ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 14 مارس 2016

اللإناسة الدّينية

روجيه باستيد
ترجمة: سامي الرّياحي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الإناسة الدّينية[1]

روجيه باستيد (Roger Bastide)

تعريب: سامي الرّياحي

1- نشر النص في الأصل:

Roger Bastide, Encyclopædia Universalis. Corpus II, 1984, pp. 271-275.

تتميّز الإناسة الدينيّة عن علم الأعراق والتاريخ وعلم الاجتماع في أنّها تحاول من خلف فوضى الظواهر الدّينيّة فهم الإنسان الذي يبتدع كل رمزيّة ويتعامل معها، سواء كانت رمزيّة "ما فوق الطبيعة" أم رمزيّة "المقدّس". ومن الطبيعي أن تكون المهمّة الأولى للإناسة الدّينيّة بيان ما يميّز رمزيّة المقدّس عن أنواع الرّمزيّات الأخرى، وإذا أردنا ألا نسقط في فخ النعرة العرقيّة فليس هناك من مخرج ممكن إلا الانطلاق من الضوابط المحليّة وتصنيفاتها للأشياء في نظام ثنائي هو المقدّسات والمدنّسات.

نشأت الإناسة الدّينيّة في النصف الثاني من القرن العشرين، ولسوء الحظّ فقد طرحت على نفسها منذ البداية سلسلة من الإشكالات الخاطئة مثل مشكل أصل الدين وتطوّره أو جوهره، ومنذ تلك الفترة ساءت سمعتها وانحطّت ولم تنهض مجدّداً إلا في العصر الحالي من خلال تغيير آفاقها. وهي تقدّم نفسها اليوم إمّا فصلاً من فصول الإناسة الاجتماعيّة (وضع المؤسّسات الدّينيّة ضمن البنى الاجتماعيّة والبحث عن الوظائف الخفيّة التي تشغل هذه المؤسّسات في كلّ أنحاء المجتمع) وإمّا باعتبارها علماً مستقلاً ـ وهي وجهة النّظر التي نؤيّدها هنا. وفي هذا الإطار يُدرس الدّين في بُعديْن: بعد آنيّ أيْ باعتباره مجموعة أو نظاماً متجانساً من الأفكار والانفعالات والتصرّفات، وبعد آخر زمنيّ، أيْ في كونه مجموعة تتبدّل وتتغيّر.

تعرض الإناسة الدّينيّة في الحالة الأولى أمثلة، أمّا في الثانيّة فإنْ لم تكن تبحث في القوانين فهي تبحث في مسارات عامّة مثل إعادة التوازن بين الدّين وسائر الحياة الاجتماعيّة ـ كلّما كانت الفجوة بينهما كبيرة جدّاً ـ أو في تحوّل الدّيني من مجال إلى آخر مختلف جذرياً.

1/ علم الأعراق الدّيني والإناسة الدّينيّة:

من الضروري التمييز بين علم الأعراق الدّينيّ (Ethnologie religieuse) والإناسة الدّينيّة (Anthropologie religieuse)، فعلم الأعراق الديني يهتم حصراً بتنوّع المعتقدات والممارسات الدينيّة بين مختلف الأعراق. ومن ثمّ فهي تبدأ بتحليل المجسّد وخطاب الآلهة والطقوس الهادفة إلى عقد الصلة معها، وحينما تتحوّل في مرحلة تالية إلى مقارنة فإنها تتّبع عملاً استقرائيّاً لتسمو شيئاً فشيئاً من الخاص إلى العامّ، إلا أنّ ذاك العامّ يظلّ مقيّداً بمجاله الثقافيّ المحلّي وبصنف من الدّيانة سواء كانت روحانيّة أم وثنيّة.

ومثلما يدل اسمها على ذلك، تهتمّ الإناسة الدّينيّة بالإنسان أكثر من العرق، لاسيما أنّ معطيات علم الأعراق لا تصلح إلا لضبط القوانين العامّة للإنسان الدّيني عبر الثقافات التي تمثّل مادّة عملها. ومن ثمّ فإنّ علم الأعراق الدّينيّ سوف يقدّم أُسّاً لعلم الإناسة الذي لن يستغني من جانب آخر عن مساهمة العلوم البيولوجيّة والنفسانيّة والاجتماعيّة. ومن الضّروري تسليط الضوء على هذه الوحدة من الاختصاصات الأكثر تنوّعاً لأنّنا نميل مع الأسف إلى جعل الإناسة الدّينيّة فصلاً من فصول الإناسة الاجتماعيّة، وهي لم تكن سوى تسميّة أخرى لعلم الاجتماع. ومثلما لاحظ سبيرو (Spiro) ذلك، فإنّ الإناسة الاجتماعيّة لا تدرس

الدّين في حدّ ذاته، بل تدرس الوظيفة أو الدّور الذي يقوم به في المجتمع كالرّقابة الاجتماعيّة وإدماج الفرد في الحياة الجماعيّة وطقوس الاحتجاج والرّعاية... إلخ، وقطعاً، فنحن لا ننكر أنّ الدين ينهض بعدد من الوظائف المفيدة في المجتمع. ولكن من الضّروري أيضاً دراسة الإنسان باعتباره بانياً لعوالم رمزيّة.

وبناء على تصوّرنا، توجد نقطة أخرى تتمثّل في أنّ الإناسة الدينيّة التي هي جديرة بهذا الاسم ينبغي أن تنفصل عن علم الأعراق الدّينيّ. فهذا الأخير يدرس أساساً الدّيانات في المجتمعات الصغيرة (المجتمعات القبليّة) ويفسح المجال لعلم آخر هو علم اجتماع الأديان للاهتمام بدراسة الدّيانات الكونيّة الكبرى التي تتجاوز أطر المجموعات العرقيّة: المسيحيّة والإسلام والبوذيّة. وبدلاً من ذلك، فإنّه ينبغي في الحدّ الأقصى أن تكتشف الإناسة الدّينيّة نظاماً قابلاً للتطبيق بشكل جيّد على الدّيانات الكونيّة أكثر من تطبيقه على الدّيانات المخصوصة في كافة المجتمعات الصغيرة الاستراليّة والأمريكيّة الهندية وغيرها.

