الدين والتعايش الحضاري - أهروجات كولونيلية غربية

Religion and civilized coexistence, Western colonial theses

د. صفيان ماسمي

تاريخ الاستلام: 2018/11/07 تاريخ قبول النشر: 2018/11/18 تاريخ النشر: 2018/12/31

الملخص: إنتشر الخطاب المعاصر حول الدين والدولة الأوروبية اللائكية مع تصاعد الإمبريالية الغربية. بالفعل، فقد تشبعت التعريفات الجديدة للدين واللائكية بشكل كبير من خلال التفاعلات الجارية بين البلدان العاصمية (الكولونيلية) ومستعمراتها. هكذا، في الوقت الذي وجب فيه تأويل اكتشاف الديانات المختلفة عن طريق التوسع الكولونيالي، بوصفه "خلقاً خيالياً"، فقد تم تطبيق هذا الإجراء بنوع من اللامبالاة على البوذية والمسيحية، على سبيل المثال. لقد كانت الموجة الكولونيلية هي أيضاً في أصل الميكانزمات الجديدة من أجل استعادة البيروقراطية والرقابة على الدين، في المستعمرات التي نجت بالنسبة للعديد منها بعد مرحلة الاستقلال، رغم تجديرات معتبرة، فقد أعادت تلك الميكانزمات إنتاج التجربة الأوروبية وأحدثت في معظم الوقت، صدا عتيفا. لكن، الحدث البارز هو أن الدول لم تتبن جميعها لائكية صريحة، إذ يختلف فيها أسلوب فهم الدين بشكل معتبر من بلد إلى آخر. على أثر ذلك، فإن الاعتقاد في وجود تعارض عام بين تعدد الأديان والتعايش بينها، يعود إلى اعتبار أن الاستعداد العرضي للسلطة في الغرب الحديث هو خاصية عامة، كونية وخالدة للوجود الإنساني.

الكلمات المفتاحية: الدين، المعتقد، اللائكية، الإسلام، المسيحية.

Abstract:

The contemporary discourse on the European religion and state has spread with the rise of Western imperialism. Indeed, the new definitions of religion and loyalty have been largely satisfied by the ongoing interactions between the colonial countries and their colonies. Thus, while interpreting the discovery of different religions by colonial expansion, as an "imaginary creation," this measure was applied with some indifference to Buddhism and Christianity, for example. The colonialist wave was also the origin of the new mechanisms for the restoration of bureaucracy and the control of religion, in the colonies that, after considerable independence, survived many of them after independence. These machineries re-produced the European experience and produced, most of the time, a violent echo. However, the notable event is that countries have not adopted a clear-cut approach, as the method of understanding religion varies considerably from one country to another. Consequently, the belief that there

is a general contradiction between coexistence and coexistence is due to the fact that the accidental preparation of power in the modern West is a universal, universal, and eternal property of human existence.

Keywords: Religion, Belief, Linguistic, Islam, Christianity.

مقدمة:

لقد تنبأ علماء الاجتماع منذ مدة طويلة بأفول تأثير ودور الدين (أو الأديان) في المجتمعات المسماة "حديثة". في المنظور الوضعاني عند أوجست كونت (Auguste Comte)، تعتبر الديانة شيئاً ما كعقبة في وجه سيرورة التقدم. وحسب المصادرة الشهيرة عند ماكس فيبر (Max Weber)، تؤدي سيرورة العقلنة التي تصاحب عملية التحديث إلى "خيبة أمل في العالم"، بحيث يتركز البحث عن الحقيقة والمعنى على البحث العلمي، بدلا من ارتكازه على المعتقدات الدينية، الأساطير والسحر. لا يعني ذلك بالضرورة إهمال دور التقاليد الدينية، مثلما أشار فيبر إلى ذلك، في أطروحته حول الدور المركزي الذي تضطلع به الأخلاق البروتستانتية في تطور الرأسمالية.

أولا. أطروحة فريدريك أولريخ

باعتبارها بحثاً ثيولوجياً يتناول نقطة من العقيدة الإسلامية، فإن أطروحة فريدريك أولريخ تتميز بنوع من الأصالة ولا تتعارض في الحقيقة مع الكتابات التي هي من هذا القبيل، في تلك الحقبة. لكن ذلك، لم يمنعه من أن يشق طريقه في سياقات فيبرية حول الإسلام - ولا حتى فيبرية، أو ليست لها علاقة مباشرة بالنزعة القدرية (المصير المحدد مسبقاً). لكن، رغم صقلها في حقبة تتميز بصدامات دينية أكثر منها سياسية، فهي تعكس في العديد من الأمكنة افتراضات بعثاتية و"تبشيرية" تكون قد غذتها. لكن، ومع ذلك، عندما نقارنها بأعمال من الحقبة نفسها [وحول الموضوع عينه]، نلاحظ بجلاء، أن كاتب هذه الأطروحة - وماكس فيبر فيما بعد - قد ضلل قراءه، عندما قدم مفهوم القدر في الإسلام كمصير بسيط.

وبشأن فريدريك أولريخ، فإننا لا نعرف عنه شيئاً آخر عدا ما تضمنته سيرته الذاتية المختزلة والمدرجة في نهاية أطروحته، حسب ما هو متعارف عليه في ألمانيا. ووفقاً لسيرته الذاتية، فقد كان هذا الكاتب رجل دين في مدينة ساربروك (Sarrebuck). لكن العاصمة المستقبلية لمقاطعة صار (Sarre) لم تكن بها جامعة، وهو ما يفسر ربما لماذا حضر هذا الرجل أطروحته في جامعة هايدلبرج، رغم أن مدينة ستراسبورج في تلك الحقبة [تعتبر وجهة الدراسات الاستشرافية في ألمانيا الفيلهلمينية] كانت للوهلة الأولى قريبة من مدينة ساربروك. لكن مدينة ماكس فيبر التي تأتي منذ العشرينات الأولى للقرن 16 م قسماً للبرية، كانت معروفة هي أيضاً منذ زمن طويل، بأعمالها وأنشطتها في البحوث حول الإسلام. كما نخبنا السيرة الذاتية نفسها أيضاً، بأن النشاط التبشيري لرجل الدين أولريخ، قد تركز قبل 1912، في الشرق الأوسط وبخاصة في لبنان. يكون من حقنا إذن، أن نفترض بأن موضوع بحثه كانت له علاقة وثيقة بنشاطه التبشيري في أرض الإسلام.

لكن، اهتمامه بالإسلام لا يبدو أنه أفرز كتابات أخرى، باستثناء هذه الأطروحة. في الحقيقة، و فقط بعدما قام بالنشر في مجالات بعثات، على سبيل المثال، لم يعرف عنه أنه نشر كتابات أخرى، عاجلت هذه الديانة. فيما تبقى، لم يوقع أولريخ قبل عام 1912، سوى على كتاب نقدي صغير حول البروتستانتية الجديدة (Ulrich, 1910) وأن جل ما كتبه يعكس انشغالاته الدينية الخيرية والثيولوجية البروتستانتية، دون أن تكون لها أدنى علاقة بالإسلام. لقد تم عرض كتاب "المذاهب القدرية في الإسلام والمسيحية" مسبقاً، من طرف وولفجونج شلوشتر (Schluchter, 1987, p. 36) في مقدمة كتابه "وجهة نظر ماكس فيبر عن الإسلام". لكن، بدا لنا مواتياً أن نعطي للقارئ غير الجرمانى هنا، ملخصاً عن المحصلة التي استعاد فيها شلوشتر اللحظات الرئيسية من بحثه. في نظر رجل الدين اللوثري هذا، فإن الإسلام لا يعرف شيئاً آخر سوى سيادة وعظمة الله الذي يتحول هكذا إلى نوع من الطاغية، دون أن يفرض هذا إحساساً بالتبجيل. وتأخذ العلاقة مع الإله صورة علاقة رعية مع السيد وليست علاقة ابن مع الأب، بينما لم تصور المسيحية مطلقاً علاقات الإنسان مع الإله، بكيفية ميكانيكية إلى هذا الحد، ولا حتى في صياغات دقيقة أكثر للألوهية المطلقة، مثلما كان الحال عند جين كاليفين (Jean Calvin (1509-1564)، على سبيل المثال.

في حقيقة الأمر، ما يعيب الإسلام في نظر فريدريك أولريخ هو غياب شخصية وسيطية لمنقذ، لأن هذا الدين هو دين توحيدى حصرياً، لا يسعه أن يخص بهذا الدور أي بشر، حتى النبي ذاته. بيد أن هذا الخلل تحديداً، لا يمكنه سوى أن يزيد من ضعف ظاهري في العلاقات الأخلاقية بين الله ومخلوقاته. ومحصلة ذلك النقص المهم، تكمن بالعكس في غياب فكرة "الشخصية" التي عرفت المسيحية كيف تحافظ عليها، لأن قواعدها متضمنة في الإيمان والحب، وليس كما في الشريعة والالتزام عند المسلمين. ويحرص أولريخ أيضاً على تأكيد الفكرة التي مفادها أن الإسلام يجهل الذنب بصريح العبارة ولا يعرف أي توريث روحي أو بدني، نتيجة للذنب أو الخطيئة الأولى. من هنا، في نظره، فإن الحاجة الخصوصية إلى العناية الإلهية ستكون غير موجودة في الإسلام. لكن، وبالمقابل، فهو يعترف بأن الدين الإسلامي يترك أحياناً مجالاً يظهر من خلاله تبديد الحتمية التي تتغل كاهل المخلوقات

ويتقبل مكانة الحرية والمسؤولية البشريتين. لكن في مثل هذا، فإن الإسلام ليس له في نظره أية جدارة، طالما أنه لا يمكننا من أن نحو من التاريخ الديني والروح الإنسانية، لانهايا ولا تماما، مباحث جد متأصلة في العمق. إن تطور الكلفينية، يمثل إن جاز القول، دليلا ساطعا على ذلك. لكن، في واقع الأمر - وهذه هي الاستعارة الرئيسية التي أخذها ماكس فيبر من هذه الأطروحة - هل يمكننا الحديث فحسب، عن عقيدة إسلامية عن القدر الذي يفهم في المعنى الذي يعطيه له التاريخ العقدي، يعني معنى علم لاهوتي فريدا!

