

ترجمات



قراءة في كتاب كلاسيكي حديث:
”معنى الدين وغايته“
لويلفرد كانتويل سميث

• طلال أسد •

ترجمة:

طارق عثمان



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES

قراءة في كتاب كلاسيكي حديث:
”معنى الدين وغايته“
لويلفرد كانتويل سميث^(*)

• طلال أسد •

ترجمة:

طارق عثمان

(*) Talal Asad, Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", History of Religions 40, no. 3 (Feb., 2001): 205-222.

الفهرس:

٣	الفهرس
٤	مقدمة المترجم
٧	ملاحظات تمهيدية
٩	مذهب سميث المضاد للجوهرائية
١٢	قول سميث في التشبيء
١٨	قول سميث في الإيمان وفي التقليد
٢٢	أهمية الممارسة
٢٧	مسألة العلمانية

مقدمة المترجم

ولفريد كانتويل سميث (١٩١٦-٢٠٠٠): واحد من أبرز المتخصصين في حقل الدراسات الدينية، وبالتحديد في فرعَي الأديان المقارنة والدراسات الإسلامية. نال شهادة الدكتوراه من جامعة برنستون، وكان موضوع أطروحته هو: «مجلة الأزهر: تحليل ونقد». واشتغل أستاذًا بجامعة مرموقة عدّة أهمها جامعتا هارفارد وماكجيل. نُشرت له كتب عديدة من أهمها: «الإسلام في التاريخ الحديث: التوتر بين الإيمان والتاريخ في العالم الإسلامي» (١٩٥٧)، و«نحو لاهوت عالمي: الإيمان وتاريخ الأديان المقارن» (١٩٨٩)، و«ما هو النص المقدّس: منظور مقارن» (١٩٩٣).

لكن أهم كتبه على الإطلاق، الذي ارتقى لرتبة الكلاسيكيات، هو كتابه «معنى الدين وغايته: منظور جديد لتقاليد البشر الدينية» (١٩٦٢). يقع هذا الكتاب في ٣٤٠ صفحة تقريبًا، حوالي ١٥٠ صفحة منها عبارة عن هوامش شارحة (طويلة) في معظمها. ويتوزع على مقدمة وخاتمة وبينهما ستة فصول، تحمل العنواين التالية على الترتيب: «الدين» في الغرب، ثقافات أخرى: «الأديان»، حالة الإسلام الخاصة، هل مفهوم «الدين» مفهوم كافٍ؟، التقليد المتراكم، الإيمان.

في هذه المقالة، يقدّم الأنثروبولوجي الكبير طلال أسد قراءةً نقديةً لكتاب سميث «معنى الدين وغايته»، وإن كانت في واقع الأمر «نقدًا» أكثر منها «قراءةً». فلا يقدّم أسد هنا عرضًا تقليديًا لمحتويات الكتاب، ولا شرحًا لها، وإنما هو يقدّم نقدًا لأطروحاته الأساسية، وبالطبع لا يقصد أسد بالنقد الهدم أو التقويض، وإنما إعادة صياغة الأسئلة التي يبنّي عليها الكتاب، وبالتحديد الأسئلة التي تهّم الدراسة المقارنة للدين، فهو يعدّ كتاب سميث هذا عملاً لا غنى لأي دارسٍ في الأديان المقارنة عن قراءته. وعليه، فإن هذه المقالة تعرفنا بأفكار أسد نفسه بقدر ما تعرفنا بأفكار سميث.



ويمكن تلخيص نقاط اشتباك أسد مع نص سميث في المفاهيم التالية: الجوهرائية، والتشبيء، والإيمان، والتقليد، والممارسة، والأيدولوجيا العلمانية. تقريباً، إن عمل سميث هذا هو أول عمل يحاجج عن أنه ليس ثمة «جوهراً» ثابت للدين لا يتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان، وأول عمل يشكك في نجاعة مفهوم «الدين» الحديث وقيّمته في دراسة الأديان. وأسّد يقدر هذه النزعة المضادة للجوهرائية لدى سميث، لكنه يرى أنه لم يتخلّص من الجوهرائية بالكلية، وإما بقيت في فكره أثارةً منها، قد حرّمته من توسيع دائرة بحثه في الأديان المقارنة.

يحاجج سميث عن أن مفهوم «الدين» من شأنه أن يوقعنا في فخ التشبيء، وبالتالي علينا أن ننبذه ونتمسك عوضاً عنه بمصطلح «الإيمان»، الذي من شأنه أن ينجينا من هذا الفخ. ويرى أسّد أن سميث «مهووس» بالتشبيء، وأنه يبالغ في تقدير مخاطره. ويعدّ هذا الانشغال المفرط بمسألة التشبيء لدى سميث ولدى غيره انشغالاً غير مفيدٍ لدراسة الأديان المقارنة.

يقيم سميث تقابلاً بين «الإيمان» وما يسميه بـ«التقليد المتراكم». الأول شخصيٌّ وجوانيٌّ، والثاني هو التجلي الجماعي للأول في العالم (الممارسات الدينية، والأعراف، والقواعد الأخلاقية والقانونية، والأساطير، والنصوص المقدّسة... إلخ). ويعطي الأولوية للأول على حساب الثاني في تشكيل التجربة الدينية. وهنا يرى أسّد أن سميث يغفل عن العلاقة الديالكتيكية بين الإيمان والتقليد، حيث إن كليهما يشكّل الآخر. ويرى أنه يزيل بذلك الفوارق الظاهرة بين المتدين وغير المتدين.

إعطاء سميث الأولوية للإيمان الشخصي والجواني واعتباره أن التقليد مجرد إطار ذهنيّ وليس نمط عيشٍ وممارسة، قد أدى به - وفقاً لأسّد - إلى استبعاد مسألتين بالغتي الأهمية بالنسبة إلى الدراسة المقارنة للأديان: أهمية الممارسة والضبط الجسدي في التقاليد الدينية المختلفة، والاعتماد المتبادل بين مفهومَي «الدين» و«الأيدولوجيا العلمانية» والتوتر القائم بينهما باعتبارهما مفهومين حديثين.

ولبيان أهمية الممارسة في التجربة الدينية، يحيلنا أسد إلى أعمال تلميذيه تشارلز هيرشكايند وصبا محمود حول تقليد التقوى (الالتزام الديني) في مصر. حيث يتناول هيرشكايند في عمله تقليد أشرطة الخطب والدروس الدينية، إنتاجها وسماعها وتداولها. بينما تتناول صبا محمود تقليد دروس النساء في مساجد القاهرة. أما فيما يخص المسألة الثانية، فيدعونا أسد إلى إدراج «الأيدولوجيا العلمانية» ضمن الدراسة المقارنة للأديان؛ وذلك لأنه يعدها التوأم السيامي لمفهوم «الدين» الحديث. ولا يمكن - وفقاً له - فهم أحدهما أحسن الفهم بمعزلٍ عن الآخر.

لم يُترجم كتاب سميث هذا - ولا غيره - إلى العربية، ومن هنا تأتي أهمية ترجمة مقالة أسد هذه، بالنسبة إلى كل مهتمٍّ بالدراسات الدينية، فهي تكشف عن الأطروحات الأساسية التي ينهض عليها عمل سميث، وتقدم نقداً كاشفاً لها. وفوق ذلك، هي تعرفنا إلى بعض أهم أفكار واحدٍ من أهم أنثروبولوجيي الأديان، طلال أسد.



ملاحظات تمهيدية:

ولفريد كانتويل سميث: عالم أديان مقارنة مرموق، رحل عن دنيانا في السابع من شهر فبراير من عام ٢٠٠٠، بمدينة تورونتو بكندا، عن عمر ناهز الثالثة والثمانين. كندي الأصل، درّس بجامعة كامبريدج، ودرّس في جامعاتٍ عديدة، من بينها جامعة هارفرد (حيث ترأس مركز دراسة أديان العالم) وجامعة ماكجيل (التي أسّس فيها معهد الدراسات الإسلامية). وعلى الرغم من أنه كان مسيحيًا شديد الإيمان، وقسًا بالكنيسة المشيخية، فإنه قد نَمَى اهتمامًا نشطًا بأتباع الأديان الأخرى، خاصةً الإسلام. وكان لأعماله تأثير كبير في الدراسات الدينية في أنحاء العالم، وقد تُرجمت إلى العديد من اللغات ليس الأوروبية منها فحسب، وإنما الآسيوية كذلك.

في عام ١٩٦٢، نشر كتابًا بعنوان: «معنى الدين وغايته»^(١)، وهو أشهر كتبه، والكتاب الأكثر استشهادًا به من قِبل مؤرخي الأديان المقارنة. وهو الكتاب الذي أودُّ أن أناقشه فيما يلي؛ لأنه يجسّد بعض نقاط قوة الدراسات الدينية ونقاط ضعفها، منظورًا إليها من منظور بعينه.

يتضمّن كتاب «معنى الدين وغايته» العديد من التبصرات، وكان أول كتابٍ يحتاج ضدّ التعريفات الجوهرائية^(٢) للدين. وأجد نفسي متفقًا مع ميله المضاد للجوهرائية هذا، لكنني أجده - في نهاية المطاف - مستمسكًا هو الآخر بضربٍ من الجوهرائية؛ جوهرائية تزيح جانبًا أسئلةً هي من الأهمية بمكان بالنسبة إلى الأبحاث الدينية المقارنة.

أودُّ في هذه المقالة أن أشتبك مع نصّ سميث، مستقيًا من هذا الحوار معه ما أراه مهمًا للدراسة المقارنة للدين.

وعلى وجه التحديد، سأحتاج عن فكرتين عامتين، من العسير تقديرهما حقّ قدرهما حال انطلقنا من مقارنة سميث. **أولاهما:** لكي يتسنى لنا صرف الانتباه الجاد إلى التجربة الدينية في سياقٍ مقارن، يتعيّن علينا أن نفحص بعناية الدور الذي تلعبه الممارسات الدينية في تشكيل هذه التجارب. **وثانيتهما:** علينا أن ندرج «العلمانية»^(٣) ضمن تحليلنا للدين - أي أن نفحصها

(1) The meaning and end of religion.

(2) Essentialist.

(3) Secularism

يُستخدم مصطلح «العلمانية» - عادةً - كمقابل عربي لمصطلحين إنجليزيين هما: secularity و secularism، وهو ما يطمس فرقًا أساسيًا بين المصطلحين الإنجليزيين. وبالتالي، نترجم secularity بالعلمانية، أما secularism فيمكن ترجمتها بالعلمانوية أو مذهب العلمانية أو الأيديولوجيا العلمانية (وأفضل علمانوية لأغراض إجرائية محضة).

ترجمات | قراءة في كتاب كلاسيكي حديث: "معنى الدين وغايته" لويلفرد كانتويل سميث

لا باعتبارها مجرداً أيديولوجيا سياسية تنظّم الدولة الليبرالية الحديثة، وإنما باعتبارها تركيبة تاريخية مختلطة تتضمّن سلوكياتٍ ومعارفٍ وإحساساتٍ (حساسيات) معينةً تسري في تيار الحياة اليومية^(٤). وتتشارك فكرتاي هاتان الافتراض التالي: في تعيين ما نسميه بـ«الدين»، لا بدّ أن نأخذ في اعتبارنا أن ماديّات الدين (تجسّداته الواقعية الملموسة)^(٥) - سواء كانت موسيقية أو تصويرية أو نصية - هي جزء أساسيٌّ من تكوينه. وبالرغم من أنني لن أفحص هنا تجسّدات الدين المتنوّعة هذه، فإنني أشدّد مراراً وتكراراً على أن فهمها ضروريٌّ لتحليل التجارب والسلوكيات والارتباطات الدينية ومقارنتها.

