إشكالية الدين والمقدس في تحليلات إميل دوركاييم ومدرسة علم الاجتماع الفرنسية

أ . شوشة حرز الله / أ. شتاتحة أم الخير

مركز البحث في العلوم الإسلامية

والحضارة الاغواط – الجزائر

الملخص:

حظي موضوع الدين باهتمام جلّ العلماء والمؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع، والذي لا زال يطرح ويناقش خصوصا مع بروز مفاهيم المجتمع الحديث المرتبطة به بشكل أو بآخر، ومن بين هؤلاء المؤسسين عالم الاجتماع الفرنسي ايميل دوركايم الذي يعتبر الدين ومنذ بداية كتاباته الأولى مسألة رئيسية في التأملات الخاصة بطبيعة العلاقات الاجتماعية وأوضاع التماسك الاجتماعي، ذلك أن المجتمع في نظره ليس مجرد مجموع أفراد يحتلون مكانا معينا في ظل ظروف مادية معينة، بل هو قبل ذلك مجموع الأفكار، والمعتقدات، والمشاعر...الخ، التي تحقق بواسطة الأفراد، مناقشا في ذلك إشكالية المقدس في علاقة دائرية مع مفهوم الدين، كون الأشياء المقدسة هي تلك التي قام المجتمع هو نفسه بإعدادها وإعطائها صبغة دينية.

Summary:

The subject of religion has received the attention of the majority of scientists and the founding scientists of Sociology that is still raised and discussed, especially with the emergence of modern society's concepts which are related to it in a way or another. Among those founders, the French social scientist ***Emile Durkheim*** *who considers religion, since his first writings, as a major issue in the reflections of the nature of social relations and the conditions of social cohesion. In his view, the society is not merely a total members occupy a certain place in particular physical conditions, but it is before that the total number of ideas, beliefs, and feelings...etc which is achieved by individuals. Therein, Durkheim discusses the problem of the holy in a circular relationship with the concept of religion, the fact that sacred things are those that are prepared by the society in itself, giving it a religious nature.*

مدخل :

ركز دوركايم في أولى كتاباته على أهمية الدين في المجتمع، مؤكدا على أنه المصدر الأساسي لكل الأفكار اللاحقة، الأخلاقية والفلسفية والعلمية والشرعية والقضائية وما إلى ذلك، فكما جاء في أطروحته " تقسيم العمل" أن أي معتقد يشكل جزء من الوعي الجمعي Conscience Collective يميل إلى اتخاذ طابع ديني.

ليعترف بأهمية الدين المحتملة بالنسبة لتأثير الوعي الجمعي في المجتمع، يوازيه أن تبدلات عميقة جدا قد طرأت مع بروز النوع الحديث من المجتمع، وبأن أهمية الدين المتراجعة في المجتمعات الحديثة هي نتيجة ضرورية لتناقص أهمية التضامن الميكانيكي، فالمبتغى من علم الاجتماع الديني لا يعني على الأقل أن على الدين أن يلعب في مجتمعات اليوم الحاضر الدور ذاته الذي كان يلعبه في الأزمنة الأخرى، يمكن بمعنى ما أن تكون النتيجة المعاكسة أقرب إلى الصحة، يجب على الدين لأنه

على وجه الدقة ظاهرة أزلية (من أول الزمان) أن يخضع بالتدريج للإشكال الاجتماعية الجديدة التي خلقها.[1]

ففي كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" تكلم عن جوهر الظاهرة الدينية مكتشفا في ذلك أن : " الدين هو اجتماعي بدرجة كبيرة "، بل ويعتقد أن " الدين أكثر بدائية من كافة الظواهر الاجتماعية، ومنه ظهرت عن طريق تحولات متعاقبة كافة مظاهر الأنشطة الجماعية كالقانون والأخلاق والفن والأشكال السياسية ...الخ، وحتى القرابة ربما كانت رباطا دينيا من حيث الجوهر". [2]

هذا ما ذهب إليه **يوسف شلحت** في إمكانية اعتبار المجتمع منتجا للظواهر الدينية ومستهلكا لها، بمعنى أنها ليست فوق الدرس والتحليل والنقد، مما يعني إرجاع الخيال الديني إلى الخيال الاجتماعي، وبقدر ما صار علم الاجتماع علما للمكان الاجتماعي في مسارات تطوره وتغيره وتحضره صارت الأديان من أهداف البحث السوسيولوجي، خصوصا في الجماعات أو المجتمعات التي تجعل الديني فوق الدنيوي، وتمنع درس المقدس ليبقى غامضا، مبهما، حكرا على من يمارسونه ويحترفون تأطير الجمهور المتدين وغير المتدين في إطاره المرجعي. بمعنى أن كل مبدأ أو اعتقاد ديني يفسر **بالحوادث أو الوقائع المجتمعية**، أي أن الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، لا خارجها، ولا فوقها، وهذا ما يؤسس لمنطق السببية الاجتماعية، حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتعرف به، لا بسواه. [3]

مقاربة دوركايم المنهجية في دراسة الدين والمقدس:

اهتم إميل دوركايم بدراسة وتفسير النظم والممارسات الدينية، مفترضا أن الدين مسألة اجتماعية وليس مسألة فردية، وبأنه نظام من المعتقدات المقدسة، وان مشاركة المجتمع في تلك الممارسات ضرورة استمرارية نابعة من هذه المشاركة، وإذا كانت درجة استمرارية النظام الديني ترتكز على قوة الإيمان بتلك العقائد والأوامر، فكيف يمكن لتلك الأوامر الاجتماعية أن تتحقق، خاصة وان المجال الديني يعد من النظم الرئيسية داخل المجتمع ؟، ليجيب دوركايم مؤكدا على أهمية العطاء للجماعة الدينية، فقد اهتمت النظرية بالطابع التصوفي لكل من الفرد والجماعة وممارسة الطقوس الدينية التي من شأنها – في نظر دوركايم – أن تدور حول خدمة أعضاء المجتمع.

هذه النظرية تبلورت في مؤلفه السابق الذكر"الصور الأولية للحياة الدينية "، حيث يرى أن بعض المظاهر والطقوس مثل تقديم التضحيات والقرابين للأسلاف هو جزء من الدين، وهي من الأعمال المقدسة، ويرى أن تقديم الزعيم القرابين للآلهة لا يعتبر عملا فرديا بل هو عمل جماعي يقدمه نيابة عن الجماعة، وهو يعد عملا دينيا، ليؤكد على ضرورة تفهم وجهة نظر الناس حول الشعائر التي يمارسونها، لأن لها في الدرجة الأولى مدلولا اجتماعيا، ومن هنا ظهرت أيضا فكرة التصورات الاجتماعية عنده.[4]

وبالعودة إلى مقاله المنشور سنة 1899 للتطرق بعمق إلى تفكيره بهذا الخصوص وفقا للضرورة المنهجية التي صيغت في كتابه "قواعد المنهج" السوسيولوجي، في أن أول خطوة على علم الاجتماع أن يخطوها هي ضرورة تعريف الأشياء التي يعالجها، يقترح هذا النص وضع تعريف للدين، الاقتراح لم يكن يعني قول ما هو الدين من حيث هو دين، إنما الرجوع إلى مجموعة من الظواهر التي من الضروري أن يتم أخذها في الاعتبار معا لأنها تتسم بصفات مشتركة، هذا التعريف الأولي لم يكن هدفه بالتأكيد التعبير عن جوهر الشيء المحدد، إنه لا يستطيع إلاّ تحديد دائرة الوقائع التي يستند إليها البحث، والإشارة إلى "ماهية الرموز التي يمكن أن نتعرف بها عليه والتي يتميز بها عن الرموز التي يمكن أن نتعرف بها عليه والتي ينتمي بها عن الرموز التي يمكن أن تختلط معها"، هكذا يكتب دوركايم حين بدأ عرضه بنقد تعريفات الدين التي ترتكز على المفهوم الفوق طبيعي، (surnaturel) أو على التصنيف الإلهي، ملاحظا أن عددا من الأديان لا تخضع بأي حال لهذه المرجعية، لكن تعريف المقدس هنا بمعنى شكلي جدا، كما أنه لا يمت إلا بشيء قليل مع ذلك التعريف الذي سيفرض نفسه بعد ذلك، فالأشياء المقدسة هي تلك التي قام المجتمع نفسه بإعدادها، بينما الأشياء الدنيوية هي تلك التي شكلها كل واحد منا بواسطة معطيات مشاعره وخبرته، هنا التعارض الذي يوجد بين الواحد والآخر، تعارض يختلط فيه ذلك الذي يتعلق بما هو روحي مع ذلك الذي يخص ما هو دنيوي، او ذلك المتعلق بما هو فردي مع ما هو اجتماعي، لا يسمح بحالته هذه أن يعرف الخصوصية الدينية للظواهر موضوع البحث، ومن ناحية أخرى يستبعد دوركايم بوضوح فكرة تعريف الظواهر الدينية بدءا من الممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، بعبارة أخرى بدءا من العقيدة أو المذهب، ذلك أن هذه العملية ليست شيئا آخر غير إحلال كلمة (دين) بكلمة أخرى (مقدس)، فما الذي يتيح بناء على ذلك معرفة الظواهر الدينية بوصفها مجموعة ظواهر غير قابلة للاختزال إلى أي شيء آخر، بيد أن الخط الفاصل المتمثل في تعريفه لسنة 1899 هو ذلك الخط الخاص بوجود معتقدات إجبارية، لا يمكن وضعها موضع شك، تلك التي تلهم أولئك الذين يعتنقونها شعورا بالاحترام المطلق، هذه المعتقدات قد صيغت على شكل أساطير وعقائد، ويعبر عنها من خلال طقوس وشعائر عملية، يتبقى إذن أن يفسر الدين سوسيولوجيا، بعيدا عن هذا التعريف الوصفي لكل تنظيم ديني، ذلك الشعور الكامن في أساسه، بتعبير آخر يجب الأخذ في الحسبان أصله الاجتماعي، من أين يأتي هذا الاحترام الذي يهيمن على المؤمنين والذي يلزمهم بعدم الشك فيما يؤمنون به؟، عند هذا الحد، يرسم دوركايم برنامجا للبحث يشير بوضوح إلى الأصل الاجتماعي لمفهوم المقدس، لكنه لا يقول كذلك شيئا على الإطلاق عن طبيعة ومضمون هذا المقدس القوى التي ينحني أمامها المؤمن، يكتب دوركايم أنها ليست مجرد طاقات فيزيائية مثل تلك التي خلعت على الحواس والخيال، إنها عبارة عن قوى اجتماعية، إنها النتاج المباشر للمشاعر، فما هي الأسباب الاجتماعية التي أيقظتها والتي حتمت أن تعبر عن نفسها تحت هذا الشكل أو ذاك؟،

نحو أي غايات اجتماعية يستجيب التنظيم الذي يولد بهذا الشكل؟ هذه هي الأسئلة التي يجب أن يتناولها علم الأديان من منظور دوركايم؟. [5]

كون دراسة "المقدس في صورته الأولية البسيطة يشكل طاقة خطرة، خفية على الفهم، عصية على الترويض، شديدة الفاعلية، لذا كانت المشكلة التي تواجه من قرر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها إلى هذا الحد"، كما أن "المقدس يثير في نفس المؤمن نظير ما تثيره النار في نفس الطفل من مشاعر، فالخوف من الاحتراق هو نفسه والرغبة في الإضرام هي نفسها، وكذلك الاضطراب أمام الشيء المحرم والاعتقاد بأن امتلاكه يجلب القوة والجاه، في حين أن الفشل يمني بالجراح ويورد الرد". [6]

هناك إذن تغير حقيقي من حيث المنظور بين تعريف سنة 1899 وبين ذلك التعريف الذي ورد في كتابه"الأشكال الأولية للحياة الدينية"، وسيتمحور هذا التغيير حول تعريف المقدس، كون هذا الانقطاع سيحد من التفكير في سوسيولوجيا الدين عند دوركايم على انه إعداد مستمر ممتد منذ اكتشاف سنة 1895، لتشكل فترة 1895–1899 انعطافا في مسيرة فكره أدى به إلى وضع الدين في مركز أداة تحليل المجتمع، لكن التعديلات التدريجية لمفهومه عن المقدس هي التي ستؤدي عبر مسيرته الفكرية بعد ذلك، إلى إعادة تنظيم عميق في مقاربته المنهجية لدراسة الدين.

