الدين والتدين في مصر(مقاربة فينومينولوجية)

دكتورة/ سهير صفوت عبد الجيد

قسم الاجتماع – كلية التربية

جامعة عين شمس

مقـــدمـــة:

الدين في مصر دائما هو تاريخها، فمنذ الفراعنة القـــدماء حـــتي العصـــور الحديثة والدين محور في الحياة المصرية فقد كان فرعون ابن الله، وكانـــت روحـــه إلهية، وكان الكهنة طبقة قوية وكان الشعب يطيع قوانين الدولة باعتبارها قوانيين إلهية، وبني الشعب الاهرامات تعبيراً عن عواطفه الدينية، كانت الطبيعـــة أيضـــا إلهية، فالنيل، والشمس، والعجل آلهة، وكان للعلم والفن وظائف دينية ، وكـــان للاستقرار السياسي، والاجتماعي، أو عدمه أسس دينية ولم يتغير الوضع عما هـــو عليه طوال تاريخ مصر حتي الأن[1]

وبنظرة تاريخية للمجتمع المصري نلمس أن الدين كان الفاعـــل الـــرئيس المؤثر في مجمل حياة المصريين، وطوال تاريخيهم يتقاطع الدين مـــع كـــل دورات حياتهم ويؤثر فيهم أفكاراً، وقيماً، وسلوكاً، وهو كلي الحضور في حياتهم اليومية، ولهذا فمن اليسير تأثر المصرين بما يرسل لهم من خطابـــات دينيـــة، وإن كانـــت تأثيراتها متفاوتة، بتفاوت ظروف المصريين المتفاوتة تعليمياً، وثقافياً، ومـــن حيـــث مواقعهم الطبقية، وظروفهم الاقتصادية والاجتماعية وفرص معاشـــهم في إجمالهـــا وتفصيلاتها، والملاحظ أنه لايوجد في مصر خطاباً واحداً، بل عدة خطابات متباينة، وبدلاً من أن يعمق هذا التعدد وحدة التدين لدي المصريين ويثيريها أتـــت تلـــك الخطابات حافلة بالتناقض مثيرة للفرقة، والنزاع والتشكيك، ولما كانـــت هـــذه الخطابات تتأثر بحصاد الأوضاع السياسية والاقتصادية والطبقية والثقافية في المجتمع المصري، كان التحليل الفينومينولوجي ضرورياً ليبين الدين باعتباره قصداً لـــدي القيادة السياسية، في صياغة الوعي الديني وتزّيفه، وهو مايشخص الأزمة التي يعاني منها المجتمع المصري، فبدلاً من أن يشكل الدين قيمة مضافة تدعم وجود الدولـــة وتثري التفاعل الاجتماعي الحادث في إطارها أصبح يشكل قيماً سالبة للاســـتقرار الاجتماعي، فأنماط التدين السائدة في المجتمع المصري تعد كاشفة عـــن أشـــكال

---

(1) حسن حنفي الدين والثورة ،ج٤ الدين والتنمية في مصر، مكتبة مدبولي د. ت، ص٣

الوعى الدينى المغترب، الذي ساهم في تشتيت المعاني الدينية وخروجها عن دورها كقوة دافعة للفعل الإنساني.

أولاً: الإطار العام للدراسة:

١- موضوع الدراسة:

يمثل الدين دوراً محورياً، ورئيساً في تشكيل الحياة الاجتماعية، وهو كما يراه علماء الاجتماع، يشكل نسقاً موحداً من المعتقدات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدسة، تمثل مجموعة من الأوامر والنواهي، ويفترض الفهم الفينومينولوجي للدين ،أن الدين ينصهر بدلالاته ووظائفه الاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية في مجتمع ما، ويفترض ثانية أن إظهارهذه الدلالات وهذه الوظائف يكون مبنياً وفقاً لمعتقدات وطقوس ورموز تشكلها ثقافة بعينها، إذ يشكل الدين عنصر الفاعلية في صياغة نسيج اجتماعي موحد، فالدين مهماً من الناحية السوسيولوجية ليس لأنه يصف النسق الاجتماعي فحسب، بل إنه يشكل ذلك النسق فوفقا جيلفرد جيرتز – ***C،Greetz*** –فإن الدين ليس نسقاً ثقافياً فحسب بل نسقاً للمعاني أيضاً «نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار، واستمرار دائمين لدى الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد».[٢]

ويقصد جيرتز من خلال هذا التعريف للدين أن يربط الصورة الجوهرية للحقيقة بمجموعة من الأفكاروالمعاني المتماسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها، موفقاً بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني

([2]) Greetz,c: the interpretation of culture London: Hutchinson and co.1975 ,p119

والأبنية الاجتماعية، وباعثاً في الوقت نفسه صوراً عن هذا الإنسان التي قد تشكل له تلك المعاني قوة دافعة نحو التطور والتغيير.[٣]

وتحتوى الأديان على كثير من المعانى التى تحدد مغزى خلق الله للكون ووضع الإنسان فيه لإعماره وتحقيق مجد الله فيه ،والمعانى طاقة رمزية دافعة للفعل، وفى هذا الإطار فإننا نجد أن هذه المعانى تضم عادة القيم والأفكار والمبادئ التى تشكل محور الدين، والتفسيرات او التأويلات التى تتعلق بذلك.

وتتغلغل هذه المعانى فى واقع البشر فتشكل مرجعية لسلوكياتهم الاجتماعية فى مختلف المجالات، وفى هذا الإطار فإن المعانى قد تستخدم كقوة دافعة وفعالة وموجهة لأفعال البشر فى مختلف المجالات الاجتماعية بحيث تتجه بفاعلية إلي بناء المجتمع وتغييره، وقدتسير في الاتجاه المعاكس فتعمل الظروف فى اتجاه هدر تلك المعاني، وذلك حين تعمل المؤسسة الدينية علي حصرالدين، بحيث تجعله محافظاً غير قابل للتداول عبر التفاعلات اليومية، ومن ثم فاقداً للفاعلية، أو حينما تتجه الأنظمة السياسية لاستغلال الدين فى فرض خضوع العامة، حيث لا يدركون من الدين سوى الخضوع لولى الأمر، ومن ثم تفرض حالة من الإفقار الدينى على العامة، حيث يلعب الدين دورة فى حدودة الدنيا فى توجيه أفعال البشر، بل يحدث أحيانا إزاحة الدين كلية من الساحة الاجتماعية إلى نطاق الضمائر الفردية، وأحياناً مشوهاً.[٤]

إن استقراء التاريخ المصري يوضح أن الدين يلعب دورًا مركزيًا في مختلف نواحي الحياة في مصر، من الشخصي الخاص إلى السياسي العام، مرورًا بالعديد من الظواهر والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي يختلط فيهـــا الخـــاص بالعام، والشخصي بالسياسي. على المستوي الشخصي، هناك تزايد ملحوظ، ربما

([3]) ibid 123-125

([٤]) علي ليلة: رأس المال الديني مؤتمر علم الاجتماع في مجتمعاتنا مجتمع واحد ومرجعيات متعددة ،كلية الأداب جامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية [٦– ٨ مارس ٢٠١٠]، ص ٤

على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة، في الالتزام بالتعاليم والطقوس الدينية، وتنامي في المشاعر الدينية، بحيث يمكن الحديث عن "ظاهرة العودة للدين" على حد تعبير تقرير الحالة الدينية في مصر في ١٩٩٥[٥]

لقد تحولت ظاهرة العودة للدين، إلى ظاهرة اجتماعية تتغلغل فى أوساط اجتماعية عديدة. ويمكن القول أن هذا الاتجاه ذو البعدين النفسى والسلوكى يمثل محاولة ضمن أخريات فى بحث الشخصية المصرية عن توازنات نفسية – ثقافية إزاء ظواهر التغير السياسى والذبذبة الثقافية، والتراعات المتعددة على الهوية التى ترتبت على ذلك، لقد امتدت الحالة الدينية – الإسلامية إلى المجال السلوكى أى إلى نظام الزى، والحجاب، بكل انعكاسات ذلك النفسية والإدراكية، والثقافية، والقيمية، وأكثر من ذلك إلى المكون الاجتماعى، والأدوار الاجتماعية للمرأة، ولنظام الزواج فى المجتمع المصرى، ولمؤسسات تجارية توظف الرمز الدينى، ومدارس تعليم إسلامية.. إلخ..وما بين هيمنته على الشخصي والسياسي، يحتل الدين مكانة بارزة على العديد من الأصعدة المختلفة. فالجدل الدائر حول فوائد البنوك، وهي قضية اقتصادية تخص علاقة النظام البنكي بالاقتصاد الرأسمالي العام، هو بالأساس جدل ديني يتعلق بالحلال والحرام ويتم حسمه بالعودة للنصوص الدينية، وليس بالبحث في قوانين السوق والاقتصاد، وإذا ما طرحت قضية مثل عمل المرأة، وهي قضية اجتماعية تختص بدور المرأة في المجتمع المعاصر فإن الخلاف حولها سرعان ما يأخذ شكل مباراة فقهية في تأويل كتابات الفقه.[٦]

إن أثر الدين علي الحياة الاجتماعية والسياسية في مصر شكل وضعية جدلية بين وضعين اجتماعيين يدلان علي وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كل طبقة أن تدافع عن حقوقها عبر العقائد الدينية، وفي ذلك الإطار تحاول إحدي الطبقتين وهي الأقلية المسيطرة، والتي يطلق عليها حسن حنفي اليمين التي تملك

---

(٥) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام ١٩٩٥

(٦) حسام بركات: حول الدين والسياسة في مصر.. نحو نقد ثوري للدين، جماعة تحرير العمل، يناير ١٩٩٨ ص١

وسائل الإنتاج والمسيطرة علي الحكم استغلال الطبقة الأخـــري وهـــي الأغلبيـــة لصالحها عن طريق الفكر الديني،كما تحاول الطبقة الآخري وهي الأغلبية المستغلة (اليسار إعادة تفسير الدين لصالحها بنفس السلاح).[٧]

وفي هذا السياق يتضح موقفان: الأول يجعل الإيمان وسيلة المعرفة، والإيمان فعل أولي لايسبقه فعل أخر يقبل ولايرفض و يسلم ولايعترض، وفي هذا الســـياق فالفرد الذي يبدأ بالإيمان يكون أقرب إلي الطاعة وإلي الانقياد للحكام والشـــعب الذي يبدأ بالتسليم بالحقائق دون مناقشتها يكون أقرب إلى الاستكانة، وفي هـــذا السياق تعمل النظم اليمنية علي نشر الإيمان بهذا الهدف لأنه يؤدي إلي ماتبغي من الإبقاء علي الوضع القائم والاستكانه تحته لذلك لاتعني هذه النظم بمحو الأميـــة ونشر التعليم، بل يكون همها بناء المساجد والإكثار من الموالد وتـــدعيم الطـــرق الصوفية وانتشار المدائح، وتعميم للبرامج الدينية في وسائل الإعلام لاعن إيمـــان ولكن عن نفاق وتعمية وتستر علي النظم الاجتماعية القائمة.[٨]

بناء علي ذلك يُحصر الدين في نطاق الضمائر الفردية ويخليه من مضمونه القائم علي معاني العمل والتغيير، ويحصره في نطاق الجنة والنـــار في إطـــار مـــن التخويف من كل نعم الحياة، حتى يقال إن الضحكة يؤاخذ عليها، والتدين لايعني إلا العبوس والتزمت والزهد في الدنيا لقد أصبحت الصورة التي يرسمهـــا بعـــض رجال الدين للمتديِّن ،صورة رجل منكس الرأس تواضعًا، مملوء القلب رعبًا، زاهد في النجاح في الحياة الدنيا طمعًا في الحياةالأخرى، مغمور بالكرب خوفًا من الموت وما بعد الموت، راغب عن متع الحياة،شديد المحاسبة لنفسه في كل ما يأتي وما يذر، عابس في وجه الحياة خوفاً أن تضله، منهمك في العبادة غير عابئ بحقوق النـــاس، يفر من الصوت الجميل، ومن الملبس الجميل، والنظافة الجميلة، والفكاهة الحلوة،

---

(٧) حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، منشورات دار الثقافة الجديدة ،القاهرة ١٩٩٦ ص٧

(٨) حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ،مرجع سابق ص ٧

إلى نحو ذلك. وهذه الصورة لاتنتهي إلا إلى متدين ضيق الأفق حرج الصدر لا يصلح للحياة.[٩]

فإذا حللنا أبنيتنا الفوقية أي ثقافتنا وفننا، وتفسيراتنا للدين لوجدنا كل هذه الأنشطة العقلية مازالت تكرار للموروث أوتقليد للمنقول، وفننا مازال يتملق أذواق الجماهير ويستجدي الضحك الرخيص، وتفسيراتنا للدين مازالت تؤكد علي التفاوت في الرزق والرضا بالمقسوم مع التركيز علي الشعائر والطقوس والعقائد الكلامية.[١٠]

إنها صياغة للوعي عبرخطب ووصايا ومواعظ نمطية تساهم في تزييف الوعي، وتقوم بنفس الدور الذي يقوم به الخطاب السياسي في إعطاء الوعود والإيهام بالحلول، يوهم الوعظ بأن المشكلة في النفس وليست في الواقع، في تربية المواطن، وليست في الأوضاع الاجتماعية، في الأخلاق وليست في السياسة، والحل في الكلام وليس في الفعل، في الفرد وليس في المجتمع.[١١]

إن التجربة المعاشة والموقف هكذا تدفعنا إلى اختبار ووصف الدين في المجتمع المصري وفق المنهج الفينومينولوجي ،خاصة وأن حضور الدّين في المجال العام المصريّ يمثّل أحد الملامح الرئيسة لمرحلة ما بعد ثورة ٢٥ يناير، وهو حضور أصاب البعض بالقلق، ليس فقط بسبب ما أدّى إليه من استقطاب واحتقان بين القوى الإسلاميّة، والقوى اللّيبرالية والعلمانيّة، وإنّما أيضا بسبب ما قد يراه البعض انتكاسةً وردّةً على مكتسبات الثّورة "المدنيّة" التي تفترض زيادة مساحة المدنيّ على حساب الدّينيّ في الفضاءيْن السّياسيّ والاجتماعيّ؛ وهو ما قد يعطّل عملية التحوّل الدّيمقراطي في مصر بحسب البعض، غير أنّ البعض الآخر يعتقد أنّ سقوط نظام مبارك وانتهاء هيمنة حزبه الحاكم (الحزب الوطني الدّيمقراطي)، قد

---

(٩) أحمد أمين :فيض الخاطر ،الجزء الخامس، كلمات عربية للترجمة والنشر ،القاهرة ،ص ٢٦ ،٢٧

(١٠) حسن حنفي الدين والثورة ،ج٤ الدين والتنمية في مصر، مرجع سابق، ص ٢٩٠

(١١) حسن حنفي نقد الوعظ الديني...والاغتراب عن العالم،

http://www.alarabiya.net/views/2007/09/29/39706.htm

أدّى إلى بروز تنوُّع شديدٍ في خريطة الحياة السّياسية المصـــريّة وأوزان الفـــاعلين، فمنذ تنحّي مبارك ظهرت العديد من الأحزاب والقوى السّياسية الجديـــدة الـــتي تنتمي إلى مختلف التّيارات الفكرية والأيديولوجية، بيد أن التّحوُّل الأبرز تمثّـــل في حالة التّشظّي الّتي أصابت خريطة الحركات والأحزاب الإسلاميّة في مرحلة ما بعد الثّورة. فقد تجاوز عدد الأحزاب المستندة إلى مرجعيّة دينية أكثر من ١٥ حزبًـــا، ولا تزال إمكانية ازدياد هذا العدد، واردةً إذا مـــا اســـتمرت حالـــة الانفتـــاح السّياسي، وقد اتخذ حضور الدين في الثورة المصرية أشكالاً عديدة مابين الحضـــور الرمزي والحضور السياسي والحضور التعبوي.[١٢]

وفي إطار ذلك تتحدد إشكالية الدراسة وتدور حول مايلي :

هل يمكن للمعانى الدينية أن تكون لها القدرة على استنفار الفعل الإنســـانى القادر على تغيير الواقع ومدخلاً إليه؟ وكيف يمكن تفعيل هذه المعاني بحيث تصبح حاضرة وفعالة، وموجهة لأفعال البشر فى مختلف المجالات الاجتماعية، بما يجعل من الإنسان فاعلاً ثوريا قادراً على تغيير واقعه وإعادة تشكيلة بما يجعله ملائم لإشباع حاجات؟ وكيف نوفق بين متطلبات ممارسة سياسية تنجذب أكثـــر فـــأكثر نحـــو استلهام العقائدية الدينية، ومتطلبات بناء الدولة كمؤسسة جامعـــة، يتســـاوى في ظلها أصحاب العقائد والمؤمنين جميعا من كل المذاهب والأديان، أي تحويلـــها إلى دولة قانونية لا أيديولوجية؟

٢ – أهداف الدراسة:

١. تحديد المتغيرات الفاعلة في تشكيل دورالدين و أنماط التدين.

٢. وصف الظواهر والممارسات الدينية المرتبطة بالأنماط المختلفة.

٣. تحليل الهدف من مضمون ،ومظاهر نمط التدين.

---

(١٢) خليل العناني: دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس ٢٠١٢، ص٧

٤. البحث في علاقة الدين والسياسة

٥. استكشاف آليات تساهم في تفعيل المعاني الدينية، لتكـــون مصـــدراً لتجديدات وأبداعات تسهم على المدى البعيد فى تأسيس تكامل المجتمع .

٣ – تساؤلات الدراسة :

١. هل يؤدي الدين وظيفة إيجابية لصالح المجتمع، أم أنه يؤدي وظيفة سلبية تعوق حركة المجتمع؟

٢. كيف يعيش المصريون معتقداتهم وكيف يمكن دراسة الأبعاد التطبيقية لتلك المعتقدات والممارسات؟

٣. كيف يمكن أن نربط بين ارتفاع مستوي التدين لدي المصريين في الوقت الذي يسود فيه الفساد بكل أشكاله ؟

٤. ما هي المكونات التي يستحضرها المتصورون لمفهوم التدين؟ وما هي المعايير التي يصدرون من خلالها الحكم بالتدين من عدمه ؟

٥. كيف ساهمت القيادة السياسية في تشكيل الوعي وتزيفه عبر استخدامها للدين وخطابه الذي يتشكل عبر الوعظ الديني ؟

٦. كيف يمكن تحقيق المصالحة بين الدين والسياسة ؟

٤ – أهمية الدراسة وحدودها:

١. إن شيوع والممارسات الدينية المختلفة في المجتمع المصري وانتشـــارها بشقيها الإيجابي، والسلبي يستدعي الدراسة السوسيولوجية المتعمقـــة، فلـــم يعـــد التقييم الأخلاقي الذي يرتبط بممارسات رجال الدين حيث شيوع لغـــة الحـــلال والحرام كافياً لرصد، وتحليل المسألة الدينية، ومســـتوياتها في المجتمـــع المصـــري، فالمسألة تتعدى ذلك إلى الوقوف عند الجوانب الاجتماعية المختلفة التي تحلل البنية الدينية بأبعادها وتحليلاتها المتعددة وذلك عبر التحليل السوسيولوجي.

٢. تكشف النظرة التاريخية البنائية لحقل الأديان في المجتمع المصري عن عمق التدين وعن رسوخ الجذور الدينية في البنية الإدراكية الجماعية للمجتمع المصري، إلا أنه برغم هذا الحضور الطاعن يظل أقل الموضوعات التي يقربها البحث السوسيولوجي أكاديمياً.