== بالنسبة إلى العلمانية (secularism)، فهي تُقال - وفقاً لخوسيه كازانوفًا - على معنيين: (١) هي أداة للحكم، أي فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية؛ (٢) هي أيديولوجيا، وهذه الأيديولوجيا على نوعين: فلسفات تاريخية تتضمّن نظريةً للدين، ونظريات سياسية تتضمّن رؤيةً لماهية الدين ووظيفته. ويحدّدها عقيل بلجرامي مضموناً في مبادئ ثلاث: (١) هي موقف يُتخذ حيال الدين؛ (٢) وهذا الموقف يكون ضمن نطاق الحكم السياسي تحديداً؛ (٣) وهي ليست غاية بحدّ ذاتها، وإنما وسيلة يُرجى منها تعزيز خيرات اجتماعية وسياسية بعينها. العلمانية - إذن - هي مذهب سياسيٌّ، أيديولوجيا سياسية. ويحاجج طلال أسد عن أن العلمانية لا تشدّد - ببساطة - على أن المعتقدات والممارسات الدينية ينبغي أن تُحصّر في فضاءٍ خاصٍّ بحيث لا يعود بوسعها - أي المعتقدات والممارسات الدينية - أن تهدّد الاستقرار السياسي أو حريات المواطنين الذين "يفكّرون على نحوٍ حرّ". وإنما هي تتبنى على تصور بعينه عن العالم ("الطبيعي" و"الاجتماعي") وعن المشاكل التي يولدها هذا العالم. ففي سياق الحداثة الأوروبية المبكّرة، كانت هذه المشاكل تتمثّل في: الحاجة إلى التحكّم في فقراء المدن والريف، والتحكّم في الطوائف المسيحية المتعادية، وتنظيم التوسّع التجاري والعسكري والاستعماري الأوروبي في العالم. ويرى أسد أن "جنالوجيا العلمانية يمكن تقصّيها من خلال مفهوم العلماني إلى كل من: مذهب الإنسانية النهوضي، ومفهوم الطبيعة التنويري، وفلسفة هيجل التاريخية". (راجع: كازانوف، العلماني والعلمانيات؛ بلجرامي، العلمانية: مضمونها وسياقها؛ أسد، تشكيلات العلماني؛ والقسم الأخير من هذه المقالة).

أما مفهوم العلمانية (secularity)، فهو أقل شهرةً من إخوته: العلماني (the secular)، والعلمنة (secularization)، والعلمانية (secularism)؛ إذ تهيم هذه المصطلحات على كل النقاشات الراهنة، بينما قلما يُتناول مفهوم العلمانية (كأعمال تايلور وأسد وبيجر). وعامة، يحيل مفهوم العلمانية إلى نمط العيش العلماني، على كل أبعاد الحياة الثقافية والرمزية والمؤسسية التي تُعدّ غير دينية في مقابل تلك التي تُعدّ دينيةً. ويحدّد تشارلز تايلور ثلاثة معانٍ للعلمانية: (١) نفي الدين إلى خارج النطاقات العامة (السياسة، والاقتصاد، والفن... إلخ)؛ (٢) اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية؛ (٣) غدو الإيمان مجرد خيار ضمن خياراتٍ أخرى وليس الخيار البدهي والأساسي. وعليه، فإن العلمانية أوسعُ من العلمانية، فالأخيرة أيديولوجيا سياسية ومشروع سياسيٌّ، بينما الأولى تتعلّق بشكل الحياة الحديث ككل. (المترجم)

(٤) أي أن نفهم العلمانية (secularism) من خلال مفهوم العلماني (the secular)، «شريطة ألاّ نفكّر في «العلماني» بوصفه فضاءً تعتق فيه الحياة البشرية - على نحوٍ تدريجيٍّ - من سلطة الدين»، وإنما بوصفه «مفهوماً يجمع في أحشائه سلوكياتٍ ومعارفٍ وإحساساتٍ (حساسيات) معينةً موجودة في الحياة الحديثة»، إنه «تنويع من التصورات والممارسات والإحساسات» (أسد، تشكيلات العلماني)، وانظر: القسم الأخير من المقالة (المترجم).

(5) Materialities.



وأودُّ أن أوَّكِّد في البداية على أنه بالرغم من اختلافاتي معه، فإنني أعدُّ كتاب سميث كتابًا لا مندوحة لأي طالب أديان مقارنة عن قرائته. إن النقد - في رأيي - يكون أكثر نفعًا عندما يرمي إلى إعادة صياغة الأسئلة التي ينبني عليها عمل ما، لا إلى هدمه. وفي هذا النحو من الاشتباك مع الكتب، يبدو لي أنه من الأجدى تصويب الانتباه النقدي نحو ما يراه المرء مهمًّا للبحث والدرس. وفيما يلي، سأحاول أن أقوم بذلك مع رائعة سميث «معنى الدين وغايته».

◀ مذهب سميث المضاد للجوهرانية:

لقد كانت محاولة الكتاب للتصدي لمسألة طبيعة الدين عن طريق إنكار أن للدين أية جوهر محاولةً أصيلةً بحق. لكن دعوني أبدأ بنقطة انطلاقة الكتاب الفلسفية الصريحة؛ ذلك أن حجاجه عن أنه ليس ثمة جوهر للدين يرتكز على نظرية بعينها في التسمية، وعلى أنطولوجيا بعينها للاجتماعي. فوفقًا لسميث، لا ينبغي للأسماء أن تُطلق على الأشياء التي لا «توجد فعليًا» في العالم، وبما أنه في نطاق الشؤون البشرية لا يوجد فعليًا إلا الأشخاص، فوحدهم فقط يمكن أن تُطلق عليهم الأسماء. هذا الضرب من الأنطولوجيا الاجتماعية معروف لدى مؤرخي الفكر بالفردوية المنهجية^(٦)، وهو المذهب القائل بأن جميع الظواهر الاجتماعية يمكن ردُّها - لأغراض تفسيرية - إلى أشخاص مفردة. ومن ثمَّ، يقول سميث: «بالإضافة إلى أسماء الأشخاص، فإن الأسماء الوحيدة التي يمكن أن تصمد أمام التمهيص الأخير هي: «الله»... و«إنسان»... وكل ما عداها ليس إلا تجريداتٍ مفهوميةً و/أو نعوتًا»^(٧).

وعليه، فإن الحجَّة كالتالي: ليس ثمة شيء يقابل - فعليًا - اسم «دين». وبالتالي، فإن استعمال هذا الاسم للإشارة إلى ما هو موجود - أي الإيمان الشخصي - يؤدي لا محالة إلى تشيئه. وينبئنا سميث قائلًا: «في واقع الأمر، من بين كل التقاليد الدينية، كان لدى التقليد المسيحي أسبابٌ أكثر من غيره للتشديد على أن الواقع الأساسي الذي يهَمُّ الإنسان هو واقع شخصي»^(٨). ثم يتابع ليذكرنا بأن المسيحيين - كأشخاص - يعدون أنفسهم على تواصلٍ مع الإله، الذي يُعدُّ شخصًا هو الآخر.

(6) methodological individualism.

المذهب السوسيولوجي القائل بأنه ينبغي تفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقًا من الأفراد، ودوافعهم وتفاعلاتهم مع بعضهم، وليس انطلاقًا من «المجتمع» أو «الطبقة» أو «الجماعة»، فكلها اختلاقاتٌ غير موجودة بالفعل. (المترجم)

(7) Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p. 327, n. 3.

(٨) نفسه، ص ١٨٤.

لكن للمرء أن يتساءل عند هذه النقطة عن الكيفية التي يمكن بها لوجهة النظر هذه أن تتواءم مع التشديد الإسلامي على أن الله ليس شخصاً بشرياً؟ ففي التقليد الإسلامي المركزي، لا يمكن توصيف كُنه الله على الإطلاق، سواء بالكلام أو بالتصوير^(٩)، والضمائر التي يُشار إليه بها نحوية وليست أنطولوجية. ومن ثمّ، هو غير قابلٍ للتصوّر حرفياً^(١٠).

ويعتقد سميث أن النعت «ديني»، في مقابل الاسم «دين»، يتفادى خطر التشييء^(١١)؛ لأنه يحيل إلى صفة. يقول: «سننظر تاليًا في فكرة أن التاريخ البشري قد يتبيّن أنه أكثر قابليةً للفهم إذا ما تعلّمنا أن نفكّر في كلمتي «دين» و«ديني» بوصفهما نعتًا وليس أسماء؛ أي بوصفهما ملحقين بالأشخاص أو بالأشياء، عوضًا عن التفكير فيهما بوصفهما أشياء بحدّ ذاتهما»^(١٢). ومن الأمور التي أجدها ذات دلالة، أن نصّ سميث لا يأتي هنا على ذكر الظروف (الأحوال). ففي حين أن النعوت تصف - وبالتالي تستلزم - الأسماء، فإن الظروف تصف الأفعال. إن غياب أي ذكر للظروف في هذا السياق ينبّهنا إلى أن سميث غير مهتمّ بالأفعال. وهذه سمة مهمّة لمقاربتة، سأعقب عليها مزيدًا فيما يلي.

وعليه، يبدو أن نَبَدَ سميث للجوهرائية نبذٌ مُقيّد ومحدود، إذ ثمة - في نهاية المطاف - شيء جوهريّ قد استُعمل مصطلح «دين» لتعيينه: «ففي كل معشر^(١٣) بشريّ على ظهر الأرض اليوم» - يخبّرنا سميث - «يوجد شيء ما من شأننا - كمراقبين ذوي خبرة ومعرفة - أن نسميه الدين، أو

(٩) ومن هنا سورة الإخلاص: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ}.

(١٠) ينبغي ألاّ يخلط بين فكريّ هنا وبين قول المعتزلة بأن الله بلا صفات (المعتزلة هم لاهوتيون (علماء كلام) مسلمون قروسطيون يُطلق عليهم في الأدبيات الغربية «العقلانيون الأوائل في الإسلام»). فأنا لست مشغولًا بالأقوال المذهبية المجردة، وإنما بتعيين المفاهيم التي تنتظم وفقها الخطابات والممارسات الدينية. وبالتالي، فإن استعمال أسماء الله الحسنى (التسعة والتسعين اسمًا) ينبغي ألاّ يُعدّ إشارةً إلى أشياء إلهية، وإنما مسعىً لدفع البشر نحو عيش حياة محكومة إلهيًا. ووفقًا لوجهة النظر هذه، فإن السؤال الذي يطرحه استعمال المسلمين لهذه الأسماء ليس هو: هل هذه الأسماء توصيفات صائبة لله؟ وإنما هو: هل هذه الأسماء تدفع المؤمن إلى اتخاذ الموقف الجسدي والروحي الصائب أم لا؟ وإذا كانت تفعل ذلك فبأي كيفية؟ إن القرآن - باعتباره كلام الله - يطلب من البشر - على سبيل المثال - الوقارَ تجاه بعضهم وليس العبادة، بما أن العبادة لا يمكن أن تُصرف إلّا إلى الله. لكن طبيعة القرآن تجعله أكثر من مجرد وسيطٍ لتبليغ رسالة. هذه الملاحظة حول الإسلام القصد منها هو التحذير من أن الأنطولوجيا الاجتماعية المؤسّسة مباشرةً على دعاوى لاهوتيةٍ مخصصةٍ ليست نافعةً للدراسة المقارنة للدين.

(11) Reification.