السؤال الذي يطرح هنا هو السؤال الخاص بأصل الدين وأصل المقدس، بعد أن استبعد دوركايم التفسيرات فوق التجريبية supra expérimentales التي تنفى مشروع علم الأديان ذاته، الذي يقول بأن الدين لا يعبر عن أي شيء يوجد في الطبيعة، ليأخذ بذلك موقفا متحفظا من التفسيرات المختلفة المقدمة من قبل الباحثين (التفسير الاحيائي animiste) الذي يجعل من الدين حلما ممنهجا ومعاشا أساسيا لعقيدة الموتى التي امتدت بعد ذلك إلى كل شيء في الطبيعة، لقد كان ذلك هو هدفه الأول، هذا المنظور الذي احتفظ به تايلور وسبنسر كان من عيوبه الرئيسية اختزال الدين إلى مجموعة من التعبيرات الوهمية التخيلية وإلى نسيج من الأوهام دون أي أساس موضوعي.

ليطرح دوركايم بجدية كبيرة الحدث أو الظاهرة الدينية على أنه المنبع الذي استمد منه البشر في كل الأزمنة الضرورية لحياتهم، والذي احتفظ بمكانة هائلة جدا في تاريخهم، لذا لم يقبل دوركايم بمثل هذا الاختزال للدين، لكن النظرية الطبيعية عند ماكس موللر الذي يرجع أصل الدين إلى الشعور بالمفاجأة والى الخوف والخشية من المجهول، شعور تولّد لدى البشر كنتيجة لتجربتهم مع الطبيعة، هذا التفسير لم يكن مقنعا لدوركايم بشكل أكثر من غيره، حقا يمكن فهم أن الإنسان الذي يبرهن في كل علاقاته مع العالم المحيط به على مدى اتساع ولا محدودية الطبيعة، كان يحتاج إلى أن يعدّ بواسطة لغة التعبيرات الخاصة بهذه القوى الطبيعية، وأن يحولها بالتالي إلى قوى روحية يرجع لها عقيدة ما،

لكن لا نرى بسهولة كيف أمكن لهذه التمثيلات والتعبيرات الخادعة والمخيبة غير القادرة على أن تؤمّن للبشر معرفة، وبالتالي سيطرة فعلية على الحقيقة الطبيعية.

هذا ومن المفيد الإشارة إلى أي درجة يبتعد منهج دوركايم عن المنهج الخاص بالعقلانية الوضعية الاختزالية، تلك التي لا تحدد هدفا آخر للعلم غير إنهاء الأوهام الدينية، فلكي نفهم الظاهرة الدينية وفقا لمنهج دوركايم يجب الاعتراف بثبات واستمرارية حقيقة الظواهر التي تساهم في تشكيل التقاليد والحياة الاجتماعية، الظواهر التي تشرك الأفراد والجماعات الإنسانية بعمق وتمدهم باتجاهات وطرق للعمل، بالإضافة إلى ذلك يجب الاعتراف بالاستمرارية الأساسية التي توجد بين المعتقدات الدينية للمجتمعات التقليدية وبين المعتقدات الجمعية التي تدفعنا نحن البشر المعاصرين إلى الحياة، هكذا يسجل دوركايم في الصفحات الأولى من كتابه الأشكال الأولية، أنه لتحقيق هذا الكشف يجب على الباحث أن يكون قادرا على أن يضع نفسه في مواجهة الدين بنفس الحالة العقلية للمؤمن، في حالة مفهومية لا علاقة لها بحالة الانتماء لكنها تسمح بالدخول في عملية فهم الخبرة المعاشة للمنتمين.

وبالتالي إن النهج الذي سار عليه دوركايم لتحديث حقيقية الدين هذه يتمثل في أن يضع الدين في وضع يظهر فيه بالشكل الأكثر أولية والأكثر بساطة بهدف إدراك هذه العلاقة الخاصة بالحقيقة التي يكمن فيها أصل الانفصال الجذري بين الدنيوي والمقدس، في حالتها النقية، فالأدبيات الاثنوغرافية الجذرية المتوفرة عن العقائد الطوطمية التي تم اكتشاف مدى انتشارها في أماكن وأزمنة عديدة قد وفرت لدوركايم مادة التفسير الدقيق لهذه المعتقدات والممارسات الأولية، ليستخلص أنه :" يمكن الآن أن نفهم بشكل أفضل لماذا كان من المستحيل علينا تعريف الدين بواسطة فكرة الشخصيات الأسطورية الآلهة أو الأرواح، إن الدين تجده في أساس واصل الفكر الديني ليست موضوعات أو كائنات محددة ومتميزة تمتلك في حد ذاتها طابعا مقدسا، إنما نجد قوى غير محددة، قوى مجهولة كثيرا إلى هذا الحد أو ذاك وفقا للمجتمعات المختلفة، بل تصل أحيانا إلى الوحدانية التي تقارن لا شخصياتها بتلك القوى الطبيعية التي تدرس العلوم الطبيعية تجلياتها ومظاهرها لما فيها يتعلق بالأشياء المقدسة الخاص، فهي ليست إلا أشكالا فردية لهذا المبدأ الأساسي، فالمجتمع هو الذي يدفع إلى وحدة الوعي المتولد عن اللاشعور بالاعتماد المشترك، المجتمع نفسه هو الذي يتولى الأفراد تشريفه وتكريمه عندما يحتفلون بآلهتهم، لدى المجتمع كل ما هو ضروري ليبعث في النفوس عبر الفعل الوحيد الذي يمارسه عليها مشاعر الألوهية، ذلك أن المجتمع بالنسبة لأفراده هو بمثابة الإله بالنسبة للمؤمنين في الواقع، المجتمع أيضا يحتفظ داخلنا بشعور الاعتماد الأبدي، إنه يطلب منا أن نتخلص من مصالحنا، أن نكون خدامه، ويرغمنا على كل أنواع الموجودات، الممنوعات، والتضحيات، التي بدونها تصبح الحياة الاجتماعية مستحيلة، كذلك إن العمل الاجتماعي لا يتوقف عند طلبه منا التضحيات أن يطلب بذل الجهود ويفرض المحرمات، إن المجتمع يتغلغل وينتظم داخلنا، إنه يصبح جزءا لا يتجزأ من

وجودنا وهذا في حد ذاته يعظم ويرفع من وجودنا، يدفع هذا الاتحاد في الوعي عندما يبلغ درجة كافية من التركيز المشترك، ويثبت في أشياء وكائنات يفترش أن تكون حاملة للقوة المولدة للشعور الجماعي، بناء على ذلك يتم الاعتراف بهذه القوى بأنها قوى مقدسة، إن القوة الدينية ليست إلا لاشعور الذي تلهم الجماعة أعضاءها به، لكنه شعور مصمم خارج الوعي الذي يقبله ويضفي عليه الموضوعية، ولكي يضفي الوعي الموضوعية على هذا الشعور يقوم بالتركيز على موضوع يصبح بالتالي مقدسا، إن الشعور بالقداسة هو شعور نابع من ذاته sui generis غير قابل للاختزال إلى شيء آخر كما أنه يستمد خصوصيته من الحقيقة التي يخاطبها بعيدا عن الأشياء التي هي تعبيرات رمزية.[7]

لنصل إلى أن **المعتقدات الدينية** تصنف حسب دوركايم كل الأشياء الواقعية وغير الواقعية التي يؤمن بها الناس إلى فئتين رئيسيتين هما الأشياء المقدسة والأشياء غير المقدسة، وتنسحب هذه السمة على كافة ألوان الفكر التي تحمل طابعا دينيا، كالمعتقدات والأساطير الخرافية، والأساطير، وكافة الأنساق الفكرية التي تتجسد فيها وتعبر من خلالها عن طبيعة الأشياء المقدسة، والفضائل والقوى التي تنتمي إليها، وعلاقة كل منها بالأخرى، وبالأشياء غير المقدسة عامة. [8]

فالمعتقد هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها، فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي وموضعه القدسي هناك، والمعتقد الديني هو شأن جمعي بالضرورة، تعمل عقول الجماعة على صيغته كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره، فما من خبر وصلنا عن أهل الديانات القديمة يفيد بأنهم أخذوا معتقدهم جاهزا عن جهة ما أو شخص بعينه فشعوب"سومر"و"أكاد" مثلا، وكنعان ومصر واليونان، قد تركت لنا مدونات من معتقداتها وأساطيرها وصلواتها، دون أن تذكر شيئا عن صدور دياناتها عن كاهن أو عراف أو متنبئ من أي نوع، وأسفار "الفيدا السنسكريتية" المغرقة في القدم، ما زالت تمارس تأثيرها العميق على الطوائف الهندوسية في الهند دون أن يعرف أحد مصادرها والتواريخ الدقيقة لتدوينها، ومعتقدات الشعوب البدائية في استراليا وميلانيريا وغيرهما كانت دوما موجودة بالنسبة لأهلها، ولا يجوز البحث في بداية لها أو مصدر لأنها تعكس الحقائق الأزلية التي لا تجوز مناقشتها، فإذا كان لابد من تصور بداية ما، فإن هذه البداية توضع في الأزمنة الأسطورية السابقة لظهور الإنسان، أو الأزمنة القدسية التي رافقت ظهور الجماعات البشرية الأولى، والمعتقد شأن جمعي لأكثر من سبب فأولا، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتما مع ما يبادر به الآخرون، وثانيا أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه، من هنا نفهم لماذا

سعى مؤسسو الأديان وأصحاب الفلسفات الكبرى إلى التبشير بأفكارهم بين الناس وحثهم على اعتناقها ذلك أنهم يجدون في هذا السعي ضمانتهم الوحيدة لحياة معتقداتهم واستمرارها، هذا ويتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، وغالبا ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل فضمن هذا الشكل من الأدب الديني نستطيع البحث عن المعتقدات الأصلية والمباشرة لجماعة من الجماعات. [9]