إذا دققنا النظر إذن، في ما يطبع العقيدة الإسلامية حقيقة، فهي أهما تتضمن قدرية كونية (مسبقة) يهيمن فيها ليس تصور أو مفهوم انتخاب بفضل النعمة الإلهية، بل بتبعية حصرية حيال الله الذي تتحكم إرادته المطلقة في مصير الأفراد بشكل كلي. إن الأمر لا يتعلق بالقدر، وهذا للأسف ما يتم البحث عنه في القرآن الأبدى عن مرسوم ثاني، ينجي البعض وينبذ الآخرين. إن أهمية العلم اللاهوتي [مبدئيا، هل يجب الحديث عن الإسلام الذي يمتلك عقيدة للخلاص] تذوب جراء ذلك، أمام الأهمية الثيولوجية والغائية. من هنا تكون النزعة القدرية أكثر بروزا في الذهنية الإسلامية، وهي نزعة لا تعرفها المسيحية بكل يقين. بل بالعكس، عندما تنادي أحيانا بالاحتمية [...].، فهي لا تكون سوى بالموازاة مع الحرية الإنسانية. والكلفينية التي كانت تنادي في الماضي بالقدرة القاسية، قد كشفت دوما وفي الوقت ذاته، عن نشاط حثيث وثقافة طوعية قوية، لم نر مثيلا لها في مجمل التاريخ (Ulrich, 1912, p. 130-131). في نظر فريدريك أولريخ، فإن هذه الفجوة التي لا يمكن تخطيها [ويحافظ عليها بصرامة] بين الله ومخلوقاته، تنعكس أساسا في أعراض الحياة الدينية الإسلامية القاحلة. بالطريقة نفسها، فإن القدر والنزعة القدرية الملازمة لها، يتحلمان دون ريب، جزءا من المسؤولية عن السبات الفكري العميق الذي يصيب الشعوب الإسلامية، منذ زمن طويل. وبالطبع، يستخلص أولريخ من ذلك، أن الإسلام استطاع أن يتوصل إلى تكوين أتباع [ومهما كانت قدرية هذه العقيدة في الإسلام] يقدمون تضحيات حسيمة وصبرا أمام الشدائد، تثير الإعجاب والاستثناء.

لكن، تجديد الحياة الأخلاقية والثقافية، بقي يراوح مكانه. لأن ذلك تنقصه روح المسيحية، يعني مضمون ديني أخلاقي، بينما لم تحافظ المذهبية القدرية في المسيحية [دون أن تخضع دوما] على الضبط، بواسطة ملحق أخلاقي. في دراسته حول الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، خص ماكس فيبر عقيدة القدرية بدور أكثر دلالة في صقل هذا "السلوك الحياتي" الخصوصي بالبروتستانتية الزاهدة. باختصار، فإن الكلفينيين أتباع المرسوم المرعب، لا يميلون يقينيا فقط إلى أن يكونوا من "الناجين"، بل يجاهدون ويجعلون من تحقيق وضعيتهم القدسية شغلهم اليومي. وبالحرص على عدم الفصل بين الإيمان والأعمال، تكون الكلفينية قد عبّدت الطريق نحو تأكيد حالة العناية داخل المهنة. بكل تأكيد، مثلما سيشير إلى ذلك فيبر هو نفسه، فإن هذه العقيدة [الأقدم من البروتستانتية]، ليست خاصة بالمسيحية: في العقيدة الإسلامية، فإن المؤمنين الأكثر وجدانية لله قد خصوه بمهذبة القوة المطلقة؛ كما أنهم الموهوبون الذين عزوا للإله الخفي مرسوما سياديا، حرا، لا يمكن سبر أغواره. والنتيجة المنطقية لعلمه المطلق، المؤكد منذ الأزل، فقد قرر مصير البشر على الأرض بعد وفاتهم. إن حتمية المصير الدنيوي كما المصير في العالم الآخر، محددة منذ الأزل (Weber, 2001, I, 22 / 2, p. 260).

ومثلما يكشف عن ذلك هو نفسه، فإن "مسيرة الحياة" الزاهدة ونتائجها على ازدهار الرأسمالية الحديثة، لم تكن استثنائية بمهذبة الديانة (في المصير المحدد مسبقا): إن العمادية (وتفرعاتها المختلفة)، كانت حاملا لزهده منقطع النظر - إن لم يكن أكبر - مقارنة بزهده الكلفينية، بينما ترفض في غالب الأحيان كل مرجعية للقدرية. لكن، من وجهة نظر "التاريخ الثقافي العام"، فإن أهم ما يمكن الاحتفاظ به ويتعلق بالعقيدة الكلفينية للمرسوم المزوج، هو بالتحديد في رأي ماكس فيبر، [الدور الذي تلعبه هذه الأخيرة في التواصل بين المنافع الدنيوية والفوائد اللاهوتية] لم يوجد في أي مكان آخر. هذا الاعتبار لا يؤهل الإسلام الذي طوّز

هو أيضا اعتقادا قديرا. كان ماكس فيبر على دراية بوجود هذه العقيدة في الإسلام، لكن من الواجب الاعتراف بأن بعض تأكيدات في هذا الشأن، غير جديرة بالثقة. بالطبع، لا نتقد مطلقا حرصه على حقيقة النزعة القدرية التي كانت تسبح فيها الجماهير الإسلامية، في وقته.

لكن، هل يعود هذا حقيقة إلى عقيدة القدرية؟ ألا نجد هنا فيها بدلا من ذلك، مثلما أشار إلى ذلك زميله كارل هانريك بيكر (Becker, 1967) علاقة مباشرة بين تراجع المكانة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وتصورهم القديري للعالم؟ صحيح، مثلما شرح ذلك فيبر نفسه، عندما تفرغ مذهبية القدرية من مفهومها عن المرسوم المزدوج، يمكنها أن تتحول إلى نزعة قدرية. لكن، هذا يفترض عندئذ، غياب كل نزعة "العناية الإلهية" وكل فكرة عن الحياة الآجلة. وهو الأمر الذي بعيدا من أن يكون هو حال الإسلام. في الحقيقة، وفق فيبر، فإن القدرية الإسلامية تنحدر من الحقيقة نفسها التي تقول بأن المصير الإسلامي هو في الحقيقة حتمية مسبقة. وهنا نلاحظ كيف أن علمنا الاجتماعي يتبع مثلما يؤكد هو نفسه، الاستنتاجات التي انتهى إليها رجل الدين فريدريك أولريخ في أطروحته الثيولوجية حول "القدرية في الإسلام والمسيحية".

ثانيا. أطروحة ماكس فيبر

إذا كانت أطروحة رجل الدين أولريخ اليوم في حد ذاتها غير معروفة كثيرا، فإنها صارت شائعة بفضل ماكس فيبر الذي يحيل إليها مرتين اثنتين في مؤلفه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، بعد وفاته. في هاتين الملاحظتين المدرجتين في تحليله للعواقب الإرادية للمرسوم الثنائي الكلفيني للنزعة القدرية (للمصير) حول السلوك الحياتي الطهري، يفسر عالم الاجتماع بالمقابل، الآثار القدرية في الإسلام. بالطبع، مثلما يشير إليه هو نفسه، فإن خطر النزعة القدرية متضمن في طبيعة معتقد المصير نفسها. ولكنه من المميز في الحالتين، أننا أمام مزيج من التقوى "الإيماني" ذي الطابع العاطفي. بما أن هذا الأخير لا يعرف الفكرة العقلانية، فإن هذه النتيجة كانت من طبيعة الأشياء - [الإسلام عرف هذه العواقب القدرية]. لكن، ما هي أسباب ذلك؟ يعود ذلك إلى أن القدرية في الإسلام، تحيل إلى المصائر الدنيوية وليس إلى الخلاص في عالم الآخرة، وهذا على نمط الحتمية وليس القدرية. وجراء ذلك، فإن العنصر الحاسم في المستوى الأخلاقي، يعني "التأكيد" على أن مصير الإنسان (محدد مسبقا) لم يعد يلعب أي دور في الإسلام وعلى غرار فكرة المصير، فلا يمكن أن ينجر عنه سوى جسارة محارب. ولكن، لا تكون هناك من عواقب على مستوى منهج الحياة، وتلك التي تستفيد من "مكافأة" دينية. (Weber, 1988, I, p. 102).

وبعيدا عن ذلك، يؤكد ماكس فيبر مرة ثانية هذه "الحتمية" التي ينسبها إلى الإسلام، عندما يلقي نظرة على مختلف المقاربات البروتستانتية عن "سلوك الحياة" وعلاقتها بالمصير المحتوم. وبطبيعة الحال، تبدو له الكلفينية في هذا الميدان، أكثر انسجاما وفعالية من الناحية السيكلوجية. لكن، فيما يتعلق بالإسلام، يكتفي فيبر بالإحالة إلى الملاحظة التالية: حول التأثيرات المختلفة التي تخلفها العقيدة القدرية (المصير أو بعبارة أصح: الحتمية) الإسلامية وأساساتها [أنظر أطروحة اللاهوت لفريدريك أولريخ المشار إليها أعلاه]. وبطبيعة الحال، كان فيبر يوحى بذلك إلى أطروحة أولريخ أيضا عندما يحلل، هذه المرة في مؤلفه "الاقتصاد والمجتمع" (Schluchter, 1987, p. 111 n. 84) مبدأ القدرية الإسلامية. في رأيه، فإن هذه الأخيرة في الحقيقة، لا تعرف مرسوما مزدوجا: لا يجوز لنا أن نعزو لله قدرية جهنم، بل فقط سحب رحمته. وهكذا يدخل الإنسان في حالة من التيه المحتوم. ويقدر ما أنه دين محاربين، فهو يتمتع بلون من القدرية الهيلينية [حيث أن العناصر الخصوصية العقلانية في "تدبر العالم" من جهة، وتحديد المصير الديني للفرد في عالم الغيب، من جهة أخرى، كانت في الوقت ذاته أقل تطورا].

إن التصور السائد بأن المصير في الغيب ليس هو الذي يحدد بواسطة القدر، لكنه المصير اليومي-الظاهري في عالم الدنيا. يمكن أن نطرح مثلا، مسألة معرفة إذا كان محارب الإيمان سيسقط أم لا في ميدان المعركة. أما فيما سيكون المصير الآجل للفرد،

فهو متيقن بشكل كافي وببساطة بالإيمان بالله والرسول ولا يتطلب ذلك، على الأقل حسب التصور القديم جدا، أي إثبات في اتجاه الحياة : يعتبر النظام العقلاني للزهد اليومي منذ البداية، غريبا عن ديانة المقاتلين هذه. هكذا، في الإسلام، يطور القدر سلطته على الدوام (مجددا) في المعارك من أجل الإيمان، كما هو الحال في معارك المهدي. لكن، القدر يفقد بالمقابل مع كل عملية إثراء، لأنه لا يؤسس لأية منهجية للحياة اليومية الداخلية، مثلما هو الأمر في النزعة الطهرية، حيث يتعلق القدر بحق المصير في عالم الغيب أم الموارء، أين يرتبط يقين الخلاص إذن، بالإثبات اليومي-الداخلي للفضيلة. ولهذا السبب، فقد حدث مع مرحلة الثراء فقط، أن تضاعف مفهوم تدين وتقوى كلفين، حيال وجهات نظر هذا الأخير الأصيلة (Weber, 2001, I/22-2, p. 364-366).

