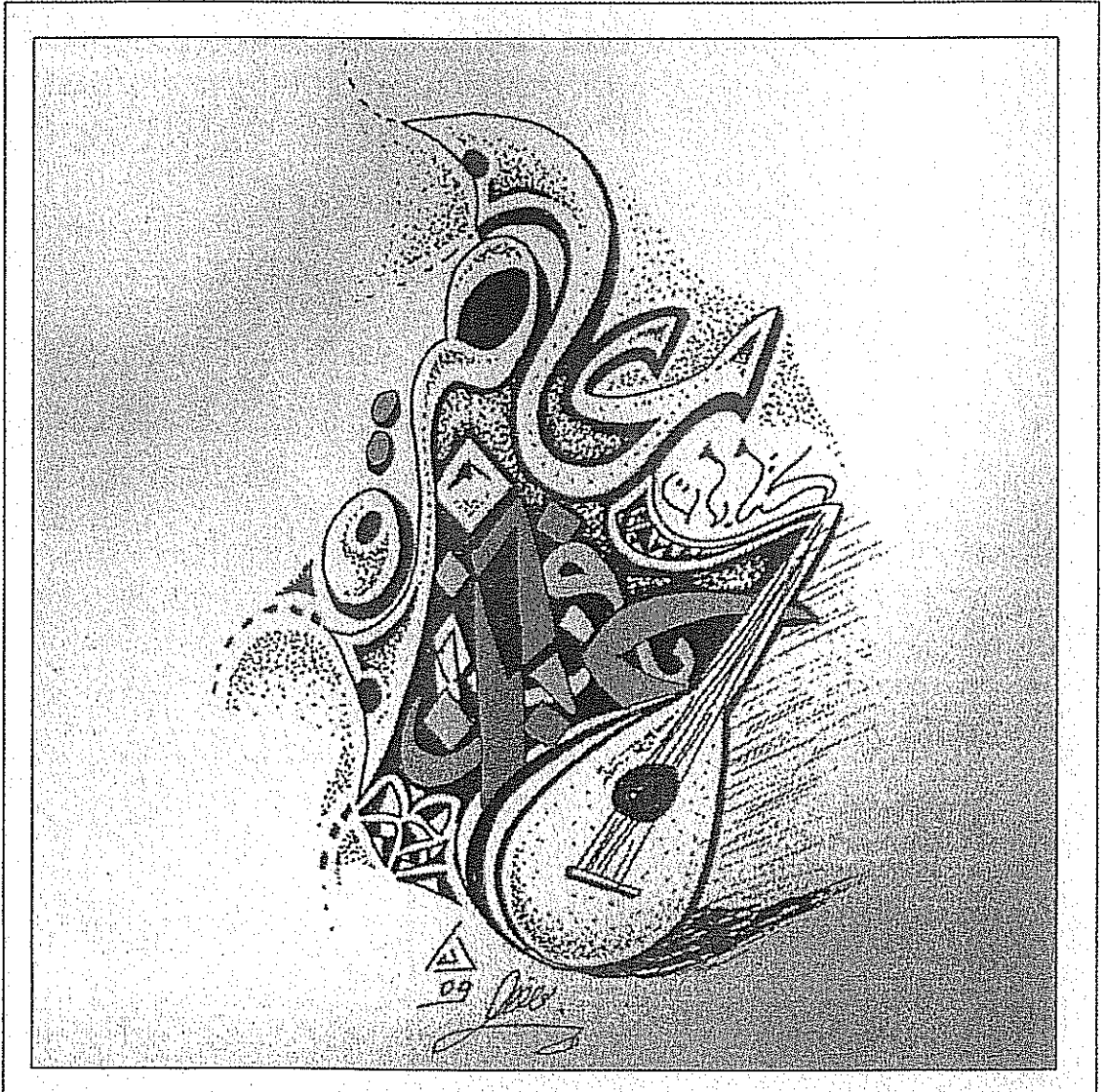


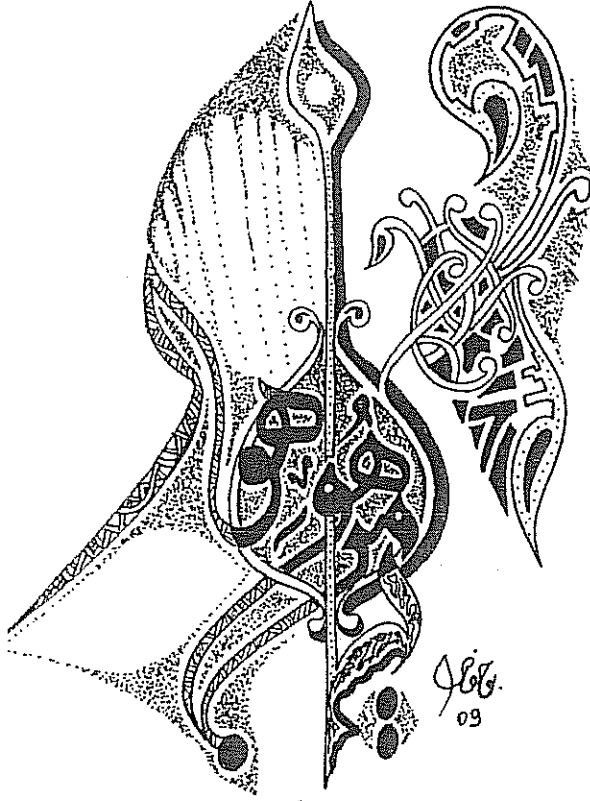
77 كتابات معاصرة فنونه وعلمه

مجلة الإبداع والمُلم الإثنائنة



الكلي و الجزئي في أنثروبولوجيا الدين

في هذا البحث، يُركز د. مندر كيلاني أساساً على خمسة ميادين، خمسة محاور قادرة أن تلخّص جزئياً وضع المسألة في ميدان أنثروبولوجيا الدين وإعادة النقاشات المنهجية والمفهومية والنظرية التي طُرحت داخلها. وتعلّقت هذه الميادين باختيار فردي لفضاءات البحث والتّفكير (تردّد شخصياً على معظم الأماكن التي تحدّث عنها في النص)، كما تعلّقت بالتقطيع الذي أوحى به علاوة على ذلك النظرية والممارسة الأنثروبولوجية أو كرسته عبر: المعبودات، المعتقدات، العقائد، الطقوس، الأنساق الرمزية، تقاطع الثقافات على امتداد الأمكنة/م. كيلاني



البحث، وحظيت في نطاق الأنثروبولوجيا بمكانة متميّزة، وارتبطت بطبيعة الميادين التي ارتادتها والإشكاليات التي تولّت تحليلها.