كما أنه من شروط الاعتقاد أن من يعتقد أمرا يعتقد صدقه، وتكون له على ذلك بنيات مستمدة، إما من الأشياء التي خبرها مثل شهادة الحس، أو من أمور مسلم بها، أو من أمور نقلت إليه بطريق التواتر، أو ظفر بعلل لها مناسبة، ويتم بناء الاعتقاد على هذه البنيات بالتوسل بقواعد استنتاجية مختلفة مثل (قاعدة التعميم) التي تنتقل بالمعتقد مما شاهده من الأشياء إلى إجراء صفاته فيما لم يشاهده منها أو لا يمكن له مشاهدتها، وليست (قاعدة القياس) إلا حالة خاصة من (قاعدة التعميم)، ومن هذه القواعد أيضا (قاعدة الخبر) التي تجعل المعتقد يصدق بما أخبره به غيره، لأن هذا الغير عوده الصدق أو لعدم قيام مانع لتصديقه، وليس الاعتقاد درجة واحدة، وإنما هو درجات تبتدئ عند تحصيل الاعتقاد، وذلك باستنتاجه من بنيات معينة، فإذا زاد الاعتقاد بفضل العمل درجة، أخذ السامع في البحث عن مبادئ أو أصول لتأسيس بنيات الاعتقاد نفسها عليها، ولتصحيح الاستنتاج منها، حتى إذا ارتقى الاعتقاد درجة أخرى بفضل مواصلة العمل، قام المكلف بالبحث عن مبادئ وأصول أعمق وأعم من سابقتها تزيد في تأسيس هذه البنيات الاعتقادية وفي تصحيح الاستنتاج منها، وهكذا كلما ترسخ الاعتقاد في أمر ما، تثبت السامع من أدواته في هذا الأمر في سعي دءوب نحو أكمل اعتقاد وأشمل بينات وأتم أصول، ومعلوم أن الاعتقاد المعتبر هو ذلك الذي يحمل صاحبه على العمل أو بتعبيرنا على (الاشتغال). [10]

لكن كيف تنبثق إذن بشكل محدد هذه المشاعر الجمعية التي يكونها الإنسان وتجعله يتسامى ويرتفع ليتجاوز نفسه، وتسمح له بأن يتقبل الحدود والقيود المادية والأخلاقية المرتبطة بالحياة الاجتماعية وتقلل من طاقته الخاصة؟، هنا يمسك دوركايم باللحظة التي يبدو له فيها أن الديناميكية الدينية للخبرة الفردية والاجتماعية يمكن أن تدرك مباشرة بالشكل الأكثر وضوحا، مقترحا وصفا حيا للغاية للأعياد التي تقيمها جماعة الوارامونغا warramunga على شرف ثعبان الولونجا wollunga وذلك بدءا من معطيات قدمها كل من سبنسر وجيلين spencer et gillen تقطع هذه الأعياد المعروفة باسم كوروبوري corrobbori بشكل دوري رتابة إيقاع الحياة اليومية للسكان الأصليين مكرسة للبحث عن الضرورات المعيشية المادية للجماعة التي تستحوذ على جهد مجموعات كل منها منفصل عن الآخر، الحياة المعاشة لهذا المجتمع الاسترالي تتأرجح بالتالي وبشكل متبادل بين حالتين متباينتين حالة كثافة جماعية ضعيفة، يكون فيها النشاط هو الغالب وتتميز العلاقات الاجتماعية فيها بالوهن والشحوب ثم حالة من الكثافة العاطفية الخارجية حالة الأعياد تكون فيها العواطف المتأججة

من التهور والقوة والاندفاع بحيث لا تسمح لأي شيء أن يوقفها الصخب، تقارب الأجساد، الرقصات المهتاجة حول النيران التي تشق الظلمات، كل ذلك قد تجمع ليحدث في النفوس تأثيرات مضطربة شديدة الإثارة يصف دوركايم بعبارات العاطفة والانتشاء هذه العاطفة العميقة، ذات المخزون السخي من الطاقة التي تتغذى منها كل الحياة الاجتماعية، الطاقة التي تحدث بالضرورة احتدام إيقاظ للقوى، فوران وعاطفة متأججة، تجلي، اكتساح، تحول إنها قوة خارقة للعادة، قوة تثير الحمية حتى درجة الهيجان والسعار، الإثارة الفائقة الانتشاء السيكولوجي ذو العلاقة الوثيقة بالهذيان ..الخ.

ففي كل مجتمع توجد بداية هذه الخبرة الكثيفة لما هو مقدس، خبرة أولية وجماعية بشكل أساسي تمارس على الوعي هذا التأثير المولد للطاقة، التي يخلق المجتمع نفسه من خلالها طابعا صورته بطريقة لا تمحى في الوعي الجمعي، إذ لا يمكن التعرف على الإنسان الذي يبلغ هذه الدرجة من الانتشاء بعد ذلك، يشعر الفرد هنا بأنه مهن عليه مقاد بنوع من القوة الخارجية التي تجعله يفكر ويعمل بشكل مختلف عن الأوقات العادية، يكون لديه بطبيعة الحال انطباع بأنه لم يعد هو نفسه، تلك الخبرة التي تتكرر في دورات منتظمة، يدرك الإنسان أنه يوجد بالفعل عالمين غير متجانسين ولا توجد مقارنة بينهما، العالم الأول هو ذلك الذي يعيش فيه حياته اليومية برتابة، وعلى العكس فهو لا يستطيع أن يدخل في العالم الآخر دون أن يقيم علاقة مبكرة مع قوى خارقة للعادة تولد فيه الطاقة التي تصل إلى درجة الاحترام، كون وظيفة الممارسات الدينية والمعتقدات التي تضفي الضرورة الاجتماعية عليها عقلنة لاهوتية هي الإحياء المنتظم والتخليد الدائم للعاطفة النابعة من الأعماق، إنها تطلق ديناميكية الحياة الجمعية ذاتها بتأمينها الإصلاح الأخلاقي للأفراد الذين يتوجهون إلى الحياة الدنيوية بمزيد من الحمية والشجاعة، فالأعياد الدينية بهذا المعنى هي الرئة التي يتنفس بها المجتمع، لكن القول بإعادة الإحياء والتجديد لا يعني القول بالتكرار الخالص والبسيط للخبرة العاطفية الأصلية، هذا وتؤمن المعتقدات والشعائر علاقة وظيفية بين عالم المعاني الرمزية التي اختبرها الإنسان والجماعة في تجربة الانتشاء الطابع المتعالي، وفي عالم الأشياء والأشكال في الحياة اليومية الذي توضع فيه هذه المعاني موضع التنفيذ، على المستوى الفردي و الجماعي، ينشأ بالتالي نوع من الدياليكتيك بين العاطفة والإيمان، يسمح بضبط الخبرة الدينية مع إيقاع الحياة اليومية. [11]

مما قد يفسر الدور البارز الذي تلعبه الشعائر الدينية في جميع الأديان وعلى مدى العصور، ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يخلق في نفس الإنسان الفرد تأثيرا معينا إلا من خلال فعل ملموس، ومن خلال اجتماع الأفراد – الذين يتكون منهم هذا المجتمع – وممارستهم الشعائر مجتمعين، وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق لدى أفراد الجماعة الوعي بذاتهم، وهو الذي يدعم الكيان الجماعي الواحد في نفوس أولئك الأفراد، وبان الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الأولى نوعا من التعاون الفعال ذي الآثار الايجابية، بل إن الأفكار والمشاعر الجماعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة او يتم تواصلها إلا من خلال حركات ظاهرية يؤديها الأفراد، وهي حركات تمثل تلك الأفكار والمشاعر وتعبر عنها . [12]

هنا نقول أن محاولة أوجست كونت لأن يخلق دينا وضعيا، بدءا من الذكريات التاريخية القديمة التي تم إحياؤها بشكل مصطنع، كانت لا جدوى منها، ذلك أن الحركة يجب أن تبدأ من الحياة المنبثقة من هذه الأعماق، هي القادرة على توليد عقيدة حية، كما كان الحال بالنسبة للثورة الفرنسية تحديدا، لم يستطع دوركايم أن يعتقد في أن هذه الحالة ومن التوتر المبهم يمكن أن تستمر إلى الأبد، ليأتي يوم يكتب دوركايم في الصفحات الأخيرة من كتاب الأشكال الأولية تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد أبطالا يحملون أفكار جديدة، وستولد صيغ جديدة تنطلق لتستعمل لفترة من الزمن كمرشد للإنسانية، وما أن تعاش هذه الفترة سيبرهن البشر تلقائيا على الحاجة إلى إحيائها من وقت إلى آخر بأعمال الفكر، أي بأن يحفظوا فيها الذكرى عن طريق إقامة الأعياد التي تحيي في هذه الصيغ الثمار بشكل منتظم في المجتمعات الحديثة حيث يحل الفكر العلمي ويطرد الفكر الديني التقليدي. [13]

ففي نهاية حياته (اوغيست كونت) كتب بكل عناية عن وظيفة المجتمع الموجه فهو يرى: أن" إقامة نوع من الدين مع حب الإنسانية التي تعتبر كأنها الكائن الأعلى" ،[14] وهو يحاول أن يجمع في هذا الدين كل العبادات الموجودة باختيار مؤسسيها، ورجالها العظام، وعلى ذلك يتكون المجتمع من هيئة ومن سلطة عالية دينية وعلمية سياسية، ويتحتم على هؤلاء جميعا أن يعملوا من اجل مصير الإنسانية ".

يكمن جوهر تصورات دوركايم في أنه يعتبر المفاهيم العامة تصورات جماعية تنتجها الفئات الاجتماعية وترتبط بها، فبين التصورات الفردية والجماعية نفس المسافة التي تفصل ما هو فردي عما هو اجتماعي، إذ يرى أن التعاطي السوسيولوجي مع تحليل الوعي يؤدي إلى تجديد نظرية المعرفة من حيث المبدأ، يجب على المرء أن يوافق على تقييم هذا التعاطي من الناحية السوسيولوجية، غير أن الطريقة الخاصة التي يطبق دوركايم بها المنهج السوسيولوجي لا تؤدي برغم ذلك إلى تجديد نظرية المعرفة، لقد تحدث في الواقع عن الاشتراطية الاجتماعية للوعي، وعن تبعية مقولة "**الوعي الجماعي**" للتنظيم الفئوي للمجتمع، للبنية الاجتماعية، ولكنه فهم هذه بطريقة ميكانيكية كبنية نابعة عن علاقة الزمان –بالمكان، وحسب مفهومه تعتبر الأفكار أساس تطور المجتمع ومؤسساته، وتوجد الظواهر الاجتماعية عبر الأفكار ومن الأفكار، ومن المفهوم أن مبدأ الاشتراطية الاجتماعية للوعي يفقد أساسه الواقعي، إذا كان الوجود الفعلي للظواهر الاجتماعية مرتبطا بالأفكار حقا، وفي هذه الحالة لن يؤدي تطبيق الطريقة السوسيولوجية في بحث الوعي إلى اغناء فعلي لنظرية المعرفة، ويمثل مفهوم دوركايم مثالا على أن تحقيق الحاجات الناضجة موضوعيا للمعرفة العلمية من مواقع خاطئة يعزز فقط انتشار النزعة النسبية في علم الاجتماع البرجوازي، ويصادر دوركايم مسألة حقيقة التصورات الجماعية من خلال تأكيده على أن أية قناعة أو معتقد يكون مبررا بمجرد انبثاقه من حاجة اجتماعية ومحافظته على التواصل الاجتماعي، فاحتقار مسألة الحقيقة في التحليل السوسيولوجي هي صفة يشترك فيها سائر ممثلي سوسيولوجيا المعرفة. [15]