٣. يلاحظ المتابع للمنتج البحثي المصري في مجال سوسيولوجيا الدين أن هذا المنتج، وبرغم محدوديته قد تركز حول بحث ظواهر الإحياء الأصولي الإسلامي في عموميتها وتنوعها، أو التدين الشعبي وممارساته مما أدى إلى قلة البحوث الشاملة لأنماط التدين في البناء الاجتماعي المصري. فعلي الرغم من أن التدين قضية شخصية تتعلق برؤية الفرد الخاصة، الا أنها تؤثر علي مجموع أهمية الدراسة العلاقات الاجتماعية والإنسانية والبيئية التي يمارسها في الحياة الواقعية. وبالتالي فإن الممارسات التي تعبر عن التدين هي المظهر المشهود الذي يمكننا من خلاله أن نتعرف علي نوعية هذا التدين، ليكون محلاً للدراسة والفهم.

٤. إن اللحظة الآنية المعاشة تعكس قضية العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة، حيث تعرضت هذه العلاقة في الفترة الأخيرة لقدر كبير من الجدل حتي أصابها قدر من عدم التحديد، الأمر الذي يفرض علينا التعرض العلمي لها من خلال اختيار المنهج الفينومينولوجي لوصف تجربة التدين في المجتمع المصري خاصة وأن الدين يمثل حضوراً فاعلاً في الحياة اليومية، بحيث لا يمكن للمرء الحديث عن أي سلوك إلا ويشمله التوجه الديني، وهو ما يجعلنا نؤكد أن ثمة معاني تقف خلف هذا الحضور، وثمة توقعات تتعلق بسلوك المتدين ووفقاً لما سبق فإن إدخال موضوع التدين إلى دائرة التحليل الفينومينولوجي ودراستها يراد منها تحديداً محاولة لفهم جزء أو كل ما يعتمل في المجتمع المصري عبر وصف وتحليل الأدوار، والممارسات والعلاقات التي تؤسس لأنماط التدين وتعمل بالتالي على تجذير وبناء المعتقدات والممارسات الدينية وهو ما يسير في اتجاه (إنتاج المعنى) وإضفائه على مكون بارز ضمن مكونات الحياة الاجتماعية بمصر.

٥. هذه الدراسة تتوقف عند الدين الاسلامي، كحد أساسي للدراسة، لأنه دين الباحثة، وبالتالي الأجدر على وصف وتحليل ما يعتمل فيه من أنماط نستطيع معايشتها في حياتها اليومية،كما تقتصر علي الأنماط الأكثر تاثيراً وفاعلية في المجتمع المصري. كما تمس الدين المسيحي في سياق العلاقة التفاعلية بين الديانتين في المجتمع المصري.

٥ – مفاهيم الدراسة:

أ – الدين : Religion

رغم تأصل الظاهرة الدينية في كل المجتمعات إلا أن ذلك لا يعني أنها واضحة المعالم فكثير ما يحدث اللبس والخلط في بعض الخطابات أو التحليلات أثناء توظيف مصطلحي الدين، والتدين يقول دريدا "إن كلمة الدين هي الأكثر وضوحاً والأكثر لبساً في نفس الوقت" [١٣] من هذا المنطلق وجب التمييز بين المصطلحين، لأن تحديد معاني الكلمات هو أول الخطوات في مسيرة التفاهم الإنساني. وأهم فرق بين الدين والتدين هو أن الدين حاجة عقلية فكرية فلسفية، أما التدين فهو حاجة نفسية اجتماعية. الدين هو مجموعة الأفكار والقيم والمعتقدات التي يؤمن بها الدينيون، أما التدين فهو مجموعة الطقوس والممارسات والعبادات والشعائر والمظاهر المتعلقة بالدين والتي يتمسك بها المتدينون، والديانات مهما تعددت فإن جوهرها واحد، لذلك فإن الدينيين متشابهون، أما المتدينون فهم مختلفون، وذلك لأن الممارسات الدينية مختلفة من دين إلى آخر.

وبهذا يتضح أن هناك دين وتدين، وهناك دينيون ومتدينون أيضاً. الدينيون مؤمنون بعقيدة ما هي جوهر تعاليم الدين الذي ينتمون إليه، أما المتدينون فهم ممارسون لطقوس هذا الدين متمسكون بمظاهره، وعلينا أن نعترف أن المتدينين في

---

[١٣] جاك دريدا: الدين في عالمنا، ت محمد الهلالي، حسن العمراني، الدار البيضاء، دار تويفال للنشر، ط ١، ٢٠٠٣ ص ١١٠

كل عصرٍ هم أكثر من الدينيين، وذلك لأن ممارسة طقوس وعبادات أي دين هي أسهل بكثير من الإيمان بأفكار ومعتقدات هذا الدين.

ويختلف الباحثون فيما بينهم على تعريف الدين فمنهم من يعتبره مؤسسات تقليدية ذا بنية تنظيمية وهيكلية مرتبطة بدور العبادة أي الدين بوصفه مؤسسة، ومنهم من يأخذ أبعاداً أخرى بالاعتبار مثل الإيمان الروحي الشخصي، والالتزام العميق بمنظومة قيم معينة، ونجد تعريف آخر يرى أن الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة وبينما نجد تعريفاً آخر يرى الدين التنظيم الذي يدير الأمور القدسية.[١٤]

وقد رسم أباء ومؤسسو علم الاجتماع جانباً مهماً من الملامح والخصائص العامة للدين، اعتقد ماركس بأن للدين بعداً أيديولوجياً يخدم مصالح الفئات الحاكمة، ويبرر سلوكها على حساب الآخرين، وأثار فيبر إلى بعض التيارات الدينية وآثارها الثورية، وشدد دوركايم على أهمية الأفكار والتصورات النظرية في دور الممارسات الدينية في حشد مشاعر الناس في الجوانب النفسية، والإجتماعية، والسياسية.[١٥]

وعلى الرغم من تعدد التعاريف التي حاولت مقاربة الدين، إلا أن هذه التعاريف تعتبره في نهاية المطاف من أهم الأنساق الثقافية، والتي تضع الإنسان بين دائرتين المقدس وغير المقدس. وبصورة عامة، الدين هو جهاز مؤسسي على اعتقادات ومواد إيمانية محددة مرتبطة بسياق سوسيولوجي معين.[١٦]

---

[١٤] يوسف شلحت: نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع الديني، بيورت، دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٧٠

[١٥] محمد عبد الله دراز: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧، ص ٦٢

[١٦] دريدا، مرجع سابق، ص ٦٨

التعريف الإجرائي للدين:

يعرف الدين باعتباره "نظاماً متكاملاً من المعتقدات والمعاملات التي تشكل قاعدة لأسلوب حياة وشعائر ومؤسسات تساعد الأفراد علي أن يـــدركوا معـــني حياتهم من خلال التوجه إلي ما يرونه مقدساً وله قيمة نهائية والالتزام بذلك

ب- التدين Religiosity

التدين فهو ظاهرة اجتماعية يقصد بها الالتزام بعقيدة دينيـــة معينـــة وأداء فرائضها ومناسكها وطقوسها وشعائرها، وكل ما يتصل بها مـــن العبـــادات نحـــو المعبود المعترف به من هذا الدين ،وما يترتب على هذا الالتزام من تطبيقات تتصل بالشروط الدينية لكافة العلاقات، والمعاملات في المجتمع.[١٧]

ويشير تعريف آخر؛ بأنه نمط سلوكي وأسلوب حياة بغـــرض التمســـك والالتزام بأفكار المعتقد الديني وتعاليمه تجاه الخالق، والمجتمع إذ يتميـــز بـــالإرادة لتعديل السلوك استجابة لمضمون العقيدة.[١٨]

والتدين كما جاء في الموسوعة البريطانية منظومة مـــن القـــيم الســـلوكية يمارسها أعضاء المجتمع من خلال مدى اعتقادهم في قدرة عالم الأرواح، وعالم مـــا فوق الطبيعة، وهنا يكون التدين بمثابة التطبيق العملي لروح الديانة بهذه الصـــفة ؛هو ما تنتجه الثقافة المتضمنة الشعائر والأساطير والمعتقـــدات وطـــرق الصـــلاة والدعاء والممارسات الشعائرية.

ويتفق هذا التعريف مع آراء كل من إدوارد بيريت تايلور سيرجي فريـــر وسميث وغيرهم.[١٩]

---

[١٧] زيدان عبد الباقي: علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، د. ت، ص ٦٣

[١٨] وسام فؤاد: التدين الجديد، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٧٠-٧١

[١٩] فاروق أحمد مصطفى، محمد عباس ابراهيم: تقارير بحث التراث والنسق الاجتماعي، الكتاب السادس عشر، صناعة الولي، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط ٢٠٠٤، ص ١٤١

وتمتاز ظاهرة (التدين) مثل غيرها من الظواهر الاجتماعية بمجموعة من السمات أو الخصائص أهمها الموضوعية.

فالتدين يقتضي الايمان بالله على طريقة الإسلام مثلاً – له مقتضى عملي ينبغي أن يتحقق في واقع الحياة الاجتماعية وهو إدارة كل شئونها بمقتضى المنهاج الرباني المنزل وما لم يتحقق هذا المقتضى يظل الإيمان (نية طيبة) لا رصيد لها في الواقع ،والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (ليس الايمان بالتمني ولكن بما وقر في القلب وصدقه العمل)، والله سبحانه وتعالى يقول (ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجزى به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً) (النساء ١٢٣-١٢٤).

ومن هنا فإنه وإن كانت ركائز التدين مستقرة داخل الذات فإن نشاطات الإنسان تعبر عن الالتزام – أو عدم الالتزام – بها، بمعنى أن للتدين (وجوداً) خارج شعور الأفراد كما أن له وجوداً داخل ذواتهم.

والتدين بهذه الصورة بوجوده خارج شعور الأفراد ليس من صنعهم وإنما يتلقاه الإنسان من المجتمع الذي نشأ فيه. [٢٠]

التعريف الإجرائي للتدين:

يشير التدين بطريقة إجرائية إلى:- الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية أي كيف يدبر الناس معتقداتهم الدينية من خلال التمثلات والممارسات التي تحيل على مجموع المعتقدات، والتطورات، والادراكات

---

[٢٠] محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، تقديم عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ٢٠٠٩، ص ٢٤٨ – ٢٤٩

(1) Smith D. W. Husserl, London and Newyourk, Rouledge, 2007, P.27

والمواقف تجاه الطبيعة، والمجتمع التي تنظم في تشـــكيلها دلالات منطقيـــة يمكـــن تسميتها بالنظرة إلى الكون، أي طرائق تدبير المعتقد، وصياغة النظرة إلى الكـــون مع ما يستتبع ذلك من طقوس، وممارسات، واعتقادات تؤثر في صياغة العلاقـــات والفعاليات وبناء ممكنات الفعل والتفاعل الاجتماعي

٦ – المنهج الفينومينولوجي دلالات وخطوات

المنهج الفينومينولوجى ليس منهجا استدلاليا **deductive** كما أنه ليس منهجا استقرائيا **inductive** أو تجريبيا**experimental** ، فهو لا يسعى إلى تتبع الجزئيات للوصول منها إلى أحكام كلية أو قوانين تحدد العلاقات، هو لا يسعى إلى تفسير الأشياء أو اكتشاف علاقاتها السببية، وإنما يسعى إلى الكشف عن حقيقة "الأشياء نفسها". إن المنهج الفينومينولوجى يتركز فى الدراسة الوصفية للظواهر سعيا وراء معرفة إن الفينومينولوجيا – كما كتب هوسرل – "هى وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعاش أو الخبرة من حيث هى كذلك، وللماهيات التى تتمثل فى هذا المجال" [١]، إى أنها:

١ – دراسة وصفية للظواهر (الأشياء أو الوقائع أو حالات الأمور) فى الخبرة المباشرة الواعية.

٢ – والهدف من ذلك هو الوصول إلى معرفة واضحة بالتركيبات الجوهرية الثابتة غير القابلة للتغير للظواهر ..أى ماهياتها، وذلك بوصفها الحقائق الأساسية المبدئية التى يمكن أن يبنى عليها أى علم فى أى مجال.

وهذه المهمة فى نظر هوسرل تتطلب شيئين مبدئيين:

١ – التخلص من أى مفاهيم أو افتراضات أو أنساق نظرية مسبقة تحاول التفسير أو تبين العلاقات والأسباب، فمهمة الفينومينولوجيا فى الكشف عن حقيقة الظواهر وماهيتها هى مهمة مبدئية، ولابد أن تكون سابقة على أى محاولات لوضع صياغات نظرية مفسرة أو متعقبة للعلاقات والأسباب، مثل هذه

المحاولات هى خطوة تالية للفينومينولوجيا وخارجة عن نطاقها ولا يمكن أن تتم بالمعنى الذى يضمن صدقها واتجاهها الصحيح إلا بعد اتمام المهمة الفينومينولوجية فى إرساء الحقائق الثابتة، أو الماهيات المتضمنة فى الظواهر محل البحث.

٢ – والمدى الذى يصل إليه التخلص من الافتراضات المسبقة يمتد إلى أبعاد جذرية حيث يتضمن عملية يعطيها هوسرل أهمية خاصة ويتم فيها تنحية أو تعليق قضية الاعتقاد بالوجود الواقعى للعالم من خلال ما يسمى "بالتقويس **Bracketing** (أو الايبوكية **Epoche**) .

والمقصود بهذه العملية ببساطة هو أن "وجود" العالم يجب أن يوضع بين قوسين أو يعلق، أى أن القطع بأن العالم بموجوداته موجود واقعيا ومستقل عن وعى الإنسان به (الموقف الواقعى أو الطبيعي) أو أنه غير مستقل عن الوعى ولايعدو أن يكون تمثلات فى عقولنا (الموقف المثالي)، هذا القطع يجب أن يعلق وينحى جانباً حتى تتمكن الفينومينولوجيا من التفرغ لمهمتها الأساسية وهى الكشف عن حقيقة الموجودات كما تقدم نفسها فى الوعى، فمبحث الفينومينولوجيا هو حقيقة "الموجودات" وليس حقيقة "الوجود" وهى لذلك تنحى هذه القضية جانباً بواسطة هذا التوقف عن الحكم.

وهذا النوع من الاختزال (حيث يختزل كل ما يتعلق بهذه القضية فى بحثنا للعالم) لايعنى إنكار وجود العالم الطبيعى أو الواقعى ولا حتى الشك فى وجوده وإنما يعنى فقط أن هذا الموقف الطبيعى قد نحى بشكل مؤقت لأنه ليس – كما هو– جزءاً متأصلاً من المعرفة التحليلية، إن واقعية العالم الطبيعى والذات التى تنتمى إليه (التجريبية) ليست محل تساؤل، ومن الممكن دائما الانتقال من وجهة النظر المثالية إلى وجهة النظر الطبيعية وبالعكس، أو كما كتب هوسرل نفسه "كل تحديد ماهوى (أو أيديتيكى **eidetic**) على جانب لابد وأن تقابله ملامح موازية

من تحديد تجربي **emperical** على الجانب الآخر"، والفينومينولوجيون يقدمون مثل هذا الدفاع ضد اتهام الفينومينولوجيا بأنها عودة إلى المثالية الصرفة[٢١].

بعد هذه الخطوة المبدئية تتعاقب ثلاث خطوات اختزالية يتلخص فيها المنهج الفينومنيولوجي:

١- الخطوة الأولى هى الاختزال الفينومينولوجى

Phenomenological reduction

ومن خلاله يتم تحويل كل ماهو معطى إلى ظاهرة.. بمعنى الشيء المعروف فى الوعى وبواسطته، وهذا النوع من المعرفة يجب أن يؤخذ بمعنى واسع يشمل كل كيفيات الوعى مثل الحدس، التذكر، التخيل، الحكم.. الخ، إلا أنه من بين هذه الكيفيات فإن هوسرل يعطى وضعاً متميزا للحدس فى التقاط الظواهر وذلك لأسباب محددة:

(أ) لأن الحدس هو الفعل الذى يلتقط فيه الشخص الموضوع فورياً فى وجوده المتجسد.

(ب) ولأنه فعل معطى بطريقة أولية.. يتلوها أو ينبنى عليها كل شيء آخر.

هذا الاختزال – أو المعرفة بالظواهر فى الوعى – هو شيء أساسى فى الفينومينولوجيا فهى تعتبر نفسها علمية بقدر ما هى متمركزة فى الظاهرة الملتقطة فى الوعى، ولابد من ترجمة العالم الخارج عن الوعى ترجمة تحيله إلى عالم فينومينولوجى.. أى عالم الوعى. إن هذا الإختزال يعنى عكس اتجاه نظر الإنسان من توجه مباشر نحو الموضوعات إلى توجه نحو الوعى وهو ما يتيح للفينومينولوجيا دراسة الظاهرة أو الموضوع فى فعل الوعى القصدى، والتقاط ماهيتها.

([21])Moran, D., Edmund Husserl: Founder of phenomenology, Cambridge and Moldeno, Massahusetts, Polity Press, 2005, P.95.

إن هذا الاختزال بذلك هو الشرط الأول للمعرفة الموضوعية، فالموضوعية لاتخضع للبحث إلا إذا تمثلت تمثلاً ما فى ظاهرة وأصبحت بذلك ملتقطة فى الوعى.[٢٢]

٢ – الخطوة الثانية هى الاختزال الايديتيكى الماهوي

Eidetic Reduction

عندما يتم تمثيل الظواهر داخل الوعى لاتلتقط عادة بصورة نقية وإنما يشوبها إضافات وصفات عرضية أو مصادفة **contingent** لا تجعلها واضحة كتركيبات جوهرية أو مضمون يشكل وحدة متفردة، والتأمل المبنى على الحدس هو الوسيلة التى يمكن بواسطتها – بالتدريج وبعد جهد – تمييز هذه التركيبات الجوهرية أو ماهية الظاهرة واستبعاد الصفات العرضية، وهذه الخطوة الثانية من المنهج الفينومينولوجى.. خطوة الاختزال الماهوى أورد الظواهر إلى ماهياتها.

والحدس المستخدم فى هذه الخطوة – حدس الماهيات – هو نوع متميز من الحدس فهو ليس عملية آنية أو فورية وإنما هو عملية دراسة متأملة دقيقة لأمثلة عينية للظاهرة تمدنا بها التجربة أو التخيل، وبإجراء تنويعات منظمة لهذه الأمثلة فى الذهن مع تركيز الانتباه على مايبقى ثابتا رغم التعدد والتنويعات، والذى يؤدى محوه إلى القضاء على الموضوع نفسه يمكن فى النهاية التقاط ماهية الظاهرة أو الموضوع بوصفها هذا الثابت الجوهرى أو المضمون المتفرد.

بهذه الخطوة إذن يتم اختزال أو رد الأشياء إلى ماهياتها أو حقائقها الثابتة التى لا تشوبها أى عناصر عرضية، وثبات الحقائق هنا يعنى الصدق الموضوعى بمعنى أنه إذا اكتملت هذه الخطوة كما يجب وتمت بها المعرفة البينة[٢٣] فإن الماهيات الملتقطة لا تتغير بتغير الظروف أو الأفراد.

---

(22) Sokdowski, R., Introduction to Phenomenolgy, Cambridge and New yourk, 2000, P.23

(23) Phenomenology and Philosophy of mind, Oxford University Press (ed), 2005, P.302

إن الماهيات التى نصل إليها بهذه الخطوة هى هدف الدراسة الوصفية للفينومينولوجيا، وهى اللبنات التى يمكن بها بناء معرفة موثوق بها بشكل مطلق فى أى علم وفى أى مجال.

٣ – الخطوة الثالثة هى الاختزال المتعالى

Transcendental Reduction

وفيه يتم استحضار الذات المتعالية أو الوعى المتعالى (أرضية أو مصدر تكوين كل المعانى)، وبالارتداد إلى منجزات هذا الوعى الخالص.. برد المعرفة المتكونة فى الخطوات السابقة إليه، يتم التحقق من صدقها الموضوعى .. حيث أن هناك يكمن مصدر الموضوعية الحقيقية أو مصدر العطاء القاطع البين ومنبع المعرفة الحقيقية بكل الموضوعات بما فيها الذات التجريبية نفسها، وعن هذه العملية يقول هوسرل:

"إنها التساؤل المرتد إلى المنبع النهائى لكل انجازات المعرفة، للتأمل الذى يتأمل العارف فيه نفسه وحياته العارفة، والذى تتكون فيه كل البنيات العلمية الصادقة بشكل غائى **teleological** ويتم الاحتفاظ بها كمتحصلات دائمة، وتصبح فى متناوله بشكل حر"[٢٤].

