Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Emergence of Religion in Light of the Social Interpretive Approach: An Analytical Critical Study

Hussein Al-Haji
Doctorate in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: hajeyi@gmail.com

Abstract

This study offers a critical examination of the "Social Interpretive Approach," which conceptualizes religion as a human social construct that emerged to interpret natural and existential phenomena, thereby rejecting both divine revelation and innate disposition (fitrah). The research adopts a comparative critical analytical methodology to examine the philosophical foundations of this approach as articulated by Comte, Taylor, and Frazer, thereby demonstrating the inadequacy of its materialist interpretation. The study concludes that this perspective fails to provide an objective explanation for the emergence of religion, owing to its reductionist tendency to confine religion within its social dimension, its methodological conflation of the "origin of religion" with its "function," and its unjustified generalization that equates established religions with primitive practices. The study concludes by affirming the Islamic perspective, which maintains that religion originates from divine revelation, and that innate disposition (firah) serves as the internal intuitive evidence thereof.

Keywords: Firah (Innate Disposition), Divine Revelation, Social Construct, Interpretive Methodology.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 1-38

Received: 10/01/2026; Accepted: 20/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

نشأة الدين في ضوء المذهب الاجتماعي التأويلي.. دراسة تحليلية نقدية

حسين الحاجي
دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: hajeyi@gmail.com

الخلاصة

تقدّم هذه الدراسة نقدًا معرفيًّا لـ "المذهب الاجتماعي التأويلي" الذي يختزل الدين في كونه بناءً اجتماعيًّا بشريًّا نشأ لتفسير الظواهر الطبيعية والوجودية، منكرًا بذلك الوحي والفطرة. اعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي المقارن لفحص الجذور الفلسفية للمذهب عند كونت وتايلور وفريزر، وبيان قصور تفسيره المادّي. وقد خلصت الدراسة إلى عجز هذا الاتّجاه عن تقديم تفسير موضوعي لنشأة الدين؛ لاعتماده النزعة الاختزالية التي تحصر الدين في بُعده الاجتماعي، ووقوعه في خلط منهجي بين "أصل الدين" و"وظيفته"، وتعميمه غير المبرّر الذي يساوي بين الأديان الراسخة والممارسات البدائية. وتختتم الدراسة بإثبات الرؤية الإسلامية التي تؤكّد أنّ الدين إلهي المصدر بالوحي، وأنّ الفطرة تمثّل الدليل الوجداني الداخلي عليه.

الكلمات المفتاحية: فطرة الدين، الوحي الإلهي، البناء الاجتماعي، المنهج التأويلي.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 1 ـ 38
استلام: 2026/01/10، القبول: 2026/02/20
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

إنّ قضيّة أصل الدين ومنشأه من أقدم القضايا التي خاضت فيها العقول، وتنازعتها المناهج بين مادّي غارق في الحسّ، وروحي محلّق في الأفق القدسي. فهي مفترق السبل بين التفسير الوضعي الذي حصر الإنسان في حدود التجربة والمادّة، وبين التفسير الغائي الذي رفعه إلى مدارج الغيب والمعنى.

ومنذ فجر التاريخ، ما فتئ الإنسان يسائل نفسه عن سرّ الوجود، وغاية الحياة، ومصير الموت، ومبدإ الخليقة، فكانت تلك الأسئلة الكبرى محرّكًا للفكر، ومنطلقًا للبحث عن منشإ الدين وحقيقته.

وقد انقسم الناس أمامها إلى فريقين: فريق آمن بالغيب فاتّصل بالسماء، وفريق انحصر في الأرض فانقطع عن النور، فغلب على فكر الثاني طابع الوضع والتحليل النفعي، وغاب عنه بعد الفطرة والوحي.

ولقد تجسّد هذا الاتّجاه المادّي في صور متنوّعة عبر العصور، من الاحتيالات الدينية القديمة التي جعلت الدين وسيلةً للسيطرة أو للضبط الاجتماعي، إلى النظريات الحديثة التي لبست لبوسَ العلم، فحاولت أن تُفرغ الدين من محتواه الإلهي تحت دعوى التحليل الأنثروبولوجي أو الاجتماعي.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي، نما هذا الاتّجاه وترسّخ في ما عُرف لاحقًا بـ "المذهب الاجتماعي التأويلي" (Interpretive Sociological Approach)، الذي تشعّبت عنه نظريات متعدّدة: كـ الاحتيالي، والوظيفي، والرمزي ـ الوظيفي، والبنائي، وكلّها تجتمع على رؤية واحدة تُقصي الغيب عن تفسير الظاهرة الدينية، والميل الفطري نحو ذلك الغيب.

لقد أولى هذا المذهب الدين تفسيرًا وضعيًّا صرفًا، فأنكر أن تكون الفطرة والوحي أصلين في نشأته، وجعل الدين مجرّد نتاج بشري اجتماعي لتلبية حاجات الإنسان النفسية أو لتنظيم حياته الجمعية.

غير أنّ الفطرة الإلهية ـ كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30] هي الخِلقة الأصلية التي جبل الله النفسَ البشرية عليها، المشتملة على استعداد غريزي لمعرفة الخالق والإقرار بربوبيته، وميل تلقائي إلى الحقّ والخير والمعرفة ما لم تتلوّث بمؤثّرات خارجية.

وأمّا الوحي، فهو المصدّق لتلك الفطرة والرافد لها من عالم الغيب، ينزله الله على أنبيائه لهداية البشر وإثارة كوامن الخير فيها، فيتطابق نداء الفطرة في الباطن مع أحكام الشريعة في الظاهر، فيلتقي نور العقل بنور الشرع.

وقد ظهر هذا المذهب المادّي في ظلّ الأنثروبولوجيا التطوّرية والفلسفة الوضعية، اللتين اختزلتا المعرفة في ما يُرى ويُقاس، وجعلتا الدين انعكاسًا لحاجة اجتماعية أو خوف غريزي من المجهول.

فانبثقت عنه تفسيرات أسطورية وطبيعية ونفسية، تُرجع التديّن إلى علل أرضية لا إلى جذور سماوية. ومن أبرز رموزه في العصر الحديث: إدوارد تايلور (Edward Tylor) صاحب نظرية الأرواحية، وجيمس فريزر (James George Frazer) مؤسّس نظرية السحر، وإميل دوركهايم (Émile Durkheim) الذي زعم أنّ الدين هو عبادة المجتمع لنفسه.

ومن هنا، تبرز أهمّية هذا البحث في أنّه يسعى إلى تحليل هذا المذهب بمنهج نقدي مقارن، يوازن بين الرؤية الوضعية المحدودة والفهم الإسلامي الأصيل؛ ليكشف عن مواطن القصور في الفكر المادّي الذي يتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً ثانويةً، لا حقيقةً أصيلةً في كيان الإنسان.

ويهدف إلى إظهار الانسجام الباطن في الرؤية القرآنية التي تؤصّل الدين في الفطرة والوحي معًا؛ فالفطرة هي الاستعداد الباطني للعبودية، والوحي هو البيان الخارجي للحقّ والهداية.

وعليه، فإنّ محاولة تفسير الدين في ضوء البنى الاجتماعية ليست تفسيرًا لأصله الإلهي، بل وصفٌ لتمظهره التاريخي والاجتماعي، ولا يغني الوصف عن الكشف، ولا الظاهر عن الأصل، ولا المجتمع عن الخالق.

المبحث الأوّل: الكلّيات والمفاهيم

أوّلًا: فطرة الدين

فطرة الدين هي الخلقة الإلهية التي أودعها الله في الإنسان، فجعل فيها استعدادًا نفسيًّا وعقليًّا وروحيًّا فطريًّا يدفعه بطبعه نحو الإيمان بالخالق وتوحيده وحبّ الخير والعدل، بغير حاجة إلى تعليم أو إكراه، شرطَ أن تبقى النفس سالمةً من العامل الذي كدّر صفاءها. وهي ليست ضرورةً قهريةً، بل ميل أصيل متجذّر في تكوين الإنسان، يشبه ميل الحجر للسقوط ما لم يمنعه مانع.

وقد دلّ على هذا المعنى القرآن بقوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30]. وبيّنه النبيّ ﷺ بقوله: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13؛ صحيح البخاري، ج 1، ص 465]. وأكّد ذلك أئمّة الهدى عليهم السلام، ومن ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وجَابِلَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيِّهَا وسَعِيدِهَا» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 100]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ ويُنَصِّرَانِهِ ويُمَجِّسَانِهِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 376].

وقد أثبتت الدراسات العقلية أنّ نزوع الإنسان إلى الإيمان هو ميلٌ كوني فطري؛ إذ يمتلك الإنسان دافعًا باطنيًّا للبحث عن الغاية والمعنى، ولا يفسّر هذا الدافع إلّا بكونه نتاجًا لميل فطري إلى الإيمان والتوحيد. [انظر: الميداني، الفطرة والدين في الإسلام، ص 103 - 107]

كما أظهرت الدراسات الحديثة في علم النفس الديني أنّ الأطفال يبدون ميلًا تلقائيًّا لتفسير الظواهر تفسيرًا غائيًّا وغرضيًّا، أي أنّهم يفترضون وجود فاعلٍ مقصودٍ وراء الأحداث، وهو ما يعدّ ترجمةً إدراكيةً لفطرة الإيمان. [انظر: جستن باريت، العقل الفطري للإيمان، ص 42 و43]

وثبت أنثروبولوجيًّا وتاريخيًّا أنّ جميع المجتمعات الإنسانية، بما فيها أقدم القبائل في التاريخ، عرفت شكلًا من الإيمان بكيان مقدّس أو عالم علوي، وهذا الاتّفاق التاريخي الواسع يدلّ على أنّ الدين تعبير عن حاجة فطرية لا مصادفة ثقافية. [انظر: مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، ص 25 - 27]

فالدين إذن تعبير عن جوهر مغروس في النفس، لا عن مؤثّر خارجي، وهو ما جعل الفطرة الإلهية أصل الإيمان وأساس الدين القيّم.

ثانيًا: الوحي الإلهي

أصل كلمة "الوحي" في اللغة العربية يعود إلى الجذر "وح ي"، الذي يدلّ على السرعة والإخفاء،

وهـو بمعـنى: "إعلامٌ في خفـاء" و"الكلام الخفيّ". وتُسـتخدم الكلمة في سـياقات متنوّعة لتعني: "الإشـارة" مثـل الإشـارة باليـد، و"الكتابـة" السرّيـة منهـا أو الإخبـار المكتـوب، و"الإيمـاء" أي التلميـح غـير اللفظـي، و"الإلمـام" الإحسـاس الخـفيّ أو التلـقّي الداخلي، و"الإلهـام" الإيحاء الـروحي. [انظـر: الخليـل، العين، ج 3، ص 320؛ الهـروي، تهذيـب اللغـة، ج 5، ص 193؛ الفـارابي، معجـم ديـوان الأدب، ج 3، ص 238؛ الشـيباني، الجيـم، ج 3، ص 314]

وأمّـا في الاصطـلاح الـشرعي، يُقصـد بالـوحي عمليـة اتّصـال وجـودي ومعـرفي بـين الخالـق ﷻ والإنسـان المسـتخلَف في الأرض، وتتحقّـق عادةً عـبر الأنبيـاء والرسـل عليهم السلام بوصفهـم وسـائط مختارةً مـن قبـل الخالـق ﷻ لتلـقّي الخطـاب الإلـهي. هـذا الاتّصال ليـس مجـرّد إخبار، بـل هو تدخّـل إلهي يتجـاوز الوسـائط البشريـة الطبيعيـة، كما في قوله تعـالى: ﴿**وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ قَبْلِـكَ مِنْ رَسُـولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَـنَّى أَلْـقَى الشَّـيْطَانُ فِي أُمْنِيَتِـهِ**﴾ [سـورة الحـجّ: 52]. [انظـر: تفسـير الراغـب الأصفهـاني، ج 1، ص 143؛ الطـبري، تفسـير الطـبري، ج 20، ص 540]

ثالثًا: البناء الاجتماعي (The Social Construct)

البنـاء الاجتمـاعي: هي نظريـة سوسـيولوجية عامّـة تعـني بيان كيفيـة تكـوّن الحقائـق الاجتماعية وتثبيـت المعـاني والقيـم مـن خـلال التفاعـل الرمـزي والتوافـق الجمـعي بـين أفـراد المجتمـع، بحيث يصبـح الواقـع الإنسـاني في جوانبـه المعرفية والثقافيـة والأخلاقيـة نتاجًـا لعمليات اجتماعيـة تاريخية تعـدّ صياغـة فهـم النـاس لعالمهم ومعـاني الأشـياء فيه.

فمـن خـلال هـذه العمليـة الديناميكيـة، تقوم الجمـاعات البشريـة بخلـق المفاهيم والمعـاني والقيم والمؤسّسـات الـتي تنظّـم حياتها، وتعمـل على تثبيتها واسـتدامتها، وهي تبدو للأجيـال اللاحقة حقائق موضوعيةً قائمـةً بذاتها.