هنا يؤكد دوركايم أن الضمير الجمعي يعيش بين الأفراد ويتخلل حياتهم، إلا أنه يكتسب مزيدا من القوة والتأثير والاستقلال، حينما يتحقق نوع التماثل الواضح بين أفراد المجتمع، ذلك أن الضمير الجمعي يعد نتاجا للتماثل الإنساني، ولعلى هذا هو الموقف السائد في المجتمعات التقليدية التي تتميز بالتضامن الآلي، حيث يسيطر هذا الضمير العام على عقول الأفراد وأخلاقياتهم، ومع ذلك فإننا نلاحظ أنه يتحقق لدى كل فرد ضميران، الأول هو الذي تشارك فيه الجماعة وهو الذي تعبر عنه فكرة (المجتمع يعيش بداخلنا) وهذا تصور يماثل إلى حد بعيد النظرة السائدة اليوم، والتي تعبر عنها فكرة استدماج الثقافة internalisation of culture، أما الثاني فهو خاص بالفرد ذاته، وحينما يسود التضامن الآلي في المجتمع تتجلى فعالية القوى الجمعية واضحة فيما يثيره انتهاك نظم الجماعة من ردود فعل قوية. [16]

ففي كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع" قدم تصورا جديدا للضمير الجمعي، يؤكد أنه ينتج عن تجمع عقول الأفراد والتحامها نوع من الوحدة السيكولوجية تتميز عن الأفراد ذاتهم، وهذا النتاج الجمعي ليس هو مجموع الأجزاء، ذلك أن الجماعة تمارس أنماطا من التفكير، والشعور والسلوك مختلفة تماما عن الأفراد الذين يكونونها، وهذا هو الذي يجعل من الضروري أن يبدأ تحليل سلوك الجماعة بدراسة ظواهر جمعية.

إذ يعتقد دوركايم أن هناك تطابقا مباشرا بين تنظيم المجتمع والوعي الجماعي، "فالبشر يخلقون مفاهيم جماعية بحسب الأشكال التي يأخذها التنظيم الاجتماعي".[17]

الدين كنظام مركب:

يرى دوركايم أن الدين عبارة عن نظام مركب من الأساطير والعقائد والشعائر والطقوس، ومن اجل فهم الكل، يجب تفكيك هذا المجموع، المميز للظواهر الأولية التي تنتج عنها كل الأديان، هذه هي الوسيلة الوحيدة على وجه الخصوص حتى يمكن معالجة حالة العناصر الدينية التي لا تتعلق بأي دين محدد، كبقايا آثار أديان انقرضت ومخلفات أو ممارسات فولكلورية، من هذه المقدمات المنهجية المطروحة، تبين أن الظواهر الدينية تنظم في فئتين رئيسيتين المعتقدات والشعائر أو العادات، انطلاقا من اعتبار المعتقدات تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، كالقوة التي تخلع عليها تاريخها وعلاقتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية، أما العادات أو الشعائر التي تعتم مع بعضها على المعتقدات هي عبارة عن قواعد للعمل تصف وتحدد كيف يجب على الإنسان أن يتصرف مع الأشياء المقدسة، التمييز بين ما هو مقدس وبين ما هو دنيوي هو إذن في قلب كل دين. [18]

بينما تعد الأسطورة كما عبر عنها **مرسيا إلياد** في كتابه "مفهوم الأسطورة":" أن الأسطورة تحكي قصة مقدسة، وتروي حدث جرى في الزمن الأوّل، زمن البدايات الخرافي، وبتعبير آخر تحكي الأسطورة كيف أن واقعة جاءت إلى الوجود، بفضل مؤثرات كائنات فوق طبيعة، وإن كانت الواقعة كلية (الكون)...". [19]

فكل المعتقدات الدينية المعروفة سواء كانت معتقدات بسيطة أم مركبة تظهر صفة مشتركة أنها تفترض تصنيفا للأشياء الحقيقية أو المثالية، تمثل البشر في طبقتين في نوعين متضادين يحددان اجتماعيا بواسطة تعبيرين متميزين تعبر عن ترجمتها بشكل جيّد كلمتي دنيوي ومقدس، تقسم العالم إلى مجالين متميزين يتضمن أحدهما كل ما هو مقدس، ويتضمن الآخر كل ما هو دنيوي، ها هو الخط المميز للفكر الديني، إن هذا الفصل الجذري في حد ذاته هو المهم، ودائرة الأشياء المقدسة يمكن في حد ذاتها أن تتغير بشكل كبير تبعا للأديان، كما أن الطابع المقدس الذي يخلع عليها لا يعني بالضرورة إضفاء قيمة هائلة أو تفوقا وامتيازا خاصا عليها، هناك أشياء مقدسة يشعر معها الإنسان بارتياح تام، لقد تم إدراك المقدس والدنيوي من قبل الروح الإنسانية دائما على أنهما نوعان منفصلان لا رابط بينهما، مثل عالمين لا يوجد بينهما شيء مشترك، هذا الفصل لا يعني عدم إمكانية وجود أي عبور من عالم إلى آخر، لكن هذا العبور عندما يحدث يوضح الازدواجية الأساسية للعالمين، اللذين يتشكلان عادة في عالمين متخاصمين ومتنافسين، ذلك يتطلب من الكائن أو من الشيء الذي يتعامل معهما قدرة فعلية على التحول والكثير من الاحتياطات، من هنا يمكن اعتبا أننا في مواجهة دين في كل الحالات التي يلاحظ فيها أن عددا معينا من الأشياء المقدسة ترتبط فيما بينها بعلاقات تنسيق وتبعية تكون نظام لا يتمتع ببعض الوحدة، لكن لا يدخل هو ذاته في أي نظام من نفس النوع، يتبقى مع ذلك توضيح نقطة مهمة وهي تلك المعلقة بالعلاقة بين الدين وبالشكل الذي عرف به وبين السحر، ذلك أن السحر هو أيضا نظام أكثر فجاجة بدون شكل (وفق تعبير دوركايم) لأنه أكثر أداتية بشكل في أغلب الأحيان، كما أن الدين والسحر غالبا ما يكونان مختلطين حتى في الأديان الكبرى، مع ذلك من المستحيل المزج بينهما. [20]

ففي تحليله للنظام الطوطمي للبدائيين الاستراليين أراد أن يبين أن المقدس منتج للجماعة منذ أن تفكر بنفسها ككل لا ينقسم وهي تتجذر في ماض متحد مع حاضر ومع مستقبل، معطيا مثالا عن عبادة الكائن الاسمي Etre Suprême التي ظهرت بشكل عفوي سنة 1789 :" هذا الموقف للمجتمع في أن يجعل نفسه إله أو يخلق آلهة، لم يكن واضحا في أي مكان أكثر مما كان مرئيا خلال السنوات الأولى من الثورة الفرنسية، دين يسعى بنفسه لينبني وله دوغماؤه ورموزه وهياكله وأعياده، فالتمثلات الدينية هي تمثلات جماعية تعبر عن حقائق جماعية، والطقوس هي طرائق للفعل لا تولد إلا في صميم زمر متجمعة وهي مصممة لتحريك ، أو للإبقاء على، أو لإعادة صياغة بعض الحالات العقلية لهذه الزمر".[21]

وحسب إيزامبير Isambert فإن دوركايم يؤكد :"أن المقدس وحده لا يدل على الدين بل أن تعارضه مع الدين تعارض بنيوي"، فالدين هو ما ينشئ ابتعادا عن الأشياء العادية والحياة اليومية، فأساس الديانة هو الفرق الذي تولده، وقدرتها على إفلات أمر ما من قبضة الدنيويات أكثر مما هو الحقيقة الأخرى التي يشير إليها شكل من أشكال الماورائيات أو أي عنصر يتعدى التجربة أو يفوقها،

فالدين هو تجربة المقدسات لا يمكن بالتالي تفريقه عن تجربة الجماعة،كما أن الديني وليد التجمعات، مما يزيد من صفته الجماعية وهذا ما يفرقه عن السحر حسب دوركايم فينتج عن ذلك التعريف التالي للدين: "إن الدين عبارة عن نظام متضامن من المعتقدات و الممارسات المتعلقة بالمقدسات، أي المنفصلة والممنوعة، إن هذه المعتقدات والممارسات توحد جميع من يعتنقها في مجتمع معنوي واحد يسمى الكنيسة".[22]

فالديانة كما أعرب عن ذلك دوركايم في بدايات كتاباته أين خصص جزءا كبيرا من مقالاته عن المفكرين من الألمان لتحليل كتاب "علم الأخلاق" Ethik الذي ألفه وندت Wundt في أن الديانات البدائية تضم نوعين من الظواهر المترابطة، مجموعة التأملات الميتافيزيقية حول طبيعة الأشياء ونظامها من جهة، وقواعد السلوك والانضباط الأخلاقي من جهة أخرى، كما أنها مصدر قوي للغيرية، فالعقائد الدينية والممارسات الدينية تؤدي إلى كبح الأنانية ، إلى جعل الإنسان يميل إلى التضحية وعدم المبالاة بالمصلحة الشخصية، والعواطف الدينية تربط الإنسان بشيء غير ذاته وتجعله يعتمد على قوى سامية ترمز له إلى المثل الأعلى. [23]

لقد قارب دوركايم بين الدين والطقس، على عكس مما قدمه **ألسير جيمس فريرز** في أن المعتقدات والإيمانيات السحرية للعالم كوقائع مزاعمية وعلامات شاهدة على الروح الطفولية للأهالي، ولا عقلانيتهم وفكرهم ما قبل المنطقي، لكن دوركايم على العكس من ذلك يأخذ هذه الوقائع مأخذ الجد ويسندها إلى صنف الشأن الديني، فكل الديانات من البدائية إلى المنزلة يمكن تحليلها اجتماعيا لتوضيح علاقاتها بالبنيات المجتمعية المنحدرة منها والمفسرة لتطورها، إن أخذه بعين الاعتبار للطقس يندرج ضمن البرهان المتبع لإثبات أن أي دين ليس مجرد نوع من الوهم fantaisie، بدون قاعدة اجتماعية: "فالطقوس الأكثر بربرية أو الأكثر غرابة والأساطير العجيبة جدا تترجم حاجة إنسانية ومظهرا من الحياة الفردية أو المجتمعية على السواء".

كن هناك طريقا آخر يربط فيه دوركايم بين الدين والطقس، فالفكر الديني يشتمل بالفعل على عنصرين: المعتقدات والطقوس، فالمعتقدات الدينية هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء الدنيوية، والطقوس هي قواعد سلوك تصف كيف يجب على الإنسان أن يسلك تجاه الأشياء المقدسة، مؤكدا أن الطقوس هي قبل كل شيء لحظات جيشان جماعية قائلا: "التمثيلات الدينية هي تمثيلات جماعية تعبر عن حقائق جماعية، والطقوس هي طرق سلوك، وبان التمظهرات الطقوسية سواء كانت سلبية أو ايجابية أو تكفيرية تقطع مع رتابة اليومي، ومهما كانت الأهمية القليلة التي تأخذها المراسم الدينية فهي تحرك الجماعة حيث تلتقي الجموع لتحتفل، ويتم الانتقال من اليومي الذي لا نهتم فيه إلا بذواتنا، وبالمصالح المادية إلى الزمن الجماعي الذي "تتجدد فيه الروح".[24]

هذا ويؤكد **فيريه** أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس التي تدفع الفرد نحو الجماعة، "بحيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة"، ولكنه هنا يختلف مع دوركايم الذي شدد على

الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق دوركايم على أن الرباط الاجتماعي يمتزج بالرباط الديني لأن المجتمع الإنساني يتواطأ برأي فيريه في بداية الأمر بالحاجات، فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعا لها دون أن يدرك ذلك، ودورها هو التعبير عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته.

