المناهج الاجتماعية في دراسة الدين
يوسف شلحد نموذجا

إعداد

ريم بنت هلال بن بجد العتيبي

قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

كلية العلوم والدراسات الإنسانية بحوطة سدير – جامعة المجمعة

المناهج الاجتماعية في دراسة الدين يوسف شلحد نموذجا

ريم بنت هلال بن بجد العتيبي

قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية العلوم والدراسات الإنسانية بحوطة سدير – جامعة المجمعة

البريد الإلكتروني :r.alotaiby@mu.edu.sa

الملخص :

يهدف هذا البحث إلى التعريف بعلم الاجتماع الديني الذي يدرس الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية ، كما يبين نشأت علم الاجتماع الديني في الغرب الذي يدرس المجتمع دراسة موضوعية تعتمد على الملاحظة والمقارنة ، ويعرض السمات الأساسية لدراسة الدين عند يوسف شلحد، متبعا في ذلك المنهج الاستقرائي و النقدي.

ليصل إلى نتائج منها: أن المناهج الاجتماعية الغربية في دراسة الدين تنطلق من رؤية وضعية جعلت من الدين نتاج اجتماعي فلا يكون مصدراً إلهياً، كما ينطلق شلحد في دراسة الدين من رؤية اجتماعي غربية وضعية انثربولوجية متأثرا بذلك من الرؤية الغربية في دراستها للنصرانية، كما يرى شلحد أن الأديان المتقدمة ليست إلا صورة معقدة من الديانة الطوطمية البدائية، فالدين عنده بدأ بإحساس الفرد بالحاجة للتدين ثم انتقل إلى عبادة الطواطم إلى أن وصل لدين عالمي كاليهودية والإسلام فتفاعلت مجموعة عناصر داخلية تتمثل في العواطف والشعائر وخارجية كالعوامل السياسية والاقتصادية، فالعقائد الدينية من إنتاج مجتمعاتها عبير تغيرها وتطورها ، والظواهر الدينية كلها ترجع إلى سمة مشتركة وهي التقديس والقداسة فوظيفة الأديان وصل المدنس بالمقدس، ثم إن الدين الإسلامي عند شلحد هو من إنتاج تجربة محمد ﷺ مستقاة من المجتمع العربي فهو فلم يخرج عن تأثير البيئة العربية، فمفهوم المقدس في الإسلام هو امتداد للمفهوم الوثني عند العرب وقد نقله شلحد من كونه أرضيا ليكون مقدس سماوي، وأن الثقافة العربية ساعدة محمد ﷺ في جعله الإله اللامتناهي في السماء، و أن إيمان العرب بالقوى الخفية المتمثلة بالجن والشياطين والملائكة أدت لقبول حقية الإله المفارق الله.

الكلمات المفتاحية : المناهج – الاجتماعية – الدين – يوسف – شلحد .

Social approaches to the study of religion Youssef Shalhad is a model

Reem bint Hilal bin Jad Al-Otaibi
Department of Faith and Contemporary Doctrines - College of Science and Human Studies in Hotat Sudair - Majmaah University
Email: r.alotaiby@mu.edu.sa

Abstract:
This research aims to introduce religious sociology, which studies social phenomena in the field of religion and social relations, and shows the emergence of religious sociology in the West, which studies society objectively based on observation and comparison, and presents the basic features of the study of religion according to Youssef Shalhad, following the inductive approach. And cash.
He reached results, including: that Western social approaches to the study of religion stem from a positive vision that made religion a social product and not a divine source, just as Shalhad starts in the study of religion from a Western social and anthropological vision, influenced by that from the Western vision in its study of Christianity, as Shalhad sees The advanced religions are nothing but a complex form of the primitive totemistic religion. The religion, according to him, began with the individual's sense of the need for religiosity and then moved to the worship of totems until he reached a global religion such as Judaism and Islam. Its change and development, and all religious phenomena are due to a common feature, which is sanctification and holiness. It is an extension of the pagan concept of the Arabs, and Shalhad transferred it from being earthly to being holy and heavenly, and that the Arab culture helped Muhammad, may God bless him and grant him peace, in He has the infinite deity in the sky, and the belief of the Arabs in the hidden forces represented by the jinn, demons and angels led to the acceptance of the truth of the God who separates from God.
Keywords: Curricula - Social - Religion - Youssef - Shalhad.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد كله لله، خلق الإنسان في أحسن تقويم وهداه السبيل، وعلمه البيان، وبين له ما يتقيه، ويسر له أسباب الفكر والنظر في ملكوت السموات والأرض، والصلاة والسلام على رسوله ومصطفاه محمد عليه الصلاة والسلام، حمل للبشرية رسالة الهداية والعلم والحكمة، فتفتحت الأبصار والبصائر، وذهبت الغشاوات، وتمزقت حجب الضلالات، وخطت البشرية خطوات واسعة نحو تحقيق الرسالة المثلى التي من أجلها خلق الله البشر.

إنّ البشرية لا تستقيم إلا بالدين، لذلك لا يخلو مجتمع من المجتمعات من التدين، لكن الأزمة الفكرية والدينية التي خلقتها سلطة الكنيسة الأوربية في العصور الوسطى جعلت المفكرين والفلاسفة يحاولون التحرر منها ، والدعوة للإصلاح الديني لم تقف حدودها المكانية في أوربا، فبدأت الدراسات الدينية تتنوع لتقويم الدين الكنسي التي كانت تحيط به القداسة وتجعل قراءته للكهان، وانتقل هذا الإصلاح بخيله ورجاله لبلاد المسلمين سعيا للحاق بركب الحضارة، فجعلوا اتباع النموذج الغربي هو البوابة للتطور.

إن الدين أحد صور النظام الاجتماعي، وهو فطرة بشرية ومنهج حياة تتبعه كل جماعة، كما أن الآلهة والشعائر والقيم والاعتقاد الديني والسلوك أصبحت لدى علماء الاجتماع موضوعا لقوى أخرى أكثر قوة في العالم الخارجي، ولا يخلو أي مجتمع من المجتمعات من الدين، ويرتبط المجتمع بالدين ارتباطا وثيقا من خلال الاعتقادات، فأي نظام اجتماعي لابد أن يكون صادرًا من دين المجتمع، فإذا كان دين المجتمع من عند الله كان المجتمع يؤمن بعقيدة ربانية، وإذا كان الدين من البشر كان المجتمع يؤمن بعقيدة بشرية، وهذه العقائد هي التي تحرك سلوك ومشاعر الأفراد.

وظهرت دعوات الإصلاح التي نادت بالاجتهاد المطلق، ونبذ التقليد من أجل قبول الإسلام والمسلمين لكثير من الأفكار الغربية، وتوسعت هذه الدعوات فظهر الحداثيون العرب الذين نادوا باستعمال المناهج الغربية في نقد وتقويم

التراث، واهتموا بدراسة الدين في إطار علم الاجتماع الديني، وهو منهجيات العلوم الإنسانية الاجتماعية الحديثة التي تقوم على الاختلافات الظاهرية بين مجتمعات الأديان، وهناك سمات عميقة تجمع بينهما، فالتقديس ظاهرة مشتركة بين الأديان كلها وإنسانية لدى كل البشر المنتمين إلى مجتمع الأديان، ويختلف التعبير عن الدين باختلاف الثقافات والبيئات(١).

وقد عملت المناهج التاريخية على نقد الدين وتقويمه عن طريق اتباع أسس النقد الداخلي والخارجي، كما ظهرت المناهج الاجتماعية التي قامت بدراسة تفاعل الدين والمجتمع كظاهرة اجتماعية، والافتراض الأساسي لوجهة نظر علم الاجتماع بالتركيز على البنية الاجتماعية، وعلى بناء الخبرة الثقافية والإنسانية التي تشمل الدين، والموضوعات والممارسات والمعرفة والمؤسسات والأنظمة في العالم الاجتماعي.

والدراسة الاجتماعية للدين تجذرت في عقلانية القرن التاسع عشر أو الوضعية التي وضعت الدين موضع النقاش والتساؤل ورفضت الأفكار الدينية على أساس أنها وهم وأخدوعة وغير عقلانية(٢)، كما أنها تضمنت مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، ولذلك فإن معظم علماء الاجتماع والأنثربولوجيين يفهمون الدين على أساس أنه مؤسسة اجتماعية مرتبطة بتركيبها الاجتماعي وشكل من أشكال المعرفة المجتمعية يفهم بحسب علاقته ببيئة المجتمع(٣).

فالمطلوب علميا هو درس ما يحدث في المجتمع وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته، وتبيان أثره، وتأثيره، والعقائد الدينية، ويصورها بأنها من إنتاج

(١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية. محمد حجر القرني. مجلة البيان. ط١. ١٤٣٤هـ، ٢٤٧.

(٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة. أد. أحمد محمد جاد. مجلة الفلسفة المصرية. علمية سنوية محكمة. ٢٠٠٩م، ١-٢.

(٣) نفسه، ٣.

مجتمعاتها عبر تغيرها وتطورها وليست من إنتاج الأفراد.[١]

وقد وجه يوسف شلحد دراسته للإسلام من منظور اجتماعي، فالعقائد والشعائر هي نتاج التجربة الدينية لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم التي استقاها من المجتمع العربي، ويقول شلحد: « لاريب أن هوة عميقة تفصل المعتقدات العربية القديمة عن الرسالة الدينية التي نقلها محمد، ومع ذلك ومنذ أن نحاول تعميق المسألة نرى أن القطيعة مظهرية أكثر مما هي فعلية، ربما كان حلول الإسلام ثمرة تطور بطيء قاد العربي من العشيرة إلى الأمة .. وعلى الصعيد الديني قاده من الروحية إلى الشمولية والعالمية، إن الأصالة العميقة لبني الإسلام قد تكون صادرة بالذات عن كونه تمكن من اختراق بيئته وزمانه وفهم تطلعات أبناء جلدته إلى أيدلوجية جديدة وعلى هذا النحو تمكن من إناطتهم بدين يبدو أكثر تكيفا مع عاداتهم وثقافتهم من أي نظام قادم من الخارج »[٢].

وبناء على هذا، جاءت هذه الدراسة لتبين منهج شلحد في دراسة الدين وهي بعنوان: « المناهج الاجتماعية في دراسة الدين يوسف شلحد نموذجا ».

مشكلة البحث:

يمكن إجمال مشكلة البحث في النقاط الآتية:

١- إن المتأمل في الدراسات الاجتماعية للدين عموما وللإسلام خصوصا يجد أنها تنطلق من مبدأ نزع أي مصدر إلهي في تكوين الدين وتشكيل المجتمعات بناء على أوامره، بل تجعل المجتمعات والممارسة الاجتماعية هي التي تشكل الدين.

٢- إن الدراسات الاجتماعية للإسلام تجعل المعيار في تحديد دين الجماعة هو الممارسة، فلا يوجد دين إسلامي عالمي يحدد ممارسة المسلمين على

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. يوسف شلحد. تحقيق: خليل أحمد خليل. دار الفارابي. بيروت. ط١. ٢٠٠٣م، ١٥-١٦.

(٢) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده. يوسف شلحد. ترجمة: خليل أحمد خليل. دار الطليعة. بيروت. ط١. ١٩٩٦م ، ٧.

وفق الكتاب والسنة، بل يتعدد الإسلام بتعدد ممارسة الجماعات وهذا مخالف لخاصية العالمية والثبات التي تميز الدين الإسلامي.

٣- تزداد خطورة استعمال هذه المنهج في دراسة الدين عندما يصدر من بعض المسلمين من مفكرين وعلماء يقتدى بهم، فتكون طريقا لتحريف الإسلام وتبديله.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في النقاط الآتية:

١- خطورة موضوعه، فعلم الاجتماع الديني يوصل المرء للإلحاد، فالأديان هي نتيجة تطور اجتماعي لا دخل للإله.

