

كليفورد غيرتز والتأويل الأنثروبولوجي للدين



زكرياء الإبراهيمي
باحث مغربي

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

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

تقديم

تمثل أعمال غيرتز وتجربته العلمية حالة فريدة من نوعها في تاريخ المعرفة الأنثربولوجية بشكل عام، والأنثربولوجيا المعاصرة على وجه الخصوص، ذلك أنّ غزارة التأليف الغيرتزي وتنوع موضوعاته بين السياسة والدين والفن والاقتصاد والمسرح و... الخ، لا يوازيه من حيث الأهمية غير مجموع المفاهيم التي أنتجها الرجل نفسه حول العالم الاجتماعي وحول مفهوم الثقافة على وجه الخصوص؛ باعتباره (مفهوم الثقافة) المدخل الأساسي والأول لدراسة أي مجتمع واختراق روحه ونظرته إلى الكون بشكل العام، فالحديث عن الوصف الكثيف، عن اللعب العميق، عن شبكة الرموز، عن الكتابة والنص والمعنى والفهم والتأويل والبعد الثقافي للتحليل، عن النسق الثقافي، عن الأشكال الرمزية والعالم المتخيل، روح الجماعة، عالم الحياة اليومية، عن الثقافة باعتبارها نصاً... الخ، لم يعد يعني فقط غيرتز والمجموعة الصغيرة الصغيرة من الباحثين التي تحلقت حوله واعتقدت في وجاهة أنموذجه التفسيري. بقدر ما يعني في الواقع، الحديث عن براديغم تحليلي بل لنقل «براديغم تأويلي» - مادام غيرتز يفضل استعمال هذا المفهوم- استعمل وما يزال يستدعى إلى حدود اليوم وبكثافة عز نظيرها في دراسات أنثربولوجية وسوسيولوجية وتاريخية كثيرة حول مجالات مختلفة من العالم الاجتماعي¹.

تكشف النصوص الغيرتزنية الكثيرة، والمختلفة من حيث موضوعاتها عن أصالة الفكر الأنثربولوجي لهذا الأخير، فالبدء من دراسة الدين² والانتقال نحو تأويل الثقافات³، الذي يعتبر نصاً أساسياً في تاريخ المعرفة الأنثربولوجية، قبل الوصول إلى كتابة سوق صفرو⁴، وقبله الإسلام ملاحظاً، وبينها عدد مهم من النصوص التي اختزنّت بعضاً من أجزاء المشروع الغيرتزي الكبير⁵ الذي يمكن أن نسميه كما فعل العديد من الباحثين (وكما فعل غيرتز نفسه) بالبراديغم التأويلي (أو المقاربة الهيرمونيطيقة)⁶ الذي يضرب في العمق التجربة الوضعية بصيغتها الدوركايمية القائمة على تشيئ الظواهر الاجتماعية ودونية الحس المشترك⁷ ولا أهميته في بناء المفاهيم والتصورات العلمية، فإذا كانت الوضعية تقوم على فكرة الطابع الطبيعي للظواهر الاجتماعية، وتلح على ضرورة دراستها باعتبارها «ظواهر معزولة عن الأوعية التي

1 يمكن أن نثير الانتباه في هذا الإطار إلى أنَّ دراسات غيرتز ومفاهيمه وخلاصاته تتقاطع في كثير من الأحيان مع بعض الاتجاهات المعرفية مثل الإثنوميدولوجيا Ethnométhodologie، والبنوية التكوينية والوظيفية البريطانية... الخ، أي مع كل الاتجاهات التي رفضت الوضعية في صيغتها الدور كإمعة أساساً

2 Clifford, Geertz, *The Religion Of Java*, Free Press, First Édition 1960.

3 Clifford, Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

4 Clifford, Geertz, *Le Souk de Séfrou*, sur l'économie du bazar, EDITIONS BOUCHENE, 2003.

5 حتى أنه يمكننا القول إن فهم مقارنة غير ترز الأنترولوجية لا تكتمل إلا بالنظر إلى كتابات غير ترز في كليتها.

6 Rebert, Deliège, Une histoire de l'anthropologie, écoles, auteurs, théories, Éditions du Seuil, 2013, PP170-179.

7 شكل موقف دوركايم من الحس المشترك، وبشكل أدق من فكرة رفض الحس المشترك، بنية أولية لعدد كبير من المقاربات السوسيولوجية التي أسست تصورهما للحس المشترك ولتجربتها العلمية على بنيات دوركايمية، في هذا الإطار يمكن الرجوع إلى بورديو وباسرون وشومبردون في «مهنة السوسيولوجي le métier de sociologue» أو إلى بورديو في «أشياء قيلت choses dites».

تتمثلها، يجب دراستها من الخارج كما لو أنها أشياء برانية⁸... يجب أن نعيد بطريقة نسقية كل الأفكار القبلية «Les prénotions»⁹، فإن كان غيرتز، وعلى العكس من ذلك، يلح دائماً كما أشار إلى ذلك الهوراي عدي وليونيل أوبادي، على أن دراسة، فكر الجماعات الاجتماعية ومخيلاتها يقوم على فرضية كبرى وهي أن «دراسة أنشطة الفكر البشري يفترض مقارنة مختلفة من تلك التي نستعملها في دراسة الظواهر الطبيعية»¹⁰، وهو الأمر نفسه الذي تؤكدُه سهام النجار عندما تعتبر أن «أعمال غيرتز الأنتربولوجية التي أنجزت حول ثقافات مختلفة «الجاوية، الباليينية، المغربية» انطلقت من مقارنة تعطي أهمية خاصة لكل ما يرتبط بالحس المشترك باعتباره جوهرًا substance للتأويل الأنتربولوجي»¹¹ مع كل ما تعنيه هذه العبارة من ضرب في العمق للاتجاه الوضعي، لا سيما أن غيرتز كان يعتبر أن وظيفة الأنتربولوجي والباحث في العلوم الاجتماعية بشكل عام تتحدد في تقديم أعمال لا تعتبر إلا تأويلاً للتأويل، أي أن التأويل الأنتربولوجي لا يقدم نفسه - ولا يجب أن يفعل ذلك - باعتباره التأويل الوحيد والأخير بين كل التأويلات التي تنشأ حول فعل أو ظاهرة معينة، يقول غيرتز في هذا الإطار «إنّ الكتابات الأنتربولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة على أحسن تقدير (بالأساس، وبحسب تعريف التأويل الأنتربولوجي، ليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى، وذلك هو التأويل الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه، فهو بذلك يقدم تأويلاً لثقافته نفسها)»¹²

إنَّ القيمة العلمية للبراديغم الغيرتزي الذي نتحدث عنه هاهنا لا تبدو فقط في إبداعه لمفاهيم خاصة أو تشكيله لأخرى جديدة أو خلقه لمنهج خاص بدراسة الظواهر الأنتربولوجية، بقدر ما توجد في نوع المراجعات الجذرية التي اختارها غيرتز لعدد كبير من المتون والمفاهيم الأنتربولوجية الكبرى، بل ولأهم مفهوم أنتربولوجي: الثقافة، أي لموضوع الأنتربولوجيا بشكل عام، غير أنَّ غيرتز كما تكشف عن ذلك أعماله لم يتخذ موقف العالم الهدام والناقد الشرس الذي يرفض المفاهيم والمناهج ويكشف عيوبها فقط، بل كان صاحب موقف علمي بناء؛ عندما اختار أن يرفض المفاهيم المتداولة لمفهوم الثقافة، لا لكي يرفضها فقط، بل لكي يستبدلها بـأنموذج آخر، يعد في نظره أكثر قدرة على تقريبنا من الواقع. ما يقال على مفهوم الثقافة يمكن أن نلاحظه بكل وضوح عند دراسة غيرتز للظاهرة الدينية، وفي نقده الكبير للفكر الأنتربولوجي، الذي لم يحقق في نظره، على المستوى النظري أي تطور يذكر، ذلك أنَّ الدراسات الأنتربولوجية للدين كما يصفها

8 يمكن القول إنّ مفهوم الوصف الكثيف عند غيرتز ليس إلا ردة فعل عنيفة من البراديغم التأويلي على هذا المفهوم، يقول غيرتز في هذا الإطار رداً على استعانة دوركايم بديكارت وكونط وسبنسر «ومع أنّ المرء يبدأ أي جهد يبذله في سبيل التوصيف الكثيف، في ما يجاوز ما هو واضح وسطحي... فإنه لا يبدأ، ولا ينبغي أن يبدأ فارغ اليدين من الوجهة الفكرية» تأويل الثقافات ص 121

9 Emile, Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, les classiques des sciences sociales, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.htm](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.htm) l. pp. 29/32.

