في ماهيّة التديّن.. رؤية اجتماعيّة

د. محمد قروق كركيش[1]

مُستَخلَص:

تدافع هذه المساهمة المتواضعة عن التديّن؛ باعتباره جملة من الممارسات والطقوس الدينيّة التي تشكّل ماهيّة الجماعة؛ فهي تنظر إلى التديّن من وجهة نظر العلوم الإنسانيّة، وبالخصوص السوسيولوجيا والأنثربولوجيا، متجاوزة النظرة الأحاديّة التي كانت تتميّز بها الدراسات اللاهوتية الكلاسيكية، بحيث كانت تعتبر التديّن مرادفًا للدين، بل أكثر من ذلك كانت تعتبر التديّن صورة طبق الأصل للنصّ الدينيّ/الوحيّ؛ بعيدًا عن تأثيرات الواقع، وكأنّ الممارسات الدينيّة تعكس بالفعل تأثّر الفرد مباشرة بالنصوص الدينيّة، نافية بذلك تأثّر نمط التديّن بالسياقات الاجتماعيّة المتعدّدة، والحال أنّه مع حقل علم الاجتماع بالضبط أصبحت ماهيّة التديّن ترتبط شيئًا فشيئًا بالواقع الاجتماعيّ، وعلى وجه الخصوص بالتشكيلة الاجتماعيّة التي تؤطّر حياة الأفراد بمستوياتها الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها. لذلك نعتبر أنّ ماهيّة التديّن

(1) أستاذ فلسفة وباحث في مختبر التراث الثقافيّ، الإنسان والمجال والذاكرة واستراتيجيّات التنمية، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة-القنيطرة، من المغرب.

لا ترتبط بالتطبيق الحرفيّ لما يأتي في النصّ الدينيّ، بل ترتبط بالواقع، خصوصًا مع روّاد علم الاجتماع الكلاسكيّين؛ أمثال: دوركهايم، وماكس فيبر، وجورج زيمل، وغيرهم. كما نعتبر أنّ التديّن ليس مرادفًا للدين؛ بقدر ما هو ظاهرة اجتماعيّة.

كلمات مفتاحيّة:

التديّن، النسق الاعتقاديّ، الممارسات الدينيّة، الطقوس الدينيّة، التجربة الدينيّة، النشاط الاجتماعيّ، التديّن النسكي، التديّن الصوفيّ، المخيال الاجتماعيّ، الحياة الدينيّة.

مقدّمة:

إنّ محاولة وضع إطار اجتماعيّ واضح للتديّن مسألة ليست باليسيرة على الباحث الذي يودّ أن يتحصّل على معنى جامع مانع؛ ذلك أنّ الأمر يتطلّب منه فحص كلّ الدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة الصادرة. ولمجرّد أنّ الباحث يحاول فحص مجمل ما كُتِبَ في هذا الموضوع، فإنّه سيجد نفسه في متاهة لربّما لن يستطيع الخروج منها. وقد سعى كلّ من الأنتروبولوجيا(علم الإنسان) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) على وجه الخصوص، إلى جعل الدين ظاهرة مركزيّة وموضوعًا لدراسة متخصّصة، فالمهمّة الأولى للعالم الاجتماعيّ هي «تعريف الظاهرة الدينيّة التي تتضمّن أشكالًا بالغة التنوّع، تتراوح بين الاعتقادات الخاصّة بالمجتمعات العريقة من جهة، واعتقادات الأديان التوحيديّة المعاصرة من جهة أخرى، فكلّ دين على مستوى الجوهر يتميّز بالعلاقة التي يقيمها بين أتباعه ومقدّساته؛ أي تلك العلاقة التي تجعل من العبادة ركيزة للثقافة السائدة وثابتًا من ثوابتها، تلك العلاقة المنتظمة في نسق اعتقاديّ/عباديّ لتكوين جماعة المؤمنين أو أمّتهم»[1].

وهذا ما يمنح الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا على حدّ سواء مهمّة التحقيق في الظاهرة، ولو أنّ الدين يتميّز بصفة التعالي، على اعتبار أنّ البحث فيه أمر صعبٌ؛ لما يكتنف الموضوع من خطورة، ومع ذلك فإنّ سوسيو - أنثروبولوجيا الدين «تكون جيّدة ومهمّة في حالة نقد الواقع الدينيّ؛ لأنّ هذه العمليّة ما هي إلا في الحقيقة نقد للزمن الحديث، وهي في نفس الآن لحظة تحوّل من معنى لاهوتيّ للدين إلى معنى آخر مادّيّ يتعلّق أكثر بالظاهرة كواقع»[2]؛ الأمر الذي تحاول هذه الورقة تسليط الضوء عليه، فما الذي نقصده بالتديّن بداية بوصفه مفهومًا لغويًّا؟ وما

(1) Gabriel.Le BRAS ,Etude de sociologie Religieuse ;2 vol ;PUF ;paris ;1953 ;p :20.

(2) Shmuel.TRINGNO : Qu'est-ce que la religion ?;Edition Flammarion ;paris ;2001 ;p :89-.

هي امتداداته في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ وعلى وجه الخصوص في علم الاجتماع وعلم الإنسان؟ بل كيف يمكن دراسة التديّن بوصفه واقعًا اجتماعيًّا ممارساتيًّا؟

أولًا: التديّن.. الأصول الاشتقاقيّة اللغويّة وامتداداتها:

لقد حاولت العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة منذ نشأتها التوغّل في الظاهرة الدينيّة قصد فهمها وإماطة اللثام عن مرتكزاتها ووظائفها وأدوارها في حياة البشريّة، وإذا كان الحديث طوال القرون الماضية قد صادف اهتمام العلوم بالدين، فإنّه منذ القرن التاسع عشر بدأ الاهتمام بمفهوم آخر قريب منه، يشكّل الوجه الآخر له.