٢- تمكن دعاة الحداثة من وسائل الإعلام وقاموا ببث أفكارهم بين العامة، لذلك وجب على الباحثين التصدي لمثل هذه الدعوات بتوضيح المناهج التي يستعملها الحداثيون في توجيه الدين.

أسباب اختيار الموضوع:

١- انطلاقا من منهج السلف في التحذير من أهل البدع والأهواء وبيان طرقهم ووسائلهم للحفاظ على العقيدة السليمة ودفاعا عنها.

٢- يعتبر دراسة الإسلام من جهة علماء الاجتماع واعتباره ظاهرة اجتماعية مسوغا لتعدد الفرق والاختلاف في تأدية الدين، وهذا مخالف لما دعا له الدين من نبذ الاختلاف والافتراق ووجوب الاعتصام بالكتاب والسنة.

٣- الحرص على الوقوف على جذور المنهج الاجتماعي في دراسة الدين ببيان جذوره الغربية الوضعية لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أهداف البحث:

١- بيان نشأة علم الاجتماع الديني في الغرب الذي يدرس المجتمع دراسة موضوعية تعتمد على الملاحظة والمقارنة وذلك لكشف العلاقات السببية بين الظواهر الاجتماعية.

٢- التعريف بعلم الاجتماع الديني الذي يدرس الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية به في الداخل والخارج.

٣- بيان السمات الأساسية لدراسة الدين عند يوسف شلحد الذي لا يخالف في كيانه الحدث الاجتماعي، ويشمل جميع أفراد المجتمع ويرغمهم على اتباع تعاليمه.

منهج البحث:

سيكون المنهج المتبع في هذا البحث -بإذن الله-، المنهج الاستقرائي النقدي، ويتمثل الأول في جمع المادة العلمية وفحصها ودراستها، والثاني باستعمال أساليب النقد العلمي.

التصور لأجزاء البحث.

مقدمة وتمهيد ومبحث.

المقدمة وفيها:

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- خطة البحث.
- منهج البحث.

التمهيد ويتضمن:

- أولا: الملامح العامة لدراسة الظواهر الاجتماعية في العصر القديم والعصور الوسطى والعصر الحديث.
- ثانيا: تعريف علم الاجتماع الديني.

المبحث الأول: المناهج الاجتماعية في دراسة الدين عند يوسف شلحد.

المبحث الثاني: السمات الأساسية لعلم الاجتماع الديني عند يوسف شلحد

المبحث الثالث: الإسلام في علم الاجتماع الديني عند يوسف شلحد.

التمهيد:

كان علم الاجتماع آخر العلوم الإنسانية نشأةً، وليس معنى ذلك أن المفكرين لم يعنوا بدراسة المجتمع ونظمه والقوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها وتأثير بعضها في بعض إلا في العصر الحديث، فإن قيل إن نشأة هذا العلم ترجع إلى جهود كبار المفكرين من الفرنسيين وغيرهم، أمثال: سان سيمون، وكونت، ودوركايم، وتارد، وهربرت سبنسر. لذا، فإن معالجة أمور المجتمع ودراسة ظواهره من دين وأخلاق وقانون ودولة سبقهم بها القدماء، فكانت محاولة دراسة طبيعة الاجتماع البشري في العصور القديمة، فقد قام الفلاسفة أمثال: أفلاطون بتفسير ظاهرة الاجتماع، وأرسطو من بعده بوضع أسس للنظام الاجتماعي الصالح، وكذلك عني بعض من فلاسفة المسلمين والمسيحيين بدراسة المجتمع، وفيما بعد قام فلاسفة التاريخ بعدة محاولات لإنشاء علم يدرس المجتمع ويكشف عن قوانينه، ومن هؤلاء: فيكو، ومنتسيكو، وكونت، وغيرهم، لكن هذه المحاولات لم تؤد إلى علم اجتماع جدير بهذا الاسم، ثم جاءت محاولة دوركايم بتحديد موضوع العلم والمنهج الخاص به. وفيما يلي عرض لأهم الملامح العامة للدراسات الاجتماعية السابقة لدراسة دوركايم[١].

أولاً: الملامح العامة لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- في العصر القديم:

يغلب على هذه الدراسات الطابع الفلسفي في دراسة المجتمع الإنساني والنظم الحكومية، فجعل أفلاطون السياسة وإصلاح المجتمع غاية وتاجا لفلسفته، يقول محمود قاسم في وصف أراء أفلاطون: « يتبين لنا أن النظام الذي تخيله أفلاطون لم يكن سوى رغبة أو أمنية أو حلم سياسي، وهذا وحده لا يكفي للدلالة على أنه كان مصلحا ولم يكن عالم اجتماع بالمعنى الصحيح

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث. د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية. مصر. ط٢. (بدون تاريخ طبعة)، ٢٨١.

لأن عالم الاجتماع لا يهدف إلى تحقيق بعض الغايات العلمية العاجلة بل يقوم أولا بدراسة الظواهر في ذاتها ولذاتها لمعرفة قوانينها »[١].

- في العصور الوسطى:

كان الطابع الديني الفلسفي هو الطابع الغالب على التفكير في العصور الوسطى، وعرض فريق من مفكري الإسلام والمسيحية لدراسة الاجتماع الإنساني، وكان من بين هذه الدراسات محاولتا: توماس ألاكويني في أوربا المسيحية، ومحاولة ابن خلدون العالم الإسلامي. وفيما يلي عرض لأبرز ملامح دراسة توماس ألاكويني ثم ابن خلدون:

١- توماس ألاكويني:

كان من أشهر مفكري المسيحية في القرن الثالث عشر، وكانت فلسفته مزيج من التوفيق بين الدين المسيحي وفلسفة أرسطو وآراء الفلاسفة المسلمين خاصة الوليد بن رشد، وقد كانت نظرياته الاجتماعية- كتفضيله النظام الملكي الرشيد- يغلب عليها الطابع الديني تعتمد على الملاحظة والمقارنة وترمي لكشف العلاقات السببية بين الظواهر الاجتماعية[٢].

٢- ابن خلدون:

استطاع ابن خلدون أن يتحرر من الطابع الفلسفي الديني الذي تتميز به الدراسات الاجتماعية في العصور الوسطى، يقول محمود قاسم: « ولا نغلو في شيء إذا قلنا إن إنتاجه العقلي يعد من أرقى ما أنتجته الثقافة العربية في الناحية العلمية فقد حاول دراسة التاريخ دراسة علمية فهداه ذلك إلى ضرورة وضع علم جديد يدرس العمران ونظمه دراسة صحيحة»[٣].

- في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر:

في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يخرج علم الاجتماع إلى حيز الوجود كما غلب الطابع الفلسفي على الدراسات الاجتماعية واختلط البحث في

(١) نفسة ٢٨٥.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) نفسة، ٢٩٢.

أمور المجتمع بنظرة فلسفية يطلق عليها اسم فلسفة التاريخ، فبيكو حاول أن يحدد الصفات العامة للتطور الاجتماعي لدى جميع الأمم كما أنه لم يستخدم ثقافته الدينية في تفسير نشأة المجتمعات لأنه أراد تحديد القوانين الطبيعية للتاريخ، فمنهج بيكو في دراسة الاجتماع الإنساني هو منهج الاستقراء فيكون بذلك طبق منهج العلوم الطبيعية على دراسة الظواهر الإنسانية، كما استخدم منتسكيو منهج المقارنة بين شعوب مختلفة ونص على وجود قوانين اجتماعية ضرورية كالقوانين الطبيعية فهو لم يدرس المجتمعات من حيث تطورها بل من حيث استقرارها ولم تكن دراسته علمية بمعنى الكلمة لأنها كانت تهدف إلى غرض مثالي وهو تحقيق أكبر قدر من الحرية.(١)

أما أوجست كونت فقد بنى فكرته في علم الاجتماع وعن الديانة الإنسانية على قانون الحالات الثلاث(٢)، وكذلك خيل إليه أنه أنشأ علم الاجتماع لأنه سلم بأن الظواهر الأخلاقية والاجتماعية تخضع لقوانين، مع العلم أن هذا العلم لم يكتمل نموه بعد على الرغم من أنه درس الظواهر الاجتماعية، فلما انتهى لتحديد نظريته في إصلاح المجتمع القائلة بضرورة وضع خلق ودين جديدين بحيث تكون الإنسانية موضع تقديس وعبادة كان الزمن قد دار دورته ولم تعد مشكلة الإصلاح ملحة تتطلب علاجا عاجلا، وذلك لأن المجتمع كان قد استعاد استقراره بالفعل، وقد يكون هذا الإخفاق سببا في توجيه تلاميذه وأهمهم دوركايم إلى التفريق بين الدراسة الاجتماعية النظرية وبين الإصلاح الاجتماعي(٣).

وشهد القرن التاسع عشر اتجاها جديدا يسعى لتفسير الدين في ضوء الظروف الاجتماعية وقد ارتبط هذا الاتجاه بوضعية كونت الذي يعتبر الدين وظيفة من وظائف المجتمع، وقد قامت الأدلة والبراهين على خطأ كثير من قضايا كونت وتخميناته وخاصة قانون الحالات الثلاث، فدراسات التطور

(١) نفسه، ٣٠٠، ٣٠٧.

(٢) أسس كونت هذا القانون وجعله اساس لوضع علم الاجتماع ويتلخص هذا القانون بأن الإنسانية مرت بثلاث حالات: الحالة اللاهوتية، الحالة الميتافيزيقية، الحالة الوضعية.

(٣) انظر المنطق الحديث، ٣١٤-٣٢٦.

الاجتماعي والتغير الاجتماعي بعد ذلك قد أوضحت بما لا لبس فيه أن أساليب الفكر (الدينية والفلسفية والوضعية) تتجاوز في كل أنواع المجتمعات وأنها لا تتعاقب بالصورة التي ذكرها كونت[١].

دوركايم من أهم تلاميذ كونت، ويرى دوركايم أن الدين يبدو في المثيولوجيا التي تتضح فيها أحاسيس يرجع مصدرها إلى المجتمع وهكذا تنبثق جميع النظم الاجتماعية عن الدين وهذا الدين نابع بدوره من المجتمع، فقدم بذلك تفسيرا ثوريا للمجتمعات الإنسانية من المجتمع القبلي إلى المجتمع الجمهوري ومن السحري إلى العقلاني، وتفسيرا يتضمن الكسوف التدريجي للشعائر الدينية والعقائد، ويحدد الأساس الطوطمي[٢] في التفاعل المتبادل بين الاعتقادات الدينية والممارسات وطبيعة القبيلة، فعندما يعزل أعضاء الطوطم ويبجلون موضوعات الطوطم فإنهم يقومون بها طاعة على نحو فعال وحقيقي على نحو مقدس يمثل أصول وهوية مجتمعهم والأحداث الشعائرية التي ينشرها الطوطم، ويقترح أن الشعائر والعقائد التي تميز بين المقدس والمدنس تنجز وظيفة اجتماعية بإحداث التوازن في التوتر هو التأصل في كل مجتمع بين التركيب ومضاده والنظام والتشويش والأخلاقية والانحراف والقبيلة والصياد الذي يشتت الجماعة، فتركيز دوركايم في علم الاجتماع الديني على الوظائف التي يقوم بها الدين التي تتمثل في التوسط والتسوية بين التوترات وتوليد التضامن الاجتماعي وتقوية المجتمع[٣].

ويمكن أن يوجه لهذه الدراسات المعاصرة لعلم الاجتماع الديني والتي تسمى بعلم الاجتماع الكلاسيكي، انتقادات منها:

(١) علم الاجتماع الديني. د. عبد الله الخريجي. رامتان. جدة. ط٢. ١٤١٠هـ، ١٦٠.

(٢) الطوطمية: الطوطمية من الوجهة الاجتماعية تأخذ مظهر تعاقد أهل القبيلة فيما بينهم، باعتبار علاقتها بالقبائل الأخرى، وتظل الروابط الطوطمية أشد ما تكون بين أفراد العائلة الواحدة القائمة على صلة الرحم، ومن أهم الروابط أن رجال الطوطم الواحد ونساءه لا يتزوجون من قبيلتهم، ومن يخالف ذلك يعاقب بالموت.