(١٢) سميث، ص ٢٠.

(13) Community.



دينًا ما... إن الإنسان موجودٌ في كل مكان، وقد كان «متدينًا» - كما نقول اليوم - على الدوام»^(١٤).
وعليه، حتى عندما يؤكّد على أنه ليس ثمة جوهر للدين، يظل مطلوبًا منّا أن نعيّن شيئًا ما يُسمّى دينًا أو وضعًا دينيًا. فكيف للمرء أن يفعل ذلك؟ في رأي سميث، ينبغي أن يُفعل ذلك عن طريق الإحالة إلى شيءٍ عالميٍّ ومتعالٍ يسميه «الإيمان»^(١٥).

في استشهاداته المتكررة بـ«التاريخ»، يتأرجح سميث بين مضادة الجوهريّة (أي: لأن فكرة الجوهر تنفي حدوث التغيير، ينبغي أن تُبذ من قبل أية مقارنة تاريخية بحق) والشكوكية الراديكالية (أي: ليس ثمة شيء في الواقع قابل للتعين؛ لأن الواقع معقّد على نحوٍ مفرطٍ ومائعٍ على نحوٍ مفرطٍ بينما مفاهيمنا ساكنة وثابتة). «إن عالم الواقع الموضوعي... يتأبى على ترتيباتنا وترسيماتنا» - يُصرح سميث - «فبوسعنا أن نعين أي شيء، أي شيء على الإطلاق، شريطة ألا يكون موجودًا. لكن بمجرد تكلمنا عن الأشياء الواقعية، تنتقل عقولنا من التعينات الدقيقة والجليّة إلى التقريبات الأكثر تواضعًا لما يتجاوز دومًا فهمنا الدقيق - ويتغيّر حتى بينما نحن نحاول أن نفهمه»^(١٦). والحال أن هذا المذهب هو مذهبٌ عتيق، ومفاده: بما أن مفاهيمنا بتغيّ أن تعكس الواقع، فليس بمقدورنا أن نفعل ذلك إلا عن طريق تشويه هذا الواقع، وذلك بما أن هذا الواقع يتغيّر باستمرار، أما مفاهيمنا فلا. وعليه، فوحده ما لا يتغيّر هو ما يمكن فهمه. لكن إبستيمولوجيتنا الحديثة مختلفة. فنحن نقرّ بأن المعارف الاجتماعية والطبيعية مربوطةٌ على نحوٍ تكامليٍّ مع الممارسات التي تتخلّل الواقع وتبنيه وتغيّره. وفي نطاق المعرفة الدينية، بوسعنا أن نرى كيف يُطرح هذا السؤال فيما بين أتباع كل تقليدٍ دينيٍّ: ما هي عناصر التقليد التي ينبغي أن تُعدّ أساسيةً وحاسمةً؟ وما هي العناصر التي ينبغي تعديلها حتى يحافظ التقليد على استمراريته؟ وبالتالي، فإن جوهر كل دينٍ ليس شيئًا لا يتغيّر ولا يقبل التغيير، وإنما هو شيءٌ ينبغي أن يُحفظ ويُدافع عنه، لكنه في الوقت عينه شيءٌ ينبغي أن يُتجادل حوله وأن يُعدّل وَفَقَّ الأوضاع التاريخية المتغيّرة التي يسكن فيها هذا التقليد الديني أو ذاك. ويكون الناس متدينين بقدر ما يكونون منتمين على نحوٍ فعّالٍ إلى التقاليد الدينية التي لا تنفكّ تتطور،

(١٤) نفسه، ص ١٨ (التشديد مني). ما يلفت النظر أن مرجعية هذا التوكيد هي أنثروبولوجيا تستعمل - هي نفسها - تعريفاتٍ جوهريّةً للدين. ونجد مثالاً نموذجيًا عليها في كتاب ريموند فيرث: elements of social organization (عناصر التنظيم الاجتماعي)، وكتاب وليام هويلز: the heathens: primitive man and his religions (الوثنيون: الإنسان البدائي وأديانه). (15) Faith.

(١٦) نفسه، ص ١٤٢ وما بعدها.

محافظين عليها أو معدلين لها. سأتوجّه فيما يلي إلى آراء سميث عن التقليد الديني والإيمان، وسأنظر في صلاحيتها وكفايتها للدراسة المقارنة للدين. لكنني أودُّ أن أفحص قبل ذلك - باختصارٍ - فكرة الدين بصفته تشيبيًا، بما أنها فكرةٌ يستخدمها - صراحةً - لأغراضٍ مقارنة.

◀ قول سميث في التشبيء:

عند سميث، «الإيمان» هو الاسم الذي يمكن بواسطته دومًا تعيين وضعٍ دينيٍّ ما؛ لأنه - على عكس «الدين» - غير قابلٍ للتشبيء. وأودُّ أن أنتقد هذا الرأي، ليس لأنني أريد أن أقول إن الإيمان يمكن تشبيئه في واقع الأمر؛ وإنما لأن هذا الرأي يصور الإيمان بوصفه حالةً جَوَانِيَةً وليس بوصفه علاقةً تُنتج من خلال الممارسة، ويحافظ عليها بواسطتها، ويُعبّر عنها فيها (أقصد بالممارسة هنا: الأفعال التي تعتمد على قدرات الجسد الحيِّ المُطورة وإحساساته المصقولة، والتي تجعل - عبر اشتراكها مع الأشياء المادية والأوضاع الاجتماعية - التجربة ذات المعنى ممكنةً).

طبقًا لسميث، فقد تطور مفهوم الدين خلال «تطور طويل المدى [في الغرب] يمكن لنا أن نطلق عليه سيرورة تشبيء: تحويل الدين - عقليًا - إلى شيء، وتصوره تدريجيًا ككيان موضوعيٍّ مُنظم»^(١٧). وأن نقول إن الدين مُشيئًا يعني القول بأن شيئًا ما ينتمي حصراً لعالم التصور يُنظر إليه خطأً على أنه شيء موجود في العالم الواقعي. وأفهم الأمر على هذا النحو؛ لأن التقوى الشخصية - بالنسبة إلى سميث - هي موقف عقليٍّ وقلبيٍّ، ومن ثمَّ لا يمكن التفكير فيها بشكلٍ لائقٍ باعتبارها شيئًا. لكن إذا كانت كلمة «شيء» تعني - ببساطة - مُحالًا (مُشارًا) إليه^(١٨) في العالم، فلماذا لا يمكن للتقوى الشخصية أن تكون شيئًا؟ المشكلة في رأيي هي كالتالي: بمعنى ما، «التشبيء» عند سميث شبيه بما يسميه فيبر بـ«روتنة الكاريزما»^(١٩). ومن هنا، نجد في تعقيبهِ على التشكُّل التاريخي لديانة السيخ، يقول: «لدينا هنا ملخص لسيرورة تشبيءٍ تدريجية معيارية: الوعظ بالرؤية، وظهور الأتباع، وتنظيم معشر المؤمنين، ووضع مثالٍ فكريٍّ لهذا المعشر، وتعريف التعاليم الفعلية لمؤسساته»^(٢٠).

(١٧) نفسه، ص ٥.

(18) Referent.

(19) routinization of charisma.

تحويل الكاريزما إلى روتين، إلى أفعالٍ تؤدَّى بشكلٍ منظمٍ ومقعد. وللتفصيل، انظر: ماكس فيبر (٢٠١٥)، الاقتصاد والمجتمع: السيادة، ترجمة محمد التركي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، نص «تحويل الكاريزما»، ص ٥١٧-٥٦٧. (المترجم)

(٢٠) نفسه، ص ٦٧.



وباختصار، يبدو أن ثمة فكرتين مُلتحمتين معًا في مثل هذا الاستعمال لفكرة التشييء: وجود درجة كبيرة من التنظيم والتععيد في العقيدة أو في الممارسة من ناحية، والخلط بين كلمة ما وبين الشيء الذي تشير إليه، من الناحية الأخرى.

منهج سميث في إثبات وجود التشييء هو الاستشهاد بأمثلة متضادة. وعليه، يقدم لنا الهندوسية بوصفها الديانة الأقل تشييبًا من بين جميع الديانات والإسلام بوصفه الدين الأكثر تشييبًا من بين جميع الأديان. «يوجد هندوس لكن لا يوجد مذهب هندوسي»^(٢١) - يلاحظ سميث - «واعتراضي على مصطلح «مذهب هندوسي»، ليس بالطبع على أساس أنه لا يوجد شيء يُشار إليه به، فمن الجلي أن ثمة كمًا هائلًا من الظواهر التي يغطيها هذا المصطلح. وإنما فكري - وأظن أن هذه هي الخطوة الأولى التي يتعيّن على المرء أن يخطوها إذا ما أراد أن يفهم شيئًا من رؤية الهندوس - هي كالتالي: كتلة الظواهر الدينية التي نجمها تحت مظلة هذا المصطلح، ليست وحدةً واحدةً ولم يُرد لها أن تكون كذلك. إنها ليست كيانًا بأي معنى نظريٍّ للكلمة ناهيك عن أي معنى عمليٍّ لها»^(٢٢). إن شاغل سميث هنا هو: ينبغي لمذهب الهندوسية أن يُعرّف على نحوٍ إسمائيٍّ^(٢٣) وليس جوهريًّا. مذهب الهندوسية هو ببساطة ما يعتقد الهندوس وما يفعلونه. لكن شاغلي هو: مذهب الهندوسية هو أيضًا - على نحوٍ متناقضٍ - شيء متنوعٌ وغير متجانسٍ يُحتفى به باعتباره «رؤيةً» مفردةً معزوةً إلى ذاتٍ جماعية: «الهندوس - على الناحية الأخرى - قد تمتعوا بالتنوعية وتفاخروا بها. فأحد توكيداتهم الأساسية والثابتة هو: توجد جوانب للحقيقة بقدر ما يوجد أشخاص يسعون لإدراكها. ولو أصرَّ بعض الدوغمائيين مدّعي الحصرية على نسختهم الخاصّة من الحقيقة في مقابل البدائل الأخرى، فإن ذلك يكون دومًا على أساسٍ طائفيٍّ، جزء من المركب الهندوسي الكلي يؤكّد عليه في مقابل الأجزاء الأخرى - وليس مخططًا هندوسيًا متعالياً بكلّيته يؤكّد عليه في مقابل الأخرى»^(٢٤). ويمكن صياغة المُشكل الذي ينطوي عليه هذا الكلام في السؤال التالي: ما الذي يحدّد هذا «المركب الهندوسي الكلي» سوى مظلة تُنشر اعتبارًا فوق تجميعه شتّى من الخطابات والممارسات؟ لكن إذا كان ذلك كذلك: فمن يبسط هذه المظلة، وفي أية أوضاع، ولأية غرض؟ إن لعبة تعريف الدين في هذا السياق هي لعبةٌ سياسيةٌ بقدر كبير.

(21) Hinduism.

(22) نفسه، ص ٦٦.

(23) Nominally.

(24) نفسه، ص ٦٦ (التشديد مني).