فإذا كان الدين كما عرَّفه المفكّرون مجموعة من القواعد التي تتطوّر لتصبح عقيدة يطبّقها الإنسان ويتّبعها، فإنّ العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة تساءلت عن جدوى تلك الممارسات وكيفيّة تصريفها من قِبَل الإنسان؛ أي بمسألة البحث عن الطرف الآخر في القضيّة، وهو الإنسان؛ باعتباره يقوم بممارسات وطقوس هي في الأصل نابعة من الدين، فأصبحنا نفرّق ما بين الدين عقيدةً والتديّن ممارسةً. والحقيقة أنّ الحديث عن مفهوم التديّن مفهومًا مستقلًا عن الدين «بدأ في أواسط القرن التاسع عشر، حينما طُرحت مسألة العلمنة والحداثة، وأصبحنا نتحدّث عن فصل الدين عن الدولة كمؤسّسة وصيّة عليه، وأصبح أكثر إلحاحاً حينما أصبح الدين مسألة شخصيّة تدخل في إطار الاختيارات الحياتيّة الشخصيّة للفرد والاعتراف بحرّيّة المعتقد كحقّ من حقوق الإنسان، لا دخل للدولة، ولا للمجتمع فيه»[1].

تلك الدوافع وغيرها ساهمت في ظهور مفهوم التديّن إلى جانب الدين،

(1) Molénat XAVIER : une religion à la carte ; in science humaines ; n° 149 ; Mai 2004; p: 23 .

باعتباره نقطة مهمّة في تفسير الظاهرة الدينيّة، وعلى وجه الخصوص في مجالَي السوسيولوجيا والأنتروبولوجيا، فالمجتمع المعاصر بكلّ مقوّماته في عصر الحداثة وما بعدها زاد من تولّد الظواهر الدينيّة وبروزها بشكل ظاهر؛ الأمر الذي جعل التديّن واضحًا ومميّزًا من مجتمع إلى آخر، ومن فرد إلى آخر.

ويصادفنا ونحن نبحث عن ماهيّة التديّن مشاكل كثيرة بين التخصّصات التي تتّخذ الموضوع مجالًا للاختصاص والدراسة، وخصوصًا الاتّفاق على معنى واحد للكلمة، وعلى الرغم من صعوبة مقاربة المفهوم يبقى المخرج اللغوي والإيتيمولوجي من أهمّ المداخل التي يمكن أن توضّح لنا الغموض الذي تحمله كلمة «**التديّن**».

فنجد على سبيل المثال في معجم المعاني الجامع، كلمة تديُّن من «فعل تديّن، وفي الاسم 'تديّن' من مصدر 'تديّن'، ونقول: تديّن يتديّن تديّنًا فهو متديّن»[1]. وفي معنى آخر «تديّن الرجل أخذ دينًا، اقترض فصار مدينًا»[2]. كما يقال: «تديّن الشخص اتّخذ لنفسه دينًا، وتشدّد في أمر دينه وعقيدته عالمٌ متديّن»[3]. كما نجد من جانب آخر «فعل دين من دَينتُ، أدين، دينٌ، مصدر تديين، فيقال: دين القوم، جعلهم يتديّنون بدينه»[4]. ثمّ «ديّنه مبلغًا كبيرًا من المال، أقرضه إيّاه»[5]، وهناك معاني أخرى مثل: «وديّنه أي صدّقه، وديّن فلانًا الشيء: ملّكه إيّاه، وفعل دان دينًا، ويقال: دان بالإسلام أي اتّخذه دينًا، تعبّد به واعتنقه»[6]. يظهر إذن من خلال هذه المعاني اللغويّة أنّ معنى التديّن يأخذ أربعة دلالات؛ الأولى تشير إلى معاني الاقتراض /الدَّيْنُ، في حين يعني من خلال الدلالة الثانية اعتناق

(1) معجم المعاني الجامع، مادة تديّن، النسخة الإلكترونيّة.
(2) م.ن.
(3) م.ن.
(4) م.ن.
(5) م.ن.
(6) م.ن.

الدين؛ أي الإيمان بمعتقد ما، أمّا من حيث الدلالة الثالثة فيعني فعل التملّك والامتلاك، على خلاف الدلالة الرابعة التي يعني فيها فعل التصديق. والحقّ أنّنا لا نهتمّ بما تحيل عليه الكلمة من حيث إنّها تدلّ على معنى القرض والإقتراض، بل ما يعنينا هو الدلالة التي تحيل على تملّك معتقد ما.

أمّا في لسان العرب، فيقول: «دانَ بكذا ديانة وتديّنَ به فهو دين ومتديّن، وديّنتُ الرجل تديّنًا إذا وكلته إلى دينه، والدين الإسلام وقد دنت به»[1]؛ فيعني بذلك التديّن اعتناق الدين وجعله منهجًا وشريعة. وفي معجم الصحاح تاج اللغة لإسماعيل بن حمّاد الجوهري، نجد «دان بكذا ديانة وتديّن به، فهو دين ومتديّن، ودين الرجل تديينًا إذا وكلته إلى دينه؛ أي دين دينًا وديانةً تعبد بالدين، وتديّن بكذا تعبّد به فهو متديّن»[2]، وهو ما يؤكّد على المعنى السابق نفسه، مع إضافة مسألة التعبّد والعبادة. وهي كلّها تعاريف لغويّة تعود إلى أصول الكلمة، إذا ما أحطنا بها جميعها جعلتنا أمام أربعة دلالات؛ الأولى: أنّه يعني الاقتراض وهو ما ينتظر أن يرد من الدَّائن/دانَ له، وفي تأويله معنى الأمانة والصدق. في حين يعني من خلال الدلالة الثانية اعتناق الدين؛ أي الإيمان بأفكار أو ضوابط أو شرائع تشكّل قاعدة للعبادة أيًّا كانت، في حين تفيد الدلالة الثالثة فعل التملّك، والمراد به التشبّع والتروية بإرادة النفس وهواها، على خلاف الدلالة الرابعة التي يعني فيها المفهوم فعل التصديق.