قد نواجه في هذه المهمّة صعوبات جمّة، أولها السقوط في عموميّات غير مجدية بسبب اتساع البحث ذاته. وقد يحدث هذا إذا انطلقنا من الإنسان نحو الدّيانات التي أنشأها هو بنفسه، وهو خطأ من أخطاء الفرويديّة (مثل أعمال ج. روهايم G. Róheim) أو فلسفة الدّيانات (مثل أعمال تايلور Tylor أو فرايزر Frazer كذلك). بيد أنّ هذه الصعوبة ليست سوى ثمرة منهج خاطئ، وعوضاً عن الانطلاق من الإنسان صوب أعماله، فإنّه على العكس ينبغي الانطلاق من الأعمال للوصول إلى الإنسان الذي يخلّف تلك الأعمال أي «أثر جرح اقتلاعه» وفقاً لعبارة ليفي شتراوس (Lévi-Strauss). وإذا آثرنا ذلك فإنّه ينبغي اعتبار الأديان بمثابة أنظمة من الرّموز في المعنى الأوسع للعبارة، فالأداة والسلوك رمزان في نفس مقام الرّسم أو القول، والفضل في ذلك يعود إلى مدرسة «قريول» (Griaule) التي تذكّرنا به. لكنّ هذا غير كاف، فللتخلّص من ضبابيّة العموميّات غير المجديّة، ينبغي علينا أن ننظر بعين الاعتبار إلى ما هو تراتبي، وأن نسعى من خلال نظام التحوّلات إلى تنظيم كل الاختلافات ـ دون إهمال أيّ منها ـ في خطّ متصل أو في خطوط عديدة. ونرى الفرق الكامل بين هذا التعريف وتعريف «كاسيرير» (Cassirer) . فإذا كان له فضل مطلق في فهم ما هو أساسي من العوامل الدّينيّة ألا وهو الرمزيّة، فذاك لأنه عالجها من خلال إناسة كانط (Kant)، ولذلك اختزل الاختلاف في تعارض وحيد بين الفكر المنطقي والفكر الأسطوري.

أمّا الصعوبة الثّانيّة فإنّها تكمن في هذا الربط الذي نرجوه بين البيولوجيا وعلم النّفس (وربّما التحليل النفسي بشكل أخصّ) وعلم الأعراق وعلم الاجتماع في نهاية المطاف. وإجمالاً، ندرك جّيداً أنّه مع علم الأعراق المقارن وحده أو علم اجتماع الأديان لا نحيط من كلّ الدين الذي لم يستكشف بعد إلا بجزء بسيط من الحقيقة الدّينيّة فحسب، وبعبارة أدق، فقد ترك لتخصّصات علميّة أخرى. وبناء عليه، فمن الضروري إعادة بناء الموضوع ـ موضوع الإناسة الدّينيّة ـ إذْ ينبغي ألا يكون مجرّد تعايش بين تصوّرات مختلفة، بل حين تتشكّل المادّة العلميّة لن نعثر مطلقاً على نقاط التماس بين مختلف الإسهامات العلميّة.

وقد يُعاب حينئذ شدة جمود هذا المفهوم. فالإناسة الدّينيّة القديمة لتايلور(Tylor) وسبنسر (Spencer) وفرايزر (Frazer) ودوركهايم (Durkheim) وليفي بريل (Lévy-Bruhl) لم تنشغل إلا بالتطوّر، ووضعت نظريّات معروفة حول المانويّة والإحيائيّة وما قبل الإحيائيّة والمجوسيّة، ردّ عليها «لانغ» (Lang) والأب «شميت» (Schmidt) عندما تحدّثا عن العبادة البدائيّة للآلهة. غير أنّ المسألة لدى المعارضين مثل أنصار التطوّريّة تتصل دوماً بالتاريخ ـ أي بتاريخ افتراضي، وقد أشار «إيفانس ـ بريتشارد «(Evans-Pritchard) إلى ما آلت إليه هذه الصراعات النّظريّة وما كانت تعنيه من ضعف في الاهتمام بالحقيقة الدينيّة لدى شبّان علماء الإناسة.

ومع ذلك فليست الوقائع التّاريخيّة المهمّة فقط مثل العلمنة هي التي لم يُسلّط عليها الضوء، فالإناسة الدّينيّة تتضمّن ديناميّة دالّة على دراسة للتغييرات. ذلك أنّ الدّيني يتحوّل مع العقائد الجديدة النابعة من العلمنة أكثر من اختفائه مثل عقيدة البطولة وعقيدة الشهرة بطقوسها الغريبة وممارساتها الاحتفالية، ومن خلال ظهور المذاهب المسيحيّة التي تنبع عبر لقاء الثقافات المتناقضة أو الكنائس السرّية المتكاثرة مع التمدّن. إنّ الدّيني ليس دائماً ما نطلق عليه تسميّة الأديان بل على العكس، فالأديان هي دوماً اختزالات ومؤسّسات مناهضة للدّيني، وفي الواقع هي مجرّد بقايا شعوريّة من أخلاق نقيّة لطبقة اجتماعيّة مثل الطبقة البورجوازيّة. وعلى الإناسة الدينية دراسة هذه الآليّات، آليات التحوّل أو الاستبدال.

2/ مجال الإناسة الدّينيّة:

من المؤكّد أنّ الإنسان يقاوم الطبيعة المحيطة به كي يستمرّ في الوجود.غير أنّه لا ينظر إلى العالم من خلال حاجياته المادّية فحسب، بل يضفي على الأشياء معنى يخرجها من بساطة المعطى الموضوعي ليدخلها إلى مجال الرّموز أو القيم، والإناسة الدّينيّة جزء من معاينة الوجود ومن نشاط آخر خاصّ بوضعنا البشري إلى جانب النشاط التقني، ألا وهو النشاط الرمزي.