كما يتساءل **فيتشر** لماذا ننفعل بهذا الواقع البديل اللاواقع، الذي يخلقه الخيال في الفن والأسطورة ويجيب:"من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنسانا كليا، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحا وعدلا، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فنائه داخل وجوده المحدود، إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به"، ألم تكن الكلمة والصورة مماثلة للشيء، و وسيلة للسيطرة عليه؟، والطقس ألم يكن رقصة إيمائية تؤدى جماعيا يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجذور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة والموت والخلود، مما يترك أثره الفاعل على انضواء الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من ألغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأضوائه المبهرة؟، إنها محاولة لجعل العالم مألوفا قريبا من قلب الإنسان وعقله عن طريق إسباغ المعقولية عليه هربا من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفا من الغموض الذي يكتنف أسراره، إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه خال من كل مغزى وهدف ،ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التساكن في هذا العالم وكأنه في بيته فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر المحيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حدث، فصلا خاصا في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب...الخ، يقضي على غربته وعزلته تجاه العالم وظواهره، مسبغا على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسته. [25]

لينتقل دوركايم من التحليل الذي ينصب على الشأن الديني البدائي إلى الشأن الديني المعاصر، أو بالأحرى الشأن الدنيوي، فالنشاطات ذات الطابع الاستثنائي المنحرفة أحيانا وذات الكثافة العظيمة التي يتم من خلالها اختراق القواعد العادية، طقوس من آثارها تقوية مشاعر الانتماء الجماعية والتعلق أخلاقي أعلى (غيبي) يحمي الأفراد من العماء chaos والفوضى، وبذلك يستطيع دوركايم أن يخلق توازيا بين الطقوس الايجابية للطوطمية الاسترالية والطقوس المسيحية، فالأولى تشمل على مراسم تضمن نماء الحيوان والنبات كطوطم واحتفال نهائي، فهي ربط الحاضر بالماضي والفرد بالجماعة، والوظيفة الحقيقية للطقس لا تكمن في التأثيرات الخاصة والمحددة التي يبدو أنه يهدف إليها التي من خلالها تميزه عادة ولكن في الحركة الشاملة التي وإن بقيت دائما وفي كل مكان مشابهة لنفسها إلا أنها مع ذلك قابلة لأخذ أشكال مختلفة بحسب الظروف، انه يثير أخيرا مشكل فعالية الطقس الذي تضطر أيضا انثربولوجيا الشأن المعاصر أن تجد له حلا، وبالنسبة إليه يوجد الجواب في

المجتمعي: "فالطقس ينتج حالات ذهنية جماعية تنتج عن حدث اجتماع الجماعة"، وما هو مهم هو كون أفراد ما مجتمعين يحسون بالمشاعر ذاتها ويعبرون عن أنفسهم بأفعال مشتركة، هذا كله يقودنا إلى الفكرة نفسها في أن الطقوس قبل كل شيء هي الوسائل التي من خلالها تؤكد من جديد جماعة بشرية حضورها دوريا. [26] ليختم تحليله بشرح أن الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الفعالية – عندما تتوفر شروط ديموغرافية ومجتمعية وثقافية – توقظ الحياة الدينية، لأنها تحدث حالة الجيشان، وتغير شروط النشاط النفسي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى تثبيت وتقوية المشاعر الجماعية بين فترات منتظمة.

ففي نظر دوركايم، هذه التصورات العقائدية، وما يتخللها من طقوس تعبدية، تعد أول ديانة إنسانية، وان هذه الديانة المسماة ب (الطوطمية) ما هي حقيقة الأمر إلا عبادة المجتمع لنفسه، دون أن يشعر الأفراد بذلك، ولما كان الاسم مشتركا بين الحيوان وبين الجد الأعلى وبين أفراد العشيرة، وكانت الصلة بين هذه المعاني الثلاثة في نظرها صلة تجانس تام، ترجعها إلى جوهر واحد، شمل التعظيم ثلاثتها، لكن الحظ الأكبر من التعظيم يدخرونه لهذا الاسم المشترك، أو لتلك الصورة الجامعة، وهي الرسم أو الوشم، حتى إنهم نسب والى هذه الصورة خصائص عجيبة، إلا أن هذا التعظيم في العادة لا يصل إلى درجة العبادة، ولا يوحي بفكرة التدين والتقديس، ولذلك يقضون جل أوقاتهم في حياة فاترة ، كل يسعى لقوته، منعزلا، وليس لهم مظهر من مظاهر التدين في هذه الأحوال العادية، سوى التورع عن بعض المحظورات، ويأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم في مواسم خاصة، تقام فيها الحفلات المرحة الصاخبة، التي يطلقون فيها العنان لحركاتهم العنيفة، وصيحاتهم المنكرة، على إيقاع الطبول، ولحن المزامير، فينتهي بهم هذا الحماس الصاخب إلى الذهول والهذيان، بل يقضي بهم إلى انتهاك سياج المحرمات التي يحترمونها اشد الاحترام في العادة، وربما نسبوا هذا التطور العجيب إلى حضور سر الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز، وعبادتهم للروح التي يرمز إليها، ظنا منهم أنها هي التي أحدثت فيهم هذا التحول الروحي الغريب، وهنا يأتي دور دوركايم ليكشف الغشاوة عن أعين هؤلاء " البدائيين " وينبههم إلى ما حدث من تحول شعورهم عن منبعه وهدفه الحقيقيين، وأنهم إذا كانوا يتوجهون بعبادتهم إلى مصدر هذا الأثر الجديد، فليعلموا انه ليس هو النصب، ولا ما يرمز إليه النصب، وإنما هو هذا الاجتماع الثائر نفسه، فان من طبيعة هذه الاجتماعات أن تنسلخ النفوس فيها عن مشخصاتها الفردية وتنصهر كلها في شخصية واحدة هي شخصية الجماعة،[27] وهكذا يكون الاجتماع هو مبدأ التدين وغايته وتكون الجماعة تعبد نفسها من حيث لا تشعر.

ليعزو إميل دور كايم نشأة الديانة إلى الحياة الاجتماعية فالأفراد يعيشون حياة كلها حماسة ونشاط ينبعث منها شكل تيار كهربائي يتوهمون أنه صنع الإله، مع أنه ليس من الإله في شيء ولكنه وليد الحياة الاجتماعية إلا أن هذا لا يكفي وحده لإيجاد هذا التيار، وإلا لكان علينا أن نجد عند بعض الحيوانات ما نراه عند الإنسان لأن منها التي تعيش ضمن جماعات، وهذا يدلنا على أن تجمهر الأفراد

لا يكفي لانبعاث الحياة الدينية، وإنما السبب الأساسي هو في تركيب الجسم وتكوين الجهاز العصبي تمدها قوة الاجتماع، ولكن أهذه الطبيعة هي من صنع المجتمع؟. [28]

ولا بأس أن نشير هنا إلى ما تقدم من عرض لأهم المقدمات التي استندت إليها النظرية الطوطمية من وجهة نظر دوركايمية، وكذلك أهم النتائج والمقولات التي انتهت إليها، فما من باحث طرق هذا الموضوع، إلا واشبع هذه النظرية نقدا وتفنيدا، ولعل من أشهر هؤلاء شميدت SHM IDT ، الذي لم يعتمد في نقده على دراسات غيره من العلماء، وإنما ارتحل بنفسه إلى موطن الطوطمية، واعتمد على معلومات واسعة في تاريخ الأديان، وحلل كتاب دوركايم الخاص بالإشكال الأولية للحياة الدينية، ونقده، وانتهى إلى أن المذهب الطوطمي لا ينهض أمام مقررات الانثوربولوجيين، فعلى ضوء بحوث هؤلاء العلماء، لا يمكن لأحد أن يقول بان المجتمعات المختلفة تمثل الإنسانية في طفولتها المبكرة، وبالتالي فليس هناك ما يبرر بان الطوطمية هي أقدم ديانة عرفتها البشرية، أو أنها مصدر الأديان المعروفة في المجتمعات المتأخرة، وكل ما يمكن أن يقال في هذا المجال – حسبما يرى شميدت – أن الطوطمية نظام اجتماعي، عرفته بعض المجتمعات في فترة من فترات حياتها.

أيضا يؤكد **باستيد** أن الطوطم ليس إلا موضعا للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه، والشواهد تؤكد لا دينية الطوطمية، ويقرر في النهاية أن صلتها بالدين منعدمة، وأنها لا تعدو كونها نظاما قبليا، وخطأ آخر وقع فيه دوركايم، وهو انطلاقه من أن قبائل استراليا الوسطى، هي أقدم الأجناس البشرية في حين أن تاريخ الأجناس اثبت أخيرا أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى، كما ثبت أن قبائل (الارنتا – ARUNTA)، التي كانت أساس الدراسة التي أجراها دوركايم لم تكن هي أقدم جماعة إنسانية كما كان يتصور، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الاسترالية، حيث تأكد بالدليل أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية، هي أقدم قبائل استراليا على الإطلاق، أما القبائل الوسطى، وخاصة " الارنتا " فهي أحدثها وأكثرها تقدما، وتبين أن الطوطمية لا وجود لها في القبائل الجنوبية الشرقية، بل وجد أن هذه القبائل تعتقد باله أوحد، له صفات الإله العظيم، وهي عندهم عقيدة واضحة محددة، ومستقلة تماما عن الصورة الطوطمية. [29]

أيضا أقر في هذا المجال روبرتسون سميث Smith Robertson أن للنظام الطوطمي نظائر وأشباه وبقايا قي الديانات السامية حين قارن بين الطقوس الطوطمية وطقوس هذه الديانات في كتابه "الديانات السامية"، ليعيد مراجعة نتائجه والحقائق التي قام بتحليلها في كتابه "القرابة والزواج: عند عرب الجاهلية، أين أثبت أن العرب واليهود كانوا بالديانة الطوطمية مبرهنا على ذلك بوجود أسماء قبائل عربية مأخوذة من المملكة الحيوانية أو النباتية أو من الظواهر الطبيعية أو الجمادات، غير أن العناصر الطوطمية لا توجد عند العرب وعند الساميين. [30]

ليذهب ليفي ستراوس LEEVL STRAUSS إلى أن ملازمة الطوطمية للدين، وارتباطها به هو الذي اضفى عليها صفاته، فالطوطمية ليست من الدين، بدليل انها انفصلت تماما عن الاديان

المتحضرة خشية ان تقوم هذه الاديان باحتوائها، ولعل أعجب ما في الأمر إن دوركايم نفسه يعترف بان هناك عددا من القبائل الاسترالية تؤمن باله واحد، ثم إن دوركايم يؤكد في رده على تايلور أن العقائد ليست مقتبسة عن الأوربيين كما ظن هذا الأخير، بل هي قديمة في هذه القبائل، ومتأصلة فيها قبل إن تتكشف للمبشرين الأوربيين وهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية، ترفع فيها الأيدي إلى السماء بالدعاء.

