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^(٨٦).

ثانياً- أنّ هذه النظريات جميعها ذات خلفيات فلسفية مادية ووضعية، أي إنّها تعتبر الدين صناعة ثقافية بشرية لسدّ العجز عن تفسير الأسئلة الوجودية الكبرى، وليس للدين في نظرها أيّ مستند غيبي، بل أكثر من ذلك، فهي تفضّل الأديان الوضعية، في بعض القضايا التي تستجيب مع رؤيتها التطورية، على الأديان التوحيدية، والإسلام من ضمنها، والمؤلف قد سايرها في هذا التفضيل على ما بينا أعلاه.

ثالثاً- أنّه لم يوجه أي نقد لهذه المفاهيم، ولم يشير إلى مدى تعارضها الجوهرية مع الرؤية الإسلامية للكون. بل اكتفى بمجرد الاستعراض. وذكر رؤية الإسلام بشكل مقتضب جدا في بضع أسطر. وهذا قصور منهجي واضطراب معرفي. وللقارئ أن يتساءل حين ذلك: ما الجدوى العلمية والمعرفية والحضارية من هذا الاستعراض؟

الاتجاه الثاني: يرى أتباع هذا الاتجاه أنّ العلوم الإنسانية المعاصرة مهمة جدا في عضد العلوم الشرعية، ولكنها تحتاج إلى تأصيل ينسجم مع الرؤية الإسلامية للكون^(٨٧). غير أنّ أتباع هذا الصنف لم ينجحوا في بناء "مدرسة فكرية"؛ بما في مصطلح المدرسة من دلالات محيلة على التراكم المعرفي والعمل الحلقي المتسلسل والمتربط. ولذلك نلاحظ بينهم تداخلا كبيرا وتشتتا للجهود واختلافا في الرؤى والمقاربات، بل إنّهم لم يتفقوا حتى في تسمية هذا العلم بمصطلح جامع موحد. وهذا الاضطراب في الحقيقة لا يسم علم الاجتماع الديني فقط، بل أغلب العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر العربي المعاصر. ولكنّ ميزة جهودهم أنّها وثقت الصلة التفاعلية بين علم الاجتماع بمختلف فروعه، والعلوم الشرعية مما يرفع كثيرا من التوجّسات التي يثيرها المختصون في العلوم الشرعية من مختلف فروع المعرفة الإنسانية^(٨٨):

ففي حين نادى عبد الباقي زيدان بوجود تأسيس "علم اجتماع إسلامي"^(٨٩)، تبنى يوسف سلحت مصطلح "علم اجتماع الإسلام"^(٩٠)، ونظّر علي الجلبي لمصطلح "علم اجتماع المجتمعات الإسلامية"^(٩١). والملاحظ أنّه رغم التقارب الاصطلاحي بين هذه المسميات، فإنّها تعكس اختلافا مفهوميّا بيّنا، مما يشي بأنّ هذا العلم مازال في مرحلته التأسيسية الأولى عندهم. وكثير منهم هجر هذا المبحث أصلا ولم يواصل الإنتاج فيه حتى تتعمق رؤيته له منهجيا ومعرفيا.

ولكنّ المؤكّد أنّ إسهاماتهم شكّلت لبنة لتأصيل هذا العلم بعيدا عن الرؤى الغربية المسقطة على المجتمعات الإسلامية، وبعيدا أيضا عن الاتجاهات المنغلقة التي عاملت جملة هذه العلوم معاملة القدامى لعلوم الأوائل تبديعا وتكفيرا.

(ت) آفاق علم الاجتماع الديني في الفكر الإسلامي المعاصر

تبين من استقراء كثير من الأبحاث العربية المعاصرة أنه إذا تمّ توظيف علم الاجتماع الديني توظيفاً منهجياً متماسكاً باعتماد الملاحظة والوصف والتحليل والاستنتاج بشكل منهجي لعدد من الظواهر الدينية-الاجتماعية فإنه سيتمكن من اكتشاف المفارقات التي يقوم عليها مجتمع ما بين ضوابط المنظومة الاعتقادية التي يؤمن بها من جهة، والممارسة الاجتماعية لتلك المنظومة على أرض الواقع من جهة أخرى. مثال ذلك المفارقة بين الرؤية الإسلامية الشرعية للمال القائمة على مفهوم الاستخلاف من جهة والدراعية التي تعتبر المال غاية وليس وسيلة، وكلّ الممارسات الاجتماعية المرتبطة بكيفيات جمعه واستثماره وإنفاقه من جهة أخرى.