تجدر الإشارة إلى أن أطروحة فريدريك أولريخ قد مرت على ما يبدو، مرور الكرام. وأنها لم تحظ حتى إشعار آخر، بأدنى مراجعة في مجالات تلك الحقبة. لم تتم الإشارة إلى أية ملاحظة في المراسلات التي دارت بين كبار الإسلامولوجيين المعاصرين لهذا المنشور. يمكننا إذن، أن نقول دون خطأ كبير، بأن ماكس فيبر لم يكن على دراية بهذه الأطروحة، لأنها نوقشت في هايدلبرج، يعني في الجامعة نفسها التي كان فيها أستاذا. لكن، ما هو مؤكد هو أن مصير هذا المنشور قد تم تأمينه، إذا جاز القول، من قبل ماكس فيبر والذي استأنس به بشكل صريح في مرتين اثنتين. هذه النقطة مهمة، بحيث أن علمنا الاجتماعي لم يذكر بالاسم سوى مفكرين إسلامولوجيين اثنين، بصريح العبارة وهما: الهولندي كريستيان سنوك كروج (Christian Snouck Gronje, 1857-1936) ومواطنه وصديقه الألماني كارل هانريك بيكر (Carl Heinrich Becker, 1876-1933) الذي كان في فترة سابقة طالبا عنده، ثم رفيق دربه. لم يكن فريدريك أولريخ إذن، يأمل أفضل من هذه الفرصة السانحة، ليتم ذكره في أهم "أناجيل" العلوم الاجتماعية.

والشيء الملفت للانتباه، هو أن هذه الأطروحة التي نقلها كتاب الأخلاق البروتستانتية، لم تعرف بشكل جيدا لا في ألمانيا ولا في أي بلد أنجلوسكسوني آخر، عدا في فرنسا. هكذا، فإن جورج-هنري بوسكيه، على سبيل المثال، المعجب الكبير بكل من ماكس فيبر وفيرنر سمبارت (Werner Sombart, 1863-1941)، يحيل إليها عندما يأسف من أن "الإسلام، لم تنور للأسف النظرية الجميلة للذنب الأول" (Bousquet, 1990, p. 20-21 et n. 17). إن غياب هذه الإشكالية في الإسلام [والتي يدور الحديث بشأنها ونركز عليها، منذ كانظ وخاصة هيغل] بشأن تكوين "الدين الأخلاقي" (Mensching, 1931, p. 329-340) هي بكل تأكيد موضعا مشتركا، كان فيبر وهو أيضا، قد أشارا إليه. وبطبيعة الحال، عندما كان السياق إسلاميا وفيبريا، فقد برز مجددا تمايز القدريّة / والحتمية، عند رجل الدين أولريخ. هذا هو الحال في مؤلف "المقاوم المسلم" الذي كتبه جاري تريبو (Tribou, 1999) الذي يعزو هذا التمييز الذي انتهت إليه بالخصوص، كاترين-كوليو-ثيلين بعد "قراءة بعض الملاحظات التي خصصها فيبر للإسلام". في مقالاتها حول مكانة الإسلام في سوسولوجيا الديانات عند ماكس فيبر، تناولت "هذه الأخيرة بالفعل، الملاحظتين اللتين أدخلتهما ماكس فيبر، قبيل وفاته في الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" (Colliot-thélène, 1990, p. 26).

لقد استعاد أوليفيه كاري هو أيضا لحسابه، التمييز الفيبري بين القدريّة (المصير المحدد مسبقا) والحتمية. هذا "الاكتشاف" يضاف إلى عدد الانتقادات الموجهة ضد مكسيم رودنسون (Rodinson, 1966) الذي ينتقد دحضه المفرط لماكس فيبر، خاصة عندما يخلط بين القدر (المصير المحدد (المحتوم) مسبقا) والحتمية. وهو "اكتشاف" إذا جاز القول، لأن المفهومين غير موجودين في مقالاته السابقة حول الموضوع نفسه (Carré, 1982, p. 199-206) رغم ذلك، للتنويه بمكسيم رودنسون.

إن السبب بسيط جداً، لأن كتاب براين س. تونر حول "ماكس فيبر والإسلام" (Turner, 1974) الذي يمثل حوصلة عنه، لا يتناول مبحث القدرية (المصير المحدد مسبقاً) في الإسلام.

بالمقابل، في كتابه "النظرة الفيبرية للإسلام" يستعرض و. شلوستر (Schluchter, 1987) الفهم الفيبري للقدر الإسلامي ويقدم للمرة الأولى، الخطوط العريضة من أطروحة فيدرريك أولريخ. ومن جهة أخرى، فإن شلوستر هو الوحيد الذي تناول مشكلة القدر في الإسلام في هذا المؤلف، باستثناء بعض المقاطع التي كتبها رودولف بيتز (Peters, 1987, p. 223-227) في مداخلته حول الأصولية الإسلامية. لكن، في الصيغة الإنجليزية الموسومة "فيبر والإسلام"، عالج بيتز ذاته بشكل مستفيض مبحث القدر والانتخاب أو الاصطفاء، لكن دائماً من زاوية التنبؤ الأصولية (Peters, 1999, p. 205-216).

يجب التذكير بأن رودولف بيتز لا يذكر في هذا التحليل، كما في منشور الألمانية، الفصل الذي قام به فيبر وأولريخ بين المصير ولا الحتمية. لقد رغبتنا رغم ذلك، في أن الأمر إذا تعلق بسياق فيبري حول فكرة المصير الإسلامي، أن يشخص بيتز هذا التمييز الذي غالباً ما يتم استعادته بعلاّته من قبل قراء فيبر. وخلاصة القول، لكي يبرز التفوق الثقافي والعلم اللاهوتي المسيحي، فإن أطروحة فيدرريك أولريخ تجعلنا نتعجب من إصرار بعض صيغته في التراث المخصص للرؤية الفيبرية عن الإسلام، بما فيها تلك التي تعطي، قبل كل شيء، الأولوية للحتمية على القدرية بصريح العبارة. بعد استعادتها دون مناقشتها، بسبب العيوب الذي أعطاه لها ماكس فيبر نفسه، بالإحالة إليها عدة مرات، فإن هذا التمييز النظري أكثر منه واقعي، لا يصمد بالتأكيد أمام النقد. قد يكون فيبر استخلص فائدة كبيرة من البحث، مثلما هو بحث أبراهام دو فليجييهن (Abraham de Vlieger, 1815-1889) على سبيل المثال والذي تلقاه الخطيب الكبير للإسلامولوجيا في تلك الحقبة وهو إينياز جولزهر (Ignaz Golziher, 1850-1921) بشكل إيجابي.

لقد أجرى ماكس فيبر أبحاثاً عديدة حول الديانات: الهندوسية، البوذية والكنفوشيوسية. وقد أنجزت كتاباته حول اليهودية في جزء كبير منها، قبل وفاته عام 1920، بينما تم التمهيد لأبحاثه عن الإسلام، لكنها لم تر النور في حياته. في إعماله تلك، انطلق فيبر من حالة خاصة (صعود الرأسمالية في أوروبا) للذهاب نحو العام، وقد غذى هذا المنحى الفكري نظرياته عن العالم غير المسيحي. فقد اهتم فيبر في البداية، بتنامي الرأسمالية الصناعية التي انطلقت من بريطانيا العظمى في أوروبا وفي أمريكا الشمالية - وليس نتيجة تبنيها في مناطق أخرى من العالم. لكن، ومع ذلك، فهي توفر ثلاثة جوانب من تبرير فيبر - خاصة الحقيقة التي تقول بأن الزاهدين المتشددين كانوا في مقدمة ثورة مادية قبل كثير من الديانات الأخرى، زيادة على الطوائف البروتستانتية التي تدعو إلى التقشف. وأن البروتستانت غير المحافظين أو المنشقين، لم يكونوا هم الأقلية الدينية الوحيدة في أوروبا وشمال أمريكا، نحو اعتبار أوسع للثيولوجيا، المؤسسات والأداء الاقتصادي.

نقطة البداية في تحليل فيبر، تتمثل في الفارق بين القيم الدينية والعالم الموجود. وانطلاقاً من هنا، فقد تم تصنيف الديانات حسب تقبلها لهذا العالم أم لا. وفي حالة التقبل، يتم تصنيفها حسب حضورها أم توتراتها حيال العالم، وفقاً لحقيقة أنها تشجع التوجه نحو التغيير، التكيف أو الهروب من العالم الموجود. فيما يخص اليهودية والتي تعتبر من وجهة النظر الثيولوجية هي الديانة الأكثر ارتباطاً بالبروتستانتية، فقد أسند فيبر النجاح الاقتصادي للمجتمع اليهودي في أوروبا الغربية إلى ظاهرة تاريخية خصوصية، ترتبط بمكانة جماعة الأقلية "الهامشية" [وفقاً لنظرية آدم سميث]. إذا كانت اليهودية تؤكد على العقلانية والهيمنة على العالم، فإن النجاح الاقتصادي لا يمكن تفسيره على خلاف البروتستانتية، سوى كعلامة على التقوى التي تتجلى في اليهودية، بوسائل أخرى.

يبرر فيبر حجته تلك، بملاحظة أن التواجد اليهودي في أوروبا الجنوبية والشرقية وفي "الشرق"؛ حيث كان هو الأهم والأطول، لم تتمكن فيه الجالية اليهودية من تطوير الرأسمالية الحديثة.