وللإجابة على هذه الأسئلة، يحتاج المرء إلى أن يصرف اهتمامه إلى عملية بناء بعض السرديات التاريخية المخصصة. والحال أن توصيف سميث للوجود الإسلامي في الهند هو - في رأيي - إعادة إنتاج للسردية الاستشراقية عن الإسلام الذي قدم إلى الهند باعتباره قوةً أجنبيةً غريبةً، وهي السمة التي لن تفارقه أبدًا. «فلم يحدث من قبل قط» - يكتب سميث - «أن معشرًا منظمًا ومتربطًا وإقصائيًا يحمل (أو محمول على) فكرة اعتُبرت - نظريًا - فكرةً منظمَةً ومتربطَةً وإقصائيَةً قد قدم من الخارج على نحوٍ عنيفٍ لينبذ كلَّ البدائل الأخرى ولينصب جدارًا عازلاً هائلًا بين أولئك الذين ينتمون له وأولئك الذين لا ينتمون. لقد رُسم حدٌّ فاصل جليٌّ بين غير المسلمين (أتباع الطرق المحلية، «الهندوس») والمسلمين. لكن على الناحية الأخرى، لم تكن الحدود التي تفصل معشر «الهندوس» عن غيره من الجماعات الهندية حدودًا واضحة»^(٢٥). ولتلاحظوا، فقط لأن الإسلام قد اعتُبر شيئًا محددًا بكل صرامة (كقذيفة؟) بينما الهندوسية قد اعتُبرت فضاءً متنوعًا وغير محدد، كان من الممكن القول عن الإسلام إنه «قد قدم من الخارج على نحوٍ عنيفٍ»^(٢٦). إن شكوتي - وأشدُّد على ذلك - ليست هي أن: سميث متحيز لصالح الهندوسية ضد الإسلام. وإنما هي أن: اعتبار سميث الهندوسية نقيضًا للتشبيء الديني هو اعتبار معقول ومقبول فقط عندما نفهم مصطلح التشبيء الديني في مستوى المعتقدات المجردة، وليس في مستوى التعاليم وتعلُّم الممارسات، وليس في مستوى الأوضاع التاريخية للأفعال ولتبعاتها، وليس في مستوى نمو المؤسسات واضمحلالها، وهكذا.

لكن سردية سميث تحتاج إلى أن تُتناول بتفصيلٍ أكبر؛ لأنها بمثابة عرض لفكرة الاختلاف الديني في الهند، وهي الفكرة التي ليس من النادر بأي حالٍ من الأحوال أن نجد لها منتشرةً فيما بين أناسٍ أصحاب أجندة سياسية مخصصة. هل كان هناك بالفعل حدٌّ صارم مرسوم بين المسلمين وغير المسلمين؟ هذا الادعاء مطروح كما لو كانت مسألة من ينتمي إلى معشر دينيٍّ ما هي مسألة نظرية في الأساس. في حين أن مسألة حدود المعشر الديني هي - في المقام الأول - مسألة عملية؛ وذلك لأن الناس يُرسمون الحدود الاجتماعية، أو يعارضون محاولة القيام بذلك، في سياقاتٍ بعينها ولأغراضٍ بعينها. فبقيًا، قد حاول البريطانيون ترسيم مثل هذه الحدود في إحصائياتهم السكانية

(٢٥) نفسه، ص ٦٤-٦٥ (التشديد مني).

(٢٦) الغزو الآري لجنوب آسيا، وطرد البوذية من شبه الجزيرة الهندية، والإقصاء البراهمي في أثناء الإصلاح الديني، وتصلُّب نظام الطبقات الهندوسي - وقد حدث كلُّ منها قبل قدوم الإسلام إلى الهند - كلها أشياء لم يأتِ سميث على ذكرها في أي موضعٍ من كتابه. وكذلك لم يأتِ على ذكر الطبيعة غير المنتظمة ولا المركزية للدخول في الإسلام.



لأغراضٍ إدارية حديثة، لكنهم - نتيجة لذلك - قاموا بالتعظيم على أنماط الاعتقاد والممارسة المعقّدة الموجودة فيما بين العديد من الساكنات المحلية من المسلمين والهندوس، كما يذكرنا بيتر فان دير فير، وجايان باندي، وغيرهم من المتخصّصين^(٢٧).

ولأن الأغلبية العظمى من مسلمي الهند هم ذرية أولئك الذين دخلوا في الإسلام، فلا يمكن - بأيّ معنّى من المعاني - أن ينطبق عليهم وصف سميث: «قدموا من الخارج على نحوٍ عنيفٍ لينبذوا كلّ البدائل الأخرى». وحتى أسلافهم، لم يتحوّل معظمهم إلى الإسلام بالإكراه. والأمر الأكثر أهميةً هنا هو أن عملية التحول الديني (ترك دين والدخول في آخر) هي عملية معقّدة، ففيها تمتزج التجارب القديمة أو تُحمل في أشكال الفهم والسلوك الجديدة عوض أن تختفي بالكلية - كما أوضحت جاوري فيسواناسان في كتابها الجديد عن التحول الديني^(٢٨). وحتى في أيامنا هذه، فإن الحدّ الفاصل بين مسلمي الهند وهندوسيتها ليس بالصرامة التي يفترضها سميث، فالمجلس الهندوسي العام والمنظمة الوطنية القومية^(٢٩) قد دشّنا حملاتٍ منظمةً لـ«استعادة» الهندوس المتحولين حديثاً إلى الإسلام - وللتوكيد حتى على مسؤوليتهم الأيديولوجية عن أغلب مسلمي الهند، بما أنهم في الأصل - ومن ثمّ في الجوهر - هندوس. وبغضّ النظر عن معقوليتها، فإن كل هذه المحاولات لترسيم الحدود الاجتماعية ولإعادة ترسيمها هي سمةٌ من سمات معشر الهندوس تمامًا كما هي سمةٌ من سمات أي معشر آخر.

«القدر التالي - على الأقل - هو أمر واضح» - يُصرّح سميث - «أو من الممكن توضيحه بسهولة: تختلف شتّى أديان العالم فيما بينها في الدرجة التي يقدّم بها كلّ منها نفسه باعتباره كياناً منظّمًا

(27) Peter van der Veer, Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India (Berkeley: University of California Press, 1994); Gyan Pandey, "Which of Us Are Hindus?" in Hindus and Others, ed. G. Pandey (Delhi: Penguin India, 1993). وانظر أيضًا:

Partha Chatterjee, «History and the Nationalization of Hinduism», Social Research 59, no. 1 (1992): 111-49. وهي الدراسة التي يوضّح فيها تشارجي كيف أن مفهومَي «هندوسية» و«هندوس» متجذران في سردية استشرافية معروفة، وكيف نمّ استعمالهما استعمالاً سياسياً جديداً من قبل القوميّين اليمينيّين في الهند المعاصرة.

(28) Gauri Viswanathan, Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief (Princeton, N.J., 1998). في الفصل الرابع من كتابي جنياولوجيات الدين (١٩٩٣)، حللتُ الطريقة التي حاول بها الأب برنار الكلارفوياني Bernard of clairvaux (١٠٩٠-١١٥٣) توظيف الخبرات الدنيوية (العلمانية) لرهبان ديريه البالغين في مساعيه لتحويلهم. انظر خاصة الصفحات: ١٣٩-١٤٧.

(29) Vishva Hindu Parishad and Rashtriya Swayamasevak Sangh.

ومنسقا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن واحداً منها سيكون - سينبغي له أن يكون - أكثرها شبهاً بالكيان. ومقدور المرء أن يقول بأن الإسلام قد صادف أن يكون هو هذا الدين»^(٣٠). أن نقول عن شئتي أديان العالم «إن كلاً منهما يقدم نفسه» بطريقة معينة، يفيد ضمناً أن كلاً منهما عبارة عن ذاتٍ قادرة على تقديم نفسها. وللمرء أن يتوقع أن سميث - من بين جميع الناس - من شأنه أن يكون على درايةٍ بأن «الإسلام» لا يقدم نفسه؛ فمن يُسمون بالمسلمين في أزمانٍ بعينها وأماكن بعينها هم من يعبرون عن فهمهم لتقليدٍ يسمونه «إسلاماً»^(٣١). فهو نفسه قد قال بمثل ذلك لاحقاً: «ربما كان من الممكن فهم «الإسلام» بسهولة كبيرة لو لم يوجد واقعياً على هذا النحو الوافر، في أزمانٍ مختلفة وأماكن مختلفة، وفي عقول وأفئدة أشخاصٍ مختلفين، وفي مؤسسات وأعرافٍ مجتمعاتٍ مختلفة، وفي أطوارٍ مختلفة»^(٣٢). هذا التضارب في أقوال سميث يدعو للحيرة، لكنه في المجمل متشبث بتأويل التاريخ الإسلامي بوصفه سيرورةً تشييءٍ تدريجيةً.

ينبغي أن أشدد على أن خلافي الأساسي ليس مع دقة الصورة التاريخية التي رسمها سميث، وإنما مع انشغاله الكبير - هو وغيره من الكتّاب - بمسألة «التشييء»، وهو انشغال اعتبره غير مفيدٍ للدراسة المقارنة للأديان، سواء الأديان التاريخية أو أديان العالم المعاصر. والحال أن فكرة التشييء الديني هي فكرة وثيقة الصلة بأطروحة منتشرة حالياً على نطاقٍ واسعٍ لكنها نصف مُصاغة في نصّ سميث، وهي: الأديان التوحيدية غير متسامحةٍ بشكلٍ نموذجيٍّ. فالطبيعة الكليانية والموحدة والمحددة لأنساق الاعتقاد التوحيدية - تقول الأطروحة على ما يبدو - هي ما يجعلها معاديةً للاختلاف وغيورةً على الولاءات^(٣٣). لكن باستثناء واقع أن «اللاتسامح» قد يشير إلى السلوك أو إلى

(٣٠) سميث، ص ٨٥. وللمرء أن يتساءل: هل تحاوره لفترة طويلة مع «المتحدثين» باسم الإسلام في الهند وباكستان، قد جعل سميث يعتبرهم «الإسلام» مقدماً لنفسه. على أية حال، لا يبدي سميث اهتماماً كبيراً بما يقوم به المسلمون بالفعل في أزمانٍ بعينها وفي أماكن بعينها، بالكيفية التي يعيشون بها بصفتهم مسلمين.

(٣١) عندما يكتب اللاهوتيون المسلمون القروسطيون - مثل الغزالي - أعمالاً بعنوانين من قبيل «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، لم يكونوا بصدد «تشييء الإيمان الشخصي»، وإنما بصدد تعيين ما اعتبروه الأساس العقدي والشعائري لمعشر المسلمين. فالانتماء إلى معشر المسلمين - عن طريق الالتزام بالممارسات التي أرساها التقليد، والتي من شأنها أن تحافظ على تماسك المعشر - كان يُعدُّ أساسياً بالنسبة إلى الإيمان.

(٣٢) نفسه، ص ١٤٥.

(٣٣) كتاب موشي هالبرتال وافيشاي مارجليت المعنون بـ: «الوثنية» (Moshe Halbertal & Avishai Margalit, Idolatry, Cambridge, Mass.: Harvard university press, 1992) هو شرح بارع جداً ومتبصر بعمقٍ في أغلبه لهذه الأطروحة، لكنني أجد استنتاجه العام حول لا تسامح الأديان التوحيدية غير مقنعٍ. إذ يبدو لي مرتكراً على افتراضٍ بالغ التبسيط حول علاقة اللغة بالحياة الاجتماعية.