اتّخذت الأنثروبولوجيا منذ بداياتها الدّينَ مقولةً مركزيةً في مشروعها لترجمة الثقافات. ومن الجانِب البريطاني، اتّخذ الدّينُ في بدايته مقولةً إجرائيةً في ميدان أنظمة الفكر حيث انكبّ تايلور (ت. 1917) في كتابه «الثقافة البدائية» (1871) وفرازار (ت. 1931) في كتابه «الغصن الذهبي» (1890) على تعريف السّحر والدّين والعلم والمقارنة بينها من زاوية تمثّل العالم لديها تباعاً، ومنزلتها من تطوّر التفكير وتاريخ الإنسانية. أمّا ليفي بريل (ت. 1939) فقد قارن من جهته في كتابه العقلية البدائية (1922) «العقلية المنطقية» «بالعقلية البدائية». وفي الفترة نفسها، طوّر مالينفسكي (ت. 1942) اعتبار «السّحر» ضرباً من العلم يخلو من التجاعة، أو «شبه علم»، فيما أبرزه على الأصحّ في كتابات أخرى حقّق تجرّبة إنسانية اتّصف أساساً بنحاعة المنة. كما لاحظنا أنّ التّفكير

أكدت الأنثروبولوجيا^(*) شمولية الظاهرة الدّينية وتنوعها في آن. فقد ميّزت على غرار ماكس فيبر (ت. 1920) الأديان الطقوسية المؤسّسة على الامتثال للشرعية، وأديان الخلاص التي وهبت العالم معناه بالتوازي مع مناقضته، وأديان الإنقاذ التي استدعت فادياً. كما أخذت بعين الاعتبار الأديان التي لم تقم على فكرة الإله أو تعدّد الآلهة، والأديان التي آمنت بالأرواح أو لم تؤمن بها. كما ميّزت صور السّاحر، والكاهن، والقسّ و النبي. ورصدت «الأرواح» غير المشخّصة إلى حدّ ما، وعبادة الموتى، والأسلاف، أو طقوس الانتشاء، وأدعياء الكرامات⁽¹⁾. إلّا أنّ رصد هذا التنوع أثار من زاوية أخرى موضوع التعريف، إذ طرح في النهاية سؤالاً عن العنصر المشترك الذي أسس الطابع الدّيني لمختلف المظاهر الملاحظة. فلم يكن ذلك العنصر طقس العبور، على غرار التعميد أو الختان أو الوظيفة المقدّسة مثل وظيفة القسّ أو الشّامان⁽²⁾، لأنّ تلك المظاهر ليست حاضرة في جميع الأديان. وعلى هذا الأساس، رفض مثلاً إميل دوركايم (ت. 1917) مؤسس المدرسة الاجتماعية الفرنسية اعتبار الاعتقاد في «الآلهة» مقياساً لتعريف «الدّين» بعد أن استخلص أنّ هذا الاعتقاد غائب لدى البوذيين.

لاحظنا أنّ الأنثروبولوجيا، وهي العلم المقارني بامتياز، طرحت مشكلة تعريف الدّين وجوبا تعريفا حصرياً وقصوره إذا عن إثبات أيّ شيء في ذاته. في حين طلب بناؤها، في المقابل، بتوجيه العقل توجيهاً مجدياً

و المرض، ورسختها وحولتها⁽⁶⁾... وعلى قدر الاهتمام الذي حظيتا به، عرفت إشكالياتنا أنثروبولوجيا الدين الكبيرتان إثراء اختبارياً ومفهوماً هاماً.

* الميدان 1: طقوس السفينة الميلانيزية

وقّرت لنا بعض ظواهر المسيحية، والألفية، والفطرية، أو التجديدية في المجتمعات التقليدية ميدان بحث مميز في الأنثروبولوجيا. وقد رُدت عموماً تلك الحركات، التي اتخذت أشكالاً جدّ متباينة من منطقة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، إلى وظيفة التكيف والتثاقف⁽⁷⁾ مع المجتمع الأوروبي الحديث. ويخفي مثل هذا التحليل ثلاث أفكار. أولها تصوّر الدين البدائي والتقليدي تصوّراً آتياً اختزل الدين في نمط تفكير و سلوك غير ناجعين. أما الفكرة الثانية فتمثلت في تصوّر خطي للتغيير الاجتماعي في شكل علمنة تدريجية غزت المجتمعات التقليدية تحت ضغط الاتصال بالحدثة وموكب قيمها اللاتكيتية والتفنية. في حين ربط نظام التحليل الأخير مسيحية المجتمعات التقليدية بالحركات الألفية والمسيحية التي ظهرت في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة والتي لم تكن سوى تجديد، أو تحيين معاصر في سياق استغاثة ومطالبة اجتماعية سياسية⁽⁸⁾. وقد شكّلت الحركات «الألفية» في العالم الثالث فضاء بحثي الأول في ميدان أنثروبولوجيا الدين وبصفة عامة أنثروبولوجيا الرمزي. وقد حاولت، من خلال حالة نموذجية هي حالة طقوس السفينة وهي حركات احتجاج اجتماعية دينية اكتسحت ميلانيزيا⁽⁹⁾ منذ نهاية XIX، إعادة قراءة هذه الظواهر قراءة أفضت إلى إعادة اعتبار مجموعة مفاهيم مثل الأسطورة والعقلانية، والعلاقات بينها، والتغير الاجتماعي ومدرج العلمنة واحتكاك الثقافات وحيوية التبادل الثقافي⁽¹⁰⁾.

وكخلاصة لهذا العمل، يكفي أن أذكر الدور الحاسم الذي اضطلعت به العقائد الدينية التقليدية في تحويل مجتمعات ميلانيزيا بالتوازي مع المحافظة على هويتها الثقافية العميقة. فقد سمحت مثلاً الإحالة الدائمة في طقوس السفينة إلى القدامى، والمعبودات بوصفهما المصدر الأول لشرعية السلطة والثروة، بتعبئة متواصلة لمواجهة ملكية المستعمرين لأراضي السكان الأصليين

زلنا إلى اليوم مدينين لرواد العلم وإشكالياتهم المختلفة ونظرياتهم التي حلّوا.

هكذا تبّنى هالبيك الأنثروبولوجي المتأثر بأعمال بياجيه (ت. 1980) في كتاب صدر سنة 1979 (وحمل عنوان أسس التفكير البدائي)⁽³⁾ مقولتي «الفكر ما قبل العملي» و«الفكر العملي» اللتين وضعهما عالم النفس السويسري ليقارن التفكير الرمزي والديني لدى المجتمعات التقليدية بالتفكير العلمي المنطقي لدى المجتمع الحديث. أما كارل بوبر (ت. 1994) فقد انطلق من المقارنة بين الأسطورة والعقلانية متحدثاً في كتابه «المجتمع المفتوح وأعدائه»⁽⁴⁾ (1945) عن «المجتمع المغلق» ليصف المجتمع التقليدي الذي سادته الأسطورة، وعن «المجتمع المفتوح» ليصف المجتمع الحديث الذي وسّمه العلم. في حين استوحى جارفي (1970) «عقلانية بوبر التقليدية» عندما اقتبس مقياسي العقلانية «بالمعنى الجزل» و«العقلانية بالمعنى الضعيف» ليميز بين مجتمعات «بدائية» ومجتمعات «حديثة»⁽⁵⁾.