يضاف إلى ذلك أنّ علم الاجتماع الديني صار يهتم بإدراك الأسس الاجتماعية للظواهر الدينية وكذلك الأسس الدينية للظواهر الاجتماعية وكيف تتداخل هذه الأسس لتضبط السلوك الفردي والجماعي في مجتمع ما، وكيف ينخرط الفرد شعورياً أو لا شعورياً في المنظومات العقدية والتعبديّة للجماعة التي ينتمي إليها، حتى وإن كانت في بعض الأحيان متعارضة مع رغباته وطموحاته الشخصية، وكيف يوقر له هذا الانخراط نوعاً من الشعور بالانتماء إلى تلك الجماعة، ويوقر له أيضاً اطمئناناً نفسياً وروحياً ووجودياً يولد له توازناً نفسياً ويجعل سلوكه سوياً ومنضبطاً^(٩٢).

زد على ذلك أن توظيف علم الاجتماع الديني أسهم في حسن تحليل الظواهر المتصلة بالعنف والتطرف والصراعات الدينية-الاجتماعية والتغير الاجتماعي الجزئي أو الكلي في المجتمعات العربية المعاصرة. ويمكن توظيف هذا المنهج كذلك في دراسة الممارسة السياسية للدين وتوظيف الدين لتحقيق مكاسب ومصالح سياسية واقتصادية معينة.

ورغم هذه الأهمية فإنه لا يكاد يوجد أي قسم مختص في علم الاجتماع الديني في أغلب الجامعات العربية رغم كثرة أقسام علم الاجتماع العامة. وبإمكان قسم كهذا أن يجيب عن أسئلة كثيرة من قبيل: ما علاقة الدين بالعنف والإرهاب في بُعديه النفسي والاجتماعي؟ وما علاقة الدين بالتكامل أو الصراع الاجتماعي والسياسي؟ وكيف يتم توظيف الدين في ذلك؟ ما علاقة الدين بالتشكيلات الاجتماعية والنظم الاجتماعية والقيم والأخلاق والعادات والتفاعل الاجتماعي؟

خاتمة:

تبين لنا أنّ للعلوم الإنسانية المعاصرة بمختلف مناهجها^(٩٣) أهمية بالغة في دراسة الظاهرة الدينية في حدّ ذاتها، والفكر الديني بصفة عامة وما تتفرّع عنه من رؤى ونظم ومؤسّسات. إلا أنّ الخلفيات الفكرية والفلسفية الغربية التي تتعارض جوهرياً 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 رفضاً كلياً، وداع إلى وجوب أسلمتها منهجياً ومفهوماً، ومؤصّل لها انطلاقاً من الرؤية الإسلامية.

وبيّنت الدراسة، قيمة هذه الجهود الأخيرة في إبراز أهمية العلوم الإنسانية المعاصرة في دعم العلوم الشرعية بما تقدّمه من إضافات تحليلية وتفسيرية قيّمة في كثير من النوازل المعاصرة والتخصّصات العلميّة. فعلم النفس مهمّ جدا في خطط القضاء حتى يُدرك القضاة الأبعاد النفسية التي يمكن أن تكيّف مختلف أنواع الجرائم، حتى يكون حكمهم فيها حكما دقيقا. ولعلم النفس فائدة كبيرة في تطوير مناهج الدعوة مثلا، بما يمكن أن توفّره من مؤثرات نفسية يوظّفها الداعي في إبلاغ رسالته. وله كذلك أهمية بالغة في اكتشاف الدوافع النفسية المؤثّرة في النزوع نحو العنف والتّطرف والإرهاب، الذي يكاد يكون ناتجا عن عقد وأزمات نفسية. وما ينطبق على علم النفس ينطبق على علم الاجتماع الديني أيضا في تحليله لمختلف الظواهر الاجتماعية ذات الأسس الدينية شرعية كانت أو عقديّة.

