التفكّر الإنساني في الدين

فرانسوا لابلانتين

ترجمة: محمّد الحاج سالم

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

© 2015
جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

التفكّر الإنساني في الدين[*]

فرانسوا لابلانتين (Francois Laplantine)[**]

ترجمة: محمّد الحاج سالم

[*]- العنوان الأصلي للبحث:

François Laplantine, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, pp. 11-33

[**]- باحث بمركز البحوث والدراسات الإناسيّة (Centre de recherches et d'études anthropologiques)، باريس، فرنسا.

ملخّص:

يبيّن الكاتب في البداية وجود نوعين من الحساسيّة الدينيّة في المجتمعات المعاصرة: حساسيّة دينيّة مؤسّسة على الاطّراح والتمايز، رافعة من قيمة التقاليد في نزوع نحو التقوقع ضمن حدودها، وحساسيّة دينيّة مؤسّسة على تعدّد وسائط المقدّس جامعة بين مؤمنين مختلفي الآفاق الروحيّة، ثمّ يسائل من ثمّة فكرة الطائفة، ومن خلالها، علاقة الديني بالجسد، وبالصحّة والمرض. لينبري بعدها إلى مساءلة الأساس الإنساني لمفاهيم "**الخروج**" و"**العودة**" و"**إعادة التركيب**" من أجل تحليل الظواهر الدينيّة. وأخيراً، يقترح إعادة التفكير في السيرورات المجهريّة التي لا تكفّ عن التحوّل، لا بوصفها نظاماً للعلامات أو مجموعات من الرموز، بل في توتّر إيقاعها.

لا يمثّل الدين في مسعى معظم علماء الإناسة والباحثين في العلوم الاجتماعيّة عموماً، موضوعاً إناسيّاً مستقلّاً. فهو، إمّا يعبّر عن الاجتماعي (دوركهايم Durkheim) أو السياسي (بالنديه Balandier)، أو عن العمليّات النفسيّة (فرويد، ديفرو Devereux)، أو عن الحيل التي يمكن تخاتلنا بها اللغة (فيتجنشتاين Wittgenstein [1982] كما يقول باطاي (Bataille) حين يعتبر المسيحيّة في جوهرها مجرّد بلورة للّغة [1999]. وبعبارة أخرى، فإنّ الدين عند هؤلاء الكتّاب، يظلّ أمراً ثانويّاً دائماً قياساً بما ليس هو، ولا يمكن أن يُفهم إلاّ على أنّه استعارة: أن نعتقد في إله، هو أن نؤمن بشيء آخر، وأن نتكلّم بمصطلحات دينيّة، وهذا هو، على حدّ تعبير دوركهايم قول الأشياء خلافاً لما هي عليه [1960].

لقد كان علماء الإناسة الأوائل يكرهون الأديان، على الأقلّ كمؤسّسات تاريخيّة – وقد قال إيفانز بريتشارد (Evans Pritchard) هذا صراحة [1972، 1974] - في نفس الوقت الذي ساءلوا فيه الديني بوصفه أحد أقوى مثبّتات الرابطة الاجتماعيّة، بل إنّ الإناسة لم تبدأ في تشكيل نفسها كفرع معرفي إلاّ بدراسة الظاهرة الدينيّة، إلى جانب القرابة، وهو ما حدث في أستراليا أو بالأحرى بشأن سكّان أستراليا الأصليّين.

وقد جرى مفصلة هذا الافتراض الأوّل – القائل بأنّ الدين يتفلّت من فاعليه الفاقدين دوماً لكلّ وعي واضح لما يفعلونه حين يصلّون أو يغنّون أو يقدّمون قرباناً أو يشاركون فيه؛ أي باختصار حين يحتفلون بطقس - مع افتراض ثانٍ، تمّ تقاسمه هذه المرّة من قبل جميع المهتمّين تقريباً بالشأن الاجتماعي إلى حدود نهاية الستّينيات[1]، وهو ذاك المتعلّق بوجود تناقض أو تعارض بين الدين والحداثة، لا سيّما الحداثة في أشكالها الحضريّة. ولطالما قيل إنّ العلم سوف يذيب الدين في نهاية المطاف، إلاّ أنّ إحدى مفاجآت الحقبة المعاصرة كانت انبعاث الحساسيّات الدينيّة، وخاصّة في المجتمعات العلمانيّة. والحقّ أنّ الحداثة لا تؤدّي إلى اختفاء الأديان، ولكن إلى "إعادة تركيبها" (فكرة سنقوم بتحليلها ونقدها في نهاية هذه المقالة). وبهذا، كانت الإجابة عن خيبة الأمل في اختفاء الدين، هي محاولات بعث الأمل مجدّداً من خلال الديني.

إنّ ما نسمّيه "عودة الديني" (وسنعود إلى هذا لاحقاً)، مستحضرين في الغالب مقولة شهيرة تُنسب إلى أندريه مالرو (André Malraux) (**"القرن العشرين سيكون روحيّاً أو لن يكون"**)، هو بلا شكّ إحدى

[1] لا يحوز هذان الافتراضان مع ذلك على إجماع من قبل علماء الإناسة الذين حاول بعضهم (لينهاردت Leenhardt وغريول Griaule، ثمّ باستيد Bastide)، منذ الثلاثينيات فهم التجربة الدينيّة من داخلها.

الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة الأكثر دلالة للحداثة بين السبعينيات والتسعينيات. فقد كانت هذه الظاهرة عبارة عن سلسلة من الأجوبة - المتنوّعة والمتناقضة - عن أزمة تلك الحداثة.

إنّ الانبتات، وتلاقي الثقافات، وتسارع الزمن، والشكّ المعمّم في يقينيّات الموروث وفي وعود الحداثة، وحقيقة أنّ المجتمعات لا يمكنها أن تلبّي التطلّعات وما ولّده ذلك من قلق؛ كلّ ذلك أدّى انطلاقاً من عام 1975 إلى "إعادة تركيب" ما يُضفي على السلوكيّات في جميع المجتمعات معنى وقيمة ويجمع الناس في ما بينهم، ألا وهو الديني.

فمحاولات إعادة بناء الهويّات المصادرة، المفقودة أو الإشكاليّة على نحو متزايد، هي عمليّات تخصّ في قسم كبير منها الديني. ومن هنا، فإنّ المجال الديني ذاته هو ما سيشهد إنجاز قسم كبير من عمل استعادة المعنى هذا. لكنّه يتمّ حسب أشكال لم نتوقّعها ولا يمكن للإناسة الدينيّة الكلاسيكيّة أن تقدّم إليها إلاّ مساعدة لا تسمن ولا تغني من جوع. وتتمّ هذه عملية التحوّل في اتجاهين رئيسين:

1 - بروز أديان جديدة تتجاهل الحدود (الدينيّة منها وغير الدينيّة) الخاصّة بعصور الحضارات "التقليدية" أو "العقلانيّة"، منتجة من خلال التوفيق أو التهجين[2] شيئاً جديداً من قبيل ديانة الأومباندا (Umbanda)، ثمّ في الآونة الأخيرة إيديولوجيا "الألفيّة الثالثة" (Terceiro milénio) في البرازيل، و"عصر الدلو" (l'Âge du Verseau) في الكيبيك، و"العصر الجديد" (New Age) في الولايات المتّحدة، واحتفالات الأهرامات في تيوتيهواكان [المكسيك] خلال الاعتدالين الخريفي والربيعي التي تجمع مؤمنين جدد من خلفيّات روحيّة مختلفة.

2 - يمكن للأديان كذلك أن تتفاعل مع الحداثة بالتقوقع داخل حدودها وتطوير تقاليد، لن تمتزج هذه المرّة بقدر ما ستتصارع. وهذا هو مصدر انبعاث جميع التعصبّات والأصوليّات التي نشهدها منذ ثلاثين عاماً، سواء في الكاثوليكيّة أو البروتستانتيّة، أو في الإسلام أو اليهوديّة.

الديني من خلال الاطّراح والتمايز

في عام 1977، ولأوّل مرّة في تاريخ إسرائيل، قامت الحركات الصهيونيّة الدينيّة باختراق انتخابي حين شكّك قسم كبير من سكّان إسرائيل، ومعظمهم من العلمانيّين والاشتراكيّين، في التقليد السائد.

[2] التوفيقيّة بالأحرى تعايش واستمراريّة، تجاوز ومراكمة لعناصر يُرجّح اندماجها في كلّية متجانسة، في حين أنّ التهجين هو عمليّة تحوّل في صيرورة تتبلور من خلال التوتّر والتناوب (Laplantine & Nouss, 1997; 2001).

وسيتمّ إثر ذلك إعادة تأكيد مفهوم شعب الله المختار الذي يجب أن يظلّ منفصلاً عن غيره، داخل مختلف حركات إعادة التهويد، وخاصّة داخل الحركة الأكثر نشاطاً اليوم، وهي حركة لوبافيتش (Mouvement Loubavitch).

وفي نفس العام 1977، أصبح الكاردينال البولندي كارول فويتيلا (Karol Wojtyla) بابا الفاتيكان. وبذلك، انخرطت الهرميّة الكاثوليكيّة في نقد العلمنة؛ أي القطع مع الحداثة، وهو ما يأتي بعد مرحلة "المراجعة" (Agiornamento)؛ أي مرحلة التكيّف مع قيم الحداثة الذي أقرّه مجمع الفاتيكان الثاني.

وفي العام 1976، تمّ انتخاب جيمي كارتر (Jimmy Carter) رئيساً للولايات المتّحدة الأمريكيّة، وهو معمداني وثوقي. وقد تمّ انتخاب خلفه، رونالد ريغان (Ronald Reagan) بفضل أصوات الناخبين الإنجيليّين والأصوليّين، على غرار ما سيحصل مع جورج دبليو بوش (George W. Bush) في العام 2001. ومن حينها، ستحتدم "الحروب الصليبيّة" من أجل "إنقاذ أمريكا"؛ أي إعادة تنصير البلاد بشتّى الطرق بما فيها استخدام التلفزيون (من خلال "مبشّري التلفزيونات"). وقد قدّر الباحث جيل كيبيل (Gilles Kepel) [1991] عدد الأمريكيّين الشماليّين المنتمين لحركة "المولودين مسيحيّين من جديد" (Christians born again) بحوالي 60 مليون شخص، وكذلك بحوالي 60 مليون أيضاً عدد المسيحيّين المعادين للطلاق والإجهاض؛ أي المعادين للتوجّهات الاجتماعيّة للبروتستانتيّة التحرريّة. وفي هذه الأجواء، ظهرت في الولايات المتّحدة في عام 1990 الحركة الذكوريّة المعروفة باسم "الموفون بالعهد" (Promise Keepers) التي يلتزم أعضاؤها بأن يكونوا أفضل الآباء وأفضل الأزواج.