ويعـدّ عالمـا الاجتمـاع بيـتر بيرغـر (Peter Berger) وتومـاس لوكمـان (Thomas Luckmann) المؤسّسـين الرئيسـيين لهـذه النظريـة، خصوصًـا في كتابهمـا التأسـيسي "البنـاء الاجتمـاعي للواقـع" (The Social Construction of Reality)؛ إذ أوضحـا أنّ الواقـع الذي يعيشـه الأفـراد هـو واقـع "مُبْـنًى" اجتماعيًّـا، يتـم اسـتيعابه وتوريثـه بوصفـه حقيقـةً مسـلّمًا بهـا، رغـم أنّ أصلـه يعـود إلى اتّفاقيـات بشريـة تاريخيـة. [انظـر: بيرغـر؛ لوكـمان، البنـاء الاجتماعـي للواقـع.. رسـالة في سوسـيولوجيا المعرفـة، ص 25 - 48]

رابعًا: المنهج التأويلي (The Hermeneutical Approach)

المنهج التأويلي: مصطلح فلسفي يشير إلى طريقة في تفسير النصوص والرموز، خصوصًا الدينية منها، من خلال السياق الثقافي والاجتماعي الذي نشأت فيه، بوصفه محدّدًا للمعنى. وهو يختلف عن معنى التأويل اللغوي الذي يُعنى بالبيان اللغوي، وعن التأويل التشريعي الذي يُقصد به إعمال قواعد الفقه وأصول الاستنباط.

وعند تطبيق هذا المنهج على المعتقدات الدينية، فإنّه يرى أنّ المعاني الدينية ليست حقائق مطلقةً، بل هي تأويلات نسبية تتشكّل تبعًا للظروف الاجتماعية والاحتياجات الإنسانية في تفسير الغيب والمجهول، وبناءً على ذلك يفضي إلى اعتبار المعتقدات الدينية نسبيةً في جوهرها. [انظر: ريكور، نظرية التأويل.. الخطاب وفائض المعنى، ص 21 - 31]

وقد أضيف الوصف "التأويلي" إلى المذهب الاجتماعي؛ لأنّ هذا المذهب لا يقتصر على دراسة الدين أو المجتمع من زاوية التنظيم والعلاقات، بل يُركّز أيضًا على كيفية إنتاج المعنى والرمز داخل البنية الثقافية والاجتماعية. فهو يرى أنّ الدين ليس مجرّد نظام مؤسّسي، بل هو إطار جماعي لتأويل العالم يمنح الإنسان معنًى لوجوده وموقعه في الحياة.

ومن ثمّ سمّي هذا الاتّجاه "المذهب الاجتماعي التأويلي"؛ لكونه يجمع بين التحليل الاجتماعي (كيف يعيش الناس وينظّمون علاقاتهم) والمنهج التأويلي (كيف يصوغون المعنى والمقدّس في تجربتهم الواقعية).

المبحث الثاني: تحليل المذهب الاجتماعي - التأويلي ومنطلقاته

يرى هذا المذهب أنّ الدين ظاهرة إنسانية وجمعية ناتجة عن تفاعل الإنسان مع الوجود والطبيعة والمجهول، من دون الاعتماد على مصدر غيبي أو وحي إلهي متعالٍ؛ فهو بناء رمزي ـ ثقافي يعكس وعي الجماعة بذاتها، ويخدم حاجاتها إلى النظام والمعنى والتماسك الاجتماعي.

ويعدّ هذا المذهب إطارًا نظريًّا واسعًا في حقل العلوم الاجتماعية؛ لأنّه يقدّم تفسيرًا للظاهرة الدينية من زاوية اجتماعية وثقافية. والسمة الجوهرية لهذا المذهب هو أنّه ينكر أن يكون منشأ الدين وحيًا متعاليًا، وينفي دلالية الفطرة عليه وميلها نحوه، بل يرى الدين ظاهرةً إنسانيةً خالصةً، تنشأ وتتشكّل في أحضان السياقات الاجتماعية والتاريخية.

وبحسب هذا المنظور، فالدين نظام رمزي ينتجه المجتمع لتلبية حاجاته الأساسية، المتمثّلة فيما يلي:

1ـ تفسير الظواهر المحيّرة والمقلقة عبر الدين (كالموت والمعاناة).

2ـ إيجاد شعور بالانتماء والهوية الجماعية.

3ـ توفير نظام ومعنًى يساعد الإنسان على فهم ذاته والعالم من حوله.

4ـ يرسخ ويعزّز التماسك والتضامن الاجتماعي.

وإنّ القداسة في هذا المذهب لا تنبع من كينونة إلهية مفارقة، بل هي صفة يخلعها المجتمع على معتقداته وطقوسه ورموزه. ومن ثمّ، فالدين لا يُدرس بوصفه حقيقة ميتافيزيقية، بل بوصفه "وظيفةً اجتماعية" أو "نظامًا ثقافيًّا"، وهو لا يهتمّ بـ "صدق الدين"، بل بـ "كيف يعمل" داخل المجتمع. [انظر: دوركايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ج 1، ص 58 - 60]

والكلام في تحليل المذهب الاجتماعي فيه عدّة أمور:

أوّلًا: النشأة التاريخية والمنهجية للمذهب الاجتماعي - التأويلي

يعدّ المذهب الاجتماعي التأويلي من أبرز الاتّجاهات الفكرية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الحديثة، وقد تبلور في أواخر القرن التاسع عشر استجابةً للتحوّلات العلمية والثقافية الكبرى التي أعادت النظر في مفهوم الدين ووظيفته في الحياة البشرية. لقد كانت هذه الفترة بمنزلة نقطة تحوّل؛ إذ بدأ العلماء بالابتعاد عن التفسيرات الميتافيزيقية أو الغيبية للدين، والتحوّل نحو اعتباره ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً يمكن دراستها بمنهجية علمية قائمة على الملاحظة والتحليل الرمزي. [انظر: المصدر السابق، ص 25 - 30]

ولكن ترجع الجذور الأولى للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي إلى محاولات فكرية قديمة سبقت الإسلام، عُرفت بما يُسمّى بـ "الاتّجاه الاحتيالي الديني"، وهو الاتّجاه الذي فسّر الظاهرة الدينية تفسيرًا نفعيًّا بشريًّا، فزعم أنّ الأديان وُضعت من قِبَل بعض الملوك أو الكهنة لإخضاع الشعوب وضبط سلوكها. وقد ظهرت هذه الفكرة في بعض كتابات الفلاسفة المادّيين في اليونان القديمة كديوجين (Diogenes the Cynic) وإبيقور (Epicurus)، اللذين رأوا أنّ الدين نتج عن خوف الإنسان من الطبيعة، وأنّ الآلهة اختراع بشري لتحقيق النظام الاجتماعي. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 120 - 123]

ثـمّ تكـرّر هـذا التصـوّر في عـصر النهضـة عنـد نيكولـو مكيافيـلّي (Niccolò Machiavelli)، الذي اعتـبر الديـن وسـيلةً لضبـط الجماهـير لا وحيًـا إلهيًا نـازلًا من السـماء، حيث عـبّر في كتابـه "الأمير" أنّ الولايـات الدينيـة (The Ecclesiastical Principalities) تسـتمدّ قوّتهـا مـن الدين أكثر من السـلاح أو السياسـة. [انظر: مكيافيـلّي، الأمير، الفصل 11، ص 77 - 81]

ومـن هنـا بدأت البـذور الأولى لفكـرة أنّ الدين ظاهـرة اجتماعية ـ سياسـية لا غيبيـة ـ وحيانية. غـير أنّ هـذا التصـوّر لم يتبلـور بوصفـه مذهبًا علميًّـا منهجيًّـا إلّا في القرن التاسـع عـشر الميلادي، مـع ظهور الفلسـفة الوضعيـة (Positivism) والأنثروبولوجيـا التطوّرية والداروينية، التي سـعت جميعها إلى تفسـير الظواهـر الإنسـانية تفسـيرًا علميًّا تجريبيًّا يسـتبعد الغيـب والفطرة ومـاوراء الطبيعة.

فقـد أسّـس أوغسـت كونـت (Auguste Comte) للفكـر الوضـعي، ورأى أنّ الفكـر البـشريّ يمر بثـلاث مراحـل: لاهوتيـة، فميتافيزيقيـة، ثـمّ وضعيـة، وأنّ الديـن مرحلـة بدائيـة في تطـوّر العقـل. [انظر: كونت، دروس في الفلسفة الوضعية، ص 41 - 48]

ثـمّ جـاء إدوارد تايلور في كتابه الثقافة البدائيـة (Primitive Culture) ليقدّم نظريته في "الأرواحية"، عادًّا الديـن ناتجًـا عـن محـاولات الإنسـان تفسـير المـوت والأحـلام والظواهـر الغامضـة. [تايلـور، الثقافة البدائيـة، ص 19 - 25]

وتبعـه جيمـس فريـزر، فعدّ الديـن مرحلةً وسـطى بين السـحر والعلم، وبهـذه الفكـرة نقل الدين مـن كونـه ردًّا نفسـيًّا فرديًّـا أو خوفًـا من الطبيعـة (كما عند تايلـور) إلى كونـه بنيةً رمزيـةً اجتماعيةً وثقافيـةً تمثّـل مرحلـةً في تطـوّر الفكـر الإنسـاني، وبذلك أسّـس فريـزر ـ وإن لم يكن قاصـدًا لذلك ـ البـذرة الأولى للمذهـب الاجتمـاعي ـ التأويـلي في صورتـه المادّيـة ـ الرمزيـة الحديثـة، الـتي طوّرها لاحقًـا دوركهايـم وتايلـور في الاتّجـاه الوظيفي الثقـافي. [انظر: فريـزر، الغصـن الذهبـي، ج 1، ص 55 - 59]

بينمـا صـاغ إميل دوركهايم في كتابه "الأشـكال الأوّليـة للحياة الدينية" التفسـير الاجتماعي الخالص للديـن، الذي يتلخّـص في جملة: «عبـادة المجتمع لذاته». [دوركهايم، الأشـكال الأوّلية للحياة الدينيـة، ص 39 - 45]

وعلى هـذا الأسـاس، تبلـور المذهـب الاجتمـاعي ـ التأويلي بوصفـه اتّجاهًـا مادّيًّا رمزيًّا يـرى الدين نتاجًـا ثقافيًّـا ـ اجتماعيًّـا خالصًـا، ينشـأ مـن تفاعل الإنسـان مـع بيئتـه وحاجته إلى الأمـن والمعنى، وتمنحـه الجماعـة قدسـيته عبر الطقـوس والمعتقدات المشـتركة.

وقـد أدّت هـذه الخلفيـات الفلسـفية والعلمية إلى تبلـور هذا المذهب وانتشـاره في القرنين التاسـع

عشر والعشرين عبر المدارس الأنثروبولوجيا والاجتماعية والتفسير الرمزي، حتّى غدا أحد التيّارات المهمّة أو الغالبة في الدراسات الغربية الحديثة حول الدين، مؤثّرًا في مناهج البحث الاجتماعي والإنساني في أغلب المجتمعات الأكاديمية المعاصرة.

ثانيًا: المراد من "التأويلي" في المذهب الاجتماعي

أمّا "التأويلي" في هذا المذهب، فلا يُقصد به مجرّد عملية فهم ذهنية، بل هو منهج علمي في تفسير الظواهر الدينية يقوم على دراسة الرموز والمعاني والعقائد من داخل سياقها التاريخي والثقافي والاجتماعي، دون الالتفات إلى مصدر غيبي أو خطاب إلهي متعالٍ.

وبعبارةٍ أخرى، التأويل هنا هو قراءة الإنسان للدين بوصفه ظاهرةً بشريةً رمزيةً، نشأت في بيئة ثقافية محدّدة، تُفهم كما تُفهم اللغة أو الأسطورة أو الطقس الاجتماعي.

فعلى سبيل المثال: عندما يفسّر إميل دوركهايم الطقوس الدينية عند القبائل الأسترالية على أنّها عبادة للمجتمع ذاته في صورة رمزية مقدّسة، فهذا تطبيق للتأويل الاجتماعي الذي يقرأ القداسة بوصفها تجسيدًا وانعكاسًا جمعيًّا للهوية الاجتماعية. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 39 - 45]

وكذلك حين يفسّر كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) الصلاة أو الذبح أو الأسطورة على أنّها أنظمة رمزية تمنح العالم معنًى وقيمةً، فهو يمارس التأويل بمعناه الثقافي، لا اللاهوتي. [انظر: غيرتز، تفسير الثقافات، ص 117 – 121]

ومن هنا، فالتأويل في هذا المذهب لا يبحث عن المراد الإلهي الحقيقي كما هو شأن التأويل في الفكر الإسلامي، بل عن المراد الإنساني الجمعي، أي كيف يفهم الإنسان ذاته والعالم من خلال رموزه الدينية. فهو تأويل من الإنسان وإليه، لا من الله إلى الإنسان، غايته تحليل بنية المعنى في التجربة البشرية، لا إدراك مقصد المتكلّم الإلهي.