فعلى المختصّين في العلوم الشرعية بمختلف أصنافها أن يمتلكوا نواصي هذه العلوم الإنسانية ويستأنسوا بمناهجها ونتائجها في ما له بها صلة بمنهج المعرفة أو موضوعها. ولذلك يجب إدراجها في مقررات كليات التربية والشريعة ومعاهد القضاء الشرعي لما لها من أهمية بالغة في اكساب طلاب العلم الشرعي معارف وخبرات جديدة مبتكرة^{٩٤} تؤهّلهم للاضطلاع بمسؤولياتهم في مجتمعاتهم الإسلامية التي صارت بناها وتركيباتها أكثر تعقيدا وتداخلا مما كانت عليه قبل عقود وقرون. ولكن عليهم الحذر من توظيف هذه المناهج في نظرياتها الغربية الأصلية لما لها من خلفيات فلسفية وفكرية منها ما يتعارض مع جوهر التوحيد، ومنها ما يتعارض مع روح الإسلام في مختلف مقارباته المتعلقة بالوجود والمصير.

المصادر والمراجع:

- (١) آدم، أبكر عبد البنات، "علم النفس الديني وعلاقته بالظواهر السيكولوجية"، مجلة جامعة بحري للآداب والعلوم، العدد الأول، ٢٠١١.
- (٢) أذربيجاني، مسعود، علم نفس الدين: قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ، مجلة الاستغراب، ربيع ٢٠١٦، ص ٦٢. (٦٢ - ٩٣).
- (٣) الأصم، أبو عثمان، كتاب النور.
- (٤) اطفيش، محمد، تيسير التفسير.
- (٥) اطفيش، محمد، هيمان الزاد إلى دار المعاد.
- (٦) أمزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.
- (٧) انزو، ساينو أكوايفا وبيس، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، تع. عز الدين عناية (الإمارات: كلمة، ٢٠١٢).
- (٨) الانصاري، محمد، التأمّم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٩٩.
- (٩) باقادر، أبو بكر، حاجة طالب العلم الشرعي للعلوم الاجتماعية، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٠٥.

- (١٠) البطليوسي، ابن السيّد، الإنصاف في التّنبية على المعاني والأسباب التي أوجت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح. محمّد رضوان الدّاية. دمشق: دار الفكر، ط. ٢، ١٩٨٣.
- (١١) بيرت، سيريل، علم النفس الديني، تع. سمير عبده، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥).
- (١٢) جدعان، فهمي، حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانيّة في القرن العشرين، الأردن: مؤسّسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٧.
- (١٣) جرموني، رشيد، تقديم كتاب الانتحار (إميل دوركهايم، ترجمة حسن عودة، دمشق، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١١) ضمن ملف "الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم، نشر يونس الوكيل، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، ٢٨ / ٠٥ / ٢٠١٥، ص ١٠٣ - ١١٦.
- (١٤) جلي، علي، نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
- (١٥) ابن حزم، أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام.
- (١٦) الخريجي، عبد الله، علم الاجتماع الدّيني، (جدة: رامتان، ط. ٢، ١٩٩٠).
- (١٧) خضر، أحمد، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، (لندن، المنتدى الإسلامي، ١٩٩٣).
- (١٨) الخليلي، أحمد، الإيمان بالرسول.
- (١٩) دويكات، لين رياض، العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي، فلسطين، جامعة النجاح، ٢٠١٧.
- (٢٠) ابن رشد، أبو الوليد، الضّروري في أصول الفقه.
- (٢١) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال.
- (٢٢) زيعور، علي التحليل التّفسي للذّات العربيّة: أنماطها السلوكيّة والأسطوريّة، (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٧).
- (٢٣) شلحت، يوسف، مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام، بيروت، المؤسّسة العربية، ٢٠٠٣.
- (٢٤) شماطة، عبد الناصر، الإسلام وعلم الاجتماع: مدخل إلى علم الاجتماع الإسلامي، ليبيا، جامعة بنغازي.
- (٢٥) الشمري، هدى، مباحث في علم الاجتماع الإسلامي، الأردن، دار المناهج، ٢٠١٢.
- (٢٦) عبد الباقي، زيدان، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٤.
- (٢٧) عبد الحليم، مسور باشة، التّأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقارنة في إسلامية المعرفة، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة سطيف ٢، ٢٠١٤.
- (٢٨) الغالي، بلقاسم، "محاولات في تأصيل علم الاجتماع" (مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٦٣، ١٩٩٩، ص ١١ - ٣٩).