لكن ما الذي يميّز الرّموز الدّينيّة ـ أعمال التصوّر وأعمال تكوين هذه الرموز أو استعمالها باعتبارها مجموعة من المواقف نحو بعضها بعضاً ـ عن بقيّة الرموز الثقافيّة؟ وباختصار: ما الذي يحدّد المجال الدّيني؟ إنّ هذا السؤال ليس له معنى عميق عند الشعوب التي كنّا نطلق عليها تسميّة الشعوب البدائيّة، لأنّ الثقافي برمّته يوازي الدّين بأكمله تقريباً، فالأسطورة تحدّد تصرّفات الفلاح والصيّاد والقنّاص مثلما تحدّد هندسة مسكنه وطريقة تناوله للطعام وممارسته للجنس وموته، حقّاً قد يكون عالِم الأعراق (الإثنولوجي) أكثر إحساساً على الميدان بما هو خفيّ وباطني ممّا يشكّل نسيج الحياة اليوميّة، وربّما يقدّم في وصفه صورة تعطي قيمة للظواهر الدّينيّة على حساب الظواهر الأخرى، فكلّ ما ليس رمزيّاً موجود أيضاً، وإلى جانب الفكر الأسطوري فإنّ فكراً تجريبيّاً يصنع من التجربة الغنيّة جدّاً مواد طبيعيّة، ومن ثمّ ينبغي أن نحدّد مجال المقدّس مقارنة بمجال المدنّس، فنحن نعتقد بعد دوركهايم أنّ الدّيني يتحدّد بواسطة هذه المقابلة ذاتها؛ إذ

ليست لدينا نيّة لفرض آفاقنا العرقيّة ومفاهيمنا، وفي اعتقادنا ليست لدينا نيّة البحث عن تفسير لهذا الشعور نحو المقدّس فهو شكل من أشكال «التقديس» وفق رودلف أوتّو (Rudolf Otto) أو هو وعي بالمشاعر الجماعيّة نابع من تجمّع الأفراد حسب دوركهايم أو أيّ نظريّة أخرى. ويكفي أن ننطلق عند كلّ شعب من دراسة الأنظمة التي يوفّرها لنا السكّان الأصليون ممن نقوم بدراستهم كي نصف مجمل الظواهر المسماة «دينيّة» وكذا المؤسّسات التي يدعمونها وطرق تعاملهم مع ما يتصوّرونه مقدّساً. وينبغي إثر ذلك أن نتحاشى إمكانية المقارنة الخارجية بين هذه الأنظمة قدر الإمكان في مادّة بحثنا.

وتبعاً لذلك، فنحن نرفض اعتبار الإناسة الدّينيّة دراسة للامعقول أو للانفعالات الخالصة مثلما يحبّذها البعض. فلا ريْب أنّ فضل المدرسة الوظائفيّة كان في بيان أنّ هذه العادات التي تظهر لنا «غير عقلانية» منذ الوهلة الأولى تمثّل ضرباً من ضروب تماسك الحياة لأنّها «وظائفيّة»، وأنّ سوء التلقين الذي يسمح بإنضاج الفرد بنفس طريقة القواعد المعقّدة للكهانة يضمن السيطرة السيّاسيّة للزعماء أو للآباء. ومع ذلك فإنّ «الوظائفية» (Le Fonctionnalisme) تجعلنا منحصرين ضمن دائرة الإناسة الاجتماعيّة. والعقلاني الذي نلتمسه موجود في ما هو مخفي داخل المؤسّسات الدّينيّة وفي صلاتها بالحياة الاجتماعيّة كافّة. ويوجد عقلاني آخر مطروح علينا يحدّده الدّيني.

وإذا كنّا نسعى إلى وضع مقابلة بين الأوليّات الدينيّة للبدائيين والعقلاني فإنّنا نحكم على سلوكهم من خلال مفهومنا للعقلاني والرّوحي، غير أنّ ما نسمّيه اليوم روحاني ليس شيئاً آخر سوى العقلاني الذي لا نفهمه إطلاقاً. إنّه العقلاني الذي وقع الحطّ من قيمته. وهو في الغالب ما تبقّى من نظم العصور المختلفة التي فقدت تماسكها ومنطقها الدّاخلي. ولعلّ فضل لينهارت (Leenhardt) في دراساته المخصّصة للسكان المحلّيين لكاليدونا الجديدة (la Nouvelle-Calédonie) هو البرهنة على أنّ الفكر الأسطوري لم يكن فكراً غير عقلانيّ، بل لم يكن يمثّل سوى عقلانيّة أخرى مختلفة عمّا لدينا فحسب.

وعلاوة على ذلك، فإذا كان الوجدانيّ يستبدّ بفكرنا، فإنّه يكفي تذكّر أنّ قيم مجتمعاتنا الغربيّة المثالية التي صاغتها قرون من التربيّة العلميّة مازالت غير عقلانيّة في نسيج حياة الأفراد وشبكات الحياة الجماعيّة شأن الحياة التي يقال عنها بدائيّة. لقد أشار كارل ماركس (Karl Marx) حقّاً إلى وجود أساطير عديدة اليوم أكثر ممّا كان موجوداً في الحضارات القديمة. وتلك هي إحدى مهام الإناسة الدّينيّة كما نتصوّرها، إنّها أكثر من دراسة الآثار المترتّبة عن حركة «العقلنة» تلك التي يعتبرها ماكس فيبر (Max Weber) محدّدة لمسيرة مجتمعاتنا الحديثة. فهي في الغالب ليست سوى عقلنة زائفة تكشف خلفها عن صراعات فائرة ونزوات وأساطير عتيقة جدّاً وآليّات تقاوم نفحات الوجدان. وقد لا يكون تعسّفاً أن يلوح التأكيد من الوهلة الأولى على إمكانيّة وجود المزيد من العقلنة في الثقافات البدائيّة ـ هذه الثقافات التي تعلي من حالة الانجذاب الرّوحي والسّحر المثير والطقوسيّة ـ أكثر ممّا يوجد في ثقافتنا التي ينقطع فيها العقل جذريّاً عن

الوجدان فينقاد بواسطة العجائب أكثر من انقياده بواسطة الملاحظة الموضوعيّة أو قواعد الرّياضيات، ذلك أنّ الوجداني في المجتمعات البدائيّة موجود في شبكات العقلاني ويخضع لقواعده.