وعلى خلاف المعاجم العربيّة نجد المعاجم الأجنبيّة، تضعنا أمام معاني قريبة ممّا رأيناه سلفًا، وتزيد عليها لحصر مصدر التديّن، فحسب المعجم الفرنسي 'LAROUSSE' فإنّ للتديّن معنيان: «الأوّل أن تكون متديّنًا معناه أن تطبّق تعاليم الدين بصفة فيها رحمة وتفهّم ولين ويسر، أمّا الثاني

(1) ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، لا ت، مج2، ج17، مادة دين.
(2) الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1990م، مادة تديّن، ص2119.

فيعني أنّ التديّن هو تأثير الموقف الذاتيّ على الموقف الدينيّ؛ ما يؤدّي إلى موجة من الدين الشخصيّ أو الخاصّ»[1]، بحيث تظهر الجوانب الأولى للتقسيم الذي سوف نجده في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ما بين الدين العامّ والدين الخاصّ أو تديّن الفرد وتديّن الجماعة.

والتديّن في معنى آخر: «هو الوعي الدينيّ بمفرداته الإيمانيّة والاعتقاديّة والطقوسيّة المسلكيّة، يشتمل على العديد من المكوّنات ذات الطبيعة الرمزيّة والتمثيليّة، وهي مكوّنات تزداد أهمّيّتها طردًا مع الغوص في أعماق التديّن؛ بدءًا بالتديّن العالم، مرورًا بردیفيه غير العالم ثمّ الصوفي وغيرهما؛ وصولًا إلى الشعبيّ»[2]؛ ما يعني أنّ التديّن في سياقه العامّ لا يختلف عن المعنى العربي، غير أنّ المعاجم الأجنبية تزيد عليه وتعتبره جملة من الممارسات تتّخذ الطابع الشخصيّ؛ أي طبق الفهم البسيط للشخص الذي يستقيه من المنظومة المؤسّسة الأصل التي هي الدين/الدين النصّيّ، وهو المعنى الذي نجده اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة كافّة، إذ يصير التديّن إمّا تجربة شخصيّة أو جماعيّة؛ تختصّ بفرد أو بمجموعة/أمّة، الأمر الذي فتح مفهوم التديّن على أوجه جديدة ما دام يرتبط بالتجربة الشخصيّة؛ سواء للفرد أو للجماعة.

إنّ الدلالة اللغويّة كانت لها امتدادات، أخرجت الموضوع من تخصّصات لاهوتيّة كانت تنظر إلى الدين باعتباره تجربة فرديّة تعتمد على نصوص دينيّة خالصة، ولم تكنْ تلتفت إلى أنّ التديّن لا يتعلّق بالنصّ فقط؛ بقدر ما يتعلّق بالممارسة، وهي بطبيعة الحال المهمّة التي أصبحت تأخذها السوسيولوجيا على غرار الأنثروبولوجيا.

(1) Dictionnaire: le petite Larousse illustré; 1973; p: 573.

(2) Lambent YVES: religion, modernité, ultra-modernité: une analyse en tournant axial; en archives des science sociales des religions; N° 109; Jan-mars 2000; p p: 87- 95.

ثانيًا: التدين تجربةً اجتماعيّةً.. الواقع والممارسة:

لقد آثار مفهوم التديّن في معناه الاجتماعيّ جدلًا كبيرًا، ربّما كان أكثر ممّا آثاره مفهوم الدين نفسه، وإذا كان علماء الاجتماع وعلم الإنسان على وجه الخصوص؛ أمثال: 'دوركهايم'، و'أغيست كونت'، و'إدوارد تايلور'، و'هربرت سبنسر'، وآخرون قد اتّجهوا إلى دراسة الدين من حيث هو سنن وقواعد إلهيّة؛ أي إلى البحث في مفهوم الدين من حيث وجوده المثالي والمتعالي عن الوضع البشريّ، دون أن ينبروا إلى نظيره الممارساتي، فإنّنا في هذا المستوى لن نجد أحسن ممّا قدّمه 'جورج زيمل' و'ماكس فيبر' إزاء مفهوم التديّن، لكنْ هذه المرّة باعتباره ممارسات وطقوس ومواقف تطبيقيّة ترتبط أكثر بالبعد الواقعيّ الممارساتي للكائن البشريّ؛ أي البحث في كيفيّة تمثّل الكائن البشريّ للسنن الإلهيّة وتطبيقها بوصفها واقعًا معيشيًّا، فمع الكلاسيكيّين كان البحث موجّهًا نحو الظاهرة الدينيّة من حيث إنّها ظاهرة متعالية ترتبط بالنصوص الأصليّة؛ بعيدًا عن البعد الممارساتي التطبيقيّ، ولو أنّ 'دوركهايم' قدّم لنا تعريفًا عن الدين قريب جدًّا لمّا قدّمه 'جورج زيمل' عن التديّن، أمّا هؤلاء فقد انبروا بصفة خاصّة إلى دراسة التديّن بشكل خاصّ.

'فماكس فيبر'، على سبيل المثال، لم يحبّذ أن يضع الدين في خانة العقلانيّة أو في الخانة المعاكسة؛ أي اللاعقلانيّة، فالدين في نظره لا يمكن وضعه في أيّ من الخانتين، فهو أثار تبعًا للمنظومة التي اتّبعها بتأثير من زميله 'زيمل'، إلى أنّ الحكم الذي نطلقه على الإيمان والممارسة الدينيّين خاضع لوجهة النظر التي ينطلق منها، لذلك فهو يذكر بأنّ «سحر الأمس التي تصارعه العقلنة اليوم، كان هو ذاته عنصر عقلنة قياسًا على ما سبقه، تمامًا؛ كما هو الحال مع التوحيد الدينيّ قياسًا على تعدّد الآلهة الإحيائيّة، هذا وإنْ اجتمعت العقلانيّة واللاعقلانيّة وتساكنتا في قلب المعتقدات والممارسات الدينيّة، فلأنّ السلوك الدينيّ

هو أيضًا وقبل كلّ شيء شكل خاصّ من النشاط الاجتماعيّ»[1].