هنا يعترف دوركايم بوجود هذه الحقيقة ويدافع عنها في وجه منتقديها ويجتهد في تأكيد وجودها، إلا انه عند استنباط نظريته في الإلوهية، يضرب الذكر صفحا عن هذه الصورة الدينية الحقيقية، ثم بعمد إلى ضرب من اللهو الخليع تأتيه بعض القبائل – التي ثبت أنها احدث عهدا من القبائل الموحدة – في حفلات تضم كل شيء إلا الدين والعبادة، ويترخص فيها بارتكاب أعمال تنافي قواعد الأخلاق المقررة والمتبعة عندهم بانتظام، بعمد إلى هذه الحفلات الماجنة، فيرسم لنا منها لوحة بارزة يعرضها علينا قائلا: "إذا أردتم معنى الدين فهاهنا منبعه ومظهره"، بل انه يؤكد انه لا تكاد تلتمس الظاهرة الدينية فيما سواه. [31]

استمرارية إشكالية المقدس في المجتمع الحديث ومدرسة علم الاجتماع الفرنسية:

لا شك في أن الافتراض الدوركايمي كانت له أهمية كبرى في تطور سوسيولوجيا الحداثة الدينية، التي تشكل في المجتمعات الدنيوية المقابل الوظيفي للدين والذي بغيابه تصبح الرابطة الاجتماعية مهددة بالتحلل في هده المجتمعات التي فقدت فيها الأديان التقليدية بدرجة كبيرة قدرتها على تنظيم الحياة الاجتماعية كما فقدت أهليتها على تقديم رموز للشعور المشترك بين الأفراد، لتصبح السياسة الفن، الحياة، الجنسية، الطلب ، الرياضة، والعلم نفسه مهيأة لانبثاق وظهور الأديان البديلة.

هنا يتحدث الانجلوسكسون عن Surrogate religions التي سمح بالانتماء إلى رموز ومعان مشتركة وفي صنع المجتمع في هذا الجهد الخاص برصد العالم شديد التركيب الخاص بالمعتقدات المعاصرة وبتشديد علاقتها مع الدين، نجد أن المفهوم الدوركايمي عن المقدس قد تمت تعبئته بقدر كبير، منذ نهاية أعوام 1970 ، فهناك كتابات واسعة تعالج تجديد وعودة وانحرافات أو تحولات المقدس وذلك من وجهات نظر ورؤى مختلفة، هذا المرجع فقد وجوده إلى حد كبير داخل الإشكالية الدوركايمية الخاصة بعاطفة الأعماق، إنها فقط وسيلة لجعل تعريف وظيفي بحت عن المقدس قادرا على العمل، بواسطة ضم كل عالم الرموز والمعاني التي ينتجها المجتمع الحديث تحت هذه المسألة، في حده الأقصى يعتبر مقدسا كل ما له علاقة أيا كانت مع الغموض في هذا المجتمع، أو مع البحث عن معنى، أو التضرع إلى ما هو متعال، أو مع إضفاء الصفة المطلقة على قيم معينة، إن ما يربط هذا التراكم المركب غير المتخصص هو أنه يحتل الفضاء المحرر بواسطة الأديان المؤسسية، إذ تم القبول بأن مجمل هذه الإجابات الدينية كانت تشكل العالم المقدس للمجتمعات التقليدية، فمن الممكن أن يعين كنظام للمقدسات في المجتمعات الصناعية، المقدس الحديث، مقدس منتشر، أو لا

شكلي ، دون أن نثقل كثيرا كل الحلول البديلة التي حلت محل الحلول السابقة في الإجابة على نفس الأسئلة في المجتمعات الحديثة، هذا الفهم الواسع لمفهوم المقدس يضعف ويقلل من المنظور الدروكايمي بتفريغه من خصوصيته ، أي تحديث منطق إنتاج المقدس عبر عملية الانتاج الذاتي للمجتمع.

هذا المنطق هو المنطق الخاص بالحداثة نفسها التي تتمثل وتستوعب المفهوم المتغير الشكل، المفهوم المتحرك، الذي يقبل بتفسيرات مختلفة، المفهوم الذي كان محل رهان في البداية، وذلك بتحويله إلى صفة جوهر، معترف بها كمبدأ وأساس لكل دين، هذا التحول الذي أعطى معنى للأداة الفكرية التي أحكمت وتم ضبطها من جانب أتباع المدرسة الدوركايمية، يسمح في الواقع بطرح مبدأ يتمثل في أن وراء تعدد التعبيرات الدينية للإنسانية، موضوعا حقيقا ووحيدا، كل الطرق الروحية، كل المسارات الدينية يفترض أنها تؤدي إلى نفس المقدس، هذا المنظور يقابل تماما الحاجة إلى إضفاء الشرعية على المعتقدات الذاتية، هذه المعتقدات المميزة للمجتمعات التي تتحلى بالتعددية التي تمنح فيها قيمة مطلقة لتعبيرات الرؤيا والوحي والسلطة العقائدية، يبحث إذن بجانب المقدس بصفته خبرة دينية، عن إعادة مصداقيته ومعقوليته الثقافية و الاجتماعية، إن ذلك عبارة عن الحق في اعتقاد أو إيمان يحتفظ بشيء مقدس، كما يلاحظ **إسامبير** حق يسعى إلى أن يصبح الداعم للاعتراف بوجود المقدس، بإضفاء الهارمونية والتجانس بشكل اصطناعي ومفتعل على الواقع المتعدد والمركب للأديان التي تلتمس الإخلاف، وبافتراضه أن البحث عن اتصال مع ما هو إلهي متعال يتجاوز بشكل كبير الدروب الضيقة المحددة من قبل الأديان المؤسسية، ليسمح تعريف المقدس بالحفاظ على وجود الدين العام داخل عالم ثقافي يتميز بإضفاء الفردية والذاتية على منظومات الرموز والمعاني، هذه عملية مفيدة بالنسبة لكل أولئك الذين دافعوا عن الاعتراف بالبعد الديني غبر القابل للاختزال لما هو إنساني في عالم معلمن (ذي طابع علماني) لكنها على النقيض من النهج الخاص ببناء موضوع، الدين الذي يثير ويستولى على اهتمام علماء الاجتماع، في الواقع وكما يذكر اسامبير، لقد أظهرت أعمال علماء الانتروبولوجيا بشكل كاف أن التعارض الأساسي بين ما هو مقدس وبين الدنيوي، وهو ما يمثل محور علم اجتماع الدين الدروكايمي، ليس له أي صفة غير قابلة للتغير، كما أنه أبعد من أن يتلاقى مع طريقة بناء كل الأديان باختزاله إلى بعده الشكلي الخالص، كما فعل ذلك مرسيا إلياد يصل من جانب آخر إلى جعله يمتزج على مستوى المعاني والرموز مع كل معارضة تتعلق بالدلالة أيا كان مضمونها، فإذا كان من الممكن الاحتفاظ بمفهوم دوركايم عن المقدس، فذلك يتم إذن بشرط أن يتم الكف عن مطالبته بتمييز كل واقع ديني، وأن يتم استعماله فقط كنوع حامل لبنية بشكل خاص، بنية لن يتم قياس صلاحيتها الامبيريقية إلا في وقت لاحق، ملاحظا (إسامبير) أن التعريف الأولي للدين كما قدمه دوكايم كان يتعلق بما يوقظ ويبعث الشعور، ألا يجد الدين الذي يعرف بالمعتقدات الإجبارية عرضا له بشكل أفضل في دوغمائية المجتمع الديني الأول للفاتيكان أكثر مما يجده لدى الناس الذين لا نرى

جيدا ما ذا يعني هذا الإجبار لديهم؟، بعد ذلك وبشكل أكثر وضوحا نرى الاعتبارات الخاصة بالقوة اللاحمة للدين على النموذج الكاثوليكي الانتحار la suicide ، ثم على الأزمة الأخلاقية الناتجة عن فقد الكاثوليكية لهيمنتها (التربية الأخلاقية) وضرورة إحلال شيء ما محل ذلك الذي يشكل الصفة المقدسة لأساس الأخلاق حول تعريف الظاهرة الأخلاقية. [32]

لنصل إلى أنه بيدوا واضحا أن مفهوم المقدس قد أضفى كثيرا من الغموض على الحوار الخاص بالحداثة الدينية، كما أنه لم يضف على هذا الحوار مزيدا من الوضوح بشكل خاص، فالإشارة إلى المقدس كان لابد أن يفيد في فكر أولئك الذين لجئوا إلى استخدامه لمعالجة المنتجات الرمزية للحداثة، سواء في تحديد البعد الديني إلى استخدامه لمعالجة المنتجات الرمزية للحداثة، أو في تحديد البعد الديني لهذه المنتجات بدلا من مقارنتها مع مثيلاتها في الأديان التاريخية، إن نقد **إسامبير** نقد لا يمكن التغاضي عنه لأنه يكشف الافتراضات المسبقة التي تؤدي تحت غطاء تعريف المقدس، إلى تشكيل هذا البناء من المدلولات، باعتباره جوهرا يعطي ويقدم للسلطات الروحية والدنيوية، دعم لقوة المقدس في بعض المجتمعات وفقط في بعض المجتمعات كما يمد الكائنات المقدسة بقوة المشاركة في هيمنة هذه السلطات، لكن المقدس المستهدف من هذا النقد هو من حيث الأساس الذي ينتمي إلى نظام كهنوتي مؤسس على الإيمان بالطبيعة الاستثنائية للكائن أو الكائنات الموجودة فيه أصلا، ومن الممكن إظهار أن دوركايم نفسه قد وضع موضع التنفيذ مقاربة مزدوجة بصدد المقدس، وذلك بتمييزه بين مقدس النظام الذي يندمج في الواقع في بنية الهيمنة الاجتماعية، وبين مقدس النظام الذي يندمج في الواقع بنية الهيمنة الاجتماعية، وبين مقدس في الشعور المشترك، وهو الذي ينشأ عن اندماج الوعي والمشاعر في تجمع الجماعة البشرية، ثمة طريقة لإعادة اندماج الوعي والمشاعر في تجمع الجماعة البشرية، كثيرون هم الباحثون الذين يبدو أنهم ينفرون مع ذلك من التخلي عن فكرة أن الدين يخص بشكل أساسي بعيدا عن الأشكال العابرة التي يتخذها في الأديان التاريخية الاتصال مع هذه القوة الأخرى والغامضة على الرغم من أنهم بعيدون جدا عن الفينومينولوجيا الدينية وقليلو الاهتمام بتناول جوهر الدين، كما أن البحث عن المقدس الحديث، يتمثل إذن في إرجاع الظواهر الحالية لهذه الخبرة، وهي ظواهر متجددة وتعاود الظهور من جديد، بنفس القدر الذي يضعف فيه الطابع الدنيوي قدرة المؤسسات الدينية على التحكم في هذه الخبرة وفي عقلنتها بحكم التعبئة العاطفية العميقة التي يمكن أن تعتبر فضاءات للتعبير عن ظواهر تدين جماعي، تعبر عن نفسها من الآن وصاعدا خارج المؤسسات الدينية المحددة اجتماعيا، صفة الحد الرئيسي لمثل هذا المنظور هي عدم حل مسألة القطيعة النهائية للعلاقة التي أنشأها دوركايم بين المشاعر النابعة من الاعماق، وبين الدين كخاصية مميزة للمجتمعات الحديثة الخارجة من الدين، تتمثل تحديدا في أن الخبرات العاطفية التي تشكل من خلالها جماعة إنسانية ما هويتها الجمعية رمزيا لم تعد تلتمس إضفاء صياغة شرعية لتقاليد أعطت لهذه الخبرات في مجتمعات ما قبل الحداثة.