3/ المشاكل الجديدة للإناسة الدّينيّة:

انشغلت الإناسة الدّينيّة السّابقة مباشرة بأصل الدّين وطبيعته، أيْ بالمشاكل التي يستعصي حلّها. ومع ذلك فمن الضّروري التذكير بالنّظريات الكبرى التي أخرجت الدّين من رؤية الأحلام والكوابيس أمام طبيعة لا يمكن التحكّم فيها. إنّ الانتقادات التي وجهها دوركهايم للإحيائية والطبيعيّة ما زالت صالحة، حتى وإن كانت الأطروحة التي أرادها أن تخلد، والتي جعلت من الدّين تعبيراً عن تعالي الوعي الجماعي مقارنة بأفكار الفرد، أطروحة غير متينة.

منزلة الظاهرة الدّينيّة ضمن الظّواهر الاجتماعيّة:

تهتمّ الإناسة الاجتماعيّة حاليّاً، مثلما يشير إلى ذلك "ماير فورتس" (Meyer Fortes) مثلاً، بموضعة الظواهر الدّينيّة في سياق الحياة الواقعيّة، سواء كان سياق تاريخ الأفراد أم سياق العلاقات الاجتماعيّة برمّتها. وفيما يتعلّق بتاريخ الأفراد في المقام الأول: فإلى أيّ حدّ يمثّل الدّين إحدى المؤسّسات الأساسيّة التي تشكّل الفرد طيلة سنوات عمره الأولى؟ وعلى خلافه، إلى أيّ مدى يمثل الدين عملاً تعويضياً غايته تجنّب التوتّرات الدّاخليّة؟ هنا، يمكن الاستشهاد بـ «كاردينر» (Kardiner) الذي يميّز بين المؤسّسات الأوليّة والمؤسّسات الثانويّة بجعل الدين مؤسّسة ثانويّة لا تشكّل الفرد لكن تعكس مشاكله. أمّا في المقام الثاني فإنّ الإناسة الاجتماعية تهتمّ بتحديد موقع الديني ضمن عموم العلاقات الاجتماعيّة، فهل ينتمي إلى البنى الفوقية أم إلى البنيوي؟ وهل يمكن اعتباره إيديولوجيا تطفو بشكل ما على الواقع الموضوعي مقدّمة صورة مشوّهة عنه؟ أليس سوى لغة من اللّغات التي تعبّر رمزياً عن حقائق أساسيّة ذات طبيعة اقتصاديّة أو سياسيّة؟ أم أنّ الديني ليس إلا جزءاً من البنية شأنه في ذلك شأن الاقتصاد أو السيّاسة؟ إذن، فالعلاقات بين هذه الميادين المختلفة ليست علاقات عموديّة بين مختلف مستويات الواقع الاجتماعي ذاته، بل هي علاقات أفقيّة بين متغيّرات أو بين مؤسّسات تؤثّر في بعضها بعضاً في المستوى نفسه من الواقع. لقد عوّدتنا الأنتروبولوجيا الثقافية في أمريكا الشمالية على اعتبار الثقافات بمثابة مجموعات يرتبط فيها الكلّ ببعضه، ولا يفسّر أيّ عنصر ويفهم إلا انطلاقاً من الكلّ الذي يشمله. ومن جهته جعلنا مارسيل موس (Marcel Mauss) أثناء حديثه عن الظاهرة الاجتماعيّة الشاملة ندرك أنّ الظاهرة الاجتماعيّة نفسها ـ مثل الصداقة أو الزّواج أو الخصام ـ تمثّل في الوقت ذاته ظواهر دينيّة واقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة وجماليّة ونفسانيّة يمكن بلا ريب أن تُعالج الواحدة إثر الأخرى، ومع ذلك فهي تشكّل حقيقة واحدة متعدّدة الأبعاد.

وشيئاً فشيئاً انشغلت الإناسة الاجتماعيّة بمسائل العلاقات والصلات، وهو ميدان أشد وعورة من ميادين أصل المنشأ والماهيّة، لأنّه يولي أهميّة للملاحظة الاختباريّة ما بين السياسي والدّيني مثلاً وبين الثقافة الزراعيّة والاقتصاد الفلاحي، أو بين نظم الاعتقاد والتضامن العشائري والعصبية. ويمكن كذلك دراسة التحوّلات التي جعلت القيم الدّينيّة تتقبّل ظواهر مثل التمدّن والتصنيع والنّزوح والهجرة وتطوّر التعليم وظهور وسائل الإعلام في العالم الحالي المتغيّر سريعاً. ومن الواضح أنّه مع تقدّم العلم والتكنولوجيا غدا السحّر ـ الذي كان أول تعامل للإنسان مع الطبيعة ـ "غير ذي جدوى"، لكنّ التمدّن الذي فصل الإنسان عن "المجموعات الطائفية" حين كان يعيش بأمان ليلقيه في لعبة المنافسات، زاد في الوقت ذاته من مقدرته على استهلاك السّحر، وهو "سحر علمي" يطمئن الفرد الجزع والمتعلّم في الآن ذاته، فعلم التنجيم وتناقل الخواطر الشرقيّة أو الروحانيّة يتطابق فعلاً عند سكّان المدن الكبرى مع السّحر القروي القديم المضمحلّ الذي كان يستجيب للرغبة في السيطرة على الشمس والمطر ونموّ المحاصيل وتكاثر الطريدة.