يعطي ماكس فيبر إذن، مكانة هامّة للدين داخل السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة دلالةً على أنّ الدين لا يرتبط بما هو مجرّد؛ بقدر ما نجد تأثيره واقعيًّا، فدراساته حول سوسيولوجيا الأديان تشكّل جانبًا مهمًّا في أبحاثه، وخاصّة أنّه يتعبر أنّ الدين له تأثير كبير في جميع مناحي الحياة لدى الأفراد وقد اعتمد على مناهج مقارنة الأديان لدراسة الظاهرة الدينيّة. هذه الرؤية التي استخلصها فيبر من ملاحظاته القيّمة بخصوص الظواهر الدينيّة المرتبطة بالنشاطات الاجتماعيّة للأفراد داخل المجتمع، جعلته يضع شكلين من التديّن في مواجهة بعضهما البعض: «الشكل الأوّل أطلق عليه التديّن النسكي (الشكل الإيجابيّ) أمّا الثاني فأطلق عليه اسم التديّن الصوفي (الشكل السلبيّ) وفرزهما طبقًا لعلاقتهما بالدنيا؛ خارج العالم وداخل العالم (لا دنيوي، دنيوي)؛ أي تبعًا لما يتطلّبه السلوك والممارسة الدينيّان»[2]. ومن خلال هذين الشكلين تنحدر أربعة أنماط من التديّن:

1- النسكيّة خارج الدنيا (ممارسات أو تديّن الرهبنة)

2- النسكيّة في الدنيا (الطهريّة مجسّدة في رجل الأعمال المقاول)

3- الصوفيّة خارج الدنيا (غالبًا ترتبط بالتديّن المجرّد)

4- الصوفيّة في الدنيا (التديّن ذو الطابع الواقعيّ)

لذلك، فإنّ أصالة فيبر في تحليل الظواهر الدينيّة تكمن في التمايز والتفارق الذي يضعه بين النسق الدينيّ والأنساق الدنيويّة، وفي توضيح النتائج المترتّبة على ذلك دخل نسق القيم، فهو يقول: «إنّ البشريّة مهدّدة إجمالًا بالانتقال من اللاعقلانيّة الأخلاقيّة إلى التجمّد الأخلاقيّ، الذي يشبه

(1) Jean Marie Vincent : Rationalité et conduite de la vie; science politique (s); vimé; N° 2 - 3; Mai 1993; p :51- 64.

(2) Ibid. p :55.

نوعًا من الجفاف والعقم في الإبداع الأخلاقيّ، أو نوعًا من نضوب المخيال الاجتماعيّ»[1].

إنّ تحليله العميق، جعله قادرًا على إدراج ما هو غير عادي داخل الحياة العاديّة، من خلال هذه الحالة، ومن خلال تحديده لأنماط من التديّن، استطاع أيضًا أن يخلص إلى مسألة مهمّة حدّدها في الفقرات الأولى من كتاب الاقتصاد الاجتماعيّ، هي مسألة الكاريزما باعتبارها هبة ربّانيّة، في إشارة واضحة منه إلى السلطات الاستثنائيّة غير العاديّة للدين المعبّر عنها بكلمة 'Mana'، التي تتّخذ معنى القدرة الخارقة، وكلمة 'Maga' الإيرانيّة التي اشتقت منها كلمة 'Magie' التي تعني 'السحر' بالفرنسيّة، هذه الكلمات التي استقاها فيبر كلّها تحيل إلى القدرات الخارقة والاستثنائيّة التي تختصرها كلمة 'كاريزما Charisme'، وهي حسب ماكس فيبر تشير إلى فكرة البشر غير العادي[2] وكذلك إلى نوع من السلطة/الحالة الدينيّة، فهي تتجسّد في الأنبياء، لكنّها تعني -أيضًا- أشخاصًا عاديّين حينما يبلغون مرحلة الزهد والتقشّف. فتبيّن الكاريزما بالزهد أنّ أيّ شخص عاديّ يمكن أن يبلغ اللاعاديّ، والحقيقة أنّ فيبر لا يصنّف الدينيّ في خانة اللاعادي فحسب، بل يصنّفه في خانة اليومي أيضًا، فهو «يخترق التوتّر الدينامي بين اليوميّ واللايوميّ (العاديّ وغير العاديّ) فاللايوميّ هو المعيار؛ وهو ما نصفه بكلمة دين، أمّا اليومي فهو الدين نفسه، لكن يعاش بطرق مختلفة؛ تبعًا للانتماء الاجتماعيّ للفرد؛ وهو ما نصطلح عليه بالتديّن»[3].

إنّ ماكس فيبر إذن، يحيلنا إلى مفهوم جوهريّ يتعلّق بالكاريزما بوصفها سلطةً دينيّة خارقة يمتلكها الفرد، وهي رؤية يمكن إسقاطها في

(1) Ibid. p :66.

(2) حسب فيبر، فإنّ الشخص الغير-عادي/يبلغ اللاعادي، بالضرورة له حمولة رمزيّة دينيّة بالخصوص ترتبط بالزهد والتقشّف، هو ما يمنحه السلطة الدينيّة. يمكن أن نقابل هذا الفهم بالمفاهيم التي تشكّل جوانب من التديّن المغربي المرتبط بالأولياء/الولي أو الصلحاء/الصالح أو الشرفاء/الشريف.

(3) لوران، فلوري: ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلّد، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، كانون الثاني/يناير 2008م، ص73-74.