كما ركّز البحث الأنثروبولوجي من جهة أخرى بصفة أكبر على طابع الرابطة الاجتماعية للدين (وهو ما أوحى به الأصلان الاشتقاقيان للفظ دين: جمع وربّ، والاشتقاق الثاني أَلّف بين العناصر). إذ أثارت الرابطة الاجتماعية التماسك الاجتماعي، والتناغم بين أفراد المجموعة كما أثارت تماثلهم معها. وقد كان دوركايم الفرنسي أول من عرّف الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية، وأول من طرح فكرة تمثلت في أنّ كل ما يتعلق بالدين قابل لتحليل خارجي من نوع التحليل الاجتماعي. إذ أشار في كتابه «أشكال الحياة الدينية البدائية» (1912) إلى طابع الظاهرة الدينية الشامل أي تكثّف التصرفات، والمؤسسات المتصلة بالأخلاقي، والرمزي، والاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي في آن. وفي كلمة، انكبّ دوركايم على استخلاص وظائف الدين الإيجابية في المجتمع فأقرّ أنه أصل التماسك الاجتماعي ودوامه. فلقد أكّدت مقارنته نجاعة الدين الرمزية، كما استبعدت تأويل الدين بوصفه مجازاً للعالم. بل تصوّرت عكس ذلك قوّة «إضافية» للعالم عزّزت إمكانية السيطرة عليه.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، اعتنى علماء الأنثروبولوجيا بالدين بصفته بناءً لمعنى العالم، وبناءً للحقائق

والموت، والأقدار، (1977) طرح هذه المسائل النظرية والمنهجية. وحسبي أن أتذكر هنا التجديد المنجز في هذا العمل لبعض المفاهيم مثل الميدان، والملاحظة. ففي حالة الشعوذة تحديداً، فقد دلّ ادعاءً اتخذ موقفاً خارجي، كما افترض ذلك منهج التباعد التقليدي في الأنثروبولوجيا، العدول عن معرفة هذا الخطاب. ولم تتضح السبل أمام فافري - سعادة إلا عندما أذعن في لذة هي الأخرى إلى إيدانة الشعوذة، واتخذت في لحظة أو أخرى من بحثها مختلف مواقع الخطاب عن الشعوذة، عندذاك استطاعت أن تُبرز ذلك الخطاب بمعقولة. وقد أفضت تجربتها، في النهاية، إلى كتابة ذات نمط خطابي لم يتوار فيه الأنثروبولوجي قط من سطح نصه الأنثروغرافي، بل عين وضعيات التلطف تعييناً واضحاً.

* الميدان 3: أنساق المعتقدات و تقاطع الثقافات

كان تعميق الدراسات حول الأسطورة و التجارة الرمزية والأديان التقليدية وعلاقتها بالتحول الاجتماعي بدوره مصدراً لإثراء إشكالية اتصال الثقافات وتقاطعها. وقد حظي هذا الميدان بعناية خاصة من قبل البحث الأنثروبولوجي، كما كان ميدان بحثي الثاني في إطار أنثروبولوجيا الدين. إذ شهدنا فعلاً منذ سنوات تجديدًا وتوسعاً في الدراسات المتعلقة باتصال المجتمعات ذات النمط «التاريخي»، المجتمع الغربي عموماً، بالمجتمعات ذات النمط «الأسطوري» أي المجتمعات الغربية والتقليدية. كما اعتُبر التقاء الثقافات في هذا السياق مشكلة اتصال بين أنساق ثقافية مختلفة. إذ سعت كل ثقافة إلى تنميط الأخرى في نسقٍ انطلقاً من مقولاتها الذاتية، وأنظمة تصنيفها الخاصة بها. وقد كانت بامتياز أنساق المعتقدات، أي الأسطورة والدين، الموطن الذي انطلق منه هذا «العمل الثقافي» المتمثل بالنسبة إلى الثقافات المتقابلة في «توليد المعنى» أي الواقع مما رآته من الآخر.

وقد وقر احتكاك الأوروبيين بهنود أميركا غداة احتلالها مثلاً لهذا «العمل الثقافي». إذ أخضعت مبكراً الثقافات الغربية التي اكتشفها الأسبان لنظام تأويلي مقبوس

سجلوا تسجيلاً حيويًا الفارق والتقص للذين برزا غداة اصطدامهم بقوة الأوروبيين. وفتحوا مدخلاً إلى التجديد والتغيير عندما رفضوا المعتقدات القديمة وطقوس القدامى واستبدلوها بمعتقدات وطقوس أخرى. ولأنتمكن من إنجاز هذه القراءة المتجددة، كان عليّ أن أقر للأسطورة بخاصية مميزة لها، وبمعنى لم يكن من قبيل اللامعنى «واللاعقل»، مقابل العقل والعلم. وباختصار، كان عليّ إعادة اكتشاف نجاعة الأسطورة الخاصة بها، وهي نجاعة غير آدائية (عكس العلم الذي يحلل ويفسر)، لكنّها رمزية (تعبئة الجهود في موقف ما، والتحفيز على التحرك الاجتماعي).

* الميدان 2: الأنساق الرمزية وترجمة الثقافات

اكتست الأسئلة حول طبيعة الأسطورة والمعتقد وعلاقتها بالعقلانية والعلم، بصرف النظر عن فائدتهما المباشرة في دراسة الظواهر الدينية والرمزية المحض، اهتماماً حاسماً بالنسبة إلى موضوع الأنثروبولوجيا نفسه. فهي، بوصفها مشروع ترجمة الثقافات، في بحث دائم عن الكلام المناسب بما فيه الكفاية لُبرز، في ألفاظ تلك الثقافات، أشكال التجارب المتنوعة، والمتباعدة، وحتى الغريبة عن الفكر الحديث. إذ تنزل التفكير في أنساق الاعتقاد وأنظمة الفكر في صميم الاهتمام الاستكشافي. ولم يخطف أيفنز - بريتشارد (ت. 1973) أحد ألمع الأنثروبولوجيين البريطانيين الميدانيين عندما تصدى لدراسة ظاهرة الشعوذة لدى الأزندي⁽¹¹⁾ في مؤلفه (الشعوذة والكهانة والسحر لدى الأزندي، 1937) ليأخذ منه موضوع تفكير حول أنساق الاعتقاد، بل وأيضاً حول إمكانية الأنثروبولوجيا نفسها بوصفها مشروع ترجمة نسقٍ رمزي مخصوص في نسقٍ رمزي آخر أعم، أي الكلام العلمي. وعموماً، غدا عمل بريتشارد عن السحر لدى الأزندي مرجعاً واسع الاستثمار من قبل الأنثروبولوجيين وغيرهم (خاصة الفلاسفة الانغلو - سكسون) عند معالجة ما يعرف «بالمعتقدات غير المعقولة ظاهرياً»، وبصفة عامة بمسألة العقلانية الدقيقة وحتى بإمكانية ترجمة الثقافات. فقد طرحت الأنثروبولوجيا على نفسها مهمة البحث عن تفسير عقلي للمعتقدات غير المعقولة ظاهرياً

تحوّل آدم وحوّاء بفعل خطيئتهما بطلين ثقافيتين لدى البيض. وما ظلّ ثابتاً رغم ذلك في الأسطورة الجديدة هو ذلك الخطأ الغبي الذي ارتكبه الميلانيزيون منذ البداية وبسببه أفلتت السفينة منهم ووجهتها الآلهة انتقاماً منهم لفائدة البيض.