وقد غدا هذا النزوع نحو إضفاء الطابع الأخلاقي والتصلّب على التعبيرات الدينيّة للاجتماعي، اليوم عالميّاً، وهو يفعل فعله حاليّاً في الديانات التوحيديّة، ولاسيّما في الأصوليّة الإسلاميّة. ولا نقصد الإسلام في ثراء نسختيه العربيّة والفارسيّة وتعقيدها، بل في الوهابيّة، ذاك التصوّر المبسّط لأبعد الحدود، والذي تمّ بتره عن الحضارة التي ولدته كي يغدو مصدر توظيف[3]. ولكن هذا الميل إلى الدين، باعتباره اطّراحاً يظهر أيضاً في الديانات غير التوحيديّة (الشِرْكيّة)، وهذا ما يمكننا ملاحظته مثلاً في ديانة الكاندومبلي (Candomblé) البرازيليّة في الأحياء الشعبيّة المسمّاة ريافريكانو زاكاو (Reafricanizacão).

[3] المسيحيّة هي أيضاً موضوع تلاعب متناظر، وكمثال على ذلك عبارة **"في الله نثق"** (In God we trust) المرسومة على ورقة الدولار الأمريكي.

وفي الهند، توجّه قسم من الهندوسيّة، ذاك الذي يدّعي التأكيد على الهويّة الوطنيّة الهندوسيّة، نحو التطرّف الذي وصل حدّ حديث البعض عن طرد المسلمين (يبلغ عددهم 100 مليون مسلم) والمسيحيّين من الهند.

ولكن لا مراء في أنّ حركات التطهير الديني هذه بصدد معايشة أقصى نموّها في أمريكا اللاتينيّة داخل الكنائس الخمسينيّة (pentecôtistes)، وهو ما يسمّيه باولو فرستون (Paulo Freston) [1994] **"الموجة البروتستانتيّة الثالثة"**، وهي تنمو بمعدّل أسرع من ذاك الذي عرفته حركة الإصلاح في أوروبّا القرن السادس عشر.

وقد نشأت جميع هذه الكنائس بداية من السبعينيات [4]. وبما أنّها تتميّز بنزعة تبشيريّة قويّة، وتنخرط في ما يسمّيه غوتويرث (Gutwirth) [1987] **"البثّ السمعي المرئي الديني القومي"** المستوحى إلى حدّ كبير من ممارسة مبشّري التلفزيونات في أمريكا الشماليّة، فإنّه لم يعد يربطها أيّ رابط مع البروتستانتيّة التاريخيّة الأوروبيّة والأمريكيّة الشماليّة. إنّها تطرح نفسها بوصفها "دوليّة" و"عالميّة" و"كونيّة"، رغم أنّها لا تعدو في معظمها وطنيّة حصراً. وهي تزحف اليوم، على عكس اتجاه التيّار التبشيري الذي يزحف اليوم من بلدان أمريكا اللاتينيّة نحو الولايات المتحدة وأوروبّا، باتّجاه أفريقيا وآسيا.

ولعلّ إحدى أهمّ خصوصيّاتها هي تلك المتمثّلة في أنّ العبادات[5] لم تعد عبادات محافَظة، بل عبادات هداية وإرشاد، وهي تعمل في مجالات تقديم الخدمات المفتوحة لمدّة حوالي خمس عشرة ساعة يوميّاً في المدن الكبرى والمناطق ذات الحركة المروريّة العالية، وهي تتكاثر بشكل مفارق من خلال انقسامها ومن خلال افتكاكها اليومي لمؤمنين جدد من الكنائس التي نشأت داخلها، بما في ذلك وبصفة خاصّة، الكنيسة الكاثوليكيّة. وتركّز هذه الحركات جميعها، وهي أحياناً مجرّد مجموعات صغيرة، وإن كانت في الغالب كنائس قويّة، على القطيعة من خلال الولادة الجديدة للمؤمنين وتحويل الحقل الديني إلى ميدان معركة وغزو. ومن خلال عمليّة معروفة عند علماء الإناسة تتمثّل في تحويل بعض الناس آلهة غيرهم إلى أبالسة، أضحى آلاف من رعاة "الكنيسة العالميّة لملكوت الربّ" (Igreja Universal do Reino de Deus) يطاردون الشياطين وينذّدون بوثنيّة الثقافة الشعبيّة.

---

[4] الكنيسة الجامعة لملكوت الله (Igreja Universal do Reino de Deus) في 1977 والكنيسة العالميّة لنعمة الله (Igreja International da Graça de Deus) في 1980 في البرازيل، والصليبيّة المسيحيّة (Cruzada Christiana) في 1978 والبعثة الكاريزميّة العالميّة (Misión Carismatica International) في 1980 والمنزل فوق الصخرة (Casa sobre La Roca) في 1986 في كولمبيا.

[5] انظر مقالتنا:

François Laplantine, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, 23, 2, 1999, pp. 101-115

ويتّخذ أحد النجاحات التي حقّقتها هذه الحركات مظهراً اقتصاديّاً واضحاً. فكما بيّن ماريون أوبري (Marion Aubrée) [1987]، فإنّ الحصول على فرصة عمل يتعاظم عند المنتمين إلى كنيسة خمسينيّة. ولكن المحصّلة أنّ بلداً شديد التسامح، مثل البرازيل (يتحدّث باستيد Bastide عن وجود منتمين لدينين في ذات الوقت، وحتّى إلى ثلاثة أديان [1975]) يغدو لأوّل مرّة أرض مواجهة بين المؤمنين (Crentes) وبقيّة الناس أجمعين.

وهكذا يبدو لنا، في جميع المجتمعات تقريباً وفي ذات الوقت، أنّنا إزاء نفس ظاهرة رفض حداثة الستّينيات: رفض الفكر الكوني المتولّد خصوصاً من فلسفة التنوير، والحضور العالمي للتشنّجات الهوويّة وتعبيراتها الدينيّة الأكثر إقصائيّة. لقد شهدت أواخر القرن التاسع عشر بلورة منحى ليبرالي إصلاحي حديث داخل اليهوديّة والبروتستانتيّة والكاثوليكيّة والإسلام، تولّى نقد نصوص الوحي ومساءلة الطقوس، يحركّه في ذلك تصوّر اجتماعي عن الالتزام الديني. إلاّ أنّ الأمر بعد قرن، لم يعد يتعلّق بتحديث الإسلام، بل بأسلمة الحداثة. ويجري الآن تنفيذ جزء من استعادة الغزو الديني عن طريق إعادة التهويد، وإعادة الأسلمة، وإعادة الكثلكة، وإعادة الأنجلة (الإنجيليّة)، وإعادة التهنيد (الهندوسيّة)... إلخ

ومن خلال إعادة تأكيد الديني، فإنّ ما يُطرح بصفة خاصّة هو مسألة علاقته بالسياسة، إلى جانب المسألة القوميّة. وقد تمكّنت الكنائس في بعض بلدان أوروبّا الوسطى من أن تكون وسائل مقاومة سياسيّة قويّة في يد الأمّة في مواجهة الدولة. ولم يعان ساكنة هذه المجتمعات من شطط في الأمّة، بل من نقص فيها. فمنذ سقوط الإمبراطوريّة والأمميّة الرسميّة، أضحى الديني تعبيرة متميّزة عن "المشاعر القوميّة"، وبرزت الكنائس كأدوات تُستخدم في سبيل الانتصار للمطالب العرقيّة. وها هي الأسئلة المتعلّقة بمتطلّبات الهويّة تُطرح اليوم انطلاقاً من الانتماء الطائفي على وجه الخصوص، حيث يتمّ تمجيد "الروح الوطنيّة" في الغالب داخل الكنائس (الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة والأرثوذكسيّة). وها هي الكنيسة البابويّة تغدو كنيسة الأمّة الأوكرانيّة، فيما تمثّل الكاثوليكيّة البولنديّة من خلال حماستها الصوفيّة، المجال الأكثر تثبيتاً لحقوق "الأمّة البولنديّة" التي اختارتها العناية الإلهيّة وتحميها العذراء. وها هي الكنيسة الأرثوذكسيّة البلغاريّة تعتقد أنّ الشعب البلغاري شعب مقدّس ويتحدّث لغة مقدّسة (لغة القدّيس كيرلس والقدّيس ميثوديوس اللذين نشرا الكتاب المقدّس إلى حدود روسيا)، وترى أنّ البلغاريّة تمثّل، إلى جانب العبريّة واليونانيّة واللاتينيّة، إحدى اللغات الكنسيّة الأربع المعتمدة في المسيحيّة.

وفي هذا المنظور، تعتبر هذه الأمم نفسها بمثابة أمم مخلّصة، سبق أن مرّت بمعاناة شديدة، وهي موعودة بالمجد. إنّها تمجّد المحلّي في مواجهة الكلّي، والخصوصي في مواجهة الكوني والعالمي. ومن

هنا انبعاث كراهيّة الأجانب ومعاداة الساميّة، وولادة النزعات المسيحانيّة الوطنيّة وكلّ موجات إيديولوجيّات النقاء المفقود التي يجب استعادته في حركة تمرّد ضدّ فقدان المرجعيّات التي يشار إليها أحياناً باسم "الجذور".

لقد كانت قطبيّة الشرق والغرب تنظّم الفضاء الاجتماعي والسياسي. وكانت تمثّل مرجعيّات قويّة تساعد الجماعات في بعض الحالات (بما في ذلك الطبقات الاجتماعيّة) على تأكيد ذاتها، وتسمح لها في جميع الأحوال بأن تتموضع. ومن حين **"دخل الشرق التاريخ"**، على حدّ العبارة الشهيرة لفاتسلاف هافل (Vaclav Havel)، دخلنا حقبة من عدم الاستقرار، فتزعزعت السيطرة المطلقة للدّولة في الشرق، وتزعزع الاستقرار في الغرب بافتتاحه عصر النسبيّة. وفي الحالتين، فإنّ التداعيات والتطوّرات الجارية قد تكون أقلّ غرابة ممّا يبدو. ففي أوروبّا الوسطى، يمكن أن يُفهم الالتجاء إلى الديني اليوم، بعد أن كان يمارس دور مقاومة الأمّة في مواجهة الدولة، على أنّه محاولة مزدوجة لاستعادة ما تمّت مصادرته من قبل الدولة، وأنّه مصالحة مع الذاكرة الجماعيّة ومع التاريخ. أمّا في أوروبّا الغربيّة، وفي لحظة مرور الدول القوميّة نحو وحدة أوسع (الجماعة الأوروبيّة)، فإنّنا نشهد استعادة موضوعة التمايز.