جزء على طبيعة المجتمع الإسلاميّ المغاربيّ، فإذا نظرنا إليه من هذه الزاوية السوسيولوجية كان بإمكاننا ربط التديّن بكاريزما الرجل الصالح أو الشريف أو الولي أو الزاهد، الذي يشكّل ظاهرة مجتمع غلبت فيه السلطات الخارقة، الممثّلة في كلمات، أصبحت مع مرور الوقت مقولات عقليّة-وجدانيّة تختزل تصوّر الأفراد للدين؛ من قبيل: الشرف، والبركة، والكرامة، وهي ليست مجرّد كلمات؛ بقدر ما هي رؤى تعكس نسقًا دينيًّا مكتمل الأركان، ولو أنّنا نجد أصناف متعدّدة من التديّن، لكنْ يمكننا القول: إنّ جميع هذه الأنماط تعكس واحدة منها. إنّ هذا الوجه من التقابل كفيل بإعطائنا صورة أوّليّة عن طبيعة التديّن السائد داخل مجتمع يتّسم بالتقليد مقابل الحداثة المقرونة بالعلمنة، هذه الصورة التي غالبًا ما يطبعها الغموض، بين قدرة خارقة قادرة على اختراق اللاعاديّ ممثّلة في تديّن المتصوّفة الزاهدين أصحاب الكرامات، وصورة مضادّة أخرى يمثّلها تديّن الإنسان العاديّ الشعبيّ الذي يبقى متذبذبًا في ممارساته الدينيّة اليوميّة بين العاديّ واللاعاديّ، وصورة أخرى لتديّن نخبوي لا يلامس في ظاهره وباطنه إلا المكشوف والعاديّ.

هذا المستوى من التحليل إنّما يُظهِر في جانبه العامّ الفرق بين الدين والتديّن وفي الوقت نفسه يبرز فيه العلاقة بينهما. لكن لا يمكن أن نسقط كلّيًّا رؤية ماكس فيبر على المجتمعات الإسلاميّة التي لا يتّصف بصفات المجتمعات الغربيّة على المستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة أيضًا، خصوصًا أنّنا نجد في مجتمعنا العربيّ نماذج دينيّة مثاليّة متعدّدة، لا تخضع لثنائيّة البروتستانتيّة-كاثوليكيّة، التي تتّخذ بالنسبة لماكس فيبر نماذج مثاليّة رسميّة.

يظهر إذن من خلال السوسيولوجيا الفهميّة لديه أنّه كان يريد إعطاء طابع المعنى لإضفاء الوضوح على الظواهر الاجتماعيّة التي يتعامل معها، وما لا شكّ فيه أنّ فيبر يعتبر الدين ركنًا أساسًا لتفسير المجتمع الغربيّ

تفسيرًا عقلانيًّا ينبني على النماذج المثاليّة التي سبق أن تحدّثنا عنها، مثّلت فيها البروتستانتيّة حجر الزاوية، وخصوصًا مفهوم الكاريزما الذي يُعدّ أساسًا إلى جانب تقسيماته لأصناف التديّن السالفة، «لقد كان يبحث فعلًا عن الدوافع الدينيّة وسط الدوافع التاريخيّة الكثيرة داخل التطوّر المادّيّ للحضارة الغربيّة، مستنتجًا أنّ أساس العقلنة الاقتصاديّة اهتمّت بها البروتستانتيّة؛ وخاصّة منها الكالفينيّة دون غيرها، التي كانت أساس وجود النظام الرأسمالي، الذي تحكمه العقلانيّة في كلّ مجالات التعامل والمحاسبة والتسيير؛ طلبًا للربح الكثير الدائم والمتجدّد»[1].

إنّ ما يمكن استخلاصه هو: أنّ ماكس فيبر لم ينصرف لتعريف الدين؛ بقدر ما انصرف إلى دراسة تأثيراته المباشرة على المجتمع الغربيّ، منطلقًا من نماذج مثاليّة صاغها لإغناء سوسيولوجيّته الفهميّة التي تقوم على ثلاث محاور أساسيّة؛ هي، الفهم التفسيريّ، والإسناد السببيّ، وأهمّيّة المعنى. ولا يجوز في نظرنا إسقاط هذه المعاني على مجتمعاتنا؛ إلا في جزء ضئيل منها.

ولعلّ جورج زيمل عالم الاجتماع الألمانيّ(1858-1918) قد اقترح دراسة الدين في إطار التفاعل الاجتماعيّ، حيث يمكن أن نعتبره أوّل من اهتمّ بدراسة التديّن؛ بدل أن يدرس أصول الدين وجذوره، بحيث اهتمّ بتجلّيات الدين من خلال السلوك الاجتماعيّ للأفراد، وهو ما أسماه الأشكال المختلفة للتديّن، حيث يقول: «في حين يحيل الدين إلى شكل محدّد من الانفعال، يعتبر التديّن صنف من جملة أصناف متنوّعة ومتعدّدة يُخبر من خلالها الإنسان عن تصوّره للعالم وعن موقفه من الوجود، حيث يبرز التديّن اليوم أكثر من أيّ وقت مضى كتجربة ذاتيّة نفسيّة شعوريّة واعية

(1) Pierre Jean Simon: Histoire de la sociologie, Fondamentel, Paris, Ed Presses Universitaires de France, 1991,pp : 392.

أو غير واعية، أصبح يعيشها الفرد بطريقة عاطفيّة انفعاليّة جيّاشة»[1]، ما يعني أنّ زيمل يحيل التديّن إلى طريقة الفرد في العبادة، فالتديّن بالنسبة إليه تجربة شخصيّة انفعاليّة تعبّر عن رغبات الفرد تجاه العالم، وكما في الأشكال الأخرى لوجودنا، فإنّ على الدين أن يبرهن على قدرته في التعبير عن مجمل الحياة بلغته الخاصّة، بعبارة أخرى فالظواهر الدينيّة لا تشكّل بالنسبة لزيمل مجالًا خاصًّا للواقع الاجتماعيّ يتجاذب مع المجالات الأخرى، إنّما هو عبارة عن «صياغة لمجمل الحياة التي توجد في حقيقتها بجانب صياغات أخرى؛ فنّيّة، علميّة... صياغات تعبّر بدورها وبطريقتها الخاصّة وبلغتها الخاصّة عن مجمل الحياة»[2]، بالنسبة لزيمل فالحياة الدينيّة تخلق العالم كلّ مرّة، كما أنّ الدين يتجسّد في فكرته النقيّة؛ أي في منطقه الداخليّ، وليس في تحقّقه التاريخيّ.