10 L. Addi, L. Obadia, Clifford Geertz: interprétation et culture, Éditions des archives contemporaines, 2010, p.3.

11 Sihem, najar, penser le sens commun en anthropologie, in Mohamed Kerrou, D'islam et D'ailleurs, Cérés Edition, 2008, p.96.

12 كليفوردي غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 101

غيرتز تعتبر في حالة ركود عام¹³، وهذا ما يتبين من بعض العبارات التي صدرت عن غيرتز عندما حاول وصف واقع المعرفة الأنثربولوجية في مجال الدين، إذ لم يكن أمام غيرتز إلا استعمال بعض العبارات القوية التي يعتمدها الألم والمرارة من كل جانب على ضعف اهتمام الأنثربولوجيا بالدين وعلى نوع مساهمتها في تطوير التراث النظري الأنثربولوجي والسوسيولوجي المهتم بالدين «وها هو يعيش متطفلاً على رأس المال المفهومي لأسلافه، ولا يضيف إليه إلا القليل ما خلا بعض الإضافة الأمبريقية التجريبية. أما الخاصية الثانية فهي أنّ هذا العمل يستخلص المفاهيم التي يستعملها من تراث فكري محدد بالغ الضيق فهناك دروكايم أو فيبر أو فرويد أو ماليونوفسكي، ونجد أنّه في أي عمل من الأعمال يكون هناك اتباع لمقاربة أو مقاربتين مع تصحيحات هامشية قليلة»¹⁴.

إنَّ الحديث عن الدين أو دراسة الدين عند غيرتز لا يمكن في الحقيقة أن يخرج عن مقدمتين أساسيتين، أولى مهمة وترتبط الأولى بالمشروع العلمي لغيرتز؛ والذي يتأسس على فكرة التأويل مبدأً أساسياً للفهم وتأسيس المعاني. وتقوم الثانية على مكانة الدين في الحياة الاجتماعية بشكل عام، فالدين لا يقدم نفسه داخل الأنثربولوجيا التأويلية عنصرًا من عناصر الثقافة كما ذهبت إلى ذلك الاتجاهات التقليدية في الأنثربولوجيا التي انتقدتها غيرتز، فضلاً عن أنه ليس فقط «مجرد ماورائيات» أو «مجرد أخلاقيات» بل إنه على العكس من ذلك نسق أو نظام ثقافي قائم الذات، إنه روح الجماعة ونظرتها إلى الكون كذلك¹⁵: «إنَّ روح الجماعة لدى شعب من الشعوب هي الجو العام والخاصية التي تطبع حياة الناس في ذلك الشعب، وهي أسلوب هذا الشعب فيما يتعلق بالأخلاق والذوق الجمالي والمزاج العام، بل هي موقفهم الأساسي تجاه أنفسهم واتجاه العالم كما ينعكس ذلك في الحياة. أما نظرتهن إلى العالم فهي الصورة التي تتكون لديهن عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهن عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع. وهي تحوي أكثر ما لديهن من الأفكار شمولاً عن النظام»¹⁶.

من الغني عن البيان أنّ التفكير في الدين مع غيرتز يكشف من التركيب والتعقيد، قدر ما يحوي بين ظهرانيه من المرجعيات النظرية التي استند إليها الأنثربولوجي الأمريكي - والتي لا تقف عند حدود ما سماه غيرتز «التراث الفكري الضيق»، بل تتسع لتشمل مفاهيم ودراسات فلسفية وأنثربولوجية مختلفة،

13 يختلف التقييم الذي قدمه غيرتز بخصوص الدراسات في مجال الدين مع ما يقوله كثير من الباحثين بخصوص غزارة الإنتاج الأنتروبولوجي في مجال الدين، غير أن الفرق يوجد كما هو مبين من عبارات غيرتز في تقييم جودة هذه الأبحاث، إذ يبدو أن غزارة التأليف في مجال المعرفة الدينية، حجب ضعف هذه الأعمال على المستوى النظري وعلى مستوى مساهمته في إبداع مناهج ومفاهيم جديدة في حقل الدراسات الأنتروبولوجية للدين.

14 كليفورڊ، غيرتزر، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص 222

15 لا تكشف هذه العبارة عن أثر الفيبيرية في أعمال غيرتز، الذي لا يخفي أبداً عميق اهتمامه بالمقاربة الفيبيرية، ولكنها تدل كذلك على تقاطع الفهم الغيرتزى للدين مع مقاربة غيرتز للموضوع نفسه، يقول غيرتز في هذا الإطار فيما يشبه عبارة غيرتز الأخيرة وهو يتحدث عن الإسلام الذي اشتغل عليه غيرتز طويلاً: «الإسلام مسودة لنظام اجتماعي، فهو يفترض وجود مجموعة من القواعد الأولية والمنزلة... تحدد النظام الصحيح للمجتمع، وهذا النموذج موجود كتابة، وكذلك بشكل متساو لدى كل المتعلمين، وكل من ليس لديهم مانع من الاستماع للمتعلمين. وهذه القواعد ينبغي أن تنفذ في كل الحياة الاجتماعية». مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005، ص 17

16 كليفورڊ، غيرتز، مرجع سابق، ص 290

إنَّ التأمُّل الذي تقتضيه العبارة السابقة يقتضي منا في الواقع أن نعود أولاً إلى ما تحمله العبارتان (النسق/ الثقافة) الأخيرتان من معانٍ من وجهة نظر غيرترز نفسه، خاصة وأنهما تحضران بشكل واضح في أهم الدراسات التي قام بها غيرترز ومعظمها¹⁷.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

المكان الطبيعي للفكر البشري، يضيف غيرتز، يوجد في المجتمع وموطنه الأول هو فناء المنزل والسوق وساحة البلدة.... الخ.

إنّ عبارة غيرتز السابقة لا تنصب نفسها محاولةً نقديةً للمعرفة الفلسفية حول الإنسان، بل إنّها -وهذا هو الأهم- محاولة جادة لإعادة بناء مفهوم الإنسان وتركيبه من جديد، من خلال الكشف عن الدور الذي تلعبه الثقافة في تشكل الوعي البشري وكل الشروط والأوضاع التي تحيط به، فالثقافة كما يعلن عن ذلك غيرتز في أكثر من محل ليست «مجرد أداة تزيين للتجربة الإنسانية، بل هي شرط أساسي فيها، بل القاعدة الأساسية لتفردّها»²². من خلال آليتين أساسيتين لا توجدان خارج الثقافة بل داخلها، وهما آلية التنميط؛ من خلال مجموع الرموز التي تتحول إلى مجالات ومفاعيل للمعنى والفهم والتواصل والتبادل، يتقاسمها الأفراد من أجل تنظيم حياتهم المشترك، وتشكيل نظرتهم للكون. وآلية الضبط؛ التي بدونها تتحول سلوكيات الأفراد إلى ما يسميه غيرتز بـ «الفوضى العارمة» التي لا طائل من تحتها.