وفي مقابل ذلك، فإنّ الدّيني يؤثّر في الظواهر الاجتماعيّة الأخرى لتصريفها نحو وجهات محدّدة بشكل جيّد. فمع حلول الدّيانات الكونيّة محلّ الدّيانات القبليّة تدريجيّاً، سيطرت تلك الديانات على شعوب كان عدد أفرادها المتباعدين عن بعضهم بعضاً يتزايد شيئاً فشيئاً، ولم يكونوا متحدين إلا عبر مؤسّسات خاصّة جدّاً. فقد انفصلت الكنيسة عن العرق والطبقات الاجتماعية والمجموعات الأسريّة لصياغة أشكال جديدة من التضامن، واستخدامها لهذه الأشكال الجديدة من التضامن هو للتأثير في السيّاسة (صراع الكنائس والدّول، معاهدات، قيادة الأحزاب السيّاسية من طرف رجال الدّين) أو في الاقتصاد (أبوّية صناعيّة ضدّ كفاح الطبقات، تحويل طبقات المزارعين إلى منظّمات للمزارعين ـ التجار لمقاومة النّزوح، بعث تعاونيات في الإنتاج والاستهلاك انطلاقاً من الطوائف المسيحانيّة البروتستانتية إلخ...). هذه هي كلّ اللّعبة الجدليّة التي تشكّل مجال الاهتمام الأكثر حداثة لعلم الأديان عندنا.

الدّيـن والنّشـاط الرّمـزي للإنسـان:

بيد أنّ هذا العلم لا يستنفد داخل هذه اللّعبة الجدليّة، وإلا فإنّه يختلط بعلم الاجتماع. فالدّين نظام يمكن أن يدرس في حدّ ذاته، كما يمكن أن يكون موصولاً بالنشاط الرّمزي للإنسان. وهذا هو المجال الحقيقي الأهمّ للإناسة الدّينيّة. ورغم أنّه قد يكون أقلّ تطوّراً من المجال السابق فإنّه ينبغي التركيز عليه قبل كلّ شيء للتمييز بين مختلف المشاكل التي يطرحها وتتم دراستها بعناية فيما بعد. إنّ الدّين يتحقّق بواسطة الشعيرة، وهذه الشعيرة هي تعامل مع المقدّس واللّغة في الآن ذاته، ومن هنا يُطرح السؤال: هل القواعد المنظمة لهذا التعامل قواعد ذات طبيعة نحويّة؟ تردّ المدرسة التي كان يُطلق عليها السوسيولوجيّة في السابق والظّاهرتيّة اليوم بالإيجاب، فسلسلة الأعمال خلال احتفال ما ليست سوى استرجاع لمشاهد من السرد الأسطوري. إذ تُسترجع أسطورة الخَلق حينما تعمّ الفوضى في الطبيعة مثلما تتم استعادة أسطورة الطّوفان حين يكون الجفاف سبباً في إتلاف المحاصيل الزراعيّة، وبهذا يعاد بناء التوازن الاجتماعي أو تُثار الأمطار المخصبة.

وفي هذه النظريّة لا تقبل الكثير من الحقائق النقاش، فكلّ دين محاكاة. ومع ذلك ينبغي أن نسجّل عدداً من الملاحظات، إذ توجد عدّة أساطير دون طقوس مطابقة لها مثل أسطورة نرسيس (Narcisse) عند الإغريق، مثلما توجد طقوس دون أساطير تتطابق معها كبعض أشكال القربان مثلاً، فالأسطورة باعتبارها قصّة تنفصل في النهاية وأحياناً بشكل متأخّر انطلاقاً من أساس الفكر الأسطوري الذي لم يُصغ بعد، والعالق على نحو ما في الإسهامات الروحانيّة والحركات البسيطة.

وبناء عليه، فليس الأهم هو تقطيع الدّيني إلى أجزاء (الأسطورة والعقائد والطقوس والمؤسّسات والكهنوت) ولكن استيعابه ضمن وحدة حيّة باعتباره نشاطاً ثقافيّاً كاملاً يُترجم بعدّة لغات ـ منذ لغة الإشارة إلى لغة الكلام، ومنذ اللّباس الكهنوتي إلى الكتابة على جدران الكهوف ـ الذي سيستخدم حينئذ الألفاظ الأشدّ تنوّعاً بتطويعها جميعاً رغم ذلك في تركيب واحد لفائدة ثقافة موجودة.

إنّ المتخصّص في الإناسة الدّينيّة مدعوّ كذلك إلى البحث عن النماذج اللاواعيّة من خلف النماذج الواعيّة التي يمكن أن يوفرها لنا مبلّغوها الأصليون إذا تعلّق الأمر بديانات قبليّة أو تقدّمها لنا الكتب إذا تعلّق الأمر بديانات كونيّة. وتلك النماذج هي القواعد التي يسير عليها الأفراد دون إدراكهم لذلك، وهي التي تحدّد البنى النّحويّة لتعبير ثقافيّ ما. وبذلك فنحن نعتقد أنّ ما أثبتناه سابقاً واضح جدّاً، فالنظم الدّينيّة عقلانيّة. ويتعلّق الأمر بعقلانيّة كامنة تعبّر عن نفسها وفق قوانين الاتّساق وطريقة نظريّة الشّكل (الجشطالت، Gestalt). وهذا الإثبات يطرح جملة من الإشكاليّات يكفي تعديدها واقتراح حلّ موجز لها.

تتعلّق المسألة أوّلاً بنموذج ثقافيّ، ومن ثمّ فإنّ البيولوجيا يمكن أن تكون جزءاً من هذه الإناسة، فعندما ندرس احتفالاً معيّناً سنرى أنّ التصرّفات تشكّل معظم العلاقات المحرّكة، وأنّ تلك العلاقات تخضع لقوانين بيولوجيّة تعبّر بشكل طبيعيّ عن الانفعالات، وحينما نشهد أزمة المِلكيّة نلحظ خضوعها مباشرة إلى بعض حركات الجسد، غير أنّ الجسد لا يقدّم سوى ألفاظ، إنّها الثقافة التي تقدّم معنى ما، وبالتحديد معنى تواصليّاً من خلال وصلها بذلك.