(٣) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ٣٩-٤٠.

- عدم الفهم لحقيقة الدين –إذ ينقله لحيز الحياة الدنيا تماما ويعتبره وهما خالصا– يؤدي إلى القول بوجود تأثير حقيقي في الدين التاريخي بجانب الظروف الاجتماعية ثم يعتبر هذا التأثير المنبع الذي يحدد طبيعة الدين.
- إن من أهداف علم الاجتماع الديني دراسة تأثير الظروف الاجتماعية في المراحل الأولى للدين وعلى أتباعهم الأوائل في تحديد الدين نفسه.
- أن نعتبر التأثير المتبادل هو جوهر الدين وكيانه وأنه يخضع في صورته الأولى لهذه المؤثرات والاتجاهات الاجتماعية وأن نعتبر جميع الخصائص الجوهرية الأخرى مثل الإيمان بالله والشعائر إضافات ثانوية وهمية.(١)

ثانياً: تعريف علم الاجتماع الديني:

تعريف الدين عند علماء الغرب: اهتم علماء الاجتماع بدراسة هذا النظام, فقد وضعه عالم الاجتماع إمِيل دوركايم علي قمة النظم الاجتماعية، وقرر في دراساته أن الأشكال الأولية لمختلف مظاهر النشاط الاجتماعي كانت منبثقة ومتأثرة بالحياة الدينية وقد عرفت المدرسة الاجتماعية الدين بأنه « مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم حياة كل من يؤمنون بها »(٢).

تعريف الدين في الإسلام: هو مجموعة التصورات الفكرية المشتركة التي تؤمن بها جماعة إنسانية يقابلها عند المسلمين الأصول, والعبادات عبارة عن الطقوس والشعائر والعمليات التعبدية، وتسهم العقائد المشتركة والعبادات التي يزاولها أفراد الجماعة في إيجاد وحدة روحية تؤدي إلى ترابط روحي واجتماعي بين أفراد المجتمع(٣).

فعلم الاجتماع الديني يفهم على أنه: « دراسة الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج » وينطوي على

(١) انظر علم الاجتماع الديني، الخريجي، ١٦٤.
(٢) علم الاجتماع الديني. مهدي محمد القصاص. ٢٠٠٨م، ١٧.
(٣) نفسه، ١٧.

هذا التعريف بعض العناصر:

- أن علم الاجتماع الديني يرتبط بعلاقة معينة بكل من علم الاجتماع وعلم الأديان.
- أن هناك أكثر من ميدان يعرض له علم الاجتماع الديني إلا أنه من البديهي أن يكون بجانب علم الاجتماع الديني العام علم اجتماع ديني خاص يدرس النواحي الاجتماعية لكل دين من الأديان.[١]

لذلك عرف الدين في علم الاجتماع الديني بتعريفات متعددة منها:

- يعرف سالمون ريناك الدين بأنه مجموعة التورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا[٢].
- أما المسلمون فيعرفون الدين بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل[٣].

وبإزاء هذا التعدد في تعريف الدين عند علماء الاجتماع، فمن وجهة نظر علم الاجتماع، ليس هناك إمكانية اختيار عما إذا كان الدين له أصل إلهي أو لا، فمن الملاحظ أن علماء الاجتماع في مقارباتهم للدين، يأخذون المقاربة اللاهوتية والمقاربة الفلسفية له، وليس المقاربة الاجتماعية للدين واحدة منهما، ومن هنا فإن علم الاجتماع في دراسته للدين، عليه أن يواجه المؤسسات الدينية، وذهنية الفاحص إنما تكون تحت رد الفعل من حياة الأفراد في التفاعل المتبادل بينهم، والذي تشير إليه عقائدهم وشعائرهم وقوانينهم، وكما لاحظ الأستاذ Wach فإن التجربة الدينية تعبر عن نفسها من خلال ثلاثة أساليب متميزة:

- التعبير النظري أو العقيدة.
- التعبير العملي أو الممارسي، ويتمثل في الشعائر.

(١) انظر علم الاجتماع الديني، الخريجي، ١٦٧.

(٢) انظر علم الاجتماع الديني، الخريجي، ٣٣-٣٥.

(٣) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. محمد دراز. مؤسسة هنداوي. القاهرة. بدون رقم طبعة. ٢٠١٤م، ٣٣.

- والتعبير الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية التي تنتج من الدين، ومن الملاحظ هنا غالبا أن التعبيرات النظرية والعملية تؤثر على البنى والعلاقات الاجتماعية، التي تأتي منهما غالباً.(١)

وبالجملة فإن علم الاجتماع الديني فيما يختص بتعريف الدين، يقدم ثلاثة أنماط مختلفة من التعريفات لمفهوم الدين وهي:

١- هناك نمط من التعريفات يبعد الله تعالى أو الآلهة عن تعريف الدين، ويجعل الدين ذا طبيعة محضة.

٢- وهناك نمط ثان يركز على الوجهات العاطفية أو الانفعالات في الدين، وهذه المقاربة تنظر إلى الدين على أنه نوع من المزلق الاجتماعي، الذي تكون له أهميته في أوقات الضغوط العاطفية والانفعالات والأزمات.

٣- وهناك فئة ثالثة من التعريفات تريد دراسة الدين دراسة موضوعية من وجهة نظر اجتماعية، وهذه المقاربة بالفعل هي التي تؤدي إلى تطور حقيقي لعلم الاجتماع، وهذه المقاربة أيضا التي تطورت مستقلة عن اللاهوت والفلسفة، هي المقبولة على الرغم من أنها لا تتجاهلهما على نحو تام(٢).

ومن خلال ما ذكرنا، نستطيع أن نصل للحد التام لماهية الدين فهو من حيث هو حالة نفسية يكون « الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان اعتقادا من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد » أما من حيث أن يكون الدين حقيقة خارجية فهو « جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العلمية التي ترسم طريق عبادتها »(٣).

وحول ما ذكرنا من تعريف الدين في علم الاجتماع وخصوصا ما تبنته

(١) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة، أد أحمد محمد جاد، ٢٦.

(٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة، ٢٧.

(٣) الدين بحوث ممهدة لدراسة الأديان، محمد دراز، ٥٢.

المدرسة الفرنسية التي يتبناها دوركايم، فإننا نستخلص منها مأخذين هما:

الأول: أن هؤلاء الباحثين لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى جانبها العملي السلبي وهو تحريمها لبعض الأشياء، والتحذير من مباشرتها والدنو منها، وقد فاتهم أن المنع من لمس شيء ما ليس دائما دليل قدسيته، بل قد يكون – على الضد – دليل ما فيه من خبث ورجس، كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل نحلة يجب أن تكون ترجمة كاملة لعقائدها فإذا كان التقديس من أحد جانبيه تنزيها عن العيوب والنقائص، فهو من الجانب الآخر وصف بالجمال والكمال.

وأما المأخذ الثاني وهو أشد خطرا وأمس بالجوهر فهو أنهم بتجريدهم ماهية الدين من فكرتي: الروحية والإلهية قد جردوها من أخص صفاتها، ونزعوا منها المحور الذي تدور عليه كل عناصرها.[1]

ومن الملاحظ هنا أن التعريفات الغربية للدين في علم الاجتماع بعيدة عن الوحي السماوي الصحيح في تصورها لمفهوم الدين، وهو المصدر الذي ينبغي أن يكون أساسيا في تحديد مفهوم الدين، وربما يعود السبب في ذلك إلى الوجهة العلمانية لهذا العلم وتطوراته التاريخية في الفكر الغربي، تلك التطورات التي ارتبطت بالنزعة الوضعية المادية والأخذ بالمنهج التجريبي في دراسة الموضوعات الدينية، ولقد اتجه علم الاجتماع هنا إلى محاكاة النموذج الطبيعي أو الوضعي في دراسة الاجتماع الإنساني، وهو الأمر الذي أدى ببعضهم إلى تبني المنهج الإلحادي الذي سبق الإشارة إليه من قبل أو القول بتلاشي الدين في المجتمعات المعاصرة أو الدعوة إلى دين جديد: دين الإنسانية أو الدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كله من خلال تصور مادي للعالم والإنسان والقيم الخلقية، والبعد عن دراسة الدين في نصوصه الصحيحة[2].

(١) نفسه، ٥٢-٥٣.

(٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة، ٢٨.

المبحث الأول

المناهج الاجتماعية في دراسة الدين عند يوسف شلحد

علم الاجتماع الديني من الفروع المهمة لعلم الاجتماع العام, لما يتناوله من مواضيع لفهم الظاهرة الدينية الموجودة في كل الثقافات الإنسانية , من خلال دراسة المفهوم الأساسي والجوهري لعلم الاجتماع الديني ألا وهو مفهوم الدين, فدراسة الظاهرة الدينية, ونشأتها وأصولها , وتطورها , واتجاهاتها الفكرية المختلفة , والنظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية المفسرة للدين , هي من أولويات علم الاجتماع الديني , اضافة الى دراسة العلاقة المتبادلة بين الدين وثقافة المجتمع , والمؤسسات والجماعات الدينية , وأشكالها , والتغيرات الاجتماعية والثقافية التي تحدثها الظاهرة الدينية , والعوامل المختلفة المؤثرة والمتأثرة بالدين.

إن الظاهرة الدينية لا تختلف في مكونها عن الظاهرة الاجتماعية, فهي عامة غير خاصة تشمل جميع أفراد المجتمع , وتجبرهم بسطوتها المشابه لسطوة الثقافة على اتباعها والمثول لتعاليمها , كما انها مستقلة عن إرادة الأفراد , قوية كعادة التقاليد والأعراف , وقد تكون الظاهرة الدينية عاطفية فردية ونفسية , إلا ان نموها وكينونتها لا تتم إلا داخل المجتمع , إذ إن انتشارها يتم عن طريق التفاعل والاحتكاك بين الأفراد, ويجعل لها كياناً خاصاً مستقلاً عن إرادة الأفراد , كما ويحتل الدين مكان الصدارة من تأملات الإنسان, وتفكيره وعنايته , ذلك لكونه أقوى وأشد العواطف الإنسانية تأثيراً في نفوس الأفراد والجماعات .

لقد اهتم المفكرين والفلاسفة بتفسير الظاهرة الدينية , كلاً حسب وجهة نظره واتجاهاته النظرية والفلسفية والأسطورية, كما اتجه عدد من رجال وعلماء الدين , بمختلف مستوياتهم واستعداداتهم, لتفسير الدين من الناحية العقائدية المذهبية , ومن الناحية التعبدية العملية , لقد احتل الدين والنظم الدينية مكان الصدارة عند أغلبية العلماء والمختصين في الدراسات الاجتماعية من منطلق أن الدين ونظمه من أهم النظم الاجتماعية.

ولقد تطوّر اهتمام الناس بالدين من العقيدة العمياء المغيبة إلى العقيدة المتعقلة الواعية, ومن ثم إلى ظاهرة الغوص والبحث في طبيعة الدين, ثم

تطـور بتطـور العلـوم الإنسـانية, حتـى ظهـر مقترنـاً ومتلازمـاً مـع العلـوم الاجتماعيـة, وفـي أحد أهم فروعـه ألا وهـو علـم الاجتمـاع الديني الـذي يركـز جزءاً من اهتمامـه بدراسـة الـدين والمجتمعـات الدينيـة, وتـاريخ وأشكال الديانات المختلفة وتطوّرها.