يتضح إذن أنّ نقد غيرتز للتراث الأنثروبولوجي لمفهوم الثقافة، لم يكن أقوى من نقده للمعرفة الفلسفية حول الإنسان، وحول إقصاء دور الثقافة في بناء مفهوم الإنسان وتشكله. غير أنّ غيرتز لم يقف عند هذا الحد، فنقده لمفهوم الإنسان، امتد إلى غاية علوم الطبيعة المهمة بالإنسان، من قبيل البيولوجيا، ذلك أنّ صاحب تأويل الثقافات، لم يقنع مثله مثل كثير من الاتجاهات الأنثروبولوجية، بالأطروحة البيولوجية في كل صورها، خاصة التطورية منها، القائمة أساساً على ثانوية البعد الثقافي مقارنة بالبعد البيولوجي، فالتطور البيولوجي بالنسبة إلى غيرتز ليس شرطاً للتطور الثقافي، وليس سابقاً عليه، أو مقدمة أولية لا يمكن أن يتم الثاني إلا داخلها، وإنّما على العكس من ذلك إنّ الثقافة - وهنا يمكن أن نرجع مرة أخرى إلى العبارة التي استعملتها سهام النجار في وصف حضور مفهوم الحس المشترك في الأنثروبولوجيا التأويلية- هي جوهر الحياة، وهو الأمر الذي عبر عنه غيرتز بشكل قاطع عندما قال «إنّ الثقافة ليست شيئاً يضاف على حياة حيوان تام بشكل تقريبي، بل هي مكون مركزي في إنتاج ذلك الحيوان نفسه»²³ في السياق نفسه، يضيف غيرتز، وهذه المرة بشكل مباشر على البيولوجيين «تبدو مخطئة النظرة القائلة بأنّ الوظيفة العقلية هي أساساً عملية داخل مخية... على النقيض من ذلك... فإنّ الدماغ الإنساني يعتمد اعتماداً كلياً على الموارد الثقافية في عمله وهذه الموارد ليست مجرد ملحقات ثانوية بالنشاط العقلي، بل هي مكوناته»²⁴.

إنّ هذه المراجعة النقدية التي خص بها غيرتز مختلف المقاربات التي تهتم بمفهوم الإنسان ومفهوم الثقافة على وجه الخصوص، لم تتمّ كما قلنا ذلك سابقاً بدون العمل على بناء مفهوم بديل للثقافة، يستمد أسسه وقوامه من مرجعيات نظرية مختلفة جذرياً عن المقاربة الوضعية للإنسان، وبعيدة شيئاً ما عن بعض أشكال

22 المرجع نفسه، ص 152

23 المرجع نفسه، ص 158

24 المرجع نفسه، ص 206

الفهم الأنثروبولوجي للثقافة. لذلك، يمكن القول، إنّ انتصار غيرتز لمفهوم الثقافة، وإعادة الاعتبار له في تعريف الإنسان ونمو العقل²⁵، تم من خلال معانيته كعدد كبير من النماذج الثقافية التي أسست لمفهوم خاص للإنسان في جاوا Java أو باليBali أو المغرب، لا يتحدد مفهوم الإنسان داخل هذه الثقافات من خلال العقل أو تماثل الوظائف العضوية أو حتى الانتماء الطبيعي والاجتماعي لجماعة معينة، بقدر ما يتأسس على استدمج الرموز والوقائع الثقافية وإعادة إنتاجها، وفقاً لما يناسب فهم هذه الجماعة ورموزها، وهو الأمر الذي وقف عنده غيرتز بشكل واضح في أكثر العبارات تداولاً بجاوا التي قام بدراسة دينها²⁶، فأن تكون إنساناً يقول الجاويون «يعني أن تكون جاوياً»، وأن تكون جاوياً ومن ثم لكي تكون إنساناً، يعني أن تتصرف كما يفعل «الشخص الراشد الطبيعي» أي أن تكون قادراً على التصرف بشكل لائق في المجتمع، مالكاً لحس فني رفيع، متذوق راقٍ للموسيقى والرقص والتمثيل و...، لذلك، فالجاوية بما هي إنسانية، تخرج من بين ظهرانيها «الأطفال الصغار وأجلاف الناس والبسطاء والمجانين والمجاهرون بالفجور، كل هؤلاء لا يعتبرون جاويين بعد»²⁷. ولأنّ الانتقال إلى الإنسانية ليس بالأمر السهل، مادام يتطلب المرور عبر مصفاة الثقافة، فإنّ كل سلوك يصدر عن الفرد حتى الطبيعي منه، يجب أن يستدمج بشكل آلي رموز الجماعة ويمتثل لها في الوقت نفسه، فأن «تكون إنساناً لا يعني أن تتنفس فحسب؛ وإنما أن تكون قادراً على التحكم بـتنفسك، بواسطة تقنيات تشبه البيوغا، ولتستطيع أن تسمع مع الشهيقة والزفير الصوت الإلهي يعلن اسم الذات الإلهية (هو الله)، وأن تكون إنساناً لا يعني أن تكون قادراً على التكلم فحسب، بل يعني القدرة على التلفظ بالكلمات والعبارات المناسبة في المواقف الاجتماعية المناسبة باللهجة الصوتية المناسبة.... وهو لا يعني أن تأكل فحسب.... بل ليس هو حتى أن تشعر فحسب، إنّما أن تشعر بأحاسيس معينة جاوية متميزة... الصبر والترفع والإذعان والاحترام»²⁸.

يتبين إذن أنّ نقد غيرتز للمقاربات المعرفية سواء تلك التي تختفي وراء ستائر الفلسفة واتجاهاتها، أو تلك التي تعيش بين أحضان المقاربات البيولوجية وأتباعها، لم يكن في الواقع، إلا بناء على حدث خاص، وهو إعادة الاعتبار للثقافة في معرفة الإنسان، من خلال البحث عن مفهوم الإنسان انطلاقاً من شبكة الرموز التي يؤول من خلالها الأفراد واقعهم الاجتماعي، خاصة أنّ هذه الأخيرة، تتقدم وتقدم نفسها روحاً للجماعة ونظرتهم للكون.

لم يكن بناء غيرتز لمفهوم الثقافة ليتم دون العودة إلى فيبر وبارسونز. فإذا كان حضور فيبر في بناء غيرتز لمفهوم الثقافة يظهر في حضور الروح الفيبرية التي أثرت بشكل واضح في أعماله، خاصة أنّ هذا الأخير لم ينكر يوماً إعجابه، بل وارتباطه العميق بالمتن الفيبري الذي كان أول من فهم دور المعنى والرمز

25 نقتبس هذه العبارة "نمو العقل" من لسان غيرتز نفسه

26 Clifford, Geertz, The Religion Of Java, Now York, Free Press Of Glencoe, 1960.

27 المرجع نفسه، ص 164

28 المرجع نفسه، ص 164/165

مما لاشك فيه أنّ التعريف الذي يقدمه غيرتز لمفهوم الثقافة يتأسس على فهم معين للعمل الأنثربولوجي، ويؤسس لها في الوقت نفسه – نقصد المقاربة التأويلية -، غير أنّه وهذا هو المهم، يضع صاحب «سياسة

34 المرجع نفسه، ص 98

للشعر إطاراً ذا معنى يحددون بواسطته موضعهم وتوجههم تجاه بعضهم وتجاه العالم الذي يحيط بهم وتجاه أنفسهم»³⁸

من الغني عن التوضيح أنّ بساطة العبارة التي يقترحها غيرتز لتعريف الثقافة، تحمل الكثير من الغموض الذي يمكن أن نقف عنده بمجرد محاولة قراءة هذه العبارة بشكل دقيق، فإن تكون الثقافة شبكة Réseaux أو نسقاً Système، فهذا يعني بالضرورة أننا أمام مجموع من العناصر والبنىات، التي تختلف من حيث تركيبها وطبيعة الرموز والمعاني التي تنظمها وتتنظم داخلها، ولكنها لا تشتغل في الوقت نفسه باستقلال تام عن باقي العناصر التي تُكون معها الحقل الدلالي العام نفسه الذي يمكن أن نسميه الثقافة، وهذا ربما ما يعبر عنه غيرتز عندما يقول «الثقافة تتألف من بنى للمعنى راسخة في المجتمع، وهي البنى التي يقوم الناس من خلالها بأشياء في المجتمع من مثل إشارات التواطؤ والاشتراك فيها وفهم الإهانات والرد عليها...»³⁹. وهذا ما يعني أنّ أنظمة الرموز وشبكات المعنى وبنى الإشارات التي تشكل الثقافة، يجب كما يشير إلى ذلك غيرتز، أن تتوفر على درجة دنيا من الترابط والإلن يمكن أن نطلق عليها اسم أنظمة، وقد كان هذا الأمر واضحاً بشكل كبير في الدراسات التي قام بها، فالسياسة والفن والدين والاقتصاد، وهي الأنظمة التي تميز غيرتز بدراساتها، لا تقدم نفسها، بشكل منفصل عن باقي مكونات الحياة الاجتماعية الأخرى التي تشكل الوجود الاجتماعي للأفراد، لهذا فإنّ حديث غيرتز عن الثقافة روحاً للجماعة ونظرة للكون لم يكن مجانباً للصواب، لاسيما وأننا نجد أنّ المعنى والخطاب أو ما يمكن أن نسميه بـ «المنطق غير الرسمي للحياة الواقعية» حاضر في كل الوقائع الاجتماعية سواء كانت هذه الأخير صغيرة مثل غمزة العين أو سرقة الخرفان، أم كانت قضايا كبرى كالثورة.