- (٢٩) الفاروقي، إسماعيل، أسلمة المعرفة: المبادئ وخطة العمل، تعريب سعيد عبد الوارث، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٣.
- (٣٠) الفرستائي، أبو العباس أحمد بن بكر، مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام.
- (٣١) الفوال، صلاح، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، دار غريب، ١٩٩٩.
- (٣٢) مقار، شفيق، الجنس في التوراة وسائر العهد القديم، (سوريا: دار يعرب، ١٩٩٨).
- (٣٣) المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون، "مقدمات العلوم في الفكر الإباضي المغربي، مجلة دراسات، عدد ٦٢، سنة ٢٠١٨.
- (٣٤) المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون، "مجالات العقل ومقومات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب الوارجلاني، مجلة دراسات، عدد ٦١، ٢٠١٧.
- (٣٥) المنصوري، المبروك الشيباني، "تحيين المعرفة وسدّ الفجوات الثقافية"، ضمن: تحيين المعرفة وتأصيل الإنسان (الشارقة: مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي، ٢٠١٤)، ٨٧ - ١٥٤.
- (٣٦) المنصوري، المبروك الشيباني، الدراسات الدينية من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية (تونس: الدار المتوسطة للنشر، ٢٠١٠).
- (٣٧) المنصوري، المبروك الشيباني، مقارنة الأديان في الثقافة العربية: الإشكاليات والحدود والآفاق (تونس: مجلة روح الحداثة، ٢٠١٢)، ٣٢ - ٥٥.
- (٣٨) نجاتي، محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، القاهرة، دار الشروق، ط. ٦، ١٩٩٧.
- (٣٩) نجاتي، محمد عثمان، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط. ١، ٢٠٠١.
- (٤٠) النفوسي، عمرو بن الفتح، الدينونة الصافية.
- (٤١) الهاشمي، حميد، الدكتور علي الوردي رائد الدعوة لعلم الاجتماع العربي، مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٧٠، ٢٠٠١، ص ١٤٨ - ١٦٤.
- (٤٢) الهواري، هود بن محكم، تفسير كتاب الله العزيز.
- (٤٣) الوارجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف.
- (٤٤) الوارجلاني، أبو يعقوب، الدليل والبرهان، تح. سالم بن حمد الحارثي. عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط. ٢، ١٩٩٧.
- ٤٥) Davies, M. W, Knowing one another: Shaping Islamic anthropology. London: Mansell, ١٩٨٨.
- ٤٦) Freud, S, L'Avenir d'une illusion : Die Zukunft einer Illusion (Vienne: Verlag, ١٩٢٧).

- ٤٧) Freud, S, Moïse et le monothéisme : Eder Mann Moses und die monotheistische Religione, Trad. Anne Berman (Paris : Gallimard, ١٩٦٧).
- ٤٨) James, W, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London & Bombay: Longmans, Green, & Co, ١٩٠٢).
- ٤٩) Jung, C. G, Psychologie et religion, Trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen, (Paris : Buchet Chastel, ٢٠٠٠).
- ٥٠) Leuba, J. H, Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future (NewYork: Macmillan, ١٩١٢).
- ٥١) Leuba, J. H. , « Revue de psychologie religieuse ». In: *L'année psychologique*. ١٩٠٤ vol. ١١. pp. ٤٨٢-٤٩٣. DOI : ١٠. ٣٤٠٦/psy. ١٩٠٤. ٣٦٨٦.
- ٥٢) Lubbock, J, The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages (NewYork: Appleton, ١٨٩٢)
- ٥٣) Tapper, R, "'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam'", *Anthropological Quarterly* ٦٨: ٣ (١٩٩٥): ١٨٩.
- ٥٤) Wach, J. Sociology of Religion (Chicago: Chicago University Press, ١٩٤٤).
- ٥٥) Weber, M, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (Paris : Gallimard, ٢٠٠٤).
- ٥٦) Starbuck, E. D, The psychology of religion (London: The Walter Scott, ١٩١١)