إن مفهوم الدين الذي تتناوله موضوعات علم الاجتماع الديني من وجهة نظري , لا يقتصر على كونه مجموعة من العقائد والمعتقدات والتعاليم الروحية فقط, ولا بكونـه يرسم صـورةً لنظـام اجتمـاعي داخـل البنـاء الاجتمـاعي للمجتمـع يـؤثر ويتـأثر ببقيـة الأنظمـة الاجتماعيـة, بـل ان الـدين هـو اللاعـب الأساسـي, وصـاحب الـدور الرئيسـي فـي الصـراعات السياسـية والاقتصـادية والفكريـة, والتـي ستسـاهم فـي رسـم خارطـة العـالم المستقبلية, وليس كمـا يـذهب البعض إلـى أن دور الدين سينحصر ويضمحل مع التقدم الذي سيصاحب المجتمعات البشرية.

مر معنا أن المنهج الاجتماعي يدرس الظواهر الاجتماعية الموجودة في المجتمـع علـى مستوى الجماعـة والـدين مـن إحـدى الظـواهر الاجتماعيـة الـذي يدرسها هذا العلم، فدراسة دين المجتمع تنطلق من خلال الممارسة العملية لهذا الـدين ولـيس مـن القرآن والسـنة كمصـدرين نظريين يحـددان معـايير الممارسـة المجتمعيـة والسـبب فـي عـدم اعتمـاد عـالم الاجتمـاع علـى الـوحي والرسـل فـي تفسير الدين وذلك لسببين:

١- أن الاعتماد على الوحي يؤدي إلى كسل علماء الاجتماع، وذلك بتفسير كل ما في الكون من هذا المنطلق وبالتالي نوقف التقدم في معرفة أسرار المجتمع وقوانينه.

٢- ولأن بعض الديانات تخلو من الوحي والرسل كديانة الطوطم مثلا.

إذن لابد لعالم الاجتماع من تفسير منطقي مبني على الآثار التي بين أيدينا ولا يتم ذلك إلا إذا استوفت شروط منها؛ تفسير نشأة فكرة النفس في الإنسان، تفسير كيف انتقل الإنسان إلى التسليم بوجود الأرواح، تفسير كيف انتقل الإنسان من الإيمان بالأرواح إلى الإيمان بالطبيعة والتدين بها[١].

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، شلحد، ٩٠.

منذ أربعينات القرن العشرين، تجاسر يوسف باسيل شلحد [١] على درس القدسي والمقدس، ممعنا في تحري مقومات علم اجتماع الأديان، اللانبوية والنبوية، مفترضا أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها، بمعنى أنها ليست فوق الدرس والتحليل والنقد، بل هي على غرار كل الظواهر المجتمعية الأخرى. وهذا يعني إرجاع الخيال الديني إلى الخيال الاجتماعي وتاليا وضع مرجعيات الأديان في عالمنا ومجتمعاتنا، لا في أي مكان آخر. 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، هنا يأتي علم اجتماع الأديان ليقلب منظار رجال الدين أو خبراء الدين وعلمائه، إلى توظيف الدين في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، ويؤسس لنظرية جديدة في علم الاجتماع العام، قوامها وضع الديني في إطاره المرجعي الاجتماعي بوصفة معرفة أنتجها الناس لا وحيا ولا سرا يعصي على الدرس وبدلا من الاكتفاء بوضع الديني فوق الاجتماعي بكل تجلياته الاقتصادية والسياسية، يقوم عالم الاجتماع بوضعه في صميم مجتمعه الذي يتداوله[٢]، فالدين عنده يؤثر في المجتمع ويتأثر به.

---

(١) يوسف شلحت المولود في حلب من أسرة مسيحيّة، تلقى دروسه في سورية واكتسب الثّقافة الفرنسيّة ولغتها من مدارسها. انتظر نهاية الحرب العالميّة الثّانية كي يلتحق في جامعة السوربون (Sorbonne) من أجل متابعة تخصّصه في علم الاجتماع. حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحة (Le Sacrifice Chez Les Arabes) (الأضاحي عند العرب) تحت إشراف الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل غريول (1956_ 1898) (Marcel Griaule). اختير ضمن فريق كلود ليفي ستروس (2009 _ 1908) (Claude Lévi-Strauss) كمختصّ في الأنثروبولوجيا في العالم العربي، فعمل في المركز الوطني للبحوث العلميّة (C.N.R. S) في باريس مع ستروس والمؤرخ جاك بيرك (١٩١٠ _١٩٩٥) والمستشرق مكسيم ردونسون (١٩١٥_ ٢٠٠٤) (انظر: François, Pouillon, Dictionnaire Des Orientalistes De Langue Française,Éditions Karthala, 2008).

(٢) نفسه، ١٣.

المبحث الثاني

السمات الأساسية لعلم الاجتماع الديني عند شلحد.

وقبل البدء بالسمات الأساسية لدراسة الدين عند شلحد لابد من توضيح بعض الأمور فيما يتعلق بدراسة علم الاجتماع الديني للإسلام.

فمن الملاحظ أنه في دراسة الإسلام عند علماء الاجتماع المسلمين والعرب أن الفكرة الغربية الوضعية نقلت بكاملها إلى العالم الإسلامي خاصة وأن الجيل الأول من الدارسين قد تلقوا تعليمهم في العلوم الاجتماعية في الجامعات الأوربية والأمريكية فنقلوا هذا العلم بمشكلاته المنهجية وقضاياه وموضوعاته وأساليب البحث فيه إلى العالم الإسلامي، وبذلك يمكن القول بأن علم الاجتماع العربي مرآة تعكس الرؤية الغربية له، وهو الأمر الذي ترتب عليه الدعوة إلى علمانية المجتمع العربي من خلال تبني المنهجية الوضعية في موقفها من التفكير الديني والدعوة لضرورة دراسة الإسلام بنفس الأدوات المنهجية التي استخدمها الغرب في دراسة المسيحية.[١]

كما أن الدراسات العربية لعلم الاجتماع تنظر للإسلام من رؤيتين، الأولى تنبع من وجهة النظر الغربية التي أسست علم الاجتماع الغربي في النظر للدين على أنه مؤسسة متأثرة بالبيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها إلى حد بعيد جدا بحيث يكون الإسلام مرآة تعكس البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها[٢].

أما الثانية فتتمثل في الاتجاه الذي يدعو إلى أسلمة العلوم الاجتماعية وعلى رأسها علم الاجتماع وظهر هذا الاتجاه كرد فعل للهيمنة الغربية على العلوم الاجتماعية وكرد فعل للحداثة الغربية رغبة في إثبات الذات والأصالة الفكرية[٣].

ومن خلال ما ذكرنا في رؤية علم الاجتماع للإسلام، فيوسف شلحد

(١) انظر المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة، أحمد جاد، ١١٦.
(٢) نفسه، ١١٧.
(٣) نفسه، ١٢٢.

يمثل الاتجاه الأول، وفيما يلي عرض لأهم سمات منهجه في دراسة الدين.

أولا: السمات الأساسية لعلم الاجتماع الديني عند شلحد:

الحدث الديني عند شلحد لا يخالف في كيانه الحدث الاجتماعي، فهو عام غير خاص يشمل جميع أفراد المجتمع ويرغمهم على اتباع تعاليمه تحت طائلة العقاب المدني أحيانا والحرمان الديني أبداً.(١)

ثانيا: نشأة الدين:

إن الدراسة الأكاديمية للدين في الدراسات الاجتماعية تصور لنا أربعة أبعاد للدين، وهي:

١- البعد الاجتماعي والمؤسسي الذي يتكون من أشكال الجماعة التي تشترك في المصلحة أو الشعور والتنظيم والتسلسل الهرمي والتمييز العرقي أو الانعزال عن الجماعة والعلاقة وذلك الذي يعطي الحضور الاجتماعي للدين في المجتمع المعطى.

٢- البعد الشعائري.

٣- البعد الخاص بالمعنى أو المحتويات التي تكون العقيدة أو المذاهب والأسطورة واللاهوت والإيمان الموجود في الكتابات المقدسة أو التقاليد الشفوية للجماعات الدينية.

٤- التجربة الدينية(٢).

ويؤصل شلحد نشأة الدين بأنها إما تعود لأسباب اجتماعية تكتفي بالحدث الديني العام مهملة العواطف أو نفسية تجعل من العواطف الأساس في تشييد الديانة، ثم ينتقد هاتين الطريقتين بقوله: « فإن أصحاب النظريات النفسية كثيرا ما اتخذوا من منطق الفرد الأبيض المتحضر أساسا لفهم عقلية المتوحش عن طريق المقارنة والمشابهة وعلى عكس ذلك فإن فريقا من علماء الاجتماع قد أحل الشعوب المتأخرة مرتبة لا تعلو مرتبة العجماوات بكثير وأنهم

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، شلحد، ٤٤.

(٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ٦٢.

في كلتا الحالتين لمسرفون »[١].

وبما أن الدين حدث اجتماعي عام فكيف نشأ ؟ نشأة الدين كما يصورها شلحد –متأثرا بالنظريات الغربية– بدأت بوجود عواطف يعزى إليها وجود فكرة الدين عند الإنسان[٢]، « علينا أن ندرس المظاهر الأولى للدين في الحياة الفطرية جمعاء ليس فقط عند الفرد وحده كما في النظريات النفسية أو عند الجنس وحده كما في النظريات الاجتماعية بل عند الاثنين معنا »[٣]، فأول هذه العواطف هي العواطف الطفولية فمحبة الطفل لوالديه وحاجته تقتضي أن يعزو لهما الصفات الإلهية كالمحبة والكمال والحكمة، وذلك لاحتياجه لكائن قوي يساعده على أموره ويأخذ بيده ثم إذا اتسعت دائرة خبراته واحتياجاته تتغير فكرة التأليه عند الطفل فبعد الوالدين قد تنتقل للملك أو الزعيم ثم الشمس وهكذا حتى يسلم عقله بوجود الكائن الأزلي القادر على كل شيء[٤]، يقول شلحد في تصوره للتطور الديني عند الفرد: « وليس هنا مجال البحث عن التطور الديني عند الولد، إنما غايتنا من هذه العجالة أن نظهر الأسباب والعواطف الدافعة عفوا إلى الدين عند الذين تقودهم الفطرة والبداهة في أعمالهم. فغدا من الواضح لدينا أن السبب الأساسي الدافع بالولد إلى الدين هو احتياجه إلى مساعد ومعين على أموره. فالضعف الجسمي والفكري يجعله عرضة لأخطار جمة وحاجات كثيرة لا طاقة له بها، ولا يستطيع مجابهتها إلا بمساعدة الوالدين. فهما يمثلان الرب على الأرض، على حد تعبير الأديان. غير أن الطفل لا يحسن الفرق بين السفير والملك، ويمنح الأول صفات الثاني. وقصارى الكلام أن شعور الولد بالضعف وعاطفة الخوف التي تنتابه في كل سانحة هما اللذان يرميان به في أحضان الدين »[٥]، فهذا الشعور عند الطفل وعند

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع، يوسف شلحد، ١٤٠.
(٢) نفسه، ١٤٢.
(٣) نفسه، ١٤٣.
(٤) نفسه، ١٤٣–١٥٥باختصار.
(٥) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع، يوسف شلحد، ١٤٩.

الإنسان البدائي يولدان في القلب أسس الديانة فالإنسان قد انتابته هذه المشاعر في ابتداء عهده فقدس الحيوان واتخذه إلها فنشأت عن هذه العبادة ديانة الطوطم، ثم أخذ الإنسان في الترقي بتطور أحواله تحت تأثير التجارب اليومية فاعتقد بوجود عالم غير منظور يدير العالم المنظور وهذا الاعتقاد الجديد نتج عن امتناع بعض الأمور على فهمه واستعصائها على إدراكه ولا شك في أنه سهل على الإنسان أن يعتقد بوجود الإله، وقد تم له ذلك عن طريق:

- الاطلاع على بعض القوى فيه فلاحظ أن الحياة تدوم ما دام يتنفس وتذهب بذهابه فاعتقد بوجود قوة هي قوى النفس وما النفس إلا خطوة أولى في طريق توحيد القوى.
- إن القول بوحدة القوى للجسد أدى إلى القول بوحدة قوى العالم عن طريق المشابهة والمشاركة.