تتميز الثقافة في نظر غيرتز بطابع مزدوج، حتى وإن كان يشير باستمرار إلى أنّها ترتبط بالكون التخيلي للناس، فهي من جهة أولى شيء علني لأنّ المعنى شيء علني وظاهر، فأنت لا يمكن أن تغمز كما يقول إلا إذا كنت عارفاً بمعنى الغمز وكيفية القيام بذلك، كما أنّه لا يمكن شن غارة على الأغنام بدون معرفة معنى سرقة الأغنام، غير أنّ معرفة هذه الأمور لا تعني في حد ذاتها القيام بها أو فهمها، لأنّ الأفعال العلنية تحوي بين ظهرانيها معاني تحتاج إلى كشف، ورموز يجب فكها، وهذا أعلن عنه غيرتز عندما أشار إلى سوء الفهم الذي يطبع الكثير من التفسيرات الأنثربولوجية، أو في أحسن الأحوال عسر الفهم الذي يعترض أعمالاً كثيرة أخرى «إنّ ما يمنعنا من فهم ما ينوي الناس فعله ليس هو الجهل بكيفية اكتساب المعرفة... بقدر ما هو فقدان الاتصال مع الكون التخيلي الذي يعملون فيه وتكون لأفعالهم صفة الإشارات»⁴⁰.

38 المرجع نفسه، ص 493

39 المرجع نفسه، ص 96

40 المرجع نفسه، ص 96

لذلك فإنّ وظيفة الأنثربولوجي في نظر غيرتز، لا تماثل وظيفة العالم التجريبي الذي يسعى إلى تحليل الظواهر وتفسيرها من خلال قتل أبعادها الرمزية وإبعادها، أو على الأقل استبعاد المفاهيم التي يحملها الناس حول هذه الظواهر. لأنّ الأفعال الاجتماعية، أو السلوك البشري بشكل عام، - العبارة التي يفضل استعمالها كثيراً، بدل الأفعال الاجتماعية- عمل رمزي، يتأسس على فهم النوايا والتعبيرات واختراقها، ومن ثمّ فإنّ وظيفة الأنثربولوجيا تقوم على تأويل هذه الشبكات، والبحث عن ما يسميه غيرتز بالمنطق غير الرسمي للحياة الواقعية⁴¹، لهذا فإنّ النفاذ إلى هذه الحياة واختراقها يتم بالدرجة الأولى من خلال بناء مقاربة واعتماد تحليل «لا يجب أن يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون، بل علماً تأويلياً يبحث عن المعنى، وهكذا فأنا أبحث عن الشرح، شرح التعبيرات الاجتماعية وإجلاء غوامضها الظاهرة على السطح. إلا أنّ هذا الإعلان نفسه، وهو بمثابة صياغة عقيدة في عبارة، يتطلب شرحاً وتأويلاً»⁴². ولأنّ غيرتز يرفض كل النزعات العلمية التي تسعى إلى تأبيد الخطاب الاجتماعي وتحنيطه فإنّه ينبه إلى أنّ التحليل الأنثربولوجي ليس شيئاً آخر في نهاية المطاف غير «تخمين المعاني، وتقويم هذا التخمين ورسم استنتاجات تفسيرية من التخمينات الفضلى، وليس اكتشاف قارة المعاني ورسم الخرائط لأراضيها المعنوية»⁴³

إنّ العودة إلى معنى الثقافة وإلى بعض من خصائص المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة الحياة الواقعية، واستنتاج المعاني منها، في دراسة تتغيّ، الإحاطة بطبيعة الفهم التأويلي للدين من داخل المقاربة الأنثروبولوجية، لم يكن في الحقيقة عملاً اعتباطياً أو مجانياً، بقدر ما كان نتيجة طبيعة، لنوع الفهم الذي قدمه غيرتز للدين وللعالم الاجتماعي والكون التخيلي بشكل عام. إذ يبدو جلياً، كما بينا ذلك، أنّ العالم الاجتماعي يمكن اختزاله في عبارة غيرتزية، تحوي من التعقيد أكثر مما يبدو فيها من البساطة والوضوح، فأن يكون الدين نظاماً ثقافياً، والإيديولوجيا نظاماً ثقافياً، والسياسة نظاماً ثقافياً، والاقتصاد نظاماً ثقافياً، لا يعني شيئاً آخر، أكثر من وجود منطق آخر للسلوك الإنساني والأفعال الاجتماعية، غير المنطق الصوري الذي تقدم بها هذه الأفعال نفسها داخل العالم الاجتماعي⁴⁴. بالإضافة إلى ذلك فإنّ الرجوع إلى المقاربة التي يقترحها غيرتز لدراسة الثقافة، كان في الواقع استجابة لمعطى ثان، هو نوع العمل الذي يجب أن يقوم به الأنثروبولوجي في دراسة الدين، فإذا كان غيرتز يؤمن أنّ وظيفة الأنثروبولوجي هي البحث عن المعنى أو الفكرة أو المحتوى أو اللب، عن الرمز والنظام والنسق، عن جوهر القول، وليس حدث الكلام نفسه، أي تأويل التأويل، لا وصف الواقع. فإنّ اهتمام غيرتز بالدين لم يخرج عن هذا السياق عندما اشتغل على الظاهرة الدينية.

41 يبدو أنَّ نص صراع الديكة يعتبر أرفع تعبير عن هذا النوع من المقاربات.

42 المرجع نفسه، ص 82

43 المرجع نفسه، ص 110

44 سنوضح هذه النقطة بشكل أكثر تفصيلاً في الصفحات القادمة.

الدين باعتباره نسقاً ثقافياً

أما أن تكون النصوص الغيرترزية حول الدين متناً أنثربولوجياً أصيلاً ومتميزاً، فذلك ما لا يمكن الشك فيه، وأما أن تكون أفكار هذا الرجل وأعماله، بل ونظريته في الدين، مجرد امتداد لمن سبقوه إلى الأنثربولوجيا والعلم الاجتماعي، فذلك ما يجب رده ورفضه منذ البداية.

إنَّ أصالة أعمال غيرتز تكمن في شكل المقاربة التي اختارها لدراسة الدين، فغيرتز لم يسجن نفسه في إطار ضيق من ممارسة الأنثربولوجيا كما هو الحال بالنسبة إلى الوظيفية والبنوية وقبلهم التطورية التي انتقدها غيرتز بشكل كبير. إنَّه يشبه الوظيفيين في دراسته للدين عندما اختار العمل الأمبريقي والبحث عن الظاهرة الدينية في أماكنها الطبيعية، في منازل فعلها وتشكلها، في ممارسات الأفراد وعلاقاتهم وأشياءهم و....، غير أنَّه يختلف عنهم، دون أن يسقط في خطايا التطوريين وأخطاء ليفي برونيل Levy Bruhl عندما انتقل إلى مجال التنظير للدين، لأنَّه لم يكن باحثاً مكتبياً ينظر دون معرفة دقيقة وتفصيلية بالواقع. إنَّ أعمال غيرتز حول الدين تشبه البنوية في صيغتها الستراوسية⁴⁵ من حيث الانشغال الدائم الذي كان يبيده الأول بالمقارنة ودورها في تطوير الوظيفة الكبرى للأنثربولوجيا كما يتخيلها من حيث هي محاولة لتوسيع الخطاب الإنساني. لذلك يمكن القول مع محمد كرو إنَّ أنثربولوجيا الدين كما تصورها غيرتز تقوم على ثلاث أقطاب كبرى، فهي تنظم أولاً في محاولة لبناء نظرية حول الدين بناءً على معطيات الواقع أي بناءً على أبحاث ميدانية، وتقوم ثانياً باعتبارها دراسة مقارنة بين تجربتين للدين مختلفتين من حيث الجغرافيا والتاريخ والبنيات الاجتماعية والأنساق الثقافية، وأخيراً تنعياً أعمال غيرتز، وتقدم نفسها خاصة في آخر أعماله الموسوم بـ «الدين موضعاً للمستقبل»، وضع برنامج للبحث في التغيرات والتحويلات الدينية المعاصرة⁴⁶، وفي هذه النقطة بالضبط، أي النظر إلى الدين بوصفه نسقاً متغيراً ويتغير باستمرار، يختلف غيرتز عن كثير من الأنثربولوجيين والمستشرقين بشكل خاص، الذين اهتموا بالدين ودرسوه باعتباره بنية ثابتة ستاتيكية لا تتغير أبداً. إضافةً إلى أنَّها كانت النقطة التي دفعت غيرتز إلى انتقاد العمل الأنثربولوجي حول الدين.