وأهم حدث يقع فى هذا الوعى هو "التكون الذاتى" حيث تنمو الذات بالخبرة المضافة كما تنمو الخبرة بنموها وهو ما أشرنا إليه من قبل.

إن ممارسة الفينومينولوجيا بالنسبة لهوسرل كانت معادلة للعودة إلى هذه الذات المتعالية، وكل التحليلات الفينومينولوجية لابد وأن تقود فى النهاية إليها.الخطوط العامة تمهيدا للتطبيقات الخاصة.

([24]) Tiszen, R.: Phenomenology, Logic, and the philosophy of Mathematics, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005, p.137

وهناك عدة ملاحظات لها أهميتها فى استكمال النظـــرة إلى هـــذا المنـــهج الفينومينولوجى وهي :

١. إن المقاربة أوالفينومينولوجية، بمقتضى توجهها المنـــهجي في البحـــث الديني، تسترشد بالنتائج الفكرية المحايدة والموضوعية، التي يتم التوصل إليها عـــن طريق البحث غير المنحاز والمتحرر من عبء القيم. وتشدد فينومينولوجيا الـــدين على استقلالها عن الاهتمامات اللاهوتية، وعن فلسفة الدين، وكذلك عن طرائق البحث الديني المختلفة، بما في ذلك تاريخ الدين.

٢. تتعامل جميع ضروب فينومينولوجيا الدين مع الظواهر الدينية المنفـــردة التي تؤخذ بعيداً عن روابطهـــا التاريخيـــة، فهـــذه الـــروابط يدرســـها، بـــرأي الفينومينولوجيين، تاريخ الدين. وفينومينولوجيا الدين لا تنشغل بمشكلات أصـــل الدين وإعادة إنتاجه، ولا تستخدم في تطبيقاتها على الدين أية نظريات تطوريـــة أو معادية للتطور.

٣. يتلخص التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين في اســـتخدام طريقـــة "تعليق الحكم" **(Epoche)** الفينومينولوجي، ويعني ذلك الامتناع عـــن إصـــدار الأحكام الوجودية أو اليقينية أو القيمية. ويتعين على فينومينولوجيا الدين أن تثبِّت وتعقل الأشكال المتنوعة من علاقة الإنسان بالله، لا أن تتحدث عن أفعـــال الله أو تنفي وجوده.

٤. إن استخدام "تعليق الحكم" الفينومينولوجي يستلزم في حقيقة الأمـــر رفض أية مواقف نقدية بخصوص الدين. وهذه هي حقيقة الحياد الفكري القيمـــي لفينومينولوجيا الدين. ويرى فينومينولوجيو الدين في هذا الحياد إحدى الفضـــائل الكبرى لنظريتهم، ويأخذونه كذلك على محمل التباين المثمر عن فلسفة الدين.

٥. إلى جانب استخدام "تعليق الحكم" الفينومينولوجي، ثمة خاصية أخرى هامة لفينومينولوجيا الدين ألا وهي تطبيق "الرؤية الماهويـــة"، الـــتي تـــتلخص في الغالب الأعم في التأمل الحدسي للجواهر الكامنة في أساس الظـــواهر الدينيـــة.إن

الرؤية الماهوية التي تستوجب، كشروط ضرورية، استخدام الاستشعار (Empathy)، أي الفهم الشعوري، الحدس، وكذلك وجود التجربة الدينية الخاصة، تفضي حتماً إلى نزعة ذاتية صريحة، وأحياناً بالغة الخطورة، في الممارسة البحثية.(٢٥)

ثانياً: محاور الدراسة:

١ – الدين والتدين: إمكان تحليله فينومينولوجياً:

في إطار تناولنا للتدين فمينولوجياً فإننا نتناوله ليس بوصفه مقولة بنائية تحكم الناس من علٍ بقدر ما يُنظر إليه بوصفه مشاعر، ورموزاً، ومعتقدات يشيدها الناس أفراداً وجماعات في عقولهم، فهو عالم من المعاني والرموز الجمعية التي تحول الخبرات والموضوعات ذات الطابع المقدس إلى عالم ممارسات الحياة اليومية، وهكذا تتعامل مع عالم المقدس لا على أنه متعال عن الحياة ومنفصل عنها، بل محايث لعالم الواقع، فالدين والتدين أشبه ما يكونان بالظاهرة العابرة لجميع ديناميات المشترك الجمعي، والتي تتقاطع وتتفاعل مع مختلف مظاهر الفاعلية الإنسانية.(٢٦)

وهكذا يبدو التدين فمينولوجياً عبر حرارة الحياة الواقعية للبشر، ولعل أول مؤشر على ذلك هو اعتبار الدين ظاهرة سلوكية تهتم بالعلاقات الاجتماعية للفرد داخل محيطه الاجتماعي، ذلك أن السوسيولوجيا لا تهتم بدراسة جوهر الظاهرة الدينية بل السلوك الذي تنتجه هذه الظاهرة كونها تستند إلى بعض التجارب الخاصة، وإلى تصورات وغايات محددة، وعليه فإن السلوك المعبر للمتدين هو الذي يهم الباحث الاجتماعي ،وفي هذه الحالة لا مجال لتأمل في القيمة

---

(25) Petitot, J., Varela, F. J., Packoud, B. and Roy, J.M: Naturalizing Phenomenology, issues in contemporary phenomenoloty and cognitive science. Stanford University Press, and Newyourk, 1999, P. 175.

(26) Berger., P.,: The sacredconopy element of a sociological theory of Religion, Newyaurk, Anchor Books, 1990, P.P. 33

الخاصة بالعقائد والنظريات اللاهوتية، ولا حتى في شرعية الإيمان بالعالم الآخر، بل لدرس السلوك الديني كنشاط إنساني في هذا العالم يتوجه بصورة معبرة وفقاً لأهداف عادية، ليس المقصود اتخاذ موقف من الدين، إنما فهم تأثير السلوك الديني على بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والفنية، وإدراك الصراعات التي تنشأ عن تباين القيم التي يدعي كل نشاط خدمتها.[٢٧]

وعلى ذلك فالفينولوجيا حينما تتعامل مع الظاهرة تحليلياً فإنها تبحث عن الماهية ومن أجل تحقيق ذلك فإنها تستخدم مصطلح تعليق الحكم ((أو الوضع بين الأقواس لعناصر معينة، ونحن في إطار دراستنا للتدين فإن جل اهتمامنا لا ينصب على الدين كإيمان روحي للفرد والجماعة، ومعتقدات تجيب على خلق الانسان أمام العالم والمصير، بل ما يهمنا هو المظهر الاجتماعي والثقافي الذي يأخذه هذا الإيمان في شكل نمط للتدين على مستوى الحياة العامة للمجتمع، والتجسد المؤسساتي.[٢٨]

وهو ما يعبر عنه برجر **Berger** بطريقة بليغة حينما يقول ((قد يكون الدين حجراً مقذوفاً على العالم ولكن لابد أن يكون حجراً محسوساً)) فمهما كانت مصادر الإيمان عند الفرد أو الجماعات فلابد أن تستند في هذا العالم بأشكال رمزية، وتنظيمات اجتماعية، وماهية أي دين أو محتواه تتجسد في التصورات ،والمجازات التي يستعملها الأتباع في ممارسة هذا الدين، وهنا تبدو الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية وثيقة الصلة مع الواقع، ويبدو للدين إنتاجات اجتماعية كالشعائر، والطقوس الدينية التي أصبحت لها تأثير كبير على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)).[٢٩]

---

[٢٧] جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ت: جورج أبي صالح، مركز الانماء العربي، بيروت (ب ت) ص ٨٧.

[٢٨] حسن محمد خوخو: موقف علم الاجتماع من التدين

http//www.aljabriabed,net/h.51/08khoko,htm

[٢٩] حيدر ابراهيم: الظاهرة الدينية في المجتمع العربي والإسلامي

Component layout oplion. Com4871, Jul 2007

ويعتبر الدين من أكثر الظواهر المتصلة بالحياة الإنسانية فهو يرافق تحـــرك (الأنا) الإنسانية وتحركها تجاه (الآخر) والدين–كما يؤكد بيرك– يقدم لنا رؤيـــة للحياة"[٣٠]. وتنحصر الفكرة الرئيسة عند بيرك فيما يتصل بالوظيفة التفســـيرية للدين بأن الدين لا يتقدم كنظرية أو بحث في الحالة الحاضرة للوجود، فهو يَمثُـــل دائماً كتفسير جاهز، ويبدو ذلك واضحاً على نحو خاص في موقف الـــدين مـــن أساسه الواقعي.

إن رؤية الحياة التي يعرضها الدين ليست نتيجة لبحـــث وتعقـــل وقـــائع الوجود الموضوعي فالأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً، إذ يؤكـــد بـــيرك أن "الدين يبدأ من الرؤية، من طريقة النظر إلى الأشياء، ومن ثم يشرع بالبحث عـــن حقائق علوية سامية يلتمس منها تأييد هذه الرؤية"[٣١]، ووظيفة الدين أن يُـــدخل النظام والتجانس في هذه الفوضى، ويتقدم بتفسير عام يبدو، إضـــافة إلى ذلـــك، مترابطاً ومقنعاً"[٣٢].

تكمن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا الوصـــفية في تصـــنيف ونمذجـــة الظواهر الدينية. إنها تجمِّع الظواهر المتقاربة من ثقافات وعصـــور مختلفـــة أشـــد الاختلاف. وتطلق على هذه المجموعات من الظواهر تسميات مثـــل "الصـــلاة"، و"القربان"، و"الأسطورة".. إلخ.

يحـــدد ريتشـــارد شـــيفلر (Schaeffler R.) التوجـــه الأساســـي لفينومينولوجيا الدين على النحو الآتي: "لقد وضعت الفينومينولوجيا نصب عينيها مهمة الكشف عن شكل وبناء الظواهر الملموسة– التي هي فردية دائماً– اللـــذين يجيزان النظر إلى هذه الظاهرة كظاهرة من نوع محدد، ومثال عن شيء مـــا عـــام وهذا كله بمعنى أن الظاهرة المعنية تمتلك في العام، الذي تجسد مثالاً عليه وحالـــة

---

(30) Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion. Philadelphia, 1974. P. 19.
(31) Ibid. P. 39.
(32) Ibid. P. 41.

من حالاته، جوهرها وسندها وديمومتها، وبمنزلة هذا البناء الحامل... يجب أن يَمثُل "المفهوم الجوهري" الذي سعت الفينومينولوجيا إلى الكشـــف عنـــه في الظـــواهر الملموسة الجلية"[٣٣].

والدين وفقاً لذلك ينظر إليه أولاً من حيث هو حالة نفسية داخلية بمعنى التدين، فهو الاعتقاد بوجود ذات علوية لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشئون التي تعنى الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجة، فالدين هنا هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها والمؤكد أن الدين في تاريخه الطويل ظل بجانب الإنسان يمده بإجابات على الأسئلة ليشبع نهمه المحيرة والمتعلقة أساساً بنفسه وبالعالم، يتضح ذلك جلياً في الديانات السماوية الكبرى، لقد أجاب الدين على أسئلة كثيرة طالما شغلت الإنسان[٣٤]

يضطلع الدين بوظيفة سامية في تلبية حاجات نفسية وعاطفية، فالطقوس الدينية والشعائر التعبدية التي يقوم بها المتدين لها أبلغ التأثير في تلبية هذه الحاجات، وفي هذا الإطار تتبلور المواضيع الكبرى للدين كالعبادات والطقوس الدينية، ويسعى المتدين إلى التطلع إلى اليقين البرهاني والساكن النفس إلى العقد الإيماني في اعتلاء العروة الوثقى؛ فيسمو سره على القدس لينال من روح الاتصال[٣٥]

والدين كالفن صيغة من الصيغ الذهنية لتمثل العالم بطريقة تجعل من التسامي الروحي والأخلاقي مذهب فكر وحياة في الوقت نفسه،فعلاقة الفرد مع

([33]) Schaeffler R. Reigionsphilosophie. S. 108.

([٣٤]) محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ٢٣-٢٥

([٣٥]) ابن سينا، الإشارات، (المطبعة الخيرية،ط١،1325 هـــ) ج٢، ص.١٠٤

الوجود ليست علاقة معرفية موضوعية فحسب، كما يظهر ذلك الفن والأخلاق والعاطفة، وإنما هي علاقة متعددة المستويات والأبعاد،ومن هذه المستويات علاقة الإيمان الذي يشكل جوهر المنطق الديني أو التجربة الدينية. وبقدر ما يعبر الإيمان عن الولاء والانتماء والتماهي مع الوجود، في صوره المادية أو الذهنية، يدفع المؤمن إلى الإخلاص لما يؤمن به، ويؤهله للارتفاع على شرطه المادي بل والإنساني، ليتحد بالمطلق، أي ليصل إلى مستوى نكران الذات والاستغراق في الفكرة أو القيمة أو الرمز الذي يتعلق به.والإيمان، أي الانخراط الكلي والتسليم كأسلوب للتعامل مع العالم والتصالح مع الذات، كجزء من الكون.[٣٦]

يشكل التدين بهذا المعنى نمطاً من أنماط العلاقة بين الفرد والفكرة التي يتمثلها ويتعامل بها مع غيره من الأفراد، إذ المجتمعات لا تعيش من دون عقائد توجه سيرها وتضمن تفاعل عناصرها فيما بينهم. وكما أنه من الممكن أن يتعامل الفرد مع عقائده وأفكاره بطريقة استعمالية أو أداتية، يستخدمها حسب مصالحه وحاجاته الأنانية، حتى لو كانت عقائد دينية سماوية، من الممكن أيضاً أن ينظر إليها كوسيلة للسمو بذاته والارتفاع عن شرطه المادي الفاني وفرصه للاتحاد مع المطلق الإلهي أو الاجتماعي، حسب طبيعة العقيدة.[٣٧][٣٨]

لكن واقع الممارسة العملية للتدين يكشف لنا في أغلب الأحوال عن حدوث تبادل للمقولات بين الغاية والوسيلة، فشعائر وطقوس الأديان المستثناة من القصد، تتحول في الأغلب فعلياً إلى غاية في ذاتها، أو تتحول من وسيلة لتحقيق الغايات العليا للدين وللقوة المتسامية التي تعطيه شرعيته، إلى وسيلة لتملق أو استرضاء الكائن الأعلى، لتحقيق منافع دنيوية أو أخروية، وفي أثناء هذا

([36]) T.jerenny Gunn. the Complexity of Religion and the Definition of Religion

([37]) in International Law (Harvard Human Rights Journal .vol 16 s 2003 issn 1057-1607

([٣٨]) وأيضاً جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط٢٠٠١. ص ٥٤-٥٥

ولأغراض بشرية شتى تتحول وصايا الدين وطقوسه، لتفرغ من محتوياتها الأخلاقية المتسامية، إلى حد استحداث تفسيرات لها تفضي إلى عكس المفترض الأصلي منها، وهذا عين ما تعانيه الإنسانية حالياً من تلك الجماعات التي تدعي استرضاء الله بأعمال قتل وحشية،، والجدير بالتنويه هنا أن الأمر لا يتعلق بخطأ التفسير أو ممارسة التدين، بقدر ما يرجع إلى انقلاب المقولات، وتحول الوسيلة إلى غاية، بما يؤدي إلى حرماننا من حق محاكمتها على ضوء نتائجها العملية.[٣٩]

إنها حالة الخلل الثقافي الذي يعيشه العقل المسلم التي تعبر عن أزمة الوعي الديني في إطار غربتين؛ الأولي غربة الزمان، فثمة مدرسة فكرية في حاضرنا الإسلامي تعيش الماضي وتستعذبه، وتحاول أن تستحضره باستمرار، ممثلاً في شخوصه واجتهاداتهم، بحجة اتباع السلف، والثانية غربة المكان وهي المدرسة التي لاتري خلاصاً إلا باستنساخ التجربة الغربية ومحاولة تطويع الواقع في إطارها دون اعتبار لفوارق الخصوصية لهذا الواقع، مماساهم في انتاج فئة من المتدينين لايتسمون بقلة الدين، ولكن بقلة العقل، تتقدم عندهم العاطفة ويتقهقهر العقل وينفصل العلم عن الفقه وفي هذا السياق يكثُر الحافظون، ويقل الواعون، وهؤلا يعتبرون أنفسهم جماعة المسلمين وكل ماعداهم خارج علي الجماعة هؤلاء يستخدمون المطاوي والجنازير للأمر بالمعروف، وينقطعون عن التعليم للتفرغ للتبليغ إلي آخر تلك التصرفات التي نلمسها ونسمع عنها صادرة من شيوخ وشباب تدينوا ولم يفقهوا[٤٠]

وفي هذا السياق أصبح العقل الجمعي لمعظم المسلمين محكوماً بترسانة من النصوص التي غيبت العقل لحساب النص وجعلت الحاضر محكوماً بقيم الماضي ومعاييره وروضت الأحياء على النظر للحياة والتعاطي معها بعيون الأموات إلى الحد الذي يكاد ينتفي فيه العقل المستقل لدي معظم المسلمين ليحل محله عقلاً

---

(٣٩) محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠،ص ٢٣-٢٤

(٤٠) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني دار الحكمة اليمانية١٩٨٨، ص٥، ص١١

مستعاراً ينوب من خلاله المفتي أو رجل الدين في التفكير نيابة عن الملايين التي تدين بالطاعة لفقهائها أكثر من ربها ونبيهاً، .لقد تحول الدين من بعده الإنساني كهدف سماوي إلى بعد قومي فئوي طائفي يخص فئة من الناس دون غيرهم. ومنذ أن فقد الدين بعده الإنساني، حتى فقد قيمته التربوية وتأثيره الروحي في خلق النموذج النبوي الذي لا ينتمي إلا للإنسان كقيمة عليا، وأصبح وسيلة لاستعباد أرواح الناس لا منهجاً لتحرير عقولهم ...ثم تحول الدين والحديث عنه بعد ذلك إلى حرفة ومهنة لا يسمح باحترافها إلا لمن حصل على الترخيص من المؤسسة الدينية وختمها المقدس، لهذا يمكننا أن ندرك السر الكامن وراء التركيز على شكليات الدين لدى معظم طبقات المجتمع على حساب مضامينه، فقد تجد الفرد منهم حريصاً على العبادات والطقوس بشكل لافت لكنه مفلس على مستوى السلوك الاجتماعي في مجال المسؤولية تجاه الناس، ذلك أن مصادر صناعة وعيه الديني صورت له الدين على طريقة بابا القرون الوسطى في بيع صكوك الغفران شريطة أن يدين لقبيلتهم الدينية بالولاء، وبعد أن صادرت عقله صادرت لسانه ولهذا لم يستطع أن يخرج من سجن المحرمات والمقدسات الفقهية، لقد حرّموا عليه حتى الإطلاع على تجارب الآخر باعتبار ذلك الآخر " كافراً" أو مستعمراً وما إلى ذلك من دعاوى، وفي ذلك المشهد يبقى السياسي هو الرابح الأكبر في نهاية اللعبة... فهو يشتري الفتوى كي يشرعِ بها أفعاله ويشتري الكلمة كي يجّمل بها وجهه ويسوّق مشاريعه في مجتمع يؤمن بعمق بمقولات الأجداد. وهذا يعني أن الدين لا ينفصل عن التدين، لأن السلوك هو نتاج التفكير، فالتدين وفقاً لذلك هو وعي وممارسة فردية واجتماعية ومؤسسية، هو صيغة اجتماعية بالأساس لأنه انبثاق عن واقع اجتماعي موضوعي، وهو محدد بأبعاد هذا الواقع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في سياقاتها التاريخية.[٤١]

---

[٤١] عبد الباسط عبد المعطي: الوعي الديني في الحياة اليومية في القرية – دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية – ندوة الدين في المجتمع العربي، القاهرة ٧ أبريل ١٩٨٩–ص٣

للتدين معايير: فهو قد يدل علي المظهر والهيئة الخارجية للإنسان تلعب فيه اللحية ونوعية اللباس دوراً حاسماً في الحكم بالتدين على الشخص، ونوعية تدينه تبعا لشكل اللحية واللباس وهيئته العامة(سلفي، صوفي ...ألخ) ...وقد لايكتفي البعض بمعيار اللباس للحكم بالتدين بل يضيف إليه معايير اخرى تتجلى في المحافظة على الشعائر الدينية؛ كالمحافظة على الصلاة وإفشاء السلام وغض البصر وطائفة قليلة من لا تكتفي بالمعايير التي وضعها السابقون، بل تشترط في المتدين أن توافق معاملاته وعلاقته بالناس توجيهات الإسلام وأخلاقه، فلا تشفع له المعايير السابقة إن كان غاشا في تجارته أو سيئاً مع جيرانه مثلاً، وبالتالي فالمتدين لا يكفيه أن يكون صالحاً في شكله وعبادته بل تدينه مرتبط بعلاقته بالآخرين، وقد تصبح بعض مظاهر التدين كاللحية والحجاب عرضة للسخرية والانتقاد والتندر بسبب السلوكات السيئة لبعض "المتدينين".