من جهته، لفت مارشال ساهليتز انتباهنا في تحليله تأليه سكّان جزر هاواي للقائد جامس كوك (ت. 1779) في نهاية القرن XVIII⁽¹⁵⁾ إلى أنّ هذا التّأويل لا يُعتبر بحال من الأحوال خطأً فكرياً مثل في نظره شرطاً تجريبية الغيرية لدى سكّان هاواي. كما وافق إسناد القائد كوك بعداً فوق طبيعي لدى هؤلاء قراءة حدث خارق - ظهور تجديد جذري - في إطار نسق ثقافي قرن الألوهية بصورة الغرب والفضاء الخارج (الخارج لدى سكّان جزر هاواي هو مكان و زمان يقعان خارج العالم المشترك). اكتسى تأليه القائد كوك أثراً حاسماً في التاريخ المحلي. كما ساهم تأليهه وتقديمه قرباناً، بمقتضى ذلك الجمع التقليدي بين الأجنبي والبطل - مؤسس الملكية، في تأصيل شرعية القيادة الجديدة لهاواي وتحويلها لاحقاً إلى دولة. وبفضل تقديمه قرباناً، تحوّل القائد كوك أسطورة صلبة ذات أثر سياسي. فبعد أن روت الأسطورة التاريخ، ارتقت أسطورة كوك إلى صنع التاريخ. وهكذا وقر لنا تنصير سكّان تاهيتي الجماهيري، إلى المذهب البروتستانتي، خمسين سنة بعد نزول الأوروبيين الأوائل إلى الجزيرة مثلاً آخر من هذا النوع. إذ لم يكن هنا أيضاً حماس المبشرين سبب الحدث. بل كان نتيجة الاستراتيجية التي وضعها القائد السياسي الحكيم في ذلك الوقت. وبفضل اختياره يهوذا - اله الإنغليز - المدروس، ضمن القائد بومار⁽¹⁶⁾ لنفسه بفضل الارتباط بالبطل - مؤسس الملكية التقليدية شرعية سياسية جديدة. كما ضمن في الآن نفسه حليفاً سياسياً قوياً واجه به تهديد منافسه⁽¹⁷⁾. وأدركنا من خلال هذه الأمثلة أهمية تجدد دور الأسطورة والوظيفة الرمزية في تحليل أوضاع لقاءات مختلف الثقافات التاريخية، وفي تجدد تعريف نسق التاريخية في المجتمعات التقليدية وعلاقة الأسطورة بالتاريخ.

الأوروبيون لتأويل الثقافات الأخرى عن الأفكار الأسطورية لدى مختلف الحضارات التي التقوا بها خلال سيرهم. ففيما استفهم الغزاة الأسبان مثلاً عن إمكانية وجود روح لدى الهنود، تردّد الأزتك والمايا في نسبة طبيعة إلهية لهؤلاء المحاربين البيض القادمين من الشرق الذين حدّتهم عنهم كتبهم المقدسة⁽¹²⁾. وعموماً، ردّ الأوروبيون الفوارق المسجلة بين المجموعات السكانية في مختلف القارات إلى شجرة أسباب وحيدة مثلها نسل النبي نوح حسب سفر التكوين. إذ افترض أن ينحدر الأوروبيون من يافت، و الآسيويون من سام، فيما افترض أنّ الأفارقة انحدروا من حام. وتواصل تأثير هذه الأسطورة إلى فترة متأخرة من القرن XIX، بما أنّ الميلانيزيين، وهم سُود البشرة، وصلوا أيضاً بسلالة حام اللعينة التي افترض أن يترجم سواد بشرتها سواد نفسها.

من جهتهم، لم يرفض الميلانيزيون في مرحلة أولى هذا التفسير⁽¹³⁾. فقد ربطوا، عن وعي بالتفوق التكنولوجي الأوروبي، المسيحية التي دعا إليها المبشرون بمجتمع البيض الذين ثبتوا في نظرهم نظام حياتهم ورسخوه. ولم يكن تنصيرهم من عمل المبشرين - الذين كانوا أول من تعجّب من ذلك - بل كان نتيجة قراءة اللذين الجديد في تعابير نظام ثقافي مؤسس على عبادة القدامى «البطولية». وقد ولد الاختيار المدروس لإله البيض الذي وصل به البطل الثقافي التقليدي شرعية جديدة لدى الميلانيزيين وأسس عملياً مطالبهم.

ومن خلال الاستيلاء على أسطورة أبناء نوح التوراتية والاضطلاع بدور سلالة سام ذلك البطل الغبي الذي كشف عري أبيه وأرسل من أجل ذلك إلى غينيا - الجديدة⁽¹⁴⁾ ليصبح الجد الأول للبابو، تقبل الميلانيزيون تاريخ نسب البيض ليعكسوا زاوية النظر إليه ويغيروا مدهاه. ومن خلال الانتساب إلى نفس الأسلاف، أندورا المبشرين الذين أظهروا إلى حدّ الآن تجاههم صداقة، بضرورة الانتقال إلى الفعل، وفي خاتمة الأمر إلى إجلال قرابتهم بالسكان الأصليين. وعندما تفتن الميلانيزيون لاحقاً إلى أنّ الإرساليات المسيحية لم تعمل لفائدتهم،

التي تم تحليلها في هذه الحضارة على امتداد قرون. أما ما اصطُح عليه لاحقاً علماء الأنتروبولوجيا بإسلام الشعائر Islam Observé⁽¹⁸⁾ أي مجموعة المعتقدات والطقوس والممارسات الخاصة بالجماعات الاجتماعية القاعدية، فأوكلت بحق دراستها إلى بصيرة الأنتولوجيين النافذة. وبعبارة أخرى، وجدنا داخل مجتمع واحد المستشرقين من جهة وموضوعهم «النبي» الإسلام الكتابي والإسلام العالم والإسلام المعبر عن حضارة وفكر فلسفي ولاهوتي راقيين، ومن الجهة المقابلة الأنتولوجيين وموضوعهم الذي تعلق بعالم «القديم» و«التطير» وباختصار بمجموعة معتقدات «رواسب» أو «متدهورة» توارت خلف واجهة إسلام لم يقع استيعابه جيداً، أو أنه عجز حقاً عن اختراق العقول.