لم يكن غيرتز راضيًا على واقع العمل الأنثربولوجي حول الدين، كما لم يكن قانعاً بالتراكم العلمي الموجود حول الظاهرة الدينية، فالعقل الأنثربولوجي لم يحقق في نظر غيرتز أي تقدم يذكر على المستوى النظري، لأنّ الدراسات الأنثربولوجية للدين، والاتجاهات السائدة في دراسة الدين، لا تعيش إلا على ما خلفته الدراسات الأنثربولوجية والسوسيولوجية للدين من إرث نظري ضيق، ورأسمال مفهومي أضيق لا يتجاوز حدود دوركايم، فيبر وفرويد ومالينوفسكي، دون أن تكون قادرة على نقده أو تجاوزه أو تطويره

45 نتحدث في هذا السياق عن المدارات الحزينة لليفي ستروس بالإضافة إلى العرق والتاريخ والعرق الثقافة.

46 Mohamed, kerrou, Geertz et L'anthropologie de la Religion, in Mohamed Kerrou, D'ISLAM ET D'AILLEURS, Hommage a Clifford Geertz, 1926-2006, Cérès éditions, 2008, p.184.

حتى، إلا من بعض الإضافة الأمبريقية التي لا تسمن أو تغني النظرية الأنثربولوجية حول الدين من حالة الركود والجوع الذي تعيش فيه، وهو ما جعل منه غير متفائل بشأن مستقبل الدراسات الأنثربولوجية للدين خاصة إذا لم تتطور نحو بناء مفاهيم وتصورات ومناهج وموضوعات جديدة واختراق أمكنة ومجالات جديدة في الظاهرة الدينية لم يسبق أن تم الاهتمام بها قبل الآن «الدراسة الأنثربولوجية للدين هي في حالة ركود عام، فأنا أشك بإمكانية إطلاقها من جديد بمجرد إنتاج تغييرات هامشية في المواضيع النظرية التقليدية»⁴⁷، غير أنّ غيرتز، وعلى الرغم من عدم رضاه عن واقع الدراسات الأنثربولوجية للدين، فإنّه لم يعلن أبداً رفضه للأصول النظرية للدراسات الأنثربولوجية للدين، بل على العكس من ذلك، دعا إلى توسيع قاعدة العمل الأنثربولوجي حتى لا يتعرض للاختناق من ضيق المجال النظري الذي يسكن فيه، دون أن يبدي أي رغبة في الانعتاق من أسواره التي تمنعه من التطور والنمو، لذلك فهو يدعو إلى اعتبار «دراسة دوركايم لطبيعة المقدس، ومنهجية فيبر في الاستيعاب والفهم والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعية، واستكشاف مالبينوفسكي للتمييز بين المعنى الديني والمعنى العام.... مجرد نقاط انطلاق»⁴⁸، يمكن استبدالها، يمكن تغييرها، يمكن تجاوزها، بل يجب تجاوزها، من خلال وضعها في «سياق أوسع من السياق الذي توجد فيه، في الفكر الذي كان سائداً في أزمانها»، ولأنّ غيرتز كان يدعو الباحثين إلى الحسم في الاختيارات النظرية التي تقود أعمالهم، فإنّه كان يرفض الانتقائية والارتباك الفكري مثلما كان يرفض تنميط الفكر وتحنيطه، ومن ثمّ فإنّ تطوير الدراسات الأنثربولوجية للدين لا تقف عند حدود عزل عناصر من الإرث الدوركايمي ووضعه إلى جانب عنصر آخر من المتن الفيبييري، إلى جانب مكون ثالث من أعمال فرويد وهكذا دو اليك.

في سياق هذا الرفض، يبدو أنّ اختيار غيرتز للمقاربة التي سيعتمدها في دراسة الظاهرة الدينية كان واضحاً، ولا يحتاج إلى كثير تأويل، مثل الذي دعا إليه في دراساته المتعددة للدين والفن والسوق... الخ، يقول غيرتز في هذا السياق «وفي ما يخصني أنا، سأحصر جهدي في تطوير ما أسميه بالبعد الثقافي للتحليل الديني»⁴⁹. من خلال البحث في «نمط المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخياً، وهو نظام من المفاهيم المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة وموقفهم منها»⁵⁰.

إنّ هذا الوضوح المنهجي الذي ميز تصور غيرتز للعمل الذي يجب أن يقوم به الأنترولوجي في دراسة الدين لم يكن ليقوده في الحقيقة إلا إلى تعريف يقوم على الجهاز المفاهيمي نفسه الذي استعمله في تعريف الثقافة، فإذا كانت الثقافة كما يظهر في تعريفه الأخير تقوم على نظام الرموز والمعاني والمفاهيم التي

47 كليفورڊ، غيرتز، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص 222

48 المرجع نفسه، ص 223

49 نفسہ، ص 224

50 نفسہ، ص 225

يعتمدها الناس في معرفة الحياة وصياغة تصوراتهم ومواقفهم منها وحولها، فإن الدين ليس يعني في نظر غيرترز، غير «نظام من الرموز يعمل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود وإضفاء الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد»⁵¹.

يبدو واضحاً إذن أنّ التعريف الذي يقدمه غيرتز للدين، لا يكتفي كما وعدنا بذلك بالعودة إلى فيبر وفرويد ودوركايم ومالينوفسكي والمجاورة بين أفكارهم في إطار ما يسميه بالانتقائية الاعتبارية أو اليد الميتة للكفاءة، بل إنه على العكس من ذلك، يتجاوز كل هذه المحاولات نحو تركيب معرفي جديد يقوم على أهمية البعد الثقافي في صياغة الأفعال والأفكار والقيم والتصورات والمفاهيم والممارسات والطقوس الدينية وتشكلها ككل. لذلك يرفض غيرتز، أن يكون الدين مجرد ماورائيات، مثلاً يرفض أن يكون مجرد أخلاقيات⁵²، بل إنه يتشكل من النظامين معاً، الأول (الماورائيات) باعتبار النظام المعرفي الذي يقوم من خلاله الفرد بمعرفة الأشياء والطبيعة والذات والمجتمع والزمن والإنسان... الخ، والثاني باعتباره «أسلوب الشعب في ما يتعلق بالأخلاق والذوق الجمالي والمزاج العام، بل هي موقفهم الأساسي تجاه أنفسهم وتجاه العالم كما ينعكس في الحياة»، ولأنّ التأثير الفيبري لم يكن يحتاج إلى جهد كبير من أجل اكتشافه في أعمال صاحب «الدين بوصفه نظاماً ثقافياً»، فقد اختار أن يختزل تعريفه للدين في عبارتين اثنتين هما، روح الجماعة والنظرة إلى العالم، ما يعني أنّ الدين لا يتقدم داخل أي نظام اجتماعي أو ثقافي، إلا من خلال وجوده بوصفه نسقاً معرفياً، يشكل من خلاله الأفراد وعيهم بالإنسان والطبيعة والعالم بشكل عام، وباعتباره نظاماً أخلاقياً يلخص الجوانب الأخلاقية والجمالية في ثقافة ما، من خلال التمييز بين الخير والشر، الحق والعدل، الجمال والقبح، السمو والحقارة... الخ.