المذهب، إلى التمييز القانوني أو إلى الكراهيات المجتمعية، فإن هذه الأطروحة مرتكزة على تفكيرٍ أرعن. فهي تطابق بين مفهوم المعتقد الموحد (أي الذي يؤمن به ككلٍ أو يكفر به ككلٍ) ومادة هذا المعتقد (على سبيل المثال، التوحيد الصارم في مقابل التثليث أو الشرك أو الإلحاد، وإلخ)، وتعتبر أن هذين الاثنين معًا مرتبطان ضرورةً بسلطةٍ سياسيةٍ موحدةٍ تطلب من جميع رعاياها التمسك بهذا المعتقد. وبناءً عليه، لا يُصرف أدنى اهتمام لممارسات المعاشر غير التوحيدية التي تولد عدم التسامح، ولا للمؤمنين الموحدين المتسامحين - ناهيك عن تنويعه السلوكيات التي يُعبر بها عن «التسامح» ويُعاش من خلالها. كما أنها غالبًا ما تُعدُّ اللامبالاة حيال التجليات العلنية للمعتقدات التي لا يهتمُّ أيُّ أحدٍ بها تسامحًا مع تلك المعتقدات التي يُنظر إليها على أنها معتقداتٌ عدائية. وباختصار، يغفل مروجو هذه الأطروحة عامةً عن واقع أن العديد من المجتمعات غير التوحيدية أو الملحدة كانت غير متسامحةٍ أبدًا مع بعض أشكال الانتهاكات السلوكية، بينما كانت المجتمعات التوحيدية غالبًا متسامحةً مع تنويعه من المعتقدات.

وهكذا نجد أن التاريخ الديني الإسلامي بمثابة قصة من التأويلات المتباينة التي تجاورت - عامةً - في وضعية قبولٍ متبادلٍ. فقد كان - ولا يزال - ثمة اختلافاتٌ ذات بالٍ بين أقوال المذاهب الفقهية الإسلامية - ومن ضمنها الأقوال المتعلقة مباشرةً بتعريف التسامح. فعلى سبيل المثال، المذهب الحنفي الكلاسيكي (الذي كان سائدًا تاريخيًا في الهند المسلمة وفي الدولة العثمانية) يعتبر الرابطة السياسية بين الأمير (الحاكم) المسلم ورعاياه رابطةً تعاقديةً وأساسيةً بغض النظر عن الانتماءات الدينية للرعايا. ففي هذه المسألة، اعتبر الفقهاء الأحناف أن معتقدات الرعايا وممارساتهم الدينية (سواء كانوا إحيائيين/أرواحيين⁽³⁴⁾، أو موحدين، أو أي شيء آخر) أمر محايد بلا تأثير. فحياة الذوات غير المسلمة كانت محميةً بقدر حماية حياة الذوات المسلمة، وإزهاق النُفس غير المسلمة كان يقتضي العقوبة نفسها التي يقتضيها إزهاق النُفس المسلمة. في المقابل، يعتبر المذهب الحنبلي (الذي يسود في المملكة السعودية) الحالة الدينية أساسيةً بالنسبة إلى تكوين الذوات (بالمعنى النفسي والسياسي للكلمة)، ومن ثمَّ لا يجيز لغير الموحدين (أي غير المسلمين من نصارى ويهود وغيرهم) أن يخضعوا قضائيًا للحاكم المسلم⁽³⁵⁾. والحال أن مثل هذه الاختلافات لتبين لماذا تُعدُّ أقوال من قبيل «تشبيء الإسلام» أو «لا تسامح التوحيد» أقوالًا بلا جدوى تُذكر للدراسة المقارنة للدين.

(34) Animists.

(35) Baber Johansen, "Conceptions of Law and Justice in the History of Muslim Fiqh" (paper presented at the conference "Shared Histories of Modernity," Sabanci University, Istanbul, June 2-3, 2000).

◀ قول سميث في الإيمان وفي التقليد:

سأعود الآن إلى فكرة الإيمان وصلتها بالتقليد (التراث) كما هي مبسطة في الكتاب الذي بين يدي؛ وذلك لكي أقدم بعض الأفكار عن الممارسة الدينية. يُعَيَّن سميث بُعْدَيْن في حياة «الإنسان صاحب الإيمان الديني». الأول متعلّق بوجوده في العالم، حيث يكون «خاضعًا لضغوط هذا العالم، ومقيّدًا بنقائصه، ومحصورًا ضمن واحدٍ أو آخر من سياقاته الزمنية والمكانية التي لا تنفكُ تتبدّل». والثاني متعلّق بحقيقة «أنه - أو يدعي أنه - على اتصالٍ بعالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم»^(٣٦). لكن للمرء أن يتساءل: هل من الصواب أن نربط الوجود والادعاء معًا بكل هذه الأريحية؟ يقينًا، بالنسبة إلى الرجل المتدين أو المرأة المتدينة، فإن ادعاء التواصل مع عالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم لا يشبه بالضرورة ادعاء التواصل اللاسلكي مع كوكب المريخ. وعلى أية حال، ليس هذا هو ما يجعل الادعاء شائئًا. ما يجعل هذا الادعاء شائئًا - في نظري - هو أنه يُلمح إلى نمط وجودٍ في هذا العالم مختلفٍ بالنسبة إلى هذا الرجل المتدين أو هذه المرأة المتدينة (ومن ثمّ بالنسبة إلى كلامه وسلوكه أو إلى كلامها وسلوكها).

ما هو نحو - كما يمكن لفتجنشتين أن يقول - مصطلح «متعال» في هذا الادعاء: «أنا على اتصالٍ بعالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم»^(٣٧)؟ في واقع الأمر، ليس من شأن المسلم التقيّ أن يستعمل لفظ «متعال»، لكنه على الأرجح سيحاكي القرآن ويقول: «أنا أوّمن بالله العظيم وبالآخرة»^(٣٨). لكن معنى ما يمكن ترجمته بـ«عالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم» عند المسلم التقيّ يمكن لنا أن نجده جزئيًا فيما يقوله عن القرآن، وفي استشهاداته به عندما يتكلّم مع غيره من المسلمين، وفي سلوكه حيال هذا الكتاب باعتباره «آيةً من الله» إلى خلقه في هذا العالم. وعملاً بنصيحة فتجنشتين، لا ينبغي للمرء أن يلتمس معنى ادعاء «أنا على اتصالٍ بعالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم» في بعض البراهين التي من شأنها أن تخبرنا كم هي حسنة صورة هذا العالم بعيد المنال، ولا أن يعزو المعنى

(٣٦) سميث، الاقتباسان من صفحة ١٥٤.

(٣٧) لا يقصد فتجنشتين بالنحو grammar المعنى الضيق للكلمة، أي مجرد القواعد النحوية، وإنما معنًى واسعًا تمامًا، وهو شبكة القواعد التي تجعل أي «نقطة» لغوية (في «لعبة لغوية» ما ضمن «شكل حياة» ما) مقبولة، أي ذات معنًى أو غير مقبولة، أي مجرد لغوٍ بلا معنى. (المترجم)

(٣٨) يشير مصطلح الآخرة إلى نهاية الزمن، ويضعه القرآن غالبًا في مقابلة الحياة الدنيا: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [سورة البقرة: ٦٢].



إلى الإيمان حال كانت هذه الأدلة غير متاحة. وإنما ينبغي عليه - عوضاً عن ذلك - أن يعتمد على نحو هذا الادعاء؛ أي على الدور الذي يلعبه في حياة اجتماعية نشطة بعينها^(٣٩)، حيث «الباطن» النفسي و«الظاهر» السلوكي مُدلل عليهما بالتساوي (وإن كان بطرقٍ مختلفة) بسلوكيات لغوية وغير لغوية علنية في تناول اليد. ووفق هذا المنظور، لا يعود الشخص المؤمن عبارة عن ذاتٍ مشطورة (كما يراه سميث) يعيش - من جهة - في عالمٍ مضغوطٍ ومعيبٍ ومحصور، لكنه - على الجهة الأخرى - مرتبطٌ دومًا - من خلال إيمانه - بعالمٍ آخر متعالٍ على هذا العالم. إن الإيمان غير قابلٍ للفصل عن تفاصيل هذا العالم ولا عن التقاليد التي تعيش فيه. فلو أراد المرء أن يفهم إيمانه - عوض مجرد التمسك به - أو إيمان غيره، ينبغي عليه أن يستعمل المفهوم المناسب، مفهوم يتعين أن تكون معايير استعماله عموميةً - في لغةٍ تعيش في هذا العالم. (وهذا مغاير للزعم بأن كل المفاهيم ينبغي أن يكون لها معايير استعمالٍ عموميةٍ وليس معايير خاصة بكل حالة).

إن فصل سميث بين «الإيمان» وبين ما يدعو به «التقليد المتراكم»^(٤٠)، فصله للأول باعتباره شأنًا شخصيًا على نحو قبلي، عن الثاني باعتباره التجلي الجماعي للأول في هذا العالم، بالإضافة إلى عدم اهتمامه بقواعد العبادة والسلوك؛ قد جعل الفرق بين الشخص المؤمن والشخص غير المؤمن غير ملحوظٍ تقريبًا. فالحال أن أية رؤية للحياة الدينية تقتضي الفصل بين ما هو مرئي وما هو غير مرئي لتتناسب - على نحوٍ مريحٍ - مع الفصل الليبرالي الحديث بين المجال العام (حيث تُعاش حياتنا المسؤولة سياسيًا بشكلٍ علنيٍّ) والمجال الخاص (حيث لكل فردٍ الحق في أن يفعل بنفسه كل ما يحلو له). ويبدو أن الفكرة هنا كالتالي: لا ينبغي لمعتقدات المرء أن يكون لها أيُّ تأثير في حياته المرئية علانيةً؛ وبالعكس، لا ينبغي لسلوكيات المرء أن يكون لها أيُّ تأثير في ومثل هذه الرؤية تحرم المرء من فحص الكيفية التي يشكّل بها كلٌّ من «الإيمان» و«التقليد المتراكم»^(٤١) بعضهما بعضًا، وكيف أن نحو الإيمان يختلف من تقليدٍ لآخر. فالمرء لا يمكنه أن يفحص الكيفية التي تشكّل بها ماديّات اللغة - أن تُقرأ وتُكتب وتُنطق وتُسمع - الإيمان إذا ما اعتبر أن

(٣٩) أي شكل-حياة form of life بلغة فتنجشتين. (المترجم)

(40) cumulative tradition

(٤١) يقول سميث: «أقصد بـ«الإيمان» الإيمان الشخصي... وأقصد بـ«التقليد المتراكم» مجمل المعطيات الموضوعية الظاهرة التي تؤلّف الراسب التاريخي - إذا جاز التعبير - للحياة الدينية السالفة لمعشر المؤمنين محل النقاش: المعابد، والنصوص المقدّسة، والأنساق اللاهوتية، وأهمّات الرقص (الديني)، والمؤسسات القانونية وغيرها من المؤسسات الاجتماعية، والأعراف، والأكواد الأخلاقية، والأساطير، وما إلى ذلك؛ أي كل شيء يمكن أن يُنقل - وينقل بالفعل - من شخصٍ إلى آخر ومن جيلٍ إلى آخر، ويمكن للمؤرخ أن يلاحظه». ص ١٥٦-١٥٧.

أهميتها ليست سوى كونها تعبيراً لفظياً. لكن إذا كنّا مستعدين لفحص الكيفية التي تؤلّف بها الممارسات الخطابية وغير الخطابية الشروط الضرورية للإيمان فيما بين البشر^(٤٢)، سيمكننا أن نسأل عن الكيفية التي تساهم بها هذه الممارسات كذلك في ظاهرة التحول الديني، التي أرى حولها الكثير من المداد. وبالتحول، لا أقصد ترك دين والدخول في آخر فحسب، وإنما أشير به أيضاً إلى ما يُسمّى بـ«فقدان الإيمان» - ليس كحالة نفسية «جوانية» فحسب، وإنما أيضاً كتحوّل راديكاليّ في السلوك والإحساس والحياة الاجتماعية عامة^(٤٣).