الحواشي

- ١- هود بن محمّد الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٣، ص ٤٦٢.
- ٢- الشيخ الأصم، كتاب النور، ج ١، ص ٩٣.
- ٣- الشيخ احمد اطفيش، تيسير التفسير، ج ١٠ ص ٣٣٦.
- ٤- الشيخ أحمد الخليلي، الإيمان بالرسول، ص ٦.
- ٥- انظر الجزء الأول من برهان الحق لسماحة الشيخ الخليلي.
- ٦- هود بن محمّد الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٣، ص ٣٤٤.
- ٧- الشيخ احمد اطفيش، هيمان الزاد إلى دار المعاد، ج ٤، ص ٢٦١.
- ٨- هود بن محمّد الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ج ٢، ص ٤٧٣.
- ٩- الشيخ احمد اطفيش، هيمان الزاد إلى دار المعاد، ج ٩، ص ١٥٢.

- ١٠- أبو العباس أحمد بن بكر، مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام، ص ٤.
- ١١- نشير هنا إلى أن غاية الشيخ أبي العباس من هذا التأصيل كانت متأثرة أساسا بجهوده الدعوية وسعيه إلى نشر الإسلام بأسلوب بسيط ليهيئ الإمازيغي للإسلام وليقرّب الإيمان بالدين إليه. فبدل أن ينطق الشيخ من أنّ الله واحد ووحدانيته اقتضت الإيمان به والإيمان اقتضى التّعبد له والتّعبد اقتضى الثواب والإنكار اقتضى العقاب. بدلا من هذه السلسلة الافتراضية ينطق الشيخ من المصير: الغاية الوجود البشري: الجزاء ثوابا وعقابا، وكلّ خير يقتضي ثوابا وكلّ شرّ يقتضي عقابا وهو مهاد تتفق فيه كلّ الشعوب ولا يختلف فيه إثنان مهما كان دينهما. يحافظ الشيخ على المبدأ ويصير إلى القول إنّ الإسلام قد ضبط الخير والشرّ ومن ثمّ ضبط لهما ثوابا وعقابا: المصير. فإذا آمنت بالمصير فإنّ السبيل إليه هو أن تقول: لا إله إلاّ الله: التوحيد. فإذا قلت ذلك فأنت حتماً من أهل الخير والثواب والجنة. فإذا ضَمْنَا هذه المقالة التوحيدية من هذا المسلم الجديد صرنا إلى باقي العقائد والفرائض. ونحن نستدل بها هنا على ما نحن بصدد من تأصيل للمفاهيم الثلاثة المحددة لرسالة الإسلام: الخلق والوجود والمصير.
- ١٢- عمرو بن الفتح، الدينونة الصافية، ٧- ٨.
- ١٣- ابن رشد، الضّروري في أصول الفقه، ٣٥.
- ١٤- نفسه، ٣٦.
- ١٥- ابن رشد، فصل المقال، ٨٥.
- ١٦- نفسه، ٨٥- ٨٦.
- ١٧- نفسه، ٨٦.
- ١٨- نفسه، ٨٨.
- ١٩- نفسه، ٩٠.
- ٢٠- نفسه، ٩٣.
- ٢١- نفسه، ٩٤.
- ٢٢- نفسه، ٩٥.
- ٢٣- أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، تح. سالم بن حمد الحارثي. عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط. ٢، ١٩٩٧، ٣، ٢١٨. انظر أيضا تفسيره لحديث خلق العقل وقوله "ومن العقل تفرّعت علوم المنطق آلة المتكلمين. وعلوم المنطق برهانية وعلوم البرهان حقيقية. وعلوم العقل هي التي نهبت وقطعت أن لا إله إلاّ الله".
- أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، ٣، ٢٤١- ٢٤٢.
- ٢٤- نفسه، ٣، ٤- ٥.
- ٢٥- ابن رشد، فصل المقال، ١٥.