وثمة عدد من المعايير التي يمكن عبرها التمييز بين شكل التدين، ويأتي في مقدمة هذه المعايير درجة ومستوى حضور النص الديني الرسمي وتأويله، وتفعيله على الصعيد السياسي، أو غياب هذا النص، وحضور نصوص أخرى بديلة كالأساطير والمعتقدات والأمثال الشعبية، ويؤكد المعيار الثالث على الكيفية التي يتعامل بها هذا النمط أو ذاك من التدين مع الحقيقة الاجتماعية بمستويات وأشكال وجودها.[٤٢]

---

[٤٢] أنظر في التمييز بين أنماط التدين الإسلامي الشائعة في المجتمع العربي إلى:

- أحمد زايد: الإسلام وتناقضات الحداثة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة، المجلد ٣١، ع ١ يناير ١٩٩٤
- عصام فوزي: أنماط التدين في مصر، مدخل لفهم التفكير الشعبي حول الدين في: إشكاليات التكوين الاجتماعي والفكريات الشعبية في مصر، بحوث ومناقشات الندوة المهداة إلى أحمد صادق سعد، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢١٩.
- عبد الله شلبي: التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر – بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحايل، www.kotobarabia.com

وبناء على هذه المعايير يمكن أن نميز بين أنماط للتـــدين تعـــد في جوهرهـــا مظلات عقائدية دينية، تفرض أنماطاً سلوكية ومواقف اجتماعية وسياسية بعينـــها، وفي ضوء ذلك فثمة عدد من الملاحظات تخبرنا بها الحياة اليومية عن تدين المصريين كخبرة معاشة نجملها فيما يلي :

أ – الله وهو يدير العالم، يشارك في صنع كافة الوقائع الاجتماعيـــة، مثـــل القدرة على الحركة والعمل والإنجاب، ينزل العقاب الفردي والجماعي، أمـــا إذا أصاب العقاب شخصاً غير ظالم فذلك اختبار للمؤمن، وحتى حين لا يكون هنـــاك عطاء أو عقاب وبقي الحال على ما هو عليه فذلك هبة إلهية، أما إذا وقع الضـــرر أقل من المتوقع فذلك لطف من الله، وإذا تأخر العقاب فالله يمهل ولا يهمل .

ب– الدنيا هي مجال للتفاوت الاجتماعي النابع من الإرادة الإلهية، ولهـــذا فهو تفاوت مقبول في توزيع المكانة الاجتماعية، لذا لا جدوى من التساؤل.

ج– صعوبة إدراج المسلم المصري العادي (عموم المصريين) في فئة المتدين بالمعنى المتعالي للدين، فالدين يقف عنده في الحد الذي يمكنه من إقصاء الخـــوف، والعيش بإتساق وعدم التناقض مع الطبيعة والآخرة، فالدين هنا لا يظهر في رؤيـــة الناس للكون والطبيعة ويقصر تفكيره عن الإله المتعالي بنمط يســـتند إلى تعظـــيم الأولياء والقديسيين، ونكون في هذا النمط بصدد الدين كما يعاش، وكما يمارسه الناس في حياتهم اليومية التي تعاني البؤس، والقهر وهنا يتحول الإله إلى محض فكرة مجردة، وتندر تجلياته في واقع الناس المعاش، عندئذ يبدو التدين الشـــعبي حيـــث تكون الطبقات الشعبية في احتياج لوسيط يتجسد أمامهم، وهـــو مـــا يبـــدو في الأولياء والقديسيين والأضرحة التي يلجأون إليها أملاً في التقليل من فداحة هـــذا الواقع وقسوة تناقضاته وتحجزهم عن التأثير فيه وتغييره.[٤٣]

---

[٤٣] أنظر:

- حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٤٩٩.
- عصام فوزي: أنماط التدين في مصر، مرجع سابق، ص ٢٣٠-٢٤٢

د – أن المجتمع المصري يحضر فيه التدين عبر طقوس، وممارسات دينية في كل حركاته وسكناته ،فما من فعالية اجتماعية إلا ولها ما يبررها، ويعضدها من طقوس، فثمة طقوس دينية يقوم بها المصري المسلم تتفرع إلى طقوس يومية، وأخرى موسمية وثالثة ظرفية وكلهم يجمعهم طبيعة النظر إلى الكون، فالبسملة لازمة تيمنية وقائية وتأكيد للهوية الإسلامية، ويشير معنى الحمد لله إلى عرفان مشروط للذات الالهية.

ونجد الممارسات الموسمية للمسلم تتعامل مع مناسبات في مواسم بعينها مثل عاشوراء، المولد النبوي، رمضان، وهي ممارسات في طرحها تبرز نقطتان.

الأولى: أنها ممارسات في طرحها تشمل حضوراً فاعلاً لأنماط دينية متعددة داخل الدين الإسلامي، ويحضر فيها كافة الأنماط كلاً حسب رؤيته.

الثانية: أن القائمين على تنظيم تلك الاحتفالات بتلك المناسبات جهتان هما:– المؤسسة الدينية الرسمية (وزارة الأوقاف) أما الثانية فهي الطرق الصوفية، وإذا كان موقف المؤسسات الدينية الرسمية محكوماً في احتفالاته بخطاب يقدم الشرعية الدينية للأنظمة السياسية القائمة فإن الخطاب الصوفي محكوماً بأساليب ترسخ مفاهيم الرضا والتسليم والإذعان.

وفي هذا السياق يتعامل مع النصوص بصيغة انتقائية مؤكداً على نصوص بعينها ومستبعداً أخرى من أجل صياغة الوعي الديني للجماهير يضمن من خلاله دوام وبقاء علاقات السيطرة والخضوع على المستوى السياسي والاقتصادي، أما أداء الطرق الصوفية في غالبها – يأتي كذلك ليمارس الدور ذاته، ويقوم بمهمته التي تؤكد على التسليم بشرعية النظام القائم، واضفاء الشرعية الدينية عليه، والدعاء له بالبقاء، ما يعني أن تلك الجهات الدينية الرسمية والصوفية تشتركان في العمل على ترسيخ نمط التدين الذي يسالم الواقع السياسي القائم، ولا يسعى إلى تغييره أو على الأقل المطالبة بإصلاحه وتقويمه، وكلا الجهتين (المؤسسة الرسمية،

الصوفية) تلتقيان على إشاعة نمط التدين الشعبي الذي ترضى عنه الدولة وتتبناه كبديل عن حركات الإسلام السياسي، ومجموعات السلفية الجهادية المختلفة.[٤٤]

أما على مستوى الممارسات الظرفية فإننا نجد زيارة الأضرحة، وهي تتعلق بالمتدين في النمط الشعبي، ذلك النمط الذي يستقوي على صعوبات الحياة بالتعامل مع هذه الأضرحة، وكذلك النمط الصوفي الذي يجد في ذلك طهورية تخلصية من الذنوب والمعاصي.[٤٥]

هـ- ومن الملاحظ أن التدين السائد تراثي فالتدين كسلوك فردي وجماعي يعكس مفهوماً ثقافياً يحدد علاقة الفرد والجماعة بالذات، والوجود، والآخر، وتشكل الثقافة الدينية السائدة المصدر الأساسي الذي يكيف هذا السلوك، ويحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويؤسس لشرعية حقيقية أو افتراضية، ويتم ذلك من خلال وسائط متعددة يتفاوت الاطمئنان لمصدقيتها من شخص إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى، فالبعض يتخذ من إمام المسجد مرجعاً له في حين يتخذ آخرون، الكتاب أو زعيم التنظيم ،أو الداعية الذي تحول إلى نجم تلفزيوني قدوة لهم ومصدر لتلقي الحقيقة الدينية، لكن بقطع النظر عن هذه الوسائط وغيرها، فإن الثقافة الدينية السائدة حالياً والتي يستهلكها عموم المتدينين بمختلف

---

(٤٤) أنظر في ذلك:

- بسام ناصر: الاحتفال بالمناسبات الدينية بين الطقوسية والواقعية، المركز العربي للدراسات والأبحاث. ***http://www.arabicenter.net/ar/news.php?action=view&id=164, 6/2/2012***
- حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين، مرجع سابق، ص ٤٤٧-٤٤٩
- عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، القاهرة ط٦، ١٩٩٥، ص ٥٥

(٤٥) أنظر:

- أحمد أبو زيد: الحياة الدينية في مصر: ممد السيد السعيد محرراً، حكمة المصريين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٩٥
- حسن محمد سيد الشرقاوي: الطرق الصوفية ومراسمها في محافظة الوجه البحري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، م الاسكندرية، ١٩٧٣.

أنواعهم واتجاهاتهم تستمد موضوعاتها وإشكالاتها، وفتواها من التراث الكلاسيكي ولهذا السبب تحديداً غالباً، ما يعكس الخطاب المتداول في هذه الأوساط حالة من تداخل مراحل تاريخية معظمها أصبح جزءاً من الماضي، لكن الوسائط تملك القدرة على إعادة ضخها من جديد فتشتبك مع هموم الحاضر، وتساؤلاته لتلبي حاجات مستحدثة بقيت دون حل مقنع.

و – شهد المجتمع المصري في العقدين الماضيين صوراً جديدة من أشكال التعبير عن الاتجاه الديني اتخذت عدة مستويات أثرت في ثقافة الحس المشترك فعلى مستوى الحياة اليومية ظهرت صور جديدة في أسلوب الحياة بظهور الجلباب القصير، وإطلاق اللحى، والنقاب، والأفراح والمعازي الإسلامية، وانشاء الزوايا والمساجد الصغيرة أسفل العمارات، تحجب الفنانات واعتزالهن الفن، ناهيك عن رحلات الحج والعمرة وعلى نفس المتصل فإن الحياة اليومية تفصح عن نفسها في انفصال كامل بين الأقوال، والأفعال وبين الصورة الخارجية، والصورة الفعلية، فالحديث اليومي عن الدين لم يجعل أفراد المجتمع متدينين، ولم يثمر الصخب الديني عن حالة تقدم بل زاد الفساد، وعمت الرشوة، وارتدت النساء الحجاب بلباس ضيق لا يختلف عن ملابس المتبرجات، وزاد الكذب، والتحرش الجنسي من رجال يوحي مظهرهم بالالتزام الديني، وهو ما يشير إلى سيادة نمط من التدين المغشوش أو الشكلي.[٤٦] الذي يدل علي شخصنة المنتج الديني، وتفعيله وفق متطلبات الواقع، وهو ما يشير إلى محاولة موازنة ضعف الإيمان بالمعتقدات الدينية بالاستغراق في الطقوس، والشكليات وكلها مظاهر تدلل على رغبات مادية أو تحقيق لمصالح مادية مواربة، أو تسويغاً لمصادر دخل مشروعة أو غير مشروعة.

وفي ظل هذه الشكلانية تحول أبناء المجتمع المصري عن طبيعتهم إلى حالة من التعصب والعنف، والصراع الطائفي لأتفه الأسباب، وانتشرت الطقوسية

---

[٤٦] عمرو الشوبكي: التدين المغشوش

http://www.almasry.alyoum.com/printerfriendly.aspx?articleID=226147 17/9/2009

وأخذت مجراها في الشارع المصري الذي اتسم بالتضاد ما بين حجاب يكشف أكثر ما يستر ونساء التحفت السواد، وأثر التدين الشكلي على وسائل المواصلات، فلا تخلو عربات مترو الأنفاق من الواعظات المجتهدات اللاتي يحشن الأخريات على الحجاب، والنقاب بعد أن اختزلن الدين في الشكل فقط، بعيداً عن الممارسات الروحية لقواعد الدين، وتم غزو البنايات والمصاعد وأعمدة الإنارة، وفي كل مكان بالأدعية والمأثورات، وظهرت نغمات الجوال الدينية، وإنشاء المسابقات الدينية، كل ذلك في مزاد علني يعلو ولا يُعلى عليه فالأقوال أصبحت تغني عن الأفعال وهو ما جعل المصريين يعيشون حالة من التدين وليس التدين، فهناك انفصال تام بين الدين وممارساته، وانفصام بين الممارسات الدينية والإيمان بها والواقع يثبت ذلك.[٤٧]

وفي هذا السياق ساد الخطاب الديني مظهراً شكلياً يتعلق بتفاصيل الحجاب والزي، تاركاً تفاصيل القضايا الوطنية وحينما يتطرف المجتمع في التمسك بالدين الشكلي تظهر واحدة من أكثر الثقافات سوءاً وهي ثقافة إبراز الهوية الدينية في إطارها المقدس والأفضل ويصبح تحديدها (الهوية) تعني عداوة لثقافة الآخرين وهنا يتبلور مفهوم للآخر فضفاض يساوي بين الأجنبي (الغربي) وابن الوطن المسيحي والعلماني فيضع الكل في خانة الأعداء الذين يصبح قتالهم واجباً مما يزيد من مساحة التعصب والعنف.[٤٨]

هكذا يتضح أن مشكلة الصراع الديني بين طوائف المجتمع المصري، ليس مشكلة الأديان في ذاتها، بقدر ما هو مشكلة تدين.. فالتدين هو فهم الناس للدين، وانعكاس ذلك الفهم على نظرتهم للعالم وللآخر، وبالتالي على علاقاتهم في مختلف جوانب الحياة.. أيضاً جزء من مشكلة التدين المصري، نراها ترجع إلى ما يبدو عجزاً للعقلية المصرية عن التجريد، ولجوئها لتحويل المجرد إلى حسي.. فرغم أن

---

[٤٧] مدحت قلادة: مصر والفائض الديني

http:www.copticassembly.orgprintart3436-2006

[٤٨] أنظر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٥٣

الأديان السائدة في مصر، وهي المسيحية والإسلام تعبد إلهاً متسامياً، يخاطب ضمير الفرد، بما يصلح به دنياه وآخرته، إلا أن ما نزعم من عجز للعقلية المصرية عن التعامل مع ما هو مجرد، جعل التدين المصري يتحول من المعنوي السماوي، إلى الحسي الأرضي، مما يفرغ الدين من محتواه الرئيسي، ويحوله عن طبيعته المتسامية، إلى شيء آخر مختلف كل الاختلاف.

لقد ترتب على هذا التحول من المجرد للحسي ثلاثة نتائج رئيسية:

١- في ظل تغيب مفهوم التدين كعلاقة بين الإنسان والخالق المتسامي، تحول التدين إلى أيديولوجيا خصامية بين أتباع الدين الواحد وسائر أتباع الديانات الأخرى.. أي صار مجرد رابطة عصبية غير مستقرة، إذ تتوالى فيها الشروخ والتصدعات الداخلية، بظهور الطوائف المختلفة داخل الدين والواحد، لينتقل الصراع الخارجي إلى داخلها.. ويصبح هكذا أي تفسير شخصي للدين وكأنه انشقاق ليس فقط يهدد وحدة المؤمنين، وإنما يضرب الدين ذاته.. يتبدى هذا بنفس القوة والوضوح في كل من المسيحية والإسلام، فالصراع المتبادل بين أتباعهما على قدم وساق، بذات قدر وضراوة الصراعات الداخلية بين كل فريق، بل وكثيراً ما تفوق الصراعات الداخلية بين أبناء الدين الواحد في ضراوتها، ذلك الصراع التقليدي بين أتباع الديانات المختلفة.

٢ – ترتب على ذات العجز أيضاً في العقلية المصرية، أن تحول التقديس من الإله المتسامي، إلى البشر الذين قاموا بدور الوكلاء عنه في مفهوم وتدين الناس، فتحول الكهنة في المسيحية إلى كائنات مقدسة، ممتنعة على النقد والمراجعة، التي عدت في نظر العامة من المؤمنين بمثابة تجرؤ بل وتطاول على الدين ذاته، ففي ظل مفهوم أنهم معينون بواسطة الإله، وليس بموجب خيار أو رغبة بشرية، صار لهؤلاء ذات قداسة الإله وعصمته!!.. وفي نظر المسلمين تحول رجال الدين من مساعدين للمؤمنين على فهم ما استعصى عليهم في دينهم، إلى أصحاب أمر ونهي باسم الإله.. يصدرون أوامرهم في شكل فتاوى، امتدت لتشمل كل مجالات الحياة

الإنسانية، وليست فقط الجانب الديني، صاروا مرجعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقانونياً، بل ومرجعاً طبياً وجنسياً أيضاً!

٣ – النتيجة الثالثة للتحول من العبادة المجردة إلى عبادة المحسوس هي أخذ التدين صورة شكلية مظهرية، تتجاهل وتكاد تجهل أهم ما في الأديان من قيم روحية وإنسانية سامية.. فالمفهوم الحسي للدين لا يعترف أو لا يعرف غير الالتزام بطقوس محددة، وبمظاهر خارجية من الأزياء واللحى وما شابه.. من الطبيعي في هذه الحالة أن يهتم المسلم ببول الرسول وبلباسه ولحيته، ويتناسى القيم والمثل والأخلاق التي دعى لها، والتي هي عند القادرين على استيعاب المجرد صلب رسالته، إن لم تكن هي الرسالة ذاتها ولا شيء أكثر.. على ذات النهج الحسي نرى الأقباط المحاصرين بالتمييز والازدراء لهم ولدينهم من قبل التيارات المتعصبة، التي تمرح ما شاء لها الهوى في ربوع مصر.. لا يجد الأقباط وسيلة للإعلاء من شأنهم وشأن دينهم، غير البحث عن تصورات وتجسيدات حسية يتفاخرون بها، ويطمنون بها أنفسهم بأنهم على حق، وبأن دينهم هو الدين الحق، مثل انسيال الزيوت من الأيقونات، أو ظهورات للعذراء مريم على قباب الكنائس، وأحاديث عن معجزات شفاء تصاحب هذه المظاهر.