أمّا في المقام الثاني فنحن مضطرّون إلى مساءلة أنفسنا لمعرفة ما إذا كان هذا التركيب الثقافي سيظلّ «ثقافيّاً» أو إن لم يكن كذلك سيظل بكلّ بساطة إنسانيّاً: هذا هو الإشكال الذي أثاره ليفي شتراوس في الأنتروبولوجيا البنيويّة عندما تساءل في حالة عدم وجود «نظام للأنظمة». ودون شك، فمن الممكن نظريّاً وجود تحليليّة متعاليّة للعقل مع أصنافه. لكن ينبغي ملاحظة أنّ ليفي شتراوس يضعها ضمن بنى التبادل أو البنى التّابعة، فالدّين لا يمكن أن يكون سوى أداة من أدوات التبادل (مثل العشيرة التي ينبغي عليها القيام بطقس من الطقوس لصالح القبيلة ومقابل ذلك تردّ عليها عشيرة أخرى بطقس آخر، فهي إذن عطاء مقابل عطاء) أو باعتباره مبدأ من مبادئ التراتبيّة (لكن النظام التراتبي هو المعتمد وليس المبدأ هو الحاكم)، وعلى هذا النّحو فإنّ الديني في كلتا الحالتيْن ينفلت من يد العالِم ويوضع بين قوسين.

وخلافاً لذلك، فمن الممكن اقتراح بنيّة يفترض أن تكون لاشعوريّة عند المؤمنين بها، وتظلّ بنية ثقافيّة، وهذا ما يميّز فعلاً الإناسة الدّينيّة عن الإناسة البنيويّة. فعندما قال إيفانس بريتشارد على سبيل المثال إنّ السّحر لا يفهم إذا ما تصورناه في حدّ ذاته (وبالفعل فهو يتحوّل إلى لا معقول لا غير)، ولكن يمكن أن يفهم إذا ما وصلناه بمعتقدات أخرى كجزء من منظومة تفكير (وعمل) نابعة من هذا النظام الفكري، فهو يصوغ بمعنى آخر القاعدة التاليّة: تحدّد الإناسة الدّينيّة البنى الثقافيّة، وتلك البنى هي بنى عقلانيّة (حتّى وإن كان هذا العقلاني مختلفاً عمّا تعوّدنا عليه في العلم). وفي كلّ الحالات فنحن خارج «الفكر البرّي»، وفي قلب «الفكر الأليف».

قضايا التغيّرات:

إنّ السلسلة الأخيرة من الإشكاليات هي تلك التي تتعلّق بالتغيّرات. فقد أكّدنا مراراً على مقاومة الأديان لها. وقد سلّط مرسيا إلياد (Mircea Eliade) الضوء على استمرار وجود النماذج الأصليّة خلال كلّ التغيّرات الدّينيّة مثل الفردوس المفقود ومركز الكون...، أمّا هالبفاكس (Halbwachs) فقد أكّد على أهميّة» الذّاكرة الجمعيّة» في الحقائق الدّينيّة. وفي الواقع فإنّ الدّين مثل كلّ الظواهر الاجتماعيّة يتغيّر وهو صامد، ويصمد وهو يتغيّر.

أولاً، مع استمرار الزمن تتلاقى الحضارات وتتصادم الدّيانات التي كانت تسندها أوتتقاطع فيما بينها. ويمكنها أن تتراتب عندما يفرض شعب منتصر قوانينه على شعب مهزوم، ففي هذه الحالة يصبح دين المنتصر هو الدّين الرّسمي في حين يتجه دين المنهزم للتحوّل إلى سحر أو شعوذة. ولنا مثالان عن هذه المسار: أحدهما يقدّمه لنا علم النّفس التحليلي انطلاقاً من نصوص فرويد (Freud) الكلاسيكيّة حول "الغريب"، والآخر يقدّمه لنا التّاريخ مثل التحوّل الطارئ على الدّيانات الوثنيّة التي وفّرت أطراً لمعتقداتنا الشيطانيّة عندما دحرتها المسيحيّة، وفي الواقع فإنّ هذين المثاليْن غير متناقضيْن بل هما موجودان في مستويات مختلفة من التفسير فحسب. وإلى جانب هذا المسار الأول يؤكّد المؤرّخون وعلماء الأعراق على ظاهرة التوفيقيّة الدّينيّة التي يمكن أن تتأسّس في صلب الطبقة العليا (توفيقيّة ذات طبيعة فلسفيّة كما هو الشأن في الإمبراطوريّة الرّومانيّة) أو في صلب الطبقة الدنيا (توفيقيّة الآلهة الإفريقيّة مع المقدّسات الكاثوليكيّة في أمريكا السوداء)، ومن الطبيعي أن تتخذ التوفيقيّة أشكالاً مختلفة وفقاً للدّيانات التي تحتكّ بها: ديانات إسلاميّة أو كاثوليكيّة أو بروتستانتية من جهة وديانات إفريقيّة أو آسيويّة من جهة أخرى. والملاحظة الأهمّ هي أنّ التوفيقيّة تسعى في كلّ مكان إلى خلق أنظمة أصليّة موحّدة لا تكون مسيحيّة ولا إسلاميّة ولا بوذيّة ولا روحانيّة ولا مجرّد جمع لهذه العناصر المتنوّعة، ولكن لحقائق من نوع فريد، وذلك بعيداً عن التقارب السّاذج أو إعادة تأويل محض لإحدى ديانتيْن على صلة بأخرى.