إنّ استعمال غير تزل للمرجعيات الكلاسيكية وتجاوزها لها، وتغذيتها في الوقت نفسه بمرجعيات أنتر بولوجية وسوسيولوجية أخرى من قبيل بارسونز Parsons وشوتز Schutz ومار غريت ميد Mead...، بالإضافة إلى استدعائه البين لأعمال إرنست كاسيرر Cassirer وجلبيرت رايل Ryle⁵³، كان واضحاً في مختلف العناصر التي تشكل منها تعريفه السابق للدين، وهو الأمر الذي كان حريصاً على إبرازه والكشف عنه من خلال تفكيكه لبنية التعريف السابق إلى خمسة عناصر كبرى، كالتالي:

- نظام من الرموز يعمل

51 نفسه، ص 227

52 يظهر من خلال هذه الفكرة حجم تأثير الدرس الدوركائمي حول الدين في تصور غيرتز للظاهرة نفسها، خاصة في تصور دوركايم لقيام بعض الديانات دون حضور لفكرة الله.

53 إذا كان استدعاء غيرتز لكاسير يعود إلى استعماله لنص فلسفة الأشكال الرمزية، فإنّ استدعاء جلبرت رايل داخل مختلف أعمال غيرتز يرجع بالأساس إلى أنّ روح الأنتربولوجيا التأويلية تقوم على مفهوم الوصف الكثيف لجلبرت رايل، وهذا ما يفسر الحضور الدائم لمفاهيم رايل ونصوصه في أبحاث ودراسات غيرتز.

- للإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس

- صياغة مفاهيم عن نظام عام للوجود

- إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفاهيم بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد.

أما أن يكون الدين نظاماً من الرموز، فذلك راجع إلى وجودها داخل أي نظام ثقافي بوصفها مصدراً للمعلومات، وخطاطات معرفية تستعمل في الوعي بالعالم ومعرفته، وهي تشبه في وظيفتها هذه، حسب غيرتز، الجينات الوراثية، فإذا كانت هذه الجينات تعمل باعتبارها مصدراً داخلياً للمعلومات، وتقدم نفسها باعتبارها برامج وتصميمات وتعليمات تشكل العمل العضوي وتنظمه، فإنّ الرموز تقدم نفسها بوصفها مصادر خارجية للمعلومات، ومخططات تفصيلية للعمل، بل ويمكن أن تتحول في كثير من الأحيان إلى إجابات على أسئلة وإشكالات داخلية وطبيعية تطرح على الإنسان في كل لحظات وجوده في العالم.⁵⁴

إنّ الأنماط الثقافية، باعتبارها أنظمة أو مركبات من الرموز، تؤسس في نظر غيرتز من خلال مجموع العلاقات التي تجمع بينها نوعين أو معنيين من النماذج Modèles: أنموذج أول يسميه Model of «أنموذج من» أو «أنموذج عن»، وثان يطلق عليه «أنموذج ل» أو «أنموذج لأجل» Model for. تتجسد الحاجة إلى الأول عند عملية تدبير البنيات الرمزية والعمل على وضعها في موقع مواز للبنيات اللارمزية التي توجد قبلها أو الموجودة مسبقاً، أما الثاني فإنّ وظيفته تتحدد من خلال العمل على معالجة الأنساق اللارمزية كما يتم التعبير عنها في الأنساق الرمزية. إنّ أبسط مثال يمكن استدعاؤه في نظر غيرتز من أجل توضيح ما يمكن أن ينفذ من غموض إلى مثل هذا النوع من التعاريف، هو طريقة عمل السدود وبنائها، فالرموز تشتغل كـ «أنموذج من»، عندما يتم بناء نظرية عن الآليات الهيدروليكية وعمل المياه انطلاقاً من عمل السدود، أما عندما تقدم أو تقدم نفسها مخططاً قبلياً للعمل، «كما يحصل عندما نشيد سداً بحسب المواصفات المتضمنة في نظرية هيدروليكية أو بحسب استنتاجات مستفادة من رسم بياني»⁵⁵، فإنّها أي الرموز تظهر كـ «أنموذج ل».

لا تنفصل أي طريقة عمل عن الأخرى عندما يتعلق الأمر بالثقافة، فكل النماذج وجهان لعملة واحدة، فالدين باعتباره نظاماً رمزياً، يقدم نفسه داخل كل الحضارات البشرية كيفما كان نوعها، وكيفما اخترنا تسميتها، أي سواء تحدثنا عن ثقافة بدائية أو متحضرة، عن حضارة غربية أو شرقية، فإن الدين يحضر دائماً باعتباره: «صياغات ملموسة لأفكار وتجريدات من التجربة الإنسانية مثبتة في أشكال محسوسة، وتجريدات

54 خصص غيرتز جزءاً مهماً من دراسته المعنونة بـ "أثر مفهوم الثقافة في مفهوم الإنسان" لمسألة العلاقة بين الطبيعي والثقافي، ودور الثاني في تكون الأول وتطوره، وهي نفسها المسألة التي وجدت حيزاً كبيراً من الاهتمام في كبرى النصوص الأنثربولوجية، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر البنات الأولية للقرابة للفي ستروس، والقرابة في السيكلوجيا البدائية والجنسانية وإكراهاتها في المجتمعات البدائية.

55 المرجع نفسه، ص 232

ملموسة لأفكار أو مواقف أو أحكام أو أشواق أو عقائد»⁵⁶، وبالتالي فإنّ الجري وراء دراسة الدين من خلال التخلي عن التحليل الاجتماعي يعتبر عملاً باطلاً، كما أنّ فصل دراسة الدين من خلال التخلي عن مجموع القيم والأفكار والمفاهيم التي تضيف المعنى على العالم الحسي والأفعال الملموسة يعتبر عملاً بدون أي قيمة.

إنّ الرموز الدينية إذن تقدم صورة عن الواقع، أي أنّها تشكل نظرة الإنسان إلى العالم، لكنها تتحول في الوقت نفسه إلى مصدر أو أصل ينتج الواقع وهو ما يمثل روح الجماعة.

هذا من جهة، من جهة أخرى، يظهر أثر فيبر في تعريف غيرتز للدين في استدعاء الثاني لمفهوم مركزي ثان في السوسيولوجيا الفيبيرية، هو مفهوم الحافز، فالأنظمة الرمزية التي تحدثنا عنها، سواء كانت «نماذج من» أو «نماذج لأجل»، تعمل على «إقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في نفس الناس»، من خلال تشكيل مجموعة من الطباع التي تميز الإنسان المتدين، وتعبّر عن حالته النفسية، أو على الأقل على كيفية تخيل الناس الذين يتقاسمون معه الوجوه الاجتماعية لحالته النفسية وخصائصه العقلية، فالتدين والأنشطة الدينية التي تظهر في شكل «ميول، قدرات، نزعات، مهارات، عادات، قابليات، استعدادات» يمتلكها فرد ما وترفع من احتمال قيامه بأفعال معينة في لحظات معينة، تستحدث في الأفراد نوعين من الميول، يمسي غيرتز الأول على غرار فيبر بالحوافز ويسمي الثاني بالأحوال النفسية. أما «الحافز فهو ميل مستمر، نزعة مزمنة للقيام بنوع معين من الأعمال وتجريب أنواع معينة من المشاعر في أنواع معينة من المواقف»⁵⁷.