٢ – التديين الأنواع والأنماط:

التدين نوعان: جوهري يجعل الفرد يتجاوز حدود ذاته، ويتخطاها بالوعي أن المتجاوب الشامل الممتد خارج الذات إلى الكون كله، كما أنه يوجه الفرد إلى وجود أعلى تلتزم به الذات وتحتكم إليه في ميزانها الأخلاقي حيث إن التدين الجوهري يدعو إلى التكامل بين السلوك الظاهري والضمير الداخلي،[٤٩] وآخر ظاهري ويختص بما يقوم به الفرد من سلوكيات وممارسات دينية تتعلق بالعبادات

---

[٤٩] محمود زقزوق: تأملات في الممارسات الدينية والسلوك الإسلامي، مجلة المنبر، العدد ١٦، ١٩٩٩، ص ٣٧

والمعاملات والأخلاق وربما لا يرتبط ذلك مع وازع ديني جوهري لدى الإنسان.[٥٠]

وتتحدد جوانب التدين في ضوء مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تقف على النقيض من القيم اللادينية وهذه الجوانب هي المعايشة أي التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية، الشعائرية أي الممارسات الخاصة المتوقعة من الأفراد، والأيديولوجية أي الاعتقادات الحقيقية التي يعتنقها المنتمون إليها، والفكرية أي المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالعقيدة، والترابطية أي الآثار العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية.[٥١]

لكن ماهي المكونات التي يستحضرها المتصورون لمفهوم التدين؟ وما هي المعايير التي يصدرون من خلالها الحكم بالتدين من عدمه ؟

بدايةً التصورات حول مفهوم التدين تأخذ طابع التجزؤ واستحضار جوانب معينة من الشرع لدى الغالبية من المسلمين حكماً على الآخر واعتقاداً في النفس، فالتدين والالتزام لدى فئة واسعة من الناس يدل عليه المظهر والهيئة الخارجية للإنسان تلعب فيه اللحية ونوعية اللباس دوراً حاسماً في الحكم بالتدين على الشخص ونوعية تدينه تبعاً لشكل اللحية واللباس وهيئته العامة سلفي، سني، صوفي، تبليغي، وطني، وهنا نجد أن التديين يتعدد من حيث أنماطه ويتعدد معه الرؤية لعلاقة الإنسان بربه ووعيه بدوره، وعلاقته بالموجودات.

وبحسب معايشتنا للواقع الاجتماعي المعاصر في مصر نجد أن للتدين أنماطاً تضاف إلى التدين الرسمي الذي يعكس حاجة السلطة إلى شرعية دينية لتعويض شرعية شعبية، ودستورية مفقودة أو منقوصة، فالتدين الرسمي تسييس للدين من

---

[٥٠] نفس المرجع السابق، ص ٤١

[٥١] محمد أحمد بيومي: مرجع سابق، ص ٢٤٩

(12) Tiszen, R.: Phenomenology, Logic, and the philosophy of Mathematics, Cambridge and Newyourk: Cambridge University Press, 2005, p.137.

فوق، وجزء لا يتجزأ من أيديولوجية الحكم القائم ومن مهمته ترويض الرأي العام، وتأطير التدين الشعبي حتى لا يصطدم بالسلطة ويحافظ على ولائه لها،[٥٢] وثمة أنماط للتدين هي الأكثر شيوعاً في هذه المرحلة التاريخية، تدعى كلاً منها أنها على صواب، وعلى الرغم من أن الدين يشكل متغيراً فاعلاً في بنية الشخصية المصرية، وهو ما كان يُفترض أن يجمع أبناء المجتمع على نمط موحد ،أو إن شئت أنماطاً متفقة ؛ فالدين في حد ذاته وفي معناه العميق ينطوي على رحابة إنسانية بالغة ،وعلى قدرات هائلة في التواصل مع الآخرين إلا أن الساحة المصرية تشهد أنماطاً متعارضة كلاً منها تدعي أنها على صواب، وكلاً منها تعبير عن مآزق مجتمعية ثقافية واقتصادية، وسياسية، فثمة غلاة حملوا السلاح وأشهروه في وجه المجتمع وأفراده، وحصروا الدين في مبادئ الجهاد، وآخر يدعو إلى أسلمة نظم الحكم، وتياراً ثالثاً يتحدث عن الطقوس والشعائر في الحياة اليومية بعيداً عن الدولة، ويقبل بكل ما تقوم به الدولة، ويستقوى على استبعاده بهذه الممارسات، وفريقاً رابعاً يهدف إلى بلورة تدين فرداني قليل النضال، وهو نمط يكشف عن التفاعل بين التدين والحقل الاقتصادي تلك الروح الجديدة لرأسمالية تسعى إلى التوفيق بين الرأسمالية والقيم الدينية، ومن هذا المنظور يظهر الإسلام كنتاج استهلاكي مندمج في فضاء السوق الشامل وبالتالي فإن المستهلك الإسلامي في إسلام السوق يأخذ مكان المناضل الإسلامي في الإسلام السياسي وبهذا تُفصل الأخلاق من المنظومة الدينية لتصبح مجرد إشارات تمنح للذهن جملة من الاستنتاجات الممكنة التي تتوافق مع قيم السوق.[٥٣]

---

[٥٢] حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين، مرجع سابق، ص ٤٤٨-٤٤٩

[٥٣] أنظر في ذلك

- عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ١٦٧.
- باتريك هايني: إسلام السوق الثورة المحافظة الأخرى مراجعة علمية عبد الرازق سعيد بلعباس، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م ٢١ ع٢ ص ١٣٧-١٥٢، ٢٠٠٨

نستطيع أن نحددها فيما يلي واضعين في الاعتبار كيف يصيغ كل نمط رؤيته للدين وتطبيقه:

أ – التدين الحركي: [٥٤]

هو نمط من التدين ولد في سياق تآكل شرعية الدولة الوطنية، واهتزاز مصداقية رموز التدين الرسمي، وهو تدين يعمل أصحابه بكل الوسائل من أجل التمييز في الشكل، والمضمون بهدف إعادة أحياء الصورة النموذجية للإسلام، وهذا النمط من التدين يسعى إلى تجاوز الوضع الراهن ويرفضه ويتمرد عليه وينفصل عنه على المستويين الشعوري، أو الوجودي، ويخلق لنفسه رموزاً وأساليب حياة وثقافة معاشة تؤكد هذه المفاضلة والعزلة،

ومن الملاحظ أن هذا النمط من التدين قد تورط في تسييس مفرط للإسلام إلى درجة جعلت الكثير من أنصاره يخلطون بين الحزبية، والانتماء إلى الدين، والأمة، ويتورطون في اختزال مختلف أبعاد التدين في برامج سياسية محكومة بالظروف، وموازين القوى وطبيعة التحالفات، ونوعية العلاقة بالسلطة، كما أن

---

[٥٤] تم الاستناد في تحديد التدين الحركي على:

- رضوان السيد: حركات الإسلام السياسي المعاصر، تأملات في بيئاتها الأيديولوجية والسياسية في سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٨٤
- حسام تمام: تحولات الإخوان المسلمين، تفكك الأيديولوجية ونهاية التنظيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٤١
- عبد الله شلبي، مرجع سابق، ص ٩، ١٠
- محمد زاهد جول: مجلة التسامح، العدد ١٢١، السنة ٦ شتاء ٢٠٠٨، باغمان ص ٤٥
- راي تاكيه وتيكولاس عفولايف: نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، ترجمة حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٩٣
- جيل كيبيل: جهاد انتشار وانحسار الإسلام السياسي: ترجمة نبيل سعد، دار العالم الثالث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص ٧٢
- عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سابق، ص ١٦٨-١٦٩.

هذا النمط من التدين يرفض منذ تأسيسه رفضاً قاطعاً دعوات فك الارتباط بين الديني والسياسي، وقد سخر جهوده من أجل أسلمة الدولة الحديثة بعد أن شكك في شرعيتها الدينية وهو في المقابل، يعاني من فقر فكري شديد وهو ما جعله غير قادر على تجاوز التراث الفقهي التقليدي، ولم يحافظ على الزخم الروحي الذي ميز الأديان الكبرى ومن بينها الإسلام، لهذا بقى شعار (الإسلام هو الحل) فاقداً لمضامين دقيقة ومقنعة رغم ما يحمله من شحنة عاطفية ذات التأثير السحري على الجماهير المتعطشة للنموذج الرسالي.

والتدين السياسي يدمج ما هو مطلق (الدين) بما هو نسبي (السياسة) دون أي إمكانية لإحداث انسجام أو تكامل حقيقيين بين القيمتين ،ولأن المطلق يمكن أن يغدو نسبياً وليس العكس فيتحول التدين إلى وسيلة دنيوية لا غاية سماوية لها، وتصبح سفسطة لغوية قابلة للتأويل بكل الاتجاهات، ويصبح التفكير البشري تبريرياً في إطاره تستخدم أنماطاً من الرشوة ليضمن الولاء في الانتخابات [كما بدا في انتخابات البرلمان التي تم حله في ٢٠١٢]، لقد شكل الدين للحركات الإسلامية عاملاً مهماً للحشد والتأثير خصوصاً من خلال العمل الدعوي، والتطوعي عبر المساجد، فتقود الحركات الإسلامية في سحاتها الاجتماعية وقدرتها على التمدد، والتوسع يأتي من بوابة الدين أولاً، والخدمات المقدمة ثانياً وعبر تلك الآليتين حدث التغلغل العميق في المجتمع، وهو تغلغل ليس بالضرورة عبر البوابة السياسية، ولكن قد يكون عبر البوابة الثقافية من خلال الكتب والمحاضرات، أو عبر البوابة الإعلامية من خلال الصحف والفضائيات، أو عبر البوابة الدعوية من خلال المساجد، وقد يكون تغلغلاً اقتصادياً على نحو ما شهدته مصر في فترة الثمانينيات من شركات توظيف الأموال التي نشأت باسم الدين من مسميات مستوحاة من سمات دينية مثل البدر، الهدى، الهلال، الريان، وقيامها بإدارة الأموال في مجالات المضاربة والمشاركة الإسلامية.

ب – التدين السلفي: [٥٥]

وهو نمط يستند إلى الفكر المحافظ ويرفض الاشتغال بأي نشاط سياسي، ويكتفي بالسعي نحو الصلاح ،والإصلاح الفردي الديني بالأساس، وتمسكه بكل ما تركه السلف الصالح، ومحاربتهما يرى أنه بدع دخيلة على صحيح الإسلام ، لقد تغلغلت السلفية في المجتمع المصري عبر مظاهرها البسيطة من جلباب ولحية، ونقاب وباتت مشهداً مألوفاً في الشارع المصري، ومعلماً رئيسياً له، وإذا اقتربنا من مفردات خطاب التدين السلفي نجد أن الاهتمام منصب على علم العقيدة والحديث ،والعبادات دون الخوض في القضايا الاقتصادية ،أو الاجتماعية ،أو السياسية، على اعتبار أن إصلاح عقيدة الفرد المسلم على رأس أولويات علماء السلفية، ثم يأتي في المرتبة الثانية الشعائر الدينية، والهدى النبوي الطاهر، أما أحوال الأمة ومشكلاتها ستحل تلقائياً بمجرد إصلاح العقيدة، أما اقتراب الزهد فنلحظه في خطاب بعض علماء السلفية المعاصرة الذين يقصرون اهتمامهم على تذكير الفرد بأهمية الزهد وما كان عليه السلف الصالح من زهد في الدنيا، واستغناء عنها فتعدد الأشرطة التي تتناول نقمة الفقر وفضله، وأحاديث تتناول ذم

---

[٥٥] تم الاستناد إلى المراجع التالية في نمط التدين السلفي:

- علي العماري: ادعياء التجديد مبددون لا مجددون، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٤، ص٨٢
- عبد الباسط عبد المعطي: أنماط التدين، مرجع سابق، ص ٩٧
- أمل خيري: السلفية المعاصرة أزمة في الخطاب الديني ***http:www//D0Itemidd=157***
- علي عبد العال: الدعوة السلفية بالاسكندرية، النشأة التاريخية أهم الملامح موقع الملتقى الاسلامي الالكتروني.
- هيثم صلاح: التيارات السلفية والثورة المصرية، الموقع الالكتروني لمركز الدين والسياسة للدراسات، ٢٠١٢
- مصطفى زهران، عمر غازي وآخرون: السلفيون في مصر ما بعد الثورة، مركز الدين والسياسة، ٢٠١٢
- ريتا فرج: السلفية الجديدة في مصر، التاريخ والتحول، صحيفة الحياة اللندنية

http//www.shafaqna.com.arabic/component/k2/item/8568,2012

- مختار شعيب – السلفيون يحكمون مصر بعد الثورة

http//www.raqeseltahrir.comNews-13699html.

الترف والوعيد للأغنياء، وحتى حينما يحاول بعض السلفيين الخروج من مأزق التفضيل بين الغني، والفقير كان الخطاب حول الأفضلية عند الله بالتقوى والعمل الصالح، وبالنسبة لعلاج مشكلات الفقر نجد هذه النوعية من الخطابات ترتكز على حلول إيمانية بحتة، ويمثل هذا الاقتراب الشيخ محمد حسين يعقوب والذي يقترح علاجاً للفقر يرتكز على التوحيد وصحة الاعتقاد، إشغال القلب بالآخرة وتخليص القلب من حب الدنيا، فخير الرزق طبقاً له الكفاف وهو ما يكف الإنسان عن الجوع وعن السؤال.

وفي هذا السياق انتجت السلفية الدينية إقصاءً للآخر على مستوى الوعي الديني لهذا النمط سلفية اجتماعية أيضاً تتمثل في إقصاء المرأة من الحياة العامة (تأمل رفع صورة المرأة في انتخابات ٢٠١٢ وضع بدلاً منها وردة) وإقصاء الآخر الجيلي، كما نتجت سلفية ثقافية تحت مسميات الغزو الثقافي الخارجي، ونقل صور ملتبسة حول الإسلام والمسلمين دون وعي بجانب إعاقة أي تطور ثقافي بمصادرة الفن والأدب، ورفع قضايا على رموز ثقافية وفنية كما انتجت سلفية وإقصاءً للآخر السياسي الايديولوجي.

ج – التدين الشعبي:

التدين الشعبي هو إجابة فردية ضمن سياق جماعي لحاجة عميقة تفترض تلبية الواجب الديني الموروث، وهو نمط لا يميل في الغالب إلى المعارضة ،ويتقيد ولو ظاهرياً بالولاء للسلطة السياسية القائمة، والتقاليد السائدة دون البحث عن شرعيتها ومناقشة أسسها.

وفي مصر يشير الإسلام الشعبي إلى عدد من المعتقدات بما فيها التصوف، وزيارة الأولياء، والاحتفالات، والطقوس الزراعية، وشعائر الشفاء، والخصوبة، والسحر ونموذج التدين الشعبي هو أرض وسطى بين الدين والعرف، فالتناقض المتبادل بين الدين والمعتقدات الشعبية هو ما يعين إطار الدين الشعبي ومادته بالنظر إلى أن هذه المعتقدات تقترب من تكوين ديني اعتقادي بوصفه نظاماً لصيقاً للدين

يرتكز أولاً على التقليد النوعي، والممارسات التوفيقية وثانياً على الجماعات مثل الطرق الصوفية التي تنشر هذه الممارسات، وثالثاً على رأسمالها الرمزي أي الممارسات والاستعدادات والمعرفة الثقافية التي تشكل نسقاً لصيقاً بالدين.

ومن الملاحظ أنه عندما ندرس تجليات هذا الدين في الممارسات الاجتماعية التلقائية داخل واقعهم المعاش عندئذ تتكشف أمامنا الطبيعة الحقيقية للتدين الشعبي للمصريين، ويأتي في مقدمته أنه يكاد يكون واحداً في جوهره وماهيته. حيث تتجلى فيه وحدة الدين لكل المصريين رغم فوارق الدين فهو (التدين الشعبي) لا يفرق في جوهره بين المسيحية، والإسلام وقد تختلف أشكاله وصوره إلا أنه تاريخي يمثل بنية اجتماعية وثقافية وذهنية واحدة، وظروفاً تاريخية متشابهة وجوهراً واحداً.

وتشكل المعتقدات والممارسات الدينية صلب التدين الشعبي ومحتواه لكونها تكاد تكون مستقلة نسبياً عن المؤسسة الدينية الرسمية، كما يتسم هذا التدين بتنوعه الشديد بحسب البيئات الجغرافية والاجتماعية ،والأحوال الاقتصادية وأنماط المعيشة ،وإذا كان الدين الرسمي يستند إلى الكتاب والسنة والوحي، فإن الدين الشعبي له مجموعة من الخصائص التوفيقية التي تبتعد فيها عن النص المكتوب، إنه إسلام الطبقات الشعبية – الضعيفة التي تبتعد عن الإطار الرسمي ،وعن الحياة اليومية، وتنغمس في الحياة الروحية إنه رد فعل سلبي للوعي الاجتماعي، أو قل إنه خطاب الحياة العملية الذي يدير ظهره للشكل الرسمي المنغمس في الشكل، والتصورات اللامرئية من الطقوس، فالدين الشعبي يعتبر أداة من أدوات العوام لحل مشاكلهم بطريقة ذاتية، حيث جاء الدين الشعبي كرد فعل للتعامل مع المشكلات الصعبة التي تقف حائلاً أمام إشباع الاحتياجات الاجتماعية، إنه نوع من الهروب إلى الدين باعتباره ملاذاً نتيجة لعدم تحقيق إشباع الاحتياطات الاجتماعية.

وثمة عدد من الملاحظات التي يمكن أن نحددها على ممارسات التدين الشعبي التي تقع فيه الطقوس والممارسات موقع الأولوية ما يلي:

١- أن هذا النمط عملي واقعي، فقد وظف المصريون احتفالاتهم وشعائرهم الدينية ،وموالد الأولياء توظيفاً عملياً لتبادل المنافع الاقتصادية والوفاء ببعض أساليب التكافل الاجتماعي.

٢- أنه نمط مبتهج يبدو في المناسبات والأعياد الدينية التي ارتبطت بالاحتفالات الشعبية والخروج للمتنزهات وإبداع النكات، وإعداد أنواع من الطعام والشراب مثل الاحتفال بالمولد النبوي، وشم النسيم، ويوم عاشوراء، ومولد السيدة زينب، وغيرها من الأولياء.

٣- إن هذا النمط ظل بسيطاً في شكله متسامحاً في مضمونه حتى أتت على مصر رياح السلفية فزادت الأفكار الخاصة بالتحريم في بعض الشعائر والممارسات، وانحسر البعد الابتهاجي على نحو ملموس، وحل محله التجهم والكآبة، كما أنه بعد أن كان نمطاً يتميز باحتوائية الآخر الديني، ولا يفرق بين المذاهب والأديان أصبح نمطاً يميل إلى الإقصائية للآخر الديني، وأحياناً الاجتماعي خاصة المرأة، وأهتم بالمظهر والسلوك المميز للهوية الإسلامية من حيث الزي واستخدام كل ما يؤكد على إسلام الفرد، والاهتمام بالملصقات التي تحمل نصوصاً دينية.. إلخ.[٥٦] وهو ما يؤكد تسرب الشكلانية إلى هذا النوع من التدين.