فإذا وصل الإنسان لمثل هذه النتائج سهل عليه الانتقال لفكرة الروح ومنها إلى الله لأنه متى سلم بوجود النفس فإنه يتساءل عن مصيرها بعد الممات ، وبذلك نشأت عادات مختلفة في معاملة الميت على حسب اعتقادات كل جماعة بمصير النفس(١).

هذه هي العوامل الداخلية في نشأة الديانة كذلك للعوامل الخارجية أثر في تطور العاطفة الدينية لتوصلها للقول بوحدانية الله، ومن هذه العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية والعمرانية(٢).

فالدين إذن عنده ظاهرة اجتماعية بدأت بإحساس الفرد بالحاجة للتدين ثم انتقلت إلى دين عالمي كاليهودية والنصرانية والإسلام فتفاعلت مجموعة عناصر هي المؤسسات الاجتماعية والشعائر والاعتقادات بالإضافة للتجارب الدينية لتنشأ دين يحكم المجتمع.

---

(١) نفسه، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦ باختصار.

(٢) نفسه، ١٦٩، للاستزادة عن أثر العوامل الخارجية في نشأة الديانة من ١٦٩ لآخر الفصل.

المبحث الثالث

الإسلام في علم الاجتماع الديني عند شلحد.

ذكرنا من قبل أن شلحد في دراسته للإسلام ينطلق من الرؤية العلمانية الوضعية التي تنزع من الإسلام مصدره الإلهي لتجعله دينا بشريا وضعيا، وفي دراسة الأصول الاعتقادية للإسلام فالباحثون يرجعونها لمصدرين[١]:

المصدر الأول: أن كثيرا من المستشرقين يرجعون الإسلام لمصادر يهودية ونصرانية، وأن الإسلام له قدرة على امتصاص آراء السابقين وتمثلها وقدرته على صهر العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة فلا تظهر حقيقتها إلا إذا حللت تحليلا نقديا، يقول أحد المستشرقين: « فمحمد لم يبشرنا بجديد من الأفكار كما لم يمدنا أيضا بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره بالنهاية ... فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثرا عقيما، والتي رآها جديرة بأن توقظ عواطف دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية »[٢].

المصدر الثاني: أن البعض الآخر يرجع مصادر الإسلام للعادات التي ورثها من الجاهلية، فالوحي الذي نشره في أرض مكة لم يكن دينا جديدا فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نماها في جماعة صغيرة وقوى في أفرادها فهما للعالم مؤسسا على الحكم الإلهي.[٣]

---

(١) انظر عبادة الأوثان في الجاهلية مصادرها أسبابها آثارها ، علاقة الإسلام بها. بريعة السعود. رسالة جامعية. ماجستير. جامعة القصيم. ١٤٣٧هـ، ٤٧٦.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي. ايجناس جولدتسهير. ترجمة: محمد يوسف.. وآخرين. المركز القومي للترجمة. القاهرة. بدون طبعة. ٢٠١٣م، ١١، ١٢.

(٣) انظر نفسه ١٧.

ويرى شلحد أن الدين الإسلامي عقائده وموضوعاته وعوامله تنسجم مع البنية التحتية لشبه الجزيرة العربية قبل الهجرة[١]، ويقول مؤكدا أن دراسة البيئة المكية قبل الهجرة توصل لفهم الإسلام: « أن الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية أواخر القرن السادس .. وعمله يحمل على الرغم من معارضة مؤسسة للبداوة .. الطابع العميق للصحراء التي تلقى فيها نشأته الأولى ولمدينة القوافل التي أكملت تكوينه وتربيته والحال فإن التصور الإسلامي للمقدس يعكس تصور بيئته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته وشمولها »[٢].

فهو يركز على البنى العميقة للإسلام التي حكمت تطوره[٣] فعلى الرغم من شموليته فهو يقع على صعيد قومي من حيث شعائره وعاداته وتصوره للقدسي البالغ النقاء فيعكس بذلك تصور البداوة الرعوية « إن الأصالة العميقة لبنى الإسلام قد تكون صادرة بالذات عن كونه تمكن من اختراق بيئته وزمانه وفهم تطلع أبناء جلدته إلى أيدولوجية جديدة وعلى هذا النحو تمكن من إناطتهم بدين يبدو أكثر تكيّفا مع عاداتهم وثقافاتهم من أي نظام قادم من الخارج، يكفي أن نقرأ القرآن لكي ندرك مدى التأثير الثقافي العربي السائد فيه، فكتاب الإسلام المقدس الذي يجعل من التوحيد حجر الزاوية لمبناه مليء بالإشارات التاريخية للقبائل البائدة »[٤].

كما يذهب شلحد إلى أن محمدا هو الذي أسس الدين واستقاه من العرب مستبعدا بذلك جانب الوحي فيقول: « إن الدين الذي أسسه محمد يعكس ألوان بيئته من خلال المكانة التي يمنحها لتصورات العرب القدامى الدينية وبنحو خاص أخذ عن الصحراء هذا الطابع الحميم والغامض والقدسي »[٥].

(١) بنى المقدس، يوسف شلحد، ٢٢.
(٢) نفسه، ٥.
(٣) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ١١٨.
(٤) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ٧.
(٥) نفسه، ٢٢.

ففي الإسلام عنده ترتيب طبقي مثير، ففي الواقع « نلاحظ فيه عدة طبقات ثقافية مترتبة الأرواحية ديانة قومية الحنيفية والتوحيد اليهودي المسيحي هي المراحل الكبرى التي قطعها الفكر الديني العربي في مسيرته نحو العالمية ولتفسير مناسب لبعض التصورات الإسلامية يمكن غالبا تبيان ارتباطها مع تلك التشكلات القديمة »[١]، ويرى أن العرب تسير في تطورها نحوا من التعددية إلى التوحيد فجاء محمد فلم يقم بشيء سوى قيادة التطور وإدخال التوحيد على التصورات والعبادات الوثنية التي ورثها من بيئته حيث يقول مبينا ذلك: « إن محمد إذ فاجأ التطور الذي كان يقود عرب الحجاز تدريجيا إلى التوحيد لم يستطع القيام بشيء أخر سوى تضمين رسالته قيما دينية وتصورات تنتمي إلى المأثور العربي القديم »[٢] بل يذهب في موضع آخر إلى أن أهل مكة لم يكن لهم أن يتخلوا عن الماضي الوثني « بل على العكس بذلوا أقصى جهودهم ليفرضوا معا نفوذهم ومعتقداتهم وآلهتهم والإسلام الذي ورث هذه الحركة وإنما تأثر بأسبابها ونتائجها زد على ذلك أننا نجد فيه آثار معتقدات قديمة ونجد فوق ذلك التصورات الاجتماعية والسياسية لمجتمع تمدن حديثا »[٣].

فيصل شلحد توصل لنتيجة أن بني الإسلام الدينية تفهم إذا ما قارناها بالمأثور الثقافي العربي العريق أكثر مما تفهم عندما نسعى لتزينها باستعارات لا يمكن إنكارها غالبا من اليهودية والمسيحية ثم يقول: « في الحقيقة إن هذين الدينين على الرغم من تأثيرهما المباشر في بعض المعتقدات والعادات الإسلامية لا يبدو أن فعلهما أدى بنحو خاص إلى فتح طريق التوحيد بل تبين لنا بدون أثر يذكر في الجانب الشبه فلكلوري من الطقوس والشعائر وعلى هذا النحو نعتقد أننا اكتشفنا في النظام الديني الصادر عن القرآن سمات الفكر

(١) نفسه، ٨.
(٢) نفسه، ٧٧.
(٣) نفسه، ١٠.

العربي وثوابته »[١]، ثم يؤكد على أن مجال التأثر بالديانة العربية القديمة في الإسلام تجسدت في العقائد والشعائر والمؤسسات.[٢]

ومن الواضح هنا أن شلحد تبنى المقولات الاجتماعية الوضعية في دراسة الإسلام من أجل تقديم تحليل اجتماعي علمي للإسلام وهو يستبعد تماما ما يتعارض مع فرضياته المسبقة فليس في حديث شلحد ذكر لما قام به الإسلام من رفض للمجتمع الجاهلي، كما أنه يشير لعدم فهم للعلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى وهذا الأمر الذي يعبر عن اغتراب علم الاجتماع الديني في العالم الإسلامي.[٣]

ومن خلال التصورات التي ذكرها شلحد فالإسلام أبقى على العديد من الشعائر والطقوس الوثنية مع التعديل الطفيف عليها بل إن هذا التعديل لم يكن وحيا أو من دعوة إصلاحية شملت جميع النواحي بل إنها لا تعدو أن تكون نتاجا لتطور اجتماعي عاشته الجزيرة العربية وتزعمه محمد صلى الله عليه وسلم لهذا استقى العديد من الشعائر الدينية والعادات الاجتماعية والسلوكية من العرب وبنى عليها دولته.[٤]

فالدين عند شلحد ظاهرة اجتماعية اكتسبت تمركزها من المقدسات والأساطير الموجودة عند العرب، وفيما يلي عرض لجوانب دراسته للإسلام .

١- التقديس والمقدسات:

إن فكرة التقديس والقداسة هي السمة الأساسية التي تميز الأديان وتحرك الجماعات البشرية، فالإنسان في وجوده أسير ومحرمات ومقدسات تتناول كل مقومات هذا الوجود، ومازال يعاني من تسلط واستبداد أفكار أشخاص تفصله عنهم مئات السنين، ويندر أن يتساءل أحد لماذا وصف ذلك

(١) نفسه، ١٧٢.

(٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ١٧٥.

(٣) نفسه، ١١٧-١١٨.

(٤) عبادة الأوثان في الجاهلية مصادرها أسبابها أثارها علاقة الإسلام بها. بريعة السعود، ٤٧٦.

الشيء بالحلال والمقدس، وذلك الشيء بالحرام والمدنس، ولماذا اعتبر هذا المكان وهذا الجبل وذلك الحجر مقدساً، في حين وصف غيره بأنه مجرد من القداسة، إن المقدسات تولد من الأمة، وتعيش بها وفيها، وتنتقل من جيل إلى جيل، دون أن تكون محل تساؤل وبحث، لأن البحث في موضوع المقدس والمدنس أو المقدس والدنيوي، يُعد من الموضوعات المحرمة في بعض المجتمعات، لأن أمثال هذه المجتمعات مازالت تعيش على مقدسات وأفكار لا يسمح بمناقشتها عقليا، وان الأسطورة التي يعيش عليها شعب من الشعوب تشكل جزء لا يتجزأ من ذاكرته وضميره، ومن بنية مجتمعه الذي لا يهون عليه هدمه بسهولة.(١)

لكن هذا الكلام لا يعني أن كل المقدسات غير مقبولة عقليا أو لا تصمد أمام العقل، فلكل حضارة مرجعية مقدسة لا يمكن المساس بها، تبدأ ببديهيات لا تقبل الجدل، ومسلمات يفترض صحتها، ولا يتم التشكيك فيها، وهذه النقاط المرجعية هي المقدس، وهذه البديهيات، هي جزء أصيل من دواعي استمرار الحياة، فهي قواعد عامة، يتبعها جميع الناس، ومنها تتحقق وظائف تؤدي إلى استمرار الحياة، فالعمل ضرورة، لأنه كذلك بالفعل، وبالتالي فهو قضية غير مطروحة للنقاش، وكذلك الأمر بالنسبة للزواج أو التعليم أو الإنجاب، وعدم الالتزام بهذه القواعد والبديهيات ممكن، عندما يتعلق الأمر بفرد أو أكثر، فهناك من يرفض العمل أو التعليم أو الزواج أو الإنجاب. وهناك من يرفض الحياة، وهو ما يعني ببساطة، أن من يرفض بديهيات الحياة، يصنف بوصفه مريضا نفسياً أو عقلياً(٢).

فالمقدس يظهر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية(٣) ؛

(١) المقدس والمدنس. ميرسيا الياد، ٦.

(٢) المقدس والحرية، رفيق حبيب، ٢٢.