وأود هنا (وهو ميدان بحثي الثالث في هذا المجال) أن أقدم بسرعة نتائج بحث ميداني أنجزته في واحات الجنوب التونسي تعلق بمنهج ركز على الأصح على إسلام الشعائر⁽¹⁹⁾. وانطلاقاً من تحليل سلالة واجية، أي تجمع بشري انتسب أعضاؤه إلى جد مشترك وهمي، وفق قاعدة البنية الأبوية، يبت أن هذه البنية الاجتماعية استجابت إلى لعبة كلامية وظفتها الأساسية هي التعرف على الأفراد وتصنيفهم داخل فضاء اجتماعي معين دائم الحركة. وقد بدا الأمر على غاية الأهمية، ذلك أنني اكتشفت، وأنا أحترق الزمان والمكان العربيين الإسلاميين، أن ذلك التنظيم استلهم أصوله، إن لم يكن شرعيته، من الأنساب العربية لإسلام القرن الأول والتي توقرت على مبدأ التصنيف والترتيب نفسه. وتجلي هذا الأمر خاصة في السلالات الواحية التي ادعت لنفسها نسباً شريفاً، أي نسباً اتصل مباشرة بذرية الرسول. فحتى في هذه الحالة، تغلبت وظيفة تصنيف هذه الوحدة الاجتماعية وترتيبها. إذ لم يتوافق اتصال مجموعة بالنسب الشريف (ذرية الرسول) متضافراً عموماً مع بركة ولي محلي مع انحدار حقيقي من سلالة الرسول، بقدر ما توافق مع اقتباس كلام ناجع صالح للتقديم للأتباع. فالالتجاء إلى النسب الشريف، وهو المثال الكلي لتأكيد الهوية قادر على السمو برسالة الولاية المحلية والمحافظة عليها. ومن دون هذا العون، ظلت الرسالة عاجزة عن

اكتشف حتى في سنة موحدة تميزت بنظام تاريخي قوي وفكر فلسفي - لاهوتي شديد العراقة، على صعيد الممارسات الاجتماعية والدينية المعيشة، فضلاً واضحاً بين الذاكرة الشفاهية والذاكرة المكتوبة، بين الأسطورة والتاريخ، بين المحلي والشامل، بين القداسة الهامشية ورسالة الإسلام الكونية. إلا أنه تقليدياً، وكلما تعلق الأمر بالإسلام والفضاء الحضاري الذي غطاه، ألفنا دوماً أن يقع ردنا إلى خطابات ذات كتلة واحدة هيمنت عليها مركزية الخطاب. وقد ظلت هذه الخطابات في نسبة كبيرة بعيدة عن المجموعات البشرية وشهاداتها الحية. كما افتقدت هذه المقاربات عموماً إلى مضامين التدنن اليومي، وصيغ الحياة الفردية، المحلية والشعبية، والممارسات الاجتماعية، والطقوس وسائر أشكال التعبير الرمزي، والمخيل الجماعي. وفي كلمة، تميزت هذه الدراسات باهتمام ركز على الإسلام الرسمي، والثقافة العالمية والمكتوبة أكثر من التركيز على إسلام الشعائر والثقافة الشعبية.

ويشترك في هذا الرأي المسبق الإيجابي المتعلق بالتدين العالم، التراث العربي الإسلامي والتراث الأوروبي على حد سواء. إذ تنزل الفاصل بين الدين (الثقافة) العالم والدين (الثقافة) الشعبي في صميم المجتمع الأوروبي الذي ميز من جهة دين القساوسة والمؤسسة، دين المكتوب والحواشي المذهبية، ودين الروحانية والرسالة الكونية، كما ميز من جهة أخرى دين الجماهير أو الأرياف، الدين الشفوي والتطير، وعبادة الأولياء والتخصيصية، دين الصور والأصنام. أما إذا تحولنا إلى التراث العربي الإسلامي لاحظنا أن هذا التراث مطبوع بالمقدار نفسه، بل أكثر من التراث المسيحي، بالتمسك بالصفاء المذهبي، وبرفض أشكال التطير والتشكيك في وحدانية الله. كما لاحظنا في هذا الفضاء الحضاري أن التقابل بين الدين العالم والدين الشعبي مبدأ مركزي نظم مختلف الممارسات الدينية فضلاً عن أنه سمح بدراسة علمية.

والتضامن الذي وسم موقف رجال الدين من الصفتين، مسيحيين (أو من ذوي التراث المسيحي) ومسلمين، حيال هذه الأشكال واضح. فعندما عكف



ضمنت في آن دوام البنية المتناقض، وانقلاب المواقع الظرفي داخلها. فحتى الأحداث السياسية - الدينية القريبة التي هزت المغرب والشرق الأدنى اندرجت في هذه الدورة التاريخية، كما غدت هذه «المأساة القديمة» التي توارت خلف بنية الإسلام العامة. إذ استلهم الغليان الإسلامي اليوم إسلام الأصول، و«أخلاق الزهد» على عهد الخلفاء الأوائل. كما اعتبر المجتمع الحديث كله جاهليةً جديدة (تسمية كرسها الإسلام لعصر «الظلمات» الذي سبق عصر أنوار الإسلام)، وفترة مظلمة أفسدت صفاء أخلاق الإسلام «الأصيل». ومع تنامي المطالب الدينية الإسلامية، نشهد اليوم سلسلة إعادة تصنيفات ضمن الفضاء الاجتماعي السياسي والديني بالمغرب بين إسلام كتابي وإسلام شعبي، بين التراث الأعظم والتراث الشعبي. ولما كان الإسلاميون مدفوعين برغبة في ممارسة إسلام «متجدد»، فقد هاجموا خاصة عبادة الأولياء الشعبية التي وصلوها بالوثنية. أما الحركة السياسية - الاجتماعية التي غدوها حول المساجد فقد نزعته إلى استبدال شبكات الألفة الاجتماعية، وأنساق التضامن الاجتماعي - الاقتصادي حول المساجد الشعبية⁽²⁰⁾.

الإسلام بأساطير تأسيس السلالات القروية، وأسماء أعلام التاريخ العام بأسماء الأجداد المفترضين، والأحداث الغابرة المجيدة بالأحداث المحلية المعاصرة، ونسب ذرية الرسول بنسب الأولياء المحليين المغمورين، والمجرّد بالمحسوس، والعام بالخاص، والمثال بالواقع. وعلى هذا الأساس، وقع إعادة تقويم العلاقات بين الأسطورة والتاريخ، ورسالة الدين الشاملة، وتملكها وإعادة تأويلها على المستوى المحلي.