- ٢٦- ابن السيّد البطليوسي، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم،
تح. محمد رضوان الداية. دمشق: دار الفكر، ط. ٢، ١٩٨٣، ٢٧.
- ٢٧ المبروك الشيباني المنصوري، وآخرون، "مجالات العقل ومقومات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب
الوارجلاني، مجلة دراسات، عدد ٦١، ٢٠١٧.
- ٢٨- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٧، ١٩٦٦.
- ٢٩- أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، ٣، ٥.
- ٣٠- نفسه، ٣، ٥.
- ٣١- أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، ١.
- ٣٢- نفسه، ١-٢.
- ٣٣- نفسه، ٢.
- ٣٤- أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، ٣، ١٥.
- ٣٥- أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، ٢٧-٢٨.
- ٣٦- نفسه، ٣٤.
- ٣٧- نفسه، ٣٢٥.
- ٣٨- نفسه، ٣٢٥.
- ٣٩- نفسه، ٣٢٦.
- ٤٠- نفسه، ٣٥٨.
- ٤١- نفسه، ٣٣٦.
- ٤٢- نفسه، ٣٣٨.
- ٤٣- هذه المقدمة ملحقة بالجزء الثالث من الدليل والبرهان، ولكن نسقها الفكري والمعري يفترض أن تكون في رأس
الكتاب. فهذا هو مكانه الطبيعي الذي يضعه فيه التحقيق العلمي الرّصين. مع الملاحظة أنّ هذه المقدمة قد
حذفت من إحدى الطباعات ظناً أنها غير ذات صلة بالكتاب، في حين أنّها مدار فكر أبي يعقوب كلّ.
- ٤٤- أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، ٣، ٣٣٦.
- ٤٥- نفسه، ٢، ١١٠-١١١.
- ٤٦- نفسه، ٢، ١٢١.
- ٤٧- المبروك الشيباني المنصوري، وآخرون، "مقدّمات العلوم في الفكر الإباضي المغربي، مجلة دراسات، عدد ٦٢، سنة
٢٠١٨.

٤٨- إن الناظر في المصنّفات الإسلاميّة في القرنين الخامس والسادس مقارنة بما صنّف في القرنين السابع والثامن تتضح أمامه بكلّ يسر تحولات دلاليّة كبرى لا في المضمون المعرفي لتلك المصنّفات فقط، بل أيضا في عناوينها. فمقارنة عنوان مثل "التقريب لحدّ المنطق" بعنوان مثل "الرّد على المنطقيّين"؛ ومقارنة عنوان مثل "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتّصال" بعنوان مثل "الرّد على الفلاسفة والزنادقة" تجلّو هذا التحوّل المعرفي وانعكاساته جلاء بيّنا؛ ناهيك عن الجدل مع غير المسلمين الذي تحوّل من "مقاصع الصّلبان" بما يجوي عليه العنوان من دلالات، إلى "هداية الحيارى"؛ ممّا يدعم هذا الاستنتاج.

٤٩- وإن صحّ هذا بنسب متفاوتة على النصوص اليهوديّة والنصرانيّة التي انطلق أرباب العلوم الإنسانيّة في تحليلها- نظرا إلى بنيتها وتاريخيّتها: فالتوراة نصّ تراكمي ظلّ يُدوّن وتضاف إليه النبوات لمُدّة تربو عن ألف سنة، أما الأناجيل فهي أقرب إلى السيرة النبويّة عند المسلمين، ولا تتضمّن العقائد النصرانيّة الأساسيّة الأربع، ولذلك أثبت علماء الإنسانيّات أنّ العقائد النصرانيّة تشكّلت تشكّلا تاريخيّا وظلّت تتطوّر إلى أن تمّ تقنينها- فإنّه لا يصحّ بالنسبة إلى الإسلام.