في بعض المواضع من كتابه، يبدو أن سميث يقترب من الفكرة التالية: ثمة شروط دنيوية وتاريخية ضرورية للإيمان^(٤٤). لكنه عندما يكتب قائلاً: «وهذا لأن عناصر التقليد المتراكم تعمل أفضى للإيمان المتعالي الذي تحفظه»، فإنه يقصد ضمناً أن استمرارية التقليد تعتمد على الإيمان وليس العكس^(٤٥). وعليه، فبالرغم من أنه يؤكّد مراراً على أن «الإيمان الديني لا بدّ أن يؤدي إلى ممارسة صادرة عن هذا الإيمان»، فإنه لم يفحص أبداً الكيفية التي تساهم بها الممارسة في بناء الإيمان^(٤٦). بل على العكس، هو يقول لنا مؤكّداً: «إن إيماني هو فعل أنا أقوم به بنفسي، عارياً

(٤٢) الممارسة الخطابية (discursive practice): مفهوم مركزيّ عند ميشيل فوكو، استخدمه في تحليله لمفهوم الخطاب، وهو مصطلح إبستيمولوجي يعرفه فوكو بأنه: «مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً في الزمان والمكان، المحددة في فترة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي بعينه» (راجع: أركيولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب). إذن، إن فوكو غير معنيّ بالخطاب بما هو كذلك، وإنما بالممارسة الخطابية، أي مجموعة القواعد الموضوعية تماماً؛ المحددة في زمان بعينه ومكان بعينه وشروط اجتماعية واقتصادية بعينها، التي تحدّد إنتاج هذا الخطاب وتضبطه. ويقابلها الممارسة غير الخطابية (nondiscursive practice) كتلك المتعلقة بموضوعات غير خطابية كالسلطة مثلاً أو الطب أو السجن. (الترجم) (٤٣) «الإيمان» - يصرّح سميث - «شيء شخصي وديناميكيّ وأساسيّ بشكل عميق، إنه ملاقاتٌ مباشرة تصل المرء... بإله الكون بأجمعه، وبقاره السامريّ [استشهاد بالأمثلة التي حكاها المسيح في إنجيل لوقا عن السامريّ الذي يساعد الأعراب -م-] - أي تصله بالشخص بما هو كذلك، بغضّ النظر عن كونه لا ينتمي لمعشر المرء الديني». (نفسه، ص ١٢٧). إن سميث يشدّد على أن ذلك - سواء اتفق معه المرء أو لم يتفق - هو ما يؤمن به «المتدينون حق الدين»؛ أو بعبارة أخرى، «أولئك الذين يؤمنون بالله ويتوكلون عليه حق التوكل يتخذون هذا الموقف» (نفسه، ص ١٢٨؛ والتشديد مني). وبناءً عليه، فإن علاقةً ميتافيزيقية بالله وعلاقةً إيتيقية (أخلاقية) مجردة بالبشر الآخرين هما - وفقاً لسميث - الكيفية التي يُعرب بها الإيمان عن الدين. لكن مضمون هذين العلاقتين يظل فارغاً.

(٤٤) عندما يلاحظ مثلاً أن التقليد المتراكم «يلور إيمان الأجيال السالفة في شكل ماديّ، ويجهز السياق اللازم لإيمان كل جيل جديد يظهر»، بذلك يكون سميث قد قام بنقله واعدة. لكنه في الجملة التالية مباشرة يتابع مشدداً على أن التقليد «لا يتضمّن ولا يحدّد بشكل كامل هذا الإيمان اللاحق» (نفسه، ص ١٥٩؛ والتشديد مني). وهذه العبارة الأخيرة تبدو لي مبهمة في أحسن الأحوال.

(٤٥) نفسه، ص ١٦٠.

(٤٦) نفسه، ص ١٧٩.



بين يدي الله»^(٤٧). والحال أنني ليس لدي مشكلة مع هذه الدعوى باعتبارها منتمية للعبة لغوية بعينها^(٤٨). وإنما اعتراضى هنا هو أن المعنى الذي تفيده لا يمكن استخدامه أساساً لتعريف عام لـ«الدين»، وهو الأمر الذي لا يزال يصبو سميث إلى فعله. وذلك لأنه في ألعاب لغوية أخرى، لا يُعدُّ الإيمان فعلاً واحداً، وإنما علاقة مبنية على الممارسة المتواصلة، موقفاً واثقاً (وليس مرتاباً) حيال الآخر^(٤٩).

وهنا نصل إلى قول سميث في التقليد. «إن التقليد» - يكتب سميث - «ليس وحدة. فبكلمتي «متراكم» و«تقليد» قد قصدت التشديد على أن المفهوم يشير - اختصاراً - إلى ركام متنامٍ من العناصر، كل واحد منها هو عنصر واقعي بحد ذاته، لكنها بأجمعها موحدة في العقل الذي يكون المفاهيم بواسطة عمليات التجريد العقلي»^(٥٠). إذن، فإن وظيفة التقليد - عند سميث - هي وظيفة تجريدية بما أنها تظل وظيفة عقلية بالكامل، أي شيء ليس له أية علاقة بالممارسة، ولا بالجسد الحي ولا بالماديات. «ففي نهاية المطاف، يعود المرء - كرهة أخرى - إلى الأشخاص كذوات مفردة»، يذكرنا سميث. فالتقليد المتراكم - يشرح لنا - هو «وسيلة يمكن بواسطتها للعقل البشري أن يدخل - على نحو مجزي وغير مُحرف - المعقولية على الدفق الهائل للتاريخ البشري أو على أي جزء منه»^(٥١). إن سميث يعتبر التقليد هنا إطاراً ذهنياً، وليس نمط حياة عملياً، أي تقنيات لتدريب العقل والجسد على اكتساب فضائل وقدرات معينة قد تم اعتمادها وتمريها وتعديلها مع مرور الأجيال. إن التقاليد الملموسة غير مُعتبرة هنا بوصفها صوراً بصرية وسمعية، بوصفها لغة منطوقة

(٤٧) نفسه، ص ١٩١.

(٤٨) مفهوم ألعاب اللغة (language games) هو المفهوم الذي تتمحور حوله فلسفة فتنجشتين الثاني (فتنجشتين التحقيقات في مقابل فتنجشتين الرسالة) اللغوية. اللغة بوصفها ضرباً من اللعب، أي النشاط المحكوم بقواعد منظّمة متواضع عليها. اللغة بوصفها فعلاً اجتماعياً، ممارسة اجتماعية في سياق اجتماعي (شكل حياة) معين. اللغة هي «ألعاب لغوية» شتى موجودة في «أشكال حياة» شتى. يقبل أسد دعوى سميث هذه شريطة أن نتعامل معها باعتبارها «نقطة» ضمن لعبة لغوية بعينها في شكل حياة بعينه، وليس باعتبارها قانوناً عاماً. (المترجم)

(٤٩) لعل هذا هو الحال في التقليد الإسلامي، على الأقل، حيث لا يرتبط الإيمان بالتيقن من وراثة أولي الأرحام (كما في العهد القديم) ولا بهبة الوعد الإلهي (كما في العهد الجديد)، وإنما بالالتزام - خضوعاً لله - بالممارسة المتواصلة التي تشكل معشر المؤمنين. وفي هذا السياق، يقيم القرآن تمييزاً حاسماً بين الإسلام (أي مجرد فعل الاستسلام لله والخضوع له) والإيمان (أي السيرورة التي ينمي بها المسلم - من خلال الطاعة - علاقة إيمانية مع الله ورسوله وإخوانه المسلمين). {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [سورة الحجرات: ١٤].

(٥٠) سميث، ص ١٦٨ (التشديد مني).

(٥١) نفسه، ص ١٦٨-١٦٩.

أو مكتوبة (على الورق أو الخشب أو الحجر أو الجلد) أو مسجلة على وسائط الكترونية. ولا بوصفها طرقًا يتعلّم الجسد من خلالها أن يرسم وينظر، أن يغني ويستمع، أن يرقص ويشاهد؛ أي بوصفها أساتذة يمكنها أن تعلّم التلاميذ كيف تفعل هذه الأشياء على أحسن وجه، وممارسين يمكنهم أن يبرعوا في تأدية ما تعلموه (أو يفشلوا في فعل ذلك). ومع ذلك، فإن هذه الأمور لا يمكن فصلها عن قوة التقاليد الدينية ووظيفتها - ولا عن قوة الخبرات الدينية ووظيفتها كذلك.

وعندما يكتب سميث قائلاً: إن «شكليات التقليد الديني الذي ينتمي إليه المرء هي وسيلة/قناة لإيمانه وما يتضمّنه من علاقة بغيره من البشر وبنفسه وبربّ الكون) في أحسن أحوالها وبديل (عنه) في أسوأها»، يكون قد اقترب من القول بأن مَنْ يشدّد على ضرورة وأساسية «شكليات» بعينها لا يمكن اعتباره «متدينًا حق التدين»^(٥٢). وفي رأبي، إن هذا القول - في جوهره - هو وجهة نظر المبشّر. فالمبشر لا يمكنه أن يعيد تجميع الناس حوله ما لم يقنعهم بأن الطرق الشكلية التي يعيشون بها حياتهم عارضةٌ على وجودهم، مجرد وسائل يمكن استبدال قنواتٍ أخرى بها من دون أية خسارة. وهكذا هي الأديان، يمكن الانتقال من أحدها إلى الآخر، وهكذا يمكن الانتقال من نمط العيش الديني إلى نمط العيش العلماني. فالممارسات المختلفة مجرد مظاهر خارجية، وفي أحسن أحوالها هي وسيلة/قناة لتلقي الرسالة الجوهرية. لكن واقع الحال هو أن القنوات (وسائل إيصال الرسائل) لها تبعاتها على ما يتمُّ إيصاله. وهذا هو السبب - حتى نذكر مثالاً واحداً - الذي يجعل معظم المسلمين غير الحدائين ينكرون أن تلاوة القرآن والاستماع إليه هما مجرد تلقٍ لمعنى يمكن نقله بوسائل أخرى. وهذا هو أيضاً السبب الذي يدفعهم لتبني القول بأن القرآن لا يمكن ترجمته، وإنما يمكن ترجمة تفسيره فحسب.

أهمية الممارسة: ◀

إن خلافي الأساسي مع سميث حتى الآن هو التالي: إثارة الجوهريّة المتبقية لدى سميث قد أدت به إلى تجاهل الماديات التي تشكّل الذوات المتدينة. وهو الأمر الذي نتج عنه استبعاد نطاقين شاسعين من دائرة الاهتمام البحثي: الأول هو موضع الممارسة والتزكي^(٥٣) في مختلف التقاليد

(٥٢) نفسه، ص ١٢٨-١٢٩.

(53) Discipline.

ضبط النفس بتدريها على ممارسات بعينها لاكتساب فضائل بعينها، وهو ما يُعبّر عنه بالتزكية في التقليد الإسلامي عادةً. (المترجم)



الدينية، والثاني هو طبيعة الاعتماد المتبادل والتوتر القائم بين «الدين» و«العلمانية» باعتبارهما تركيبين حدائين.