وفي مؤلف "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" (Weber (1905/2002) يؤكد ماكس فيبر على أن الإصلاح البروتستانتية كان جد حيويًا ومؤثرًا في تنامي الظاهرة الرأسمالية، بفعل تأثيره في نظام المعتقدات. وهو يعتقد أن المذهب الكلفيني القدري والمفهوم المتصل به، كانا أساسيين في تحول الاتجاهات، حيال النشاط الاقتصادي ومراكمته واكتناز الثروة. في نظر جين كالفين (Jean Calvin)، يكون الأفراد مقدر ومحكوم عليهم بالنجاة أو بالخطيئة. إن إنجاز حياة جيدة يشكل وسيلة تأمين الإنسان لنفسه وإظهار للآخرين ما هو مصيره الخاص. كل واحد "مدعو" إذن إلى القيام بذلك، وأن الفرد الذي يضطلع يومياً وينجح بمهمته الدينية، سيحظى لا محالة بالرحمة في نظر الإله الذي يغدق عليه ببركته. أدى هذا المفهوم بالمتزمتين و"الزاهدين" في هذا العالم إلى القيام بنشاط اقتصادي ناجح، يوجه إلى توفير ومراكمته الثروة غير المفاخرة، ما يشكل في نظر فيبر أساس الرأسمالية الحديثة⁽¹⁾.

كانت الكنفشيوسية حسب فيبر متأصلة في العالم، لكن ترقيتها للعلاقات المتناغمة حسب نماذج محددة، كانت منافية "للفوضى الخلاقة" التي تطبع الرأسمالية، إذا استعملنا التعبير المتداول فيما بعد، من قبل جوزيف شمبيوتر (Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) وتقنيته للقواعد الأخلاقية، بدلا من الإجراءات القانونية الشرعية، قد حال دون تطور العلاقات التجارية الرأسمالية. يعتقد فيبر "أن العقلانية الكنفشيوسية تعني التكيف العقلاني مع العالم؛ بينما تعني العقلانية البروتستانتية الهيمنة العقلانية على العالم" (Weber, 1920/1964, p. 248). أما بصدد الهندوسية أو البوذية، في نظر فيبر، فهما تشجعان على الزهد، لكنه زهد "عالم آخر" أو هو "رفض للعالم" والذي يؤكد على الهروب من العالم المادي وليس الهيمنة عليه. إن قوة القانون الشعائري في الهندوسية، قد حال دون تحقيق التجديد التقني أو الاجتماعي من الداخل. وأدى ذلك إلى عرقلة عمليات التكيف المحلية مع الاختراعات الأجنبية. وقد ذهب فيبر أبعد من ذلك، عندما تنبأ بأن طاقات اندماج الهندوسية كانت قوية إلى درجة أنها تؤثر سلباً حتى في المناطق غير الهندية، من الجنوب الآسيوي⁽²⁾.

ثالثاً. أطروحات أخرى

لقد أثار أطروحة فيبر العديد من الانتقادات (Weber, 1999, p. 237). ومن بين الكتاب الذين عالجوا التطور الاقتصادي والدين، يجب التذكير بكل من جريف (Greif, 1994, p. 912-950) الذي انكب على دراسة الإسلام. إذ اقترح هذا الأخير الفكرة التي تقول بأن التجديدات الاقتصادية والاجتماعية الأساسية في أوروبا، قد جرت منذ عدة قرون قبل حدوث الإصلاح الديني. وفي تحليله للمنافسة التي قامت بين التجار المغاربيين⁽³⁾ وتجار البندقية في القرن 11 م، كشف الكاتب أن الاختراعات التنظيمية في البندقية⁽⁴⁾، كانت أكثر فعالية من طرائق التجار المغاربيين والذين زالوا في الأخير كمجموعة متميزة. ويؤكد جريف على أن الاختلافات الثقافية بين المجتمعات الفردانية للبندقية في العالم اللاتيني والمجتمع المحلي أو الجماعي للعالم

(1) - لقد اقترح إيزنستادت (Eisenstadt, 1968) بعد ذلك، صيغة أضعف من هذه الأطروحة، يشير فيها إلى أن الطاقة التحويلية للدين هي الكفيلة بتفسير التغيرات القيمة، السلوكيات والنتائج، وليست التولوجيا الخصوصية بوصفها كذلك.

(2) - لقد طور الشراخ اللاحقون تحليلاً آخر، أكثر تبايناً (Pieris, 1963; Uppal, 1986).

(3) - تجار يهود من شمال أفريقيا تبنا قيم المجتمع المسلم.

(4) - تتضمن العقود الرسمية والمحاكم التي تؤمن تطبيقها، والمقاولات العائلية (التي تختلف عن التجار الفرادى)، شركات الأسهم والتحديثات المحاسبية المرافقة لها.

الإسلامي، قد أدت إلى تجديدات ثقافية عند البندقيين من جهة، وحذر أو عجز التجار المغاربيين عن مسايرة والتكيف مع الواقع الحديث ومع الآخر.

وعلى خلاف ذلك، يقترح رودولف بيترز فكرة أن كلفينية القرن 16-17 م، والأصولية السنية في القرنين 18-19 م، يلتقيان في ترقية التقشف والزهد الدنيوي الداخلي نفسه. وعقب ماكس فيبر، فهو يعترف بطابع الإله المتعالي بقوة والذي يميز الكلفينية والإسلام، كما الإرادة الحرة التي يتمتع بها المسلم مقارنة بالكلفيني. إذا تأكد ر. بيترز من أن "التوتر السيكلوجي" ذا النمط الكلفيني ليس حاضرا في الإسلام، لكنه يعارض مع ذلك استنتاجات فيبر، بصدد التأثيرات الواقعية للعقيدة الإسلامية ويعيد تأكيد طابع دراسة الخلاص الدنيوي الداخلي للإسلام، بقوله: "سيجتهد المسلم على التقيد وتطبيق قواعد دينه، لأن الأمر يتعلق بالسبيل الوحيد نحو الخلاص، بينما سيعمل الكلفيني كذلك لأنه مدفوع نحو النشاط، كما لو أنه أصبح ناجيا. وجراء ذلك، في الحاليتين الائتني، ستكون النتيجة هي سلوك أخلاقي نشط في العالم" (Peters, 1999, p. 212). كان بمقدور فيبر أن يرد على ذلك، بتأكيد على الحقيقة التي مفادها أن العقيدة ليست هي بحد ذاتها التي تجعل من المؤمن زاهدا في هذا العالم، بل "المكافآت السيكلوجية" التي ترتبط بها. وقد وضع باحث آخر من خلال أطروحة دكتوراه حول "ماكس فيبر والإسلام"، هو يوسف جدّي، في الواجهة، حقيقة وجود شكل من المصير في الإسلام (Djedi, 2006, pp. 192-193). رغم ذلك، هنا أيضا، فإن هذه النتائج لا تعيد النظر جوهريا في حجة فيبر حول خصوصية التأثيرات السيكلوجية لمرسوم القضاء الإلهي المزدوج الذي وضعته العقيدة الكلفينية. هكذا، يشير ي. جدّي إلى أن "القلق الوجودي العميق" الذي يطبع طائفة الطهريين والزاهدين، كان بمثابة "شعور لا يمكن للمسلمين حتى أن يتخيلوه"، لأن "كافة المؤمنين" في دين الإسلام، سينهضون وسيعيشون الخلود، مهما كان مآل مصيرهم أو نتيجة محاسبتهم على أعمالهم".

في الأخير، حسب و. شلوستر، فإن فضيلة التفكير الفيبري هي أنه يبرز تمايزا جوهريا بين الإسلام والكلفينية، يعني "تطبيق القانون الرباني ب"الواجب" وتطبيقه ب"معنى الواجب"، من حيث تطبيقه "في حد ذاته" وتطبيقه باعتباره علامة على الفوز والانتقاء"⁽¹⁷⁾. أضيف إلى ذلك، وفي كتاب "الطوائف البروتستانتية والروح الرأسمالية" (Les sectes Protestantes et l'esprit du capitalisme) وهو محاولة مكملة للأخلاق البروتستانتية، يبدو أن "أخلاق القناعة" الفردية هذه، تسهم في البناء المجتمعي للثقة في عالم الأعمال داخل الطوائف البروتستانتية، خاصة عند طائفة العماديين الأمريكيين على غرار طائفة المرتعشين أو الكواكيرز⁽¹⁸⁾. يجب أن يثبت أعضاؤها دائما سلوكا لا تشوبه شائبة، لكي يظلوا داخل الجماعة، وهو المبدأ الذي يمكنهم بالمقابل من "الحصول على قرض" من لدن الشركاء التجاريين المحتملين الخارجيين عن الطائفة، وبطبيعة الحال إقامة علاقات تفضيلية، داخل الجماعة ذاتها (Cusin, 2006). بكل تأكيد، لا يتعلق الأمر هنا بتجاهل أهمية الحجّة النبوية التي تنتشر في الكتاب، لأن فيبر نفسه يشير إلى أن "المكافآت (الجزءات) الاجتماعية خصيصا ووسائل الضبط الاجتماعية وبكيفية أعم، كامل التنظيم الأساسي للظاهرة الطائفية البروتستانتية، مع كافة التأثيرات التي تترتب عنها" (Weber, 2003, p. 294-295)، هي التي تشكل موضوع عنايته. لكن، يمكن منطقيًا أن نتساءل إن أمكن لعملية الضبط هذه وبناء الثقة داخل الجماعة، أن تكون فعالة إلى هذا الحد، إذا لم ينشغل كل عضو فيها بفكرة أن يكون "في كل لحظة معينة متموقعا أمام البديل: ينتخب أم يبند" (ibid, p. 128).

⁽¹⁷⁾ - التعارض بين الإنجاز المتقن للقانون وإنجازه في معنى الواجب والإنجاز كأساس حقيقي (واقعي على الأرض) وليس مجرد إشارة إلى العناية الإلهية (Schluchter, 1999, p. 77).

⁽¹⁸⁾ - الناتجة عن التوتر السيكلوجي النموذجي في البروتستانتية الزاهدة.

توجد بطبيعة الحال، في حالة البروتستانتية كما هو الحال بشأن ديانات أخرى، ظاهرة الروتين التي بواسطتها يشكل مدى وقوة الرسالة، موضوع تفسخ مع توسع ومأسسة الحركة الدينية (McLoughlin, 1978, p. 50). في هذه المرحلة، فإن ضبط علاقات الثقة يرتبط دون ريب بالعقيدة نفسها، كما بطرائق الرقابة البنوية للعلاقات الاجتماعية. هذا ما يبدو أن فير يشير إليه، لأنه أبعد من الطوائف البروتستانتية وحدها، وفي أمريكا بداية القرن العشرين التي زارها عالم الاجتماع الألماني، فإن "نوادي" ومؤسسات دنيوية أخرى من هذا النمط، قد تبنت مثل هذا الاشتغال أو التنظيم الذي يقوم على الشهرة، من أجل تسيير انتساب واستبعاد أعضائها. لكن، البعض يشير إلى أن البروتستانتية الزاهدة تتمتع في هذا الموضوع بنوع من الأسبقية⁽¹⁹⁾. هكذا، يشير فير إلى أن مسألة معرفة إن كان هذا الأخير (أي المؤمن) مستعدا للدعاء، "في الكاثوليكية كما في اللوثرية، يعود في الأخير إلى مثل التنظيم بينه والمصلي، بشكل منفرد. في الكلفينية، فإن مسؤولية ألا يتأثر "بجد الإله" بمشاركة شخص يحمل ظاهريا على نفسه آثار النعمة، بحيث تعود هذه المسؤولية إلى كل عضو في مجتمع المؤمنين، بشكل فردي. وتكون كامل الحياة الاجتماعية موجهة بشكل صريح نحو تعظيم الإله، بشدة لا تعرفها الكنائس الأخرى إلى هذا الحد" (Weber, 2003, p. 424).