وما يُستهدف من خلال رموز الانتماء إلى جماعة، وإليها فحسب، هو رفض ما نُجمله غالباً تحت مسمّى "العولمة" التي تُعاش بوصفها تهديداً. ومن هنا، نشرع في البحث المنهجي لما يميّزنا: أنماط اللباس (عند اليهود، وعند المسلمين، وأحياناً عند بعض الجماعات البروتستانتيّة)، والمطبخ، والورع الظاهري، وأخيراً المدرسة (اليهوديّة، والإسلاميّة، والبروتستانتيّة، والكاثوليكيّة) حين تكون مستندة إلى مشروع هووي وتتعارض مع تصوّر آخر، ذاك الخاصّ بمدرسة أو جامعة، مؤسّسة على المشاركة وعلى أخذ مسافة نقديّة من جميع ما من شأنه التأكيد على الخصوصيّات. إنّنا هنا إزاء حركة تفاقم للاختلافات التي يمكن أن توجد بين جماعات عرقيّة أو قوميّة أو دينيّة: الفصل بين اليهود والغوييم، وبين الإشكنازي والسفارديم، وبين المسلم والكافر، وبين "المولودين مسيحيّين من جديد" والآخرين. وباختصار، فإنّ الأمر يتعلّق بالقيام بتمييز في ما يتعلّق ببقيّة البشر. ومثل هذا التصوّر، يستند دائماً على مفهوم النقاء عند المتقدّم معرفيّاً وقيميّاً وسياسيّا قياساً بالعدوّ؛ أي قياساً بالمتغرّب، والمتشرّد، والبدوي، والهجين.

لقد انطبعت أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين إذن، بثورات ضدّ نموذج شمولي (أو هو معمِّم وموحِّد بالأحرى) يمارس رغم ذلك كلّ السحر الذي نعرف، وهي ثورات المستبعدين أو من يشعر بأنّه مستبعد بسبب العولمة. ولكن هذه الثورات ضدّ العقل وضدّ العلم (أو

بالأحرى ضدّ الصور التي يحملها بعضنا عن العقل وعن العلم) تحمل اسماً يبدو غاية في الفقر المعرفي مقابل فعاليّته الفكرية الهائلة، ألا وهو: استعادة الهويّة[6].

الديني من خلال التعديد

تقوم عمليّات تحوّل الديني أيضاً على أساس معاكس تماماً للسابق، فهي لا تتمّ هذه المرّة عن طريق تنشيط الذاكرة الخصوصيّة للمجموعة ولـ"جذورها"، بل من خلال هجرات المقدّس والتغييرات التي تدخلها الثقافات بعضها على بعض. فقد اختار بعض الرجال والنساء في مطلع القرن الحادي والعشرين الأديان التي تناسبهم "حسب الطلب" إن جاز التعبير. إنّهم يقومون من خلال العمليّة التي سبق أن أطلق عليها ليفي ستروسّ (Lévi-Strauss) [1969] وصف "الحرتقة" (bricolage)، بتشكيل قوائم خياراتهم انطلاقاً من عناصر متباينة للغاية: الوثنيّات (خصوصاً الآتية من الشرق)، والثقافة المضادّة للستّينيات التي لم تستنفد جميع أغراضها بعد، والتقاليد الغربيّة الموازية (العلوم الباطنيّة، العلوم الخفيّة)، ومخزون يهودي مسيحي ما يزال متاحاً. وأخيراً العلم، أو بالأحرى الخيال العلمي.

ويتمثّل قسم من الطفرات الدينيّة المعاصرة في ظهور حساسيّة غائمة الملامح، تتميّز بعدد من الامتناعات والتطلّعات بما في ذلك رفض نموذج توحيدي وبطريركي يبدو في عين الكثيرين قمعيّاً، وتقوم بمعارضة هذا النموذج من خلال تبنّي قيم تنوّع هيئات المقدّس، ورغبة الانخراط في ثقافة ذات رمزيّة جليّة الأنثويّة. وترتبط هذه المطالبات الدينيّة الجديدة ارتباطا وثيقاً بسلسلة خيبات الأمل التي خلقها الدفع بالمنطق الذي يتحكّم باليقينيّات، سواء داخل التوحيد أو الحداثة، إلى أقصاه. ففي مواجهة عدم الرضا بنموذج شمولي، ردّ العديد من الناس الفعل من خلال تعديد وساطات المقدّس.

وفي مواجهة عدم الرضا عن منطق الفصل بين الإنسان والطبيعة (الذي ينتج عنه النزوع إلى استغلالها بجموح)، يطرح عدد متزايد من الرجال والنساء طرحاً طبيعويّاً يجد تعبيره في فكرة أنّ الإنسان ينتمي إلى كلّية أكبر، لا يمكنه إدراكها دينيّاً إلاّ من خلال روحانيّات كونيّة وليس تاريخيّة.

ويرتبط برفض التوحيد البطريركي والعودة إلى فكرة الطبيعة التي تلازمه، ما يسمّيه موسكوفيتشي (Moscovici) الرغبة في "تهميج" الحياة [2002]، لاسيّما من خلال محاولة العودة إلى أديان المجتمعات القبليّة الغابرة التي كان لكلّ منها آلهته. ويمكن اعتبار هذا الاهتمام المتجدّد بالوثنية

[6] من أجل نقد لمفهوم الهويّة، انظر كتابنا:

François Laplantine, ***Je, nous et les autres***, Paris, Le Pommier, 1999

وبالقيم الشِرْكيّة بمثابة صدًى لوضع يتميّز بالهجرات وتعميم الاتّصالات على نطاق واسع. ففي البرازيل، فإنّ المدن الكبرى، أي أماكن الامتزاج الثقافي والتأثيرات القادمة من جميع أنحاء العالم، هي التي تشهد نشوء عبادات شِرْكيّة (كاندومبلي، أومباندا). أمّا في ما يخصّ انبعاث الديانات الوثنيّة في أوروبّا، أوروبّا، فيمكن القول إنّها تتّصف بما يلي:

أ - نشهد إحياء العبادات القديمة وكذلك إنشاء عبادات جديدة، انطلاقاً من عناصر تنتمي إلى مخزون ديني أوروبي خالص: الآلهة الجرمانيّة، والسلافيّة، والكلتيّة. كما نشهد على وجه الخصوص إحياء حركات درويديّة (druidiques) يمكن وصفها بأنّها وثنيّة جديدة.

ب - ولكن حضور هذه الظاهرة في جميع أنحاء القارّة الأوروبيّة متواضع عموماً، مقارنة مع ترسّخ الروحانيّات القادمة من خارج أوروبّا منذ العام 1970 من قبيل الروحانيّات الهنديّة الأمريكيّة والمصريّة والآسيويّة مع تطوّر البوذيّة بصفة خاصّة[7]. فلم تعد أوروبّا هي من تصدّر ثقافتها الدينيّة نحو آسيا، بل ما يحدث هو العكس تماماً، مع المرور عادة بالولايات المتّحدة. وقد اتّخذ اختراق الشرق للغرب (الذي يدعوه ج. ف. ماير (J.-F. Mayer) **"الغرب الذي يرويه نهر الغانج"** [1987]، وللمرّة الأولى منذ الإمبراطوريّة الرومانيّة، حجم ظاهرة اجتماعيّة. فهذه الروحانيّات تأتي في شكل موجات، وأضحت الهند والتبت، ثمّ كوريا في الآونة الأخيرة (نحلة مون)، وخصوصاً اليابان، مراكز جذب حقيقيّة.

ولعلّه من الممكن في مجال الأديان المعاصرة المتنوّع للغاية التمييز بين مدرستين كبيرتين للفكر: الكنائس والنِّحَل (كما يعرّفها ترولتش Troeltsch [1996]) من جهة؛ والغنوصيّات و"العبادات" (بمعناها الأنكلوسكسوني) من جهة أخرى، وهذا ما سنقصر عليه اهتمامنا في ما يلي من البحث.

ففي حين يتبنّى أعضاء الكنائس والنِّحَل خطاب الالتزام والهداية وأخذ القرار (**"قُلْ نعم ليسوع"**) ويفضّلون عادة التنوير الأخلاقي، يشدّد أتباع الغنوصيّة على دروب المعرفة؛ فهم يبحثون عن حالات راقية من الوعي، وعن التواصل مع المقدّس، إن لم يكن الاندماج فيه. إنّهم يقدّمون أنفسهم اليوم عن طيب خاطر بوصفهم متحوّلين متحرّرين من ماضٍ غربي ظالم. والحقّ أنّ هاتين العائلتين المتنافستين قد شاركت منذ وقت مبكّر جدّاً في تشكيل تاريخ الثقافة الأوروبيّة. فتعارضهما - الذي لا يعني بالطّبع غياب العديد من التسويات - لا يعدو أن يكون في المحصّلة سوى حالة خاصّة من ثنائيّة قطبيّة تأسيسيّة لا للروحانيّة فحسب، بل للمجتمع الأوروبي منذ العصور القديمة، حيث لم تكفّ نخبه عن التأرجح بين أثينا

[7] يعتنق البوذيّة اليوم حوالي مليوني شخص في الولايات المتحدة ونحو خمسة ملايين في أوروبّا، وهي حاليّاً الدين الخامس في فرنسا (حسب سبر أراء أجراه المجلس الأعلى للسمعي البصري CSA في عام 1994 لفائدة صحيفة لوموند).

والقدس؛ أي بين ثقافة فلسفيّة متحدّرة من أصل يوناني (أو كان اليونان أحد مكوّناته) وبين ثقافة مسيحيّة متحدّرة من الكتاب المقدس:

أ - فإيمان رجل الكنيسة أو مريد النِّحْلة، يقابله البحث عن المعرفة عند الغنوصي؛ أي الشغف بمعرفة الحقائق القصوى. فبينما تقوم الثقافة الكنسيّة، وهو ما يصحّ أكثر على الثقافة النِّحْلية، على منطق الهداية، فإنّ الغنوصيّة ترى أنّ المرء يستيقظ تدريجيّاً من حالة غفوة طويلة وجهل ولاوعي، بواسطة تقنيات التأمّل، وكذلك التنفّس والأكل، ولكن وبالخصوص بواسطة التدرّج في اكتساب معرفة سرّية.