ارتسمت نقطة القوة الثانية في دراستي بحق حول التفكير في طبيعة الولاية المحلية، وعلاقتها بالأشكال الشرعية للإسلام الكتابي، وكلام الهوية الذي استعمل، ومختلف وظائف الجذب، وأدعاء الكرامات، والوظائف العلاجية، والاجتماعية والاقتصادية التي اضطلعت بها في إطار شبكات ارتداد أماكن العبادة والحج. وإذ ذلك، توقفت عند المفصل الحيوي بين الإسلام الشعبي والإسلام العالم الذي مثل إحدى ثوابت تاريخ المغرب والعالم العربي الإسلامي بصفة عامة.

واستفهم محور الدراسة الثالث عن تأثير نمط السلالة والولاية المحلية من زاوية نظر بنية الإسلام العامة. إذ سوى نمط سلالة الواحة والولاية، بوصفه شكلاً محضاً عمل عبر التحايل، والتوفيق، والتحويل، والإقصاء دون اللجوء أبداً إلى مضمون أساسي وغير محسوس (الدم، العرق واللغة)، رهان الهويات والتحالفات الخاصة بالمطالبة المتجددة بالصفاء. غير أن هذا المحور تواتر في الثقافة العربية الإسلامية. إذ نشطت فعلاً، باسم الطهارة ورفض تدنيس أصحاب السلطة لها، حركات الإصلاح السياسي والديني في المغرب، وتوالت الثورات ضد المستبدن والأسر الحاكمة. بل بإمكاننا أن نؤكد إمكانية قراءة التاريخ الماضي والحاضر انطلاقاً من ثنائية «الطهارة» و«الدنس» الدينية، وثنائية «الشرعية» و«اللاشرعية» السياسية، وثنائية «شرف» الأصل وضعته.

وفي هذا السياق، كان الإسلام رهاناً حقيقياً ارتهن به إدماج مختلف القوى المتناحرة، كما أسس إيديولوجياً الفصل بين الدولة المركزية والمجموعات القاعدية (القبائل والقرى)، ومجموعة المؤمنين (الأمة) والمؤمنين الشائدين، والأطراف، والجماعات، والآلهة.

«الميدان 5: المقدس الحديث»

ولأن الأنثروبولوجيا ارتبطت تقليدياً بالمادين الغربية والمجتمعات التقليدية، اعتقد الكثيرون أنها مبحث لا علاقة له بالحدثة ومختلف تعابيرها الاجتماعية والدينية. لكن الأمر ليس على هذا الحال. فهي ذات توجه كوني. وبعبارة أخرى، فإذا ما لاحظت تنوع الأشكال الاجتماعية والرمزية ووصفته فهي تهدف من ذلك إلى استخلاص مبادئ عامة، ومقولات كلية قادرة على تحليل كل التجارب الخاصة بما فيها تجارب المجتمع الحديث. وبالتالي، فلها فضل استكشافي على سائر العلوم الاجتماعية. إذ أصبحت، بفضل انعطافها على المجتمعات الأخرى، قادرة على إضاءة بعض المدارج المميزة للمجتمع الحديث إضاءة أصيلة. ومن خلال الانكفاء على مجتمعه الأصلي بنظرة اتخذت مسافة عند دراسة المجتمعات الأخرى، وبنظرة مغتربة اغتراباً واسعاً، أصبح بإمكان الأنثروبولوجي التعرف على ما ليس مألوفاً، وتحليل الأشياء القريبة جداً والبعيدة جداً. كما كانت قادرة، من خلال التعرض إلى الحدثة انطلاقاً من الصور الحاضرة في المجتمعات الأخرى، على إدراك ما يتعلّق بالتواصل والانقطاع داخلها. وهكذا، مثلاً، أمكن لها أن تبرز أحياناً، خلف حدثة اليوم الظاهرة، تواصل أنماط ثقافية قديمة، أو أن ترصد، من الوجهة المعاكسة، خلف بعض الأشكال التقليدية انقطاعات مؤلدة لحدثة.

من البديهي أن انكفاء الأنثروبولوجيا على المجتمع الحديث لن يكون مفيداً ما لم تضيف شيئاً أغفلته المقاربات الأخرى حول ظواهر احتلت مكانها في المجتمع، وما لم تقدم إضاءة جديدة أو إضافية حول مقولات تجربة الإنسان الأساسية، على غرار الدين وخاصة المقدس. فلندرس ذلك عن كثب، ولنهتم مثلاً بمحور راج روجا واسعا في هذه الفترة، هو محور «عودة الديني». فما عسى أن تقول الأنثروبولوجيا حول هذه الظاهرة؟ وما المقصود حقاً؟ هل من المشروع أصلاً الحديث عن عودة الديني، وماذا نعني في هذه الحالة بلفظي «عودة» و«الديني»؟ وهل يعطي اللفظان المعنى نفسه من فاعل اجتماعي لآخر ومن مؤول لآخر؟

للتواترات التي تشق المجتمع الحديث، قد يبدو الديني عاملاً من عوامل إعادة بناء، أو إعادة تأليف في إطار ما يعرف بمجتمع ما بعد الحدثة الموسوم بمحاولات تجديد احتلال مواقع على محاور ميّزت بين النظام والتغيير، بين الأقلية والأغلبية، بين العزني والكلي، بين العام والخاص، بين المماثل والآخر، بين الفرد والمجموعة. وسواء كان منتجاً مميزاً للأنماط المرجعية وأنماط الهويات أو محافظاً عليها، أستدعي الديني بصفة خاصة في وضعيات الأزمة والتوتر. وليس من الغريب مثلاً أن يكون الديني اليوم ردّ فعل على الحدثة عبر إعادة الاعتبار للتراث (نرى ذلك من خلال أشكال الأصولية أو التمامية في أديان التوحيد الثلاثة وفي الهندوسية أيضاً) و وسيلة تميّز اجتماعي - ثقافي وسياسي (على غرار الحركات القومية المنبعثة مجدداً، والمطالبية بالهوية في أوروبا الشرقية أو في العالم العربي الإسلامي) والتدرّج بالفوارق (من جنس محاولة الفاتيكان القريبة العهد إحياء «جدور المسيحية» للفازة العجوز، أو من جنس محاولة بعض البلدان الإسلامية الانكفاء على هويتها)، أو إكساب ممارسات معينة شكلاً وتماسكاً بعد أن فقدت اختصارياً طابعها الديني، لكنّها تعلّقت بعالم إدارة القيم والحاجات الذي أليف الديني الارتباط به (مثال أشكال التنظيم الجديدة حول بعض الممارسات العلاجية والبيئية، والاجتماعية - الاقتصادية، أو السياسية):

اكتسى التحليل الأنثروبولوجي أهميته القصوى تحديداً في مستوى وظيفة الدين الاجتماعية والثقافية الشاملة، ذلك أنّ منهجه الخاص به تعلق برؤية شاملة للاجتماعي، إذ تأسست مقارنة الظاهرة الاجتماعية أنثروبولوجياً دوماً على رصد شمولية التجربة أو الحدث، أي أنها نحت لا فقط لتزليل تلك التجربة أو الحدث في سياقها، بل نحت إلى تحليلها في مختلف أبعادها. وهكذا، أمكنت، بل وجبت، دراسة الظاهرة التي بدت اختصارياً ذات سمة دينية من وجهات نظر متعددة: اقتصادية وسياسية ونفسية وجمالية إلخ.. وبعبارة أخرى، وبخصوص ظاهرة ما أطلق عليه «عودة الديني»⁽²¹⁾، أتصل تحليلها لدى الأنثروبولوجي بمقاربة أشمل للمجتمع المعاصر، كما أتصل ببعض الأسئلة الحاسمة مثل:

الطب الموازي، وممارسة الإيكولوجيا، واستخدام تقنيات الاسترخاء وتجديد الطاقات، والمشاركة في تجارب الرقص الصوفي... إلخ.