وعلى هذا الأساس، فإنّ "المذهب الاجتماعي التأويلي" لا يهدف إلى إدراك مقصد المتكلّم الإلهي، بل إلى دراسة بناء المعنى داخل التجربة الإنسانية المشتركة، أي تحليل الكيفية التي تنتج بها المجتمعات رموزها ومقدّساتها وتعبيراتها الدينية باعتبارها مرايا لهويتها الثقافية.

ثالثًا: الأصول النظرية للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي

يرتكز المذهب الاجتماعي التأويلي على ثلاثة أصول فكرية كبرى أساسية تلتقي في نظرتها الفهميةالرمزية إلى الدين، وهي أصول جاءت لتؤسّس منهجًا جديدًا لدراسة الظواهر الدينية بعيدًا عن الميتافيزيقا:

أ ـ الأصل الاجتماعي ـ الجمعي (إميل دوركهايم)

يمثّل إميل دوركهايم المؤسّس لعلم الاجتماع الفرنسي، حجر الزاوية في الجانب"الاجتماعي" من هذا المذهب. فهو يرى أنّ الدين نشأ من حاجة الإنسان إلى تحديد ذاته الجمعية وترسيخ روابطه الاجتماعية، بمعنى أنّ الدين ليس مجرّد استجابة فردية للرهبة، بل هو تجسيد لحاجة المجتمع إلى الاعتراف بوجوده والاحتفال بوحدته.

يرى دوركهايم في نظريته الشهيرة أنّ التمييز الأساسي في التجربة الدينية هو بين "المقدّس" (Sacré) و"المدنّس" (Profane)، فالمقدّس هو رمزٌ للمجتمع نفسه، ليس تجسيدًا لقوًى غيبية كما يُعتقد، فالإنسان يعبد المجتمع من خلال عبادة رموزه المقدّسة.

وأمّا الطقوس الدينية، فهي الوسيلة التي يستخدمها المجتمع لتجديد روح الجماعة وتعزيز وعيها المشترك، الذي يسميه دوركهايم "الوعي الجمعي" (Conscience Collective). هذه الطقوس تخلق حالةً من "الهيجان الاجتماعي" الذي يعيد شحن الأفراد بالإحساس بالانتماء والقوّة المشتركة.

ولقد تجلّى هذا الأصل بوضوح في دراسته المكثّفة لقبائل الأستراليين الأصليين (الأبورجينيين)؛ إذ فسّر الرموز الدينية مثل "الطوطم" على أنّها أدوات اجتماعية لترسيخ التماسك القبلي، لا مجرّد محاولات بدائية وفاشلة لتفسير الطبيعة. فالطوطم يمثّل رمزًا للعشيرة وينظّم علاقاتها الداخلية والخارجية. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 255 - 259]

والمنهج الاجتماعي عند دوركهايم: هو التركيز على البنية والوظيفة، فإذا كان للدين وظيفة اجتماعية أساسية تتمثّل في خلق الوحدة، فإنّ هذا يجعله ضروريًّا لاستمرار المجتمع، بصرف النظر عن صحّة معتقداته الفردية. [انظر: المصدر السابق، ص 244 - 247]

ب ـ الأصل الرمزي ـ الثقافي (كليفورد غيرتز)

يعدّ كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) من أبرز مؤسّسي الأنثروبولوجيا التأويلية، وقد أضفى بعدًا تأويليًّا عميقًا على المنظور الاجتماعي.

يـرى غيرتـز أنّ الديـن ليـس مجـرّد عقائـد أو طقـوس جامـدة، بل هـو نظام رمـزي متكامـل يمنح الإنسـان معـنًى وقيمـةً للعالـم الذي يعيش فيه، ويقـدّم له تفسـيرًا ثقافيًّا لأسـئلته الوجوديـة الكبرى، مثـل: مـا معنى الحيـاة؟ ولماذا يوجد الـشرّ؟ وما الغاية مـن الموت؟ [انظر: كليفورد، تأويل الثقافات، ص 29 و30]

فالديـن، في نظـر غيرتـز، ليـس مجـرّد مجموعـة مـن المعتقـدات، بـل هـو "نسـيج مـن المعـاني" (Webs of Significance) ينسـجها البـشر حول أنفسـهم ويعيشـون في إطارها، فهو نظـام رمزي يعمل على مستويين:

1ـ النموذج (Model): يقدّم صورةً تفسيريةً للعالم، أي نظرة الإنسان للكون والوجود.

2ـ الخارطة (Map): توجّه السلوك الأخلاقي، أي تحدّد كيف ينبغي أن يعيش الإنسان ويتصرّف.

بهـذا الشـكل، يصبح الدين وسـيلةً رمزيـةً تعبّر عـن رؤية المجتمع للعالم وتسـهم في تشـكيل هويته القيميـة والأخلاقية. [انظر: المصدر السابق، ص 221 ـ 225]

في دراسـاته الميدانية، وخاصّةً في إندونيسـيا، حلّـل غيرتز الطقوس الدينية بوصفها رموزًا مشـتركةً تعـبّر عـن هويـة المجتمع ومعنـاه الجمعي، وكان يـرى أنّ فهم هذه الرمـوز لا يتمّ بمجـرّد ملاحظتها، بل عبر تفسـيرها كما يفهمها أصحابها أنفسـهم.

المنهج التأويلي عند غيرتز: اعتمد غيرتز أسـلوبًا بحثيًّا أسـماه الوصف الكثيـف (Thick Description)، أي دراسـة التفاصيـل الدقيقـة للظواهـر لفهـم الطبقـات الخفيّـة مـن المعـنى الـتي يضفيهـا الناس على تصرّفاتهـم ورموزهـم. يـضرب غيرتـز مثـالًا شـهيرًا بتحليـل حركـة "غمـزة العـين"؛ إذ إنّ الوصـف الظاهـري لا يختلـف عـن "رمشـة لا إراديـة"، لكـنّ الفـارق الجوهـري يكمـن في المعـنى الاجتمـاعي والسـياق الثقـافي للغمـز، وبهـذا يصبـح دور الباحـث هـو تأويـل دلالات التفاصيل الصغـيرة في ضوء التوقّعـات والرمـوز والمعتقـدات الجمعيـة، أي أنّ الثقافـة تُقـرأ بوصفهـا نصًّـا مفتوحًـا على التأويل.

والهـدف مـن هـذا المنهـج هـو معرفة كيـف يفكّر النـاس في مـا يفعلونـه، لا مجرّد وصـف أفعالهم مـن الخـارج، أي إدراك المعـاني الـتي تنبثـق مـن داخـل التجربـة الثقافية نفسـها. [انظر: المصدر السابق، ص79 - 82]

جـ ـ الأصل التأويلي ـ الفلسفي (الهرمينوطيقي)

يسـتمدّ هـذا المذهب بعده الفلسـفي وعمقه المنهجي مـن الهرمينوطيقـا (علم التأويل)، وهو مدرسـة

فلسفية ظهرت في الغرب الحديث، تهتمّ بفهم النصوص والظواهر الإنسانية فهمًا عميقًا. بدأت هذه المدرسة على يد الفيلسوف الألماني فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، ثمّ طوّرها فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)، ووصلت إلى قمّة نضجها في القرن العشرين مع الفيلسوف هانس غيورغ غادامر (Hans-Georg Gadamer). [انظر: غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 19 - 23]

تقوم الهرمينوطيقا على مبدإٍ محوريٍّ: وهو أنّ الظواهر الإنسانية ـ سواء كانت نصوصًا دينيةً، أو أفعالًا اجتماعيةً، أو طقوسًا ثقافيةً ـ لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه، فكلّ نصٍّ أو حدث يحمل معنًى مرتبطًا بزمانه ومكانه وثقافة أهله.

التأويل هنا لا يعني مجرّد شرح الكلمات أو البحث عن الأسباب المادّية للأحداث، بل هو عملية فهم عميقة تقوم على دمج أفق القارئ (أو الباحث) مع أفق النصّ أو الظاهرة المدروسة، وهذا ما أسماه غادامر "اتّحاد الأفق" (Fusion of Horizons).

بمعنًى آخر: عندما نحاول فهم نصٍّ قديمٍ أو ظاهرةٍ من الماضي، نحن لا نستطيع أن نتجرّد تمامًا من ثقافتنا وزماننا، بل نفهم ذلك النصّ من خلال حوار بين عالمنا وعالم النصّ.

الغاية من التأويل ليست اكتشاف الأسباب المادّية أو النوايا الأصلية للمؤلّف ـ كما تفعل المناهج التاريخية التقليدية ـ بل الوصول إلى الفهم الداخلي للمعنى الكامن في التجربة الإنسانية. أي: ما الذي كان يعنيه هذا النصّ أو الفعل للناس في زمانهم؟ وماذا يمكن أن يعني لنا اليوم؟

ومن هنا، انتقل المنهج التأويلي من الفلسفة إلى العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، خاصّةً عبر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber)، الذي استخدم مبدأ الفهم (Verstehen) في دراسة السلوكيات الاجتماعية.

أصبحت الهرمينوطيقا بذلك أداةً لفهم الدين والثقافة؛ باعتبارهما ظواهر رمزيةً حيّةً تعبّر عن رؤية الإنسان للعالم. وبدأ الباحثون يتعاملون مع النصوص الدينية والطقوس الاجتماعية بوصفها نصوصًا ثقافيةً تحتاج إلى قراءة وتأويل متجدّد بحسب كلّ عصر.

أمّا السمة الفلسفية لهذا الأصل، فهي أنّه يقرّر أنّ المعرفة الاجتماعية ليست علمًا طبيعيًّا هدفه التنبّؤ أو القياس، بل هي معرفة تأويلية غايتها الفهم السياقي والمعنى الإنساني. ومن هنا يعدّ هذا الأصل أحد الدعائم الكبرى في المذهب الاجتماعي التأويلي؛ إذ يمنحه الإطار الفلسفي الذي يميّزه عن الاتّجاهات الوضعية التجريبية، ويجعله أكثر التصاقًا بتجربة الإنسان ومعناه.

الخلاصة الفلسفية لهذا المنهج هي أنّ المعرفة بالظواهر الاجتماعية ليست كالمعرفة في العلوم الطبيعية التي تهدف إلى التنبّؤ والقياس، بل هي معرفة تأويلية، غايتها فهم المعنى الإنساني في سياقاته المتغيّرة. وهذا ما يمنح المنهج التأويلي عمقه الفلسفي، ويميّزه عن المناهج التجريبية الوضعية، ويجعله أكثر ارتباطًا بالتجربة الإنسانية ومعناها. [انظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص 15 - 35]

رابعًا: المبادئ المنهجية للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي

يندرج المذهب الاجتماعي التأويلي ضمن أهمّ الاتّجاهات النظرية في علم الاجتماع لفهم الظواهر الدينية ونشأة الدين، وهو يتميّز بتركيزه على الفهم والتأويل والمعنى الذاتي للأفراد والجماعات، بخلاف المذاهب الوضعية والبنيوية التي تركّز على القوانين الثابتة أو البنى الخفيّة. وهو ينطلق عن مجموعة من مبادئ صارمة تحدّد طريقته في مقاربة الدين علميًّا، بعيدًا عن الميتافيزيقا والتحليل المادّي البحت.

وأهمّ مبادئه المنهجية تتلخّص فيما يلي:

أ ـ الفهم (Verstehen)

يعدّ "الفهم" حجر الأساس في المذهب التأويلي، ويتمثّل في محاولة عالم الاجتماع تفسير الأفعال والممارسات الدينية من خلال مقارنة منظور الفاعلين ومقاصدهم وسياقهم الرمزي والثقافي. فمهمّة عالم الاجتماع هي فهم الفعل الاجتماعي عن طريق تأويله، ثمّ بتفسير مساره ومفاعيله تفسيرًا سببيًّا.

إذن فالمحور ـ في هذا المذهب ـ لا يدور حول السلوك الخارجي فحسب، بل حول الإنسان بوصفه منشئًا للمعنى وصانعًا للدلالة؛ فلذا أصبح الدين يُفهَم لا بوصفه موضوعًا للوحي المتعالي يثبت أو يُنفى بوسائل البرهان الخارجي، بل بوصفه تجربةً رمزيةً تعبّر عن حاجة الإنسان إلى المعنى والنظام في مواجهة العشوائية والعبث والموت. [انظر: د. سرير أحمد بن موسى، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية بين النموذج الوضعي والنموذج التأويلي، مجلّة علوم الإنسان والمجتمع، المجلد 8، العدد 4، 2019؛ باسم سرحان، طرائق البحث الاجتماعي الكمّية، ص 71 وما بعدها]

ب ـ أولوية المعنى على العلّة (Primacy of Meaning over Cause)

الهدف ليس تفسير نشأة الدين مادّيًا أو تطوّريًا (أي لماذا ظهر؟)، بل الهدف البحث عن المعنى لا عن السبب وتحليل معناه ودلالته الإنسانية والاجتماعية في اللحظة التي تتمّ دراسته فيها (أي ماذا يعني للناس الآن وفي سياقهم).