في القسم المقتضب بشدة الذي خصّصه من الكتاب للعصور الوسطى، قدّم سميث الملاحظة الشائقة التالية: «حتى مفكّر شديد الحرص مثل توما الإقويني كان من شأنه أن يستعمل المصطلح [religio] في أوقاتٍ مختلفة للدلالة على ثلاثة أشياء مختلفة على أقل تقدير: التجليات الظاهرة للإيمان، والدافع الجوّاني نحو عبادة الله وهذه العبادة نفسها... والرابطة التي تربط بين الروح والله»^(٥٤). إن هذا التلميح إلى تهاون الإقويني كاشفٌ في واقع الأمر. إن سميث مهووسٌ بخطر «التشيع» (تحويل كلمة إلى شيء) لدرجةٍ تجعله غافلاً عن الخطر العكسي (تحويل شيء إلى كلمة). فهو لا يرى أن ثمة أشياء من قبيل: بنى الممارسات التعبدية، وتزكية النفس بغية اكتساب فضائل دينية، وتطوير الإحساسات (الحساسيات) الأخلاقية ضمن ظروفٍ تاريخية متغيّرة. وإنما يردُّ هذه الأشياء إلى أشكالٍ لغوية محضة. ويبدو لي أن سميث لو توقف قليلاً واعتبر في الروابط الموجودة فيما بين ما دعاه «ثلاثة أشياء مختلفة» عند الإقويني، لربما تبين له أن هذه الأشياء الثلاثة بمثابة جوانبٍ لمركبٍ وجوديٍّ متسق، ولربما خلص - من ثمّ - إلى مفهومٍ كان مركزياً بالنسبة إلى الفكر والممارسة الدينيّين القروسطيّين. ولربما مكّنه ذلك أيضاً من اقتفاء أثر الاختلافات ذات البال بين الممارسات التي تُعيّن بوصفها «ديناً» في حقبٍ وثقافاتٍ شتّى. ودعوني أوضّح ما أقصده بالإشارة إلى بعض مناحي تقليد التقوى الإسلامي في القاهرة، كما هو موصوف في دراستين إثنوجرافيتين بديعتين لاثنين من علماء الأنثروبولوجيا الشباب هما: صبا محمود، وتشارلز هيرشكايند^(٥٥).

تتناول كلتا الدراستان تقليدًا مبنياً على فكرة النفس (الروح)^(٥٦) القديمة قدم أرسطو على أقل تقدير، والتي أُدمجت في اليهودية والمسيحية كما الإسلام. ولا يتطلّب هذا التقليد منّا أن نتعامل مع فكرة التجسّد^(٥٧) (أي إن الأفعال والتجارب البشرية موضوعة في جسدٍ ماديٍّ) فحسب، وإنما

(٥٤) سميث، ص ٣٢.

(55) Charles Hirschkind, "Technologies of Islamic Piety: Cassette-Sermons and the Ethics of Listening" (Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 1999); Saba Mahmood, "Women's Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Contemporary Egypt" (Ph.D. diss., Stanford University, 1998)

[الرسالة الثانية مترجمة إلى العربية، عن دار جداول للنشر، بعنوان سياسة التقوى -م].

(56) the soul.

(57) Embodiment.

مع فكرة التروُّح^(٥٨) كذلك (أي إن الجسد البشري الحي هو كلُّ متكامل يتمتع بقدراتٍ على الفعل والتجريب قابلة للتطوير والإثراء، قدرات متوسطة ثقافيًا).

فعلى الرغم من أن الجسد الحيّ هو موضوعٌ للأحاسيس (وبهذا المعنى هو منفعل)، فإن قدرته على أن يعاني، أن يستجيب إدراكيًا وعاطفيًا للأسباب الخارجية والداخلية، وأن يستعمل ألمه بطرقٍ خاصّة به في علاقة اجتماعية معينة؛ تجعله فاعلاً. ومن هنا تعزو تقاليدُ عدّة إلى الجسد البشري الحي القدرة على أن يُشكّل (القدرة على أن يُشكّل نفسه) بغضّ النظر عن نتيجة ذلك، خيرًا كانت أم شرًّا.

وسواء كان فاعلاً أم منفعلًا، فقد اعتُبرت مادّيّة الجسد الحي وسيلةً أساسيةً لاكتساب وإثراء ما تعيّن هذه التقاليد على أنه سلوكٌ فاضل، ولتثبيط ما تعتبره رذيلةً. ويلعب كلُّ من الخوف والرجاء، والتنعم والتألم دورًا مركزيًا في هذه الممارسات. ووفقًا لهذه الرؤية للجسد الحي، فكلما تدرّب المرء على فضيلةٍ ما صار التحلي بها يسيرًا عليه. وعلى النقيض من ذلك، كلما انغمس المرء في الرذائل صار التحلي عنها والعيش على نحوٍ فاضلٍ شاقًا عليه. وهكذا بالتحديد يؤوّل العديد من المسلمين التحذير القرآني المتكرّر من أن الله يختم على قلوب العصاة المصريّن. إن عقاب الإصرار على الخطيئة هو أن يصير المرء عاجزًا عن ترك الخطيئة: عاجزًا عن التفريق بين الحق والباطل، بين خطاب الله وخطاب البشر؛ عاجزًا عن أن يعيش حياةً سالحةً ووفقًا لأوامر الله.

أما الانتواء الواعي فهو لا يعتبر عادةً أمرًا مهمًا هنا إلا في حالتين: قلة الممارسة أو فشو الرذائل؛ لأنه في هاتين الحالتين فقط تتطلّب عطالة الجسد وهشاشته أن تُعالج على نحوٍ متعمدٍ بواسطة ممارسة مسؤولة. ولتلاحظوا أنني أتحدّث هنا عن الفضائل وعن الإحساس. فالعبادة - كالصلاة مثلًا - التي يُعدّ القيام المنتظم بها ضروريًا لاكتساب وإثراء الفضائل والإحساسات المطلوبة من المسلم، تحتاج من المرء أن ينوي بصمتٍ عند الدخول فيها. وعليه، فالنيّة هي جزء أساسيٌّ من طقس العبادة نفسه. إن الإيمان ليس فعلًا واحدًا يؤديه المرء عاريًا بين يدي الله (كما يرى سميث). وإنما هو فضيلة الإخلاص لله، الالتزام بالطاعة المطلقة التي أمر الله بها المؤمنين به، هو استعداد لا بدّ أن يُكتسب ويُنمى كشأن باقي الاستعدادات، هو ما يربط المرء - عبر الثقة والمسؤولية المتبادلتين - بغيره من المؤمنين.



يقدم كل من محمود وهيرشكايند وصفًا مفصلاً للممارسات التي يقصد منها اكتساب وإثاء السلوك الإسلامي الذي تُعتبر فيه العواطف المؤلمة - الخوف والندم على سبيل المثال - مركزيةً بالنسبة إلى ممارسة التمييز الأخلاقي. وبطرقٍ مختلفة، تكشف تحليلاتهما عن أن التقوى لا تعتبر مجردَ باعثٍ على الفعل، وإنما هي جزء أساسيٌّ من الفعل نفسه. فبالإضافة إلى كونه ضروريًا لتطوير القدرة على التمييز الأخلاقي، يُعتبر تحمُّل الألم وسيلةً ضروريةً لاكتساب وإثاء فضيلة الصبر التي هي نفسها فضيلة أساسية لكل عمليات اكتساب الفضائل عامةً.

والحال أن الألم الجسدي وإتلاف الجسد غير محتفى بهما في التقليد السُّني المركزي من الإسلام، كما هو حالهما مثلاً فيما بين الشهداء المسيحيين الأوائل - وكذلك لا يلعب الألم الدور نفسه في الانضباط الديني (التزكية) في هذا التقليد. لكن على الرغم من ذلك، فإن أشكال المعاناة أساسيةٌ لنوعية الفاعل⁽⁵⁹⁾ الذي يطمح المسلم الورع لأن يكونه. والأهمُّ من بين هذه الأشكال هو التجربة العامة للاحتضار والموت. فالمعاناة الناجمة عن فقدان المرء لأحبابه تتمُّ مشاركتها مع الآخرين من خلال ممارسات الجنائز والعزاء المعتمدة - وإن كانت البنية الكلية لهذه الممارسات تجعل التخفف النهائي من المعاناة أشدَّ صعوبةً على المرأة التي في حدادٍ مقارنةً بالرجل. إن المسلمين الورعين يسعون إلى التحلي بالفضائل والتخلي عن الرزائل بواسطة الوعي المتواصل بكونهم فاني، في محاولةٍ بلوغ حالة التوازن التي يسميها القرآن بـ«النَّفْس المطمئنة».

أما العقوبات - سواء ظهرت كعجزٍ من داخل وظائف الجسد الحي أو أنزلت كعقابٍ على خارج الجسد - فتعتبر جزءًا ضروريًا لتعلُّم كيفية التصرف على نحو سليم. وهذه العملية التكوينية موضوعةٌ ضمن تقليد الضبط المتبادل الإسلامي المعروف بـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽⁶⁰⁾. فإكتساب المرء للفاعلية⁽⁶¹⁾ المناسبة وممارسته لها ممفصلتان بواسطة المسؤولية، ليس مسؤولية الفاعل فحسب، وإنما مسؤولية معشر المسلمين بأكملهم جماعةً وفرداً. ولو أن السلوك الديني ينبغي تعريفه باعتباره مسؤوليةً، فسنكون هنا أمام سلوكٍ لا يكتسب معناه من غائية تاريخية، وإنما

(59) Agent.

(60) طُبِع كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لابن تيمية مراتٍ عديدة في جدة منذ عام ١٩٧٩، مع مقدمة طويلة شارحة بقلم المحقق المصري محمد جميل غازي (جدة: مطبعة المدينة، ١٩٩٢).

(61) لقد تناولت بعض مناحي مفهوم الفاعلية (agency) في الدراسة التالية:

“Agency and Pain: An Exploration”, Culture and Religion 1, no. 1 (2000): 29-60.

[وانظر أيضًا كتابه «تشكلات العلماني»، الفصل الثاني - م].

من غائية بايوجرافية، حيث يسعى الفرد إلى اكتساب القدرات والإحساسات الموجودة داخل تقليدٍ ملموسٍ موجّه بواسطة إسكاتولوجيا (علم آخرة) سيقف الفرد - طبقاً لها - في يوم الحساب وحيداً أمام الله ليحاسب على ما قدّمته يده في حياته. وفي هذا التقليد، لا يكون الجسد وقدراته ملكاً للفرد وحده فقط، وإنما يكون خاضعاً لتنويعٍ من الحقوق والواجبات التي يُمسك بها الآخرون باعتبارهم إخوانه المسلمين. وبالتالي، ثمة توتر غير محلولٍ بين المسؤولية بوصفها شأنًا فرديًا وميتافيزيقيا من ناحية، وبوصفها شأنًا جماعيًا ويوميًا من الناحية الأخرى - أي بين الإسكاتولوجيا والسوسيولوجيا.

بإشارتي الموجزة إلى مناحي الضبط الجسدي الإسلامي الموصوفة بالتفصيل في عملي هيرشكايند ومحمود، لا أريد أن أعزز التحيّز العلماني القديم القائل بأن الدين يتعلّق - في الأساس - بالخوف من العقاب. وإنما ما يشغلني هنا هو المحاجة عن أن مجموعةً متنوّعةً من الأسئلة المتعلقة بالصلة الموجودة بين الممارسات الظاهرة والتدين لن يكون بوسعنا تناولها إذا ما قيدنا أنفسنا بمنظور سميث - أي إذا قيدنا أنفسنا بما هو في واقع الأمر مفهوم تقويٍّ للدين بوصفه إيمانًا، أي شأنًا فرديًا وأخرويًا في الأساس. علينا أن نأخذ في اعتبارنا الطرق التي توجّه بها «السيكولوجيات المحليّة» الممارسات التقليديّة داخل أديانٍ مختلفة في أماكن مختلفة وأزمنة مختلفة، حتى يتسنى لنا فحص بعض الشروط الضرورية لكلٍّ من التجربة والموقف الدينيّين - ومن ضمنها ما يعنيه سميث بالإيمان. لكن لكي نقوم بذلك، سيتعيّن علينا أن نتخلّى عن فكرة أن الدين هو في الأساس الشيء نفسه دائماً، وأنه معتمدٌ على الإيمان الذي هو شأنٌ مستقلٌّ عن التقاليد الممارسية؛ لأنه شأنٌ متعالٍ.