أكدت تحويلات الروحي وإعادة استثماره في أنشطة تعلقت باليومي فرضية بنفيسست⁽²²⁾ التي اعتبرت أن عبارة «دين» عبرت عن فكرة الاسترجاع المركزية، وإدراك أحداث الحياة الاجتماعية والأنشطة العادية بالفكر⁽²³⁾.

و مع مارك أوجي⁽²⁴⁾، أصبح جائزا أن نقول: «يتأسس اختياريًا ويوميًا أكثر فأكثر معنى الوجود دون أن تسكن قضية المصير النهائي فوراً ودوماً الوعي الفردي لكل واحد منا». إذ استمد الأفراد قوة الحياة أكثر فأكثر من «القداسة المعلمنة». وقد برهن التاريخ تدريجيًا أن الزمن انتظم، وتشكل حول الأنشطة التي وهبت حياة الانسان معنى ما دامت منحت الانتظارات الفردية شكلاً حسيًا واجتماعيًا (1982 ب: 66). ومن أجل هذا، دعا بحرارة إلى أنتولوجيا حقيقية للعالم الغربي قد تهتم بالطقوس الحديثة الكبرى والصغرى مثل: لعبة اللوطو، والرّهان، والألعاب، والتلفزة، والرياضات الجماهيرية ومن أهمها في مشاهدته كرة القدم⁽²⁵⁾.

ولئن باتت اليوم إعادة إدراك المقدس في إطار المؤسسات الدينية الكبرى الضيق غير ممكن، فذلك لا يعني استنفاد طلبات المعنى في المجتمع. إذ يكمن العائق النظري والمنهجي الآن حسبما لاحظته شامبيون وهرفي - ليجي في ضرورة «إدراك عمل الاعتقاد الحديث في سياق الفردانية الحديثة» (1991: 6). دعا انتشار المخيال الديني الذي تضمّنه مدرج التخصص الحديث وتجزئة المعتقدات» (1991: 6) إلى استقراء قراءة جديدة للظواهر الدينية. لذا، وجب علينا أن نهتم، من زاوية نظر متجددة، بالإنتاجات الدينية الحديثة لنكتشف أنها لاتتعلق بعودة «المكبوت» أو «اللامعقول»، بل «بالحدائق ذاتها وديناميتها» (1991: 6). وفي هذه السياقات، لم يبدُ الدين، أو انبعاث الديني عنصر، ملاذ أو عزاء سلبي، بل بدا عكس ذلك «عقلانية بديلة» سمحت بتقطيع معانٍ جديدة، ومشاريع جديدة من أجل «سيطرة» جديدة على الحياة الاجتماعية والعالم⁽²⁶⁾.

ألحق. هذا الضرب من: الدّراسة المتحدّدة لظواهر،

تسارعاً رائعاً مع تهاوي الايديولوجيات التقليدية أو تراجعها، والروايات التاريخية والبروميثية الكبرى، والحركات الاجتماعية الكبرى التي شكّلت إلى هذه الفترة مرجع العمل الاجتماعي وموضع تنظيمه.

2 - أزمة البنى البيروقراطية التي وضعت بعض السلطات، على غرار الدولة مثلاً، في وضعية مفارقة جعلتها في آن ملزمة أن تكون أقل نشاطاً، بحكم الحذر الرّاهن من المركزية، دائمة الحضور بوصفها سلطة تعديل وضبط لمختلف القوى النابذة عن المجتمع. كما وجدت الكنائس نفسها أمام هذا التناقض إذ كانت معنية، من جهة، بالبحث المتزايد عن المعنى والأخلاق التابع من المجتمع، كما كانت عرضة، من جهة أخرى، إلى قلة الثقة لأنها عجزت عن الاستجابة لذلك الطلب إلا من خلال إنتاج معايير صارمة جُوبهت بصفة متزايدة برفض المجتمع المدني الواضح.

3 - ارتفاع الفردانية، بوصفها قيمة وممارسة مجدتها الحدائق. فبعد أن اقتصر هذه التزعة خلال الستينيات على دائرة الاستهلاك، صارت في الثمانينات أسلوب تعبير مفضلاً في الفضاءات المؤسساتية والاجتماعية - الثقافية المتنوعة كالمدرسة، والمؤسسة، والرياضة، والترفيه، والاستهلاك المادي وغير المادي إلخ... وأنذر الفرد أكثر فأكثر بتحقيق ذاته بوصفه فرداً ينجز مشروعاً فردياً في محيط أصبح تنافسياً أكثر فأكثر وغير متوقع. فقد اكتسحت «المغامرة» الفردية كل فضاءات الحياة لتطال مجال الروحانيات والعقيدة.

غذت مختلف أوجه الواقع أشكال تجديد البناء الجماعي الجديدة، وخاصة الإحياء الديني. وفي هذا الوضع الجديد، أخذ تصور «الروحي» التقليدي الذي ربط الإنسان بقوة (دينية أو علمانية) تتجاوزته ودعته إلى الخضوع، يتضاءل تدريجياً لتستبدله «روحانية» قامت على رفض الهيمنة والتقود، والتراتبية والوثوق، ونزعت إلى التحقق من خلال تمجيد العلاقات بين الأفراد والتجربة المباشرة، ومن خلال الانفعال وكثافة التبادل، وأخيراً من خلال تمجيد القيم على غرار التّجّاح والتّناجج الباهرة. وتسرب «الروحي» الذي وهب حياة الإنسان... أمة فأمة... الحياة الحديثة... أنه