ولا مراء في أنّ صغر العالم وتطوّر العلاقات العالميّة يجعلان من مسارات التثاقف هذه تدريجيّاً موضوع اهتمام المختصّين. غير أنّه لا يمكن إنكار الحقائق التي سلّط عليها المؤرخون الضوء مثل التغيّرات الدّينيّة الذاتيّة والتجدّد داخل حضارة واحدة في طور التغيّر. وهنا نجد أنفسنا أيضاً إزاء تنوّع كبير للمسارات مثل التغيّيرات الدوريّة والتحوّل من المذهب إلى الكنيسة وانقسامها إلى مذاهب، وهو ما يوفّر نماذج ديمغرافيّة تبعاً لنجاح الدّعاية وعدد الأفراد الذين تأثّروا بمعتقد ما، ومثل النماذج السوسيولوجيّة أيضاً (فمن أجل البقاء تسعى كل فئة إلى المأسسة والانتظام، وذلك بالتّخلّي عن الورع البدائي) أو النماذج النفسانيّة (فالحياة الدّينيّة تمرّ عند الجماعات والأفراد بمراحل من الاضطراب والفتور النسبي حيث يقع الاستناد إلى الخارج لدعم ما لا يمكن له أن يتغذّى من الدّاخل). وفي الغالب لا وجود لأناس لا يملكون نظاماً من المعارف الاختبارية إلى جانب نظام المعارف الروحانيّة، فمجال المدنّس مجاور لمجال المقدّس، إلا أنّ المجتمعات التقليديّة الجامعة لعدد قليل من السكّان والمتحدة في نظام القيم نفسه تماهى في الغالب بين التضامن الاجتماعي والتضامن الدّيني، ذلك أن الأسلاف والأرواح والآلهة يشكّلون جزءاً من مجموع الأحياء ويندمجون في الشبكة البنيويّة ذاتها للتواصل والتبادل المستمر. ولعلّ مفهوم "الظّاهرة الكليّة" لمارسيل موس يسلّط الضوء على هذا التأويل العميق لما هو اجتماعي ونفسي وديني. لكن مع مبدأ التمايز الذي كان يعتبر القانون الأكبر للتغيّر (الانتقال من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي لدوركهايم ومن الجماعة إلى المجتمع لتونيس (Tönnies) ومن ثقافة الفلكلور إلى ثقافة الحضر لريدفيلد (Redfield) ينفصل الدّين عن باقي الحياة الاجتماعيّة وتُستبدل «الظاهرة الكليّة» بالجدل بين المؤسّسات)بما فيها المؤسّسة الدّينيّة) التي تغدو مؤسّسات مستقلّة غالباً ما تؤثّر في بعضها بعضاً داخل المجتمع نفسه دون الاختلاط فيما بينها إطلاقاً.

ينبغي أن نعرض هنا فكرة جديدة شدّد عليها جورج قرفيتش (G. Gurvitch) تلك التي تتعلّق بتنوّع الأزمنة الاجتماعيّة. فزمن المؤسّسة الدّينيّة زمن «بطيء» مقارنة بزمن المؤسّسات الأخرى، وعليه فقد يأتي زمن تشعر فيه ضمائر المؤمنين بالتفاوت بين الدّين وسائر المجتمع. فنحن نلحظ بروز العديد من الظواهر مثل ظاهرة المسيحانيّة (Messianisme) والنهضة أو الإصلاح. غير أنّ كلّ هذه الحركات لا تظهر بإيديولوجيا التجديد أو «استعادة التوازن»، وإنّما بإيديولوجيا العودة إلى الماضي، فالمسيحانيّة «فطريّة» تريد العودة إلى عادات الأسلاف وإظهار المسيح متقمّصاً صورة البطل المدخل إلى التمدّن، مثلما تنخرط الصحوة الدّينيّة لمقاومة الخواء الرّوحي وتشجيع الورع الكنسي القديم، وتردّ النهضة على انحطاط الإيمان باستعادة نماذج الماضي التي تعتبرها أكثر نقاء. وفي الواقع فإنّ هذه الإيديولوجيّات مضلّلة، لأنّ المسيحانيّة هي جهد لإنقاذ الدّين القديم المهدّد من قبل طقوس جديدة مستحدثة لها فعاليّة أكثر من الطقوس القديمة في مقاومة التفتت الاجتماعي حتى تستعيد التوازن المفقود، بل هي إعادة بناء منظّم. إنّ الصحوات الدّينيّة كتلك التي حدثت في بلاد الغال، وتلك الصحوات في ألمانيا شأنها شأن حركات الإصلاح (الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر والحداثة الكاثوليكيّة في القرن التاسع عشر) تسعى لجعل الدّين متآلفاً مع المجتمع المتحوّل المحيط به، وإلى إعادة بناء صلات غدت مستحيلة وتعويض التوازنات المفقودة بتوازنات اجتماعيّة

دينيّة جديدة. يحدث كلّ ذلك كما لو أنّ الأنبياء والكهّان يريدون طمأنة الضمائر المتوجّسة من خلال التأكيد على الرغبة في «المحافظة»، في حين أنّ الأمر يتعلق بـ«التحوّل».

ويرتبط بقانون التمايز الاجتماعي قانون آخر خصّه بيكر (Becker) تحديداً بدراسات مهمّة، وهي دراسات تتعلّق بالعلمنة التدريجيّة لمعارفنا وكذلك لأنشطتنا، فلا ينبغي أن نعتقد وفقاً لذلك أنّ الدّين يحتضر حالياً، بل هو يتغيّر متخذاً أشكالاً غير متوقعة، غالباً ما يكتشفها عالم الإناسة من حيث لا يتوقّع أن يعثر عليها فعلاً، ومن جهة أخرى فبدلاً من إدراك المقدّس الذي يرنو للعثور عليه فهو عادة ما يكتشف داخل الكنائس التاريخية جملة من الأقنعة قد تبدو من الوهلة الأولى دينيّة، لكنّها تخفي خلف زيفها عوامل اللامبالاة، بل إنكار الدين المحض. وقد قدّمنا فيما سبق أمثلة عن لعبة الخفاء والتجلّي عند الإنسان مع المقدّس، مثل تكاثر الأساطير وابتداع المراسم التي يقال لها لائكيّة، ونقل ما هو ديني إلى التجربة السّياسيّة حين يتستّر فيها السيّاسيّ بدوره بواسطة الدّيني كي لا يكشف إطلاقاً عن هويّته.