مع ضرورة عدم إساءة فهم دوركايم حين عادل بين المجتمع والمقدس، فهو لا يدعي أن الدين يخلق المجتمع، هذا التفسير الخاطئ هو الذي يدعم الفكرة بأنه يتبنى موقفا مثاليا في الأشكال البدائية، على عكس مما يقترح هو في أن الدين تعبير عن خلق النفس Self–Création ، عن النمو الذاتي للمجتمع البشري، وهذا ليس بنظرية مثالية بل يتوافق مع المبدأ المنهجي الذي يقضي بتفسير الحقائق الاجتماعية على أساس حقائق اجتماعية أخرى، ليحاول أن يثبت بصورة ملموسة كيف تخلق الرمزية الدينية وكيف يعاد خلقها في قواعد وأنظمة الطقوس الدينية، معطيا مثالا عن ما تمر به المجتمعات الاسترالية عبر دورات متناوبة تعيش في إحداها كل جماعة قرابية عيشة مستقلة، وتصرف كل فعالياتها في أغراض اقتصادية، وفي دورة أخرى منها يجتمع أفراد العشائر أو الأخوات Phratries فترة معينة يمكن أن تكون قصيرة تمتد بضعة أيام أو قد تدوم عدة أشهر، وهذا الطور الأخير فرصة للاحتفالات العامة التي تملك في العادة طابعا انفعاليا شديدا جدا، فيها يشعر الناس بحسب دوركايم أن قوة أقوى منهم تسيطر عليهم وتنجم عن حماسة المناسبة الجماعية، يحمل الفرد إلى عالم يبدو له مختلفا تماما عن عالم النشاط اليومي الانتفاعي الذي يخصص له جل حياته. [33]

هذا وقد اعتبرت المقاربة الدوركايمية محدودة لأنها تستند على تحليل مجتمع يتطابق فيه التجمع الاجتماعي (الجماعة) والتجمع الديني (الديانة الطوطمية) تماما، بل أنهما يندمجان الواحد في الآخر، في هذه الحال لا يمكن التمييز بين المجتمع الديني والمجتمع المدني، غير أن من فوائد المقاربة الدوركايمية التشديد على الناحية الديناميكية في الشعور الديني، فيرى دوركايم أن: "... المؤمن الذي اتحد مع ربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرة أكبر على التصرف، فالمؤمن يشعر بمزيد من الطاقة لتحمل مشاق الحياة أو لقهرها، فكما لو أنه يسمو فوق البؤس البشري لأنه يسمو فوق وضعه كإنسان، فيخال نفسه مخلصا من الشر مهما كان مفهومه للشر إن العامل الأول في أي إيمان هو الاعتقاد بالخلاص من خلال إيمان..."، وبالتالي بما أن "الدين فعل" وبما أن الإيمان هو في الدرجة الأولى "حث على التصرف" تستطيع أن نفهم لماذا رأى دوركهايم أن العلم عاجز عن محو الدين، فالعلم يقلل من وظائف الدين الإدراكية ويعارض ما يدعيه الأخير حول توجيه مؤسسات المعرفة غير أنه لا يستطيع أن ينفي حقيقة واقعة وأن يحول دون استمرار الأفراد في التحرك بدفع من إيمانهم الديني، هنا يكمن تناقض المقاربة الدوركايمية الدينية فتبدو من جهة وكأنها تقلص الدين إلى بعده الاجتماعي بينما تجذب من جهة أخرى، البعد الاجتماعي إلى الدين معتبرة أن المجتمع لا يتماسك إلا من خلال تقديس الشعور الجماعي، وقد كانت مشكلة دوركايم الكبيرة أن يعرف كيف يستطيع المجتمع المعاصر المتميز بالفردية وبالتضامن العضوي (توزيع الأعمال) أن يولد التوافق والتماسك الاجتماعيين، ويستجيب عالم الاجتماع الفرنسي الكبير بالتشديد على الطابع المقدس في شخص الإنسان، فقد كتب دوركايم سنة 1914: "لم يبق أمر يستطيع الإنسان أن يحبه ويكرمه بشكل جماعي إلا الإنسان نفسه"، ليبدو تقديس الشخص عنده وكأنه "القناعة المعنوية الوحيدة

القادرة على توحيد أفراد المجتمع المعاصر"[34]. لينضم دوركايم بالتالي إلى نقاش محتدم حاليا حول الرابط الاجتماعي والأسس الأخلاقية للأنظمة الديمقراطية التعددية، حيث يتساءل البعض حول كيفية ضمان قدسية حقوق الإنسان علمانيا.

هذا وقد برز بين الدوركايميين الذين شكلوا ما سمي مدرسة علم الاجتماع الفرنسية منهم من اهتم بالظواهر الدينية خاصة **مارسيل موس** (1872 – 1950) Marcel Mauss ، **هنري هوبير** (1872 – 1927) Henri Hubert **وغاستون ريشار**(1860 – 1945) Gaston Richard ، حيث قام مارسيل موس بالانضمام إلى نظرية المقدس العامة التي تبلورت في إطار المدرسة الدوركايمية، غير أنه جعلها نسبية بنفي ما يتمتع به مفهوم المقدس من بعد يتجاوز الثقافة، فمفهوم المقدس قد لا يلاءم دراسة الديانات غير السامية – وخاصة الصينية منها، ويعود موس إلى أعمال **مارسيل غراني** Marcel Granet التي تفهم بصعوبة من خلال التمييز المتفرع ثنائيا بين المقدس والدينوي وقد فضل موس عليه مفهوم قوى الطبيعة الذي بدا وكأنه أكثر شمولية، كما أنه خفف من النظرة الوراثية التي اعتمدها دوركايم فأعطى الحيز الأكبر لمقاربة متزامنة للظواهر الاجتماعية، مقترحا عندما كان مسؤولا عن فرع علم الاجتماع الديني في مجلة L'Année Sociologique تصنيفا للظواهر الدينية في أربعة أبواب: (التصورات، الممارسات، المنظمات الدينية، الأنظمة)، مبينا كيف تترابط التصورات والممارسات والمنظمات في إطار مجموعات دينية مميزة، كما قدم موس بشكل خاص دراسة إيحائية حول الصلاة (1909) ظلت غير مكتملة انطلق فيها من تعريف الشعائر على أنها "أفعال تقليدية فعالة تتعلق بأشياء تدعى مقدسة"، فحدد الصلاة على أنها "شعيرة دينية شفهية تتعلق مباشرة بالمقدسات"، ليضع هو و**هوبير** دراسة حول الطبيعة ووظيفة التضحية (1899) شكلت مصدر وحي لأعمال كثيرة حول علم السلالة وحددت مرحلة جديدة في بلورة مفهوم المقدس في قلب المدرسة الدوركايمية، فقد حدد هوبير وموس التضحية بكونها عملية "تقتضي التواصل بين عالم المقدس وعالم الدنيوي بواسطة ضحية"، ليشددا بالتالي كما فعل **روبرتسون سميث** Roberston Smith من قبلهما على ازدواجية المقدس الذي يختص بالطاهر والنجس ويتطلب شعائر دخول وشعائر خروج، ففي في دراسة مشتركة أخرى بعنوان محاولة لوضع نظرية حول السحر (1904)، درس هوبير وموس بشكل خاص مفهوم قوى الطبيعة الميلانيزية، فقد رأيا أنه يكشف ناحية مهمة من الدين وهي ناحية القوة فيه التي تعبر عن "حالات عاطفية اجتماعية"، لتساهم هذه الدراسة في توجيه دوركايم نحو نظريته الديناميكية حول الدين التي تحد مصدر الدين في الشعور بالخشية والاحترام الذي يكنه الأفراد لمجتمعهم.

فبالنسبة إلى هوبير وموس "ليس من مشاعر دينية بل هي مشاعر عادية تنتج وتخص الديانة والأشياء والشعائر وما فيها من تصورات، فإذا تكلمنا عن مشاعر دينية فينبغي أن نتكلم أيضا عن مشاعر اقتصادية أو مشاعر تقنية، فلكل نشاط اجتماعي شغفه ومشاعره العادية"، هنا يرفض موس

شأنه شأن فيبر تعريف جوهر الدين فما هي إلا ظواهر دينية مجموعة إلى حد ما في أنظمة تسمى الديانات لها وجود تاريخي محدد في مجموعات بشرية وحقبات محددة، ما تمت برهنته هنا هو تشابه هذه الظواهر والأنظمة جميعها موضوع دراسة وحيدة، غير أن نقاط التشابه هذه لا تشكل شيئا بحد ذاته أو مادة قد يكشف بحد جوهرها بالحدس أو يعرف بالاستنتاج، ليعرض هوبير في مقدمته لكتاب موجز تاريخ الديانات "Chantepie de La Saussaie" (1904) مساهمات المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع في موضوع الدين والتي تشكل الخلاصة الدوركايمية الأولى حول الدين حيث يتم تعريف الدين على أنه "منح المقدس"، مخصصا الكثير من الانتباه لما يسميه "ديانات الشعوب" معرفا إياها بأنها أنظمة رخوة ومبهمة ذات وحدة إشكالية وتختلف بشدة عن الأنظمة الدينية التي تفوقها تنظيما، كما اعترف هوبير أيضا بمساهمة "دراسة العادات الشعبية الألمانية" مفتتحا بذلك النقاش حول الديانة الشعبية، إلى جانب أنه قد ساهم بنفسه في تحليل هذه الظواهر عبر نشر مقدمة مهمة لدراسة تلميذه **ستيفان تشارنوفسكي** Stefan Ch[22]arnowski حول إجلال الأبطال وظروفه الاجتماعية القديس باتريك بطل إيرلندا الوطني (1909)، فقارن في تلك الصفحات بين البطل والطوطم والقديس، كما حاول في دراسة حول تصور الزمن (1905) أن يستخرج مميزات الزمن الديني وهو زمن نوعي أكثر مما هو كمي، تتم عبره المساهمة في المقدس ويصبح نفسه مقدسا من خلال التواريخ المهمة التي تنظمه، أما **غاستون ريشار** الذي انفصل عن مجموعة Sociologique L'Année فقد انتقد بشكل خاص التحليل الدوركايمي للدين، فهو يعيب ذلك التحليل لأنه يعرّف الشعور الديني بالشعور الاجتماعي ويتعدى على الما ورائية عبر ادعائه تقديم تفسير شامل للشعور الديني من خلال بضعة تأكيدات عقائدية، لأن الدين بنظره رد على مشكلة الشر، ونظر إلى أن علم الاجتماع الديني الدوركايمي كان مادة تعليم في دور المعلمين الابتدائيين مطالبا باحترام تام لمبادئ العلمانية. [35]

كذلك من بين الانتقادات التي وجهت إلى دوركايم والتي كانت تحتل مقدمة الانتقادات في اغلب الأحيان حقيقة أن دوركايم لم يكن له أي اتصال مباشر مع الواقع الامبيريقي التجريبي الذي يشكل الدعامة والسند الأساسي لعرضه، على كل حال لقد استخدم دوركهايم المعارف المتوفرة في زمنه كما أن جزءا من الافتراضات التي طورها بدءا من هذه الوثائق قد فقدت ملائمتها لسبب وحيد يتمثل في تقدم المعرفة الانثروبولوجية، هذا الانتقاد أقل مدى بالتأكيد من الانتقاد الموجه إلى غموض الطابع البدائي الذي خلعه دوركايم على هذه المعتقدات الطوطمية، فهل كانت هذه العقائد بدائية لأنها من وجهة النظر الوظيفة تمثل الحالة الأكثر بساطة والتي يمكن تحديث منطق النظم الدينية الأكثر تعقيدا بدءا منها، أم أنها كذلك تقابل من حيث التسلسل الزمني شكلا أوليا للتنظيم الديني، يمثل نقطة البداية لتطورات انبثقت منها الأديان المعروفة اليوم.