(٣) المقدس والمدنس، ١٤.

فالمقدس عند إلياد [١] هو وحده الحقيقة والقيمة والمعنى في حين أن كل الأشياء الأخرى لا تكون حقيقية أو ذات قيمة أو معنى إلا من خلال مشاركتها في أو مع المقدس؛ فهو يعتقد : أن التعريفات الأولى التي يمكن إعطاؤها للمقدس هي كونه ما يعارض المدنس أو الدنيوي، وأن التعارض مقدس – مدنس يترجم على الأغلب كتعارض بين حقيقي ولا حقيقي، فهو يرى أن كل مقدس يحتوي مكانا وزمانا مقدسا ويحتوي على النقيض من ذلك مكانا وزمانا مدنسا فالقوة المقدسة تعني الحقيقة والخلود والفعالية، ويعارضها المدنس فهو كالتعارض بين الحقيقي والمزيف ولهذا فالإنسان المتدين يرغب بقوة أن يكون مشاركا في الواقع مشبعا بالقوة[٢].

ويذهب يوسف شلحد إلى أن مفهوم المقدس في المنظور الأرواحي هو هذه القوة الخفية واللاشخصية، الخيرة والرهيبة، التي يعتقد بأنها وراء كل سلطان وكل سعادة. كما يعتقد بأنها وراء كل شقاء[٣].

ويعتقد أن هذا المفهوم غامض وأن الطريق لمعرفته هو تناول هذا المفهوم من خلال المواقف التي يثيرها، أكثر من تناول تعريفه، فعلى غرار التيار الكهربائي، لا شيء يشير من الخارج إلى وجوده، فهو لا يرى إلا من خلال نتائجه ومؤثراته، شجرة، صخرة، عين ماء، فهذه الأشياء لا تتسم بأية سمة خاصة؛ ومع ذلك يجري تكريمها وتبجيلها بلا حدود، ذلك أن وراء هذه المظاهر، العامة والعادية، تقف قوة خفية تتوقف عليها حياة البشر ، والطبيعة

(١) الياد: هو شخص رومانيًا ومؤرخ أديان وكاتب قصص خيالية وفيلسوفًا وأستاذًا في جامعة شيكاغو. كان مفسرًا رائدًا للتجارب الدينية، إذ أسس نماذج في الدراسات الدينية استمرت حتى يومنا هذا. أثبتت نظريته القائلة بأن الظهورات الكشفية المقدّسة تشكل أساس الدين، وتقسم التجربة الإنسانية للواقع إلى مكان وزمان مقدسين ومدنسين، فعاليتها بشكل واضح. من أهم إسهاماته في الدراسات الدينية نظريته حول «العودة الأبدية»، التي تنص على أن الأساطير والطقوس لا تحيي ذكرى الظهورات الكشفية المقدّسة فحسب، بل وتشارك فيها فعليًا، على الأقل من وجهة نظر المتدينين.

(٢) نفسه، ١٨.

(٣) بنى المقدس، ٢٣.

هي القدسي أو المقدس إنها فكرة مجردة لا نراها، قدر ما نستنتج وجودها[١].

والعرب والمسلمون من المجتمعات التي تؤمن بالمقدس بيد أنها تعبر عنه بلفظ حرم يقول شلحد: « والعربي مثل المسلم ذهب في تعبيره عن القدسي وتحديد علاقته به إلى استعمال الجذر حرم »[٢]، فتحديد ما هو مقدس وما هو مدنس يرتبط باعتقاد الإنسان وبالدين الذي يؤمن به، فالطريق لمعرفة المقدس هو التجربة الدينية، وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأن تحديد المقدس يعود لبعدين[٣] :

الأول: الإنسان أو الثقافة. **الثاني:** قوة غيبية إلهية

الأول: الإنسان أو الثقافة:

الإنسان المتدين قد يضفي صفة القداسة على بعض الأشياء دون غيرها وقد يحدد قدسية بعض الأماكن دون غيرها، يقول إلياد: « ويدلنا التاريخ القديم أن العرب كغيرهم من الشعوب بل ربما أكثر من غيرهم قد أدخلوا صفة القداسة على كثير من الأشياء ونزعوها عن الكثير، ويذكر في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب قطع الشجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان مخافة أن يعبدها العرب، وهنالك طقوس كثيرة مورست وأخذت طابعا مقدسا بينما ترجع في أصلها لأسباب شتى أو لارتباطها بنمط الإنتاج وعلاقاته الاجتماعية حتى أن بعض واجبات القرابة تحولت لطقوس دينية. كما أن التاريخ يحدثنا عن ظهور مظاهر التقديس لبعض أنواع من الإنتاج النباتي وبعض الأشجار والحيوانات »[٤].

ويذكر شلحد أن المقدس إنتاج ممارسة اجتماعية ليس الدين العنصر الأوحد فيها بل عناصر شتى تتشابك فيها النفسي والاجتماعي والتاريخي

(١) نفسه، ٢٣-٢٤.

(٢) نفسه، ٢٣.

(٣) انظر بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده. يوسف شلحد، ٣.

(٤) المقدس والمدنس. ميرسيا إلياد، ٧.

والمعرفي والسياسي وتتضافر معا في إنتاج هذه الممارسة والمقدسات تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تكون محل تساؤل وبحث.[١]

الثاني: قوة غيبية إلهية:

فالإله يتجلى في شيء دون الآخر وكل مكان يقتضي تجليا وانقطاعا للمدنس يتحول من مكان عادي إلى مكان مقدس[٢]، وبذلك يعرف الإنسان قدرة المقدس على أن يتجلى في أحجار أو أشجار لكن الأمر .. لا يتناول إجلال الحجر بذاتهما الحجر المقدس والشجر المقدس لا يعبدان على أنهما حجر أو شجر بل أنهما موضع عبادة بوجه الدقة لأن القداسة تتجلى فيهما ولأنهما يظهران شيئا لم يبق هو حجر أو شجر بل هو القداسة وهو شيء مغاير على الإطلاق.[٣]

وقد يحدد المقدس من قبل الاله، يقول شلحد : « أما الإسلام فقد تأثر بالمجتمع الأرواحي العربي فهو موسوم أيضا بهذه السمة إلا أن عقلنته للقدسي نجم عنها رد كل القوى الخفية داخل الأرض أو خارجها إلى الله فلا يستطيع أي مخلوق الادعاء ببعض الامتيازات اللهم إلا الامتيازات التي منحها الله لخلقه »[٤]، ويقول في موضع آخر: « وحسب ملاحظة البروفسور رجب الحصيفة عقل الإسلام القدسي وجعل الله مصدره الأوحد وصارت القداسة وقفا على السماء وبذلك غادرت الأرض »[٥]، ويقول أيضا: « يتميز تدين العربي البدوي بشيء فطري ساذج ومؤثر فعنده قاعدة ثابتة قوامها التعالي: فالألوهية البعيدة جدا عن المشاغل البشرية اليومية لا تزال في حالة أولى غامضة وشبه شخصية حتى تبعده عن كل عبادة خاصة في المقابل وبموجب هذا الغموض يحاصر الخارق العالم ويحركه أن الإسلام الذي عقله القدسي استرجع هذا

(١) انظر، نحو نظرية جديدة، شلحد، ٥٢-٥٥.
(٢) المقدس والمدنس. ميرسيا إلياد، ٢٨.
(٣) المقدس والحرية. رفيق حبيب. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٩٩٨م ، ٥٢.
(٤) بنى المقدس، ٤٠.
(٥) نفسه، ٣٩.

الازدواج ولكنه جعله يتبدل في العمق فتجسد الازدواج القيمي عنده علميا في التعالي الأكثر إطلاقا كما تجسد في التلازم الذي ينشره القدسي في الكائنات والأشياء معا دون أن يحولها مع ذلك إلى أوعية إلهية».[١] فتصور شلحد للمقدس في الإسلام ينطلق من فكرة نقل المقدس من الأرض إلى السماء.

ويبين شلحد أن الطريق الذي مهد للوصول إلى القدسي الذي في السماء هو التجربة فهي التي قادت البدوي إلى أن يتعرف على العجيب الذي لا يدركه عقله لكنه لم يحوله إلى إله وذلك لأنه يرى أن خلفها قوة خفية تعمل تتضاف للأشياء تحركها وتجعلها مخيفة[٢] ، يقول : « إن كان الإسلام على غرار العرب القدامى يضع في قمة القدسي كائنا أعظم فهو مع ذلك لا يجهل القوى الدنيا ذات الطبيعة الأرضية والسماوية التي كانت تضطلع في عصر الوثنية بدور فعال ... فالتوحيد الإسلامي الذي يستبعد تعريف كل إله آخر سوى الله يستلزم الإيمان بالإله الخلاق لكن الفكرة التي كونها الإسلام عنه يمكن تنويرها وتوضيحها ببنيته التحتية البدوية »[٣]، فذكر أن عالم العرب الإلهي كان يحتوي عشية الإسلام على قوى سماوية وقوى أرضية، ونتيجة لحركة تطور عام منها انتقال العربي من البادية للمدينة والتوسع الاقتصادي عند قريش ممهدا ذلك أمام وحدة دينية، وانشغلت الأفكار بوحدة القوى القدسية ولكن الواقع كان يتصور غموض فكرة التوحيد لكن هيمنة قريش حين شجعت تفتح الشخص تعين عليها تفجير الأطر الضيقة للدين القومي والتسريع بحلول التوحيد، وبموازاة شخصية الإنسان ستتوطد شخصية الإله، وتتأكد الوحدانية الإلهية ويحذف قوى الشر فيكون الله هو مصدر القدسي الوحيد، فتطور القدسي بدأ من القوى المستورة المجهولة.[٤]

(١) نفسه، ١١.
(٢) نفسه، ٤٥.
(٣) نفسه، ٤٤.
(٤) نفسه، ٦٩-٧٠.

فالمقدسات في الإسلام متنوعة وأعظمها القرآن فهو التجلي الأعظم للقدسي على الأرض وهكذا أصبح عند المسلمين نص مقدس وحضور إلهي متجسد في الكلمات التي تتلوها الأفواه وتسمعا الأذان[١] ، وسواء تعلق الأمر بكائنات أو أعراض فإن القدسي يتجلى فيها بمشيئة الله وحده دون أن يتدخل الإنسان فيها ، وعلى الرغم من نزعة القداسة لم يستطع الإسلام انتزاع الروحية عن الأرض فما جرى تأكيده هو حضور إلهي مباشر في المخلوقات وفي الأشياء، لقد أبقى الإسلام على مفهوم الأشخاص المقدسين المباركين من السماء المشحونين بالرحمة كما يملك العالم الحيواني كائنات مقدسة لكنه يضعها في قائمة الجهنمي والمدنس أما حضور القدسي فهو ملموس بنحو خاص في الحجر الأسود والقرآن « وهكذا كيّف الإسلام مع مذهبه التوحيدي عددا معينا من الاعتقادات المتعلقة بالقدسي قبل الإسلام ويبدو مع إخلاصه لتلك التصورات عينها أنه يتجاهل وجود الأشخاص المكرسين والمقدسين وعليه لا يحتفظ الحاج بإحرامه إلا فترة من الزمن ويكون التكريس الوحيد هو هدي البهيمة المخصصة للتضحية الشعائرية لمناسبة عيد الأضحى، ولا يمكن لبعض المحاولات الإصلاحية أن تجعلنا ننسى أن التصور الإسلامي للقدسي يضرب جذوره في الصحراء العربية وفي ضوء هذا الاستنتاج ينبغي علينا السعي لدراسة مختلف تجليات القدسي في المكان والزمان.[٢]

المكان المقدس:

إن المكان عند الإنسان المتدين غير متجانس، لأنه يعتقد أن هناك أجزاءً من المكان تختلف نوعياً عن بعضها، فالإنسان المسلم مثلا، يؤمن بأن هناك مكانا مقدساً وآخر غير مقدس، فان الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَۖ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴾[٣]، أي إن هناك مكاناً مقدساً، له

(١) نفسه، ١٣٨.