ب - ويتمثّل الخلاص، المتوازي مع المعرفة، في القطع مع عالم المظاهر ومع النسبيّة (التاريخ)؛ أي في فهم الطبيعة الوهميّة للمادّة التي يجب أن يتعلّم المرء، تدريجيّاً وعبر مراحل، التخلّص منها. فما من روحانيّة غنوصيّة إلاّ وتعتبر الروح مبدأ منفصلاً عن الجسم، بل إنّ البعض يعتقد أنّه يمكن من خلال رحلة في الزمن، استعادة ذكريات حيوات سابقة. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ استحضار الأرواح كما التصوّف الذي تطوّر داخل بوتقة التوسّط الروحي، يمثّلان حلقة مهمّة في هذه الحساسيّة. فهذه الحركات، كما ورثاؤها من "الروحانيّين الجدد" هي قطعاً تناسخيّة وتطوريّة، إذ هي تؤكّد أنّ حياة واحدة لا تكفي لبلوغ الخلاص الذي لا يمكن أن يتمّ إلاّ من خلال الارتقاء عبر عدد من المراحل؛ أي عبر عدّة تجسّدات، وتتمثّل إحدى النتائج الرئيسة لهذا النوع من المواقف في إنكار وجود الشرّ (وكذلك الخطيئة)، وقصره على الخطأ والجهل، إذ الجهل هو وحده "الشرّير". ومهما كانت مضامين هذه العائلة الروحيّة، وهي متنوّعة للغاية، فإنّ أبرز سماتها أن ينغمس المرء في التفاؤل؛ فمريدوها مقتنعون بوجود ميل فطري داخل كلّ إنسان يجعله مهيّئاً للانخراط في المقدّس وفي المعرفة. فالإنسان، وهو في قطيعة تامّة مع الخيارات اليهوديّة المسيحيّة الرسميّة، لا يمكنه أن يتحمّل وزر خطأ لم يرتكبه، وهو لم ينقطع أبداً عن الله (المتصوّر غالباً كمبدأ لا شخصي، الموصوف حسب الحالات بأنّه "المهندس الأعظم للكون" أو "الطاقة الكونيّة" أو "الفكر"). والإنسان بوصفه جزءاً من الكون، جزءاً من "روح العالم" الواحدة التي لا تتجزّأ، يمكنه من خلال الوعي العميق بكيانه، المشاركة في الألوهيّة[8].

ج - وتتمثّل إحدى السمات الأساسيّة للحساسيّة الدينيّة موضع السؤال، وهي متفرّعة عمّا سبق طرحه، في أنّ مسالك التحرّر، بغضّ النظر عن وساطة المعلّم الروحي أو الشيخ أو الوسيط، لا تمرّ فحسب من خلال الآخر (الاهتداء إلى منقذ، طاعة نبيّ)، بل هي في جزء كبير منها نتاج إرادة الفرد نفسه.

[8] يمكن أن نصف هذه النظرة الدينيّة (التي تربط بين الإنسان والكون والله)، متجاهلة الفكرة المسيحيّة عن الخلق والسقوط والفداء وفكرة التجسّد (لصالح فكرة التناسخ بالخصوص) بأنّها طبيعيّة أو حلوليّة أو فيضيّة، وهي ثلاثة مفاهيم دائمة الحضور في الحركات الغنوصيّة التي تعتبر أنّ جميع المخلوقات الموجودة ليست خلقاً منتهياً لخالق لامتناهٍ، بل فيوضات عن الجوهر الإلهي.

ولا يوجد في الواقع ما هو أبعد عن الغنوصيّة من مفاهيم، مثل النعمة أو الاصطفاء (المترابطين مع مفهوم الخطيئة)؛ فالإنسان هو أداة خلاصه.

والمؤكّد أنّه توجد دروب عديدة، وهي هرميّة غالباً، يجب عبورها من أجل بلوغ الحقيقة. إنّها ما يمكن تسميته مراتب الوجود المتميّزة بحضور كيانات غير مرئيّة تتولّى التوسّط بين الإنسان والألوهيّة. ولكن هذه الكيانات (بوذا، يسوع...) لا تقوم إلاّ بمساعدتنا على سلوك دروب المعرفة، إذ على كلّ منّا أن يجهد في قطع تلك الدروب بنفسه. ومن هنا البحث عن روحانيّة تشدّد على ضبط النفس (وخصوصاً الجسد) وخاصّة على الوعي بالذّات، وتنزع على نحو متزايد إلى الامتزاج ببعض الأشكال الجديدة من العلاج النفسي. فالتجربة الداخليّة وحدها هي ما يمكن أن يساعد على معرفة الأسرار المفقودة (وهو ما يتعارض مع الإيمان بـ"أسرار" موحاة) أو تطوير "حالات وعي سامية"، وهي المسمّاة غالباً بالملكات "الخارقة" أو "الخارجة عن الحواسّ" (الاستبصار، التخاطر، حالات التنويم). وغالباً ما تصف هذه الحركات التي تستخدم مثل هذه التجارب نفسها بأنّها حركات "الإمكان البشري" (استكشاف الكمون الذاتي، معرفة عدد من قوى العرافة والعلاج وتطويرها...). وهي تلجأ إلى التركيز، وإلى التأمّل أو إلى وسيط روحي، إن لم يكن التلبّس بالأجساد. وهي تسعى إلى ما يسمّيه البعض "حالة اليقظة" (التأمّل التجاوزي) التي تسمح للفرد أن يصبح "وعياً خالصاً" (مثلاً عن طريق التنفيس عن النشاط الجنسي المكبوت)، أو "وعياً كونيّاً" أو "وعيا مسيحيّاً" أو "وعياً بوذيّاً".

د ـ أمّا الجانب الرابع الذي أثار اهتمامنا، فهو الطابع التجميعي والإدماجي المنقطع النظير لهذه الحساسيّة الدينيّة البارزة. ذلك أنّها تجهد في سبيل الربط بين مختلف مجالات الوجود التي فصلت بينها العقلانيّة العلميّة من خلال منطقها. فخلافاً للكنيسة أو النِّحْلة، فإنّه ما من مجال إلاّ وهو محلّ اهتمام من قبل المعرفة الغنوصيّة. لذا، يحقّ لعلم طبائع البشر، الذي تأسّس عام 1913 على يد رودولف شتاينر (Rudolph Steiner)، أن يدّعي المعرفة الكاملة: العلميّة والدينيّة والفنيّة. فانطلاقاً من مركزها العالمي المسمّى غوثيانوم (Goetheanum) في دورناخ بسويسرا، تنشأ وتنتشر في جميع أنحاء العالم، علوم تربية وزراعة (عضويّة)، ونظام غذائي، وطبّ، وعلم جمال، وصولاً إلى فنّ تصميم الرقصات (المعروف باسم "التناغم"). بينما تعتقد "الرابطة الدوليّة من أجل الوعي بكريشنا"، من جانبها، أنّ لتكرار طقوس الصيغ المقدّسة باسم الإله كريشنا مفاعيل جسميّة ونفسيّة وروحيّة وكونيّة.

هـ ـ وأخيراً، فإنّ للروحانيّات الغنوصيّة طابعاً كونيّاً يتجاوز الدين. فهي تعتقد، من خلال كثرة اللجوء لفكرة الموروث البدائي، أنّ جميع الأديان القائمة لا تعدو أن تكون سوى تعبيرات ناقصة، لأنّها

جاهلة بالوحي الأوّل الذي هجره النّاس. ولكن هذه "الحِكَم" يمكنها أن تضع "العصر الذهبي" في المستقبل، كما فعل أوغست كونت (Auguste Comte) بـ"دين الإنسانيّة" الذي بشّر به، وكما هو اليوم بالخصوص شأن الركام الإيديولوجي الذي تزداد شعبيته تحت اسم "عصر الدلو" أو "العصر الجديد"، وهو توليف مستقبلي بدأنا دخوله ويريد أن يكون كوكبيّاً.

ومهما كانت المجالات المحتملة للتّداخل بين الكنائس والنِّحَل من جهة، وبين الغنوصيّات و"العبادات" من ناحية أخرى، فإنّ للثانية منطقاً وخصوصيّة لا يمكن اختزالهما في الأولى. وحتّى إن كانت بعض الجماعات التي اخترنا تسميتها غنوصيّة تدور في فلك المسيحيّة، وتستخدم المفردات المسيحيّة وتعتبر نفسها مسيحيّة (مثل جماعة العلم المسيحي)، فإنّ موقفها يبقى غريباً عن الرسالة اليهوديّة المسيحيّة، على الأقلّ كما تمّ إقرارها سواء من قبل المؤسّسات الكبرى أو من قبل الكنائس الصغيرة، فهي تدخل الرجال والنساء الذين ينتسبون إليها في عمليّة نزع صفة المسيحيّة عن الإيمان.

وتتنوّع هذه الحركات - التي لا تمثّل جماعة مون، والسيانتولوجيا، والتأمّل التجاوزي، وحركة هاري كريشنا، سوى جزء ضئيل منها - تنوّعاً شديداً، وهي تهتمّ بأنشطة تتراوح من الاهتمام بالأحلام و"الحالات القريبة من الموت" أو "البحث عن الحيوات السابقة"، وصولاً إلى دراسة تعاليم سكّان الكواكب الأخرى، مروراً بعلم التنجيم وعلم الأعداد. إنّها تخلط بين مواضيع الانسجام أو الوحدة مع الطبيعة، وبين القوى الخفيّة للعلم الرسمي، بالرجوع إلى "الطاقات" و"الشاكرات" (Chakras)، والاستنجاد بكائنات غير مرئيّة.

هذا "الركام الصوفي الباطني"، كما أسمته فرانسواز شومبيون (Françoise Champion [1990]، يشحن جزءا لا يستهان به من مخيال المجتمعات الفردانيّة المعاصرة، وهو صنيعة رجال ونساء ينتمون غالباً إلى أوساط مرفّهة، ويجمع قسماً كبيراً ممّن يتقاسمون بشكل أساسي نفس النظرة للعالم التي تتميّز باعتقاد راسخ في أمرين: وجود تهديد بكارثة بيئيّة في العالم، ثمّ خصوصاً انعدام مغزى الوجود دون روحانيّة. وفي بحثها عن التحقّق الداخلي، تربط هذه الحساسيّة - ولكن بطريقة جدّ ركيكة غالباً - بين من يلتقون أو على الأقلّ يتعارفون من خلال عدد من النصوص المقدّسة (القديمة جدّاً، ولكن المعاصرة أيضاً) التي تروي سلسلة من "التجارب الروحيّة"، ولكن وبخاصّة من خلال الأماكن والأحداث: المؤسّسات والمراكز الروحانيّة والمكتبات المتخصّصة وورش العمل (اليوغا، التأمّل، المشي على النار، الأغذية العضويّة، إلخ)، والمحاضرات والندوات والمعارض التجاريّة والمؤتمرات والمنتديات.