إن أزمة المدخل الوظيفي والمدخل التطوري الغموض واللبس بين وجهات النظر التاريخية والمنطقية، بين البحث عن الأصول وبين اكتشاف الوظائف التي أشار إليها **كلود ليفي ستراوس** C.

Lévi Strauss تشكل صعوبات تتخلل كل كتابات دوركايم، بشكل عام لم يصمد التحليل الدوركايمي للطوطمية كظاهرة دينية بحتة أمام نقد البنيوية التي شددت على منطق تصنيف الأنواع الطبيعة والجماعات الاجتماعية التي تتحكم في الظواهر الطوطمية، الشيء المهم هنا هو التمسك على الأقل بتفاصيل هذا التحليل أكثر من إعادة بناء الحركة التي حقق بها دوركايم إشكالية الدينامية الخاصة بالدين، الدين الذي يدرك من خلال هذه الاعتبارات التي تم تجاوزها والخاصة بالطوطمية، ليس كنظام للأفكار وللأشياء، إنما باعتباره منظومة للقوى،[36] فقد تكلم دوركايم في هذا عن :"القوة التي يمارسها المجتمع على الأفراد إلى درجة اعتبار المجتمع وحدة مشخصة لها إرادتها الخاصة"[37] ، والتي اعتبرها فيبر نوع السلطة الكاريزماتية التي تقوم على أساس الاعتقاد في القدرات الخارقة والمهارات التي يتمتع بها صاحب السلطة، كملجأ وملاذا للمضطهدين أو المهددين بالألم، والانسان المحروم، كون هذه الفئة في حاجة دائمة الى نبي أو مخلص. [38]

الا أن إضفاء هذه الصبغة المادية سمحت بامتداد الانتقادات القوية إلى معارضة الانتقادات تماما والتي لا تعني ان المقاربة الدروكايمية بصدد خصوصية الشعور الديني قد فقدت مع ذلك كل فائدة نظرية، لكن غالبا ما يتطلب الأمر قراءة أعمال دوركايم مع تجاوز دوركايم نفسه وذلك حتى يمكن تقدير مدى أهمية هذه الأعمال بين مقال حديث نشره **ريمون بودون** Raymond Boudon هذه الممارسة الفكرية بشكل جيد حيث يعرض لتقارب مثيرا جدا للاهتمام بين كل من دوركايم و**جورج زيمل** اللذين يلاحظان الواحد منهما كما الآخر الخصوصية المتعلقة بالشعور بما هو مقدس، يحدد زيمل أيضا هذا النوع من الاحترام المطلق والولع الذي يستحوذ على الأفراد في ظروف معينة ويمكن أن يثبت عاطفيا على أشياء شديدة التنوع كالنقابة، الحزب السياسي، البروليتاريا... الخ.

لكن زيمل لا يعزو هذا الشعور إلى قوة إجبار المجتمع مدركة كنوع الجوهر المتعالى، إنما يرجع ذلك إلى الفصل بين عالم القيم الذي يأمل هؤلاء الأفراد في أن يشاركوا فيه بأكبر قدر ممكن، وبين عالم الواقع المجسد، عالم الوقائع والأحداث التي تعارض هذه القيم، إن تعريف الروح مقدم تحت شكل أو آخر في كل الأديان المعروفة، كما أن دوركايم يرى فيها التمثيل الرمزي لازدواجية الفرد الموزع بين آماله الفردية الأنانية وبين الضرورات التي تنبع من انتمائه إلى جماعة أخلاقية، يمكن إرجاعه من هذا المنظور إلى معنى القيم الذي يضفى على الفرد كرامته كشخصية إنسانية وفقا لتفكير زيمل، التغيير الزيملي المتمثل في ربط نظرية المقدس باستخدام مصطلحات إشكالية القيم وهي في حد ذاتها غريبة عن دوركايم يسمح بالبقاء بعيدا عن بعض المأزق التي وجد البناء النظري الدوركايمي نفسه محاصرا فيها، كما يعترف في نفس الوقت بأنه تعبير عن نظرية حية دائما يفتح هذا التغيير بالإضافة إلى أشياء أخرى إمكانية التفكير في الشعور الديني باعتباره النتاج الممكن للخبرة والتجربة الشخصية، وهي تجربة تنخرط بوضوح ضمن مجموعة من المحددات الاجتماعية والثقافية لكنها لا تحدث بشكل مباشر بواسطة خبرة جماعية معينة.

لكن الواقع هو أن دوركايم نفسه لم يلتزم بهذا الطريق، كما أن هذه الخبرة الجماعية بالتحديد– غير القابلة للاختزال إلى أي شيء آخره التي يستخدمها على العكس مما سبق، ويحدد أنها المصدر الأصلي لكل دين .[39]

خلاصة:

لم يكن المفهوم الدوركايمي عن وجود مستويين للدين هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة بأن التعبيرات الدينية معتقدات، شعائر، أشكال، الوجود الجماعي...الخ هي ظواهر مشتقة، لكنها كذلك ظواهر محدودة بالضرورة مشتقة من خبرة دينية تمتزج بالخبرة العاطفية تجاه المقدس.

فقد عرف هذا المنظور لدى علماء اجتماع الأديان نجاحا كبيرا تحت أشكال مختلفة، هو دين ديناميكي منفتح ودين ساكن منغلق عند هنري برغسون Henri Bergson دين معاش ودين في الحفظ لدى روجيه باستيد Roger bastide ، كما وجد هذا المفهوم تطورا من جاب علم نفس الدين، بتمييز الدين من الجانب الأول عن الجانب الثاني، اذ يستخدم وليم جيمس نفس التمييز بين الخبرة العاطفية التي هي في أساس الشعور الديني وبين تعبيرات الدين المؤسسي العبادة والتقوى الوصفات الخاصة بالتأثير على القدرات الإلهية علم اللاهوت "الثيولوجيا" الاحتفالية التنظيم الكنسي، تلك التي تعتبر بمثابة التعبير الثانوي، إلا أنه في كل الأحوال تفترض هذه الرؤية أن ما هو أكثر أصالة في الظاهرة الدينية يوجد في جانب المصدر العاطفي الذي تنشق منه التظاهرات المؤسسية، بل إن ذلك يتطلب ضمنيا بشكل أو آخر، أن المعتقدات والممارسات الدينية المؤسسة لم تكن على الإطلاق إلا وضع الخبرة المؤسسة الأولى تحت السيطرة والتحكم، هذا المفهوم لم يصغ بشكل مباشر لدى دوركايم الذي يشير قبل كل شيء إلى الضرورة الاجتماعية التي يتم وفقا لها وضع الصياغة الدينية للخبرة الأصيلة.

*** قائمة المراجع :**

1. انتوني جيدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة – تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر–** ، مرجع سبق ذكره، ص . ص 251.250.
2. فيليب كابان ، جان فرانسوا دورتيه، **علم الاجتماع – من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات–**، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق ، ط 1، 2010، ص 58.
3. يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003 ، ص– ص 13– 21 .
4. فاروق احمد مصطفى، محمد عباس ابراهيم ، **صناعة الولي–دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية–** ،مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، القاهرة ، ط 1، 2004 ، ص – ص 59– 60 .
5. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، تر: درويش الحلوجي، ط1، المجلس الاعلى للثقافة، 2005، ص'ص 204– 206 .

6. روجيه كايوا، **الإنسان والمقدس**، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص 40.
7. دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 217-222.
8. عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الديني**، رامتان ، جدة، ط2، 1990،ص.ص 101. 102.
9. فراس السواح، **دين الإنسان**-بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2002، ص- ص 47-49 .
10. طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، (ب.ب)، ط 2، 1997، ص.ص 74.73.
11. دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 224- 228 .
12. عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 95. 96.
13. دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 233.232.
14. جاستون بوتول، **تاريخ علم الاجتماع**، تر: غنيم عبدون، الدار القومية، القاهرة، ب.ط، ص 75.
15. أ. ك أوليدوف، مرجع سابق، ص 22.
16. نيكولا نيماشيف، **نظرية علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (ب.ط)، 1999. ص- ص172 - 174 .
17. أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص- ص 38 - 40.
18. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص 213.
19. M. ELIAE, **Aspects du mythe**, cot, Falio-Essais Gallimard , 1963. P. P 16.17.
20. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 214. 215.
21. فيليب كابان ، مرجع سبق ذكره، ص 58.
22. جان بول ويليام ، **الاديان في علم الاجتماع** ، تر: بسمة علي بدران ، المؤسسة الجامعية ، ط1، بيروت 2001، ص 25. 26 .
23. انتوني جيدنز، مرجع سبق ذكره، ص . ص 177. 178.
24. مارتين سيغالان، **الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانتربولوجيا الى الممارسة**-(دوركهايم، موس، دوغلاس، سنتليفر) - تر: ميلود حكيم، **مجلة الابداع والعلوم الانسانية**، العدد 46، 2000، ص- ص51 - 53 .
25. شمس الدين الكيلاني، **من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي**"الأسطورة.الدين.الايدولوجيا.العلم"، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998، ص.ص 128 .129.
26. مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص53 .
27. حسن علي مصطفى حمدان، **نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي- دراسة في علم الاجتماع الديني**-، مؤسسة الاسراء، قسنطينة،ط1، 1991، ، ص- ص 64. 67.
28. يوسف شلحت، مرجع سابق، ص - ص 131- 135.
29. حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص- ص 67- 69.
30. عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص 49.

31. حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. ص 69. 70.
32. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص–ص 233–241.
33. أنتوني جيدنز، مرجع سبق ذكره ص. ص 262. 263.
34. جان بول ويليام ، مرجع سابق، ص–ص 27–30 .
35. نفس المرجع ، ص–ص 30–35 .
36. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص 219.
*37. Raymond Boudon, **Etudes sur les sociologues classiques** II, paris,puf, 2000, p 122.*
*38. Max Weber, Bendix, Reinhard, **An Intellecval Portrait**, University of California , Berkeley , press 1977 , p.p 85.86.*
39. دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص .ص 222. 223 .