(٢) بنى المقدس، ١٣٩.

(٣) سورة طه، الآية ١٢.

مدلول وآخر غير مقدس بدون بنية وبدون قوام. أما بالنسبة للإنسان غير المتدين فإن المكان عنده متجانس، ولا يوجد اختلاف بين أجزاء المكان « هذا مقدس وذاك غير مقدس » وإنما كل أجزاء المكان متشابهة ، وعدم تجانس المكان في نظر الإنسان المتدين أساسه تجربة دينية بدائية لها علاقة بتكوين العالم، يقول إلياد « التجربة الدينية بعدم تجانس المكان تشكل تجربة بدائية، قابلة للمقارنة بتكوين العالم »[١]، فتحديد المكان المقدس عند المتدين يكون بتجربة دينية بدائية، سابقة على كل تفكير حول الكون ، والكلام عن وجود انقطاع في المكان، أي القول بأن المكان غير متجانس، له علاقة بتكوين العالم، لأنه هو الذي يكشف « النقطة الثابتة والقطب المركزي لكل توجه مستقبلي. وسبب هذا الانقطاع في المكان هو اعتقاد الإنسان المتدين بتجلي المقدس المطلق في مكان دون آخر »[٢].

ويرى شلحد أن قسمة المكان إلى مقدس ومدّنس، قوامها ظهور أو حضور قوة خفية، تندمج غالبا مع توزيع الأراضي المحيطة بالمكان المقدس، الحرم ..[٣]، فهذه القوة الخفية هي التي أكسبت هذا المكان القداسة حيث يقول: « إن المكان المقدس هو موضع تجلي قوة خفية يستلزم تعريفاً من حيث حدوده وسماته فهو يتألف عموما من ثلاث دوائر مركزية ذات أبعاد وقداسة غير متكافئة فالمركز موضع تجلي الخارق بالذات يعد بمنزلة مقام الألوهية .. وتاليا يبنى فيه حرم كعبة أو بيتا أي منزل يكون فيه مقام للآلهة وحجازا يحمي المؤمن من غواية الاقتراب مما يتعدى المسموح والممكن حول هذا المبنى يقع المعبد الذي يؤدي فيه المؤمنون شعائر العبادة، وهو أيضا محدود على غرار البيت يحظر دخوله على غير المؤمنين غير المتطهرين

(١) المقدس والمدنس، ٢٥.

(٢) التقديس والمقدسات دراسة في فلسفة الدين. مهدي طه مكي. مجلة العلوم الإنسانية. كلية التربية للعلوم الإنسانية. المجلد ٣٣. العدد الأول. ٢٠١٥م.

(٣) بنى المقدس ، ١٤٣.

شعائريا »[١].

فالإسلام يقبل الأفكار والمعتقدات العربية المتعلقة بالمكان المقدس وذلك بتقديسه الكعبة وذكره أن لها أصلا سماويا والقرآن يشدد على قدسيته، وهذه القدسية لا تقف عند المعبد وحده بل تمتد إلى منطقة واسعة، حتى إن التقديس يشمل النبات والحيوانات والتراب لدخولها في حمى الحرم[٢].

فمن الاعتقادات العربية التي انتقلت إلى المسلمين حول قداسة المكان أنه حين يصار إلى بناء البيوت يحرص صاحبها على تقديم أضحية، تكريما لساكني الأرض، أي الأرواح التي تسكنها. وأن البدو كلما نصبوا خيمة في مكان جديد، يتعين عليهم تهدئة خاطر الجن بتضحية أو بوجبة طعام، وهذه العادة نجدها عند مسلمي المدن عند وضع الحجر الأول لبيت جديد، وإلا فإنه يخشى انهيار البناء[٣]، وقد كانت قداسة المكان عند العرب القدامى تظهر في بعض الأماكن المشحونة بفيض خارق من الكثافة الكبيرة نسبيا وبحسب هذا الفيض وقوته يكون المكان الذي يتجلى فيه منتميا إلى الأرواح الجهنمية أو السماوية فهو يكون أحيانا مهدياً مكرساً لإلهه ومحظورا على الاستعمال الدنيوي فلا يتجاسر الإنسان على المغامرة فيه إلا بعدما يتقيد بالطقس الشعائري الذي يمليه الدين[٤].

الزمان المقدس:

إن الزمان عند الإنسان المتدين مثل المكان غير متجانس، فهناك الزمن المقدس مثل زمن الأعياد وهناك من جهة أخرى، الزمن الدنيوي، والمدة المؤقتة العادية التي تسجلها الأعمال المجردة عن الدلالة الدينية. فكل عيد ديني، وكل وقت طقوسي، هو عبارة عن استعادة لحادث مقدس، حاضر في زمن سابق

(١) بنى المقدس، ١٥٣.
(٢) نفسه، ١٥٦.
(٣) نفسه، ١٤١.
(٤) نفسه، ١٤١.

وهذا يعني أن الزمن المقدس ممكن الاستعادة إذن، ويمكن تكراره، وهكذا يعيش الإنسان المتدين في نوعين من الزمن المقدس والدنيوي وأكثرهما أهمية هو الزمن المقدس ويحتفل بالزمن المقدس دورياً بواسطة الطقوس وهذا السلوك تجاه الزمن يكفي لتمييز الإنسان المتدين عن الإنسان غير المتدين، فالإنسان المتدين يرفض أن يعيش فقط فيما يدعى بالمصطلحات الحديثة بالحاضر التاريخي، وإن ما يمكن ملاحظته بالنسبة للإنسان غير المتدين، هو أنه يعرف أيضاً بعض عدم الاستمرار أو الانقطاع وتنافر الزمن، فبالإضافة إلى الزمن الرتيب للعمل، يوجد لديه أزمنة للمتع والاستعراضات مثل زمن العيد، وهو أيضاً يعيش تبعا لإيقاعات زمنية متنوعة، ويعرف أزمنة ذات توتر متنوعة أو متغيرة، عندما يصغي إلى موسيقاه المفضلة، أو المحب لها، أو ينتظر أو يصادف الشخص المحبوب(١).

أما بالنسبة للإنسان المتدين، فإن الزمن المقدس على صلة بالإله بمختلف أشكال تجليه(٢)، فلقد كان الإنسان المتدين في الثقافات القديمة ينظر إلى خلق العالم، وذلك لأن نشأة الكون تمثل التجلي الإلهي الأسمى، وأن الإنسان المتدين يشعر بالحاجة لأن يحتفل دورياً في الزمن المقدس، لأن هذا الزمن، هو الذي يجعل الزمن الآخر العادي ممكنا، والفترة التي يجري فيها كل وجود بشري.(٣)

إن الأيام المخصصة للذكريات الدينية تقطع الرتابة اليومية، فهي موسومة بالاحتفالات أو بالعكس، بالصوم وبعض الرياضات الروحية، وغالباً ما يكون الصوم متبوعاً بالأعياد(٤)، فقد استوحى الإسلام كثير من الأعراف الدينية العربية في تحديد زمانه الشعائري فقد استخدم الإسلام التقويم القمري

(١) المقدس والمدنس، ٥٨-٥٩.
(٢) بنى المقدس، ١٥٩.
(٣) المقدس والمدنس، ٦٢-٦٤.
(٤) بنى المقدس، ١٥٩.

وذلك لأنه مطابق لطريقة العرب في الحساب[١]، يقول شلحد: « أن الملاحظة التي ينبغي تسجيلها حين نحلل التصور الإسلامي للزمان القدسي هي أنه تصور مطابق إلى حد كبير لتصور العرب القدامى: إنه زمن مقدس على صلة بتجسيد لحياة الحرم »[٢].

وإن فكرة تقديس الزمان موجودة حتى في الأديان التوحيدية، فبالنسبة للمسيحي يبدأ الزمن من جديد مع ولادة المسيح لأن التجسيد يؤسس وضعاً جديداً للإنسان في الكون. وفي الإسلام نجد أن التصور الإسلامي للزمان المقدس، هو أنه تصور مطابق إلى حد كبير، لتصور العرب القدامى، فالقرآن الكريم يؤكد الطابع القدسي للأشهر الحرم التي يحرم القتال فيها، كما أنه يأمر باحترامها وتكريمها، أي باعتبارها فترة هدنة وسلام، وإلى جانب الفترات المقدسة عربية الأصل، أنشأ الإسلام فترات أخرى على صلة برسالة النبي منها شهر رمضان ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ . . ﴾[٣] ، فهناك طابع مقدس عند المسلمين لشهر رمضان وكذلك ليلة القدر ويوم الجمعة، وهو يوم الصلاة الجامعة، الذي يكرمه المسلمين ويعتبرونه أفضل أيام الأسبوع[٤].

٢- الأساطير:

يعرف إلياد الأسطورة بأنها: « التاريخ لما سبق حصوله في الزمن الأول وقصة ما فعلته الآلهة أو الكائنات الإلهية في بدء الزمن، فالأسطورة تؤسس الحقيقة المطلقة، وتكشف القداسة المطلقة لأنها تحكي النشاط الخلاق للآلهة وتكشف قداسة عملها، وتتجلى أهمية الأسطورة وتكرارها في بعدين الأول: احتذاء حذو الآلهة يبقي الإنسان في المقدس. الثاني: بإعادة إحياء الإشارات

(١) نفسه، ١٦٠.

(٢) نفسه، ١٦١.

(٣) سورة البقرة, الآية ١٨٥.

(٤) انظر بنى المقدس، ١٦١-١٦٢؛ والتقديس والمقدسات، مهدي مكي.

الإلهية يتقدس العالم ويساهم السلوك الديني للبشر في الحفاظ على قدسية العالم[١].

فقد أخذت الأسطورة دورا في تفكير الإنسان الديني فبعد أن مارس الإنسان البدائي طقوسا كثيرة تولد عنها العواطف جاءت الأسطورة كي تشرح الهدف الخفي من الطقوس والعواطف وبهذا المعنى فإن الطقوس وعلاقتها بالأسطورة التي تفسرها هي العبادة الأولية للشخص البطل الذي تدور حوله الأسطورة، فإذا كان موضوع الأسطورة شخصا كانت الطقوس المتعلقة به تعتبر دينا وإذا كان موضوع الأسطورة شيئا فإن التقوي والأساطير المتعلقة به يطلق عليه سحر.[٢]

يصور شلحد الأسطورة بأنها تقدم أساسا للمعتقدات وتفسر أصل التقنيات والمؤسسات الأكثر أهمية وتحرك بعض ظواهر الطبيعة وتزويد مستعمليها بتسويغ لممارساتهم الشعائرية الكبرى فيقول: « فكل أسطورة بدون وظيفة لا تكون أسطورة وعندها قد يتعلق الأمر بحكاية دينية يمكنها أن تقوم بالنسبة إلى الأسطورة بالدور نفسه الذي تقوم به القدسنة بالنسبة للعقائد »[٣].

والأسطورة العربية غالبا ما تسعى إلى تسويغ بعض ظواهر الطبيعة وتنشيط بعض الممارسات الشعائرية والتدليل على أصل بعض المؤسسات الدينية[٤]، فالفكر الأسطوري العربي يقوم على تفسير بعض ظواهر الطبيعة بتدخل القوى الخفية ونسبة المؤسسات والعبادات إلى بطل حضاري، وفوق ذلك يبدو أن الإسلام قد أغنى ذلك الفكر حين أضاف إليه عناصر جديدة .[٥]

فالأساطير تحيط بحياة محمد صلى الله عليه وسلم مؤسس الإسلام، وهي التي أكسبته القداسة، يذكر شلحد أن من الأساطير التي كانت تحاط بالنبي

(١) انظر المقدس والمدنس، إلياد، ٧٤-٧٧.
(٢) علم الاجتماع الديني، القصاص، ١١٣.
(٣) انظر، بنى المقدس، ٨١.
(٤) نفسه، ٨٤.
(٥) نفسه، ٨٩-٩٠.