إعادة النظر في مفهوم الجماعة

وإزاء هذه التمظهرات المختلفة، لا نجد أنفسنا أمام بحث عن إعادة إضفاء القداسة على العالم، بقدر ما هو بحث حسّي وأخلاقي غائم الملامح، وهو ما يجد مصداقه في رفض كثير من المؤمنين الجدد مصطلح "دين"، مفضّلين الحديث عن "روحانيّة". إنّهم يعيشون هدراً متنامياً لمغزى المؤسّسات الكبرى (السياسيّة والكنسيّة)، ما يجعلهم يشعرون بالحنين إلى بيئة جماعويّة، ولكن دون جماعة، ويطلق عليهم في البلدان الأنكلوسكسونيّة اسم "Unchurched"؛ أي المؤمنين دون كنيسة.

إنّ هذه الأنماط من السلوك الاجتماعي - المتأخّرة عن الدين بالمعنى الدقيق لكلمة دين المعرّفة بأكثر طريقة مرضيّة في رأينا في أعمال بيتر بيرجي (Peter Berger) (1971 و1972) - ليست سلوكيّات كنيسة (كونيّة، مستقلّة) ولا سلوكيّات مجمع رهباني (بالمعنى البروتستانتي)، أو مجلس أو أخويّة، ولا حتّى أبرشيّة، أو طريقة (كما الصوفيّة)، ولا رفقة (رفقة يسوع أو غيرها). ولا نرى المفهوم الألماني Gemeinschaft (وهو مفهوم عضواني) كافياً للتعبير عنها حتّى وإن كانت تتّخذ أشكالاً متطابقة أو متباينة - إن لم تكن أحياناً متصارعة - مع التصوّر المدني والمواطني (المحايد وغير الشخصي) للرّوابط الاجتماعيّة.

فكيف يمكننا تسمية أولئك الذين ليسوا بالمعنى الدقيق للكلمة "مؤمنين" أو "أتباعاً" أو "مريدين"، ولا يشكّلون على الإطلاق "شعباً" (سواء بالمعنى المراد من "شعب الله" أو شعب الدولة/الأمّة)، أو "كتلة" (Canetti, 1986)، أو "حشداً" (Le Bon, 2002 ; Freud, 1991) أو "طبقة" (ماركس)؟

أرى أنّه علينا معاودة التساؤل حول موجب الجماعة، من حيث ضرورتها وصعوبتها، شرط الانزياح بالمفهوم عن معناه في كلّ من المسيحيّة (جماعة المؤمنين بالمسيح) والإسلام (الأمّة؛ أي الجماعة الكبرى كما في الكنيسة).

تجمع المجموعات الصغيرة المهرطقة وغير المتجانسة محلّ تساؤلنا، بانقسامها ونفيها المتبادل، بين "باحثين" عن حياة جماعويّة و"مجرّبين" متذبذبين بين التحمّس والأخلاقيّات. إنّها مجموعات دون شكل محدّد، وغير ثابتة، قابلة للتطوّر بشكل كبير ومسكونة مع ذلك بحسّ المشاركة، والرفقة، ونوع من المشاعيّة دون أن تكون ملكيّة جماعيّة، وهي وإن كانت مهدّدة دوماً بالتقوقع على ذاتها (هيمنة الكلّ على الجزء)، فهي مهدّدة أكثر بالذّوبان والتشتّت (هيمنة الجزء على الكلّ)، وهو ما يجعلها تسعى لئلاّ تتشكّل حول ما هو محلّي، ومنعقد ومكتمل. إنّها جماعويّة دون أن تكون طائفيّة، جماعويّة بمعنى "الجامع"؛ أي

عكس "النقيّ" و"الأصيل"، ولكن أيضاً بمعنى "الشائع" و"المولَّد". فما يميّزها هو شيء أكثر بساطة، وأكثر غموضاً، ولكن ليس أقلّ كثافة، من ذاك الذي نعجز عن تسميته، رغم ذلك في لغة المغالاة المسيحيّة حين نقلت بسرعة موضوعة المشاركة مع الآخرين إلى عطاء موجّه إلى الآخرين.

إنّه ليس من السهل التفكير في هذه الأشكال الجديدة من الروابط الجماعويّة، وأصعب منه التفكير فيما هو غالباً مجرّد رغبة في رابط جماعوي يصنعه الإخفاق ويدفعه الضياع. ومع ذلك، فإنّه يمكن لأربعة مؤلّفين مساعدتنا، ونقصد جورج باطاي (Georges Bataille)، وموريس بلانشو (Maurice Blanchot)، وجان لوك نانسي (Jean-Luc Nancy)، وجيورجيو أغامبين (Giorgio Agamben).

يبلور جورج باطاي، مؤسّس معهد علم الاجتماع، ولكن أيضاً مؤسّس الجمعيّة السرّية Acéphale[*] التي تمّ التفكير داخلها بالتأكيد في مشروع تضحية الإنسان، ما يسمّيه بصيغة مفارقة: **"علم الاجتماع المقدّس"**. فالاجتماعي، كما يرى مؤلّف كتاب **خلاصة في علم الإلحاد** (Somme athéologique) [1968] هو نظام المقدّس، ولا يدعو من خلال بحثه إلى تعيين علاقة تعاقديّة كما يدعو روسّو (Rousseau) أو رينان (Renan)، بل إلى علاقة قربانيّة مقدّسة.

ويثير موريس بلانشو في كتابه **الجماعة المخزية** (La Communauté inavouable) [1983] مسألة **"جماعة من لا جماعة لهم"** أو من فقدوها (كأيتام الشيوعيّة مثلاً) الرافضين اعتبار أنفسهم "أعضاء" (في وحدة مكتفية)، وما زالوا يتطلّعون مع ذلك، من خلال الارتداد، نحو الاجتماع على شيء.

ويعتبر جان لوك نانسي سواء في كتابه **الجماعة المواجهة** (La Communauté affrontée) [1990] أو في كتابه **الجماعة المعطّلة** (La Communauté desoeuvrée) [1999]، أنّنا نعيش استنزافاً للمفهوم الجماعوي للجماعة، باعتبارها "رابطة مفرِّقة" مستقلّة بالكامل ومكتفية ذاتيّاً. ويقترح علينا التفكير في شكل جديد للجماعة، مقاومة للانصهار، ويراها تتميّز بـ"العطالة"؛ أي عدم التحقّق و**"عدم الإنجاز بوصفه مصطلحاً فعّالاً، لا يُعيّن القصور أو النقص، بل نشاط المشاركة"** (Nancy, 1990: 87).

ويتساءل جورجيو أغامبين في كتابه **الجماعة القادمة** (La communauté qui vient) [1990]: كيف لجماعة أن تكون غير مشروطة بانتماء عرقي ودون هويّة محدّدة أو على الأقلّ نهائيّة، أن تكون قادرة على الاستجابة لحالات الخروج والنفي التي تميّز العديد من النساء والرجال في عصرنا؟

[*]- بمعنى "عديم الرأس".

إنّ لهذه الأفكار الفضل في رأيي في مساءلة أشكال الارتباط الإنساني عن تولّدها واختلالها الدائم، رافضة الثبات في تنظيمات من الطراز الكنسي، وهي تشجّعنا على إعادة قراءة روسّو، أوّل من بدأ بإخراج الجماعة من المفهوم الجوهراني لوحدة ناجزة ومكتملة، والتفكير فيها بمصطلحات حديثة.

ومن هنا، وكما رأينا للتوّ، فإنّنا إزاء تحوّل مدهش للمشهد الديني. فحركات هجرة البشر والمقدّس تعزّز وصْل ما كان منفصلاً (كريشنا والمسيح، اليهوديّة والبوذيّة مثلما تعرفها الولايات المتحدة في الحركة المسمّاة جوبو "Jubu")، كما تعيد الحداثة بالخصوص تنشيط أشكال "سوداء" من الدين؛ فبعض الجماعات لم تعد تُخفي اليوم توجّهها "الشيطاني" وتسعى إلى ضخّ الشرّ والسلبيّة في مجتمع يُعاش على أنّه توافقيّ أكثر من اللازم. وبما أنّه لا يوجد تمرّد دون قمع، فإنّ جميع هذا الفكر، والذي يمكن أن نطلق عليه التفكير السحري، وقد كان - وما يزال - فاقداً للمصداقيّة على نطاق واسع ومنكراً (يسمّيه أدورنو Adorno، ويجب تذكّر ذلك، "**ميتافيزيقا الحمقى**")، جميع هذا الفكر الذي كان يجب أن يختفي في سراديب الموتى من أجل أن يحيا، يعاود اليوم الظهور على السطح. فالقضاء على "**الحصّة الرجيمة**" كما يقول باطاي [Bataille, 1977] يظهر اليوم في وضح النهار، وبطرق تبدو لنا مربكة في الغالب. ونحن نشهد في بعض الأحيان سَخَط القوميّة، وأحياناً أخرى سَخَط الذاتويّة، وندفع ثمن قرون من النزعة المركزيّة المعقلنة من خلال ارتفاع وتيرة الاعتقاد في سكّان الكواكب الأخرى، والنجوم، والتارو، وتناسخ الأرواح، وقوى الطبيعة التي طالما تمّ رفضها، سواء من خلال المؤسّسات الدينيّة الكبرى أو من خلال عقلنة الاجتماعي. بل نحن نعاين بصفة خاصّة تطوّر أشكال "غير نقيّة" من الدين، وسلوكيّات غير دينيّة مطلقاً، لا يمثّل "الله" فيها سوى عنصر من جملة عناصر أخرى. وعندما يتّخذ المؤمنون الجدد دون كنيسة (Unchurched) من التعالي مرجعيّة، بحثاً عن جماعة بعيدة إمكان التحقّق ولكنّها ما تزال مرغوبة، فإنّ الأمر غالباً ما يكون متعلّقاً بتصوّر ربوبي أكثر منه إلهي؛ أي ببلورة لاهوتيّة للإيمان. وفي مقابل لاهوت التحرير (الذي يعيش انكماشاً مطرّداً في جميع بلدان أمريكا اللاتينيّة لصالح حركة التجديد الكاريزماتيّة؛ أي النسخة الكاثوليكيّة من الخمسينيّة)، يطرح إيدير ماسيدو (Edir Macedo)، مؤسّس الكنيسة الكونيّة (Igreja Universal) ما يسمّيه "**تحرير اللاهوت**"[9].

[9] يقصد إيدير ماسيدو "تحرير" كنيسته من: 1) اللاهوت بشكل عامّ، القائم على بلورة فكريّة للإيمان، 2) من لاهوت التحرير على وجه أخصّ، وهو التيّار الأكثر تقدميّة في الكنيسة الكاثوليكيّة في أمريكا اللاتينيّة.