وبتعبير آخر: الهدف ليس البحث عن "سبب" مادّي أو اجتماعي أدّى إلى ظهور الدين، بل فهم "المعنى" الذي يوفّره الدين للإنسان في مواجهة الأسئلة الوجودية الكبرى (مثل الموت، المعاناة، والغاية).

وعليه تمثّل المعاني التي ينتجها الأفراد في تفاعلاتهم جوهر الأطروحة الأساسية لعلم الاجتماع التأويلي. [انظر: وطفة، علي أسعد، النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر.. قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية، مجلّة نقد وتنوير، المجلّد 4، العدد 15، 2023/03/31 م]

جـ ـ النسبية الثقافية (Cultural Relativism)

تعدّ النسبية الثقافية من المبادئ المحورية في الاتّجاه الاجتماعي التأويلي لدراسة الدين، وهي تقوم على أنّ المعتقدات والطقوس والقيم لا يمكن فهمها إلّا في سياقها الثقافي والاجتماعي الخاصّ، دون قياسها أو محاكمتها وفق معايير خارجية. فكلّ دين ـ بحسب هذا المنظور ـ هو تعبير رمزي عن التجربة الإنسانية داخل ثقافة بعينها.

فالنسبية الثقافية لا تنفي وجود البعد الروحي للدين، بل توجّه النظر إلى كيفية تشكّل هذا البعد داخل البنية الثقافية الخاصّة بكلّ مجتمع، أي أنّ نشأة الدين ليست حدثًا كونيًّا واحدًا، بل نتيجة لعلاقات ومعانٍ اجتماعية متكرّرة ومتنوّعة. [انظر: غيرتز، تأويل الثقافات، ص 221]

ومركز التعارض بين هذه الرؤية (النسبية الثقافية) والرؤية الدينية المرتبطة بالفطرة يكمن في أنّ النسبية الثقافية تنظر إلى الدين بوصفه منتجًا اجتماعيًّا محلّيًّا ومتغيّرًا يتشكّل بفعل الثقافة، بينما تؤكّد رؤية الفطرة أنّ أصل الدين، بما فيه التوحيد والقيم الكبرى، حقيقة إنسانية ثابتة وعالمية مودعة في أصل الخلقة، سابقة على أيّ تشكّل ثقافي أو اجتماعي.

هـ ـ التركيز على الدين بوصفه "نظامًا رمزيًّا" (Religion as a Symbolic System)

يعدّ التركيز على الدين بوصفه نظامًا رمزيًّا مبدأً منهجيًّا أساسيًّا في المذهب الاجتماعي ـ التأويلي؛ إذ تنطلق فكرته الجوهرية من أنّ الدين ليس مجرّد مجموعة من القواعد (افعل ولا تفعل) أو العقائد الفلسفية المجرّدة، بل هو أشبه بـ "لغة" رمزية أو "خارطة" معنوية يستخدمها الإنسان لفهم العالم

ومنح تجربته فيه قيمةً ومعنًى، وتشكّل الرموز مفردات هذه اللغة. ومن هنا، يكتسب هذا التركيز طابعه المنهجي؛ لأنّه يقدّم الأداة التحليلية اللازمة لتحقيق الغاية الأساسية للمذهب التأويلي، وهي الوصول إلى المعنى من وجهة نظر المؤمنين أنفسهم[1].

المبحث الثالث: التيّارات والاتّجاهات المتفرّعة عن المذهب الاجتماعي التأويلي لنشأة الدين

المذهب الاجتماعي التأويلي هو مذهبٌ ومنهجٌ عامٌّ في نظرته لنشأة الدين، فهو في الحقيقة مظلّة عامّة لبعض الاتّجاهات، يقوم على مرتكزين أساسيين:

الأوّل: مرتكز اجتماعي: يرى أنّ "المجتمع" هو المصدر الحقيقي للظواهر الفكرية والأخلاقية والدينية، وليست السماء أو الوحي أو الفطرة.

الثاني: مرتكز تأويلي: يقوم بصرف معاني النصوص والظواهر الدينية عن حقيقتها الإلهية المتعالية، ويؤوّلها ليفسّرها تفسيرًا ماديًّا يخدم وظيفةً اجتماعيةً ما.

وبتعبير آخر: المذهب الاجتماعي ـ التأويلي العام يقرّر المبدأ: "للدين وظيفة اجتماعية ويجب تأويله على أساس تلك الوظيفة"، ولكنّ تحديد تلك الوظيفة موكول إلى الاتّجاهات المتفرّعة عنه: فتارةً تحدّد وظيفة الدين بالنسبة الى المجتمع بـ "الحفاظ على النظام والتماسك الاجتماعي حصرًا"، وتارةً تحدّده بـ "التخدير والهيمنة الطبقية"، وتارةً بـ "الاحتيال والخداع" وتارةً بـ "منح المعنى والوجود"، وجميعها يشترك في هذين المرتكزين[2] ولا يخرج أحدها عن المظلّة العامّة للمذهب الاجتماعي التأويلي العامّ.

واليك بيان النظريات التي تفرّعت عن المذهب الاجتماعي التأويلي:

أوّلًا: نظرية الاحتيال أو الخداع الاجتماعي (Religious Fraud Theory)

الفكر: اختراع السلطة للمقدّس لتبرير الهيمنة، أي: نشأة الدين بوصفه اختراعًا واعيًا من

1- انظر: حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصوّر الإنساني والتصوّر الإسلامي، ص 31 و38 و68؛ سامر توفيق، نظريات حول نشوء الدين، مجلّة العقيدة، العدد الثامن والعشرون، صيف 2023 م، ص 21؛ السواح، دين الإنسان.. بحث في ماهية الدين ومنشإ الدوافع الدينية، ص 305 - 307؛ النشار، نشأة الدين.. النظريات التطوّرية والمؤلّهة، ص 68؛ هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ص 15 - 30.

2- أي أنّ الدين ظاهرة اجتماعية، وأنّه ليس حقيقةً إلهيةً متعاليةً، وأنّ له وظيفةً خاصّةً في المجتمع.

السلطة والكهنة لتقييد الجماهير، لا بوصفه استجابةً روحيةً، وهو اتّجاه قديم يرى الدين وسيلةً بشريةً للهيمنة على أفراد المجتمع والتحكم بهم.

وهذه النظرية تنظر إلى الدين بوصفه نتاجًا قام به أفراد أذكياء أو نخب حاكمة في المجتمعات القديمة بهدف السيطرة على الجماهير وخداعهم، فالأنبياء والرسل ـ في هذا التصوّر ـ هم شخصيات كاريزمية استخدمت قصصًا وأساطير لإحكام السيطرة السياسية والاجتماعية.

هذه النظرية، وإن كانت يعود جذورها إلى ما قبل عصر التنوير، ألّا أنّها تُدرج ضمن هذا المذهب العامّ؛ لأنّها تفسر أصل الدين ووظيفته من منظور اجتماعي بحت (وظيفة السيطرة)، وتنكر تمامًا أيّ مصدر إلهي أو فطري. ورغم أنّها تختلف عن النظريات السوسيولوجية الأكثر تعقيدًا (التي لا تفترض مؤامرةً واعيةً كالاتّجاهين الوظيفي والرمزي)، إلّا أنّها تشترك معهنّ في رؤية الدين بوصفه أداةً بشريةً لغايات دنيوية. والقرآن الكريم نفسه أشار إلى هذا النوع من التفكير على لسان الكافرين المعاندين، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنْ هَـذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [سورة الشعراء: 137]، وقوله: ﴿**إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [سورة الأنعام: 25]؛ إذ يروي القرآن هذه الأقوال لنقضها لا لإقرارها. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص 107 - 112]

ويكمن وجه التعارض في أنّ نظرية الاحتيال تصوّر الدين صناعةً بشريةً سلطويةً غايتها تركيع الجماهير، بينما تقرّر الرؤية الإسلامية أنّه وحي إلهي غايته تحرير الإنسان ومحاسبة السلطة؛ فالتعارض جذري بين كون الدين أداةً للهيمنة، وبين كونه ثورةً عليها؛ إذ لا يُعقل أن تخترع السلطة نصًّا يحارب امتيازاتها، ويهدّد عروشها، وينتصر للضعفاء عليها.

ثانيًا: الاتّجاه الاجتماعي الوظيفي (Sociological Functionalism)

يركّز هذا الاتّجاه بشكل أساسي على دور الدين في استقرار البناء الاجتماعي، وصيانة النظام، وتوفير الإطار الأخلاقي المشترك، على نهج دوركهايم وتلاميذه مثل تالكوت بارسونز (Talcott Parsons).

السؤال المحوري: ما وظيفة هذا المعتقد في الحفاظ على تماسك المجتمع؟

مبنى الاتّجاه: يرى هذا الاتّجاه أنّ الدين ظاهرة اجتماعية تلقائية، نشأت لتلبية وظائف حيوية تضمن بقاء المجتمع واستقراره، فالدين هنا ليس مؤامرةً كما يدّعيه بعضهم، بل هو مرآة يعكس فيها المجتمع ذاته ويقدّسها. وأمّا "الإله" أو "المقدّس" فليس إلّا المجتمع وقد تمّ تأليهه.

والطقوس الدينية (كالصلوات الجماعية والاحتفالات) هي آليات لبعث الروح الجماعية وتقوية روابط التضامن.

هذا الاتّجاه يعدّ من أبرز تفريعات المذهب الاجتماعي ـ التأويلي، بل هو من أعمدته الأساسية؛ وذلك من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يرجع أصل الدين إلى الحاجة الاجتماعية، فيجعل المجتمع هو المنشأ الحقيقي للظاهرة الدينية، وهذا هو المرتكز الأوّل المتقدّم.

الوجه الثاني: أنّه يؤوّل المعتقدات والرموز الدينية بردّها إلى وظائفها الاجتماعية، فبدلًا من السؤال: "ما حقيقة الدين؟"، يسأل: "ماذا يفعل الدين للمجتمع؟". وهذا تأويل صريح يُخرج الدين عن معناه الحقيقي.

الوجه الثالث: أنّه ينكر البعد الغيبي والماورائي للدين، ويجعل "الإله" مجرّد رمز للمجتمع، وهذا إلغاءٌ تامٌّ للحقيقة الإلهية.

الوجه الرابع: أنّه يجعل التماسك الاجتماعي هو الغاية الحقيقية للدين، لا عبادة الخالق والتقرب إليه، وهذا قلب للحقائق.

المؤسّس الرئيسي: إميل دوركهايم في كتابه المؤسّس "الأشكال الأوّلية للحياة الدينية"، حلّل ديانة الطوطم لدى السكّان الأصليين لأستراليا وخلص إلى أنّ الطوطم (الذي يمثّل المعبود) ليس إلّا رمزًا للعشيرة نفسها، فالمجتمع يعبد ذاته دون وعي منه بذلك. ومن روّاده أيضًا برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski) الذي ركّز على الوظيفة النفسية للدين في تخفيف القلق، وتالكوت بارسونز الذي رآه جزءًا من النسق القيمي للمجتمع. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 177 - 281]

ثالثًا: الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي (Symbolic-Interpretive Approach)

الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي هو منهج في فهم الدين يرى أنّ الدين في جوهره نظام من الرموز والمعاني التي صنعها الإنسان ليجيب على أسئلته الكبرى: لماذا نحن هنا؟ ما معنى الموت؟ لماذا نعاني؟

بعبارة واحدة: الدين نشأ لأنّ الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنًى[3]، ولأنّه يحتاج إلى تفسير رمزي لوجوده في مواجهة الموت والمجهول.

3- أي: بلا الخشوع والتذلّل والتوجّه والتقوى والخضوع والفداء للمعبود.

ومبنى هذا الاتّجاه: هو: أنّ الدين نظام رمزي يمنح المعنى، أي: الدين نظام رمزي يمنح الإنسان معنًى لوجوده من خلال شبكة من الطقوس والتصوّرات.

هذا الاتّجاه لا يركز على "وظيفة الدين" بقدر ما يركّز على المعنويات الدينية، فهو يرى الدين بوصفه نظامًا من الرموز (اللغة، الطقوس، الأساطير) يعمل بوصفه "خريطةً إرشاديةً" تساعد البشر على فهم العالم وتفسير تجاربهم الوجودية العميقة. الدين هنا أشبه بالفنّ أو اللغة، هو وسيلة للتعبير عن رؤية للعالم وصياغة معنًى للحياة والمعاناة والموت. [كليفورد، تأويل الثقافات، ص 289 - 293]

السؤال المركزي هنا ليس "هل الدين صحيح؟" بل "كيف يمنح الدين معنًى لحياة الناس؟".