صلى الله عليه وسلم المنامات التي تروي لنا التنبؤ بقدومه وبحلول الإسلام على يده وكذلك أن والده يوم زواجه كان مكللا بهالة لا يراها إلا العارفون فيقول: « تمتلئ كتب السيرة بمثل هذه العناصر الخرافية التي يمكنها أن تجد مكانها الأفضل في عمل حول القداسة الإسلامية »(١).

فالإسلام حافظ على السمات الكبرى للفكر الأسطوري العربي وسعى مثله إلى التسويغ بفعل قوى سفلية لبعض الظواهر الطبيعية وإلى تحفيز العقائد والممارسات التي زودها بأساس جدودي قديم ومما لا ريب فيه أننا لا نستطيع إنكار تأثير اليهودية وخصوصاً في جانبها التلمودي ولكن أعطي هذا الدين ما يستحق من نصيب في المؤالفة القرآنية إذ إن دراسة العالم الأسطوري تبين مدى استفادة الإسلام من الفكر العربي العريق ، ولقد لاحظنا الأهمية التي يخصصها للتحفيز والتفسير كما يصورها الفكر الخرافي(٢).

وبعد ذكرنا بعض جوانب دراسة الإسلام عند شلحد نذكر ما قاله أستاذنا الفاضل أحمد جاد عن مناهج هذه الدراسات التي يمثلها شلحد: « ومن الواضح هنا أصول تلك الرؤية في علم الاجتماع الغربي الذي يركز على أن الدين عبارة عن انعكاس لثقافة المجتمع وعاداته ومؤسساته وأنه يتطور وفقا لأوضاع المجتمع الثقافية والسياسية والاجتماعية ..كما أنه يحاول أن يدرس الدين بعيدا عن الوحي السماوي الصحيح الذي ثبتت صحته بالأدلة العقلية كما أن هذا النوع من البحث يتناول موضوعه من الخارج من خلال افتراضات علم الاجتماع الغربي المسبقة التي تتمركز حول رؤية الحضارة الغربية للدين وهو أمر يعكس ذلك الفقر المعرفي الذي يعانيه أصحاب هذه الاتجاهات فيما يخص الإسلام وكذلك أصول الفكر الإسلامي الصحيح والعلاقة كذلك بين الإسلام وكل من اليهودية والمسيحية فمن الواضح هنا التركيز على البحث على كل ما هو موجود في الجزيرة العربية قبل الإسلام على أساس من التشابه

(١) نفسه، ٩٠.

(٢) بنى المقدس، ٩٨.

الظاهري أو حتى كل ما يوهم بالتشابه ولو كان من مكان بعيد للقول بأن الإسلام دون فحص علمي منهجي قد تأثر بها وكيّفها وفقا لرؤيته الخاصة وذلك على أساس النماذج الجاهزة التي يتم بها تناول الإسلام في كتابات بعض علماء الاجتماع العرب.[١]

فالنظريات الاجتماعية عندما دخلت إلى عالمنا الإسلامي نقلت معها هذا الصراع بين ما هو ديني وما هو علمي ونقلت معها الإرث التاريخي والفكري والحضاري فجاءت الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي لتعكس مثيلاتها في الغرب، وعلى غرار هذه التجربة الغربية التي قامت بالدعوة لمعارضة الدين قامت محاولات مماثلة في بلادنا تعكس هذه الخصومة المنهجية وتجعل من الإسلام مجرد تراث ثقافي يدخل ضمن الإرث الحضاري للأمة وليس واقعاً حيّاً وفكراً حاضراً، فظهور النظريات الوضعية في الغرب على اختلاف اتجاهاتها نتاج طبيعي لعدم وجود أسس فكرية ثابتة فجاءت هذه النظريات تعبيراً عن أزمة في الأسس والمنطلقات والخلفيات أما الدراسة الاجتماعية في العالم الإسلامي والعربي فلم تكن الأسس الفكرية تعوزها ولم تكن الخلفيات العقائدية تنقصها ولهذا جاءت أزمتها تعبيرا عن أزمة العقل العربي الذي غدا معطلا عن التفكير الجاد ليعيش في شبه غيبوبة تامة وغير قادرة على إيجاد وخط أساليب منهجية واعية[٢].

(١) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين، أحمد جاد، ١١٩.

(٢) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. محمد أمزيان. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية. ط١. ١٩٩١م ، ١٥٣.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد ففي خاتمة هذا البحث يمكن إجمال أهم النتائج التي توصل لها الباحث فيما يلي:

١- أن المناهج الاجتماعية الغربية في دراسة الدين تنطلق من رؤية وضعية جعلت من الدين نتاجا اجتماعيا فلا يكون مصدراً إلهياً.

٢- ينطلق شلحد في دراسة الدين من رؤية اجتماعية غربية ووضعية أنثربولوجية متأثرا بذلك من الرؤية الغربية في دراستها للنصرانية.

٣- يرى شلحد أن الأديان المتقدمة ليست إلا صورة معقدة من الديانة الطوطمية البدائية، فالدين عنده بدأ بإحساس الفرد بالحاجة للتدين ثم انتقل إلى عبادة الطواطم إلى أن وصل لدين عالمي كاليهودية والإسلام فتفاعلت مجموعة عناصر داخلية تتمثل في العواطف والشعائر وخارجية كالعوامل السياسية والاقتصادية، فالعقائد الدينية من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيرها وتطورها.

٤- أن الظواهر الدينية كلها ترجع إلى سمة مشتركة وهي التقديس والقداسة فوظيفة الأديان وصل المدنس بالمقدس.

٥- أن القداسة في الأديان تكتسب من اتجاهي الأول وهي تجلي الاله أو اللامتناهي في الأشياء أو من الثقافة عن طريق الأساطير التي تساعد في إنتاج بعض المقدسات.

٦- أن شلحد جعل الدين الإسلامي من إنتاج تجربة محمد صلى الله عليه وسلم المستقاة من المجتمع العربي فهو لم يخرج عن تأثير البيئة العربية.

٧- أن تأثير الأديان اليهودية والمسيحية لا يعدو أن يكون مجرد موروثات عرفها العرب بسبب اتصالهم بهم.

٨- أن مفهوم المقدس في الإسلام هو امتداد للمفهوم الوثني عند العرب وقد نقله شلحد من كونه أرضيا ليكون مقدسا سماويا، وإن الثقافة العربية هي التي ساعدت محمدا صلى الله عليه وسلم في جعله الإله اللامتناهي في السماء ومن الأمور التي ساعدت على ذلك إيمان العرب بالقوى الخفية المتمثلة بالجن والشياطين والملائكة أدت لقبول حقيقة الإله المفارق الله.

قائمة المراجع

(١) بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده. يوسف شلحد. ترجمة: خليل أحمد خليل. دار الطليعة. بيروت. ط١. ١٩٩٦م.

(٢) التقديس والمقدسات دراسة في فلسفة الدين. مهدي طه مكي. مجلة العلوم الإنسانية. كلية التربية للعلوم الإنسانية. المجلد ٣٣. العدد الأول. ٢٠١٥م.

(٣) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. محمد درازة. مؤسسة هنداوي. القاهرة. بدون رقم طبعة. ٢٠١٤م.

(٤) عبادة الأوثان في الجاهلية مصادرها أسبابها أثارها علاقة الإسلام بها. بريعة السعود. رسالة جامعية. ماجستير. جامعة القصيم. ١٤٣٧هـ.

(٥) العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي. إيجناس جولدتسهير. ترجمة: محمد يوسف.. وآخرون. المركز القومي للترجمة. القاهرة. بدون طبعة. ٢٠١٣م.

(٦) علم الاجتماع الديني. د. عبد الله الخريجي. رامتان. جدة. ط٢. ١٤١٠هـ.

(٧) علم الاجتماع الديني. مهدي محمد القصاص. ٢٠٠٨م.

(٨) قواعد المنهج في علم الاجتماع. إميل دوركايم. ترجمة: محمود قاسم- السيد محمد بدوي. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. بدون طبعة. ١٩٨٨م.

(٩) المقدس والحرية. رفيق حبيب. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٩٩٨م.

(١٠) المقدس والمدنس. ميرسيا إلياد. ترجمة عبد الهادي عباس. دار دمشق. دمشق. ط١. ١٩٨٨م.

(١١) مقدمة ابن خلدون. ولي الدين عبدالرحمن بن خلدون. تحقيق: عبدالله الدرويش. دار يعرب. دمشق. ط١. ١٤٢٥هـ.

(١٢) المناهج الاجتماعية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة. أد. أحمد محمد جاد. مجلة الفلسفة المصرية. علمية سنوية محكمة. ٢٠٠٩م.
(١٣) المنطق الحديث ومناهج البحث. د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية. مصر. ط٢. (بدون تاريخ طبعة).
(١٤) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. محمد أمزيان. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية. ط١. ١٩٩١م.
(١٥) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية. محمد حجر القرني. مجلة البيان. ط١. ١٤٣٤هـ.
(١٦) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. يوسف شلحد. تحقيق: خليل أحمد خليل. دار الفارابي. بيروت. ط١. ٢٠٠٣م.

ترجمة المراجع:

(1) bny alm8ds 3nd al3rb 8bl al eslamwb3dh. yosf shl7d. trgma: 5lyl a7md 5lyl. dar al6ly3a. byrot. 61. 1996m.

(2) alt8dyswalm8dsat drasa fy flsfa aldyn. mhdy 6h mky. mgla al3lom al ensanya. klya altrbya ll3lom al ensanya. almgld 33. al3dd alaol. 2015m.

(3) aldyn b7oth mmhda ldrasa tary5 aladyan. m7md draza. m2ssa hndaoy. al8ahra. bdon r8m 6b3a. 2014m.

(4) 3bada alaothan fy algahlya msadrha asbabha atharha 3la8a al eslam bha. bry3a als3od. rsala gam3ya. magstyr. gam3a al8sym. 1437h..

(5) al38ydawalshry3a fy al eslam tary5 alt6or al38dywaltshry3y fy aldyn al eslamy. eygnas goldtshyr. trgma: m7md yosf..wa5ron. almrkz al8omy lltrgma. al8ahra. bdon 6b3a. 2013m.

(6) 3lm alagtma3 aldyny. d. 3bd allh al5rygy. ramtan. gda. 62. 1410h..

(7) 3lm alagtma3 aldyny. mhdy m7md al8sas. 2008m.

(8) 8oa3d almnhg fy 3lm alagtma3. emyl dorkaym. trgma: m7mod 8asm-alsyd m7md bdoy. dar alm3rfa algam3ya. al eskndrya. bdon 6b3a. 1988m.

(9) alm8dswal7rya. rfy8 7byb. dar alshro8. al8ahra. 61. 1998m.

(10) alm8dswalmdns. myrsya elyad. trgma 3bd alhady 3bas. dar dmsh8. dmsh8. 61. 1988m.

(11) m8dma abn 5ldon.wly aldyn 3bdalr7mn bn 5ldon. t78y8: 3bdallh aldroysh. dar y3rb. dmsh8. 61. 1425h..

(12) almnahg alagtma3ya fy drasa aldyn drasa n8dya m8arna. ad. a7md m7md gad. mgla alflsfa almsrya. 3lmya snoya m7kma. 2009m.

(13) almn68 al7dythwmnahg alb7th. d. m7mod 8asm. mktba alanglo almsrya. msr. 62. (bdon tary5 6b3a).

(14) mnhg alb7th alagtma3y byn alod3yawalm3yarya. m7md amzyan. alm3hd al3almy llfkr al eslamy. alolayat almt7da alamrykya. 61. 1991m.

(15) mo8f alfkr al7dathy al3rby mn asol alastdlal fy al eslam drasa t7lylya n8dya. m7md 7gr al8rny. mgla albyan. 61. 1434h..

(16) n7o nzrya gdyda fy 3lm alagtma3 aldyny. yosf shl7d. t78y8: 5lyl a7md 5lyl. dar alfaraby. byrot. 61. 2003m.