---

[٥٦] أنظر :-

- محمد حافظ دياب: التدين الشعبي الذاكرة والمعاش، سطور عدد ٣٠ مايو١٩٩٩، ص ١٦-١٨
- عبد الله شلبي: التدين الشعبي، ص١٢، ١٣
- أحمد أبو زيد: الحياة الدينية، في حكمة المصريين، تحرير حمد السيد سعيد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، ص ١١٠
- عبد الباسط عبد المعطي: أنماط التدين، مرجع سابق، ص ١٠٣-١٠٤
- ***The emilhomerin: Sufis and their detractors in Mameluk***

د- التدين الجديد(٥٧): (إسلام البرجوازية)

إنه نمط من التدين يوصل رسالة للشباب أنه بامكانهم أن يصبحوا متدينين وفي الوقت نفسه يمارسون حياتهم الطبيعية من عمل ودراسة وترفيه، كما يمكنهم أن يظهروا بمظهر عصري ولذلك يظهر دعاة هذا النمط بالبدلة أو الجيتر حليقي الذقن ليكونوا القدوة لمتبعي هذا النمط، إن هذا النمط يعي التدين بمفهومه العولمي والذي يتضح من رصد أهم مظاهره: في الملبس الذي يغلب عليه الطابع الأوروبي وتتبع آخر خطوط الموضة للرجال الحليقي اللحية، بينما حجاب النساء لا تتوافر في معظمه الحد الأدنى من شروط الحجاب، وفي العلاقات الاجتماعية تسود ثقافة الاختلاط بين الرجال والنساء طالما بعيدة عن الابتذال، كذلك يظهر مظاهر

- ***Egypt, A survey of protagonists and institutional settings)) de Jong Frederick/Radtke, Brndt eds, Islamicmysticism contested Thirteen centuries of controversies and polemics, Leiden etc: Brill, 1999 PP. 225-247***

- علي فهمي: دين الحرافيش: مصر المحروسة، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩، ص ٤٨
- جمال سالم ومسوى حال: كرامات أم خرافات الأولياء، دردشة، تقبيل الأعتاب، عقيدتي ١٩٩٩/٦/٢٩ ص ٨، أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الشائنة في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٩٥، ص ٢١٤

(٥٧) يمكن الرجوع إلى:

- حسام تمام وباتريك هايني: إسلام البرجوازية في مصر
- شهرية اللوموند ديبلوماتيك الفرنسية، عدد شهر سبتمبر ٢٠٠٣ ***TmPL=component Com=68***
- أحمد سوكارنو: الدعاة الجدد بين عصرنة التدين وبيع الدعوة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١١، ص ٩٦
- وسام فؤاد: التدين الجديد، محاولة لفهم الظاهرة والأبعاد، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ٢٠٠٨، ص ٥٥
- عمرو عبد الكريم: نقد ظاهرة الدعاة الجدد مجلة المنار الجديدة، ربيع ٢٠١١، ص ٧٥
- أحمد زين: المتدينون الجدد من التيك اواي إلى وان كليك موقع إسلام لاين
- أنور قاسم الخضري: ظاهرة التدين الجديد وأثره في تمرير ثقافة الغرب، ط ١، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٦، ص ٣٦

التدين في استخدام الآلات الموسيقية بكثافة في الأناشيد والأغاني الدينية، وتتعدد مجالات مظاهر التدين الجديد حتى تصل إلى المستوى السياسي فيظهر في تبني أفكار مثل ولاية المرأة ،وجواز قتال المسلم في الجيش الأمريكي، قتال المسلم الأفغاني وغيرها، وهناك المجال العقدي حيث ظهرت مصطلحات المواطنة لإسقاط أحكام مثل الجزية وتهنئة غير المسلمين بأعيادهم.

ويحمل نمط تدين السوق أو التدين الجديد ثلاث ظواهر فرعية بينهم رابطة وثيقة وهم التدين الجديد، والدعاة الجدد، والمتدينون الجدد والفارق بين هذه الظواهر نجده يشير إلى الأبعاد النفسية والاجتماعية للظاهرة فيما يتعلق بالمتدينين الجدد، ويشير إلى بعد اجتماعي جزئي إضافة للبعد الأخلاقي فيما يتعلق بالدعاة الجدد، ويشير إلى تحديد خطاب إسلامي جديد فيما يتعلق بمفهوم التدين، أما الفارق في الموضوع فيبدو واضحاً من خلال إشارة مصطلح التدين الجديد لملامح نمط جديد ومتميز لفهم الدين في علاقته بالحياة، بينما الدعاة الجدد مصطلح يشير إلى القيادات من الدعاة التي تؤم هذا التيار ومجمل التفاعلات التي ارتبطت بها، بينما المتدينين الجدد مصطلح يدل على ما يمكن اعتباره المساحة الاجتماعية التي تشايع هذا النمط من أنماط التدين.

ومن أبرز سمات فكر التدين الجديد أنه أولاً: نمط تصالحي، فهو فكر لا يعرف في محتواه ظاهرة الانعزال فهو تدين يستهدف التجميع لا التفريق، ومن أبرز مصالح هذا التصالح أن تجد ضمن قائمة الدعاة الجدد من هو صوفي، ومن هو فقيه، ومن هو مهتم بإدارة الحياة، وثانياً أنه نمط مبتعد عن السياسة فغالبية المتدينين الجدد من غير المؤطرين تنظيمياً أو سياسياً، ويتجنب دعاته الخوض في السياسة، وثالثاً فهو نمط يهتم بالعمل الخيري متمثلاً في صورة جمعيات أهلية أو مراكز تدريب أو شركات خاصة برأسمال محدود ويمكن القول بأن التوجه نحو الخير، والفاعلية المجتمعية اتجاه عام في المنخرطين في هذا النمط، والسمة الرابعة: أنه نمط جزئي فلا يسعى الملتزم في إطاره لاستكمال متابعة الأوامر والنواهي الشرعي، بل

يحصل من التكليفات الشرعية على ما يكفي احتياجه للتواصل مع الله بـــدون أن يضغط على نفسه ويتعامل معها بمنطق الترويض السلفي.

وتتحدد السمة الخامسة في أنه نمط معولم فالفكر وقادة هذا الفكر تعولمـــوا وتجاوزوا ظاهرة الحدود السياسية، نظراً لما يتسم به هذا النمط من إجرائية جعلتـــه لا يخضع للاعتبارات القطرية مما سهل عليه أن يتطبع بالصبغة غير القومية.

وتتحدد السمة الأخيرة بأنه يرتبط بظاهرة جيلية، وأخرى طبقيـــة، فأمـــا الجيلية نجدها على صعيد الجمهور والزعامة، فجمهورها الأوسع من الشباب مـــا بين ١٨-٣٥ كما أن الدعاة الذين يقودونه أيضاً من شرائح جيلية قريبة، فهـــذا التيار من الدعوة قد ظهر ليوفي متطلبات الشباب اللذين ينفتحون علـــى الثقافـــة العربية، فهذا الشباب الممتلئ بالأفكار المختلفة غير المتناغمة أنتج هـــذه الثقافـــة الجديدة من التدين فهو شباب متدين لكنه غير متوائم مـــع الإســـلام السياســـي (شباب متأرجح بين عمرو دياب الفنان، وبين عمرو خالد الداعية، بين الحفـــلات الصاخبة، والصلاة ،وهذا البعد الجيلي، وخصائصه الثقافية سيكون عامـــل ربـــط عولمي جديد يجمع ظاهرة التدين الجديد مع نظيراتها في العالم في حالة ثقافية.

وتشير خبرة نمط المتدين الجديد بأنه نمط يظهر فيه المكون الاجتمـــاعي في ترتيب سلوكيات التدين، والدعوة فيها على المكون الفردي على خلاف الحالـــة الإسلامية التقليدية التي كانت تتستر بتدينها عن المجتمـــع أو تـــذهب بعيـــداً إلى المساجد، إما اعتباراً لميراث الخلاف مع الدولة، أو اعتباراً لمنـــهج الاعتـــزال، أو اعتباراً للأساس السياسي لتكوين الحركة الاسلامية.

ومن أبرز رموز الظاهرة الجديدة هو الحجاب الإسلامي ". فهو لم يعد رمزاً ثورياً كما كان، ولم يعد يحمل معنى الرفض للغرب كما في بداياته. وبات يرســـم صورة جديدة من التدين الإسلامي، تدين بخلو من هوس الهوية، ويتمفصل علـــى ركائز العولمة، وإعادة التكون من خلال السوق والنمط الاستهلاكي.

وإذا كان الحجاب مازال معروضاً للبيع في باحات المساجد فقد صـــار – أيضاً– ملكاً لقطاع الملبوسات الجاهزة وبات يلبس في المحلات الخاصة ببيعه، وفق معايير الموضة الدولية التي تتبناه، وذلك بدءاً بأسماء المحلات نفسها سواء بالإنجليزية – ***Muhajaba Home، al-Salam shopping center*** أو بالفرنســية ***Flash ou l'Amour***. وكلها صفات لم تكن واردة في برنامج تأكيد الهويــة الإسلامية ولا تتماشى مع أخلاقيات الحياء الشائعة!.

كذلك عرف الإنشاد الديني المسار نفسه من نزع الطابع الأيديولوجي عنه ومطابقته مع العولمة. فإبتداء من النصف الثاني من التسعينيات تحولت هذه الفــرق الإسلامية إلى الإحتراف وتوسعت مجموعة الآلات الموسيقية المستعملة. وشــاعت الحفلات المدفوعة بينما دخلت هذه الفرق إلى الأسواق من طريق الكاسيتات.

وفي حالتي الحجاب والإنشاد أدى الدخول إلى عالم الاستهلاك والســوق والتوافق مع النماذج غير العربية (البوب الانجلو سكسوني، الموضة العالمية) الــتي شكل من أشكال التمرد ليس فقط على التطهرية الثورية التي انبثقت عنها هــذه الظواهر في السبعينات، والثمانينيات بل وعلى مبدأ البعد الأيــديولوجي للــدين بشكل خاص.

وثمة مظهر آخر وهو أن المتدينين الجدد كحالة اجتماعية يتســم وجودهــا الاجتماعي بتطبيع العلاقة مع الدولة، فالطبقة التي ينتمي إليها على علاقة وثيقــة بالدولة التي ركنت إلى الشرائح الاجتماعية العليا مما جعلها المســتفيد الأول مــن سياستها.

كما نلمح مظهر يتعلق بتغير خريطة التأثير والتأثر في الدعوة الإســلامية، فالنمط المستقر كان يُبنى على خريطة تدفق اتصالي تحتوي على فاعلين ومتسلقين، ووسط للتفاعل، وكان الطرف الفاعل غالباً عضو بإحدى الحركات الإســلامية، لكن في إطار التدين الجديد اختلف التصنيف فلم يعد هناك أطراف فاعلة، وأخرى

متلقية فالأطراف الفاعلة أصبحت متلقية من أطراف كان متوقعاً لها قديماً أن تكون الجمهور المتلقي السلبي.

وهو ما يتضح من برامج الفضائيات التي أصبحت تشكل أكبر روافد تكوين أفكار المتدينين الجدد، وفي هذا الصدد ابتكر الدعاة الجدد وسائل حديثة لمخاطبة الناس دارت حول الهاتف واستخدام البريد الالكتروني أو غرف الشات.

وأخيراً، نجد أن منتجات هؤلاء الدعاة من محاضرات ودروس قد تحولت إلى بضاعة تلفزيونية رائجة للقنوات الخاصة، وصارت هناك سوق اقتصادية كاملة ،وهو ما يؤكد عولمة هذا النمط وسلعته الدين والتدين .

٣ – الدين والسياسة: البحث عن آليات للمصالحة:

يعتبر الدين من أهم النظم الاجتماعية وأقواها فاعلية في ضبط وتنظيم، وتحديد سلوك الأفراد والجماعات وفي حفظ المجتمع، وضمان استقراره، فالمجتمع لا يوجد إلا على أساس الأيمان الجمعي، وكلما ازداد ذلك الإيمان ازداد تبعاً له تماسك الجماعة وترابطها، وتبدو أهمية العامل الديني في العلوم الاجتماعية مركزية في الكثير من النظريات المؤسِّسة، وقد أبرز دوركايم، في كتابه "الأشكال النموذجية للحياة الدينية"، وماكس فيبر، في "الأخلاقية البروتستانتية" بشكل خاص، أبرزا المكانة التي يشغلها المقدّس في بناء الاجتماعي، فقد انطلق الأول من فرضية أن "كل المؤسسات الاجتماعية الكبرى تقريباً نشأت عن الدين "ودعانا إلى أن نجد في الدين "التعبير المختصر للحياة الجماعية بأسرها"، وبالتالي المبادئ الكبيرة التي تؤسس كل مجتمع؛ فيما يسعى الثاني، من جهته، إلى استخلاص الروابط بين الهيكليات الأخلاقية والدينية الكبيرة بكل نموذج علاقة اجتماعية معروف تاريخياً.[٥٨]

([58]) Durkheim, Emile: The Elementary Forms of the Religious Life. Trans By. Joseph Ward Swain, The Free Press, New York, 1912, p. 112.

وثمة علاقة بين الدين والسياسة فكلاهما ضروري للوجود الإنساني الفردي والجماعي، فالأول أي الدين يمثل مستودع الكليات الأخلاقية والروحية والقيم الكبري المتمثلة في التكافل والتراحم والمساواة والعدل، كما أن الدين أيضا يقوم بصياغة الأجوبة علي الأسئلة الوجودية الكبري في حياة البشر حول الحياة والبعث والحساب والثواب والعقاب وغاية وجود الإنسان علي ظهر هذه البسيطة والمتمثلة في إعمار الكون وعبادة الخالق، وهذه الأسئلة الكونية الكبري لا يستطيع العلم رغم تطوره الإجابة عليها، بل لا تدخل هذه الأسئلة بالضرورة في مجال العلم؛ ذلك أن العلم يهتم بالمجالات الطبيعية التي يمكن استخدام منهج التحقق التجريبي في إثبات قوانينها وطبيعتها، وطبيعي أن مثل هذه الأسئلة تخرج عن نطاق التحقق التجريبي، وتدخل في باب الاعتقاد والإيمان الذي يفترض التسليم والاقتناع بقدرة الخالق ومعرفته المطلقة وعلمه اللدني السرمدي.[٥٩]

أما السياسة باعتبارها إدارة شئون البشر الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والثقافية، فهي تتعلق بأسئلة مثل تنظيم الحياة السياسية وصياغة التشريعات والقوانين وتنفيذها وتطبيقها علي الجميع، واختيار أفضل السبل لترقية حياة الجماعة الوطنية، وترسيخ سلطة الدولة والقانون وتحقيق العدل، ومن ثم فالسياسة شأن كافة المواطنين الأحرار القادرين علي المشاركة في صياغة الطريقة التي يديرون بها حياتهم، والتنظيم الأمثل الذي يكفل لهم الاستقرار والأمن والحماية والتوزيع العادل لموارد الثروة والمساواة بين أبناء الوطن الواحد.[٦٠]

=And Weber, Max: Protestantic Ehic and the Spirit of Capitalism. Trans By T. Parsons, New York, 1928, P. 23

([59]) Christopher Callaway: Religion and Politics. 2009. Internet Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu/rel-poli

([٦٠]) حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة. مطبوعات الشعب "نسخة الكترونية" ص ٧

وهناك عدة طرق يرتبط بها الدين بالسياسة وهذه الطرق يمكن تصورها كالاتي :

١- حكومات دينية خالصة وهذه عرفتها المجتمعات البدائية

٢- الحكومات الدينية المعتدلة، والدولة في هذا الشكل تابعة للمؤسسات الدينية وزعمائها وساد هذا النمط في أوربا في العصور الوسطي

٣- الحكومات الديكتاتورية وفيها تتحكم الدولة في الدين وتسخدمه كأداة وذراع قوة لها، وهذا الشكل تم بشكل نظري في الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي .

٤- وبين هذين الطرفين يوجد نظام الانفصال التام بين الدين والسياسة وهذا غير محقق علي المستوي الواقعي.

٥- ويلي هذا الانفصال التام الانفصال الجزئي، وهو الذي يعبر عنه الاجتماعيون الذين يرون أن الدين والسياسة مؤسسات اجتماعية تتفاعل مع بعضها البعض وتشتبك، ومع ذلك فبينهما انفصال جزئي وهذا هو السائد في الحضارة الغربية بحيث شكل ظهور التأكيد علي العلمانية انتصاراً للسياسة والعلم – فى التصور الغربى– علي الدين الذي فرض عليه التراجع إلي حدود الضمير الشخصي[٦١]

وعلي العكس من ذلك، شكلت المعتقدات الإسلامية التي تعمقت في نفوس المؤمنين الأوائل طاقة أو قدرة ملكت عليهم أنفسهم، وأعادت إنتاج ذاتها من خلال أسلوبين. الأول الامتداد بفاعلية المعتقدات حتي إنتجت دولة وحضارة إسلامية مترامية الأطراف.. والثاني أعادت نفس هذه المعتقدات إنتاج ذاتها في الفترة التي امتدت من القرن الرابع وحتي القرن الثامن الهجري، علي هيئة فقة ومذاهب فقهية إضافة إلي علوم عديدة كعلوم التفسير والكلام والأخلاق

([٦١]) مصطفي شاهين، علم الاجتماع الديني، إحياء التراث للطباعة ١٩٩١ ص ٩٦

والرياضة والطب، فقد دعمت المعاني الدينية ظهور أفكار ونظريات متطورة. وفي الفترة التي امتدت من القرن الثامن وحتي القرن الثاني عشر، أعادت المعرفة الدينية إنتاج ذاتها علي هيئة فكر إجتماعي يتعلق بالمجتمع، حيث تزاوجت الأفكار المتولدة عن المعتقدات مع أحداث الواقع فأنتجت فكراً اجتماعيا يسعي إلي فهم حركة المجتمع الإسلامي وتفاعلة، بحثا عن قوانين ضابطة لايقاعه، وقد تجسد ذلك في مقدمة ابن خلدون الشهيرة، الذي قدم نظرية عن حركة المجتمع، والنبوة والسببية والطبيعة البشرية موجهة بالمعتقدات الأساسية للإسلام، ذلك يعني أن المعاني والمعتقدات الدينية كانت حاضرة دائماً في تأسيس الحضارة الإنسانية الكبري.[٦٢]

ولكن نظراً للتحولات واستنباط عقائد جديدة كان الصراع بين الدين، والسياسة والمشكلة كما تبدو لاتكمن في سيطرة الدين علي الدولة وإنما بالعكس تماماً من مصادرة الدولة للدين واحتوائه وتوظيفه في استراتجيتها الخاصة ومن هنا فالمشكلة الرئيسة هي مشكلة الصراع بين الأطراف الاجتماعية السياسية المختلفة علي استملاك الدين وتفسيراته، وبالتالي تعدد مراكز التعامل الدين، وتحويل الدين إلي ميدان الصراع السياسي واستغلاله من قبل الدولة في فرض سيطرتها الزمنية.[٦٣]

فعلى الصعيد المصري،. لجأت القيادة السياسية في الستنيات علي سبيل المثال إلي الاسلام كإجراء دفاعي ضد النظم الرجعية العربية التي كانت قد لجأت للهجوم علي الإشتراكية التي كانت تمثل تهديدا فعلياً لهذه النظم، أرادت القيادة السياسية انتزاع أقوي سلاح من أيدي النظم المنافسة، وهو سلاح الدين، وكان الإسلام جزءاً من لعبة أكبر، وهو صراع القوي بين النظم السياسية المتعارضة، كما لجأت القيادة السياسية في السبعنيات إلي الإسلام لاضفاء الشرعية ضد

---

(٦٢) علي ليلة: رأس المال الديني، مرجع سابق ص ٩

(٦٣) برهان غليون: نقدالسياسة، الدولة والدين ،المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ٢٠١١ ،ص ٣٢٢

المعارضة اليسارية، وكعامل استقرار وترابط اجتماعي ضد محاولات التغير الاجتماعي.[٦٤]

وهكذا كان لكل نظام سياسي تفسيره للدين وكان الخلاف بين التفسيرات المختلفة (الإسلام والاشتراكية، والإسلام والرأسمالية هو في حقيقة الأمر صراع بين مختلف النظم السياسية والقوي الاجتماعية الي يمثلها كل نظام، الاشتراكي التقدمي في الستينات، والرأسمالي المحافظ في السبعنيات ولم يكن الدين الا وسيلة لتدعيم كل نظام.[٦٥]

وعلي مدار العقود الثلاثة التي حكم فيها مبارك مصر تعامل مع الدين الاسلامي بشكل جدلي فهو فزاعة للغرب من خلال الإسلاميين من أجل الحصول علي شرعية خارجية ضمنت له البقاء في الحكم ،وهو مجال لإحداث فتنة طائفية بين المسلمين والمسيحيين، ومن جهة أخري استخدم التيارات الدينية ضد بعضها من أجل إضعافها، ومنع إي تقارب قد يحدث بينها، من شأنه أن يهدد بقاء نظامه[٦٦]

وفي أثناء ثورة ٢٥ يناير حظيت قضية العلاقة بين الدين والسياسة بأهمية كبيرة فقد كان الدين حاضراً بشكل لاتخطئه العين صحيح أن الثورة المصرية لم ترفع شعاراً دينياً ولم تتبن مطالب دينية إلا أن التيارات الدينية كانت موجودة في الثورة، وقد اتخذ الدين حضوراً في الثورة المصرية وبعد الثورة ففي أثناء الثورة كان حضوراً تعبوياً ورمزياً وكانت المساجد المصرية كامأكن تنظيمية وتعبوية لعشرلت اللاف من الساخطيين والغاضبين، وكان الدين حاضراً في مواقف المؤسسات الدينية الرسمية من الثورة التي لم تدعم الثورة مناوئة للنظام[٦٧].