أما أعمال تيمور كوران رغم أنها لا تنتسب مباشرة للوسولوجيا الاقتصادية الجديدة، يجب مرة أخرى الإشارة إليها هنا، لأنها تتميز بمقاربة يمكنها أن تبدو لأول وهلة ذات نزعة "ثقافية"، لكنها تميل في الحقيقة نحو تفسير بنيوي. ينسب كوران للعالم الإسلامي خصائص غير ملائمة للتنمية الاقتصادية، بشكل عام: من جهة، إن ما يعتبره "استعدادات معيقة"⁽²⁰⁾، ومن جهة أخرى النزعة "الشخصانية"، يعني "الميل إلى تفضيل المبادلات التي تتم عن طريق النمط الشخصي، مقارنة بتلك التي تتم عن طريق النمط اللاشخصي (أو الرسمي)"، التي يعترف بأنها ميزة نموذجية للممارسات الاقتصادية في الشرق الأوسط (Kuran, 2008, pp. 31-54). لكن، في نظر كوران، فإن هذه الخصائص أو الميزات لا تأتي من المخزون الثقافي الذي يفترض أنه واحد ولم يتغير منذ عصر الرسول محمد (ص). إنها منتج مؤسسات إسلامية بلغت شكلها الكلاسيكي، في بداية الألفية الثانية. وفي نظره، فإن الشريعة الإسلامية لم تتمكن من إفراز وتوليد مؤسسات ضرورية من أجل تحول المبادلات الشخصية نحو مبادلات لا شخصية. كما أن تصلب نظام الوقف ذاته، لم يسمح بخلق تنظيمات وسيطية قوية.

وتؤكد الأعمال التي قام بها جيرت هوفستيد (Hofstede, 1997, 2001) جزئيا [على مستوى أوسع حول الأبعاد الثقافية] من جهة أخرى، حجم وطبيعة الروابط التي تقوم بين المؤشرات الثقافية والأديان. لكن، ومع ذلك، في نظر هوفستيد، فإن تدابير الثقافة لا تسمح لنا مباشرة بتفسير الأداء الاقتصادي. وتابع التراث الاقتصادي الحديث بطريقة معينة، في الاتجاه نفسه [مثلما هو اتجاه نظريات الحدائة والتحديث، في جزء كبير منها] استخدام معطيات الجمعية العالمية لمسح القيم (World Values Survey)، لكن بمقاربة تأخذ في الحسبان، دور مؤسسات وساطة القيم وتأثيرها في النتائج⁽²²⁾. ويعرف لاورتا وآخرون الأديان: الكاثوليكية، المسيحية الأرثوذكسية والإسلام، باعتبارها ديانات "هرمية" أو ترايبية⁽²³⁾. وقد لاحظ هؤلاء الأخيرين، أنه "عندما يكون الدخل الفردي ثابتا، في البلدان التي تسود فيها ديانات هرمية، وجود تنظيمات قانونية غير فعالة،

(19) - من الأكيد أن البروتستانتية الزاهدة لم تكن هي الأولى وليست الوحيدة التي تنادي بالوفاء والصدق في السلوك الاقتصادي. فقد بيّن فير صومبار (Werner Sombart) من جانبه، أن مبدأ "أخلاق الأعمال" كان موجودا مسبقا عند تجار فلورنسا في منتصف القرن 14 م. لكن، نعيد التذكير مرة أخرى بأن حجة فير ترتكز على "التوترات السيكولوجية" التي يفرزها الطابع الخصوصي للعقيدة الكلفينية.

(20) - النزعة المحافظة، التقليدية، القدرية، غياب حب الاطلاع والطموح.

(22) - إن (World Values Survey Association) هي جمعية تدعم مشاريع البحوث التي تجرى من قبل شبكة من الباحثين في العلوم الاجتماعية، حول التحولات السياسية والاجتماعية-الثقافية في العالم. ويمكن الدخول إلى موقعها على الإنترنت (<http://www.worldvaluessurvey.org/>)

(23) - وهو ما يكرنا ببعيد المسافة الهرمية عند هوفستيد.

درجة كبيرة من الفساد، بيروقراطيات ذات نوعية رديئة، معدلات تحرب ضريبي عالية، معدلات مساهمة أقل في الأنشطة المدنية والجمعيات المهنية، مستوى متدني من المؤسسات الكبيرة في الاقتصاد، هيكل ضعيفة وتضخما عاليا (LaPorta et al., 1997, p. 336-33). ولم يتأكدوا من وجود علاقات ذات دلالة بين هيمنة وسيادة الديانات الهرمية ومعدلات وفيات الأطفال، النجاح المدرسي والنمو.

رابعا. بعض الأطروحات المناهضة "للدين" والمعتقد

وحسب وليام كافانوج (Cavanaugh, 2007)، يتعلق الأمر بالنظر إلى فكرة أن الدين يكون من تلقاء ذاته (مُسلِّمة) وبأن كافة المناقشات التي تحاول تعريف طبيعته ليست في الأخير سوى تأويلات سيمنطيقية خالصة، تدفعنا إلى تبني الشك نفسه مثلما هو شك الشخص الذي يتلقى كلام بائع عربات مستعملة، يقول فيها أن "الجميع يعلم بأنها سيارة جيّدة!". ليس هناك من شيء سيمنطيسي خالص. اللغة مهمة بشكل خاص، إذ نقوم من خلالها بإدراك العالم ونبحث عن تغييره. يجب أن تغوص المناقشات النظرية حول الدين في التفاصيل وهذا أكثر، بالنظر إلى استمرار الجدالات المفهومية منذ القضايا الأولى للتعريفات العامة للدين، في أوروبا القرن 17م. بالرجوع إلى الحجّة التي تقول بأن الدين "يستعصي على كل تعريف" (Taylor, 15, 2007)، يؤكد بعض الباحثين أن طبيعة الإشكالية ذاتها لا تتمثل في البحث عن توضيح القضية، بتعريف إضافي آخر، لكن الخطأ في حد ذاته، يكمن في محاولة فرض الدين كمقولة كونية بالكامل. في نظر هؤلاء الباحثين، فإن الدين لا ينتظر "هنا في الخارج" لكي يتم اكتشافه، لكنه يعتبر بالعكس ثمرة، ناتجا و / أو بناء من قبل خطاب أكاديمي. وبالانطلاق من الأبحاث الرائدة (مهما تكن إشكالية) لصاحبها فيلريد كانتويل سميث (Smith [1962] 1978) فقد صاغت تلك الانتقادات حجّتين اثنتين، تتقاطعان في مواجهة "الدين"، تعني أولاها، أنه غير ملائم بوصفه مقولة تحليلية. والثانية تتمثل في أن الدين مشبع بالأيدولوجيا.

نلاحظ هنا، كيف تهيمن مقاربتان اثنتان للدين على النقاش الأكاديمي⁽⁵⁾. تؤكد التعريفات الجوهريّة على أن كافة الديانات تشترك في شيء ما وتسعى إلى تعريف هذه الخاصية. سواء كان صريحا أو مبطنا، فإن التعريف الجوهري الذي عادة ما ينسب للدين، هو ما يسميه تيموثي فيتزجيرالد (Fitzgerald, 2003, 5-6) دونما استخفاف، بتعددية المعتقدات "التي يفترض أنها تعود إلى الحس السليم" في صيغة "أرباب أو في غيبات". تم اقتراح هذه الصياغة لأولى، مرة من قبل الأنثروبولوجي إدوارد بورنت تيلور (Edward Burnett Tylor) في نهاية القرن 19م. لكن بعد ذلك التاريخ، فإن رتوشات عديدة قد عدّلت من مبحثها العام. إذا خصصت هذه المقاربة قسما لا يستهان به "للديانات في العالم"، فإن الديانات "الأهلية"، المحلية أو "الإحيائية"، قد تم الاعتداد بها أيضا، بوصفها أنواعا من الظاهرة نفسها. بالمقابل، بالنسبة لأنصار النزعة الوظيفية، يجب أن يتماهى الدين في مرجعية إلى أفعاله وليس إلى نقاطه المشتركة. في أعقاب الصيغة المشهورة التي وضعها إميل دوركايم والتي تقول - بأن الدين هو نسق تضافر المعتقدات التي تتوحد في مجتمع أخلاقي واحد-، يميل الوظائفيون إلى اعتبار الدين كمجموعة من الشعائر التي ترمي إلى توحيد المجتمع. هكذا، في إطار هذه المقاربة، هل يمكن أن ندمج الدين هو أيضا في احتفاليات الدولة-الأمة اللائكية تحت راية وطنية ونشيد وطني، كما في صلوات المسلمين يوم الجمعة في المساجد؟ بالنظر إلى هذه المقاربات المتباينة، يتعين علينا الإشارة إلى غياب التأويلات الوظيفية كليا في المنشورات الأولى حول الدين والتنمية. سنقصر حديثنا إذن، على مسائل نقدية إزاء الرؤى الجوهريّة.

⁽⁵⁾ - مع أن تعريفات أخرى للدين تتواجه في الميدان الفكري، بما فيها الرؤى التركيبية واللاهوتية صراحة، فإن هاتين المقاربتين تهيمنان في النقاشات الأكاديمية والشعبية على الأقل، منذ نهاية القرن التاسع عشر (19 م).