الدين، الجسد، الصحّة والمرض

لعلّ إحدى خصائص معظم ما نسمّيه، بطريقة بلا شكّ غير نقديّة بشكل كافٍ **"الحركات الدينيّة الجديدة"** المتحدّرة من نموذج الطائفة بقدر تحدّرها من نموذج الغنوص (يُشار إليها في الولايات المتّحدة باسم Cult)، هو طابعها الانفعالي الذي يكون في الغالب مفرطاً وجيّاشاً[10]. ولا يتمّ التواصل مع المقدّس في هذه الحركات من خلال التجريد الذهني، بل من خلال الظواهر الفيزيائيّة (الغشية، الهذيان، طرد الأرواح الشريرة، تجنيد الأرواح عبر وسطاء) في لغة الجسد المألوفة للثقافات الشعبيّة. وفيما نتحدّث في البروتستانتية التاريخيّة عن الشياطين وضرورة إبعادها، يتمّ الحديث في الكنائس الخمسينيّة الجديدة، عن مواجهتها وجهاً لوجه. وبذلك تتشكّل ثنائيّة جديدة من نمط شديد الخصوصيّة مختلف تمام الاختلاف عن ثنائيّة الكاهن والخاطئ أو الطبيب ومريضه: ثنائيّة القسّ وشياطينه.

تقودنا هذه النقطة الأخيرة إلى تحديد ميزة أخرى لهذه الحساسيّات الدينيّة الجديدة، ونقصد بُعدها العلاجي الغالب. فلئن كانت العقلانيّة العلميّة ذات النزعة الغربيّة تقترح أن يقابل كلّ ظاهرة مرضيّة مؤسّسات وممارسات "طبّية" منفصلة دون رجاء أيّ شيء من "الديني"، فإنّ المباركة باليدين ما تزال اليوم تمثّل مع ذلك، سواء في ضواحي المدن الكبرى في أمريكا اللاتينيّة أو في المناطق الريفيّة، وفي العديد من القرى الهنديّة، إحدى أفضل الطرائق العلاجيّة التي يُلجأ إليها. إنّنا إزاء أشكال مقاومة للطبّ الحيوي، وعلى نطاق أوسع، إزاء رفض للثّقافة النخبويّة العالمة.

وهذا ما يؤدّي، دون شكّ، إلى التساؤل حول أوجه القصور في نظم الرعاية الصحّية أو عدم تكيّف أنظمة المساعدة الصحيّة في ما يتعلّق خاصّة بالسّاكنة الأكثر حرماناً، وأسباب فقدان الكنيسة الكاثوليكيّة نفوذها أيضاً. لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ. فإنكار العلاقة بين الخلاص والصحّة، وبين الدين والطبّ، وبالتّالي بين مجال الإناسة الدينيّة ومجال الإناسة الطبّية، هو إنكار مزدوج تضطلع به الأرثوذكسيّة التي يقوم عليها القُدّاس كما تقوم عليها الاستشارة الطبّية؛ فكلاهما ينتظم من خلال تغييب ارتباط المرض بالاجتماعي، بما في ذلك ارتباط المرض بهذا الخطاب المتميّز والجامع الذي يمثّله الديني. فما يستميت الطبّ الرسمي والكنيسة الرسميّة حتّى سنوات قليلة مضت في فصله (الجسم والروح، الشرّ البيولوجي والمصائب الأخرى، الصحّة على الأرض وخلاص السماء)، يلتقي مرّة أخرى منذ السنوات العشر الماضية من خلال أولئك القساوسة وارثي أسلافهم "الباجي" (Pajé). فالسابقون، كما اللاحقون، لهم

[10] Françoise Champion & Danièle Hervieu-Léger (dir.), ***De l'émotion en religion***, Paris, Le Centurion, 1990.

الفضل في تذكيرنا باقتران الصحّة (Santé) بالقدسي (Saint) وبالخلاص (Salut)، وهي ألفاظ مشتقّة من نفس الجذر (San) وأعطت في اللاتينيّة لفظي Sanitas (الصحّة) وSalviato(الخلاص).

وإذا كانت موضوعة **"يسوع الحافظ"** (Jésus curador) أو **"يسوع الشافي"** (Cristo médico) أحد الأبعاد السائدة في هذه الكنائس التي تُعلن أنّ **"يسوع يشفي، يسوع يُعمّد، يسوع يعود"**، فهي أيضاً في أساس عدد كبير من الحركات المسيحانيّة التي نشأت في الغالب في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تُعتبر الكنائس الروحيّة الجديدة (الكنائس الخمسينيّة، وكذلك الكنائس الكردكيّة kardecistes والتناسخيّة) من نواحٍ كثيرة وريثتها: الكنيسة السبتيّة (l'Église Adventiste du Septième Jour) التي أسّسها عام 1863 إلين وايت (Ellen White) صاحب كتاب **سرّ الشفاء** (Le mystère de guérison)؛ وجمعيّة العلم المسيحي (Christian Science) التي أسّستها ماري بيكر إيدي (Mary Becker Eddy) التي نشرت عام 1875 كتاب **العلم والصحّة** (Science et santé)؛ والجمعيّة الصوفيّة (Theosophical Society) التي أسّستها هيلين بلافاتسكي (Hélène Blavatsky) عام 1875 قبل أن تلتحق بها آني بيزنت (Annie Besant).

ولعلّنا نأمل في أن تكون الحقيقة المتمثّلة في وقوف العديد من النساء وراء حركات "الشفاء الإلهي" الروحانيّة والعلاجيّة في آن، والتي تستقطب كذلك غالبيّة نسويّة، نقطة مثيرة لانتباه علماء الإناسة الذين يواجهون اليوم بشكل متزايد سؤالاً مزدوجاً:

1 - الدور المتميّز للغاية للجسم وللتعبيرات الجسديّة عن الإيمان في مختلف الممارسات الدينيّة المعاصرة.

2 - العلاقة الوثيقة بين حقلين من حقول الملاحظة والتحليل، ذاك الذي يقع عادة ضمن "إناسة الأديان"، وذاك الذي تشكّل مؤخّراً في إطار "الإناسة الطبّية"، وهما ما يمكن بالكاد اعتبارهما "حقلين" منفصلين.

ولمعالجة هذه النقطة الثانية، يبدو من المناسب أن نشرح النقطة الأولى. فنقول إنّ العشق الديني هو عشق لا هوادة فيه لإظهار ذاك الجسد الإلهي الفادي (للاقتناع بأنّه يمكن للأمرئي أن يكون مرئيّاً وللغائب أن يكون حاضراً)، ورؤيته، ولمسه، وأكله[11]، بل لكي نغدو ذاك الجسد، وهو ينشأ كلّما وقع

[11] وعلى العكس، تؤكّد اليهوديّة والإسلام على استحالة الوصول إلى هذا الامتلاء وتعمل على حظره. وهما يرفضان أيّ شكل من أشكال التجسيد وحتّى التمثيل.

حدث يؤثّر تأثيراً مباشراً على الجسم في تحوّلاته المتعدّدة: الولادة، والنموّ، البلوغ، الزواج، المرض، الموت. فما موسوعة الأديان سوى مدوّنة للطرائق التي يتمّ بها التعامل مع الجسم شعائريّاً: الجسم في حال الصوم عن الطعام، الامتناع عن الجنس، الجسم في حالة فرح، الجسم في حالة غشية، الجسم المتعرّض للإماتة (في الكاثوليكيّة في الفلبين والمكسيك)، الاستشهاد. وما يعني علماء الإناسة هنا، هو مسرحة الجسم (في الشامانيّة، وطقوس المسّ، واليوغا، والزان، وتمارين القدّيس إغناطيوس، إلخ)، أكثر ممّا تعنيهم دراسة العقائد والمذاهب.

التباسات الدين المعاصر وتناقضاته

يمكننا من خلال الاتجاهين الرئيسين اللذين ميّزنا بينهما (وهما ليسا بأيّ حال من الأحوال، خطوط موجّهة نهائيّة وواضحة بقدر ما هما "**خطّا طيران**" على حدّ تعبير جيل دولوز (Gilles Deleuze [1996])، أن نتلمّس وجود أزمة مصداقيّة لوعود "العلم" و"العقل" و"التقدّم"؛ أي أزمة فكرة المستقبل ذاتها، يزداد النظر إليها على أنّها تهديد. ومن هنا، يضحي الفضاء الديني أحد الفضاءات المفضّلة لمختبر اجتماعي حقيقي تتبلور داخله ردود الفعل تجاه عقلانيّة تُعاش بوصفها تهديداً، وتجاه نمط معرفي يضع حدوداً ويفرض تنازلات. لذا، فإنّ ما ينشأ، هو أشكال من الأديان العاطفيّة التي يتعزّز داخلها التحرّر من الانفعال من خلال محاولات إعادة بناء الروابط الاجتماعيّة.

ففي المجتمعات التي تعيش أوج التحوّل، تقوم الأديان بتحيين وظيفتها الاحتجاجيّة؛ أي معارضة الماديّتين (الجدليّة والنفعيّة)، بعد أن كانتا إلى وقت قريب متنافستين. إنّها تشير إلى قصور تصوّر معيّن للكائن البشري، ذاك الذي يختزله في منتج ومستهلك للسّلع المادّية، وهي تمثّل - من خلال تعبيرات متنوّعة، ومتناقضة في الغالب - سلسلة من الإجابات مضادة للإلحاق القسري بأشكال من الحداثة (أو بالأحرى، وفقاً لمفهوم آلان تورين (Alain Touraine)، "نصف حداثة" [1992]) يُراد الفكاك منها. وأخيراً، فهي تعيد إحياء هذا السؤال المحرج الذي سبق لعلماء الإناسة الأوائل ممّن اهتمّ بالديني أن واجهوه: لماذا نشعر بالحاجة إلى فتق العالم إلى قسمين متضادّين، لنسعى بعدها، إلى رتقه دوريّاً؟

إنّ جزءاً من التأكيدات الهوويّة بوصفها انتماءات قويّة لجماعة إن لم تكن انتماءات مقتصرة عليها، والتي كانت تميل في السابق إلى أن تنشأ من خلال الطبقة الاجتماعيّة (وخاصّة الطبقة العاملة)، يمكنها أن تنشأ اليوم من خلال الالتزام الديني. لقد شهد القرن العشرون مجد إمبراطوريّة الاجتماعي والإيديولوجيّات الاجتماعيّة. وفي أوائل هذا القرن الحادي والعشرين تلوح في الأفق أهميّة الأديان. وعلى

سبيل المثال، فإنّ تصوّراً معيّناً للإسلام بصدد لعب دور يعادل دور الحزب الشيوعي في الخمسينيات: التعبير عن احتجاج لا على أساس الطبقة، بل الدين.