([٦٤]) حسن حنفي الدين والثورة ، مرجع سابق ص٢٨١

([٦٥]) نفس المرجع السابق ص ٢٨٢

([٦٦]) خليل العناني: دور الدين في المجال العام، مرجع سابق ص ١٣

([٦٧]) نفس المرجع السابق، ص ٨ ،٩

وفي مرحلة ما بعد ثورة ٢٥ يناير، حدث نوع من "الانفجار" في التكوينات السياسية التي تستلهم المرجعية الدينية، وبات العمل السياسي الطريق المفضل لدى الكثير من المنتمين للتيارات الإسلامية، بما فيها تلك التي كانت ترفض– ربما تحرم– الممارسة السياسية والنشاط الحزبي على أسس دينية وأيديولوجية، كالسلفيين والجهاديين السابقين، وذلك من أجل تطبيق مشاريعها الدينية والسياسية، والحصول على مساحة شرعية في الفضاء العام[٦٨]

إن محاولة الإجابة علي سؤال من يخضع لمن هو إشكالية التبعية بشكل من الأشكال فإذا كا ن الإسلام الرسمي يهدف إلي إخضاع الدين للسياسة، ففي المقابل نجد الإسلام السياسي يهدف إلي إخضاع السياسة للدين فكلاهما علي طرفي النقيض وفي الحقيقة فإن جوهر الإشكال يعود إلي الصراع من أجل البقاء، فالإسلام الرسمي لايمكنه الإستمرار في الحكم إلا إذا حاول أن يكيف ويفسر الإسلام لمصلحته، أما الإسلام السياسي فإن مطلبه جاءت كرد فعل علي إلحاق الدين بالسياسة وجعله يشغل وظائف المراسيم والطقوس، وهذا ما جعل الحركات الإسلامية هي نتاج هذا الانحراف.[٦٩]

وهكذا يبدو القهر الديني في تعاونه مع القهر السياسي والقهر الاجتماعي والقهر التاريخي. فالقهر الديني هو الأساس أي قهر الروح باسم الإيمان والطاعة، مستغلة القهر السياسي لأن أفضل وسيلة لطاعة السلطة السياسية هي السلطة الدينية. حدث ذلك في الغرب في العصر الوسيط عندما استعمل القهر الديني القهر السياسي، وسيطرت الكنيسة على الدولة، وقام البابا بطرد الملوك من الرحمة الإلهية إذا ما عصوه.

---

(٦٨) نفس المرجع السابق ، ص ١٧

(٦٩) لؤي صافي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، منشورات الفرقان، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة حوار٤٤، ط ٢، ١٩٩٨ص ١٢١

وقد تعاونت السلطتان على الدفاع عن الإقطاع، أراضي الكنيسة وأراضي الدولة، ضد ثورات الفلاحين كما حدث في ألمانيا في القرن السادس عشر بقيادة "توماس مونزر" الراهب البروتستانتي. واستعمل الملوك الأحْبار في بني إسرائيل، واستعملت بعض النظم السياسية في الوطن العربي المؤسسات الدينية لتبرير سياسات هذه النظم، فإذا ما قويت الدولة استعملت الكنيسة لمد سلطانها في الداخل والخارج في قبول النظام الإمبراطوري، واستعمار الشعوب في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية باسم التبشير.

ويأخذ النظام صفاته من الدين، ثم يسمع ويبصر عن طريق أجهزة المخابرات العامة والبوليس السري وأدوات التجسس والتصنت وانتهاك الحرمات.[٧٠]

وفي كلتا الحالتين، الشعب هو الخاسر، وهو مصدر السلطات. والفرد في المجتمع هو الضائع بفقدان حرياته الفردية، ومن تراكم القهر الديني قد تنشأ بعض حركات الإلحاد في حده الأقصى، أو العلمانية في حدها الأدنى للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، كما تنشأ حركات ليبرالية تدافع عن حرية الفرد والجماعة، علي هذا النحو فإنه إذا حدث تطرف بالدين أو جمود به بعدم الإقدام على إعادة تأويله بحسب الواقع المتجدد، لاستكشاف المعاني الكامنة والمتعلقة بمختلف جوانب هذا الواقع، فإن ذلك من شأنه أن يجمد المعاني الدينية، فيجعلها غير قادرة علي التجدد وإعادة إنتاج ذاتها، يحدث ذلك أحيانا من ناحية لأن الموقف المتطرف يتمسك عادة بحرفية النص دون محاولة إعادة قراءته في ضوء الواقع المتجدد، الأمر الذي يؤدي إلي عدم إنتاج النص لذاته، بالإضافة إلي ذلك فإن التطرف يورث المعاني الدينية حالة من التصلب والجمود وعدم السماحة أو المرونة حسب مقتضيات الموقف، الأمر الذي يعوقها عن الانتشار في دوائر أوسع

---

(٧٠) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي،، مكتبة الأسرة، الانسانيات٢٠١٢، ص ٢٢٦- ٢٢٧

من دائرة المتطرفين أنفسهم، وهو ما يؤدي إلي عدم إعادة إنتاجها من خلال دائرة أوسع جماهيريا.[٧١]

أو فوضوية تكفر بالدول والأنظمة السياسية والطبقة وكل مظاهر القهر الديني والسياسي والاجتماعي والتاريخي دفاعاً عن الفرد كما فعل "شترنر" في "الواحد وصفاته". وبدلاً من أن يتوقف التاريخ تحدث الثورات فيه وتقع الانكسارات في مساره المتصل.[٧٢]

ومن هنا يمكن القول إن الدين لم يعد بعد أن انحسر، وإنما أعيد تأهيله وتجديد أفكاره وقيمه ليقوم بأدوار جديدة، بيد أن المشكلة التي تطرح نفسها تظهر بشكل رئيسي على مستوى إعادة بناء المجتمع والدولة.فالسياسة تعتمد بشكل متزايد في هذه الحالة على تعبئة المشاعر والقيم والموارد الدينية، لكن الدولة بوصفها دولة مواطنين متساوين يخضعون لقانون واحد، لا تقوم إلا إذا نجحت النخب السياسية في تحييدها عقائديا، وإخراجها من دائرة النزاعات السياسية والدينية، أي إلا بالارتفاع بها إلى مستوى الدولة المؤسسية، غير الأيديولوجية.[٧٣]

وربما هنا تكمن مفارقة السياسة المعاصرة في بلداننا، إذ كيف نوفق بين متطلبات ممارسة سياسية تنجذب أكثر فأكثر نحو استلهام العقائدية الدينية، ومتطلبات بناء الدولة كمؤسسة جامعة، يتساوى في ظلها أصحاب العقائد والمؤمنين جميعا من كل المذاهب والأديان، أي تحويلها إلى دولة قانونية لا أيديولوجية؟ ألا يفسر هذا التحدي الانقسامات العميقة التي توسم مجتمعاتنا وتجعلها تتخبط في معارك ونزاعات مستمرة، تدخل السياسة في طرق مسدودة وتفرغ الدولة من مضمونها كمؤسسة قانونية جامعة؟

---

(٧١) نفس المرجع السابق، ص٢٢٧

(٧٢) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي , مرجع سابق ص ٢٢٧

(٧٣) نيكي آر.كدي، السياسات الدينية الجديدة مجلة النهج، عدد ٥٩/ صيف ٢٠٠٠ ص ٤٩

لا يكمن الجواب على هذه المفارقة التاريخية بالدعوة إلى استبعاد الدين من السياسة، وإنما بالسعي إلى تعميق مفهوم الدين بمعنى الإخلاص، بوصفه نكراناً للذات في سبيل المبادئ الإنسانية، التي هي مقاصد إلهية أيضا، على حساب استغلاله لتأكيد نفوذ الطائفة أو القبيلة أو الأمة، مما يشكل مصدر الخطر الرئيسي على أي تجربة سياسية دينية معاصرة.[٧٤]

عندئذ يمكن للدين المساوي للإخلاص القائم على مبادئ الحق والعدالة والمساواة أن يكون عاملاً رئيسياً في بناء دولة القانون والديمقراطية العربية أو الإسلامية المنشودة.

ويدعو هذا الموقف إلي نوع من التسامح المتبادل والاعتراف بمجالات الاستقلال المتبادلة بين الدولة والدين علي السواء، فلكل مجال خطابة المنفصل الذي يوجه للموالين له، غير ان هناك تسامح بين المجالين، في هذا الإطار فإن علي الدولة – مبدئياً – أن تحترم حرية العبادة وأن تترك مساحة واسعة للدين ليتولي تشكيل الضمير الإنساني، فإذا أنكرت الدولة علي المؤمنين بدين معين الوفاء بالتزاماتهم الدينية، فإنها بذلك تكون دولة مستبدة، ومن ثم دولة تفتقد الشرعية. وعلي ذلك فإن النظام الديموقراطي – الذي يلتزم بإحترام شعارات المساواة والكبرياء الإنساني، والسعي من أجل تحقيق الوفاق الإنساني – يمتنع عن إستخدام سلطة الدولة في حرمان البشر من الوفاء بمقتضيات ضمائرهم الدينية، وذلك من شأنه أن يدعم الدولة الديموقراطية، وفي ذات الوقت يترك المجال رحباً أمام حرية العبادة الدينية. بالإضافة إلي ذلك فإن علي السلطة المدنية أن تكون علي استعداد لقبول مشاركة الجماعات الدينية والأشخاص المتدينين والمنظمين سياسياً في العملية الديموقراطية، وفي المقابل فإن للمتدينين نفس حرية الآخرين فيما يتعلق بتعاملهم مع الدولة من خلال القنوات السياسية المتفق عليها. وفي هذا

---

(٧٤) حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة. مطبوعات الشعب "نسخة الكترونية" ص ٧
وأيضاً. محمد عمارة: الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق.. دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للنشر .، ٢٠٠٠ ، ص٣٥

الإطار فبإمكانهم أن ينتقدوا سياسة الدولة ولو من مرجعية دينية، وأن يشكلوا ضغوطاً مستندين إلي أسس دينية، بل أن يتحركوا ضاغطين لكي تفرض علي الدولة إحترام معتقداتهم الدينية.(٧٥)

وإرتباطا بذلك يصبح من غير الأخلاقي أن تستبعد الدولة بالقوة أيا من الفئات الاجتماعية، بما في ذلك الجماعات الدينية من المشاركة الديموقراطية، في مقابل ذلك فإن علي الجماعات الدينية، أن تساعد في التأكيد علي إحترام حرية المواطنين الآخرين ذوي المعتقدات الدينية المختلفة، وأن يعترفوا بشرعية استقلال الدولة وتنظيمها لسياساتها دون اعتراض من الجماعات الدينية، وهو ما يعني تسليم الجماعة الدينية بحق الدولة في أن تتخذ الفعل السياسي الذي يتفق مع مصالحها ومبادئها ومنظوماتها القيمية، وأن يلتزم المتدينون بذلك، في نطاق ذلك، فإن الدولة التي لا تملك استقلالا منفصلاً عن التوجهات الدينية لا يمكن أن تصبح دولة ديموقراطية، وهو ما يعني أن لا يكون هناك استبعاد مصطنع أو مقصود لأي من الجماعات او الحجج الدينية من العملية السياسية، كما لا ينبغي أن تكون هناك قيود مفروضة بصورة مسبقة علي النشاط الديني، طالما أنه لا يضر بإطار العمل الديموقراطي. في مقابل ذلك فإنه علي الجماعات الدينية أن تتراجع عن أي نشاط يشير إلي سعيها باتجاه امتلاك سلطة دينية أو مدنية، إذا تحقق ذلك فإننا نكون بإزاء دولة تستند إلي عقد اجتماعي يتوازن في إطاره اتساع مساحة الفعل السياسي للدولة بما لا يتجاوز حريات البشر في الاعتقاد والارتباط بمرجعياتهم الدينية، دون أن يشكل هذا الارتباط الديني قيداً أو عائقاً أمام الفعل السياسي للدولة التي تسعي لتحقيق مصالحها، التي هي مصالح مواطنيها بغض النظر عن انتماءاتهم وولاءاتهم الدينية.(٧٦)

---

(75) Ekinx, Richard Edmin: Secular Fundamentalism and Democracy, File // c. / Windom/ deskton 10/02/2002

(76) Skallioglu, U: Parameters and Strategies of Eslam- State Interaction in Republican Turkey, In Ternational Journal **of**

٤ – تجديد الخطاب الديني وأساليب تفعيل المعاني الدينية:

إذا أردنا أن نفهم طريقة تفكير مجتمعاتنا لابد أن ندرس مصادر صناعة وعيها بدقة كي نشخص العلة قبل أن نقفز إلى وصف العلاجات، ما الذي يجعل مجتمعاتنا أكثر المجتمعات تخلفاً وتطرفاً وبعداً عن روح االدين، وتعاليمها التي أجمعت على تكريم الإنسان واعتباره الغاية من وراء الوجود والقيمة الأعلى في هذا الكون؟ لماذا نملأ الدنيا صراخاً في الدعوة للقيم والدفاع عنها في الوقت الذي نعاني إفلاساً مرعباً في منظومة القيم ونسجل أرقاما فلكية في حجم التقهقر في كل مجالات الحياة؟!! لماذا لا يزال السياسي ورجل الدين هما من يوزعان الرزق والفضيلة كما يحلو لهما دون حسيب أو رقيب؟! والإجابة تكمن في ضحالة الخطاب الديني .

الملاحظ أن الخطاب الديني يعاني من أزمة تتلخص في عبارة واحدة وهو أنه خطاب ذي اتجاه واحد يصدر من أعلي إلي أسفل، ولا يتضمن مباديء التغذية العكسية تلك التي تقوم عليها عمليات التدريب المعاصرة ،إن مشكلة الخطاب الديني الراهن تكمن في عجزه عن تحقيق ثلاث مهام أساسية .

الأولي: تحصين المجتمع ضد أمراض التطرف والعنف .

الثانية: تفعيل القواسم المشتركة بين أنماط الدين الواحد .

الثالثة :تقديم صورة عالمية للإسلام. (٧٧)

وتشير الدلائل الحالية إلى أن هناك بالفعل العديد من الإشكاليات المتزايدة، التي تتطلب تجديد الخطاب الديني وتحقيقه لأهدافه المنشودة، والتي من بينها: أن أسلوب الخطاب الديني الحالي في مخاطبته للفرد، قد يكون خطابا إنشائيا تقليدياً

=***Meddle-east Studies, May, 1996, Vol. 28, No. 2, P. 231. Wagner, Donald: A heavenly Match, Bush and The***

(٧٧) أحمد عبد الله الطيار: تأويل الخطاب الديني في الفكر الحداثي الجديد، حولية كلية أصول الدين مرجع سابق، ص١٥

جامداً يركز على جانب ويهمل جوانب أخرى، على سبيل المثال عند تعامل الخطاب الديني مع العقائد الدينية نجد أن بعض الدعاة يقفون عند ظواهر النصوص من دون محاولة منهم للتفكر والتأمل فيها والتعرف على مقاصدها وأهدافها الحقيقية والأخذ بها، والتي تفيد في علاج جوانب من حياة ومعاناة ومشكلات الإنسان اليومية وتطلعات المجتمعات، وبالتالي لا يجد الخطاب طريقاً للوصول والتواصل بنجاح مع الأفراد. كما أن مضمون الخطاب الديني يمكن أن يؤجج الخلافات والصدامات بين أفراد الدين الواحد أو الأديان الأخرى، وكذلك الأزمة الموجودة في الفكر ومخاوف البعض من قضايا ومسائل التجديد في الدين والفكر، وما يتبع ذلك من مظاهر وصراعات وتيارات مختلفة سياسية أو فكرية أو طائفية أو ثقافية مثل العنف والتطرف والتعصب والتشدد ورفض الآخر، وعدم القبول بالتعددية الدينية أو العرقية أو الثقافية، وكذلك عدم إحاطة الدعاة بأساليب التكنولوجيا الحديثة ودورها المهم في توصيل الرسالة ومدى تأثيرها على الأفراد والمجتمعات، كلها أمور وإشكالات تجعل الخطاب الديني بعيدا عن

متطلبات وقضايا الواقع المعاصر، الأمر الذي يعمل على تشتيت فكر الأفراد المستقبلين للخطاب ونفورهم منه، وعدم التفكير والإبداع، كما أن هذه الإشكالات تقف حجر عثرة أمام الخطاب الديني في مخاطبته للآخر، ونشر القيم الدينية الإنسانية السامية مثل العيش المشترك والتسامح بين الأنماط الدينية، واحترام وقبول الآخر والتحاور معه، أن متطلبات وتحديات الواقع العربي والعالمي المعاصر، تفرض على الخطاب الديني صياغة جديدة متجددة عبر معاني تضم منظومة القيم والأفكار التي تشكل محور الدين بحيث تمثل طاقة رمزية دافعة للفعل و تكون مرآة حقيقية، تعكس التطورات والمستجدات والتغيرات الحادثة، وتساهم في تنمية الأفراد والمجتمعات[٧٨]

([٧٨]) أشرف أبو عطايا: تطوير الخطاب الديني كأحد التحديات التربوية المعاصرة، مؤتمر الأسلام وتحديات العصر ،٢٠٠٧ ،ص ٦ ،٧٢ محمد شاكر الشريف: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مطبعة القاهرة ,ط اولي، القاهرة، ٢٠٠٩،ص ١ :٤

وفى هذا الإطار فإن المعانى تحتاج إلى تأسيس الظروف الملائمة حتى يتحقق تراكمها، وهو التراكم الذى يتحقق من خلال أساليب عديدة، أولها أن يعاد تأويل النصوص الدينية لاستكشاف طبقات المعانى فى النص بما يلائم القضايا والظروف المتغيرة المتحددة، وهو الجهد الذى ينجزه تجديد الخطاب الدينى، حيث يؤدى هذا الجهد إلى تأسيس قابلية الفاعلية للمعانى الدينية، ويتصل الأسلوب الثانى بتعميق المعانى الدينية عند البشر فى المجتمع إلى حد تأسيس النواة الصلبة التى تتولى نشر هذه المعانى، وهو ما يعنى تجذير الفاعلية فى العمق ومن خلال الأسلوب الثالث يتم نشر هذه المعانى فى الاتساع بحيث تصبح هذه المعانى حاضرة وفعالة وموجهة لأفعال البشر فى مختلف المجالات الاجتماعية، خاصة إذا كانت هذه المعانى وسطية ومعتدلة تسعى لتحقيق تماسك الأمة، من خلال التأكيد على قيم التسامح مع الاخر[٧٩]

([٧٩]) علي ليلة : رأس المال الديني، مرجع سابق ص ٢٥

ثالثاً النتائج :

أولاً – أن الجزء الأكبر مما يبدو في مصر كمشكلة صراع ديني بين طوائف المجتمع المصري، ليس مشكلة الدين في ذاته، بقدر ما هو مشكلة تدين.. فالتدين هو فهم الناس للدين، وانعكاس ذلك الفهم على نظرتهم للعالم وللآخر، وبالتالي على علاقاتهم في مختلف جوانب الحياة.

ثانياً– جزء من مشكلة التدين المصري، ترجع إلى ما يبدو عجزاً للعقلية المصرية عن التجريد، ولجوئها لتحويل المجرد إلى حسي، وهو ما جعل التدين المصري يتحول من المعنوي السماوي، إلى الحسي الأرضي، مما يفرغ الدين من محتواه الرئيسي، ويحوله عن طبيعته المتسامية، إلى شيء آخر مختلف كل الاختلاف.