أمّا كيف اندرجت هذه النظرية تحت المذهب الاجتماعي التأويلي؟

هذا الاتّجاه هو جوهر الجانب "التأويلي" في المذهب؛ لأنّه يغوص في عمق المعاني الثقافية التي تحملها الرموز الدينية، فيرى الواقع لا يتكوّن دفعةً، بل يُبنى عبر شبكات من المعاني والرموز التي يوفّرها الدين، فهو تأويل للمعنى الذي يصنعه البشر عبر ثقافتهم.

الخلاصة الجامعة: يرى الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي ما يلي:

1ـ أنّ الدين نظام رمزي يصنعه الإنسان ليمنح حياته المعنى.

2ـ نشأ الدين استجابةً للحاجة الإنسانية العميقة لفهم الوجود ومواجهة الموت والعبث.

3ـ أنّ كلّ رمز ديني (طقس، أسطورة، عقيدة) يحمل معاني عميقةً تحوّل الفوضى إلى نظام.

4ـ يرى الرمزي التأويلي أنّ الدين خادم للمعنى، بينما يراه الوظيفي خادمًا للمجتمع.

المؤسّس الرئيسي: كليفورد غيرتز عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الذي قدّم في كتابه "تفسير الثقافات" تعريفه الشهير للدين بأنّه: «نظام من الرموز يعمل على إقامة حالات نفسية ودوافع قويّة وشاملة ودائمة في الناس، من خلال صياغة مفاهيم لنظام عامّ للوجود، وإلباس هذه المفاهيم بهالة من الواقعية بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والدوافع واقعية بشكل فريد» [كليفورد. تأويل الثقافات، ص 221].

رابعًا: الفرق بين الاتّجاه الوظيفي والاتّجاه الرمزي - التأويلي

قبل بيان الفرق بين الاتّجاه الوظيفي والاتّجاه الرمزي بمنهجية علمية، لا بأس بالتمثيل التقريبي لذلك.

الاتّجاه الوظيفي كمهندس ينظر للمبنى، فهو يهتمّ بالأعمدة والأساسات (البنية)، ويهتمّ كيف تتكامل الأجزاء لاستقرار المبنى (الوظيفة)، فهو يرى من الخارج والأعلى.

وأمّا الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي فهو مثل ساكن في مبنى يهتمّ بكيفية شعوره في كلّ غرفة (المعنى)، وكيف يستخدم المساحات ويمنحها معنًى شخصيًّا، فهو يعيش التجربة من الداخل، أي ينظر من الداخل.

وإليك البيان المنهجي في الفرق بين المنهجين:

الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي: هو اتّجاه ينظر للمجتمع من خلال التفاعلات الصغرى بين الأفراد، ويركّز على المعاني والرموز اليومية، ويدرس كيف يُنتج الواقع الاجتماعي لحظةً بلحظة، ومنهجه هو منهج تفسيري ينطلق من تجربة الفاعلين أنفسهم.

وأمّا الاتّجاه الوظيفي: فهو لا ينظر إلى المجتمع كأفراد، بل ينظر إليه ككلٍّ أي بصورة كلّية بأنّه متكامل وله وظائف محدّدة كمجتمع، ويركّز على البنى الكبرى والأنساق الاجتماعية، ويدرس كيف تحافظ المؤسّسات على استقرار النظام، ومنهجه منهج أقرب للموضوعية والنظرة من الأعلى.

الفرق باختصار

الرمزي ـ التأويلي	الوظيفي
يسأل: ما معنى الدين؟	يسأل: ما وظيفة الدين؟
الدين يخدم المعنى	الدين يخدم المجتمع
نشأ لحاجة وجودية	نشأ لحاجة اجتماعية
ينظر من داخل التجربة	ينظر من الخارج

والخلاصة أنّ الوظيفي يميل للنظر إلى البنية الكلّية للمجتمع، بينما الرمزي ـ التأويلي يغوص في عمق التفاعل اليومي وصناعة المعنى.

المبحث الرابع: نقد منهجي للمذهب الاجتماعي - التأويلي في تفسير الدين

أوّلًا: النقد العامّ

إنّ التقييم العلمي للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي، الذي يردّ الدين إلى أصول اجتماعية بحتة، يكشف عن ثغرات منهجية ومفاهيم عميقة، يمكن إيجاز أبرز هذه الانتقادات في النقاط التالية:

1ـ عدم التكيّف مع الواقع في الاستنتاج (التحيّز المنهجي)

إنّ التقييم المنهجي للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي يكشف عن وجود منطلقات فكرية أُسّست عليها هذه النظريات، وهي منطلقات تفضي إلى نتائجها الحتمية قبل البدء بالبحث، وهذا يشكّل خللًا جوهريًّا في المنهج. فهذه النظريات نشأت في سياق فكري غربي شهد هيمنة النزعة الوضعية والعلمانية التي حصرت المعرفة على ما هو حسّي ومادّي، ورفضت أيّ تفسير غيبي ميتافيزيقي أو متعالٍ للظواهر.

وعليه، فإنّ هذا المذهب لم يصل إلى نتيجة أنّ الدين نتاج اجتماعي خالص بعد بحثٍ حرٍّ، بل بدأ من فرضية مسبقة تُملي عليه هذا الاستنتاج، وهو ما يُنافي مبدأ الموضوعية العلمية الذي ينصّ على أنّ المنهج يجب أن يتكيّف مع الواقع، لا أن يخضع الواقع لمُسلّمات المنهج.

2ـ خطأ في التفسير (الخلط بين الأصل (Origin) والوظيفة (Function))

إنّ التقييم الدقيق للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي يُظهر أنّه لم يقدّم تفسيرًا علميًّا حقيقيًّا لأصل الدين وماهيته، بل قدّم توصيفًا لوظيفته الاجتماعية (بناءً على فرضية مسبقة كما تقدّم).

فإنّ تحديد وظيفة شيء ما لا يفسّر سبب وجوده من الأساس، فرصد الوظائف الاجتماعية للأسرة لا يعني أنّ الأسرة مجرّد أداة وظيفية أوجدها المجتمع، بل هي كيان له أبعاده البيولوجية والنفسية والفطرية.

على سبيل المثال، يركّز دوركهايم على الدين بوصفه رمزًا اجتماعيًّا بما يقدّمه من طقوس دينية بأساليب مختلفة، لكنّه يتجاهل عمق التجربة الدينية الفردية وتنوّع الأديان العالمية التي تتجاوز النموذج القبلي، كالتوحيد الإسلامي الذي يتجاوز الطقوس الجماعية إلى الإيمان الفردي.

وعليه، فهناك فرق بين التفسير العلمي الحقيقي لأصل الدين وبين التفسير لتوصيف وظائف الدين الاجتماعية التي بنيت على فرضيات ملئت عليه مسبقًا.

3ـ نقض التعارض المزعوم بين الفطرة والبناء الاجتماعي

من الدعائم التي يقوم عليها المذهب الاجتماعي ـ التأويلي، دعوى وقوع التنافي بين القول بأنّ التديّن أمر فطري مجبول عليه الإنسان، وبين اعتباره ناشئًا من البيئة الاجتماعية وحدها.

والحـقّ الذي لا شـكّ فيـه أن لا تعـارض بينهمـا أصـلًا، بل همـا وجهـان لحقيقة واحـدة، أحدهما باطـني والآخـر ظاهـري، كعلاقة الـروح بالجسـد، والبذرة بالشـجرة.

أمّـا الفطـرة، فـهي تلـك الجـذوة النورانيـة المودعـة في كينونـة الإنسـان، الـتي تدعـوه إلى معرفـة خالقـه وتوحيـده، وهي أصـل ثابـت وجوهـر كامـن، وميـل باطـني نحـو الحـقّ والكمـال والمقـدّس.

وأمّـا الديـن بوصفه ظاهـرةً اجتماعيةً، فهو ليـس إلّا التجلّي العملي والمظهر الخـارجي لتلك الفطرة، فالمجتمـع المتديّـن هـو الـوعاء الذي تصبّ فيـه هذه النزعـة الباطنة، فتظهـر في صورة شـعائر وعبادات وأحـكام وقيـم تنظّـم حياة الجماعـة. ومن هذا المنظور، الإسـلام لا ينـفي أبدًا البعـد الاجتماعي للدين، بـل يـراه السـاحة الـتي تزدهـر فيهـا الفطـرة وميدانًـا لتطبيـق تعاليـم الـوحي في المجتمـع على الأرض.

[انظر: دراز، الدين.. بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 95 و97]

إذن، العلاقـة بـين الفطـرة والدين ليسـت علاقـة نقيضين يتدافعـان، بل هي علاقة أصـل بفرعه، وباطـن بظاهـره، فالفطـرة هي الأسـاس، والديـن هـو البنيان الذي يقـوم عليهـا ويوجّههـا، فالدين هو الذي ينشـئ المجتمـع الصالـح ويقـوّم اعوجاجـه، لا أنّ المجتمـع هـو الذي يخـترع الديـن، وشـواهد التاريـخ ناطقـة بـأنّ الأديان السـماوية قـد غـيّرت مجتمعاتٍ بأسرهـا، كمـا أنّ انحـراف المجتمعات لم يكـن إلّا علامـةً على ابتعادهـا عـن نـور الفطرة وهدايـة الوحي.

وعليه، فإنّ المذهب الاجتماعي في تفسيره هذا، قد وقع في خطأين منهجيين كبيرين:

الخطـأ الأوّل: خلـط في مراتب الوجـود؛ إذ جعل البناء الاجتمـاعي أصلًا، والفطـرةَ الإلهيةَ تبعًا له، وهـذا قلـب للحقائـق. فالفطرة هي العلّـة والمنبـع، والمجتمع هو المظهـر والأثر. وهذا مـا يُصطلح عليه في الأبحـاث الحديثة بـ"الاخـتزال الأنطولوجي".

الخطـأ الثـاني: حصر المعرفـة في الحسّ وإنـكار مـا وراءه؛ إذ أنكـروا الفطـرة لكونها أمـرًا باطنيًّا لا يُـرى بالمجهـر ولا يُلمـس باليـد، مـع أنّهـا حقيقـة ثابتـة بالوجـدان القلـبي وبالبرهـان العقـلي بآثارهـا. وهـذا خلـل في مـيزان المعرفـة؛ فـإنّ لـكلّ عالـمٍ أداته الـتي يُدرَك بهـا؛ فعالـم المادّة سـبيله الحـسّ والتجربـة، وعالم الغيـب والفطرة سـبيله البصيرة والبرهـان والوجدان. ومحاولـة قياس عوالم الغيـب بـأدوات عالـم الشـهادة كمحاولـة وزن الجبـال بمـيزان الذهـب، وهـو مـا يعـرف حديثًـا بـ"القصـور الإبسـتيمولوجي".

والحاصل أنّ المذهب الاجتماعي ـ التأويلي قد وقع في قصور في المنهج، وعجز عن إدراك حقيقة أنّ الظاهر الاجتماعي للدين مستند إلى أصل باطني فطري.

4ـ التعميم غير المبرّر

يفرض هذا الاتّجاه أنّ نظريته عامّة وشاملة لجميع الأديان من دون تمييز بين أديان القبائل البدائية التي قد تكون نشأت فعلًا لتلبية حاجات اجتماعية، وبين الأديان التوحيدية الكبرى التي تدّعي وحيًا إلهيًّا ولديها نصوص وشهادات تاريخية معقّدة.

والسؤال المنهجي: هل يصحّ أن نطبّق التفسير الوظيفي نفسه على دين قبيلة أمازونية متحجّرة ثقافيًّا، وبين أن نطبّق ذلك على دين له نصوص موثّقة عريقة وسلسلة تاريخية وادّعاءات نبوية مدعومة بالبراهين والمعارف المنطقية؟!

5ـ التناقض مع شهادة أصحاب التجربة الدينية ومع التاريخ

يشهد ملايين المتديّنين عبر التاريخ أنّ تجربتهم الدينية ليست اجتماعيةً فقط، بل هي تجربة روحية ووجودية عميقة، فمنهجيًّا تجاهل شهادة الذات المدروسة يخالف مبادئ الفينومينولوجيا (فلسفة الظواهر) التي تطالب بفهم الظاهرة كما يعيشها أصحابها. [دراز، الدين.. بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 99 - 101]

فالواقع التاريخي يظهر أنّ كثيرًا من المجتمعات قد تشكّلت وتبلورت هويتها وقيمها ونظمها الاجتماعية بفعل التعاليم الدينية التي آمنت بأنّها وحي من الله، كما هو الشأن في المجتمعات الإبراهيمية. فكيف يُقال إذن إنّ المجتمع هو المسبّب الوحيد للدين، بينما هو نفسه نتاجٌ له؟ إنّ في هذا القول خلطًا بيّنًا بين المفاهيم، ومصادرةً على المطلوب.