ومع ذلك، يمكننا القول دون خشية الخطأ إنّ الدين حيثما يعود إلى واجهة الثقافة، فإنّه لا يمكن للباحث اعتباره بنية، بل ظاهرة شديدة الالتباس والتناقض:

1 - فالتحوّلات الدينيّة الحاليّة أبعد من أن تكون حصريّاً من عمل المؤسّسات التاريخيّة التي كانت تحتكر إلى زمن قريب إدارة المقدّس. فباستثناء الإسلام الذي ينمو باستمرار في أفريقيا والشرق الأقصى، وحتّى في الولايات المتحدة وأوروبّا[12]، فإنّ الأديان السماويّة "الكبيرة" (الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس المشيخيّة Églises presbytériennes والكنائس الأسقفيّة (Églises épiscopales) والكنائس الأبرشيّةÉglises congrégationalistes) لم تعد في وضعيّة هيمنة في أيّ مكان في العالم. وإذا ما كانت ثلاثة أشكال من التعبيرات التوحيديّة تشهد مع ذلك نموّاً قويّاً (الخمسينيّون، والمورمون، وشهود يهوه)، فإنّ "الطوائف" (Cults) بالمعنى الأنكلوسكسوني (عبادات أفريقيّة-أمريكيّة، عبادات منتظمة حسب اعتقاد في التناسخ لا الاعتقاد في القيامة) بصدد منازعتها المجال.

ولكن فيما وراء هجرات المقدّس التي تؤدّي إلى تآكل (نسبي) للإيمان الكلاسيكي بالله، وإلى وضع تعدّدي، ينبغي أن نكون حذرين كلّما نجد أنفسنا نواجه تسميات دينيّة. فإذا كانت مسألة الاسم الذي ندّعيه، كما ذكر من قبل دريدا [1996]، أمراً جوهريّاً[13]، فإنّه لا ينبغي مع ذلك الاستكانة لسهولة التخصيص المقولي، فرُبّ دين قد يخفي آخر. فغالباً ما تمّ تفسير التفشّي (الأُسّي) للحركات الخمسينيّة في أمريكا الجنوبيّة والوسطى التي نوقشت أعلاه، باعتباره نشراً لا يقاوم للبروتستانتيّة داخل القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة التي تعيش إفراغ التعبيرات الدينيّة للاجتماعي من مضمونها الكاثوليكي. ولكن إذا نظرنا إلى الأمر عن قرب، فإنّنا سنجد أنّ هذه الكنائس الجديدة، إنّما تتولّد في الغالب عن إعادة إضفاء القداسة على المؤسّسة الدينيّة، وإعادة إضفاء الطابع الأسراري عليها، إن لم يكن إعادة إضفاء الطابع الكهنوتي. فكثير من المبشّرين يعلنون أنفسهم "أساقفة"، وتسمّى المعابد أحياناً "أماكن مقدّسة"، كما أنّ تأكيد حضور الروح من خلال المواهب اللدنيّة بصفة خاصّة، هو أقرب بكثير إلى سرّ القربان المقدّس الكاثوليكي من كلّ ما يهدف داخل البروتستانتيّة إلى زيادة المسافة بين الإنسان والله.

[12] تضمّ أفريقيا حاليّاً بين 200 و250 مليون مسلم، تضمّ بنغلاديش 130 مليوناً، والباكستان 140 مليوناً، والهند ما يقرب من 150 مليون. ويوجد حاليّاً نحو 4 ملايين مسلم في الولايات المتحدة، ما يقرب من نصفهم من السود. وقد غدا الإسلام الدين الثاني في فرنسا.

[13] إذا كانت الأصوليّة الإسلاميّة ليست هي "الإسلام" (وهو ليس أبداً كتلة متجانسة) ولا كانت محاكم التفتيش هي "المسيحية"، فإنّ التحشيد والتعبئة إنّما يتمّان باسمهما.

وبينما لا يكون المقدّس في كنائس الاصلاح حاضراً هنا، بل فيما وراء الهُنا، فإنّه يُستنفَر باستمرار في الكنيسة الخمسينيّة. وسيكون من الظلم القول بأنّ كنائس "كلمة الله" تستعير عناصر كثيرة من الدين الذي تحاربه. فإضفاء الطابع الخمسيني على الحقل الديني في أمريكا اللاتينيّة لا يفعل فعله غالباً بمعنى إضفاء طابع لاتيني متدرّج على البروتستانتيّة الأنكلوسكسونيّة فحسب، بل بمعنى الاسترداد (Reconquista) أي إعادة الكثلكة.

2 - يمثّل الديني الحامل الذي تسعى الثقافات المتذرّرة أو المزعزعة من خلاله نحو إعادة بناء ارتباطها بالاجتماعي. ولا يكون هذا الارتباط مباشرة بالمجتمع الكلّي، بل بالجماعة الصغيرة (مثل الجماعات الكنسيّة الأساسيّة في أمريكا اللاتينيّة، والساحات terreiros في ديانة الكاندومبلي أو الأومبندا في البرازيل). وبهذا يمكن للهويّات الإشكاليّة إيجاد حلول، ويمكن للضلالات الركون إلى الاستقرار. فالديني لا يصلح أداة للاندماج الاجتماعي (كما كان يعتقد دوركهايم في زمنه) بقدر ما هو أداة تمايز ثقافي.

3 - يوجد تناقض بين تعبيرات دينيّة كاشفة عن اجتماع "مفتوح" (بالمعنى الذي يعنيه برغسون (Bergson) في كتابه **مصدرا الأخلاق والدين** [1932]) وتسعى بثبات نحو الكوننة، وتشارك بشكل خاصّ في تجاوز الحدود، على غرار حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، وبين التيّارات االساعية من خلال البحث عن الخلاص (متصوّراً على أنّه المنفصل، المقدّس، السرّي، المقصيّ، المستثنى، الكاف) إلى تجذير منطق الحفاظ على الجماعة.

وفي مواجهة هذا التنوّع، يجب على الإناسة في رأيي أن تتنوّع، وأن تصقل أدواتها البحثيّة وتعقّدها. كما يجب عليها بالخصوص أن تقوم بإعادة فحص المقولات التي قد تكون أضحت اليوم غير إجرائيّة بما فيه الكفاية، إن لم تكن أحياناً مهدّدة بنوع من الجمود، على غرار الثنائي مقدّس/علماني، سماوي/أرضي، بشري/إلهي، وكذلك التعارضات بين الدين والعقل، وبين الاعتقاد والنقد، وهي تمييزات جدّ مريحة ولكنّها غير حصيفة تماماً، نرى من خلالها بطريقة دوغمائيّة، أنّه لا أسطورة في العلم ولا علم في الأسطورة.

إنّ إناسة الديني أحد أكثر مجالات الإناسة حساسيّة. فموضوعها - تجربة الشدّة الممتدّة من الزهد إلى التهتّك، طارحة بخاصّة قضيّة الشرّ والموت ومثيرة الحبّ بقدر الكراهيّة أي العاطفة - يستدعي أكثر من غيره وجدان الباحث كما معتقداته العميقة، وهي تتشكّل وتتجدّد بالتقدّم خلال طريق ضيّقة لا هي طريق الميتافيزيقا ولا طريق الوضعانيّة التي قامت سريعاً، حين لم تأخذ بعين الاعتبار إلاّ ما هو موجود

وواضح وقابل للتّجربة - في حين أنّ الأديان هي تحديداً محاولات للإشارة إلى الغياب -، بإحالة التجربة الدينيّة على الهروب والخيال والوهم (الوهم الديني)، ولا هي طريق الوضعانيّة الجديدة التي تعتبر كلّ خطاب ديني تشوّشاً لغويّاً.

ولعلّه لا يمكن إلاّ من منظور المحايثة (بالمعنى الذي يقصده سبينوزا)، لا منظور التعالي (فقد يكون التعالي أيضاً نتيجة خطابات واصفة متعالية على موضوعها)، أن يطرح منهج، مثل منهج علماء الإناسة، مسألة المواجهة بين إناسة الديني والإناسة الدينيّة نفسها (متبلورة من داخل التجربة نفسها؛ أي تجربة وحدة العلامة والمعنى على حساب الصوت والنغمة، وحدة الإيماءة والجسم جميعه، وهو يتحرّك).

إلاّ أنّ هذا الافتراض السيميائي (ليفي ستروسّ) أو الرمزي (ميرسيا إلياد، ولكن أيضاً عند التيّار التأويلي)، لا يمكنه الإحاطة إلاّ بقسم ضئيل من السلوك الديني، وهو يعوق طريقة أخرى للمعرفة ربّما كانت أقرب إلى النياسة (Ethnologie) منها إلى الإناسة، ألا وهي دراسة الإيقاع كما تمّت دراسته مثلاً عند جيلبار روجيه (Gilbert Rouget) [1980] في كتابه عن الموسيقى والغشية. فإيقاع الأومباندا البرازيليّة، مقارنة مع إيقاع الشعائر الكردكيّة[14]، يبدو سريعاً للغاية (وخاصّة عندما يشارك فيها المولّدون من أصول أروربيّة وهندأمريكيّة مشتركة Caboclos)، لكن يمكن تخفيض سرعته (بإشراك السُّود القدامى Pretos velhos) إن لم يُضح أكثر بطأً (في حضور أشخاص آسيويّين، كما لاحظتُ في ساو باولو مثلاً).

فالإيقاعيّة الدينيّة (وخاصّة في الغناء والموسيقى والرقص) لا تتمثّل في عمليّة التبنّي (تبنّي آلهة الآخرين مثلاً) فحسب، بل في الاقتباس أيضاً (بما في ذلك الاقتباس المسرحي). ولعلّ من أغرب التجارب التي واجهتُها في الآونة الأخيرة تتمثّل في مشاركة عشرين فتاة يابانيّة في طقس عبادة هارلم. ففي محاولتهنّ الغناء بصوت عالٍ تكيّفاً مع ما تفعله فتيات الكنيسة السوداوات اللاتي استقبلهنّ، قامت اليابانيّات بتبنّي النغمات الحلقيّة للسُّود وتكييفها مع أصواتهنّ وحركاتهنّ المتميّزة بالانطواء، لا بالانبساط كما عند السُّود.

فما يبدو لي مثيراً لاهتمام الدارس اليوم، هو على الأرجح ما يكون قادراً، انطلاقاً من نياسة صارمة، على تجديد الإناسة الكلاسيكيّة للأديان. فتخوم الأديان هي التي تتبلور خلال عمليّات العبور والتحوّل والتأرجح، أكثر من تبلور حدودها. إنّه لقاء مع الأديان من خارج الدين الذي تربيّنا عليه، وهو

[14] Marion Aubrée & François Laplantine , ***Le Livre, la Table et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil***, Paris, Jean-Claude Lattès ,1990.