في هذا المستوى إذن، يتيح لنا زيمل نقطة أخرى لفهم التديّن، هذه المرّة في إطار التفاعل الاجتماعيّ، حينما يخلق التديّن ويمنحنا إضافة إلى عوامل أخرى كثيرة في وجودنا حياة متميّزة نابعة من الواقع المَعيش، لذلك كان الدين من خلال قواعده الخلّاقة يظهر نفسه بنفسه، ذلك ما عنى به زيمل بالمنطق الداخليّ للدين، فهو روح تمنح للإنسان المتديّن إمكانيّة التعبير في شتّى المجالات، انفعالات عاطفيّة بارزة تمنح الحياة.

لذلك سبق له أن أقرّ بـ«أنّ التديّن هو ما ينشئ الدين، وليس الدين هو ما ينشئ التديّن»[3]، إيمانًا منه بضرورة التمييز الصوريّ بين الدين والتديّن إجرائيًّا، بحيث يسمح التديّن بأن نأخذ بالحسبان، أنّ كلّ ظهور للتديّن لا يفضي بالضرورة إلى الدين، لأنّ التديّن يطبع مجالات مختلفة من الوجود

(1) Gearg Simmel : problèmes de la sociologie des religion ; archives de sociologie des religions ; 9éme année ; N°17 ; pp : 12-44.

(2) هيرفيه ليجيه، دانيال؛ ويلام، جان بول: سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص155.

(3) Gearg Simmel :La Religion, Ibid, p26.

(السياسة، الثقافة، الحياة الاجتماعيّة والفنّيّة...)، إذ نتّفق أنّ أنماط التديّن متعدّدة ولا يمكن حصرها في معيار أو معيارين؛ كما نجد في مفهوم الدين، لذلك تختلف الشعوب مع بعضها البعض في الممارسات والطقوس على الرغم من أنّ دينًا واحدًا قد يجمعهم.

هذه الفكرة توصَّل إليها زيمل من خلال تفحّصه لواقع الحياة الدينيّة، التي نجدها متماثلة في مجتمعاتنا العربيّة الإسلامية، كما يمكن أيضًا تعميمها على التديّن المغاربي بصفة عامّة، بحيث يحيل التديّن هنا إلى عمليّة القلب أو الانعكاس التي تحدث للدين؛ بما هو قواعد مثاليّة/أنموذجيّة، فيغدو متحكّمًا في الأنساق الدينيّة الموجودة، ويعطيها معنىً، ويمنحها القدرة على أن تكون فاعلة في المجتمع؛ أي لها طابع مادّيّ يظهر في الممارسة اليوميّة للأفراد. بل أكثر من ذلك تظهر عمليّة الانعكاس داخل النسق التقليديّ الذي يميّز المجتمعات البدائيّة، فالدين عندها لم يكن مجموعة من القواعد الأنموذجيّة/الأرتوذكسيّة التي نزلت من السماء إلى الأرض، بالعكس تمامًا، يتكوّن الدين أثناء الممارسة، ويصير من جيل إلى جيل نسقًا دينيًّا، وهو المعنى المقصود الذي عبّر عنه زيمل.

والتديّن من جهة أخرى، «لا يتّخذ معنى الإلزام الدينيّ والتعمّق فيه، كما هو شائع في أساسيّات الحسّ المشترك، إنّه بناء لمفهوم جديد، يدلّ على طرائق تدبير المعتقد، وصياغة النظرة إلى الكون، مع ما يستتبع ذلك من طقوس وممارسات واعتقادات تؤثّر في صياغة العلاقات والفعّاليّات، وبناء ممكنات الفعل والتفاعل الاجتماعيّ، فإذا كان الدين يهمّ الجوهر والتصوّر العامّ، فإنّ التديّن يعني الشكل وإمكانيّة التدبير الأجرأ»[4]. إنّه يعكس نظرة الناس إلى الكون/العالم، وهو معنى نجده عند مختلف السوسيولوجيّين؛ بدءًا من دوركهايم؛ مرورًا بفيبر، وزيمل؛ ووصولًا إلى أنطوني غيدنز، وبيير

(4) العطري، عبد الرحيم: بركة الأولياء: بحث في المقدّس الضرائحي، ط1، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدارس، 2004م، ص195.

بورديو، لذلك كان التديّن هو «التمسّك بعقيدة معيّنة، يلتزمها الإنسان في سلوكه، فلا يؤمن إلا بها، ولا يخضع إلا لها، ولا يأخذ إلا بتعاليمها، ولا يحيد عن سننها وهديها، حيث يتفاوت الناس في ذلك قوّة وضعفًا، حتّى إذا ما بلغ الضعف غايته، عُدَّ ذلك خروجًا عن الدين وتمرّدًا عليه»[1].

والتديّن في الوقت نفسه «شكل كلّي لأنماط سلوكيّة تشمل الأحاسيس، المواقف، العواطف، الإدراكات، الممارسات (...) تأتي كلّها على هيئة مجموعة، وتستجيب على أساس أنّها كينونة بذاتها»[2]، فالتديّن انفعال دينيّ يميّز كينونة الكائن. وهو من جهة أخرى «وجدان وعمل قبل أن يكون مناسكًا وتراتيل، ينبع هذا الوجدان من تطلّع الإنسان إلى اكتشاف سرّ وجوده وكنه الكائنات من حوله، وينعم من تلهّفه إلى صدر رحيم، يثق به ويطمئن إليه، وينبع من احتياجاته إلى قوى عظيمة تشدّ من أزره وتوجّهه في هذه الحياة»[3]، فهو يمثّل بالنسبة للفرد حلقة أساسيّة لاكتمال وجوده؛ ما دام منظورًا يقدّم له حلولًا لواقعه اليوميّ.