وبتعبير آخر: إنّ وجود إحساس داخلي فطري في كلّ إنسان بوجود قوّة قاهرة خالقة لهذا الكون تجذبه إليها، يتناقض بوضوح مع أنّ أصل الدين ونشأته ترجع إلى الثقافة الاجتماعية فقط، وأيضًا يتناقض مع ما هو الثابت تاريخًا أنّ المجتمعات والدول والأديان نشأت في مراحل لاحقة لوجود الإنسان، وهذا أمر مسلّم به.

6ـ الاختزالية التفسيرية

هذا المذهب يختزل الظاهرة الدينية ويحصرها في بُعدها الاجتماعي فقط، ويتجاهل أبعادًا أخرى جوهرية في فهمها بالنسبة إلى الدين، لا تقلّ أهمّيةً عن البعد الاجتماعي، مثل:

أ ـ البعد الوجودي والروحي للدين: تجربة المتديّنين الذاتية للمقدّس لا تفسّر كاملةً بالوظيفة الاجتماعية.

ب ـ البعد المعرفي: ادّعاءات الأديان بتقديم معرفة عن حقائق غيبية لا يصحّ تجاهلها منهجيًّا، بل يتعيّن النظر فيها، وتحليل أدلّتها والتفحّص في شؤونها ونحو ذلك ممّا تقتضيه المنهجية.

جـ ـ البعد التاريخي: النصوص والروايات التاريخية التي تؤسّس للأديان تستحقّ فحصًا مستقلًّا.

فعندما نفسّر ظاهرةً معقّدةً من زاوية واحدة فقط، نخاطر بتشويه فهمنا لها، والاختزال الوظيفي يشبه تفسير الفنّ بوظيفته الاقتصادية فقط، أو تفسير الحبّ بآليته البيولوجية فحسب.

ثانيًا: النقد الخاصّ للفروع

1ـ نقد نظرية الاختراع الاحتيالي أو الخداع الاجتماعي

إنّ القول بأنّ الدين "اختراعٌ" دبّره بعض الأذكياء والسلاطين والكهنة لخداع الناس والسيطرة عليهم، هو قول قديم يتجدّد في كلّ عصر بلسان مختلف. وخلاصته أنّ الوحي والنبوّة ليسا حقيقةً سماويةً، بل مجرّد حيلة سياسية أرضية. وهذه الدعوى، وإن بدت لبعضهم تحليلًا عميقًا، إلّا أنّها عند التحقيق العلمي والنظر الدقيق تظهر واهية الأساس، فاسدة اللوازم، ويكفي في بيان بطلانها الوجوه التالية:

الوجه الأوّل: نقد المنهج.. القصور في النظر وإغفال الفطرة

أ ـ يلزم منه الاختزال المخلّ

إنّ هذه النظرية تنظر الى الدين ببعد واحد ـ مع أنّ الدين ظاهرة مركّبة لها أبعاد روحية أخلاقية ووجودية واجتماعية ـ فتحوّله إلى مجرّد "أداة هيمنة"، وكذلك تنظر إلى الإنسان بنظرة أحادية وأنّه كائن مادّي لا همّ له إلّا المصلحة والقوّة، وتغفل عن حقيقة فطرته التي جُبلت على السؤال عن خالقه والبحث عن معنًى لوجوده، فهذا اختزال مخلّ في هذا الاتّجاه؛ لأنّه قد تجاهل أسئلةً جوهريةً مرتبطةً بالدين والإنسان، واكتفى بإجابة عن سؤال غير قابل للبرهان عليه.

ب ـ يلزم المغالطة غير قابلة للدحض

فهذه النظرية ليست نظريةً علميةً ومنهجيةً كي يمكن تصوّر دليل قابل للإثبات والنقض

لها؛ لأنّ النظريات القائمة على أسس علمية ومنطقية يمكن للعلم أن يضع لها فرضياتٍ قابلةً للإثبات والنقض، أمّا هذه فهي عقيدة وفكرة مغلقة تضع نفسها فوق أيّ دليل مضادّ، فمثلها مثل الكيس الخرق كلّما خطّته من جانب انفتق من جانب آخر.

الوجه الثاني: النقد التاريخي.. شهادة التاريخ ضدّ نظرية المؤامرة

لو كانت هذه الدعوى صحيحة، لكان من اللازم أن يكون الأنبياء في قلب السلطة الحاكمة أو من حلفائها، لكنّ تاريخ الأديان الكبرى يشهد بعكس ذلك تمامًا. فالتاريخ يخبرنا أنّ الأنبياء كانوا في الأغلب قادة تغيير وثورة على الظلم، لا أدوات في يد الظالمين. فأيّ "احتيال" هذا الذي يجعل صاحبه يعرّض نفسه وأهله للأذى والقتل والفقر؟! زد على ذلك أنّ دعواتهم لم تمت بزوالهم، بل استمرّت وامتدّت بعد سقوط الممالك التي حاربتهم. [انظر: الصادقي الطهراني، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ج 23، ص 95؛ ج 22، ص 198]

الوجه الثالث: النقد النفسي والاجتماعي.. عجز النظرية عن تفسير التضحية والإيمان الراسخ

فشل هذه النظرية وعجزها في تفسير السبب الأعمق لنجاح الأديان وانتشارها، وعن تفسر دافع "المخادِع" ودافع "المخدوع"، فهناك عدّة أسئلة محورية تطرح على هذه النظرية ولا جواب مقنع لها:

السؤال الأوّل عن عمق التجربة الدينية: كيف يمكن لمجرّد "خداع" أن ينتج هذا العمق من التجارب الروحية، والسكينة النفسية، والتحوّلات الأخلاقية الجذرية في حياة الملايين وبالخصوص العلماء وأهل العقول والعلم والمعرفة؟ كيف لها أن تلهم أعظم الأعمال الفنّية والأدبية والفلسفية لأهل الإيمان؟!

السؤال الثاني عن قوّة الصمود والتضحية: لماذا يموت الإنسان من أجل فكرة يعلم أنّها "احتيال"؟ ولماذا يموت أتباعه من أجل "خدعة" يُفترض أنّها وُضعت لاستغلالهم؟ فنظرية الخداع لا تستطيع تفسير ظاهرة الشهادة والاستشهاد وبالخصوص أهل البصيرة منهم؛ إذ يقدّم المؤمن حياته عن قناعة راسخة بصدق ما يؤمن به.

السؤال الثالث عن الاستمرارية بعد زوال السلطة: لماذا بقيت بعض الأديان إلى يومنا هذا وقد مضى عليها مئات السنين كالمسيحية مثلًا، فقد ازدهرت بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية؟ ولماذا بقي الإسلام قوّةً حضاريةً بعد تفكّك الخلافات المتعاقبة؟ لو كان الدين مجرّد أداة لتلك السلطات، لكان من المفترض أن يندثر معها.

إذن قـوّة الإيمـان واسـتمراره والتضحيـة في سـبيله، لا يمكـن أن تنبع مـن كذبة واحتيـال، بل لا بـد أن تنبع مـن حقيقة راسـخة لامسـت قلـوب أصحابها.

الدين لا يقوم على الخداع بل على الفطرة

النظـر الصحيـح أنّ الديـن ليـس اخـتراعًا طارئًـا، بل هو نـداء الفطـرة في وجدان كلّ إنسـان، وهي الفطـرة الـتي جبلهـا الله على طلب الحقيقـة والإيمـان بالعدل والرحمة والحسـاب.

فالأنبيـاء عليهم السلام لـم يكونـوا "مؤسّسـين لمصلحـة"، بـل كانـوا مذكّريـن بمـا في داخـل النفـس، كما قـال تعـالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ**﴾ [سورة الغاشية: 21]. وهـذا هـو الفـرق بـين مَـن "يخـترع" دينًا لمصلحتـه، ومَـن "يبلّـغ" رسـالةً لا يملـك منهـا نفعًـا دنيويًّـا لنفسـه، بـل يتحمّـل الأذى في سـبيلها. ومهمّـة النـبيّ هي إيقـاظ هذه الفطـرة وتوجيههـا وتهذيبها من خلال الـوحي، وحمايتها مـن الانحرافات والشـوائب الـتي تعلـق بها بسـبب الجهـل أو الهـوى أو التقاليد الفاسـدة.

وهـذا يكشـف أنّ هـذه الفكـرة ليسـت اكتشـافًا حديثًا لعلـم الاجتماع، بـل هي التبريـر القديم الذي يقدّمـه الرافضـون للرسـالات السـماوية. إنّهـا حجّـة مـن يـرى العالم بعـين مادّية بحتـة، فيعجز عـن رؤيـة أيّ بعـد غيـبي أو فطـري، ويفـسّر كلّ شيء بمنطق القـوّة والمصلحـة الدنيوية.

2ـ نقد الاتّجاه الاجتماعي الوظيفي

يمثّـل الاتّجـاه الاجتمـاعي الوظيـفي (عنـد دوركهايـم وأتباعـه) محاولـة لتفسـير الديـن مـن خلال وظائفـه الاجتماعيـة، ولكـن يواجـه إشـكالًا منهجيًّـا، وهـو:

الخلط بين تفسير الوظيفة (العلّة الغائية) وتفسير الأصل (العلة الفاعلة)

وقـع الاتّجـاه الوظيـفي في خلط منهجي جوهري بـين العلّة الغائيـة (الوظيفة) والعلّـة الفاعلة (الأصل الحقيـقي). فقـد اكتـفى ببيان وظيفـة الديـن وآثـاره في المجتمع، واعتبر ذلك أساسًـا كافيًا لتفسـير نشـأة الديـن. وبذلـك قد ارتكب خطـأً منهجيًّا أساسـيًّا؛ إذ خلط بين السـؤال عن وظيفة الشيء والسـؤال عن أصـل وجـوده، وهذان سـؤالان مختلفان تمامًـا، والإجابة عـن أحدهما لا تُغـني عن الآخر.

وبتعبير أوضح: عند دراسة أيّ ظاهرة يمكننا أن نطرح عليها نوعين من الأسئلة:

النـوع الأوّل: السـؤال عـن وظيفـة الـشيء، أي: مـاذا يفعـل؟ ومـا الذي يلبّيـه ذلك الـشيء؟ وما الدور الذي يؤدّيـه؟ ولمـاذا يسـتمرّ وجوده؟

النوع الثاني: السؤال عن أصل الشيء، أي: من أين جاء؟ ومن الذي أوجده؟ وكيف نشأ؟

والمشكلة أنّ الاتّجاه الوظيفي يجيب عن السؤال الأوّل ويتجاهل السؤال الثاني بالكامل، ويتصوّر أنّ هذا يكفي لتفسير الدين تفسيرًا كاملًا، بل يعدّ ذلك إجابةً عن سؤال العلّة المنشئة للدين، وهذا في الحقيقة خلط بين المفاهيم. مع أنّ الفلاسفة منذ أرسطو قد ميّزوا بين أربعة أنواع من العلل (الأسباب):

أوّلها العلّة المادّية، وهي الإجابة عن سؤال "ممّ يتكوّن؟"، فإذا سُئل عن الدين: ممّ يتكوّن؟ كان الجواب: يتكوّن من النصوص والطقوس والمؤسّسات والمعتقدات والرموز.

وثانيها العلّة الصورية، وهي الإجابة عن سؤال "كيف يتشكّل وينتظم؟"، فإذا سُئل: كيف يتشكّل الدين وينتظم؟ كان الجواب: يتشكّل وينتظم من البنية العقدية ونظام العبادات والتراتبية الكهنوتية والقواعد الأخلاقية.

وثالثها العلّة الفاعلية (السبب المُنتِج)، وهي الإجابة عن سؤال "من أو ما الذي أوجده؟"، فإذا سُئل: من أوجد الدين؟ كان الجواب وفق الفرضيات المحتملة، وهنا تُطرح ثلاث نظريات في الجواب: إمّا أنّ الدين وجد بالوحي الإلهي (المنظور الإيماني)، أو أنّه إبداع بشري محض (المنظور العلماني)، أو أنّه من مزيج من عوامل متعدّدة.

ورابعها العلّة الغائية (الوظيفة والغرض)، وهي الإجابة عن سؤال "لأيّ غرض؟ وما الحكمة منه؟"، فإذا سُئل عن الدين كان الجواب: أنّ الغرض والغاية من إيجاد الدين هو التماسك الاجتماعي والمعنى الوجودي والضبط الأخلاقي. في حين نجد أنّ الاتّجاه الوظيفي يستبدل بسؤال العلّة الفاعلية سؤالَ العلّة الغائية، فيقع في خلط منهجي بين الغاية والمنشإ.

3ـ نقد الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي

قبل نقد هذا الاتّجاه لا بأس بمقدّمة، وهي: أنّ المبنى المركزي لهذا الاتّجاه ـ والذي يمتاز به عن سائر الاتّجاهات الاجتماعية ـ هو "أنّ الدين نظام رمزي من صنع الإنسان لإنتاج المعنى"، وهذا المبنى ينطوي على دعويين أساسيتين:

الأولى (في حقيقة الدين): الدين هو نظام رمزي من صنع الإنسان.