إن أصحاب النزعة الجوهريانية يماهون الدين بافتراض وجود "شيء"، يعني "الدين"، المتميز دائما، الفريد والقابل للتعرف عليه، وهذا في كافة الظروف. وأحد الانتقادات الرئيسية التي صيغت في مواجهة هذه المقاربة "الفريدة من نوعها"، يتمحور حول طابع اللاتطابق وغير الملائم في اختيار الخصائص المشتركة، هناك حيث تظل دلالات "الآلهة" و / أو "الغيبات" غامضة جدا وتنتقل بصعوبة من ثقافة إلى أخرى. زيادة على ذلك، فإن كافة الممارسات المصنفة في العادة كممارسات دينية، ليست معنية بذلك بالضرورة. هكذا، على سبيل المثال، فإن شعيرة (*puja*) مثلما يمارسها بعض البوذيين من طائفة الماهاراشترا (Maharashtra) والذين ينتسبون إلى فكر بهميرامو راجمي أمبيدكار (Bhimrao Ramji Ambedkar)، هي أبعد من أن تخصص إلى كيانات صوفية مزعومة، تستهدف تشريف التربية والاحتفال بالطاقة الإنسانية (Fitzgerald, 2003, 129). وحسب نيكولا ليتش (Lash, 1996, 166-171)، فإن فكرة "إله" مفارق "للطبيعة" شيئا ما، تتأتى من ثيولوجيا ألوهية تنبني حول رب ساعاتي، يعيش بعيدا بسنوات ضوئية في عالم آخر والذي لا يظهر في عالمنا سوى بكيفية متقطعة. هذا البناء المعاصر للرب بشكل واضح، قد حوّل التأويلات المسيحية الأولى وقطع بشكل فريد مع الثيولوجيات الأخرى. وبقدر فكرة "الأرباب" و"الكيانات المفارقة للطبيعة" نفسها، يظل مفهوم "المعتقد" هو أيضا مفهوما محدودا على المستوى التحليلي، في دلالات الاستبطان، الفردانية والتأكيد الواعي. ويعتقد طلال أزد (Asad, 1993, 47) أن الأهمية الممنوحة للمعتقد هي اعتبار "مسيحي حديث وخصوصي"، نشأ في أوروبا بعد حقبة الإصلاح. وإذا ارتبطت بعض أشكال المسيحية، بمنهجية المذهب وتأكيد قضاياها، فإنها تكون أبعد من ذلك، فيما يخص التقاليد الأخرى. بالكيفية نفسها، يميل التركيز على المعتقد إلى تحاشي الممارسات التي تعتبر مهمة أيضا.

تعاني التعريفات الجوهريانية للدين إذن، من أنها تكون في الغالب ضيقة وخصوصية جدا. وهذا بالخصوص في معنى آخر ذي بعد جد عام، حيث تظل متصلة بشكل مفرد: بالفعل، تميل العناية الموجهة للدين إلى إقصاء جوانب الحياة المشهورة بأنها "لا دينية"، مثل الاقتصاد والسياسة، بكيفية تعسفية. ينسب تيموثي فيتزجيرالد بشكل مباشر إلى هذا الاستبعاد، عجز الباحثين عن تقصي الدين حول فهم المجتمعات التي يخلوونها بشكل صحيح. مثلما يشرح ذلك، بيتر فان دير فير (Veer, 2001)، لا يفيد في شيء أن نقوم بإجراء فصل مفهمي صارم بين "الدين" و"اللا دين"، حتى في البلدان الغربية المزودة بأجهزة قانونية، من أجل تمييز "الكنيسة" عن "الدولة". إن رفض التعريفات الضيقة لفائدة تعاريف معادلة، غامضة أو نشؤية ليس شيئا أفضل، لأن عملية المفهمة تفشل عندئذ، إما في التعرف على الخصائص المميزة للدين، وإما في توضيح الموضوع يعينه الذي يتم تحليله.

إن الفكرة التي مفادها أن الدين يعود إلى جنس فريد يحضه، قد ظهرت في لحظة دقيقة من تاريخ البشرية. ويرى بنصون سالير (Saler, 2000, ix) في الدين "صنفا من التقليد الغربي". ويؤكد أن علم الأديان يصوغ فرضيات أورو-مركزية والتي وفقا لها أن المسيحية (وأحيانا اليهودية أو الإسلام) تفرض نفسها كميّار، تقارن الأديان الأخرى بناء عليه. إنها فكرة حديثة بوضوح، لا نعثر عليها قبل القرن 17م والتي تطورت في إطار أوسع من مشروع عصر الأنوار⁽⁶⁾. وبما أن الدين يميل إلى تنميته على منوال بعض أشكال المسيحية ويكشف عن بقايا لاهوتية ليبرالية حديثة، فهو يؤكد رغم الفرضيات المشتركة، أنه ليس مفهوما محايدا ووصفيا خالصا.

مع ذلك، لا تنتقد المبررات الموجهة ضد "الدين" وحسب، الطابع غير الملائم للتعريفات التي أعطيت عنه، لكنها تنتقد طبيعتها السياسية في العمق. ويرى جون ميلبانك في الاستراتيجية الحديثة التي تتمثل في التقليص من البعد الديني، وسيلة

⁽⁶⁾ - بالمقابل، يشير دانيال دوبويسون (Dubuisson, 1998) إلى الاستمرارية مع مفهوم الدين في تاريخ "أوروبا المسيحية" والذي سبق العصر الحديث. في رأيي، فقد قلل الباحث من قيمة القطيعة مع الحداثة وبالغ كثيرا في تقدير كونه المسيحية الغربية.

"للتحكم" في الديانات الخصوصية الكثيرة، بواسطة خصخصتها وتأمين، على غرار "المعتقدات"، ألا تعمل كنواقل للحقائق العامة الكبرى. وتزامن إعادة التعريف للدين مع ميلاد المذهب العلماني الذي صمم بوصفه "اللا دين". هذا "المجال العلماني" الذي أنشئ حديثاً، حيث تسود فيه الوقائع والعقل، قد انتهى بفرض نفسه كفضاء مباح ومشروع للسياسة، الاقتصاد، العنف العسكري والعلم الموضوعي، المتحررة كلها فجأة من التأثير الديني المتبادل. يتورط الخطاب الأكاديمي حول الدين، مباشرة في ازدهار الأنظمة اللائكية للمعرفة. إذ نشهد "رقابة حقيقية على الأسمى" (Milbank, 2006, 101-144) تكون ثقيلة العواقب والتي من بينها إعادة بنية مؤسساتية للعلاقات السياسية ونشأة الدولة-الأمة الأوروبية الحديثة، باعتبارها كيانا لا ئكيا⁽⁷⁾.

وفي دراسته للأدب والتراث الذي يتناول "العنف الديني"، لاحظ وليام كافانوج، رغم خلطه التحليلي وغياب أدلة إمبريقية، أن الفكرة التي تقول بأن الدين ينزع خصيصاً إلى حمامات من الدم، هي أنها فكرة مغرضة تخدم أهدافاً سياسية تسمح بتطبيع بعض الممارسات و بانتقاد أخرى. وبشكل خاص في "الغرب، فإن كراهية القتل والموت باسم الدين"، هي إحدى الوسائل الرئيسية التي تجعلنا نفتتح بأن فعل القتل والموت في سبيل الدولة-الأمة محمود وعادل" (Cavanaugh, 2009, 9). هكذا، فإن عنف الدولة اللائكية يتحرر إذن، من كل تشخيص أخلاقي. إن تحليل وليام كافانوج يجد نظيره في النقد الذي صاغه راسل ماك كوتشيون (McCutcheon, 1997, 158) إزاء "المشروع الرومانسي والمخلص" للفينومينولوجي ميرسيا إلياد الذي يعيد المجتمع اللائكي الحديث إلى جذوره الروحانية الأصيلة وإلى المقدس الكوني. حسب راسل ماك كوتشيون، فإن المشروع المسكوني واللاهوتي لصاحبه ميرسيا إلياد، هو أبعد من أن يكون مشروعاً محرراً، ليس "أقل من مثال دقيق عن الجهود الليبرالية من أجل تدجين وتنميط الاختلاف" (Eliade, 1997, 125). إن السؤال الأساسي ليس هو إذن، معرفة إذا لم يكن الدين الفريد من نوعه، هو بناء إيجابي أو سلبي - "ملاك البيت" أو "مهووس لا عقلائي!" (Fitzgerald, 2011, 78-79) - لأن كل واحد من تأويلات الدين المطوع، يكون مشبعاً بسياسة مأكرة.

خامساً. الأطروحات الغربية والدين الإسلامي

في مؤلفه الكبير، حدد فيبر كهدف له أن يتحقق من الفكرة التي تقول بخصوصية العقلانية الغربية التي تعتبر في أصل الرأسمالية الحديثة⁽⁴⁾. هكذا، فقد تبنى مقارنة مقارنة تاريخية في دراسة الفضاءات الثقافية التي تهيمن عليها الديانات العالمية الكبرى: الكنفوشوسية، الطاوية، الهندوسية، البوذية، اليهودية، المسيحية والإسلام. ما هي الأسباب حسب فيبر التي لم تتمكن الحضارة الإسلامية فيها -هي بدورها- من أن تولد الرأسمالية الحديثة؟ ونتيجة وفائه للفكرة الرئيسية التي توجه عمله بكامله، فقد تبنى عالم الاجتماع الألماني مقارنة تفسيرية "متعددة العوامل". وفي كتاباته عن الإسلام يعتقد فيبر، أن "الإقطاعية" والسلطة الأبوية والبيروقراطية الاستبدادية التي طبعت السلالات الحاكمة: العباسيين، المماليك والعثمانيين، قد حرمت البنات الرسمية العقلانية، المحتملة والنامية من التطور. وهي البنات التي من دونها لا يمكن للرأسمالية العقلانية أن تبرز. ويقابل فيبر على الدوام، بين المؤسسات السياسية والقانونية المتواجدة في العالم الإسلامي والمؤسسات المعاصرة المعادلة لها، في أوروبا الإقطاعية التي ضمنت

⁽⁷⁾ - حسب وليام كافانوج (Cavanaugh, 2009, 123-180)، فإن حروب الدين التي أصابت أوروبا في القرنين 16-17 م لا يجب تأويلها كحروب دينية، لكن كبدايات مضطربة لقيام وبناء الدول-الأمة الحديثة التي شيدت عبرها احتكاكات جديدة حول: القضاء، السلطة والعنف.

⁽⁴⁾ - في نظر ماكس فيبر، سادت مختلف نماذج من الرأسمالية عبر التاريخ: رأسمالية المغامرين، رأسمالية منبوذة، ولكن أيضاً الرأسمالية السياسية والرأسمالية التجارية. وقد عرف الغرب وحده تطور الرأسمالية "الحديثة" التي تقوم على المقاولات الخاصة والعقلانية والتي تتوفر على رأسمال ثابت ونمط حساب موثوق. أنظر في هذا الصدد (Weber, 1996, pp. 489-508).