زد على ذلك أنّ التديّن «صفة للشخصيّة تعود إلى توجّهات عقليّة عن الحقيقة الواقعة وراء نطاق الخبرة والمعرفة، وعن علاقة الفرد بهذه الحقيقة والتوجّهات موجّهة ضمنًا؛ لكي تؤثّر على الحياة الدنيويّة اليوميّة للفرد، وذلك بمشاركته تطبيق الشعائر الدينيّة»[4]، فعلى الرغم من أنّه يظهر فرديًّا، لكنّه عامل أساس يميّز هويّة الجماعة، فالتديّن فرديّ، لكنّه مؤسّس للجماعة التي تتديّن وفق أنموذج معيّن، والفرق بين الدين والتديّن هو

(1) الذهبي، محمد حسن: «الدين والتديّن»، مجلة البحوث الإسلامية، تصدر عن رئاسة إدارات البحوث العلمية والأبناء والدعوة والإرشاد، السنة 1، العدد1، 1975م، ص51.

(2) Vernon .G : Sociology of Religion ; Now-York; Mc Grow-Hill Book company; Inc; 1962; p 27- 35.

(3) فهمي، سميّة: الأسس النفسيّة للاتّجاه الديـــنيّ، القاهرة، منشورات الجمعيّة المصريّة للدراسات النفسيّة؛ الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1975م، ص279.

(4) Rohrbauge .J & Jassar .R : Religiosity in youth a personal control against devint behavior Journal of personality; 43(1); March; 1975; p:136-145.

أنّ هذا الأخير «انفعال الإنسان بالدين في حياته انفعالاً إراديًّا، فيصدق بما جاء به من بيان في شرح حقيقة الوجود، ومن ذلك يكون معتقده وسلوكه على حسب ما جاءت به تعاليمه العمليّة، ومن ذلك يكون شرعه في واقع حياته، وهذا الانفعال بالتديّن تصديقًا عقليًّا وسلوكًا عمليًّا هو التديّن؛ أي أنّه تحمّل الدين واتّخاذه شرعًا ومنهجًا»[1].

وإذا ما تميّز التديّن من خلال ما قدّمناه على الدين؛ بكونه طرائق وسلوكيّات وأحاسيس ومواقف وممارسات ومعتقدات معيّنة يعتقد بها الفرد بشكل حرّ ويجعلها مبدأه في الوجود، فإنّ الدين كما سلف هو جملة قواعد وسنن تتعلّق بالمنظومة الدينيّة كلّها، وعلى الرغم من أنّ الفرق ما بين الدين والتديّن قد بلغ أشدّه في هذا المستوى من التأويل، لكنّنا نواجه إشكالات أخرى تضلّلنا عن بعض الفروق الأخرى بين المفاهيم، فإذا كان الدين مرتبط بالله كونه سنن وقواعد إلهيّة، في ما التديّن مرتبط بالإنسان كونه يطبّق تلك السنن على نحو خاصّ، فهل معناه أنّ المعتقدات والممارسات الخارجة عن تلك السنن والتي يطبّقها الإنسان في حياته اليوميّة ليست تديّنًا؟ وبعبارة أخرى هل يرتبط التديّن بالدين؟ أم أنّ التديّن ينصرف إلى كلّ الظواهر والأشكال الأخرى؛ ولو كانت خارج منظومة القواعد الدينيّة؟

وفي السياق نفسه، فإنّ طرح مثل هذه الأسئلة ليس معناه الإجابة عنها بشكل قطعيّ، فهذا مستحيل بدليل الدراسات التي تقاطرت في هذا المجال زمنًا طويلًا، وإنّما الغاية منها الوصول إلى أبعد نقطة في التأويل حتّى يتّضح لنا بجلاء ماذا نقصد بالدين، في الوقت نفسه الذي نريد فيه التوصّل إلى تعريف صارم لما نعنيه بالتديّن.

وإذا ما نظرنا إلى التعريفات التي سقناها في ما سلف، سيظهر جليًّا

(1) النجّار، عبد المجيد: فقه التديّن فهمًا وتنزيلًا، قطر، مركز الجماعة الشرعيّة والشؤون الدينيّة للطباعة والنشر، 1989م، ص14.

أنّنا نخوض في مجموعات من الاتّجاهات بخصوص تعريف التديّن، فالنصّ الدينيّ نفسه يتيح لنا قراءة التديّن على أنّه الوجه الثاني للدين؛ بمعنى أنّ التديّن لن يكون إلا بوجود الدين؛ فهما متلازمان، بغضّ النظر عن مَنْ يؤسّس الأخر؛ أي أنّهما مرتبطان بشكل كبير، وهذا ما وجدناه في التعريفات الفقهيّة التي سلف ذكرها، فالدين من منظورها هو قواعد إلهيّة لا بدّ أن يطبّقها الإنسان ولا يخرج عليها؛ وهو ما يصطلح عليه بالتديّن، وأنّ كلّ التصرّفات الخارجة عن تلك القواعد تسمّى تطرّفًا، لا تديّنًا، من هنا تصبح باقي المعتقدات التي قد لا نجد لها سندًا في الدين تطرّفًا لا تديّنًا، في حين تقدّم لنا التعريفات الفلسفيّة والسوسيوأنثروبولوجيّة صورة مضادّة؛ مفادها: أنّ التديّن يشمل مختلف الممارسات التي تشكّل مجموعة من المعتقدات التي يطبّقها الإنسان في حياته اليوميّة؛ سواء كانت سننًا إلهيّةً، أم من صنع الإنسان نفسه، فحتى لو كانت تدخل في جملة الاعتقادات، فإنّها لا تسقط في الأحكام المسبقة؛ من قبيل الثنائيات الموجودة في الفقه: حسن/قبيح، أو تديّن/تطرّف، وغيرهما.