لم نستطع الإشارة إلا إلى بعض سياقات التغيير التي حدّدتها الإناسة الدّينيّة. وهي تطرح إشكالاً على عالم الإناسة بما أنّها كانت منذ البدء موضوعاً مخصوصاً بالمؤرّخين على وجه الحصر تقريباً. ألم نمنح التاريخ هنا قدراً من الحريّة أو الحدث؟ ألا نكون قد حدنا عن السبيل دون التحقّق من العلم الذي يصنّف القواعد ويبحث فيها؟ بالتأكيد لا، فالمؤرّخ ينفي الحتميّة، غير أنّه لا يكتشف إلا ما كان يسميه جورج قرفيتش بـ«السببيّة الفريدة» (causalités singulières) والتي غالباً ما تكون في زمن ما الالتقاء العرضي أو الفريد لعوامل متنافرة تتشكّل وتنتفي وتندرج ضمن نظرية تشكّل قوى متجدّدة باستمرار. يتعيّن علينا العمل للإجابة عن هذه الأسئلة. ذلك أنه يصعب علينا الإجابة، فالإناسة الدينيّة وقع حدّها هنا مرّة واحدة بكونها جمعاً لعلوم إنسانيّة متنوّعة، ونتصور إمكانيّة وجود حلول عديدة من الناحيّة النفسية في ظل واقع اجتماعي واحد، وكذا إمكانيّة تقديم حلول سوسيولوجيّة مختلفة لرغبة نفسانيّة واحدة. وبهذا فإنّ الحاجة إلى الورع يمكن أن تؤدّي إلى تشكّل أنظمة الرهبنة (التي تطابق عند الكنيسة الكاثوليكيّة مذاهب الكتاب المقدّس في البروتستانتيّة) أو بتفتت الكنيسة إلى عدد من المذاهب الكاريزمية وحركات صحوة دينيّة. وخلافاً لذلك فإنّ المسيحانيّة بما هي فعل اجتماعي قد تكون نتاجاً لروحانيّة عميقة (كما هو حال هنود غوراني Guarani) ولرهبة جماعية من اضطهاد الدولة أو الشذوذ الاجتماعي واحتجاجاً على بيروقراطيّة الكنيسة. إذن، يبدو أنّنا لا نستطيع أن نجد سوى حالات خاصة تقتضي كلّ واحدة منها تفسيراً مخصوصاً بها. فإذا ما أردنا تجنّب هذا الاستنتاج أفلا نكون حينئذ قد ألقينا بأنفسنا خارج الإناسة الدّينيّة؟ ألا يتحتّم علينا اللجوء إلى تفسيرات عامّة جدّاً كتلك التي يمكن أن تقدّمها لنا الماركسيّة وذلك بجعل الدين بنية فوقيّة مرتبطة بأنماط الإنتاج وتطوّره، أو كما يقدّمه لنا علم النّفس التحليلي الذي يربط في نهاية المطاف الحقائق الثقافية الأشد تنوعاً بوجود العقد الإنسانية الذاتيّة الرّاسخة دوماً؟ وفي كلتا الحالتيْن يُتجاهل الدّيني بما أنّ الماركسيّة لا تعتقد في النشاط

الرمزي للإنسان، وبما أنّ علم النفس التحليلي يختزل كلّ أشكال الرمزيّة إلى أقنعة للرغبة الجنسية العابرة للرّقابة الاجتماعيّة.

لكن حينما نعتقد فعلاً أنّنا مُرغمون على الصمت تنبثق أحد بوادر الحل على الأقل. فلا ينبغي علينا حقّاً نسيان إناسة كانط التي ترتكز على العقل العملي وليس على العقل المحض. ففي الميدان الديني يوجد فائض من الدّوال مقارنة بالمدلولات، وبناء عليه توجد إمكانيّة تآكل المعاني القديمة وابتداع لحريّة تفترض وجود العقل العملي الذي يظهر نشاطه رمزياً في تغيير الدّلالات واستبدال القيم السائدة بأخرى جديدة. ومن ثمّ، فمع تقاطع البنى الاجتماعية المتغيّرة والبنى الماديّة (المتحققة في إطار نظم رمزيّة متماسكة) تتواجد بلا ريب شبكة موحدة من شأنها أن تسمح للفصل الأخير من الإناسة الدّينيّة، والمخصص أساساً للتغيّرات، لإيجاد سند علميّ له نفس السمة والقيمة كما في الفصول السّابقة.

المراجع:

- M. BANTON dir., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres, 1966 (trad. franç., *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972)
- R. BASTIDE, *Le Condomblé de Bahia (rite nagô)*, Mouton, Paris-La Haye, 1958
- H. BECKER & A. BOSKOFF dir., *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, Dryden Press, New York, 1957
- R. CAILLOIS, *L'Homme et le sacré*, Gallimard, 2e éd .1950.
- J. CAZENEUVE, *Les Rites et la condition humaine*, P.U.F., Paris, 1958
- H. DESROCHE, *Marxisme et religion, ibid.*, 1962
- E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949
- nouv. éd.1964
- E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965 (trad. franç. *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, 1971)
- M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925
- nouv. éd.: P.U.F., 1952
- KARDINER, *The Individual and his Society*, New York, 1939 (trad. franç. *L'Individu dans sa société*, Gallimard, 1969)
- M. LEENHARDT, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, 1947
- LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958
- L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, Paris, 1922
- *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931
- *La Mythologie primitive*, Paris, 1935
- *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938
- M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 3e éd., 1966

مراجع تكميليّة:

- R. H. LOWIE, *Primitive Religion*, New York, 1924 P. RADIN, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York, 1937
- J. MIDDLETON dir, *Gods and Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices*, Natural History Press, New York, 1967 (trad. franç: *Anthropologie religieuse: textes fondamentaux*, présentation de M. Augé, Larousse, Paris, 1974)
- G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, texte établi et présenté par T. Klossowski, Gallimard, 1973

- J. WAARDENBURG dir., *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, Mouton, Paris-La Haye, 1973
- DUPRONT, «Anthropologie religieuse», in J. Le Goff et P. Nora dir. *Faire de l'histoire*, t. II, Gallimard, 1974, pp. 105-136
- R. BASTIDE, *Le Sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris, 1975
- J. SKORUPSKI, *Symbol and Theory: a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Univ. Press, 1976
- M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016