حقوق الملكية أو التملك. وهذا الحاجز الاجتماعي-السياسي تحديدا وليس العقبة التكنولوجية، هو الذي منع نمو الرأسمالية في بلاد الإسلام.

في نظر فيبر، فإن أخلاق المحارب التي تركز على النهب والسلب كوسيلة للتحصيل والكسب، لا تتوافق مع "روح الرأسمالية". وقد أشار العديد من المعلقين والشراح إلى أن فيبر يكون هنا قد تاه، على مستوى الواقع. بشكل عام، لم يشجع الإسلام أي سلوك ضد التيار، في الأوطان التي كان فيها المسلمون يشكلون أقلية، مثل آسيا الجنوبية. ولم تلعب الحركات المعارضة والمنشقة داخل الإسلام، دورا مشابها لدور الكلفينيين الذين شجعوا الهيمنة العقلانية على العالم⁽⁵⁾. لكن، مثلما أشار إلى ذلك إرنست جيلنر: "بواسطة مقاييس متنوعة"⁽⁶⁾، يعتبر الإسلام من بين العقائد التوحيدية الكبرى الثلاث هو الأقرب إلى الحدثة (Gellner, 1981, p. 7). فعلى أي أساس ارتكز م. فيبر إذن للدفاع عن حجته؟ لقد استنجد فيبر على ما يبدو، بنماذج من المعطيات التاريخية المختلفة، على سبيل المثال، على البحوث التي تبيّن الأنساب الدينية للأفراد الذين يشغلون بعض النماذج من الحرف. وقد كانت حجة فيبر في الجوهر من طبيعة تاريخية-وصفية. ومن الجائز اليوم، أن نقوم بتحليلات إحصائية صلبة. فهل أن البلدان والمناطق الإسلامية هي أقل أداء اقتصاديا على سبيل المثال، من المناطق أو البلدان البروتستانتية، مثلما اعتقد فيبر ذلك؟ أم أن الإسلام يتلاءم مع تطور اقتصادي ممتاز ومع التحديث؟

لكن، معالجته للإسلام يمكن تقسيمها إلى أطروحتين رئيسيتين. لقد أشرنا بداية إلى أولاهما والتي تتعلق بمسألة الظروف المؤسساتية التي تسود في الدول الإسلامية التاريخية التي توصف بالطبع، بأنها ملائمة للرأسمالية الصناعية كمنظومة اقتصادية (Schluchter, 1999, p. 119). أما الثانية، فهي تشير إلى غياب "قربان نخبوية" بين الإسلام و"الأخلاق الاقتصادية العقلانية للمهنة". وحسب فيبر، تجد العقلانية الاقتصادية الغربية منبعها وأصلها جزئيا، في الأخلاق البروتستانتية الزاهدة وبشكل خاص في الكلفينية⁽⁷⁾. ومتخطية العقبات التي يضعها "التقليد الاقتصادي"⁽⁸⁾، بواسطة العقيدة والقيم الكاثوليكية⁽⁹⁾، فقد أنتجت البروتستانتية الزاهدة عقلية منفعية، ملائمة للتطور الاقتصادي. وبالإضافة إلى "فردانية الدينية"⁽¹⁰⁾، يشير فيبر إلى أن الخاصية الأخرى المميزة للديانة البروتستانتية، تكمن في مأسسة "زهّد دنيوي داخلي"، مقارنة بالزهّد الكاثوليكي الذي ينعكس "خارج العالم"، داخل الحياة الرهبانية. لقد كان المصلح مارتن لوثر (Martin Luther 1483-1546) هو الأول الذي أعطى للمهنة قيمة مقدسة، بوصفها "مهنة-اختصاص" يمثل إنجازها "في كل الظروف، السبيل الوحيد الذي يجلب محبة الإله، فهنا وهنا فقط توجد إرادة الإله [...]". (Weber, 2003, p. 74). إذا كانت اللوثرية تؤسس وتبني فكرة المكافأة الدينية على النشاط

⁽⁵⁾ - حسب ماكس فيبر، لم تشكل لا الصوفية ولا الشيعية، انطلاقة أصولية أساسية من أجل نقد طهري صارم للممارسات المهيمنة في العالم الإسلامي، على شاكلة المسيحية البروتستانتية.

⁽⁶⁾ - الكونية، الأصولية، المساواتية الروحية، تمديد المشاركة الجماعية المقدسة إلى الكافة وليس إلى واحد أو إلى البعض (الخاصة)، وعقلنة الحياة الاجتماعية...
⁽⁷⁾ - لا يتمثل موضوع هذا العمل في استعادة النقاشات العديدة التي ترتبت عن أطروحة ماكس فيبر. في هذا السياق، يشير رمون بودون إلى أن كثيرا من انتقاداته، تفتقد إلى ملاءمتها إذا عرفنا مفهوم "القربان النخبوية". هكذا، لم يعتقد فيبر مطلقا بأن الأخلاق البروتستانتية تعتبر شرطا كافيا وضروريا للتحديث الاقتصادي، لكنه يعتبرها شرطا مناسباً أو مشجعا عليه". أنظر في هذا بالخصوص كتاب ر. بودون (Boudon, 1998, p. 60).

⁽⁸⁾ - إن الاتجاه العقلائي في نظر فيبر، هو الذي يفضل لم يعد البحث عن الربح، هو الحافز والدافع المهيمن، لأن الإنسان لا يريد "بطبعه أن يريح المال ومزيديا من المال، بل وحسب أن يعيش مثلما تعود على العيش وكسب ما هو ضروري لهذه الغاية".

⁽⁹⁾ - بالأخص بواسطة "المنع الذي يتناول الافتراض بالفائدة والإنفاق المفاخر"، الحكم الأخلاقي للبحث عن الفائدة أو كذلك بواسطة تميمين أخلاق التقوى والهبة، كوسيلة للأغنياء من أجل شراء نجاتهم" أو تبرئة ذمهم. أنظر في هذا الصدد (Cusin et Benamouzig, 2004, p. 132).

⁽¹⁰⁾ - برفض التنظيم الهرمي للكنيسة، إقامة رابطة مباشرة أقوى بين المؤمن والإله، والأولوية الممنوحة لمفهوم حرية الوعي. أنظر في هذا تحديدا (Troeltsch, 1991, p. 28-45).

الديني، فإن عقيدة المصير وتأكيد الإيمان الكلفيني، هي التي تدخل التوتر السيكلوجي الذي يشجع على تنفيذ النشاط الاقتصادي العقلاني والمستدم عند المؤمن.

بالفعل، في مواجهة قلق وحيرة الإنسان بشأن مصيره في الما-وراء، يجتهد هذا الأخير في البحث عن علامات انتقائه، عبر نجاته في هذا العالم الديني. لا يمكن لهذه المقاربة أن تتمثل، مثلما هو الحال في الكاثوليكية، في "تخزين (واكتناز) تدريجي لأفعال خصوصية جديدة، لأن عقيدة الكلفينية تتطلب "ضبطاً ممنهجاً للذات"، بما أن كل مؤمن "يكون في كل لحظة موجوداً أمام البديل: ناجي أو منبوذ (ibid., p. 128)؟ يشدد فيبر على "أن إله الكلفينية يطالب أتباعه ليس بـ"أعمال خيرية" خصوصية، لكن بالقدسية، بفضل أعمال تشيّد كـ"منظومة". [...] وهكذا، تمت تعرية الممارسة الأخلاقية للإنسان في الحياة اليومية من طابعها اللامخبط واللامنهج وأخذت شكل منهج متناسق من السيرة الحياتية في مجملها" (ibid., p. 133). بالنسبة لديناميكية الرأسمالية، ستكون العواقب جد هامة لأن الأخلاق الكلفينية تدخل من جهة، مشرعة دينية للبحث عن الربح، ومن جهة أخرى، تحدد الإنفاق غير المنتج الذي يرتبط بنمط حياة الزهد. في هذا المعنى، فإن الأخلاق الطهرية تقضي على كافة المقاومات التي تهدب من مراكمة الثروات في الأخلاق التقليدية (Merlio, 1997, p. 76).

زيادة على ذلك، فإن ترجمة هذه "المنظومة الحياتية المعقلنة" إلى نشاط اقتصادي، تتطلب البحث ليس عن أكبر ربح ممكن مباشرة، لكن عن الربح المتجدد على الدوام، يعني عن المردودية. وتمديدا لهذا، فإن هذا الأمر يفترض استخداماً عقلانياً للزمن والمال، ونظام محاسبة عقلاني. فما هي الأسباب التي لم تجعل الأخلاق الإسلامية، تؤدي إلى ثورة مماثلة للدهنيات في الميدان الاقتصادي؟ إن المسألة هي مسألة ملاءمة أكثر، طالما أن الإسلام يمتلك أساسات ثيولوجية تقترب وتشبه مبادئ الكلفينية. إذ يتقاسم الإسلام مع الكلفينية بالفعل، الطابع البارز جدا للتسامي الإلهي: كلما كان هذا الطابع واضحاً، كلما كان مبدأ المصير مهيمناً، وجرأ ذلك، يكون "التوتر" أو التفاعل بين الإله والعبد قويا. في الحقيقة، يشير ماكس فيبر إلى أنه إذا كان الإله جباراً وعلماً بقوة في الإسلام⁽¹¹⁾، يبدو أن المؤمن يتمتع بدرجة معينة من التأثير والتحكم في مصيره في هذا العالم، على عكس الكلفينية، لأن النجاة يمكن تأمينها بفضل التقيد بالتعاليم الدينية، يعني بقواعد الإسلام الخمس⁽¹²⁾. وأمام حيرة الإنسان التي يولدها اللاتيقين بعد الحياة، يبدو أن المسلم إذن، هو أقل افتقاراً إلى ذلك من الكلفيني. في نظر فيبر، كان "المفهوم الأخلاقي للخلاص في الحقيقة غريباً عن الإسلام. ذلك أن الله هو إله يتمتع بسلطة لا محدودة، لكن أيضاً بالرحمة، وأن إنجاز القواعد ليس أمراً يتجاوز قدرة البشر" (Weber, 1978, p. 625).