إنّ الحافز لا يقدم نفسه على نمط واحد، بل يتخذ أنماطاً كثيرة جداً، فهو قد يظهر في شكل «شجاعة استعراضية» وقد يتخذ صورة «اعتزاز أخلاقي» وقد يكون «وقاراً متجرداً»... إلخ، وعلى الرغم من ذلك فهي تشترك جميعها، في مسألة واحدة؛ وهي أنّ الحوافز كما يقول غيرتز «ليست أفعالاً (أي سلوك مقصود) ولا مشاعر» وإنما هي فقط استعدادات نفسية قبلية للقيام بأفعال معينة أو الامتناع عن أخرى، للإحساس بأشكال محددة من المشاعر، وبروز أنواع خاصة من العواطف، لذلك فإنّ وصف شخص ما بأنه متدين، لا يعني شيئاً آخر غير وجود الشعور الديني حافزاً للقيام بسلوك معين يكتسب معنى دينياً، حتى وإن كان المعنى الديني لا يعتبر إلا جزءاً من نظام المعاني الذي يضيف على الفعل نفسه.

إنّ الدين يتقدم داخل التجارب الفردية باعتبارها حافزاً للأفعال معينة، أو نظاماً يخلق الحوافز، غير أنّه يعمل في الوقت نفسه، كما كشف عن ذلك غيرتز، بمثابة حافز يخلق حالات نفسية معينة، تتراوح «بين الابتهاج والكآبة، بين الاعتداد بالنفس والإشفاق على الذات، بين العبث الذي لا يرجى له صلاح إلى الفتور

56 نفسه، ص 228

57 نفسه، ص 236

المعتدل...»⁵⁸. وهي تتميز في الغالب بخاصية التكرار والمعاودة، أما أهم خصائصها فهي أنها تعطي معنى «بالإشارة إلى الظروف التي يتصور نشوؤها منها» وهي تكون بهذا الشكل مماثلة لما يسميه غيرترز بالأنموذج لأجل، فالعمل الخيري يتحول إلى إحسان ديني عندما يُوَطر في مفهوم الغايات الإلهية، كما أنّ التفاضل يصبح تعبيراً عن الطبيعة الإلهية... الخ.

يتضمن التعريف الذي قدمه غيرتز للدين عنصراً ثالثاً لا يقل أهمية عن العنصرين الأول والثاني، فالدين، بالإضافة إلى أنه يعمل بمثابة نظام من الرموز، ونسق من الحوافز والحالات النفسية، فإنه يعمل على صياغات تصورات أو مفاهيم عن نظام عام للوجود، وهذه ربما، أهم خاصية يعمل الدين على خلقها، ويعمل من خلالها في الوقت نفسه.

لا يعكس هذا العنصر من التعريف الذي يقترحه غيرتز للدين، تأثيره بغير الذي يعتبره الوحيد بين كل من اهتم بالظاهرة الدينية وأعطى لمشكلة المعنى في جوانبها المختلفة ما تستحقه من أهمية في تأويل الممارسات الدينية وتحليلها، بل يظهر كذلك رفض غيرتز لتقليد أنتربولوجي واسع انطلق مع تايلور ولا يزال حياً في نظره بين ظهرائي الكثير من الدراسات والبحوث الأنثربولوجية التي كانت تسعى إلى إحياء التقليد التايلوري في دراسة الدين كما هو الحال بالنسبة إلى جاك غودي Goody، فالدين بالنسبة إلى غيرتز ليس هو «الإيمان بوجود كائنات روحية» فضلاً عن أنه ليس «تلك العقيدة المتواضعة نسبياً القائلة بأن الله ليس مجنوناً». بل إنه حتى ليس الإيمان بكل ما يمكن الإيمان به.

إنَّ قوة المعرفة الدينية تكمن في قدرتها على التفسير وعلى إضفاء المعنى على مجموع التجارب الإنسانية وقبلها كل التجارب الطبيعية التي ترتبط بالإنسان بشكل مباشر أو تصل الإنسان عبر بعض الوسائط غير الطبيعية، لذلك فالدين من خلال كل الآليات التفسيرية التي تسعى إلى رسم خريطة العالم التجريبي وإيجاد شرح للأشياء التي تحتاج إلى شرح، لا يروم غاية أخرى غير نزع الغرابة عن العالم، فتجارب مثل الموت والمرض والألم والمعاناة والشر والجنون ومثل هطول المطر وهبوب رياح قوية وما إلى ذلك من التجارب المألوفة وغير المألوفة في التجارب الواقعية للأفراد، تحتاج دائماً إلى سجل يمكن من خلاله تفسير هذه الأحداث وجعلها مفهومة وقابلة للإدراك. في هذا الإطار يعتبر غيرتر أنَّ الدين يدعم مواردنا الرمزية ويساعدنا على صياغة أفكار نهائية للشكل الكلي للواقع، فضلاً عن أنَّه يدعم قوة مواردنا الرمزية أيضاً، للتعبير عن العوطف، والحالات النفسية كالمشاعر وحالات الشغف والحالات الانفعالية والأحاسيس، ومع ذلك أي على الرغم من أنَّ الدين يقدم أفكاراً جاهزة حول الشكل الكلي للواقع، فإنَّ أهم وظيفة يقوم بها الدين من خلال مجموع الرموز التي يستثيرها ويشكلها حول العالم، هي أنَّ هذه الرموز «تضمن لأولئك الذين يستطيعون اعتناقها، وطالما استمروا في اعتناقها تقدم ضمانة كونية ليس لقدرتهم على فهم العالم، ولكن

58 نفسہ، ص 238

أيضاً القدرة على إضفاء الدقة على مشاعرهم وصياغة تعريف لعواطفهم مما يمكنهم من تحمله سواء بحزن أو بفرح أو بكآبة أو بشهامة»⁵⁹.

إنّ الدين وهو يقدم مفاهيم عن نظام عام للوجود، لا يكتفي بالمساهمة مثلما يفعل العلم والفن والحس المشترك⁶⁰، في تشكيل نظرة معينة للعالم أو تصور عام حول الحياة، بل إنّ الوحيد بين كل التجارب المعرفية الأخرى من يقدم صورة حقيقية في نظر من يعتقدون به عن العالم «عن طريق الرموز، تجري صياغة نظام حقيقي للعالم يتولى شرح أسباب نقاط الغموض والإشكالات والتناقضات في التجربة الإنسانية»⁶¹، لهذا فالدين لا يقف – يضيف غيرتز - عند إنكار ما لا يمكن إنكاره... بل على إنكار أنّ هناك أحداثاً غير قابلة للتفسير.

إنَّ المنظور الديني يختلف عن المعرفة التي يقدمها الحس المشترك حول العالم، لأنَّ النظرة التي يقدم حول العالم تعتبر أكثر تركيباً مقارنة مع تلك التي تصنع داخل الحس المشترك، فالمعرفة الدينية تتحرك «في ما وراء وقائع الحياة اليومية إلى وقائع أوسع تصححها وتكملها، أما الوظيفة التي تميزه فهي ليست في العمل على هذه الحقائق الأوسع، بل قبولها كما هي والإيمان بها»⁶²، وفي هذه النقطة الأخيرة بالذات، - أي الإيمان - يختلف الدين عن تجربة معرفية أخرى لا تقل أهمية من حيث عملها عن الحس المشتركة والمعرفة العامية، وهي العلم. فالدين يختلف عن العلم والتصورات العلمية التي تتشكل حول الإنسان والطبيعة وكل التجارب الإنسانية، في دعوته الدائمة إلى الإيمان بالحقائق التي يؤسسها حول العالم، باعتبارها حقائق نهائية، لا فرضيات احتمالية، يجب تصديقها لا الشك فيها، والالتزام بها والعمل على تصريفها في شكل أفعال وممارسات وطقوس... الخ. أمّا من جهة اختلافه عن الفن فإنّ الدين لا ينفصل عن الواقع ولا يقوم على المحاكاة أو الإيهام، بل إنه «يعمق الاهتمام بالواقع وينشد إيجاد هالة من الواقعية المطلقة. وهذا هو المعنى الحقيقي بحق»⁶³.