الثانية (في علّة نشأة الدين): إنّ الباعث لصناعة الدين "هي الحاجة الإنسانية للمعنى"؛ لأنّ جميع أفراد الإنسان لهم حاجة نفسية للمعنى.

وعليه، فإنّ النقد يتوجّه إلى هاتين الدعويين من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: بطلان الملازمة بين الحاجة والإنشاء (ردّ الدعوى الأولى)

إنّ دعواهم بأنّ "الحاجة إلى المعنى" تستلزم "صناعة الإنسان للدين" هي دعوى باطلة بالضرورة العقلية، وتقوم على مغالطة الملازمة الكاذبة.

بيان ذلك:

أنّهم أقاموا حجّتهم على قياس كبراه كاذبة، وصورته:

الكبرى (الكاذبة): كلّ ما يُشبع حاجةً إنسانيةً، فهو بالضرورة من صنع الإنسان.

الصغرى: الدين يُشبع الحاجة الإنسانية للمعنى.

النتيجة المغلوطة: إذن، الدين من صنع الإنسان.

وجه البطلان أنّ هذه الكبرى منقوضة بالبدهيات، فالماء يُشبع حاجة العطش، والهواء يُشبع حاجة التنفس، وكلاهما ليس من صنع الإنسان. فثبوت الحاجة إلى شيء لا يستلزم أبدًا أن يكون المحتاج هو الصانع له. وعليه، فإنّ حاجة الإنسان للدين لا تنفي، بل قد تؤكّد، احتمال أن يكون إشباعها آتيًا من مصدر متعالٍ عن الإنسان (وهو الوحي). وإذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

الوجه الثاني: الإقرار الضمني بالأصل الفطري (لزوم الدعوى الثانية)

إنّ الدعوى الثانية في المقدّمة التي تتضمّن هذا المقطع "الحاجة الإنسانية للمعنى" هي بحدّ ذاته اعتراف ضمني بوجود أصل فطري مغروس في كينونة الإنسان. فلا يوجد تفسير لهذه الحاجة العابرة للثقافات والأزمنة إلّا القول بوجود ميل ذاتي أصيل في النفس البشرية ينجذب نحو المطلق والحقيقة المتعالية.

فدعوى "حاجة الإنسان إلى المعنى" ليست دليلًا على بشرية الدين، بل هي أثر يكشف عن مؤثّر متعالٍ، وهي عطش يدلّ على وجود نبع يرويه، وهذا ما تسمّيه البراهين الدينية "الفطرة التوحيدية".

الوجه الثالث: التهافت في أصل النظرية

هذه النظرية تقول: إنّ "كلّ شيء ـ بما فيه الدين ـ مجرّد تأويل ذاتي للرموز"، فيرد عليها أنّ نفس هذه النظرية أيضًا تصبح مجرّد تأويل ذاتي لا قيمة موضوعيةً لها.

وقد تقدّم معنى الرمزية في هذا الاتّجاه، كالذي يرفع حاجبه عند المتكلّم أمام جمع من الناس، فإنّ هذه الحركة تحمل دلالةً رمزيةً عميقةً، فيمكن تأويلها إلى معانٍ متعدّدة كالاستغراب، أو الاستفهام، أو حتّى السخرية، كلّها ممكنة، فكذلك نفس هذه النظرية التي فسّرت الدين بأنّه رمز اجتماعي قد تكون من قبل الناس لحاجتهم للمعنى، ويمكن أن يكون هناك وجه آخر غير هذا الادّعاء.

بيان التهافت بتعبير آخر:

أصحاب هذا الاتّجاه قالوا: "نظريتنا حقيقة موضوعية" وهذا يتناقض مع قولهم: "بعدم وجود حقائق موضوعية للدين".

وأيضًا قالوا: "نظريتنا في نشأة الدين هو كونه مجرّد تأويل نسبي" وهذا يسقط قيمة النظرية المعرفية؛ لأنّها صارت مساويةً لما أثبتته للدين. هذا ما يعبّر عنه علميًّا بالتناقض الذاتي (Self-refuting argument).

الخلاصة التقييمية للمذهب الاجتماعي - التأويلي

إنّ المذهب الاجتماعي ـ التأويلي قد أخفق في تقديم تفسير مقنع وشامل لأصل الدين وجوهره، يرجع ذلك إلى وقوعه في خلط منهجي دقيق بين "وظيفة الشيء" و"ماهيته"؛ إذ اكتفى برصد الآثار الخارجية للدين ـ كتحقيق التماسك الاجتماعي أو إضفاء المعنى الرمزي ـ وتوهّم خطأً أنّها هي العلّة الموجد له.

ونظرًا لارتهان هذا المذهب للنظرة المادّية الأحادية، فقد مارس عملية "اختزال" مخلّة، فحصر فيها الدين في زاوية ضيّقة من وظائفه الدنيوية، متنكّرًا بذلك لمنبعه النفسي العميق المتجذّر في الفطرة الإنسانية، ورافضًا لمصدره الغيبي المتعالي المتمثّل في الوحي الإلهي.

ويتحتّم التنبيه هنا إلى أنّ توجيه هذا النقد لا يعني ـ بحالٍ ـ إنكار ما للدين من وظائف اجتماعية مهمّة أو دلالات رمزية مشهودة، وإنّما هو رفض لاعتبار هذه الوظائف بديلًا عن حقيقته الإلهية.

المبحث الخامس: البديل الإسلامي الأصيل (تأصيل الفطرة والوحي)

الكلام في هذا المبحث سيكون عن رؤية إسلامية لفهم طبيعة التديّن الإنساني؛ إذ يُعالج إشكالية مصدر الدين ومنشئه من منظور إسلامي تأصيلي مع الفهم الحقيقي للدين، فهو يقدّم البديل عن المقاربات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تفسّر الدين بأنّه ظاهرة اجتماعية بحتة،

وذلك من خلال طرح نموذج مزدوج يقوم على ثلاث ركائز:

الأولى: الفطرة الإنسانية، بوصفها استعدادًا فطريًّا مُودعًا في النفس البشرية للتوحيد والإيمان.

الثانية: الوحي الإلهي، بوصفه مصدرًا خارجيًّا متعاليًا يوجّه هذه الفطرة وينظّمها.

الثالثة: عدم الاكتفاء بالفطرة عن الوحي لفهم الدين.

والهدف من ذلك هو إثبات أنّ الدين ليس مجرّد اختراع بشري أو بناء اجتماعي، بل هو حقيقة موضوعية تجمع بين الاستعداد الفطري الداخلي والهداية الإلهية الخارجية.

أوّلًا: مبدأ الفطرة الإنسانية

إنّ مبدأ الفطرة الإنسانية حقيقة راسخة تشهد لها الأدلّة العقلية والوجدانية من واقع الإنسان نفسه، فالناظر في سلوك البشر يجد أنّ الإنسان في لحظات الشدّة القصوى يتوجّه تلقائيًّا إلى قوّة عليا يستغيث بها، وهذا التوجّه ليس سلوكًا مكتسبًا من التربية أو البيئة، بل هو انفعال فطري ينبع من أعماق النفس، فالراكب في السفينة إذا هاجت به الأمواج نسي كلّ الأسباب المادّية ودعا الله مخلصًا له، كما في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [سورة العنكبوت: 65]، فلو كان الإيمان مجرّد بناء اجتماعي لما عاد إليه الإنسان في هذه اللحظات التي تنكشف فيها حقيقة الفطرة، وهذا دليل وجداني قويّ على أنّ التوحيد والإيمان بالخالق مركوز في أصل الخلقة البشرية.

ومن الأدلّة العقلية على هذا المبدإ أنّ الإنسان يولد ولديه استعداد فطري للتساؤل عن أصل وجوده ومعنى حياته ومصيره بعد الموت، وهذه التساؤلات الوجودية موجودة عند جميع البشر في كلّ الأزمنة والأمكنة، وقد أشار الى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [سورة النحل: 78].

والطفل الصغير الذي لم يتلقّ تعليمًا دينيًّا يميل بطبيعته إلى إدراك أنّ لهذا الكون خالقًا مدبّرًا، والدراسات النفسية الحديثة أثبتت أنّ الأطفال يمتلكون ميلًا فطريًّا لإدراك التصميم والغائية في الكون، وقد أشار الى ذلك الحديث النبوي: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. وفي لفظ عن أبي عبد الله: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 376]. وهذا يؤكّد أنّ الفطرة ليست مجرّد نظرية دينية، بل هي واقع يشهد له العلم التجريبي.

كما أنّ النظر في تاريخ البشرية يكشف أنّه لا توجد حضارة أو قبيلة خالية من التديّن، ويثبت ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24]؛ إذ تدلّ هذه الآية على سنّة إلهية عامّة، مفادها أنّ الله تعالى قد بعث رسولًا إلى كلّ جماعة من الأمم السابقة، وأنّ عنايته ﷻ لم تترك أمّةً من الأمم دون هداية أو إنذار، بل شملها جميعًا بإرسال الرسل، تحقيقًا للحجّة وإقامةً للعدل. [انظر: الرازي، تفسير الرازي، ج 12، ص 526؛ الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، ج1، ص11]

وهذا الإجماع البشري على أصل الدين لا يفسّر إلّا بوجود استعداد فطري مشترك يدفع البشر إلى الإيمان بالخالق، أمّا الإلحاد فهو ظاهرة طارئة نتيجة عوامل عارضة كالشبهات الفكرية أو الصدمات النفسية، ووجود بعض الملحدين لا ينفي أصل الفطرة كما أنّ وجود المرضى لا ينفي أنّ الصحّة هي الحالة الطبيعية.

ثانيًا: مبدأ الوحي الإلهي

على الرغم من أصالة الفطرة ورسوخها، إلّا أنّها تظلّ استعدادًا عامًّا يحتاج إلى هداية وتوجيه إلهي مباشر ينظّمها ويقوّمها ويوقظها من غفلتها إذا انحرفت، وهذا هو الدور المحوري للوحي.

فالوحي هو المصدر الأساسي للدين، وهو اتّصال إلهي مباشر بالأنبياء، منزّه عن تدخّل الإنسان في إنتاجه أو صياغته. وتكمن الضرورة العقلية للوحي في قصور العقل البشري وحده عن إدراك التفاصيل الغيبية والتشريعية اللازمة لصلاح الحياة، فيأتي الوحي ليزوّد الإنسان بالحقائق الكبرى والقوانين التي لا يستطيع الوصول إليها مستقلًّا. وكما أنّ الفطرة دليل من الداخل، فإنّ الوحي دليل من الخارج يثبت نفسه بالمعجزات القاطعة، كالقرآن الكريم الذي تحدّى البشرية ببلاغته وغيّر مجتمعات بأكملها، مظهرًا تفوقه الجذري على أيّ بناء بشري أو قانون وضعي، قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [سورة الإسراء: 88].

وبهذا التلازم، يقدّم البديل الإسلامي نظامًا متكاملًا يجمع بين "نداء الفطرة" وبين "نور الوحي"؛ ليعالج النواقص الجوهرية في المذاهب الاجتماعية والتأويلية الحديثة، ويقدّم الدين كحقيقة مطلقة تصلح الفرد والمجتمع، وتملأ الفراغ الروحي الذي لا يسدّه إلّا الاتّصال بخالق الكون.

ومن الأدلّة الوجدانية على حاجة البشرية إلى الوحي أنّ الإنسان يشعر بحيرة عميقة أمام القضايا الكبرى كمعنى الحياة والموت والبعث والحساب؛ فإنّ الذين يعيشون بلا هداية وحي يعيشون في قلقٍ وشكٍّ، أمّا الذين اهتدوا بالوحي فيجدون طمأنينةً ويقينًا لا يوجد عند غيرهم، والقرآن

الكريم نفسه يخاطب الفطرة البشرية ويستثير العقل السليم بآياته البينات، فإعجازه اللغوي والعلمي وإخباره بالغيوب وتأثيره في القلوب كلّها أدلّة عقلية ووجدانية على أنّه وحي من عند الله وليس من كلام البشر، وهكذا يتكامل مبدأ الفطرة ومبدأ الوحي لهداية الإنسان إلى الحقّ، فالفطرة تدلّ على وجود الله وتوجّهه إليه، والوحي يبيّن له الطريق الصحيح لعبادته وطاعته، والأدلّة العقلية والوجدانية على هذين المبدأين واضحة جليّة لكلّ من أراد أن يستخدم عقله ويصغي إلى فطرته السليمة. [اللنكراني، أبحاث حول حقيقة المعجزة، ص 25]

ثالثًا: في ضرورة الوحي وعدم كفاية الفطرة وحدها لفهم طبيعة التديّن الإنساني

إنّ الإنسان مهما صفا معدنه وارتقى عقله، يظلّ مفتقرًا فقرًا ذاتيًّا إلى "مدد خارجي" يكمل نقصه ويسدّد مساره، ويمكن الإشارة إلى ذلك بما يلي:

1ـ حدود العقل والحاجة إلى القانون المطلق

يقضي النظر العقلي السليم بأنّ الفطرة والعقل يمثّلان "القدرة على الإبصار"، بينما يمثّل الوحي "الضوء" الذي لا تتمّ الرؤية بدونه، فالعقل البشري محدود بحدود الزمان والمكان والمادّة؛ ولذلك فهو عاجز بنيويًّا عن إدراك "الغيب المطلق"؛ فالفطرة قد تدلّ الإنسان إجمالًا على وجود صانع للكون، لكنّها تعجز تمامًا عن معرفة أسماء هذا الصانع، وصفاته، وما يريده من عباده، وكيفية عبادته، وماذا أعدّ لهم بعد الموت، فهذه: "حقائق تفصيلية" لا سبيل للعقل لاختراعها، بل لا بدّ من خبر صادق من المصدر نفسه (الوحي) لإخبارنا بها، وإلّا ظلّ الإنسان غارقاً في ظنون الفلسفات المتضاربة.