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

٥١- 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 مجرد خرافة. واعتبر محمد أمزيان في كتابه "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعياريّة" (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣) أن هذه العلوم هي منظومة إيديولوجيّة ذات أهداف استعماريّة وسياسيّة. ورأى بلقاسم الغالي في بحثه "محاولات في تأصيل علم الاجتماع" (مجلة شؤون اجتماعية، عدد ٦٣، ١٩٩٩، ص ١١-٣٩) أن هذه العلوم الوافدة لا تنسجم مع الإسلام وليس لها ما تضيفه إلى مختلف علومه، ولذلك فشلت فشلا ذريعا في تقديم أيّة إضافة تُذكر.

٥٢- المبروك الشيباني المنصوري، الدراسات الدينيّة المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبيّة الثقافيّة، تونس، الدار المتوسطة للنشر، ٢٠١٠.

٥٣- انظر مثلا إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ وخطة العمل، تعريب سعيد عبد الوارث، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٣.

٥٤- انظر مثلا: زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٤. يوسف شلحت، مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ٢٠٠٣. علي جلبي، نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٨٤.

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

٥٦- سيريل بيرت، علم النفس الديني، تع. سمير عبده، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥). **Leuba James Henry. Revue de psychologie religieuse. In: L'année psychologique. ١٩٠٤ vol. ١١. pp. ٤٨٢-٤٩٣. DOI: ١٠. ٣٤٠٦/psy. ١٩٠٤.**

٣٦٨٦

٥٧- William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (*London & Bombay: Longmans, Green, & Co, ١٩٠٢*)

٥٨- J. H. Leuba, A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future (New York: Macmillan, ١٩١٢)

٥٩- Sigmund Freud, Moïse et le monothéisme, Trad. Anne Berman (Paris : Gallimard, ١٩٦٧)

٦٠- Sigmund Freud, L'Avenir d'une illusion: Die Zukunft einer Illusion (Vienne: Verlag, ١٩٢٧)

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

٦٢- C. G. Jung, Psychologie et religion, Trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen, (Paris: Buchet Chastel, ٢٠٠٠)

٦٣- قسم التحرير، علم النفس الديني، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرابط:

<http://www.mominoun.com>

تاريخ التصفح: ٠٥ / ٠٩ / ٢٠١٨، الساعة: ١٢ . ١٩

٦٤- 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. مع الإشارة إلى أن بيرت لم يشر إلى الإسلام في كتابه، ولم يعمد إلى تحليل بناء النفسية.

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

٦٦- الطوطم والحرام ١٩١٤، مستقبل الوهم ١٩٢٧، هوم الحضارة ١٩٣٠، موسى والتوحيد ١٩٣٩

٦٧- مسعود أذربيجاني، علم نفس الدين: قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ، مجلة الاستغراب، ربيع ٢٠١٦، ص ٦٢. (٦٢ - ٩٣). وعلى أهمية البحث، فإن انتقاداته لمنهجية فرويد ويونغ ظلت عند المستوى الفلسفي والمعرفي: الاستيمولوجي، ولم تمتد إلى محدودية النماذج ومجالات الانطباق والخصوصيات التكوينية للأديان. وهي تحتاج إلى تطوير متأكد في رأينا.

٦٨- محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، القاهرة، دار الشروق، ط. ٦، ١٩٩٧، ص ٢٥.

٦٩- محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، ص ٨ - ٩.

٧٠- نذكر هنا بكتابين مهمين لباحثين أمريكيين هما: عالم النفس إدوين ديلر ستاربوك وعنوانه "علم النفس الديني"

Edwin Diller Starbuck, The psychology of religion (London: The Walter

Scott, ١٩١١)

وكتاب وليام جيمس "تنويعات التجربة الدينية" المنشور سنة (١٩٠٢). سبق ذكره.