تعتبر الإشارة الأخيرة الواردة في سياق بيان غيرتز أوجه تخارج المنظور الديني عن المنظور الفني، نقطة الانطلاق التي قادته نحو العنصر الرابع في تعريفه للظاهرة الدينية، فالدين وبالرغم من أنه يظهر في ذهن المعتقدين به بوصفه نظرة حقيقية للعالم، فإنه يبدو كذلك محاولةً لإضفاء الواقعية على التصورات التي

59 نفسه، ص 252

60 لا يختلف الدين من حيث هو مقارنة في الفهم، عن الفن والعلم والأسطورة.. من حيث الأحداث والوقائع التي يهتم بها، أو من حيث النتائج التي يخلص إليها، بقدر ما يختلف عنها جميعاً من حيث المعنى الذي يضيفه على التجارب التي يعالجها، لذلك فالفرق الحقيقي في نظر غيرتر بين كل هذه التجارب المعرفة التي يستند عليها الإنسان في معرفة العالم لا يوجد إلا في نوع المعاني والحوافز والحالات النفسية التي يستثيرها الدين مقارنة مع باقي التجارب.

61 نفسه، ص 258

62 نفسه، ص 265

63 المرجع نفسه، نفس الصفحة.

يحملها الإنسان حول الكون، فالطقوس الدينية والممارسات التعبدية التي يقوم بها الأفراد، كيفما كان نوعها، تتولد جميعها عن «القناعة بأنّ المفهومات الدينية مطابقة للواقع وبسلامة التوجيهات الدينية»⁶⁴.

أخيراً وليس آخراً، ينتهي التعريف الغير تزي إلى الوقوف على بعد مركزي أخير في الدين، تتحول فيه الحوافز والحالات النفسية التي يثيرها الدين، إلى حالات وحوافز واقعية.

لقد انطلق غيرتز في بيان هذا البعد الواقعي للدين من نقد تجربتين معرفيتين في تاريخ الفكر الأنثروبولوجي، فقد عمل في مرحلة أولى على رفض أعمال الفيلسوف الفرنسي ليفي برونيل، وكل الأفكار والتصورات التي شكلها حول الذهنية البدائية، ليس فقط لطابعها المثالي، وإنما لروحها الاختزالية، فبرونيل لم يكن يهتم في كل أعماله إلا بالتصورات والمعارف الدينية التي تمتلكها «المجتمعات البدائية» حول الواقع، دون أن يتعب نفسه بالنظر إلى الكيفية التي يقوم بها هؤلاء بتصريف هذه التصورات إلى أفعال وممارسات، أو على الأقل المعاني والتفاصيل الصغيرة التي تشكل هذه الأفعال أو تضيف عليها. في السياق نفسه يرفض غيرتز أعمال مالفينوسكي ومنهجيته في التعاطي مع المجتمعات نفسها، حيث كان هذا الأخير يهتم فقط، بتصوّرهم للواقع نفسه، ولكن هذه المرة ليس من منظور ديني خالص كما فعل ليفي برونيل، بل من منظور العرف الاجتماعي، وهو الأمر الذي أسقط مالفينوسكي – بقول غيرتز - في اختزالية من نوع آخر، هي الاختزالية المادية.

إنّ بيان البعد الأخير في التجربة الدينية كما تصورها غيرتز دعاه بالإضافة إلى نقد مالفينوفسكي وليفى برول، إلى العودة إلى شوتز والرجوع بشكل أدق إلى مشكلة الواقع الاجتماعي، خاصة وأنّ غيرتز يعتقد أن «لا أحد ولا حتى القديس، يعيش في عالم تصوغه الرموز الدينية باستمرار.... وكما يقول شوتز فإنّ عالم الحياة اليومية، حيث نجد الأشياء المتعارف عليها والأفعال العملية، هو الواقع الأهم في التجربة الإنسانية»⁶⁵.

إنَّ انتقال غيرترز بين هذه المرجعيات الثلاث، رفضاً ونقداً مرة، ودعماً وتوظيفاً مرة أخرى، لم يأت من فراغ، بل إنّه يقوم على أساس ملاحظة بسيطة وجدت متفرقة بين ثنايا الأبعاد السابقة للدين، وهي الجانب الواقعي للتصورات الدينية، فأهمية الطقوس والممارسات الدينية لا تنحصر في جانب الاعتقاد بها، كما أنّها لا تقف عند حدود وجودها بوصفها أفعالاً معزولة، وإنّما تتبع من وجودها انعكاساً للواقع، وتجربةً واقعيةً «تضفي لونها المميز على تصور الفرد للعالم الراسخ للواقع المجرد»⁶⁶. ما يعني أنّ النسق الديني يعبر عن النسق الاجتماعي ويضفي معنىً على الواقع الاجتماعي، لكن وهذا هو المهم في نظر غيرترز يشكل هذا النسق كذلك، مع كل ما تعنيه هذه العبارة من رفض كبير للدور كايمية التي كانت تعتقد أنّ الدين ليس إلا نسقاً

64 نفسه، ص 266

65 نفسہ، ص 277

66 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فريعاً من النظام الاجتماعي، يعتمل بأوامره ويخضع لقوانينه ويحتاج إليه في كل الحقائق التي يشكلها حول الطبيعة والإنسان والكون.

خاتمة

يتبين إذن من خلال كل ما سبق أنّ تجربة التأويل التي قادت غيرتز نحو دراسة الظاهرة الدينية، لم تضع الرجل في مواجهة مباشرة مع الاتجاهات الوضعية كما يمثلها دوركايم في العلم الاجتماعي، فضلاً عن أنّها لم تقده فقط إلى الانتصار للفيبرية وللمنهجية التي وضعها في دراسة الواقع الاجتماعي والوعي به. بل إنّها دفعته إلى وضع وجهة الكثير من التجارب الأنثروبولوجية والسوسيولوجية على المحك، كما حصل مع مالفينوفسكي وفرويد وبارسونز وليفى برويل وجاك غودي.... الخ. خاصة في ظل تصوره لطبيعة الظواهر الإنسانية، وطريقة العمل الذي يجب أن يقوم به الأنثروبولوجي في دراسته لهذا النوع من الظواهر، لذلك فإنّ غيرتز لم يقف عند حدود لوم النزعات الوضعية والوضعية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، بل تجاوز ذلك إلى إعادة بناء كثير من المفاهيم التي كانت تقدم نفسها بمثابة مسلمات داخل الوعي الأنثروبولوجي، من قبيل مفهوم الثقافة، الذي يعتبر غيرتز أنّه لا يعني غير شبكة المعاني التي تعكس نظرة الإنسان إلى العالم وروح الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها.

لقد كان لوعي غيرتزر بأهمية المعنى والتأويل الذي يعكس وعي الإنسان بالعالم والحقائق والوقائع التي تتشكل فيه وعبره، دور كبير في طبيعة المقاربة والتعريف الذي سيختاره هذا الأخير في دراسة الدين، وفي تصويره للظاهرة نفسها، ذلك أنّ تقديمه للدين باعتباره نظاماً ثقافياً، لم يكن يعني فقط وجود الدين باعتباره نسقاً فرعياً في النظام الاجتماعي العام، أي نسقاً تابعاً وخاضعاً لقوانين البنية الاجتماعية التي تشكل داخلها، بل كان يعني أساساً، وجود الدين بوصفه نسقاً ثقافياً مستقلاً عن النسق الاجتماعي الكلي، ومؤسساً وخالقاً لهذا النسق في الوقت نفسه، فالدين من خلال وجوده نسقاً ثقافياً، يعمل على تأسيس المعاني والرموز والإشارات والحوافز والحالات النفسية... الخ، ويدفع في الوقت نفسه إلى أن تحمل هذه الرموز والحوافز خصائص واقعية، والعكس صحيح، أي أنّ الرموز والمعاني والحوافز الدينية تتخذ طابعاً واقعياً من خلال تعبيرها عن تجارب واقعية.

أخيراً لا يمكن أن ننهي هذه الدراسة إلا بما قاله غيرتز نفسه عن أهمية الدين بالنسبة إلى الأنثربولوجيا «تكمن أهمية الدين بالنسبة إلى الأنثربولوجي في قدرته على الخدمة، خدمة الفرد أو الجماعة، بصفته مصدراً للتصورات العمومية، وإن تكن هذه التصورات مميزة ومحددة، حيال العالم والذات والعلاقة بينهما من جهة.... ومن جهة أخرى نحو الميول الذهنية المتجدرة والتي لا تقل تميزاً... وتتبع لهذه الوظائف الثقافية بدورها، الوظائف الاجتماعية والنفسية».

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com