وقد عمل غلوك على التمييز بين هذه الفروق من خلال أبحاثه، فطرح السؤال نفسه ليحاول الحصول على تمييز واضح بين الدين والتديّن، حتّى أنّ البعض صنّفوه من ضمن الباحثين الذين استطاعوا أن يضعوا ملامح جادّة لتعريف ظاهرة التديّن وتمييزها، فتوصّل إلى خمسة مستويات. يقول عنها غلوك: إنّها كفيلة بتعريف التديّن وفي الوقت نفسه تميّز بينه وبين الدين: «المستوى الأوّل هو وجود الاعتقاد كيفما كان، ووجود الاعتقاد معناه وجود جملة من الممارسات الشعائريّة؛ وهي ما أطلق عليها المستوى الثاني، في حين يكون المستوى الثالث هو المعرفة السابقة بالمعتقد والشعائر أو الطقوس في ذات الوقت التي تكون فيه التجربة حاضرة كمستوى رابع كونها ضروريّة في تحديد التديّن، أمّا ما يميّز المستوى الخامس هو ما

أطلق عليه غلوك بالانتماء»[1]، فالاعتقاد والممارسة الشعائريّة والمعرفة والتجربة والانتماء مستويات توضّح لنا حقًّا ماذا نقصد بالتديّن، كونه أنْ تستقرّ جماعة تنتمي إلى المجال نفسه حول معتقدات معيّنة كيفما كانت تعتقد فيها وتمارسها من خلال جملة من الطقوس والشعائر تكون معرَّفة من قبل للجميع وتكون في الوقت نفسه فعّالة ومجرّبة، يعدّ التديّن وفق هذا المعنى كلّ المعتقدات والممارسات التي يطبّقها الإنسان في حياته اليوميّة على أساس أنّها تنبع من الدين؛ ولو لم تكن كذلك، فهي بالنسبة إليه تحقّق الأمن الروحيّ-النفسيّ وتفجّر طاقته وانفعاله.

على الرغم من أنّ التعريفات التي سقناها لتمييز التديّن عن الدين تبقى مهمّة، لكنّها تطرح إشكالات كثيرة قد تخلق حاجزًا بين ما نريد أن نصل إليه، خصوصًا في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، هذين المجالين يفتحان هذا المفهوم ويوسّعانه؛ طبقًا للنسق البنيويّ للمجتمع المدروس، ويمكن تلخيص هذه الإشكالات في ما يلي:

هل هناك نوع واحد للتديّن أم هناك أنواع كثيرة؟

هل تنسحب كلّ هذه التعريفات التي استنتجناها على جميع أصناف التديّن، ولا سيّما إذا علمنا أنّ للتديّن أنواع وأصناف؛ منها: التديّن العالم والنخبويّ والشبابيّ والشعبيّ وغير ذلك من باقي الأنواع التي تتداخل مع بعضها البعض؟

وإذا كانت التعريفات تنسحب على هذه الأصناف جميعها، فهل هذا معناه أنّه لم يكن من الجيّد وجود تلك الأصناف المتنوّعة؟

هذه الأسئلة وغيرها، لم تكن لتطرح لولا تقدّم البحوث في ميادين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، لذلك، فإنّنا نقرّ أنّ التديّن في عموميّته ليس

(1) Glock .C.Y: Toward o typology of Religious orientation; Colombia university; Now-York; 1964; p: 75- 80.

شكلًا واحدًا، بل هو أنواع متعدّدة لا يمكن إنكارها بقوّة الواقع العلميّ المحض.

خاتمة:

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذه المقالة أنّ مفهوم التديّن قد اتّخذ أشكالًا متعدّدة ودلالات مختلفة تمامًا عمّا يمكن أن تطرحه المعاني اللغويّة الاشتقاقيّة التي نجدها في المعاجم والقواميس؛ سواء العربيّة أو الأجنبيّة، وبالتالي فإنّ ماهيّة التديّن حسب العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة قد اتّخذت منحى آخر يتعلّق بمجمل الممارسات والطقوس الدينيّة التي تشكّل الواقع اليوميّ للأفراد داخل المجتمعات، وبالتالي، فإنّ امتدادات المفهوم في هذه العلوم قد جعلته يتّخذ ملمح التجربة الدينيّة الشخصيّة/ الجماعيّة التي تعبّر عن رؤية خاصّة للعالم لا تتعلّق بالدين النصّيّ؛ بل تتعلّق بالدين الممارساتي؛ أي كما يمارسه الناس واقعيًّا؛ الأمر الذي يمكن أن يجعلنا نستنتج أيضًا أنّ هذا المفهوم قد عرف تداولًا واسعًا حتّى صرنا اليوم نتحدّث عن أصناف كثيرة من التديّن؛ منها: التديّن العالم، والشعبيّ، والشبابيّ، والطقوسيّ، والسياسيّ، والصوفيّ، وغيرها، وفي الوقت نفسه الذي يمكن أن نستنتج فيه أنّ التديّن يرتبط أكثر بالمجال المَعيش، وليس فقط بالأصول الفقهيّة المعهودة التي نجدها في مفهوم الدين؛ باعتبارها أوامر إلهيّة صرفة؛ الأمر الذي يجعله يتلوّن حسب كلّ تجربة شخصيّة/ مجتمعيّة. زد على ذلك أنّ التديّن بوصفه ظاهرةً اجتماعيّةً ترتبط من حيث أسس دراستها بحقل العلوم الإنسانيّة بمعطيات خارج القواعد الفقهيّة التي كانت تؤطّره في السابق؛ ما جعل دراسة التديّن ترتبط أشدّ الارتباط بالتجربة الدينيّة للأفراد في المعيش اليوميّ.