لقاء يتضمّن الشكّ وما هو غير متوقّع. وباختصار، هو التوتّر القائم على تخوم ثقافتين، لا حلّ ذاك التوتّر من خلال إحداها[15]. ما هو على المحكّ هنا، لا يتعلّق بمسألة الفضاء فحسب، بل بالوقت والإيقاع، ولا يتعلّق بالتغيّر فحسب (انطلاقاً من نفس العناصر "المعاد تركيبها")، بل بحركة التباين. وبعبارة أخرى، يوجد شيء في السلوكيّات الدينيّة لا يمكن اختزاله في مسألة تنظيم وترتيب، أو في تفكيك وتركيب كما في الميكانيكا، أو نسخ ولصق، أو إضاءة وإطفاء. فتلك السلوكيّات لا تقوم على مجموعة من السمات فحسب (التي يمكن ملاحظتها مباشرة وتحديدها بوضوح)، ولكن على عمليّات انحسار أيضاً [Benjamin, 2000].

وفي هذا المنظور، فإنّ ما يبدو لنا موجباً للاهتمام بوجه خاصّ، لا يتمثّل في الاختفاء الصريح والنهائي لاعتقاد مّا، بل في ما يشهده من انحدار؛ أي تلك اللحظة التي يكون فيها على وشك الاختفاء ولكنّه يظلّ يحتمل مع ذلك أن يظهر في شكل تصوّر معتّم أو ضعيف. ذلك أنّه توجد إلى جانب العهود الذهبيّة للاحتفال الطقوسي والحماس الديني (الحماس بالمعنى الاشتقاقي للكلمة) أو التعصبّ، تجارب أكثر تخفّياً [انظر خاصّة: Piette,1999; 2003]، ولكنّها لا تقلّ دلالة على قيام علاقة بالمقدّس، مثل تجارب التقلّب، والتناوب، والشكّ والإيمان، التي يمرّ عبرها الفرد بعتبات متدرّجة، وبدرجات متفاوتة من الشدّة. وهذا، على سبيل المثال، بالنسبة للكثيرين، حال تجربة التنجيم التي نؤمن بها أحياناً، ولا نعتقد فيها أحياناً أخرى. إنّها تتطوّر بين بروز واختفاء، وبين حضور وغياب. وكعادته في إصابة الوصف الصحيح، وصف إدغار موران (Edgar Morin) هذه التجربة بـ **"المعتقد الوامض"**.

إنّ نمط المعرفة الإنسيّة، وهذا ما يميّزها عن علم الاجتماع، هو يقيناً منطق صُغْروي، وهو يستدعي الاهتمام الشديد بما يتشكّل، وبما يتحوّل، في أدقّ أرجاء الحساسيّة الاعتقاديّة وأدقّ تمظهراتها[16]. وهذا ما يتطلّب دراسة التدرّجات، والخطوات المتوالية التي تؤدّي مثلاً إلى تخلّي مناضل متحمّس للزعيم الكوبي فيديل كاسترو (Fidel Castro) عمّا كان يؤمن به من معتقدات بها داخل الحزب،

[15] انظر على سبيل المثال ملاحظة ماريون أوبري تدرّب أتباع الكردكيّة على "التوسّط الروحي" ومنهم من لم يمض كثيراً على اعتناقه الكردكيّة.

Marion Aubrée, « *La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste* » *Ethnologie française, XXX, 4* , 2000, *pp. 591-599*

وانظر دراسة باتريسيا بيرمان لـ"مجموعات التدرّب على الغشية" حيث يتدرّج المبتدئون الفرنسيّون في تعلّم الحركات والوضعيّات الجسديّة القادمة من آسيا.

Patricia Birman, « Multiculturalité en France: vers un nouvel Orient? », *Ethnologie française*, XXX, 4, 2000, pp. 565-574

وراجع كذلك مرافقة إسماعيل بوردوس في المركز البرتغالي الأفرو- برازيلي بلشبونة لعمليّة التحوّل البطيئة وخاصّة عمليّة نصنصة الذاكرة الشفهيّة.

Ismael Pordeus , ***Uma casa luso-afro-brasileira com certeza***, São Paulo, Ed. Terceira Margem, 2000

[16] يمكن للتجربة الدينيّة أيضاً أن تتكوّن بطريقة عكسيّة على ما لا حظ باسكال (Pascal)، فالطقوسيّة من حيث هي جسدنة (corporéité) قد تسبق الإيمان أو الاعتقاد وتثيره.

والبدء في السير على طريق ديانة السانتيريّا (Santeria)[*] الكوبيّة، ثمّ الالتقاء بواسطتها بالكنيسة الكاثوليكيّة.

إنّها الانزياحات، غير المحسوسة تقريباً في الغالب، مثل تلك التي يمكن أن تؤدّي بكاثوليكي في البرازيل إلى أن يصبح روحانيّاً (ويبقى كاثوليكيّاً)، ليمرّ من ثمّة من القُدّاس الأبيض (mesa branca) إلى الأومباندا، سامحاً لنفسه تدريجيّاً بالتأثّر بالوعظ الخمسيني الذي يفرض عليه - لكن هل يمكنه ذلك؟ - نبذ معتقداته السابقة. إنّ دراسة مسارات التحوّل و"المنزلة بين المنزلتين" هو ما يبدو واعداً بصفة خاصّة في الإناسة المعاصرة للأديان.

[*]- السانتيريا (Santeria) ديانة أفريقيّة جلبها العبيد المرحّلون في القرن السادس عشر من نيجيريا إلى أمريكا، وتنتشر حاليّاً في كوبا وكولومبيا وفينيزويلا.

المراجع

Alain Touraine, ***Critique de la modernité***, Paris, Fayard, 1992

Albert Piette, ***La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire***, Paris, Métailié, 1999

— ***Le fait religieux***, Paris, Economica, 2003

Averroès, ***Discours décisif***, Introduction d'Alain de Libera, Paris, Garnier-Flammarion ,1996

Claude Lévi-Strauss, ***La pensée sauvage***, Paris, Plon, 1969

Dietrich Bonhoeffer, ***Le prix de la grâce***, Paris, Le Seuil, 1981

Edward Evan Evans-Pritchard, ***Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé***, Paris, Gallimard, 1972

— ***Les anthropologues face à l'histoire de la religion***, Paris, Gallimard, 1974

Elias Canetti, ***Masse et puissance***, Paris, Gallimard, 1986

Emile Durkheim, ***Les formes élémentaires de la vie religieuse***, Paris, Presses Universitaires de France, 1960

Ernst Troeltsch, ***Histoire des religions et de la théologie***, Paris, le Cerf, 1996

Ethnologie française, « Les nouveaux mouvements religieux », XXX, 4, 2000

François Laplantine & Alexis NOUSS, ***Le métissage***, Paris, Flammarion, 1997

— ***Métissages. De Arcimboldo à Zambi***, Paris, Pauvert, 2001

François Laplantine, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, 23, 2, 1999, pp. 101-115

— ***Je, nous et les autres***, Paris, Le Pommier, 1999

Françoise Champion & Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), ***De l'émotion en religion***, Paris, Le Centurion, 1990

Françoise Champion, « Du mal nommé retour du religieux », *Projet*, n° 200, s.p, 1986

Georges Bataille, ***La part maudite***, Paris, Éditions de Minuit ,1977

— ***La somme athéologique***, Paris, Gallimard,1998.

— ***Théorie de la religion***, Paris, Gallimard,1999

Georges Devereux, ***Essais d'ethnopsychiatrie générale***, Paris, Gallimard, 1970

Gilbert Rouget, ***La musique et la transe***, Paris, Gallimard, 1980

Giles Deleuze & Claire PARNET, ***Dialogue***, Paris, Flammarion, 1996

Gilles Kepel, ***La revanche de Dieu***, Le Seuil, 1991

Giorgio Agamben , ***La communauté qui vient***, Paris, Le Seuil, 1990

Gustave Le Bon, ***Psychologie des foules***, Paris, Presses Universitaires de France, 2002

Harvey Cox, ***La cité séculière***, Paris, Casterman, 1968

— ***Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste***, Paris, Desclée de Brouwer, 1995

Henri Bergson, ***Les deux sources de la morale et de la religion***, Paris, Alcan, 1932

Henri Meschonnic, ***Poétique du traduire***, Lagrasse, Verdier, 1999

Ismael Pordeus, ***Uma casa luso-afro-brasileira com certeza***, São Paulo, Ed. Terceira Margem, 2000

Jacques Derrida, ***Sauf le nom***, Paris, Galilée, 1996

Jacques Gutwirth, ***Les judéo-chrétiens d'aujourd'hui***, Paris, le Cerf, 1997

Jean-François Mayer, ***Les sectes***, Paris, Gallimard, 1987

Jean-Luc Nancy, ***La communauté affrontée***, Paris, Galilée, 1990

— ***La communauté désoeuvrée***, Paris, Galilée, 1999

Le Débat, n° 59, 1990

Ludwig Wittgenstein, ***Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer***, Genève, L'Âge d'Homme, 1982

Marcel Gauchet, ***Le désenchantement du monde***, Paris, Gallimard, 1985

Marion Aubrée & François Laplantine , ***Le Livre, la Table et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil***, Paris, Jean-Claude Lattès ,1990

Marion Aubrée , « Entre traditions et modernité: les religions », *Les temps modernes* n° 491,1987, pp. 142-160

— « La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste » *Ethnologie française, XXX, 4* , 2000, *pp. 591-599*

Maurice Blanchot, ***La communauté inavouable***, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

Patricia Birman, « Multiculturalité en France: vers un nouvel Orient? », *Ethnologie française*, XXX, 4, 2000, pp. 565-574

Paul Freston, « Breve historia do pentecostalismo brasileiro », in: Antoniazzi (dir.), ***Nem Anjos, nem Demônio***, Petropolis, Vozes, 1994

Peter Berger, ***La religion dans la conscience moderne***, Paris, Le Centurion,1971

— *La rumeur de Dieu*, Paris, Le Centurion,1972

Roger Bastide, ***Le sacré sauvage***, Paris, Payot ,1975

Serge Moscovici, ***Réenchanter la nature***, Paris, Éditions de l'aube, 2002

Sigmund Freud, ***Moïse et le monothéisme***, Paris, Gallimard, 1967

Vittorio Lanternari, ***Les mouvements religieux des peuples opprimés***, Paris, Maspéro, 1960

Walter Benjamin, ***Poésie et révolution***, Paris, Denoël,1971

— « L'oeuvre d'art à l'ère de la reproductibilité technique », in: ***Oeuvres III***, Paris, Gallimard ,2000, pp. 67-113

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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