باختصار، إن التوتر السيكلوجي الحاضر في العقيدة الكلفينية لا يجد نظيراً له في الإسلام. وفي نظر وولفجونج شلوستر، فإن هذا النقد ليس مؤسساً، لكنه لا يناقض تماماً أطروحة فيبر، طالما أن المصالح المادية والفكرية لهؤلاء التجار والرسميين، ليست ناتجة عن سلوك ممنهج وعقلانية تحكم في العالم، مثلما هو سلوك الكلفينيين، مرة أخرى، بسبب "الشريعة"⁽¹³⁾ الإسلامية (Weber, 1999, p. 237). هذه هي الميزة الخصوصية التي أشارت إليها باربرا ميتكاف (Metcaf, 1999) أيضاً، في

(11) - في معنى، أن نجاة الإنسان وخلصه يرتبط مبدئياً بإرادته هو بمفرده.

(12) - الإيمان بالله ونيبه محمد (ص)، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، والحج إلى بين الله الحرام.

(13) - يشير ليون س. براون إلى أن الإسلام، بسبب طابعه الأرثوذكسي العملي، أقرب إلى حد بعيد من اليهودية منه إلى المسيحية. إن عبارة شريعة تعني في الأصل، الطريق الذي يوصل إلى منبع ماء. وهي صورة موحية، خاصة في سياق جزيرة العرب، حيث يرتبط البقاء على قيد الحياة بمعرفة المسالك والقدرة على تخطيط مراحل تنقل القوافل بين مختلف الواحات. هكذا، في الإسلام، كما في اليهودية، فإن ممارسة المؤمن تشبه "مغامرة طويلة عبر ميدان يعتبر صعباً، لكن يمكن سلوكه. ويتطلب الأمر من أجل الوصول بسلام والنجاة، تخطيط المسار مسبقاً وبلوغ المراحل الوسيطة بالتوافق مع هذه الخطة". يعتبر القانون الإلهي أداة، تسمح برسم هذا المسار. أنظر في هذا الشأن (Brown, 2000, p. 24-25).

دراستها لحركة طائفة ديوباند (Deoband) في جنوب القارة الهندية. إذا تطّبع هذا التيار الإسلامي الإصلاحي بقيم طهرية تاجرة، قريبة من البروتستانتية الزاهدة، تستخلص الباحثة ميتكاف بشكل عام "أنه فقط في حالات استثنائية من التوتر السيكلوجي الذي يفرز فعلا عقلانيا مستديما في الدائرة السياسية وكذلك بشكل نادر في الميدان الاقتصادي. [...] في أشكاله المتعددة، فإن الإصلاح الإسلامي يتمتع بيقين، أكثر مما تقدمه الكلفينية في نجاعة النشاط الإنساني، سواء الأخلاقي منه كما الطقوسي، للحصول على مباركة وعناية ربانية. إن الحركة الإصلاحية الإسلامية تعتبر حالة توتر وقلق أدنى، بشأن الحيرة إزاء الخلاص الأخير"⁽¹⁴⁾.

خلاصة:

يعود مفهوم الدين الفريد من نوعه إذن إلى تاريخ خصوصي. وهو السبب الذي من أجله، حسب طوموكو ماسوزاوا (Masuzawa, 2005, 1)، يكون اعتبار الدين ظاهرة مهيمنة الحضور وكلية، فرضية "هائلة" ولا مبررة تماما. على أقل تقدير، فإن الاعتراف بأن الدين يعود إلى خطاب من درجة ثانوية، وليس إلى مقولة طبيعية، قد يحول ضد كل استخدام للدين، يفتقر إلى الدقة. بكيفية عامة، فإن كل افتراض حول ما هو الدين (وما ليس هو) يجب تحليله بعناية كبيرة، بحيث تشكل تأويلات الدين هي ذاتها، موضوع تحليل علمي.

لقد أثبت الدين مقاومة منقطعة النظر، مثلما يشهد على ذلك تجدد الحماسة الدينية على مستوى المعمورة، سواء في العالم الإسلامي، في الأمريكيتين، في أفريقيا أو في أوروبا الشرقية. وفي البلدان المصنعة نفسها، فإن الكثيرين من أصحاب القرار والشخصيات العمومية لا يتوانون عن تنفيذ بعض الأدلة العلمية (المرتبطة بنظرية التطور أو بالتغيرات المناخية، على سبيل الذكر)، أو أنهم يتخذون قرارات على أساس المعتقدات أو الأيديولوجيات، أكثر من اتخاذها على أساس التحليلات العلمية الصارمة للوقائع. وهنا نلاحظ كيف تتوفر المنظمة المسيحية "الرؤية الدولية للعالم"⁽¹⁾

قائمة المراجع:

1- المراجع باللغة العربية:

- 1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1964.
- 2) نيكيتا خروتشوف، التعاش السلمي كما أفهمه، ترجمة نجدة هاجر، وسعيد الغز، دار الكتب والوثائق، العراق، 1961.
- 3) مفيد الزيدي، صراع الحضارات وحوار الثقافات: نحن والآخر، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، 2005.
- 4) هارالد مولر، تعاش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنغتون، ترجمة: ابراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد المتحدة، مصر، 2005.
- 5) عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعاش، دار الشروق، القاهرة، 1998.

2- المراجع باللغة الاجنبية

- 6) Barlow R. (1982), "Economic Growth in the Middle East, 1950-72", in International Journal of Middle East Studies, vol. 14, n° 2, p. 129-157.
- 7) Boudon R. (1998), Etudes sur les sociologues classiques, Paris : PUF.

⁽¹⁴⁾ - المماثلات المشار إليها كانت التالية: تعتبر النزعة القدرية الحياة مهمة إلهية، العمل قيمة مركزية وأخيرا أهمية الخلاص الفردي.

⁽¹⁾ - World Vision International.

- 8) Bousquet Georges-H. (1990), *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris : Desclée de Brouwer.
- 9) Cavanaugh, W. (2009), *Le mythe de la violence religieuse*, Paris : Editions de l'Homme Nouveau.
- 10) Carré O. (1982), « À propos de la sociologie weberienne de l'Islam », in Jean-Pierre Digard (dir.), *Le Cuisinier et le Philosophe : hommage à Maxime Rodinson*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- 11) Collins S.M., Bosworth B.P. (1996), "Economic Growth in East Asia : Accumulation versus Assimilation", *Brookings Papers on Economic Activity*, vol. 1996, n° 2, p. 135-91.
- 12) Colliot -Thélène C. (1990), « La place de l'Islam dans la sociologie des religions de Max Weber », in *Revue du Mauss*, no 10, p. 6-30.
- 13) Cusin F. et Benamouzig D. (2004), *Economie et sociologie*, Paris : PUF.
- 14) Cusin F. (2006), « Relations marchandes et esprit d'entreprise : la construction sociale de la confiance », in *Interventions économiques*, N° 33.
- 15) Djedi Y. (2006), *Max Weber et l'islam*, Thèse de doctorat de philosophie, Lyon : Ecole normale supérieure de lettres et sciences humaines.
- 16) Dubuisson, D. (1998), *L'Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, Bruxelles : Editions Complexe.
- 17) Durkheim, E. (1965), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5e édition, Paris : Presses Universitaires de France.
- 18) Fountain, Ph. (2013), « Le mythe des ONG religieuses : le retour de la religion dans les études du développement », in *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 4 | 2013.
- 19) Greif A. (1994), "Cultural Beliefs and the Organization of Society : A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individual Societies", in *Journal of Political Economy*, vol. 102, n° 5, p. 912-950.
- 20) Guiso L., Sapienza P., Zingales L. (2003), "People's opium ? Religion and economic activities", in *Journal of Monetary Economics*, vol. 50, n° 1, p. 225-282.
- 21) Kuran T. (1997), "Islam and Underdevelopment : An Old Puzzle Revisited", in *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153, n° 1, p. 41-71.

- 22) Kuran T. (2008), « Sous-développement économique au Moyen-Orient : le rôle historique de la culture, des institutions et de la religion », in *Afrique contemporaine*, 2008 / 2, N° 226, pp. 31-54
- 23) LaPorta R., Lopez-de-Silanes F., Shleifer A., Vishny R. W. (1997), “Trust in Large Organizations”, *American Economic Review*, vol. 87, n° 2, p. 333-338.
- 24) McClelland D. C. (1976), “New Introduction”, *The Achieving Society*, New York : Wiley.
- 25) McClelland D. C. (1961), *The Achieving Society*, Princeton, N. J. : D. Van. Nostrand Co.
- 26) McLoughlin William G. (1978), *Revivals, Awakenings and Reforms. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago : University of Chicago Press.
- 27) Merlio G. (1997), « Religion, rationalité et désenchantement », in *Groupe de recherche sur la culture de Weimar* (dir.), *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris : Maison des sciences de l'Homme.
- 28) Nafissi M. (1998), “Reframing Orientalism : Weber and Islam”, *Max Weber, Democracy, and Modernization*, Schroeder R. (Ed.), New York : St. Martin's Press.
- 29) Noland M. (2007), « Religions, islam et croissance économique. L'apport des analyses empiriques », *Revue française de gestion* 2/2007 (n° 171), p. 97-118.
- 30) Pieris R. (1963), “Economic Development and Ultramudaneity”, in *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 8, n° 15, p. 95-100.
- 31) Rodinson M. (1966), *Islam et Capitalisme*, Paris : Maspéro.
- 32) Solow R. M. (2001), “Applying Growth Theory across Countries”, in *World Bank Economic Review*, vol. 15, n° 2, p. 283-88.
- 33) Tribou G. (1999), *L'Entrepreneur musulman. L'islam et la rationalité d'entreprise*, Paris : L'Harmattan.
- 34) Troeltsch E. (1991), *Protestantisme et modernité*, Paris : Gallimard.
- 35) Turner Bryan S. (1974), *Weber and Islam. A critical Study*, London/Henley/Boston : Routledge & Kegan.
- 36) Uppal J. S. (1986), “Hinduism and Economic Development in South Asia”, in *International Journal of Social Economics*, vol. 13, n° 3, p. 20-33.

- 37) Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen : JCB Mohr.
- 38) Weber M. (2001-2005), *Gesamtausgabe*, I, 22 / 2-4, Tübingen : JCB Mohr.
- 39) Weber M. (2003), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'autres essais* (trad. J.-P. Grossein), Paris : Gallimard.
- 40) Weber M. (1905/2002), *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and other Writings*, New York : Penguin Books.
- 41) Weber M. (1920/1964), *The Religion of China*, New York : The Free Press.
- 42) Weber M. (1996), *Sociologie des religions, textes réunis, traduits et presents par Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron*, Paris : Gallimard.
- 43) Weber M. (1978), *Economy and society. An Outline of Interpretive Sociology. Vol 1.* (Gunther Roth et Charles Wittich ed.), Berkeley : University of California Press.