٧١- انظر مثلاً تقديم رشيد جرموني لكتاب الانتحار (إميل دوركهايم، ترجمة حسن عودة، دمشق، الهيئة العامة للكتاب،

٢٠١١) ضمن ملف "الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم، نشر يونس

الوكيلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٨ / ٥ / ٢٠١٥، ص ١٠٣ - ١١٦.

٧٢- انظر مثلاً: علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، (بيروت: دار الطليعة،

١٩٨٧).

٧٣- انظر مثلاً 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 أيضاً 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؛ الدراسات النفسية

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

٧٤- رغم أنّ هذا العلم قد تأسس في أصله على يد عبد الرحمان بن خلدون. وقد كان ابن خلدون ذاته واعياً بأنه

صائر إلى تأسيس علم جديد فقال في المقدمة "وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران

البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى،

وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً". ويقول أيضاً: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث

الصنعة، غريب النزعة، أثير عليه البحث، وأدى إليه الغوص. . . ولعمري لم أفق على الكلام في منحاه لأحد

من الخليفة، ما أدري: ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم؟ أو لعلهم 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".

ولكن من جاء بعد ابن خلدون قد أهملوا هذا العلم إلى أن التقفه الغرب وطوّروه وفق مقتضياتهم الفكرية والفلسفية والحضارية.

٧٥- السياق الاجتماعي مصطلح يحيل على البنى المكونة للمجتمع: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٧٦- هو حيوان أو نبات تتجسد فيه القيم الروحية والرمزية لجماعة ما وترتبط به عدد من الطقوس التعبديّة والاحتفاليّة.

٧٧- Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (Paris : Gallimard, ٢٠٠٤).

٧٨- المبروك الشيباني المنصوري، الدراسات الدينية من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، تونس: الدار المتوسطة للنشر، ٢٠١٠.

٧٩- Harvy Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective (New York: Collier Books, ١٩٩٠).

٨٠- Jan van Bremen and D. P Martinez (eds.), Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society (London and New York: Routledge, ٢٠٠٢).

٨١- Joachim Wach, Sociology of Religion (Chicago: Chicago University Press, ١٩٤٤).

٨٢- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الدّيني، جدّة، رامتان، ط. ٢، ١٩٩٠.

٨٣- نفسه، ص ١٧.

٨٤- نفسه، ص ١٨.

٨٥- نفسه، ص ٢٨ وما بعدها

٨٦- انظر مثلاً، 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.

٨٧- انظر مثلاً مسورباشة عبد الحليم، التأسيس الإسلامي لعلم الاجتماع: مقارنة في إسلامية المعرفة، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة سطيف ٢، ٢٠١٤. وقد انتقد الباحث في فصول كثيرة "إسقاط النظريات الغربية على الواقع الاجتماعي العربي"، وبذل جهداً في تأسيس علم اجتماع منسجم مع الرؤية الإسلامية للكون والوجود والمصير. هدى الشمري، مباحث في علم الاجتماع الإسلامي، الأردن، دار المناهج، ٢٠١٢. انظر أيضاً: عبد الناصر شامة، الإسلام وعلم الاجتماع: مدخل إلى علم الاجتماع الإسلامي، ليبيا، جامعة بنغازي.

- ٨٨- انظر مثلاً كتاب محمد الانصاري، التأزم 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 أيضاً لين رياض دويكات، العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي، فلسطين، جامعة النجاح، ٢٠١٧.
- ٨٩- زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٤.
- ٩٠- يوسف شلحت، مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية، ٢٠٠٣.
- ٩١- علي جلبي، نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ضمن كتاب: قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
- ٩٢- ساينو أكوايفا وبيس انزو، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، تع. عز الدين عناية (الإمارات: كلمة، ٢٠١٢).
- ٩٣- انظر مثلاً: فهمي جدعان، حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين، الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٧؛ الجزء الأول والثاني.
- ٩٤- انظر مثلاً كتاب محمد الانصاري، التأزم 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 أيضاً لين رياض دويكات، العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأهميتها لطالب العلم الشرعي، فلسطين، جامعة النجاح، ٢٠١٧.