ومن جهة أخرى، يقرّر العقل استحالة اجتماع البشر على نظام أخلاقي وتشريعي واحد دون مرجعية متعالية؛ لأنّ العقول تتفاوت، والأهواء تتدخّل، والمصالح تتعارض، فما يراه أحدهم عدلًا قد يراه الآخر ظلمًا، ولو تُرك الناس لفطرتهم وعقولهم فقط لتقاتلوا وتنازعوا ولعمّت "النسبية الأخلاقية"؛ إذ لا حقّ ولا باطل مطلقين؛ لذا كان من الضرورة العقلية نزول "قانون إلهي" (الشريعة) يتّسم بالحيادية والتعالي والعدل المطلق؛ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ويضبط مسار الاجتماع البشري وفق ميزان ثابت لا يميل مع الهوى، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بوضوح في قوله: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ [سورة البقرة: 213].

2ـ قلق الحيرة وحاجة النفس إلى اليقين

أمّـا على الصعيـد الوجـداني، فـإنّ النفس الإنسـانية مفطـورة على قلق وجـودي لا يهـدأ إلّا باليقين القاطـع، والفطـرة وحدهـا تثـير في النفس تسـاؤلاتٍ كبرى: مـن أين جئـت؟ ولماذا؟ وإلى أيـن المصير؟ وهي تسـاؤلات تظـلّ الفطـرة أمامهـا عاجزةً عـن تقديم إجابـات شـافية ومفصّلة، ممّا يـورث النفس اضطرابًـا وحـيرةً لا يبدّدهـا إلّا البيـان الإلـهي الذي يحمـل تفاصيل البدايـة والنهاية، فيمنح الإنسـان السـكينة ويخرجـه من ظلمات الشـكّ إلى نـور اليقين.

كمـا أنّ في عمـق الوجـدان الإنسـاني شـعورًا عارمًـا بالحاجـة إلى الاتّصـال بهـذا الخالـق العظيـم (العبـادة)، ولكـنّ الفطـرة لا تعـرف البروتوكـول اللائـق بهـذا الاتّصـال، فالإنسـان يشـعر برغبـة في الشـكر والثنـاء، لكنّه يخـشى أن يعبد الله بمـا لا يليق بجلاله، وهنا تـأتي ضرورة الوحي ليحدّد مناسـك العبـادة وطـرق التقـرّب الـتي يرضاها الخالـق، ممّا يشـبع نهم الوجـدان للعبـادة بطريقة آمنـة ومطمئنّة.

يضـاف إلى ذلـك أنّ الوجـدان البـشري يحمـل شـعورًا بالتقصـير والذنـب (الوخـز الضمـيري) عند الخطـإ، ولا يعـرف العقـل ولا الفطـرة طريقًـا مضمونًـا لمحـو هـذا الذنـب، فيـأتي الـوحي ليفتـح باب التوبـة ويحـدّد شروط المغفـرة، ممّـا يعيـد التـوازن النفـسي للإنسـان ويحميه مـن اليـأس أو القنوط.

خلاصة الركيزة الثالثة

إنّ الفطـرة هي "السـؤال" والـوحي هـو "الجـواب"، والفطـرة هي "الاسـتعداد" والوحي هـو "التفعيل"، وبـدون الـوحي تظـلّ الفطـرة طاقـةً كامنةً مهـدّدة بالانحـراف وتشـويه البيئـة؛ لأنّ العقول لا تسـتقلّ بـإدراك مصالحهـا على الكمـال إلّا بالـوحي، وكمـا أنّ النبـوّات جـاءت لتكميـل الفطـر لا لتغييرهـا، ولتبيـين مـا عجـز العقل عـن اسـتقلاله به.

الخاتمة

1ـ المذهب الاجتماعي التأويلي فشل في تفسير أصل الدين الحقيقي؛ لأنّه ينكر المصدر الإلهي للوحي ويرفض دلالة الفطرة عليه.

2ـ الدين ليس مجرّد بناء اجتماعي نشأ نتيجة حاجات نفسية أو تفسير للظواهر الطبيعية، بل هو حقيقة موضوعية لها أصل إلهي.

3ـ الأصول الفلسفية لهذا المذهب وضعية ومادّية (كونت، تايلور، فريزر، دوركايم، فيبر، بيرجر، لوكمان...) تحصر المعرفة في الحسّ وترفض الغيب، ممّا يجعل استنتاجاته منحازةً مسبقًا.

4ـ الخلط بين الوظيفة الاجتماعية للدين وأصله، هو الخطأ المنهجي الأكبر في هذا المذهب؛ وصف الوظيفة لا يعني تفسير المنشإ.

5ـ النسبية الثقافية والتأويلية تؤدّي إلى تناقض ذاتي (self-refuting): إذا كان كلّ شيء مجرّد تأويل نسبي فإنّ نظرية التأويل نفسها تصبح نسبيةً بلا قيمة موضوعية.

6ـ التعميم غير المبرّر: تطبيق نفس التفسير الاجتماعي على أديان القبائل البدائية وعلى الأديان السماوية التوحيدية الكبرى خطأ منهجي كبير.

7ـ تجاهل شهادة المتديّنين وتجربتهم الروحية الذاتية يخالف مبادئ الفينومينولوجيا والموضوعية العلمية.

8ـ الاختزالية التفسيرية: حصر الدين في البعد الاجتماعي فقط مع إهمال الأبعاد الوجودية والروحية والمعرفية والتاريخية يشوّه فهم الظاهرة الدينية.

9ـ الرؤية الإسلامية الأصيلة هي البديل الصحيح: الدين يقوم على ركيزتين متلازمتين:

أ ـ الفطرة الإنسانية (ميل فطري داخلي نحو الإيمان بالله).

ب ـ الوحي الإلهي (هداية خارجية متعالية تنظّم الفطرة وتقوّمها).

10ـ الفطرة دليل داخلي والوحي دليل خارجي، ولا يكفي أحدهما بدون الآخر للوصول إلى الدين الحقّ.

11ـ الإلحاد والانحراف عن الفطرة ظاهرة طارئة وعارضة، وليس الأصل، كما يثبت التاريخ وعلم النفس والشريعة المقدّسة أنّ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ».

12ـ القرآن والوحي يتجاوزان أيّ بناء بشري اجتماعي، ببلاغته وتأثيره التاريخي ومعجزاته القاطعة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أحمد سمير نعيم، النظرية في علم الاجتماع.. دراسة نقدية، دار المعارف، دار الكتب المصرية، الطبعة الخامسة، 1985 م.

كونت، أوغست، دروس في الفلسفة الوضعية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 م.

الشيباني، أبو عمرو إسحاق، الجيم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1394 هـ.

الفارابي، إسحاق، معجم ديوان الأدب، تحقيق: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1424 هـ.

دوركهايم، إميل، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990 م.

الأزهريّ الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقّق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الخامسة، 1414 هـ.

الجوهري، محمد وآخرون، النظرية الاجتماعية.. من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة محمود عبد الله، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب بجامعة طنطا، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: صحبي صالح، دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

الصادقي الطهراني، محمد، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الله بين الكتاب والسنّة وسائر الكتب السماوية)، مكتبة محمد الصادقي الطهراني، قم.

الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

الفخر الرازي، محمد، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، 1987 م.

اللنكراني، فاضل، أبحاث حول حقيقة المعجزة، مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، 1428 ش.

الميداني، عبد الرحمن حَبَنَّكَة، الفطرة والدين في الإسلام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 2010 م.

سرحان، باسم، طرائق البحث الاجتماعي الكمّية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، الطبعة الأولى، آب 2017 م

راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة.

بوزان، عدنان، إميل دوركهايم.. إسهاماته في تأسيس علم السوسيولوجيا، مجلة آزادي بوست الإلكترونية، العدد 233، 22 كانون الأوّل 2023 م. الرابط:

https://azadiposts.com/2023-12-2023-233/10-01-23-04-11-2023/11-57-12-06-10-12-03-01-22.html

ريكور، بول، نظرية التأويل وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية، المغرب، 2003 م. الرابط:

https://archive.org/details/20201230_20201230_1116.

بيرغر، بيتر؛ لوكمان، توماس، البناء الاجتماعي للواقع.. رسالة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: د. فؤاد إسحق الخوري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1997م.

تايلـور، إدوارد (بـــرنت)، الثقافـة البدائيـة، ترجمة د. علي جهـرة، المركز القومي للترجمـة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2019 م.

غرانـدان، جـان، المنعـرج الهرمينوطيـقي للفينومينولوجيـا، ترجمـة: د. عمـر مهيبـل، منشـورات الاختـلاف، الجزائـر، 2007 م.

باريـت، جسـتن، العقـل الفطـري للإيمـان، ترجمـة وليـد أحمـد الـراضي، دار صفـاء، الطبعـة الأولى، عمـان، 2018 م.

فريـزر، جيمـس جـورج، الغصن الذهبي، ترجمـة أحمد أمين وأحمـد الزين، لجنـة التأليف والترجمة والنشر، الطبعـة الأولى، القاهرة، 1955 م.

فيـاض، حسـام الديـن، رؤيـة منظـورات المدرسـة التأويلية المعـاصرة للإنسـان والمجتمع.. دراسـة تحليليـة ـ تطبيقيـة، أنفـاس نت، 2 تمـوز 2024 م.

حسـن عـلي مصطـفى، نشـأة الديـن بـين التصـوّر الإنسـاني والتصـوّر الإسـلامي.. دراسـة في علـم الاجتمـاع الديـني، مؤسسـة الإسراء للنـشر والتوزيـع، الطبعـة الأولى، قسـطينة، 1991 م.

د. سريـر أحمـد بـن مـوسى، إشـكالية المنهـج في العلوم الإنسـانية بـين النمـوذج الوضـعي والنموذج التأويـلي، مجلّـة علوم الإنسـان والمجتمـع، المجـلّد 8، العـدد 4، 2019 م.

محمـد عبـد الله دراز، الديـن.. بحـوث ممهّدة لدراسـة تاريـخ الأديـان، دار القلـم، الطبعـة الثانية، الكويـت، 1970 م.

دوركايـم، إميـل، قواعـد المنهـج في علـم الاجتمـاع، ترجمة: محمـود قاسـم، دار المعرفـة الجامعية، 1988 م.

دوركهايـم، إميـل، الأشـكال الأوّليـة للحيـاة الدينيـة.. النسـق الطوطمي في أسـتراليا، ترجمـة رندة بعـث، المركـز العربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، بـيروت، الطبعـة الأولى، 2019 م.

صبـحي نايـل، نشـأة الهرمينوطيقـا في الفكـر الغـربي، موقـع: مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحاث، قسـم مقـالات، 15 تشريـن الأوّل 2024 م، متاح على الرابـط: https://www.mominoun.com/articles

عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة الهنداوي، الطبعة الأولى، 2017 م

عبد الحليم حمود، الكاريزما.. بحث في جاذبية القائد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

كولن، ماكفِرسون، مناهج البحث التاريخي، ترجمة عبد الكريم غلّاب، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

مالينوفسكي، برونيسلاف، مدخل إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2013 م.

مرسيا، إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عبلة، دار الصفحة الجديدة، بيروت، 2001 م.

النسيابوري، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000 م.

معروف عبد الرحيم، ماذا عن الهرمينوطيقا أو التأويلية؟، مجلّة الاستغراب، 10 يوليو 2017 م، متاح على موقع الألوية الثقافية: https://tinyurl.com/3ukcsru5

مكيافيلّي، نيكولو، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، 2014 م.

وجيه أحمد فكري، نشأة وتطوّر الدين بين تصوّر علماء الغرب والوحي الإلهي.. عرض ونقد، مجلّة كلّية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 42، ديسمبر 2023 م.

وطفة، علي أسعد، النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر.. قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية، مجلّة نقد وتنوير، المجلّد 4، العدد 15، آذار 2023 م.