- 1992 ب (بالفرنسية).
 (11) الأزندي: أو زندي. شعوب إفريقيا الوسطى. يعيشون في حوض الأنهار بجمهورية الكونغو الديمقراطية من الزراعة والصيد. تقوم ديانتهم على عبادة كائن أعلى «مبولي» يقدمون له الهدايا والقرابين. تحتل المعبودات مكانة هامة في نظام طقوسهم اليومي (م).
 (12) م. كيلاني، مدخل إلى الأنتروبولوجيا 1992، (خاصة ص ص 222 - 225). ولمزيد تحليل هذا البعد التواصلية غداة غزو أمريكا انظر تودوروف، غزو أميركا. مسألة الآخر، 1982 (بالفرنسية).
 (13) م. كيلاني: «طقوس السفينة أو كيف عادت روح البيض إلى سكاّن ميلانيزيا من خلال أسلافهم»، 1988 - (بالفرنسية).
 (14) غينيا الجديدة: تعدّ ثاني أكبر جزيرة في العالم (810 آلاف كم مربع). تضمّ بابوايا - غينيا الجديدة التي استقلت سنة 1975، وايرديان - جايا التي ضمتها أندونيسيا عام 1963. يبلغ عدد سكانها 3 ملايين ونصف، معجم، مذکور، ص 83 - 685 (الترجم).
 (15) «ملحمة القائد كوك»، 1979 (بالفرنسية).
 (16) بومار (1743 - 1803). قائد حكم تاهيتي، اشتهر بحكته السياسية التي جعلته يؤسس عائلة بومار الحاكمة مع قدوم أوائل الأروبيين. امتدّ حكمه إلى حدود انتصاب الاحتلال الفرنسي (م).
 (17) انظر ج. ف. باري، سوء التفاهم السلمي، 1985 (بالفرنسية).
 (18) لا نوافق بعض المترجمين على ترجمة هذا المفهوم «بالإسلام الملاحظ» (أبو بكر أحمد باقادر: الإسلام الملاحظ الذين والتطور في المغرب وأندونيسيا، 1968، بالإنجليزية) ذلك أنّ فعل observer يعني أيضا امتثل لأمر معيّن أو تقيّد به. لذلك نقتراح مفهوم «الشعائر» وهي ما يدعى المؤمن لتطبيقه والامتثال له (الترجم).
 (19) انظر: مندر كيلاني: تكوين الذاكرة. السلالة والولاية في واحة القصر، 1992 ث.
 (20) كيلاني «الإسلام وبنية الإنفاق. مقارنة أنتروبولوجية، 1988 ب.
 (21) حول المسألة راجع كلود جافو «عودة الديني الأبدية» 1985، (بالفرنسية)، أ. بولات «انحرافات الديني وتجاوزاته»، 1981، لإ. شامبيون ود. هرفي - ليجي، الانفعال في الدين. التجديد والتراث، 1990.
 (22) معجم ألفاظ المؤسسات الهندو أوروبية 1969 (بالفرنسية).
 (23) في أ. جوليار، مرجع مذکور، (بالفرنسية) 1991.
 (24) مقالة «كرة القدم. بين التاريخ وأنتروبولوجيا الدين» 1982 ب. من أوّل المقالات التي وسّعت التفكير الأنتروبولوجي ليشمل التعابير اليومية الدينية أو ما يدرك على هذا النحو داخل فضاء المجتمع الغربي.
 (25) لم تفتأ هذه الدراسات تكثّف منذ ذلك الحين. انظر مثلا ف. سيمونو، الإنسان الرياضي. الرياضة والرأسمالية والدين، 1988، ب. بوني، الألعاب والموضة والجمامير. المجتمع الفرنسي والحديث، 1954 - 1985، 1985 أ الطقوس المعاصرة، الميدان، 1987، ج. فرنان. في بلاد المقدّس الجديد. سفر داخل الجيل الجديد، 1981.
 (26) تبرز عديد الدراسات المتعلقة بالمجموعات القروية الجديدة أو المجموعات المنخرطة في ممارسة القيم البيئية الجديدة والدفاع عنها أنّ «إعادة التميّط» من الصنف الديني (حيث يتدخل التعالي والوحي

التعامل مع «البحث المنظم عن عقلانية» [مجلة الدراسات الدينية السويسرية - فراكفورت 1996، ص 47 - 67].

د. مندر كيلاني / جامعة لوزان

ترجمة: حسن بن سليمان

[باب سويقة - تونس 1006]

المراجع

- (*) مندر كيلاني صاحب المقال: أستاذ في معهد علم الاجتماع والأنتروبولوجيا بجامعة لوزان (سويسرا) من منشوراته:
 - مدخل إلى الأنتروبولوجيا، لوزان 1992.
 - تأسيس الذاكرة. التسب والولاية في واحة القصر، جنيف، 1992.
 (1) حول مسألة الشمولية وتنوع الظاهرة الدينية، انظر م. أوجي، عبقريّة الوثنية، 1982، أ، و. أ. جليار، «حقول الأنتروبولوجيا الدينية ومفاهيمها» 1991 (بالفرنسية).
 (2) الشامان: لفظ مقتبس من شعوب التونغوز في سيبيريا الذين ينادون معلمهم الديني هكذا. يشغل الشامان الذي هو كاهن ومشعوذ وساحر وعزّاف في آن دور الوسيط بين الناس والأرواح. وهو يقيم علاقة متميزة مع الطبيعة والحيوانات المفترسة التي غالبا ما يحمل رموزها على ملابس: معجم الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا، ص 577...
 (3) هاليك. أسس التفكير البدائي، أكسفورد، 1979 (بالإنجليزية).
 (4) كارل بوبر، المجتمع المنفتح وأعداؤه، دار سوي، 1979 (ترجمة فرنسية عن الإنجليزية).
 (5) لمناقشة مختلف الرؤى حول قضية الذهنية ما قبل المنطقية والذهنية العقلانية أنظر م. كيلاني، طقوس السفينة الميلانيزية. الأسطورة والعقلانية في الأنتروبولوجيا 1983، ص 67 - 78 (بالفرنسية).
 (6) انظر مثلا عملي م. أوجي: الرمز والوظيفة والتاريخ 1979، وبناء العالم 1974 (بالفرنسية).
 (7) الثقافة: تدلّ كلمة الثقافة على الإواليات المعقدة للاحتكاك الثقافي التي تتعرض نتيجة لها مجتمعات أو مجموعات اجتماعية إلى أنّ تتمثل أو أن يفرض عليها تمثّل بعض أو كمية من الملامح القادمة من مجتمعات أخرى، معجم الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا، مرجع مذکور، ص 350 (الترجم).
 (8) من أجل فكرة موجزة عن التصنيف الخطي للحركات «الألفية التقليدية و اتخاذها حركات» إجمالية لتاريخ شامل انظر: ف. لسترناري، الحركات الدينية للشعوب المضطهدة، 1962 وب. ويلسون: السحر والحركات الألفية 1973 (بالإنجليزية)، لنقد هذا التحليل انظر م. كيلاني، الدين والتغير الاجتماعي. ملاحظات حول الإحياء الديني لهنود أمريكا الشمالية 1992 - ص ص 1 - 8 (بالفرنسية)، وم. كيلاني، طقوس السفينة الميلانيزية 1983 خاصة ص ص 92 - 99 (بالفرنسية).
 (9) ميلانيزيا، معجم الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا، سابق، ص 898 - 901.