لقد ترتب على هذا التحول من المجرد للحسي ثلاثة نتائج رئيسية:

أ – في ظل تغيب مفهوم التدين كعلاقة بين الإنسان والخالق المتسامي، تحول التدين إلى أيديولوجيا خصامية بين أتباع الدين الواحد وسائر أتباع الديانات الأخرى،ـــ أي صار مجرد رابطة عصبية غير مستقرة، إذ تتوالى فيها الشروخ والتصدعات الداخلية، بظهور الطوائف المختلفة داخل الدين والواحد، لينتقل الصراع الخارجي إلى داخلها، ويصبح هكذا أي تفسير شخصي للدين وكأنه انشقاق ليس فقط يهدد وحدة المؤمنين، وإنما يضرب الدين ذاته، يتبدى هذا بنفس القوة والوضوح في كل من المسيحية، والإسلام، فالصراع المتبادل بين أتباعهما على قدم وساق، بذات قدر وضراوة الصراعات الداخلية بين كل فريق، بل وكثيراً من تفوق الصراعات الداخلية بين أبناء الدين الواحد في ضراوتها، ذلك الصراع التقليدي بين أتباع الديانات المختلفة.

ب – ترتب على ذات العجز أيضاً في العقلية المصرية، أن تحول التقديس من الإله المتسامي، إلى البشر الذين قاموا بدور الوكلاء عنه في مفهوم وتدين الناس، فتحول الكهنة في المسيحية إلى كائنات مقدسة، ممتنعة على النقد والمراجعة،

التي عدت في نظر العامة من المؤمنين بمثابة تجرؤ بل وتطاول على الدين ذاته، ففي ظل مفهوم أنهم معينون بواسطة الإله، وليس بموجب خيار أو رغبة بشرية، صار لهؤلاء ذات قداسة الإله وعصمته!!.. وفي نظر المسلمين تحول رجال الدين من مساعدين للمؤمنين على فهم ما استعصى عليهم في دينهم، إلى أصحاب أمر ونهي باسم الإله.. يصدرون أوامرهم في شكل فتاوى، امتدت لتشمل كل مجالات الحياة الإنسانية، وليست فقط الجانب الديني.. صاروا مرجعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقانونياً، بل ومرجعاً طبياً وجنسياً أيضاً!!

ج – أخذ التدين صورة شكلية مظهرية، تتجاهل وتكاد تجهل أهم ما في الدين من قيم روحية وإنسانية سامية.. فالمفهوم الحسي للدين لا يعترف أو لا يعرف غير الالتزام بطقوس محددة، وبمظاهر خارجية من الأزياء واللحى وما شابه، من الطبيعي في هذه الحالة أن يهتم المسلم ببول الرسول وبلباسه ولحيته، ويتناسى القيم والمثل والأخلاق التي دعى لها، والتي هي عند القادرين على استيعاب المجرد صلب رسالته، إن لم تكن هي الرسالة ذاتها ولا شيء أكثر.. على ذات النهج الحسي نرى الأقباط المحاصرين بالتمييز والازدراء لهم ولدينهم من قبل التيارات المتعصبة،.. لا يجدون وسيلة للإعلاء من شأنهم وشأن دينهم، غير البحث عن تصورات وتجسيدات حسية يتفاخرون بها، ويطمنون بها أنفسهم بأنهم على حق، وبأن دينهم هو الدين الحق، مثل انسيال الزيوت من الأيقونات، أو ظهورات للعذراء مريم على قباب الكنائس، وأحاديث عن معجزات شفاء تصاحب هذه المظاهر. .

ثالثاً – أن المجتمع المصري ورغم كونه من أكثر المجتمعات المنتجة للفتاوى الدينية وما يشهده المجتمع المصري من جدل واسع حول مختلف الامور المتعلقة بتعاليم الإسلام فإن ذلك لم يثمر عن إصلاح حقيقي ولم بالضرورة متدينين، وهو ما يؤكد وجود خطأ في الدعوة وخطأ في الرسالة الموجهة للناس.

رابعاً – أن الخطاب الديني وما يمارسه من ضغوط وما يصاحبه من ظهور لشيوخ ودعاة غير مؤهلين هو السبب الرئيسي لما يمر به المجتمع الآن من عدم التزام أخلاقي وتدين شكلي أدى إلى اعتبار اللحية والحجاب والنقاب والجلباب مظاهر أساسية ينبغي التمسك بها والمهمة الأساسية هي الوصول إلى خطاب تجديدي يصحح العقيدة ويفعل المعاني الدينية بحيث تشكل طاقة فاعلة تنتج فاعلا ثورياً يقود النهضة المجتمعية ولايكون ذلك إلا بتأكيد معاني التسامح والتعابش بين الأطياف الدينية المختلفة، بحيث نشهد مجتمعاً منضبطاً متسامحاً مع الآخر متعايشاً معه سواء كان الآخر الديني أو الآخر من غير ذات الدين.

خامساً – أن تكامل الدين مع السياسة يمكن أن يتحقق بابتعاد السياسة عن توظيف الدين لتتمكن من السلطة والحكم، وكذا بابتعاد الدين من أن يصبح سلطة كهنوتية وبالمقابل العمل علي جعل الدولة هي دولة المجتمع، ولن يتأتي ذلك إلا إذا نُهل كل منهما تشريعهما وحدود مجالهما من مصدر متعال عنهما، وبالتالي أن يبتعد الدين علي أن يكون شكلاً من أشكال الاستملاك المسيطر عليه من طرف الدولة ،فلا يمكن استبعاد الدين من السياسة، وإنما السعي إلى تعميق مفهوم الدين بمعنى الإخلاص، بوصفه نكراناً للذات في سبيل المبادئ الإنسانية، التي هي مقاصد إلهية أيضا، على حساب استغلاله لتأكيد نفوذ الطائفة أو القبيلة أو الأمة،عندئذ يمكن للدين المساوي للإخلاص القائم على مبادئ الحق والعدالة والمساواة أن يكون عاملاً رئيسياً في بناء دولة القانون والديمقراطية العربية أو الإسلامية المنشودة.

سادساً:– أن تحقيق المصالحة بين الدين والسياسة يحتاج إلي نوع من التسامح المتبادل والاعتراف بمجالات الاستقلال المتبادلة بين الدولة والدين علي السواء، فلكل مجال خطابة المنفصل الذي يوجه للموالين له، غير أن هناك تسامح بين المجالين، في هذا الإطار فإن علي الدولة – مبدئياً – أن تحترم حرية العبادة وأن تترك مساحة واسعة للدين ليتولي تشكيل الضمير الإنساني، فإذا أنكرت الدولة علي المؤمنين بدين معين الوفاء بالتزاماتهم الدينية، فإنها بذلك تكون

دولة مستبدة، ومن ثم دولة تفتقد الشرعية، بالإضافة إلي ذلك فإن علي السلطة المدنية أن تكون علي استعداد لقبول مشاركة الجماعات الدينية والأشخاص المتدينين والمنظمين سياسياً في العملية الديموقراطية، وفي المقابل فإن للمتدينين نفس حرية الآخرين فيما يتعلق بتعاملهم مع الدولة من خلال القنوات السياسية المتفق عليها، وفي هذا الإطار فبإمكانهم أن ينتقدوا سياسة الدولة ولو من مرجعية دينية، وأن يشكلوا ضغوطا مستندين إلي أسس دينية، بل أن يتحركوا ضاغطين لكي تفرض علي الدولة إحترام معتقداتهم الدينية.

سابعًا:- إن الدولة التي لا تملك استقلالا منفصلاً عن التوجهات الدينية لا يمكن أن تصبح دولة ديموقراطية، وهو ما يعني أن لا يكون هناك استبعاد مصطنع أو مقصود لأي من الجماعات أو الحجج الدينية من العملية السياسية. كما لا ينبغي أن تكون هناك قيود مفروضة بصورة مسبقة علي النشاط الديني، طالما أنه لا يضر بإطار العمل الديموقراطي، في مقابل ذلك فإنه علي الجماعات الدينية أن تتراجع عن أي نشاط يشير إلي سعيها باتجاه امتلاك سلطة دينية أو مدنية، إذا تحقق ذلك فإننا نكون بإزاء دولة تستند إلي عقد اجتماعي يتوازن في إطاره اتساع مساحة الفعل السياسي للدولة بما لا يتجاوز حريات البشر في الاعتقاد والارتباط بمرجعياتهم الدينية، دون أن يشكل هذا الارتباط الديني قيداً أو عائقاً أمام الفعل السياسي للدولة التي تسعي لتحقيق مصالحها، التي هي مصالح مواطنيها بغض النظر عن إنتماءاتهم وولاءاتهم الدينية.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١. ابن سينا، الإشارات، (المطبعة الخيرية،ط١، ١٣٢٥هـ) ج٢.

٢. أحمد أبو زيد: الحياة الدينية، في حكمة المصريين، تحرير حمد السيد سعيد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩.

٣. أحمد أبو زيد: الحياة الدينية في مصر: ممد السيد السعيد محرراً، حكمة المصريين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، ١٩٩٩.

٤. أحمد أمين :فيض الخاطر ،الجزء الخامس، كلمات عربية للترجمة والنشر ،القاهرة.

٥. أحمد زايد: الإسلام وتناقضات الحداثة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة، المجلد ٣١، ع ١ يناير ١٩٩٤

٦. أحمد زين: المتدينون الجدد من التيك اواي إلى وان كليك موقع اسلام لاين

٧. أحمد سوكارنو: الدعاة الجدد بين عصرنة التدين وبيع الدعوة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١١ .

٨. أشرف أبو عطايا: تطوير الخطاب الديني كأحد التحديات التربوية المعاصرة، مؤتمر الأسلام وتحديات العصر ،٢٠٠٧ .

٩. أمل خيري: السلفية المعاصرة أزمة في الخطاب الديني

http:www//D0Itemidd=157

١٠. أنور قاسم الخضري: ظاهرة التدين الجديد وأثره في تمرير ثقافة الغرب، ط١، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٦ .

١١. باتريك هايني: اسلام السوق الثورة المحافظة الأخرى مراجعة علمية عبد الرازق سعيد بلعباس، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م ٢١ ع٢ ٢٠٠٨

١٢. برهان غليون: نقدالسياسة، الدولة والدين ،المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤ .

١٣. بسام ناصر: الاحتفال بالمناسبات الدينية بين الطقوسية والواقعية، المركز العربي للدراسات والأبحاث.

١٤. تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام ١٩٩٥

١٥. جاك دريدا: الدين في عالمنا، ت محمد الهلالي، حسن العمراني، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠٠٣ .

١٦. جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١ ٢٠٠١.

١٧. جمال سالم ومسوى حال: كرامات أم خرافات الأولياء، دردشة، تقبيل الأعتاب، عقيدتي ١٩٩٩/٦/٢٩ ص ٨، أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الشائنة في الفكر الاسلامي، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٩٥ .

١٨. جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ت: جورج أبي صالح، مركز الانماء العربي، بيروت (ب ت).

١٩. جيل كيبيل: جهاد انتشار وانحسار الاسلام السياسي: ترجمة نبيل سعد، دار العالم الثالث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥ .

٢٠. حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤.

٢١. حسام بركات: حول الدين والسياسة في مصر.. نحو نقد ثـــوري للـــدين، جماعة تحرير العمل، يناير ١٩٩٨

٢٢. حسام تمام: تحولات الإخوان المسلمين، تفكك الايديولوجية ونهاية التنظيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦.

٢٣. حسام تمام وباتريك هايني: اسلام البرجوازية في مصر

٢٤. حسن حنفي نقد الوعظ الديني...والاغتراب عن العالم.

٢٥. حسن حنفي الدين والثورة ،ج٤ الدين والتنمية في مصر، مكتبة مدبولي د. ت.

٢٦. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الـــديني، منشـــورات دار الثقافـــة الجديدة، القاهرة ١٩٩٦

٢٧. حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي،، مكتبـــة الأســـرة، الانسانيات٢٠١٢ .

٢٨. حسن محمد خوخو: موقف علم الاجتماع من التدين

٢٩. حسن محمد سيد الشرقاوي: الطرق الصوفية ومراسمها في محافظة الوجه البحري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، م الاسكندرية، ١٩٧٣.

٣٠. حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة. مطبوعات الشعب "نسخة الكترونية" .

٣١. حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٣٢. حيدر ابراهيم: الظاهرة الدينية في المجتمع العربي والاسلامي

٣٣. خليل العناني: دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس ٢٠١٢ .

٣٤. راي تاكيه وتيكولاس عفولايف: نشوء الاسلام السياسي الراديكالي وانهياره، ترجمة حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ .

٣٥. رضوان السيد: حركات الإسلام السياسي المعاصر، تأملات في بيئاتها الايديولوجية والسياسية في سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٣٦. ريتا فرج: السلفية الجديدة في مصر، التاريخ والتحول، صحيفة الحياة اللندنية

٣٧. زيدان عبد الباقي: علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، د. ت .

٣٨. شهرية اللوموند ديبلوماتيك الفرنسية، عدد شهر سبتمبر ٢٠٠٣

TmPL=component Com=68

٣٩. عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، القاهرة ط٦، ١٩٩٥ .

٤٠. عبد الاله بلقزيز: الإسلام والسياسة، دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

٤١. عبد الباسط عبد المعطي: الوعي الديني في الحياة اليومية في القرية – دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية – ندوة الدين في المجتمع العربي، القاهرة ٧ أبريل ١٩٨٩.

٤٢. عبد الله شلبي: التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر – بحث في آليات المصالحة والقبول والرضا والتحايل، ***www.kotobarabia.com***

٤٣. عصام فوزي: أنماط التدين في مصر، مدخل لفهم التفكير الشعبي حول الدين في: إشكاليات التكوين الاجتماعي والفكريات الشعبية في مصر، بحوث ومناقشات الندوة المهداة إلى أحمد صادق سعد، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط ١، ١٩٩٢.

٤٤. علي العماري: ادعياء التجديد مبددون لا مجددون، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٤.

٤٥. علي عبد العال: الدعوة السلفية بالاسكندرية، النشأة التاريخية أهم الملامح موقع الملتقى الاسلامي الالكتروني.

٤٦. علي فهمي: دين الحرافيش: مصر المحروسة، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩.

٤٧. علي ليلة: رأس المال الديني مؤتمر علم الاجتماع في مجتمعاتنا مجتمع واحد ومرجعيات متعددة ،كلية الأداب جامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية [٦- ٨ مارس ٢٠١٠].

٤٨. عمرو الشوبكي: التدين المغشوش

٤٩. عمرو عبد الكريم: نقد ظاهرة الدعاة الجدد مجلة المنار الجديدة، ربيع ٢٠١١.

٥٠. فاروق أحمد مصطفى، محمد عباس ابراهيم: تقارير بحث التراث والنسق الاجتماعي، الكتاب السادس عشر، صناعة الولي، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط ٢٠٠٤ .

٥١. فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني دار الحكمة اليمانية١٩٨٨ .

٥٢. لؤي صافي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، منشورات الفرقان، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة حوار٤٤، ط ٢، ١٩٩٨.

٥٣. محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، تقديم عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ٢٠٠٩ .

٥٤. محمد حافظ دياب: التدين الشعبي الذاكرة والمعاش، سطور عدد ٣٠ مايو١٩٩٩.

٥٥. محمد زاهد جول: مجلة التسامح، العدد ١٢١، السنة ٦ شتاء ٢٠٠٨، باغمان .

٥٦. محمد شاكر الشريف: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مطبعة القاهرة ،ط اولي، القاهرة، ٢٠٠٩.

٥٧. محمد عبد الله دراز: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧ .

٥٨. محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.

٥٩. محمد عمارة: الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للنشر، ٢٠٠٠ .

٦٠. محمود زقزوق: تأملات في الممارسات الدينية والسلوك الاسلامي، مجلة المنبر، العدد ١٦، ١٩٩٩ .

٦١. مختار شعيب – السلفيون يحكمون مصر بعد الثورة

٦٢. مدحت قلادة: مصر والفائض الديني

٦٣. مصطفى زهران، عمر غازي وآخرون: السلفيون في مصر ما بعد الثورة، مركز الدين والسياسة، ٢٠١٢

٦٤. مصطفي شاهين، علم الاجتماع الديني، إحياء التراث للطباعة ١٩٩١.

٦٥. نيكي آر.كدي، السياسات الدينية الجديدة مجلة النهج، عدد ٥٩/ صيف ٢٠٠٠ .

٦٦. هيثم صلاح: التيارات السلفية والثورة المصرية، الموقع الالكتـــروني لمركـــز الدين والسياسة للدراسات، ٢٠١٢

٦٧. وسام فؤاد: التدين الجديد، الدار العربية للعلوم، محاولـــة لفهـــم الظـــاهرة والأبعاد، ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨ .

٦٨. يوسف شلحت: نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع الـــديني، بيـــورت، دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٣ .

ثانيا المراجع باللغة الأجنبية :

69. Berger.، P.،: The sacredconopy element of a sociological theory of Religion، Newyaurk، Anchor Books، 1990.

70. Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion. Philadelphia، 1974.

71. Christopher Callaway: Religion and Politics. 2009. Internet Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu/rel-poli

72. Component layout oplion. Com4871، Jul 2007

73. Durkheim، Emile: The Elementary Forms of the Religious Life. Trans By. Joseph Ward Swain، The Free Press، New York، 1912.

74. Egypt، A survey of protagonists and institutional settings)) de Jong Frederick/Radtke، Brndt eds، Islamicmysticism contested Thirteen centuries of controversies and polemics، Leiden etc: Brill، 1999

75. Ekinx، Richard Edmin: Secular Fundamentalism and Democracy، File // c. / Windom/ deskton 10/02/2002

76. Greetz،c: the interpretation of culture London: Hutchinson and co.1975 ،

77. in International Law (Harvard Human Rights Journal .vol 16 s 2003 .

78. Moran، D.، Edmund Husserl: Founder of phenomenology، Cambridge and Moldeno، Massahusetts، Polity Press، 2005.

79. Petitot، J.، Varela، F. J.، Packoud، B. and Roy، J.M: Naturalizing Phenomenology، issues in contemporary phenomenoloty and cognitive science. Stanford University Press، and Newyourk، 1999.

80. Phenomenology and Philosophy of mind، Oxford University Press (ed)، 2005.

81. Schaeffler R. Reigionsphilosophie. S. 108.

82. Skallioglu، U: Parameters and Strategies of Eslam-State Interaction in Republican Turkey، In Ternational Journal of Meddle-east Studies، May، 1996، Vol. 28، No. 2، P. 231. Wagner، Donald: A heavenly Match، Bush and The

83. Smith D. W. Husserl، London and Newyourk، Rouledge، 2007،

84. Sokdowski، R.، Introduction to Phenomenolgy، Cambridge and New York، 2000.

85. T.jerenny Gunn. the Complexity of Religion and the Definition of Religion

86. The emilhomerin: Sufis and their detractors in Mameluk

87. Tiszen، R.: Phenomenology، Logic، and the philosophy of Mathematics، Cambridge and New York: Cambridge University Press، 2005.

88. Weber، Max: Protestantic Ehic and the Spirit of Capitalism. Trans By T. Parsons، New York، 1928.

ثالثاً المواقع الإلكترونية

http://www.alarabiya.net/views/2007/09/29/39706.htm

http//www.aljabriabed.net/h.51/08khoko.htm

http://www.arabicenter.net/ar/news.php?action=view&id=1644، 6/2/2012

http://www.almasry.alyoum.com/printerfriendly.aspx?articleID=226147 17/9/2009

http:www.copticassembly.orgprintart3436-2006

http//www.shafaqna.com.arabic/component/k2/item/8568،2012

http//www.raqeseltahrir.comNews-13699html.