أن نعرّف «الدين» هو - في المقام الأول - فعلٌ نقوم به. وأن نعرفه بأنه «إيمان بالله» يعني أن نستعمل جوهرًا ما لنحدّد به أشياء بعينها بوصفها «ديناً». لكن هذا العمل التعريفي لا يُقام به على النحو ذاته مع التجربة، المعتقدات والسلوكيات، والنصوص، والأغاني، والصور، والأزمنة، والأماكن، والعلاقات، والقوى... (الدينية). أن نعرف يعني أن نستبعد بعض الأشياء وأن نشمل أخرى. فأن نشدّد على مركزية «الله» في التعريف يعني أن نستبعد البوذية، وأن نشدّد على مركزية «التعالّي» يعني أن نستبعد المحايثة، وأن نشدّد على مركزية «الاعتقاد» يعني أن نستبعد الممارسة من دون اعتقاد. وهذه التعريفات ليست مجردّ تمارين فكرية مجردة، وإنما هي مغروسة في نزاعاتٍ اجتماعية حامية، القضاء فيها موكول إلى قانون الدولة⁽⁶²⁾. إن مشكلتي مع التعريفات العامة

(62) See Winnifred Fallers Sullivan, *Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).



للدين هي التالية: بتشديدها على خاصية واحدة أساسية، تصرفنا عن طرح أسئلة حول ما يشمله كل تعريف وما يستبعده - كيف يتم ذلك، وعلى يد مَنْ، ولأي غرض، وهكذا. وكذلك تصرفنا عن طرح هذا السؤال: في أي سياقٍ تاريخيٍّ يكون تعريفُ بعينه للدين تعريفًا معقولًا ومقبولًا؟

مسألة العلمانية:

وهنا أصل إلى فكري العامة الثانية: ما المانع من أن تُدرج العلمانية ضمن الدراسة المقارنة للدين؟ في واحدٍ من أكثر فصول كتابه إمتاعًا وأصالَةً، تتبّع سميث ظهور الفكرة الحديثة عن الدين في الغرب^(٦٣). لكنه يشدّد أيضًا على أن فكرة «الدين» - بوصفه كيانًا نظاميًا - قد تطورت في العالم القديم، ثم تلقفها المسلمون الذين نشروها على نطاقٍ واسعٍ، وغرست في الغرب بواسطة التقليديين اليهودي والمسيحي، ثم نشرها الغرب في نهاية المطاف بين شعوب العالم أجمع. وعليه، فسميث يعتبر أن المفهومين القديم والحديث للدين هما في الأساس الشيء نفسه، وأن ذلك بمثابة بداهة - ولو فقط لأنهما يشيران الواقع الديني.

وما أودُّ أن أحاجج عنه هو أن مفهوم «الدين» هو مفهومٌ حديث، لا لأنه مُشياً، وإنما لأنه قد كان مربوطًا دومًا مع توأمه السيامي، مفهوم «العلمانية». لقد كان الدين جزءًا من إعادة بنية لأمكنة وأزمنة واقعية، من إعادة مفصلة لمعارف وسلطات واقعية، لسلوكيات، وإحساسات، وحاجات، وتطلعات ذاتية ضمن الحداثة. وهو ما ينطبق بالضبط على العلمانية، التي كانت وظيفتها هي محاولة توجيه إعادة المفصلة هذه، وتعريف «الأديان» في المجموع بوصفها أنواعًا من المعتقدات (غير العقلانية).

(٦٣) أتى سميث كذلك ببعض الأفكار النيّرة عن المفردات القرآنية (في الصفحات ١١٠-١١٥)، لكن ملاحظاته مشوبة بهوسٍ بعينه: البرهنة على الأهمية المتنامية لـ«السلوكيات الظاهرة» (externalities)، وهو الأمر الذي يعتبره دليلًا على التشبيء. يقول: «يمكن التدليل على ذلك ببيان التكرار النسبي لكلمتي «إيمان» و«إسلام» [في القرآن]، الأول مصطلح ذو طابعٍ شخصيٍّ ونشط، بينما الثاني ذو طابعٍ نظاميٍّ وظاهريٍّ. ولقد رأينا سابقًا أن نسبة تكرار المصطلحين في القرآن تتجاوز ٥ إلى ١ لصالح مصطلح «الإيمان»، وفي عناوين الكتب الصادرة بالعربية حتى نهاية القرن التاسع عشر، نجد مصطلح «إسلام» أكثر من مصطلح «إيمان» بنسبة ٣ إلى ٢. وفي الزمن الحديث، قفزت هذه النسبة إلى ١٣ إلى ١» (نفسه، ص ١١٥). والحال أن محاولة استنباط نتائج دلالية ذات تأثير كبير من خلال إحصاءٍ بسيطٍ لأعداد الكلمات هو أمر خاطئ ومضلل. ففي هذه الحالة، هو لا يخبرنا شيئًا عن الكيفية التي يصور بها الالتزام بالسلوكيات الظاهرة (فالإسلام يعني الاستسلام والخضوع في نهاية المطاف) في نصوصٍ كتبت في حقبٍ مختلفة بوصفه - أي هذا الالتزام - أمرًا متعلّقًا بموقف الإيمان الذي يربط المؤمنين بالله وبعضهم البعض.

إن سميث لم يقل شيئاً عن «العلمانية» - التي هي أيديولوجيا مبنية على سردية تاريخية كبيرة، سردية التنوير التقدمي التي تشرعن الحياة الاجتماعية والسياسية بطرقٍ محدّدة. وما أجادل عنه هو أن الأيديولوجيا العلمانية تحاول أن تُثبّت - بشكلٍ نهائيٍّ - المكانة الاجتماعية والسياسية لـ«الدين»، وذلك على أساس عددٍ من المعتقدات الميتافيزيقية عن «الواقع»، وهي: (١) «العالم» هو فضاء إبستمولوجيٍّ واحد تشغله سلسلة من العلوم التي تؤكّد بعضها بعضاً - من علم الفلك والفيزياء النووية إلى علم الاجتماع وعلم النفس - والتي لا تستخدم شيئاً ما يُسمّى بـ«المنهج العلمي» فحسب، وإنما تؤكّد على أنه هو نموذج التفكير الذي ينبغي الاقتداء به. (٢) المعارف المستمدّة من هذه التخصّصات العلمية تدعم جميعها أخلاقية متنورة، أي قواعد سلوك يتعيّن على الجميع الالتزام بها إذا ما أرادوا أن يعيشوا على نحوٍ إنسانيٍّ. (٣) وفي المجال السياسي، يقتضي تحقيق ذلك فصولاً وتنظيماتٍ مؤسسيةً بعينها هي الضامن الوحيد لإرساء التسامح في العالم؛ لأنه عن طريق قسر الدين - كمفهوم وكمارسة - على البقاء ضمن حدود مرسومة، وعن طريق ذلك فقط، يمكن لسلطة الدولة العلمانية المتعالية أن تكفل حرية الاعتقاد والتعبير.

لا أريد أن أقدم نقداً للأيديولوجيا العلمانية هنا. وإنما ما يعنيني هو ببساطة الحض على أن نفحص بعض الطرق التي يمكن بواسطتها لمن يصفون أنفسهم بأنهم «متدينون» أن يتبنوا هذه البنية الأيديولوجية بأكملها أو حتى جزءاً منها تماماً بقدر ما يفعل ذلك أولئك الذين يصفون أنفسهم بأنهم «لا دينيون» - ومن ثمّ أن نبحث في الكيفية التي يمكن بها للرجال والنساء أصحاب الإيمان (بتعبير سميث) أن يكونوا «علمانيين» و أن يكنّ «علمانيات».

إن السبب الذي يدفعنا للقيام بالدراسة الدينية المقارنة هو - عندي - أكثر من مجرد سببٍ أكاديميٍّ. ولبيان ذلك، دعوني أستشهد - أخيراً - بهذه الفقرة من كتابٍ حديثٍ للمنظر السياسي وليام كوثولي:

إن التسوية التاريخية المسماة بالعلمانية في وضعٍ متردٍ فالعلمانية - في أشكالها الأوروبية والغربية - كانت تنظيمًا، متبدلاً ومرتزعةً بقدرٍ ما لكن ناجح نسبياً، للمجال العام فتح الباب لإمكانات حرية وفعل جديدة. لقد حشرت بعضاً من شروطها الضرورية الخاصة في المجال المُشكل حديثاً: مجال الدين والإيمان والشعائر الخاص. إنها تتطلّب إعادة ترتيبٍ حذرة الآن عندما تتجاوز الاختلافات الجنسية والجندرية والإثنية والميتافيزيقية والدينية، تلك التي كانت مشروعةً في أوروبا العالم المسيحي الأوروبي، وعندما تتحدى - في الوقت نفسه - مفاهيم الإيتيقا والمجال العام والنظرية



الجريئة التي اجتزأتها العلمانية من العالم المسيحي. يقينًا، أنا لا أشير إلى أنه ينبغي للدين العام أن يُعاد تنصيبه مرةً أخرى في الحياة العامة، ولا أشير إلى أنه ينبغي للفصل بين الكنيسة والدولة أن يُعكس بمعنى ما. فمثل هذه المحاولات من شأنها أن تفاقم الحروب الثقافية التي أضمرت نازها بالفعل. إن العلمانية تحتاج إلى إعادة التشكيل وليس إلى المَحْو⁽⁶⁴⁾.

لكي نحافظ على فضائل العلمانية من دون التشبُّث برذائلها - لكي نستجيب على نحوٍ إبداعيٍّ، ومن ثمَّ على نحوٍ غير دوجمائيٍّ إلى الميول المضادة للعلمانية في ربوع العالم المعاصر - نحن بحاجة إلى هذا الضرب من الانفتاح الذي يحاول الأنثروبولوجيون التحلي به في أبحاثهم. وفي حالة الحركات الدينية الموجودة في ذلك الجزء من العالم الذي أعرفه جيدًا (الشرق الأوسط) - بكل تأكيدٍ - تياراتٌ متعصبةٌ ومدمرةٌ. لكن ثمة تيارات أخرى مختلفة أيضًا. ومن ضمنها تلك الحركات التي يمكن استيعابها تدريجيًّا - كأحزابٍ سياسية - في العمليات الديمقراطية المألوفة لنا. لكنها تتضمن كذلك حركاتٍ تخلق أشكالًا اجتماعية جديدة للتجربة والطموح، والتي يتعشَّم المرء أن تساعد على إعادة تشكيل فكرة التسامح - التسامح لا باعتباره لامبالاة ولا باعتباره تحملًا وصبرًا، وإنما باعتباره مشاركةً متبادلةً مبنيةً على اعتمادية البشر على بعضهم البعض. وبالرغم من كل خلافاتي مع كتاب سميث «معنى الدين وغايته»، فإنني أظنُّ أن ذلك هو ما أراده هو الآخر. وذلك بما أن ولفريد كانتويل سميث كان كاتبًا متمتعًا بحساسية مذهلة، إنسانيًّا واصل تطوير فهمه المقارن للدين بطرقٍ محفزة للتفكير إلى أن وافته المنية.



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES